

**JOSÉ EUCLIMAR XAVIER DE MENEZES**

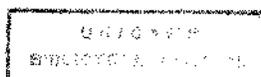
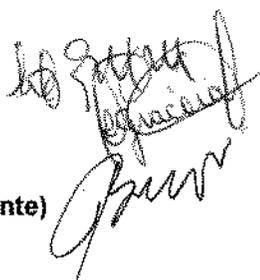
**CONDIÇÕES PARA A CRÍTICA DA RELIGIÃO:  
UM EXERCÍCIO EM METAPSICOLOGIA**

Dissertação de Mestrado  
apresentada ao departamento de  
Filosofia do Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas da Universidade  
Estadual de Campinas, sob a  
orientação do Prof. Dr. Luiz Roberto  
Monzani.

Este exemplar corresponde à  
redação final da dissertação  
defendida e aprovada pela  
comissão julgadora em  
14/05/97.

Banca:

Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani  
Prof. Dr. Osmyr Faria Gabbi Jr.  
Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr.  
Prof. Dr. Bento Prado Jr. (Suplente)



9401063

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA	T/UNICAMP
	M 524 C
V.	E.
TOMBO BC	30755
PROC.	281/97
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	13/06/97
N.º CPD	

CM-00098841-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

M 524 c

Menezes, José Euclimar Xavier de  
Condições para a crítica da religião : um exercício em  
metapsicologia / José Euclimar Xavier de Menezes. - -  
Campinas, SP : [s.n.], 1997.

Orientador: Luiz Roberto Monzani.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Cam-  
pinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Metapsicologia. 2. Epistemologia. 3. Religião e  
civilização. I. Monzani, Luiz Roberto. II. Universidade  
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título.

JOSÉ EUCLIMAR XAVIER DE MENEZES

CONDIÇÕES PARA A CRÍTICA DA RELIGIÃO;  
UM EXERCÍCIO EM METAPSICOLOGIA

Orientador: Luiz Roberto Monzani

*Os ciclos do céu em vinte séculos,  
afastaram-nos de Deus e do Pó nos cercaram.*  
**ELIOTT, T. S (in A Rocha).**

## SUMÁRIO

<b>I. Introdução</b>	05
<b>II. Capítulo 1</b>	
<b>Alucinação e religião (ou “dos modos primitivos do desejar”)</b>	18
A. O contexto da hipnose	19
B. A máquina de alucinar e a exigência de viver	37
C. A fantasia, seu estatuto	49
C.1. Do modelo mais ou menos neurológico ao modelo psicológico	50
C.2. Entre o fato e a ficção, uma terceira via: a fantasia	63
C.3. A verdade da fantasia num exemplo histórico	71
D. O sonho, paradigma dos disfarces do desejo	81
<b>III. Capítulo II</b>	
<b>Da sexualidade, suas origem e derivações</b>	91
A. Operatividades do desejo	91
B. O corpo como referente da ordenação do desejo	106
C. Um viés analógico e um fundamento econômico	118
<b>IV. Capítulo III</b>	
<b>Culpa, instrumento mnemônicos (Ou primitivos desejanter)</b>	136
A. Condição da estrutura desiderativa	140
B. Tabu, função social totêmica	149
C. Exercícios inaugurais de renúncia	170
D. Domínio, problema sócio-religioso	181
D.1. Entre o indivíduo e a comunidade	190
D.2. No princípio foi o ato	196
<b>V. Conclusão</b>	209
<b>VI. Bibliografia</b>	218

## Introdução

Que pretende Freud quando incorpora a religião ao conjunto dos materiais sobre os quais se assenta a sua descoberta?

Acreditamos que as balizas para responder a essa questão não sejam exteriores à metapsicologia. Daí suspeitarmos que somente os próprios conceitos psicanalíticos circunscrevem legitimamente tal problema. Com isso observamos que as leituras sobre o problema religioso realizadas por certos historiadores, estudiosos e comentadores da psicanálise são múltiplas, entram em contradições internas e recíprocas e, mais que isso, não levam em conta as condições pelas quais a crítica da religião é instaurada pelo freudismo. Quais são estas condições? É o esforço para delinear o seu surgimento que fornece a justificativa do nosso trabalho.

Via de regra, ao ler alguns desses especialistas ficamos com a sensação de que, na melhor das hipóteses, a religião é um *corpo estranho* no seio da psicanálise. Parece não ter pertinência o discurso psicanalítico sobre a religião, justamente porque Freud faria algo como uma incorporação indébita.

Arregimente-se a título de constatação, respeitáveis comentadores (que neste contexto compõem um quadro limitado, não exaustivo) tais como: Erick Fromm<sup>1</sup>, Estelle Roith<sup>2</sup>, Didier Anzieu<sup>3</sup>, Bruno Bettelheim<sup>4</sup>, Peter Gay<sup>5</sup>, Marthe

<sup>1</sup>. FROMM, E. "A missão de Freud". pp. 17/25; 63/69; 106/115. - Zahar Ed. (1989) [Segundo o autor, o racionalismo crasso de Freud seria permeado relevantemente pela relação maternal. Não importa tanto a ordem lógica usada por Freud para erigir a psicanálise, mas a dinâmica das relações complexas que compõem a sua biografia. São tais relações emocionais o aporte mais adequado para algumas formulações psicanalíticas como, por exemplo, a crítica da religião].

<sup>2</sup>. ROITH, E. "O enigma de Freud: Influências judaicas em sua teoria sobre a sexualidade feminina". Imago Ed. (1989) [Veja-se à guisa de exemplo, o que a autora efetivamente realiza no seu livro e que aparece cristalizado no enunciado que se segue: "... demonstrar que Freud foi profundamente influenciado em suas opiniões por temas e conflitos que giravam em torno de certos aspectos de sua consciência judaica, os quais, embora freqüentemente reconhecidos e afirmados, eram também, amiúde, reprimidos e negados, e não foram vinculados nem por ele nem por outros, às suas teorias da feminilidade" p. 12. Essa passagem é suficiente para verificar que para a autora o mais determinante é o que ela nomeia de poderoso "underground" emocional da estrutura da psicanálise. Seu nome? Consciência judaica. Na mesma linha vide p. 12, p. 15, p. 23, pp. 95/6. Em verdade, o pressuposto da autora é de que a "identidade judaica reprimida" de Freud funda tudo o mais!].

<sup>3</sup>. ANZIEU, D. "A auto análise de Freud e a descoberta da psicanálise". pp. 83/159 - Artes Médicas Ed. Série Persona. (1989).

<sup>4</sup>. BETTELHEIM, B. "Freud e a alma humana". pp.49/50 Ed. Cultrix. (1984).

<sup>5</sup>. GAY, P. "Um judeu sem Deus. Freud, ateísmo e construção da psicanálise" pp. 28/52 Imago Ed. (1992) [Ao ler Peter Gay escrevendo sobre a visão de Freud a respeito da matéria religiosa ficamos surpresos, sobretudo porque o embasamento do autor se situa extra-bibliografia sistemática do freudismo. Gay arregimenta muito mais desabafos, cartas, testemunhos, relegando à omissão os próprios textos que versam sobre a religião, ou que permitem sua contextualização no interior da psicanálise. Cremos ser esta uma das razões pela qual ele produz assertivas no mínimo subjetivadoras no seu texto. Ler Freud escrevendo sobre a religião nos impele a conferir que sua visão sobre a matéria é extremamente refinada e, mais que isso, afinada à arquitetura da teoria psicanalítica. O veremos].

Robert<sup>6</sup>, Paul Ricouer<sup>7</sup>, Pierre Kaufmann<sup>8</sup>, Walter Kaufmann<sup>9</sup>, Herbert Marcuse<sup>10</sup> e entre nós, Renato Mezan<sup>11</sup>. Excetuamos o uso de outros autores para compor o pano de fundo de nossa análise, dado a exigência de delimitação, embora tal exclusão não decorra de um mero esforço para delimitar nosso território de investigação. Trata-se bem mais de obedecer a certas regras operativas coladas a um esforço epistêmico, isto é, mais que ler comentadores nos propomos ler Freud para estabelecer as condições que fornecem coerência para a crítica da religião no interior do freudismo.

Mas que queremos dizer ao atribuir essa metáfora *corpo estranho* à leitura que esses representativos autores fazem do tratamento dispensado por Freud à religião? Referimo-nos precisamente a reiterada insistência deles em colocar o tema supra num lugar marginal, periférico, sem importância relevante no interior do *corpo psicanalítico*, ou ainda, como resultado de uma certa miopia do mecanicismo freudiano.

A título de ilustração, apontemos a tendência de colar a atitude de Freud contra a religião a uma resposta inconsciente e subjetiva que impregna todo o saber psicanalítico. Na aplicação do *Complexo de Édipo* à biografia do próprio Freud verifica-se, por exemplo, que a crítica da religião tem um fundamento inconsciente colado à figura paterna, diz Marthe Robert. Já na análise da relação maternal, Estelle Roith aponta para uma simetria entre o lugar do feminino no interior da psicanálise e o lugar que a mulher ocupa no judaísmo. Essa simetria encontra sua justificativa quase que exclusiva na relação inconsciente de amor que Sigmund nutre para com Amalie, diz a autora inglesa.

Constatamos nas duas leituras uma tendência a psicanalisar o próprio Freud. E qual é o problema em fazê-lo? Justamente este: afirma-se explícita ou implicitamente, que quando Freud lida com problemas pertinentes ao contexto

6. ROBERT, M. "De Édipo a Moisés: Freud e a consciência judaica" pp. 13/30 Imago Ed. (1992) [Na mesma linha de Gay, Robert afirma a necessidade de um espírito judeu para gestar a psicanálise. Esta não teria uma razão-de-ser própria. Estaria sempre em débito com o alhures, com o que Freud, descobridor do inconsciente, mantém uma relação emocional].

7. RICOUER, P. "Da Interpretação". pp. 193/209 Imago Ed. (1977). [De princípio, segundo o autor, há uma cisão entre a psicologia do indivíduo e a psicologia da cultura em Freud, cuja razão-de-ser, identifica ele, reside numa tensão entre os dois 'Freudes': o da teoria energética e aquele da hermenêutica. Vide, por exemplo, o fragmento que se segue: "Aquilo que a psicanálise atinge como um sentido elementar que adere ao desejo, a fenomenologia da religião atinge como manifestação de um fundo ou -para dizer logo o termo, deixando para discutir seu conteúdo e sua validade mais adiante- como uma revelação do sagrado" p. 18. Solução proposta: desprezar a energética e supervalorar a hermenêutica. Esse procedimento não é o justo oposto ao modo de pensar próprio da psicanálise?].

8. KAUFMANN, P. "Freud e a teoria da cultura". in História da filosofia: Idéias e Doutrinas. V. 8. pp.19/70. Zahar Ed. (1974).

9. KAUFMANN, W. "Crítica de la religión y la filosofía". pp. 133/5 - Ed. Fondo de Cultura Económica. México (1982)

10. MARCUSE, H. "Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud". pp.83/103 Zahar Ed. (1981).

11. MEZAN, R. "Psicanálise, judaísmo: Ressonâncias". pp.71/115 Ed. Escuta. (1987).

histórico da religião judaica (e por extensão à religião em geral) reveste esse seu trabalho com uma imensa carga emocional o que, *per si*, já diz que todo o seu discurso sobre este objeto é, na mais generosa das perspectivas, algo da ordem de um sintoma. Em outros termos: o discurso freudiano vela segredos de natureza subjetiva, relevantes e invisíveis nas pretensas teias conceituais plasmadoras da psicanálise. Elas não determinariam muita coisa, já que o fator preponderante diz respeito à subjetividade. Ou se quisermos, o feitiço se volta contra o feiticeiro na medida em que o descobridor da psicanálise age para com a matéria religiosa contaminado pelos mecanismos desiderativos postos em relevo pela sua própria arquitetura teórica. E mais grave ainda: não há uma justificativa lógico-conceitual para o tratamento em questão. Em outros termos: a *crítica da religião* é mais um desabafo e um revide de um judeu ressentido por sua exclusão contra uma das instituições mais representativas da resistência à sua nova visão de homem. Não haveria uma justificativa interna para esse "apêndice" disfuncional no interior do *corpo psicanalítico*.

Mas há também aquelas posturas que sustentam a tese de uma marginalidade ou um lugar periférico ocupado pela religião na arquitetura psicanalítica, e elencam um material biográfico-histórico a fim de demonstrar que o ateísmo científico de Freud se sustenta sobre uma postura mais pessoal, subjetiva: esse "*judeu sem deus*" tem uma história contextualizada por um ambiente anti-semita, e mesmo que não negue o essencial de sua identidade étnica, recusa as fontes nutridoras do anti-semitismo, a saber, a religiosidade judaica. São os casos de Erick Fromm e Peter Gay.

Mais uma vez o problema aqui é a diagnose "reveladora" de que o posicionamento de Freud para com a religião não é um exercício vinculado à estrutura lógica da psicanálise, mas uma postura apaixonada. Ele parece não distinguir algo de ordem teórica e algo de ordem biográfica.

Não é difícil perceber que tal conclusão é possível graças ao procedimento de coligir, quase que exclusivamente, material de ordem biográfica para a análise.

E há ainda aqueles que isolam um ou outro fragmento da construção psicanalítica para, deste fragmento, derivar a *crítica da religião* (fornecendo inclusive uma interpretação questionável a esse fragmento no interior do freudismo). Assim procede Paul Ricoeur com as noções de *alucinação* e *sublimação* (E, no nosso meio, Renato Mezan com o conceito de *projeção*). Quando analisarmos o conceito de *Regressão* tentaremos identificar o resultado desse procedimento que nomeamos de parcial (Vide item D do Capítulo I), contrapondo nossa leitura dos textos freudianos com aquela realizada por Ricoeur.

Esse rápido apontamento nos permite propor uma posição negativa: nossa pesquisa é realizada a partir de uma recusa: seja de psicanalisar Freud, seja de subjetivar demasiado certas teses que exigem ser justificadas do ponto

de vista lógico, seja de considerar o tratamento (e as conseqüências dele) dado à religião como algo aleatório, casual, sem propósito delineado no conjunto da descoberta freudiana. Suspeitamos que a atitude freudiana relativa à religião tem um suporte lógico a propósito do qual é possível realizar certos recortes conceituais que componham um trabalho do tipo epistemológico.

Por outro lado, do ponto de vista da positividade, a presente investigação pretende burilar no interior da obra freudiana as seguintes questões: Qual é a lógica da negação da religião? Como a crítica a esta matéria produzida pelo freudismo se articula com as teses centrais da psicanálise? Em termos mais explícitos: que elementos genuinamente metapsicológicos emolduram a *crítica da religião*? É precisamente isso o que justifica o título e o esforço do presente trabalho que pretende circunscrever as nuances do que se convencionou chamar de *crítica da religião*: que condições foram obedecidas para que tal crítica se erigisse?

O modo de desenvolvimento dessa investigação logo se evidencia: como Freud constrói e dá acabamento a sua *crítica da religião*? Qual é o lugar que ela ocupa na arquitetura psicanalítica? Como essa crítica deriva deste *corpo*?

Postos tais problemas, logo emerge o núcleo que lhes é inerente: se a nossa suspeita é correta, a saber, que há um certo entrançamento entre certas categorias psicanalíticas e a *crítica da religião* a ponto de, no interior desta última, as primeiras poderem ser recortadas com pertinência, então essa crítica pode ser pensada a partir de um núcleo provisoriamente chamado de "antropologia freudiana". Mais precisamente, qual é a visão que Freud tem da natureza humana para que todas as ações (inclusive a religião) sejam nela fundamentadas? Em outros termos: Como se constitui o indivíduo humano a partir da compreensão metapsicológica?

Se a metapsicologia é o instrumento que a psicanálise usa para realizar essa gênese<sup>12</sup>, nada mais natural que a indagação metapsicológica sobre um dos elementos da mesma: como o homem principia a conceber deus? Como essa idéia lhe ocorre, ou melhor, qual é a sua gênese?

Disso resulta sua atitude de suspeita que recusa a metafísica e constrói a metapsicologia, atitude alavancada já na pré-história da psicanálise e que funcionará como fio condutor metodológico pelo qual a religião será burilada. Assim, vale a pena fazer um recorte sobre o papel conferido por Freud à *consciência* na produção de *pensamento, fala e ação humanas*. De fato, a *consciência* é determinante nas *produções psíquicas*? De que modo? Essa é a questão de maior relevo (sobre a qual todas as demais serpenteiam) quando da análise de Freud sobre a religião.

---

<sup>12</sup>[O vocábulo é aqui usado na esteira da definição do humano feita pela psicanálise, definição esta realizada a partir do desejo. Este não é dado acabado pela natureza. Ao contrário, se constitui. De que modo? É nessa investigação que recortaremos o esforço descritivo de Freud sobre o universo humano no qual se inscreve inclusive a religião].

Sua perspectiva (veremos na análise dos textos) refere-se sempre a como os homens funcionam para construir seu mundo próprio. Os "seres" que no campo da metafísica e da religião são tomados em si próprios como realidades ontológicas, sob a letra freudiana são justificados como *realidades psíquicas*. Como opera o psiquismo na geração de seres cuja materialidade nos escapa? Como chegamos a dar crédito a essas entidades por nós fabricadas, cuja referência habita o universo da *imaginação*?

Outro ponto constitutivo do roteiro de nossa investigação diz respeito ao significado da crítica da religião para a própria arquitetura psicanalítica. Em mais ou menos 20 textos Freud tematiza, aponta, desenvolve ou se refere à religião. Ao verificarmos isso, precipita-se a questão: em que medida essa peça do arsenal psicanalítico corrobora no forjar dos conceitos próprios deste saber? Nas inúmeras remissões ao problema religioso Freud tão somente ilustra as psiconeuroses mediante esta produção da cultura? Estende tão somente os conceitos metapsicológicos a um nível não analítico tornando-os mais elásticos? Faz um mero esforço para universalizá-los? Ou também se pode pensar na sofisticação do próprio arsenal psicanalítico no tratamento dispensado a este material?

Em outros termos: em se aceitando como verdadeiro o lugar marginal e periférico da *crítica da religião*, não corremos o risco de considerá-la dispensável no conjunto das peças constitutivas da psicanálise? Ao contrário, não será que ela cumpre um papel relevante no interior da metapsicologia? (Esta última questão será o fio condutor de nossa leitura da parte D de "*Totem e Tabu*"). Dado que "*Totem e Tabu*" foi escrito com o objetivo ostensivo de verificar a gênese psicológica da moral e da religião, não seria complicado desprezar esse texto fundamental na compreensão de certos problemas nucleares para a psicanálise?

Nesse sentido, vale a pena fazer a distinção entre as atitudes diversas de Freud tomadas com relação à religião<sup>13</sup>. Para seguir no encaixe de uma atitude teórica consideramos como adequado tomar como ponto de partida o crescente interesse dele sobre o tema. Como esse interesse vai se delineando no interior de sua obra?

Para tanto, consideramos que o elenco de textos deva obedecer a uma ordem cronológica sim, mas sobretudo essa ordem deve ser lógica. Assim, fizemos um arranjo conceitual-metapsicológico que acreditamos dar conta das *condições* pelas quais se tornou possível aquilo que se tem nomeado de *crítica da religião*. Trata-se de um tripé constituído pelos conceitos de *alucinação*, *fantasia e regressão* (cujo tripé se robustece com a noção de sexualidade), mediante o qual Freud monta a sua concepção de psiquismo enquanto *aparelho desejan*<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> GAY, P. Op. Cit. pp. 19/48 [A despeito de suas conclusões tenderem para uma psicanálise das atitudes freudianas, as distinções entre elas (estabelecidas pelo autor) são bastante razoáveis].

<sup>14</sup> [O princípio disso que estamos nomeando de perspectiva lógica reside no que se convencionou chamar de primeira tópica. Queremos saber como nela são intauradas as bases justificadoras da *crítica da religião*

Como os grupos de textos que cobrem o primeiro dualismo pulsional<sup>15</sup> matizam tais conceitos e o que deles pode ser isolado, recortado e arregimentado como componentes que emolduram a *crítica da religião* que, por sua vez (e sempre segundo a nossa suspeita), mantém pertinência com a arquitetura da qual aflora?

No primeiro capítulo, agrupamos alguns dos textos da obra freudiana que cobrem o período de 1890-1900 com o intuito de explorarmos os pontos de tangência para com a problemática em pauta. Na investigação das psiconeuroses assistiremos, aqui e ali, Freud reportar-se aos conteúdos religiosos constitutivos de alguns quadros psiconeuróticos.

É no contexto do tratamento da histeria que emerge o cuidado mais demorado com essa temática. Na caracterização da enfermidade, a alucinação, enquanto mecanismo do funcionamento psíquico surge como o componente mais relevante. Ela rege a operatividade do psiquismo histérico do mesmo modo que rege as emoções da multidão aglutinada. Ambos, histérico e multidão portam-se transformando o passado em presente, isto é, na verdade ativam *recordações* que passam a operar como se fossem *vivências*. Ou seja, as históricas são alucinadas, se alimentam do passado, e se comportam anacronicamente, isto é, agem de acordo com configurações afetivas pretéritas.

De igual forma se comporta a multidão prostrada religiosamente, fascinada e hipnotizada por um líder, em geral um sacerdote, que evoca uma força cuja origem é desconhecida. E essa origem, insiste Freud, na realidade é uma gênese: trata-se da constituição da memória que assegurará a sobrevivência do indivíduo humano frente as exigências da vida, e que

---

(cuja crítica cremos estar estruturada, no essencial, em "*Totem e Tabu*"). A despeito de os textos explícitos sobre o tema estarem circunscritos na Segunda Tópica, apostamos que é possível demonstrar que os avatares que lhes sustentam estão solidamente erigidos na Primeira, sobretudo quando a emolduramos -de modo ostensivo a partir do capítulo II- pelo dualismo pulsional].

15. [No rodapé precedente, indicamos a faixa teórica na qual nos moveremos: trata-se da Primeira Tópica. Cabe-nos justificar porque não analisamos em detalhes textos que também roçam ou tematizam o problema da religião (Veja-se, por exemplo: "A Significação da sequência dos vocais" SE Vol. XII p. 365 (1911) "Sonhos no folclore" Ibid p. 177; "Grande é Diana de Éfeso!" Ibid pp. 366/8; "Pontuações psicanalíticas sobre um caso de paranóia (Dementia paranoide) descrito autobiograficamente" Ibid pp 1/76; "Prólogo à tradução alemã de J.G. Bourke, *Scatologic Rites of all Nations*" Ibid pp. 355/62 (1913); "O interesse pela psicanálise" SE Vol. XIII itens E, F, e G pp. 165/92; "O Moisés de Miguelangelo" Ibid pp. 213/40 (1914); "Da guerra e da morte" SE Vol XIV pp. 273/304 (1915); "Paralelo mitológico de uma representação obsessiva plástica" Ibid pp. 344/5 (1916); "O tabu da virgindade (Contribuições à psicologia do amor III)" SE Vol XI pp. 185/204 (1917); "Prólogo à Theodor Reik, *Probleme der Religionspsychologie*" SE Vol. XVII pp. 255/9 (1919); "O Estranho" Ibid pp. 215/52 (1919)) e que se situam no contexto da Primeira Tópica?

A razão é bastante simples: fragmentariamente, eles retomam problemas trabalhados de forma mais acabada naqueles outros por nós selecionados e analisados. Ousariamos mesmo dizer que os textos apontados nesta nota, não acrescentariam muita coisa relevante ao que compreendemos (e recortamos) ser o essencial sobre a matéria religiosa no interior da Primeira Tópica -e esse elemento essencial diz respeito às demandas pulsionais que não somente são plurais, senão que também opostas- e que cremos ser desenhado com bastante precisão pelos outros textos postos em relevo].

comporta como inscrição fundamental as figuras edípicas das quais, contemporaneamente, o líder religioso é um subrogado.

Como se faz esse entrelaçamento? Como ocorre essa operação que subsume uma representação em outra? Entre a *teoria do aparelho psíquico* (do "Projeto..." e da "Interpretação...") e a *teoria da sexualidade*, os pilares fundamentais dessa questão metapsicológica são postos. Concebe-se a engrenagem (espaços, funcionamento, mecanismos, etc.) e as forças que a põem em movimento (em última instância, as pulsões egóicas e sexuais). No interior da metapsicologia se desenha isto que estamos nomeando de visão-de-homem, isto é, a antropologia freudiana, pela qual emerge a *crítica da religião*.

Precisando o seu modelo de psiquismo num longo percurso que vai de 1895/97, Freud elabora o conceito de *fantasia*. Ele permite atribuir um estatuto positivo às produções psíquicas: elas têm um valor de realidade próprio, em nada são negligenciáveis pois definem o próprio universo humano. Tais fantasias possuem uma *fonte*: o *desejo*. E isso significa que os elementos constitutivos do imaginário são produções intestinas dos homens, seres de *desejo*.

O modelo desiderativo da neurose recebe o incremento do modelo *onírico*. Com ele aprendemos que é possível universalizar para todos os homens aquilo que a neurose particulariza, ou seja, o *desejo* humano emerge alucinadamente, e se reconstitui, na sua perene restauração, acorde a esse modelo, exigindo que o psiquismo providencie meios eficazes de realização. E ainda: a construção do *aparelho psíquico* tal qual Freud realizou, é toda ela efetivada para demonstrar que todo e qualquer *ato psíquico* é a expressão final da *realização de desejo*. Trata-se de uma *máquina desejante* que opera em moldes primários, e contudo requer estratégias mais eficientes de operação.

Temos assim, no itinerário do primeiro capítulo, uma série conceitual para ler a tangência indireta (melhor seria dizer, uma tangência virtual, preparatória) que Freud faz para com o material religioso, a saber: *alucinação-fantasia-regressão*.

Esses conceitos, conforme a nossa leitura, fornecem alguns traços da analogia entre as psiconeuroses e a religião. O método de trabalho de Freud nesse campo é sempre comparativo pois, no final do processo, o que temos é o resultado de operações realizadas pelo psiquismo. Como formações da imaginação, tanto neurose, quanto religião comungam *mecanismos, fontes nutridoras, estruturas, manifestações*. Não são expressões psíquicas símileis, mas mesmo suas diferenças não são suficientes para desautorizar a analogia que entre elas a psicanálise acha pertinente estabelecer. Não é à toa que o tipo histérico pode ser par, na galeria das psiconeuroses, de outra entidade tipicamente religiosa, a bruxa. O que permite Freud colocar em pé de igualdade estes objetos de campos tão diversos? O que lhe autoriza considerar os fenômenos religiosos como objetos psicológicos?

No nosso entendimento, isso só é possível se se concebe a estrutura e o funcionamento do psiquismo humano à moda da psicanálise. E ele (nunca é

No nosso entendimento, isso só é possível se se concebe a estrutura e o funcionamento do psiquismo humano à moda da psicanálise. E ele (nunca é demasiado insistir) é montado como uma *máquina que realiza desejo*, cuja operatividade tende a ser alucinada mas, em contrapartida, exige eficiência. Em outros termos: *alucinar institui o desejo*, mas não o soluciona.

Na perspectiva psicanalítica, a moralidade (e todas as expressões culturais dela derivadas, inclusive a religião) é uma produção psíquica que é erigida como contraponto, limite e consumação (desfigurada) do desejo humano. Como essa determinação social é, antes de mais nada, uma *produção psíquica*?

Ora, a compreensão dessa perspectiva pode ser rastreada pelo modelo do psiquismo e do seu funcionamento forjados já nos primórdios da teoria freudiana. E o eixo pelo qual a questão é encaminhada na nossa proposta de leitura dos textos é constituído pela tríade conceitual: *alucinação-fantasia-regressão*. Esses conceitos permitem compreender o sentido metapsicológico do acrisolamento ao qual Freud submete a religião, conferindo-lhe um valor negativo. Em outros termos, o nosso procedimento circunscreve o objeto tratado numa perspectiva muito específica, a metapsicológica.

O segundo capítulo estrutura-se a partir do conceito de *sexualidade*. Nele pretendemos investigar como é concebida essa substância que move o psiquismo, fornecendo-lhe a energia necessária para que sejam gerados seus produtos. Tal energia é concebida dualmente: a princípio, a vida é regida pelas *pulsões egóicas* (o conceito de *pulsão* já nos tira do "caldo biológico" no qual flutua o instinto), que por sua vez são perturbadas pelas *pulsões sexuais*, que por sua vez se tornam independentes e podem subsumir as primeiras, originárias, tornando-se presentes em todas as produções anímicas, seja derivando-as como no caso das psiconeuroses, seja escoando veladamente nas produções culturais como a religião.

E são justamente as idéias de *perversão* e *polimorfia* que irão subsumir esse projeto. Com a primeira idéia, temos firmada a cristalização do vínculo entre as produções psiconeuróticas e a sexualidade. O eixo pelo qual essa cristalização se dá é a concepção de prazer plasmada nos "*Três Ensaios...*", ali compreendido como um desvio de uma função biológica.

Consoante com a idéia de erotismo, contraposta à idéia de instinto, assistiremos a essa concepção de prazer nos apresentar o sujeito humano como um ser que dá um "salto qualitativo" relativamente ao estado natural. Nessa medida, muito mais que ser um ser instintual o ser humano é pensado como um *ser-de-desejo*.

Ora, essa matéria primordial da constituição do humano, o *desejo*, só pode ser pensada em psicanálise porque: 1. uma espécie de mecânica psíquica foi concebida como o meio pelo qual o homem ultrapassa o nível das necessidades biológicas e se torna um ser de cultura; 2. Um dualismo pulsional foi concebido como o móvel dessa engrenagem psíquica. Para usar por antecipação a própria expressividade do texto de 1905: o indivíduo suga o leite

como todos os mamíferos e, no entanto, *chupa o peito*, demorando-se nesse ato marcadamente diferenciado do movimento natural de sucção, justamente porque uma função que ultrapassa a biológica está ali sendo cumprida. E esse "mais que", essa ultrapassagem, esse salto qualitativo relativamente à natureza possibilita ao homem forjar o seu universo representacional, simbólico, cultural que, por sua vez, irá subsumir a esfera biológica da vida.

E se o psíquico passa a ter primazia em relação ao biológico no sujeito humano (dado que ao se apoiar inicialmente neste nível da vida, posteriormente se torna independente desse elemento de apoio e passa a reger inclusive as funções originárias) esse dado coloca o problema do valor que se pode atribuir às formações anímicas. Eis o núcleo do nosso problema principal: como o homem chega a produzir realidades não ontológicas, e como estas chegam a ganhar vida própria? Como Deus é concebido e que valor tem essa idéia a partir da investigação propiciada pela *perversão* (conceito que isola esta inversão operada pelo homem ao se constituir, a saber, de ser natural se constitui em ser produtor de símbolos, de cultura)?

Essa concepção que estabelece o desejo como a matéria pela qual o homem se constitui precisa ser validada. A *perversão* permite identificar a sua natureza: falar em um *ser-de-desejo* é significativamente diverso de referir-se a um ser impelido instintualmente. Pois bem, com a problemática do desejo assistimos ser desenhado com maior nitidez o território no qual a psicanálise inscreve o humano: o *psíquico*. Mas resta saber como se constitui esse desejo. E é justamente o que o conceito de *polimorfia* vem nos fornecer. Em primeiro lugar, ele irá descrever como o desejo humano se ordena, e como esse modo ordenador determina a formação dos produtos psíquicos.

Mais ainda: a *polimorfia* afere uma positividade à *sexualidade* ao pensá-la como inerente ao humano, sobretudo quando a situa na infância e quando a pensa como uma força impulsora dos atos psíquicos, perturbadora de uma primeira, originária, a egóica. A infância é um período da vida cheio de experiências prazerosas sem que aí esteja desenvolvida a meta da reprodução. O fim primeiro das experiências sexuais infantis atende ao prazer sem forma final definida, isto é, atende ao prazer adquirido mediante a realização de uma *pulsão parcial*.

Mas é sobremaneira com a noção de *fases psíquicas* que vemos ser encaminhado o problema das produções da cultura, em especial o problema da religião. Na justificativa metapsicológica do desenvolvimento humano, assistiremos à operação freudiana que apresenta os *contra-poderes-anímicos* como os responsáveis diretos da limitação das *pulsões sexuais*, erigidos a partir das pulsões egóicas.

Ora, tais poderes surgem no desenvolvimento do indivíduo com o trato social. Como os personagens do convívio infantil passam a ocupar um lugar privilegiado no conjunto das representações, e como estas recebem investimento do débil indivíduo regido pelo soberano desejo?

A noção de *fases psíquicas* nos permitirá pensar o problema do surgimento da moral numa perspectiva que cruza economia psíquica com sentido. A concepção de Freud sobre o psiquismo envolve as idéias de força e sentido. Como veremos, é pelo menos complicado dissociar esta parceria em psicanálise. É uma força, a *pulsão egóica*, que promove o surgimento dos *contra-poderes-anímicos*. Mas é igualmente força a *pulsão sexual* contra a qual estes surgem.

Pontuaremos o capítulo II explorando as *condições* pelas quais Freud erige a analogia entre neurose e religião. A partir do quê essa analogia é possível? Como ela é feita? Freud está ultrapassando os limites metapsicológicos ou, ao contrário, está refinando e ampliando a sua concepção psicanalítica sobre o humano? Qual é o destinatário dessa espécie de corrosão que Freud começa a fazer da matéria religiosa? E com que propósito ela é feita?

Como é sabido, a convenção dos estudiosos nomeia de tópica, dinâmica e econômica o resultado desse percurso teórico. Freud constrói um aparelho para dar conta das demandas desiderativas, o põe para funcionar em termos de forças oponentes que se conflituaem, elabora sua concepção sobre as energias necessárias para o funcionamento desse aparelho e, em certa medida, confere valor às produções disso tudo resultantes (confira-se a atitude dele frente a possibilidade de descobrir uma terapia eficiente para as neuroses, o elogio à arte, a crítica à religião, etc). E o curioso é perceber que desse dinamismo psíquico parece derivar toda a produção de sentido. Em outros termos, é o movimento de forças psíquicas contrapostas que promove a geração dos produtos da alma.

O fecho dessa perspectiva metapsicológica (no nosso entendimento) é dado pelo esforço freudiano de investigar a *gênese da religião* (e da *moral*), objeto do nosso terceiro capítulo. Dotados de um psiquismo que funciona buscando *realizar desejo*, todos os seres humanos realizam seus atos psíquicos a partir dessa estrutura desiderativa. Como ela foi instaurada? Psicologicamente, que condições a promoveram? Historicamente, de que modo isso se efetivou?

Ora, o recurso à antropologia se mostra um meio eficaz de exercício metapsicológico. *Horror ao incesto*, *função do tabu* e *funções do totem* se tornam os vetores que convergem para o reforço da tese de que há uma estrutura desiderativa que, no esforço de realização de desejo, recorre a mecanismos que promovem ilusões. O *modo primitivo* do *neurótico realizar desejo* encontra ressonância e se universaliza no *modo de realização de desejos* do homem primitivo. Em outros termos: a estrutura desiderativa dos sujeitos humanos parece ser invariante.

E o que isso significa? Que quando das *produções psíquicas* os seres humanos operam regulados por uma dinâmica que, num primeiro momento, impõe um *funcionamento primário desiderativo*. Num momento subsequente,

certos mecanismos atenuam a prevalência deste *modo primitivo* de funcionamento sem, contudo, excluí-lo como modo operativo privilegiado para o homem *realizar desejo*.

É o que se verifica com a análise do *horror ao incesto*, tanto quanto com as *funções do tabu e do totem*. Em todas essas produções anímico-culturais, invariavelmente, é possível recortar essa característica primordial da *máquina psíquica* que de princípio funciona conflituosamente, construída para justificar a *realização de desejo*. Sua determinação não é da ordem da *consciência*, o demonstra o caráter de *formação de compromisso* dos componentes do totemismo em evidência. Antes, são determinados por um conjunto de *forças psíquicas inconscientes* que depois, como derivado conseqüente, recebe um verniz da *consciência* com o que só chocar.

Mas a despeito de emergirem como soluções do conflito psíquico, essas *formações de compromisso*, do ponto de vista da evolução cultural são relevantes. Elas realizam um certo gerenciamento imprescindível dos sentimentos volumosos movidos na pré-história da humanidade. Ainda circunscritos num momento pré-abstrato, o homem primitivo inventa certos mecanismos pelos quais barra a violência que imperaria, caso seus desejos sempre se impusessem qual originários. Nessa espécie de função pedagógica concorrem o *horror ao incesto*, *os tabus*, *o totem* e (elemento que daremos maior relevo) *a religião*.

Portanto, a leitura que realizamos das *condições* que tornaram possível a *crítica da religião* pretende demonstrar essa tese (que se quer universal) de uma estrutura desiderativa estruturalmente conflituosa que não varia no tempo. A história pode mexer na roupagem que cobre tal estrutura, mas ela permanece mais ou menos idêntica seja na idade da pedra, seja nos cumes da civilização.

Em suma, o nosso trabalho pretende demarcar o território legitimamente metapsicológico no interior do qual a concepção sobre a matéria religiosa é plasmada. Acreditamos não forçar na interpretação quando sugerimos que ela é, efetivamente, um ponto isolável da arquitetura psicanalítica que, por sua vez, a incorpora como um elemento razoável para pensar a *dinâmica desiderativa*. E tal isolamento só é possível se convocarmos os textos e recortamos seus conceitos para, somente então, realizarmos o trabalho decifrativo.

Uma palavra sobre o aspecto formal do nosso trabalho: é corrente (até mesmo pedante, às vezes) um certo preciosismo no uso das traduções do texto freudiano. Que proceder com prudência nesse terreno é uma advertência decorosa, sobretudo quando esse procedimento se circunscreve num ambiente filosófico, não há dúvida. Mas apostamos que a despeito do uso das traduções seja possível construir uma reflexão razoável sobre o objeto que se demarca para análise. No nosso caso, usamos aquela que entre os estudiosos é aceita sem reservas muito graves, a saber, a edição argentina da Amorrortu de 1990 (Indicamos entre chaves a sua correspondência na edição da Imago). Cotejamos as citações por nós recortadas e livremente retraduzidas do

espanhol com o texto original<sup>16</sup>, na tentativa de atenuar os erros e o excesso de interpretação.

No caso de títulos já citados, assumimos fórmulas abreviadas quando de suas repetições (Por exemplo: "*Tratamento Psíquico (Tratamento da Alma)*", na repetição assumimos a seguinte fórmula: "*Tratamento...*" e assim por diante).

A cortesia sugere que se agradeça ao fim de um trabalho desse porte. Mas gostaria de ultrapassar o formalismo (inclusive no uso do pronome) para dizer um obrigado sincero ao meu paciente orientador, Luiz Roberto Monzani, tão delicado no aplainamento dos caminhos tortuosos que percorri. Suas leituras e releituras de minhas mal traçadas linhas manteve-se provocativa do início ao fim desta pesquisa e, sem dúvida, sua atitude se constituiu numa baliza fundamental para o resultado aqui obtido.

Alguns nomes são importantes no meu aprendizado aos quais agradeço o investimento realizado no meu esforço: Prof. Dr. Osmyr Gabbi Faria Jr., sempre preciso e rigoroso na sua leitura dos textos de Freud (e sempre piedoso com os meus); Prof. Dr. Roberto Romano, testemunho apaixonado da pesquisa filosófica; Prof. Dra. Ma. Sylvia, extremamente generosa e atenciosa na correção da minha escrita tateante na filosofia; Prof. Dr. Zjelko Loparic, entusiasta do entrelaçamento entre psicanálise e filosofia; Prof. Dr. Carlos Artur, audacioso no recorte de temáticas similares na filosofia e na psicanálise. Certamente são os cursos feitos na Unicamp com tais pesquisadores que me animaram a desenhar esta pesquisa.

Gostaria de expressar minha gratidão aos funcionários da UNICAMP, de modo especial à D. Iria, Lia, Elga, Augusto, Marcos, Maristela, Lurdinha, Solange, Marisa, Marli e Esmeralda, sempre muito disponíveis no atendimento aos meus pedidos mesmo quando feitos fora de hora.

Devo agradecer à minha amiga Ricarda Marengo pela cumplicidade nesta tarefa. Apesar do seu desconhecimento teórico nessa área onde me movo, seu testemunho de vida é, de fato, o genuíno incentivo deste trabalho.

Queria expressar minha gratidão aos companheiros de leitura: Safira (tão sagaz nas sugestões e críticas), Meire Terezani, Ma. Teresa Rossini. Sem suas inquietações, contestações, questionamentos, esse trabalho teria sido bem mais árido. Especialmente quero agradecer à Daniel, "leitor frenético" no interior da própria vida dos conflitos aqui rastreados. Suas descobertas na "própria carne" me fizeram ver que no interior da teoria pulsa vida, corre sangue...

Agradeço também aos colegas do Departamento de Ciências da Religião da PUC/SP pelos comentários sempre agudos e instigantes dirigidos à atitude iconoclasta de Freud que, como instrumentos de provocação, foram profícuos no percurso aqui realizado. Agradeço igualmente aos alunos que se entusiasmaram com a proposta de leitura de alguns textos freudianos que aqui trabalho. Destaco Fernando Pensado, Maurício Lafer, Carlo, Luciana, Rossana, Marina, Christian, dentre outros.

---

<sup>16</sup> . FREUD, S. "*Studienausgabe*" - S. Fischer Verlag (1989)

Enfim, agradeço ao CNPQ pela concessão da Bolsa de Mestrado por um período de 2 ½ anos. Meu ritmo lento não me permitiu concluir a pesquisa neste período de financiamento. Eis que um ano depois ela é finalmente pontuada.

## Capítulo 1

### Alucinação e religião (dos modos primitivos do desejar)

A letra de Freud é impregnada pelo problema da religião desde os primórdios. Ele perpassa toda a sua obra ocupando o centro da discussão em determinados momentos e, em outros, a periferia, a depender do contexto (em que) e da intenção (com que) está articulado.

A moldura deste primeiro capítulo é dada pelas *teorias da sedução, da fantasia e da regressão*. É nesse contexto que despontam o tom e a perspectiva do tratamento dispensado à religião, a despeito de tal tratamento ser assistemático e periférico. A razão é óbvia: Freud aí não dispensa uma preocupação, uma ocupação direta com o tema. Ele aparece como conteúdo de certas neuroses, como ilustração delas, como expressão cultural de seus mecanismos. Entretanto, da "Pré-História da Psicanálise" (na qual apostamos habitarem as *condições para a crítica da religião*) até a "Teoria da Ilusão" se conserva mais ou menos a mesma postura. Evidentemente com o incremento dos conceitos que ao longo da obra Freud vai construindo.

Nos anos 90 do século passado, ele se ocupa da etiologia eficiente das neuroses, assim como de seus mecanismos, e conseqüentemente, de uma terapêutica adequada para as enfermidades psíquicas. A essa época, remonta o "*Tratamento Psíquico (Tratamento da Alma)*"<sup>1</sup> que esboça, em germe, alguns elementos constitutivos da crítica da religião.

Esse texto situa-se na série de uma seqüência de descobertas que desde 1886 Freud realiza. Junto a Charcot estabelece os contornos da histeria: trata-se de uma entidade clínica bem definida que decorre (e aqui se confere a distância para com o mestre de Paris) de alteração excitante anormal do sistema nervoso. A tese, bem o sabemos, é esboçada por Breuer nos "*Estudos sobre a Histeria*"<sup>2</sup>.

Entretanto, se para Breuer essa tese tem por base a constituição hereditária do indivíduo (o que o torna próximo da concepção charcotiana sobre a causação da histeria), para Freud ela também é sustentável pela idéia de *aquisição* (e cada vez mais esta posição se consolida) circunscrita no conceito de *trauma psíquico*. É nessa medida que se pode estabelecer uma identidade entre histeria e hipnose: em ambas a predisposição desempenha um certo papel, verificável na medida em que um elemento de origem não orgânica concorre para o seu desencadeamento, a saber, um elemento de ordem representacional, de ordem psíquica. Se tais fenômenos assim se apresentam é possível construir uma técnica de investigação adequada da histeria, que a

1. FREUD, S. "*Tratamento Psíquico (Tratamento da Alma)*" (1890) SE Vol. I. Amorrortu Ed. (1990)

2. FREUD, S. "*Estudos sobre a histeria*". SE (Edição da Amorrortu Ed. 1990 - Doravante referida em primeiro plano) Vol.I p.201 {Edição da Imago Ed. p. 242 - Doravante entre chaves}(1893). [Diz o texto: "*Se na histeria se apresentam com tal facilidade alucinações de dor, temos que postular uma excitabilidade anormal de recepção da dor*"].

considere como um conjunto de ocorrências independentes da base anatômica. Essa técnica é a hipnose<sup>3</sup>. Ela fornece à medicina uma contribuição psicológica da qual esta carece<sup>4</sup>. Estabelece-se, então, como instrumental adequado de investigação e tratamento dos fenômenos psíquicos, a técnica da hipnose. Por seu intermédio o médico pode intervir no funcionamento do sistema nervoso a partir do psíquico, restaurando o equilíbrio da economia nervosa pela distribuição adequada da energia circulante. A crença que serve de base neste contexto é a de que a hipnose amplia a influência do psíquico sobre o somático:

*O tratamento direto consiste na eliminação da fonte de irritação psíquica dos sintomas histéricos. E é compreensível que as causas da histeria sejam procuradas no representar inconsciente. Por esse tipo de tratamento se instila no enfermo sob hipnose uma sugestão cujo conteúdo é a eliminação do seu padecimento<sup>5</sup>.*

Como se opera essa ampliação que privilegia a influência do psíquico sobre o orgânico? Os dois pressupostos que norteiam a terapêutica dão as pistas para a resposta: na concepção que se tem da histeria, as causas se situam num plano inconsciente, fisiológico, manifestas no nível somático (toda ocorrência histérica pressupõe uma predisposição). Ao mesmo tempo, essas manifestações têm uma determinação consciente que se processa sob uma influência externa (caracterizada por uma base representacional, psíquica). Afinal, não são aleatórios os surgimento e remoção do sintoma, pois o trauma, enquanto evento psíquico, partilha com a predisposição, da força que promove o desencadeamento da formação dos complexos sintomáticos. Trata-se, portanto, de um processo psico-fisiológico, inteligível pela investigação da vida representativa não consciente, que justifica o uso da hipnose como sugestão. Este uso visa sugerir ao paciente que o sintoma inexistente, pois a emergência dele advém de uma recordação que por si só não justifica o seu aparecimento. Mediante a hipnose reconhece-se que o hipnotizado acolhe a sugestão porque ela, de alguma maneira, já se encontra em seu psiquismo como uma auto-sugestão. Em outros termos, seu efeito (o sintoma), nem é exclusivamente somático (à moda charcotiana), nem exclusivamente psíquico (como pretende Bernheim), mas é psico-somático.

#### A.

#### O Contexto da hipnose

O "*Tratamento...*" realiza uma progressiva desmontagem dos preconceitos da medicina em relação à hipnose, desveste essa técnica de qualquer ufanismo, busca colocar suas possibilidades de êxito, assim como

<sup>3</sup>. FREUD, S. "Prólogo e notas da Tradução de JM. Charcot". SE Vol.I pp. 163ss {p. 189}.

<sup>4</sup>. FREUD, S. "Duas Breves Resenhas Bibliográficas" SE Vol.I pp. 37-9 (1887).

<sup>5</sup>. FREUD, S. "Histeria" SE Vol.I pp. 61-2 {p. 98} (1888).

procura apontar seus limites. É nesse texto que, à guisa de exemplo, no caso da expectativa esperançosa, Freud dá a tônica de sua abordagem sobre o tema da religião.

De certo o material é parco no sentido de limitar uma análise mais profunda sobre a *crítica da religião* feita pelo freudismo, análise esta que satisfaça minimamente a exigências, cujos moldes estejam fincados num esforço epistemológico como o presente. Contudo, é profícuo para mostrar que: 1. A "Pré história da Psicanálise" cultiva os "germes" que se desenvolverão na tão privilegiada (por muitos comentadores<sup>6</sup>) "Teoria da Cultura". Nesse sentido, a análise do surgimento deles nesse contexto possibilita uma compreensão mais depurada de certos conceitos que sustentam a *crítica da religião* formulada pelo "Velho Freud"; 2. Já em seus textos mais primitivos, os elementos culturais constituem as preocupações teórico-clínicas de Freud, a despeito de receberem de sua parte um tratamento assistemático; 3. Nesse aspecto, faz pouco sentido falar com exclusividade de uma ruptura ou de uma continuidade no interior do freudismo. Veremos no decorrer do nosso estudo, que algo que permanece da *crítica da religião* nos diversos contextos onde ela emerge, é ressignificado a propósito de tais contextos; 4. O texto nos permite articular o conceito de alucinação -descrito com detalhes em 1895- do qual extrairemos as contribuições pertinentes ao nosso esforço que, ao nosso ver, constitui-se num dos fundamentos do estatuto atribuído pela psicanálise à religião<sup>7</sup>, a saber, o de ser uma *ilusão*<sup>8</sup>. Com este ponto de partida, pressupomos que o quadro das *condições metapsicológicas* justificadoras da concepção da religião seja inaugurado.

O texto âncora de nossa análise data de 1890. Freud parte do paganismo grego para definir um tipo novíssimo de tratamento das patologias para a medicina de então. Toma de empréstimo do mito a palavra *psiquê* para dar sua correspondente em alemão: *Seele, alma*. A técnica é definida negativamente tendo como parâmetro uma concepção pouco elaborada exposta assim: tratamento psíquico ou da alma não é aquele efetivado sobre os fenômenos patógenos resultantes da vida anímica, o que caracterizaria, segundo os pressupostos do texto, uma terapêutica exercida tão somente sobre os efeitos de um dado processo psíquico. Não é isto tratamento anímico, mas a intervenção nos processos psíquicos de forma imediata e direta.

Como se realiza este procedimento? Mediante a palavra que atinge efetivamente a alma humana. Ora, o médico (e a ciência que lhe capacita lhe fornecendo o instrumental técnico) tem domínio específico sobre o orgânico,

6. MEZAN, R. "Freud, o Pensador da Cultura". Ed. Brasiliense (1985); RIEFF, P. "Freud, O Triunfo da Terapêutica" Ed. Brasiliense. (1990); ROBERT, M. Op. Cit. [dentre outros].

7. FREUD, S: "O Futuro de uma Ilusão" SE Vol.XXI pp.1-57 {pp. 15/80} (1927); "35a. Conferência: Em torno de uma Cosmovisão" SE Vol.XXII pp.146/168 (1931); "Moisés e a religião monoteísta" SE Vol.XXIII pp. 1/207{pp. 16/224} (1934/8).

8. [É interessante indagar se tal adjetivo não pode ser subsumido pela conceito de alucinação. A mecânica psíquica proposta em 1895 vai apontar para uma resposta afirmativa].

sobre a célula, sobre o tecido nervoso, sobre a fisiologia. Os instrumentos dispostos para a sua terapêutica são aqueles referentes ao laboratório que, por sua vez, marcam bem uma tradição, a saber, aquela que remete à neurologia. Não obstante, a medicina tem a competência para verificar o "poder mágico" da palavra sem que a perspectiva científica que a caracteriza seja ameaçada:

*É verdade que a medicina moderna teve ocasião suficiente de estudar os nexos entre o corporal e o anímico, nexos cuja existência é inegável. Porém, em nenhum caso ela deixou de apresentar o anímico como sendo comandado pelo corpóreo e dependente dele. Destacou que as operações mentais supõem um cérebro bem nutrido e de desenvolvimento normal, de sorte que elas se tornam perturbadas toda vez que esse órgão enferma; e ainda que, se à guisa de experimento se introduzissem substâncias tóxicas na circulação, seria possível provocar certos estados de enfermidade mental, ou ainda, que em pequena escala os sonhos poderiam variar segundo os estímulos que fossem dados àqueles que dormem<sup>9</sup>.*

O par corpo-alma foi submetido pela medicina a uma perspectiva unilateral que sobrepõe com grande parcialidade, o corpóreo sobre o anímico, tornando a relação inexistente. Ao que se assiste, aponta Freud, é o abandono do anímico com vistas ao privilégio do corpóreo, ou melhor, o privilégio do corpóreo em detrimento do anímico. Até mesmo funções não orgânicas como o sonho, sob essa perspectiva naturalista se torna, arbitrariamente, objeto de manipulação laboratorial.

Entretanto, a clínica impôs mudanças. Apresentaram-se aos olhos dos médicos entidades em cuja base se encontravam perturbações funcionais do sistema nervoso às quais o instrumental médico-científico era incapaz para fornecer justificativas adequadas. Seus signos patológicos estavam longe de ser enredados pela anatomia. Ao contrário, o surgimento deles indicava uma distância do elemento orgânico e em contrapartida, esboçavam um íntimo imbricamento com as irritações, emoções, perturbações psíquicas.

Esses fenômenos eram a histeria, a neurastenia, a neurose obsessiva, a insanidade. Quais são a natureza e origem deles?

*... ao menos em alguns destes enfermos os signos patológicos não provêm senão de uma influência alterada de sua vida anímica sobre o corpo<sup>10</sup>.*

O extrato do texto é cristalino: os estados patológicos indicam bem a recuperação que a clínica realizou sobre a realidade anímica. Em sua

<sup>9</sup>."Tratamento..." p. 116 {Vol. III p. 298}

<sup>10</sup>. Ibid p. 118 {p. 300}.

perspectiva, a realidade psíquica pode receber o estatuto de fonte da qual surgem os processos psico-fisiológicos. Os quadros das patologias nervosas justificam uma tentativa de explicar os processos anímicos a partir da própria vida anímica. Eles exibem absoluta anarquia e desconexão relativamente à anatomia. Por exemplo: os sintomas se movimentam pelo corpo, desaparecem sem deixar vestígios, etc., assim como mostram uma independência em relação ao corpóreo. Isso é suficiente para conceder que a realidade psíquica é a fonte a partir da qual certos fenômenos psico-fisiológicos podem ser desencadeados. Deste modo, a clínica dá sua colaboração à medicina recuperando a relação corpo-alma. Até esse momento ela é explorada unilateralmente.

Aquilo que se expõe de forma isolada em estados patológicos, nos estados psíquicos normais se manifestam mediante emoções. Os estados internos da alma se expressam no corpo, por exemplo, através da musculatura do rosto que, a depender do conteúdo de tal estado se contrai ou relaxa, ou de outros modos: mediante os olhos, pelo rubor ou empalidecimento, através da fala, pela voz, ou ainda pelos gestos. Essas manifestações delatam ocorrências interiores, invisíveis por elas mesmas, mas se presentificam por sutis modificações fisiológico-corporais.

Afetos como o medo, a ira, o arrebatamento sexual, também se refletem de modo privilegiado no corpo e se constituem em uma via que possibilita a influência do anímico sobre os processos psico-fisiológicos. Eles alteram extraordinariamente a circulação, as produções das secreções, as excitações dos músculos voluntários, etc.

Menos visíveis (e no entanto de gravidade atestada) são os efeitos dos afetos depressivos. Susto, preocupação e luto promovem processos anêmicos, debilidade no couro cabeludo, destruição dos tecidos adiposos e alteração perigosa dos vasos sangüíneos. Por outro lado, o júbilo rejuvenesce e promove o florescimento do corpo.

Um outro indicativo da força do anímico sobre o corpóreo pode ser atestado pelas resistências às infecções experimentadas pelos exércitos bem sucedidos em suas batalhas. Os derrotados, ao contrário, são mais vulneráveis às doenças infecciosas como o tifo.

Mas não são somente os afetos que guardam uma íntima relação com o corpo. Qualquer processo anímico, inclusive o pensar, pode alterar processos fisiológicos, a depender do seu conteúdo. Um "médium" lê os pensamentos nestes processos porque, mediante sutis excitações musculares, tais pensamentos se "revelam". Uma atribuição tida como sobrenatural pode ser aferida, deste modo, como algo natural, normal, perfeitamente explicável pelas transformações fisio-musculares.

Também os processos desencadeados pela vontade e pela atenção podem ser influentes. Eles são dotados de força inibidora do desenvolvimento de enfermidades físicas e é a intensidade da vontade, aliada ao manejo da atenção, que determina a eficácia que terá tal influência em uma dada patologia física. Trata-se de um exercício de concentração ou desvio da

atenção. Por meio desses mecanismos crianças são acalmadas, o guerreiro sequer percebe o ferimento no ardor do combate, o mártir ignora o sofrimento que lhe é imposto pelas torturas. A regulação desse mecanismo é dada por uma polaridade: de um lado, a força das circunstâncias; do outro, o vigor da vontade. Um ato psíquico influente, desse modo, é aquele deliberado com uma intensidade ideal.

Todos esses pontos vão se articulando na letra freudiana no esforço de aplainar o caminho até o ponto de nosso maior interesse que exhibe, com maior nitidez, a força da influência psíquica, a saber, o estado de expectativa. Ele é permeado pelo movimento de poderosas forças anímicas determinantes dos efeitos psíquicos. Por exemplo, a expectativa angustiada verificável nas situações epidêmicas, nas quais os medrosos são os mais vulneráveis, ou como na expectativa esperançosa, auxiliar indispensável na arte terapêutica.

Mas é nas curas milagrosas que a expectativa esperançosa se delineia bem. Sua análise descortina os movimentos que Freud ensaia no tratamento do problema da religião (Daí a justificativa da nossa demora na leitura de cada elemento que agora desponta). Essas curas se dão em cenários que criam um ambiente onde se respira o sagrado, ambientes esses ornados por imagens de santos ou famosos pela aparição de uma pessoa divina, ou ainda por serem depositários de relíquias sagradas. Todos esses componentes criam uma áurea de mistério em torno dos lugares e o crente que para ali acorre reveste com sua crença aquilo que se presentifica nos lugares santos, legitimando duplamente o caráter sagrado atribuído à eles.

Portanto, há sujeitos privilegiados que são agraciados pelo milagre, ou seja, aqueles que têm fé e essa ocorrência sobrenatural se dá em circunstâncias singulares e em lugares sagrados. Não é qualquer um, em qualquer lugar, em qualquer momento, que se beneficia dos feitos divinos. A condição está dada: sacralidade do lugar, conjugada com a fé do crente. Entretanto,

*Não parece tão simples que a fé religiosa possa expulsar facilmente a enfermidade por via da expectativa, pois nas curas milagrosas quase sempre intervêm outras influências. O tempo em que se busca a graça divina tem que estar marcado por características particulares; em especial, o esforço corporal que se impõe ao enfermo, os trabalhos e sacrifícios de peregrinação estão destinados a fazê-lo merecedor desta graça<sup>11</sup>.*

Esse é o ponto que chama a atenção de Freud: os elementos sobrenaturais estão recobertos por elementos absolutamente inteligíveis, que se referem à vontade do indivíduo, sua vontade de cura. Sob a ótica freudiana o mecanismo de funcionamento da cura milagrosa sofre uma inversão: o ponto

---

<sup>11</sup>. Ibid p. 121 {p. 303}.

culminante torna-se o ponto de partida e vice-versa. A ênfase é colocada sobre as exigências e respostas do fiel em relação ao merecimento da graça e não nos sinais extraordinários que permeiam o milagre. Este passa a ser uma consequência da vontade do sujeito, senão uma mera interpretação de uma ocorrência absolutamente previsível, dado o poder dos elementos que o determinam. É desse modo que se expressa Freud na seqüência do texto:

*Tudo ocorre naturalmente: em verdade o poder da fé religiosa é reforçado, neste caso, por diversas forças pulsionais, genuinamente humanas. A fé piedosa do indivíduo é acrescida pelo entusiasmo da multidão com a qual costuma se aproximar do lugar sagrado. Evidentemente, desse efeito de massa, todas as moções anímicas do indivíduo podem se elevar até o desmesurado. E quando é um só homem que busca a cura num lugar sagrado, a fama e o prestígio desse lugar substitui a influência da multidão. Portanto, é de novo o poder desta que produz seu efeito<sup>12</sup>.*

A sentença que inaugura a citação já impõe o tom e a perspectiva característica da pena freudiana: tudo ocorre naturalmente. O universal exclui qualquer possibilidade de justificar esse tipo de fenômeno pela via do mistério. Não há algo extraordinário nessas ocorrências, senão que todas as coisas são ordinárias, naturais. Suas determinações não habitam os céus, mas estão plantadas no interior do coração humano, ou melhor, se gestam no próprio espírito humano, competente na formação de forças poderosas quando circunstâncias para isso concorrem. O volume das moções do indivíduo - conjugado com o arrebatamento da massa - promove este estado psíquico que tem força suficiente para realizar a cura.

O pressuposto que permeia esse raciocínio de Freud diz respeito, no nosso entendimento, ao duplo fundamento das enfermidades: elas são psico-orgânicas. A lupa que ele está colocando no psíquico visa dar a dimensão da efetividade daqueles processos: eles se constituem em poderosas forças capazes de alcançar metas aparentemente intransponíveis. O milagre é uma delas. E no entanto, os dois elementos fundamentais para a sua ocorrência são genuinamente humanos: a fé individual e a fé coletiva, acrescidas da íntima correlação que entre elas se estabelece. Nesse contexto, fé pode ser traduzida pela confiança de que o esperado pode vir a se tornar realidade.

A propriedade da fé coletiva é apontada muito rapidamente no texto e consiste na intensificação de moções psíquicas individuais ao nível do desmesurado. Ou seja, o indivíduo não é afetado somente pela intensidade de suas próprias moções, mas também é depositário de um poderoso acréscimo psíquico advindo da massa, sobre o qual não se pode exercer controle, donde

---

<sup>12</sup>. Ibid pp. 121/2 {p. 304}.

a desmesura. O efeito de massa aciona processos psíquicos intensos, descontrolados e a consequência, neste caso benéfica, é o milagre.

É familiar a Freud essa perspectiva econômica na explicação dos processos psíquicos. O indivíduo aqui é precipitado violentamente para uma meta em consequência de uma intensidade emocional. A magnitude do afeto que dele se apodera tira toda possibilidade dele se reconhecer como sujeito da ação. Ele desconhece a natureza e a origem dos processos psíquicos que o impelem a realizar rápida e violentamente um desejo. Tal idéia de um indivíduo possuído, descontrolado, encontra ressonância em uma fórmula econômica construída por Freud neste período, que reza sobre o fundamento da histeria:

*A histeria descansa completamente em modificações fisiológicas do sistema nervoso e sua essência deveria expressar-se mediante uma fórmula que fornece a razão das relações de excitabilidade entre as diversas partes do dito sistema*<sup>13</sup>.

Mas retornemos ao texto para melhor averiguar as suspeitas de Freud relativas ao problema religioso. Ele considera que as forças poderosas e genuinamente humanas justificam plenamente o milagre. A fonte donde brota essa força habita o aglomerado, a massa, a multidão. Esboça-se aqui, um pressuposto não explícito, mas relativamente fácil de identificar: ele diz respeito aos estados emocionais violentos nos quais não se exerce o pensamento, mas mediante os quais o sujeito age por uma coação, isto é, age impelido por forças que o tomam e o lançam a algo desmesurado e, em certa medida, inevitável.

A eficácia dessas forças pode ser conferida até mesmo nos incrédulos. Também neles opera esta moção que tem origem na multidão. A maneira como se dá esta operação nos parece explicitada pela condição necessária ao êxito de uma terapia do tipo hipnótico: a arte médica, diz Freud, tem um limite imposto pela própria natureza, ou seja, para certas patologias, os recursos médico-científicos são impotentes, o que faz gerar uma rebeldia contra a cientificidade por parte da multidão. Daí o valor e a legitimidade que o gosto popular atribui ao que quer que se apresente como alternativa extraordinária para curar certos males. O curandeirismo, por exemplo, emerge daí.

Entretanto, essa opacidade que garante o mistério aos mecanismos psíquicos que o gosto popular cultiva e não reconhece, não pode fazer a medicina ignorar as evidências de que também os médicos se apoiam no mesmo poder anímico (no exercício terapêutico), no qual a atitude anímica do paciente se conjuga com medicamentos prescritos no combate à doença. É possível isolar os elementos que constituem esta atitude anímica:

*A expectativa confiada que contribui para a influência imediata da medicina prescrita depende, por um lado, da grandeza*

---

<sup>13</sup>. "Histeria" p.45 {p. 79}.

*do seu afã de curar; por outro, de sua fé de que está dando os passos corretos nessa direção, vale dizer, de seu respeito pela arte médica em geral e, ademais, do poder que atribua à pessoa do médico, e ainda a simpatia puramente humana que o médico tenha despertado nele*<sup>14</sup>.

Portanto, é possível extrair do obscurantismo religioso os elementos genuinamente humanos e competentes na efetivação de uma terapêutica. O triunfo dela se apoia, necessariamente, na disposição psíquica para a cura, na atitude positiva em relação aos recursos técnico-humanos que estão sendo usados, na confiança depositada na autoridade médica e na simpatia despertada por ele.

Na verdade, essa perspectiva (relembra Freud) não é estranha à medicina. Estes recursos sempre estiveram à mão de médicos de todos os tempos e vale reconhecer que o tratamento anímico é o recurso terapêutico mais antigo, além de ser o único disponível na antigüidade.

Nos primórdios da história humana, este exercício esteve ligado diretamente aos ritos religiosos, donde o sacerdote ter sido o gerente desta arte, o que vale dizer que a técnica terapêutica tinha seu êxito centrado na autoridade, no carisma do terapeuta-sacerdote.

Freud não nos revela a origem literária da qual extrai o material usado nas suas suposições. Mas não é forçoso sugerir, a partir da metáfora arqueológica da "escavação" que logo mais ele vai tomar como paradigma para técnica de investigação psíquica, que a arqueologia, juntamente com a antropologia, podem ser suas balizas (o que se confirma em "*Totem e Tabu*")<sup>15</sup>. A digressão vale para apontar a assistemática e o trabalho oblíquo que caracterizam o tratamento dispensado por Freud à religião nesse contexto. Aliás, essa é uma questão que emerge por motivos analógicos. É um mero apêndice. Portanto, o tema é marginal aos problemas abordados no período e, no entanto, não se constitui num corpo estranho no interior do texto, mas corrobora na rede teórica que está sendo erigida. Vejamos como.

Falávamos de uma analogia. No texto, seu esboço situa-se entre dois personagens históricos, o sacerdote e o médico, agentes que instrumentalizam a palavra como veículo efetivo de influência. Desse contexto arcaico da cura pela palavra pode-se extrair a compreensão que ela encerra: é mediante um tal recurso que um homem afeta o outro. E, neste caso, é plenamente justificável a remoção de uma patologia pela via anímica mediante a palavra.

*Agora começamos a compreender a "magia" das palavras.  
As palavras são, sem dúvidas, os principais mediadores de uma*

<sup>14</sup>. "*Tratamento...*" p. 123 {p. 305}.

<sup>15</sup>. GABBI Jr., O. F. "*A origem da Moral em Psicanálise*". In *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* Série 3 Vol.1 N.2 pp. 129ss. Unicamp - Julho/Dezembro (1991).

*influência que um homem pretende exercer sobre os outros; as palavras são bons recursos para provocar alterações anímicas naquele a quem são dirigidas e, por isso, não soa enigmático asseverar que a magia da palavra pode eliminar fenômenos patológicos, em especial aqueles que têm o seu fundamento em estados anímicos*<sup>16</sup>.

O crédito dado à palavra como instrumento influente do anímico se assenta numa crença emergente do exercício clínico, no qual Freud (no rastro de Charcot e Bernheim) verifica efetivamente o poder terapêutico da palavra, assim como se assenta nos registros da história da humanidade. Será preciso um longo percurso para que esta crença se torne um postulado, isto é, que a palavra seja considerada um instrumento privilegiado do indivíduo humano na justificativa adequada do seu pensamento e de sua ação.

Porém, deixemos as antecipações. Nos limites de 1890 o germe deste postulado está pulverizado na concepção de uma técnica engenhosa e, no entanto, limitada: ela não é um instrumento eficaz e seguro de influências, mas irregular, haja visto a diversidade anímica. A despeito dessa imprecisão no uso de um tal instrumento de controle, o anímico se afigura como uma realidade poderosa da qual a medicina pode tirar proveito. Para tanto, é preciso desvestir a técnica que a ele acessa do caráter sagrado que lhe foi atribuído pela antigüidade.

Ora, esse despojamento da hipnose daquela roupagem religiosa, acrescido do substituto de sua caracterização plenamente humana indica uma tensão, ou ainda uma incompatibilidade: a clínica médica é distinta da ação religiosa e, em certa medida, a ela se opõe.

Por quê? A sacralidade, condição indispensável de efetividade da hipnose no contexto religioso, numa ótica médico-científica é artificiosa, dispensável, desnecessária. O que é fundamental nesta ótica (e que a religião não se dá conta de estar presente no uso que faz deste recurso terapêutico)? A simpatia entre os seres humanos, neste caso, entre médico e paciente. Esta sim é que é a condição indispensável e necessária que possibilita as operações anímicas promotoras da cura.

Mas como a hipnose realiza uma cura pela influência anímica? Por meio de um estado semelhante ao do sono, no qual a influência psíquica é eficiente. Esse estado é estabelecido mediante procedimentos que exauram a atenção usando de artifícios que repetidos em frequência monótona, provocam no hipnotizado um relaxamento, um "fechar os olhos", sem retirar todo o acompanhamento consciente do processo por parte do sujeito.

As fronteiras do movimento de pensar freudiano são bem conhecidas: se por um lado considera o "estado hipnóide" de Breuer, por outro não relega a

---

<sup>16</sup>. "Tratamento..." pp. 123/4 {p. 306}.

contribuição da escola de Nancy que postula uma reserva de consciência para que a sugestão em hipnose seja algo eficiente. Daí a idéia de auto-sugestão.

O sono artificial que a hipnose produz, é algo construído pela convergência de duas vias, fisiológico-psíquica, donde a exclusão da possibilidade de conceber o estado patológico como a seara específica para a aplicação da hipnose. Também na normalidade ela pode ser efetiva e, em contrapartida, em estados patológicos, ela pode não produzir efeito algum.

É muito simples o que estamos retomando: a aplicação da hipnose como técnica de cura não se restringe ao universo dos histéricos, mas estes são passíveis de submissão às mudanças funcionais do aparato anímico numa medida patológica que tem sua correspondente na normalidade. Em outros termos, abandona-se o ponto de vista estritamente orgânico na concepção da histeria, admitindo-a como determinada por uma alteração anormal do funcionamento do sistema nervoso.

O que é importante notar é que o estado hipnóide tem graus de profundidade, e em cada paciente é possível adquirir um nível próprio e específico de influência psíquica. Mas essa influência só é efetiva graças ao lugar que o hipnotizador ocupa na atenção do hipnotizado, extraíndo deste credulidade e obediência na medida em que a sugestão hipnótica recobre as representações já presentes no sujeito. Desse modo, a sugestão restaura as representações desbotadas ainda presentes na psique.

Ainda resta saber de que maneira o hipnotizado é instado a realizar ações psíquicas sob o comando do hipnotizador. Em outros termos, como o terapeuta, à exclusão de todo o resto do mundo externo, se torna o centro da atenção do hipnotizado?

O exemplo que Freud usa por analogia para esclarecer o fenômeno é o da criança sendo amamentada por sua mãe. Com isso, diz ele, pode-se entender o nexos que se estabelece entre os dois sujeitos. O que podemos supor, dada a ausência de explicação, é que num só tempo a mãe é aquela que dá o seio, mas que também fala. No paralelo, vale supor que o terapeuta é aquele que fornece ajuda pela fala. E são justamente as manobras verbais articuladas pelo médico, que irão alterar as disposições psíquicas que se enlaçam intimamente com o corpo. Deste modo, se o hipnotizador sugere que o braço do paciente está paralisado, isso se verifica. Nesse caso, conjugam-se a idéia de corpo que o paciente possui e a influência que o conteúdo dos comandos verbais do hipnotizador oferece ao paciente.

Semelhante ocorrência se dá com as percepções sensoriais:

*O hipnotizador diz: "você vê uma serpente, sente o cheiro de uma rosa, escuta uma linda música", e o hipnotizado vê, cheira, ouve o que a representação instilada interpela. Como se sabe que estas percepções ocorrem ao hipnotizado? Poder-se-ia crer que ele somente finge tê-las; porém não há porque duvidar pois ele se comporta como se as tivesse na realidade, exterioriza todos os seus*

*afetos correspondentes e em certas circunstâncias ainda pode, depois da hipnose, informar acerca de suas percepções e vivências alucinadas. Então se observa que ele viu e ouviu como vemos e ouvimos no sonho: alucinou<sup>17</sup>.*

Se não encontramos no presente trecho uma teoria acabada que dê conta dos processos psíquicos justificadora do uso de uma técnica competente no controle desses mesmos processos (afinal a hipnose se constitui nos primeiros passos para a inteligibilidade deles), temos, sem dúvida, desconfianças que já insinuam os elementos de uma teoria próxima. Freud já nos havia avisado da diferença entre estado hipnótico e sonho: ela reside no fato de que, no primeiro caso, certas operações psíquicas se conservam, a saber, um mínimo de atenção permanece para tornar pertinente a sugestão do hipnotizador. Se no sonho a atenção está cancelada, na hipnose ela se acha controlada, isto é, volta-se exclusivamente para o hipnotizador, a quem compete manipular determinadas representações com vistas a fins benéficos.

O que se procura é mostrar que do ponto de vista técnico são compreensíveis e pertinentes os processos que possibilitam a hipnose: são processos psíquicos equivalentes ao sonho, onde as representações são ativadas/desativadas por sugestão (no caso do sonho elas o são espontaneamente), acolhida somente no caso de coincidir com a representação que está "adormecida" no psiquismo. É na medida em que o hipnotizador se torna o sujeito mais importante para o hipnotizado, que aquele pode alterar o funcionamento psíquico deste. Benefício que o médico extrai da hipnose:

*A hipnose oferece ao médico uma autoridade maior, quem sabe, da que nenhum taumaturgo ou sacerdote jamais possuiu, pois reúne todo o interesse anímico do hipnotizado na pessoa do médico, demove no enfermo a discrição de sua vida anímica em que temos discernido o caprichoso obstáculo para a exteriorização dos influxos anímicos sobre o corpo; institui em si e por si um aumento do império da alma sobre o corporal como se observa unicamente na base de poderosos afetos; e a possibilidade de fazer com que, só depois, em estado normal, saia à luz o que na hipnose se introduziu no enfermo (sugestão pós hipnótica); põe nas mãos do médico o recurso de empregar o grande poder que exerce na hipnose para modificar o estado do enfermo na vigília<sup>18</sup>.*

Com a hipnose se abrem cinco possibilidades para a medicina: 1. Revestir o médico de uma autoridade graças a posição que ele passa a ocupar na vida anímica do paciente, a saber, o centro; 2. Controlar e dirigir a atenção no sentido de ativar as representações (ou desativá-las) que promovem (ou

---

17. Ibid p. 127 {p. 310}.

18. Ibid p. 128/9 {pp. 311/2}.

perturbam) a saúde anímica; 3. Ampliar o poder anímico sobre o corpóreo; 4. Graças ao controle da atenção do enfermo, este procederá como se tais representações tivessem sido ativadas espontaneamente; 5. Dispõe-se, com a técnica hipnótica, de mais um instrumento poderoso de modificação dos estados psíquicos.

São ganhos consideráveis num contexto que de um lado sequer se tem o vislumbre da possibilidade de interação entre o anímico e o corpóreo e do outro, retira o véu de mistério do procedimento que devolve ao psiquismo seu funcionamento mais adequado, justificando-o. É uma intervenção de controle mínimo que não se pode dispensar frente a aridez, ininteligibilidade e improdutividade das técnicas inadequadas na lide de então com o anímico.

A hipnose oferece uma fronteira a partir da qual se descortina um universo desconhecido, o psíquico, como também possibilita uma intelecção adequada dos fenômenos anímicos equivocadamente considerados como sendo de ordem orgânica. Mas, acima de tudo, é uma técnica interventora que atua diretamente no psiquismo, modificando seu funcionamento. Têm-se uma dupla ação terapêutica com o seu uso: ela desfigura as representações que impelem o psiquismo a um funcionamento anti-econômico, inadequado, produtor de sintomas, primário, como também restaura e investe de energia psíquica as representações que justificam os atos psíquicos. Desse modo, o equilíbrio da economia psíquica se estabelece e o seu funcionamento se torna mais inteligível.

Toda a estrutura de o "*Tratamento...*", sobretudo a analogia para com a religião, é presidida por um pressuposto que podemos evidenciar da seguinte maneira: há uma determinação psicológica dos fenômenos considerados sobrenaturais, religiosos, compreensíveis se sobre eles se aplicam os conhecimentos que a engenharia clínica erige. Essa engenhosidade se apoia na suposição de que o psiquismo está dividido em instâncias, cujo funcionamento é compreensível na medida da investigação das noções de *estado hipnóide e alucinação*.

A título de dar coerência aos problemas levantados e de estender um fio de continuidade para os desenvolvimentos posteriores, analisemos esse par conceitual, já que é ele quem permite pontuar essa parte do capítulo.

É da parceria com Breuer que Freud põe em relevo a noção de *divisão da consciência*. O caso Anna O. é o substrato clínico dessa noção e toda a parte teórica dos "*Estudos...*" escrita por Breuer, procura dar contorno à idéia de que a *divisão da consciência* é responsável pela causação da histeria. Não nos compete aqui rastrear a tensão que se estabelecerá entre Freud e seu parceiro com referência a este ponto específico. Que Freud discorda da idéia de uma fundamentação orgânica exclusiva e prioritária da histeria, já apontamos desde que iniciamos nossa reflexão. Contudo, tal discordância é bem visível na mudança de perspectiva que ele opera na concepção da histeria

a partir da idéia de divisão da consciência. Já em seu artigo "*Hipnose*" isso está presente:

*O exclusivamente decisivo é que o enfermo se torne ou não sonâmbulo, quer dizer, que o estado de consciência criado na hipnose se alheie tão nitidamente do habitual que, ao despertar, falte a ele todo o recordar sobre o ocorrido durante a hipnose*<sup>19</sup>.

O texto corrobora na identidade que estamos apontando entre hipnose e histeria na medida em que esta última passa a ser vista como uma forma de hipnose, isto é, ela passa a ser pensada como um conjunto de fenômenos decorrentes de certas operações anímicas, nas quais atua um excedente de excitação que ultrapassa os limites de suportabilidade do aparato anímico, o que caracteriza um estado especial nomeado de *consciência segunda*, e nele, o excedente de energia anímica circula livremente produzindo sintomas (nos casos patológicos como o da histeria).

De modo semelhante opera a hipnose enquanto técnica que visa restaurar o estado de consciência normal: cria-se artificialmente um estado de sonambulismo, no qual uma sugestão pode ser eficiente na remoção de um dado sintoma. Esse estado se caracteriza por um alheamento da normalidade, por um isolamento entre os complexos que se formam nos dois estados, de modo que entre eles não se estabelecem associações. Estas só são possíveis entre os complexos de um mesmo estado. Daí a eficácia da hipnose: ela interfere em complexos representacionais inconscientes determinantes das ações realizadas em vigília. Mediante a hipnose, tais ações ganham justificativa (referimo-nos aos sintomas) sem a exigência de uma passagem pela vida consciente, mesmo porque a cisão entre as partes do aparelho psíquico dificulta a circulação de energia entre os sistemas.

A relevância do trabalho posto em andamento pela hipnose quer suprir essa cisão, atuando na fonte desencadeadora dos mecanismos efetivos dela. Em um certo sentido, o alheamento que se dá nesse processo tem o estatuto de uma alienação: um processo anímico não consciente é determinante das ações justificadas (no caso da hipnose) e injustificadas (no caso da histeria).

Por que as ações sob hipnose são justificadas? Porque se oferece uma saída adequada da quantidade que circula em grande volume e anormalmente (em estado livre, não ligado) no psiquismo. Nesse ponto, ambos os pesquisadores são acordes: a paciente de Breuer produz no estado de consciência secundária fenômenos patológicos: paralisias, fala incompreensível, silêncios eloqüentes etc. O alívio (sua descoberta foi casual) só é obtido mediante a fala que a própria Anna O. denomina de "*talking cure*". O alheamento de Anna, na perspectiva freudiana, é instaurado mediante uma

---

<sup>19</sup> FREUD, S. "*Hipnose*". SE Vol.I p. 143 {p. 161}(1888).

ocorrência traumática que altera significativamente o equilíbrio da economia nervosa.

Estamos colocando em relevo a crença de Freud em que o sintoma histérico decorre da reação do organismo a uma excitação não liberada, crença esta que possibilita postular o *teorema da constância*, a saber, o organismo tende a manter constante uma soma de excitação<sup>20</sup>.

Ora, se é nesse contexto (no qual se instala e se remove o sintoma mediante a histeria e a hipnose respectivamente) que Freud se remete analogicamente à religião com o propósito de desdobrar suas reflexões sobre o desenvolvimento da hipnose, usando para isso um gancho histórico, então podemos sugerir sem cometer grandes impertinências, que tal como as histeria e hipnose, os fenômenos religiosos são provocados em um estado de alheamento, bastando para ocorrerem, que as circunstâncias criem forças de impacto psíquico capazes de alterar o funcionamento anímico da multidão. Essa *segunda consciência coletiva* (assim podemos nomear o estado religioso sob o ponto de vista que nos guia) cria produtos imaginários, cujo caráter ontológico é atestado pelo sacerdote, que em nome das forças divinas promove a cura. No bojo da religião não se constata que tais forças são genuinamente humanas.

Tornemos mais clara a analogia: é mediante um estado alienado que em Anna O. se produz a cura, levando-a a abreagir ao trauma ao incitá-la reviver a situação na qual ele ocorreu. Foi instaurado um estado hipnóide pelo trauma e nesse estado toda a produção é alucinatória.

A intervenção hipnótica tem a mesma natureza, a saber, ela usa tacitamente um estado de alheamento ao ser operacionalizada, pois os dois estados são desconexos, já que foi rompida a comunicação entre eles. No estado hipnótico, Anna O. produz fantasmas em abundância, alucina, recorda de maneira muito lacunar porque está sob o seu domínio. Todas as ocorrências psíquicas não sofrem o trabalho de inibição. É exatamente isso que compete ao hipnotizador: oferecer à Anna as vias inibidoras de seus processos anímicos. Como ela não consegue realizar por si mesma essa inibição (o que implicaria estabelecer um nexos entre os dois estados de consciência), cabe ao terapeuta, mediante a hipnose, realizar um trabalho de desgaste das representações que causam desprazer se associadas ao complexo representacional consciente.

O próprio Breuer ressalta o caráter específico das representações para que se tornem patógenas:

*... quando o curso da associação é inibido por resultar inconciliável entre representações de igual valor. Por exemplo, se pensamentos novos entram em conflito com complexos representacionais de base sólida. Dessa natureza é o penar da*

---

<sup>20</sup> FREUD, S. "Esboço de uma Comunicação Preliminar". SE Vol.1 p. 184 {p. 209} (1892).

*dúvida religiosa, a que tantos homens sucumbem e ainda mais sucumbiram no passado*<sup>21</sup>.

Ora, se o hipnotizado se move animicamente sob o regime do alheamento em relação à consciência, então as produções alucinatórias estão justificadas. A consciência, como sabemos, é a instância crítica do psiquismo. Se ela está presente, a produção imaginária se realiza mediante o seu controle. Mas no caso do estado hipnótico ela está relativamente ausente e um trabalho psíquico que vise desfazer o caráter patogênico das representações passa necessariamente pelo desgaste delas. Desse trabalho depende a restauração da saúde anímica do histérico que sucumbiu pelo isolamento dos grupos psíquicos e que, com a sugestão hipnótica, são desfigurados, viabilizando assim uma conexão entre os sistemas.

O que garante a eficácia da sugestão hipnótica? Ou em outros termos, por que um procedimento do tipo do aconselhamento psicológico em casos como o da histeria não é eficiente?

Na histeria os laços entre o estado segundo e o estado normal estão desatados, e o recurso possível para restituir a normalidade dos processos psíquicos só é possível a partir do estado segundo instaurado, realizando nele um trabalho de desgaste do afeto, que por sua vez carrega as representações caracterizadoras do estado patógeno, tornando-as inconciliáveis com o grupo que constitui o estado normal.

De que modo esse trabalho é realizado? Mediante a hipnose, que repete a situação traumática na qual determinadas representações foram carregadas por um excesso quantitativo (afeto), tendo sido impedida sua descarga pelas vias adequadas, impedimento colocado pela moral ou pelo contexto social. Ocorreu um represamento da energia psíquica, que de acordo com o teorema da constância, exige ser descarregada ao alcançar o nível de suportabilidade do psiquismo:

*Todas são impressões às quais se denegou a descarga adequada, seja porque os enfermos tomados pelo medo de penosas lutas anímicas não quiserem saber de tramitá-las, seja porque lhes proibiram a pudicícia e ainda as circunstâncias sociais (como o caso das impressões sexuais) ou, por último, porque estas impressões foram recebidas em estados em que o sistema nervoso se encontrava incapacitado para tramitação*<sup>22</sup>.

É a partir desse funcionamento anômalo decorrente de um trauma que são realizadas as produções delirantes. O estado segundo caracteriza-se por alucinações, por uma abundante produção da imaginação que se legitima pela falta de inibição. Do ponto de vista econômico, a alucinação decorrente do

<sup>21</sup>. "Estudos..." p. 120 {p. 264}.

<sup>22</sup>. "Esboço..." p. 190 {p.216}.

estado de alheamento se justifica pela inversão do funcionamento do psiquismo: a recordação é o ponto de partida e o estímulo psíquico suficiente para ativar a percepção:

*... as constelações do sistema nervoso são uma totalidade completamente imbricadas, porém, em muitos lugares, se erigem grandes resistências, às vezes não superáveis, que impedem a distribuição e o fluxo da excitação. Assim, no homem desperto, a excitação não passa do órgão da representação ao da percepção: não alucinamos<sup>23</sup>.*

O histérico alucina porque as barreiras de resistência construídas pela vigília estão ausentes. O estado psíquico peculiar cindiu o psiquismo de tal forma que o funcionamento dos processos psíquicos se limita a determinados complexos representacionais (aqueles não conscientes) que promovem, a partir da recordação, o surgimento de imagens sem correspondentes atuais no mundo captado pelos sentidos.

No entanto, esse mundo imaginário tem seu caráter ontológico legitimado pelo mecanismo alucinatório que inverte o caminho preferencial do processo psíquico (da percepção à memória) dando à esta última o atributo de estimuladora dos processos psíquicos. E não se pode dizer que essas produções imaginárias não são eficientes, pois os sintomas histéricos são delas resultantes. O processo psíquico por elas engendrado está de ponta-cabeça, precipitando o nível quantitativo excessivo a uma descarga inadequada que no caso da histeria é expresso pelo *mecanismo de conversão*. Por ele, o que é da ordem do psíquico, por uma mudança de sentido, se instala no corpo. Por exemplo, um asco moral manifesto em um vômito. A moralidade, que é da ordem representacional, não encontrou a via adequada de manifestação, e a alternativa do fluxo psíquico não é outra que a de usar o corpo como símbolo do psíquico. Trata-se, portanto, de um desvio.

Ora, se o estado patógeno é eficiente para isolar a consciência desses processos (dado que nas concepções de Freud desse período essa estratégia é montada como alternativa para evitar o desprazer que seria insuportável), então não há outra maneira de atuação, de intervenção neles, que o uso de um estado semelhante, criado tecnicamente para suspender ao mínimo a instância crítica. Assim, pela hipnose, recuperam-se as recordações em estado hipnóide, revive-se o trauma instaurador e conservador do afeto, e se dá curso adequado a ele. Essa técnica é profícua exatamente porque:

*...cancela a ação eficiente da representação originariamente não ab-reacionada, porque permite ao afeto não descarregado transcorrer o seu curso através do dizer, e o conduz até sua*

---

<sup>23</sup>. "Estudos..." p. 214 {p. 257}.

*retificação associativa ao introduzi-la na consciência normal (em estado de ligeira hipnose), ou ao lhe cancelar, por sugestão médica, como ocorre no sonambulismo por amnésia*<sup>24</sup>.

Do ponto de vista estritamente técnico, a hipnose é promotora de alucinação tal como o estado hipnóide característico da histeria. A diferença reside, segundo nossa leitura dos textos freudianos, em atribuir ao agente técnico que interfere no processo para adequar a descarga do afeto, o papel de *agente da consciência*. Mas ele é um referente real do processo psíquico. Essa peculiaridade lhe confere, num só tempo, uma autoridade capaz de reordenar o caos psíquico histérico e, em contrapartida, promover o reordenamento no interior do *estado segundo*. Neste sentido, o hipnotizador é uma miragem porque vislumbrado do lugar obnubilado do hipnotizado. O histérico tem os "*olhos da consciência*" fechados para ele, e sua presença tem força interventora no complexo inconsciente. No entanto, a exterioridade do médico e a autoridade com a qual o doente lhe recobre sustentam o restabelecimento da normalidade nesse funcionamento anormal.

Se reconsiderarmos as reservas (ainda decorosas e tímidas) que Freud apresenta ao trabalho do sacerdote como curador e conseqüentemente à religião como mediadora da cura (reservas manifestas no acento que colocamos sobre o "*Tratamento...*", isto é, que o limite da cientificidade não dispensa o seu uso e desenvolvimento em substituição aos recursos vulgarmente atribuídos ao sagrado), constatamos que esses pontos já se revelam no bojo da perspectiva pré-psicanalítica. Ao passo que o médico mantém uma exterioridade, conjugada com uma autoridade sobre os processos anímicos do histérico, em contrapartida o sacerdote reforça no fiel a crença de que as produções *genuinamente humanas* (que por enquanto batizamos de alucinatórias) têm estatuto ontológico. Embora ele seja o condutor das emoções do crente, seu papel é o de recobrir o investimento na fé que transforma miraculosamente forças anímicas em poderes sobrenaturais. Sendo assim, sacerdote e fiel sofrem do mesmo equívoco lógico, isto é, cometem uma petição de princípio: sustentam a crença pelas produções da própria crença que deveria, por princípio, ser explicada.

O saber psicanalítico na sua pré-história trabalha com o mesmo material que a religião, o anímico. Mas o seu modo operativo é um outro: seu ponto de vista tem o ângulo fixado nas fontes desejantes que mobilizam os processos anímicos, plenamente explicáveis pela *mecânica psíquica* forjada mediante a observação dos fenômenos decorrentes da clínica.

Nomeemos estes dois aspectos da alucinação que pontilham o "*Tratamento...*" de técnico-intuitivo<sup>25</sup>. Eles possibilitam mapear uma dupla

<sup>24</sup>. Ibid p. 42 {p. 58}.

<sup>25</sup>. [Este último termo está aqui sendo usado no sentido de uma percepção imediata, desprovida de elaboração intelectual].

analogia entre histeria e religião, ainda que esse não seja o ponto central do texto, nem a preocupação de Freud no período. Por um lado, essa analogia se ancora na idéia sempre mais encorpada (no conjunto dos textos do período) de aquisição do sintoma. Os sintomas histéricos se constituem por via psicológica, absolutamente adequada à causação sintomática. Como vimos, basta que se altere de forma anômala a excitação que incide e circula no psiquismo para que qualquer evento acidental concorra na precipitação de um funcionamento anímico patológico. É essa a medida primeira de comparação: uma vivência traumática, algo que seja impresso no psiquismo, e que pela força de sua impressão provoque nesse aparelho processos primários indicadores de um funcionamento anômalo.

Ora, a religião tem no seu bojo essa idéia de ocorrências violentas. A fé, sobretudo aquela manifestada e cultivada pela multidão, é portadora de uma força descomunal que impressiona a qualquer sujeito.

Mas esse aspecto não é tão saliente no texto. Reconhecemos que operamos num índice de exterioridade do mesmo para inferir esse ponto da letra freudiana. No entanto, ali podemos fisgar elementos que permitem tal inferência, sobretudo quando recortamos a idéia de estado hipnóide como um alheamento decorrente de um impacto. Certamente os comentários de Freud, sua insistência com relação à dimensão genuinamente humana da fé, não é avessa à idéia da analogia que evidenciamos. Em outros termos: tudo que impactua, traumatiza, cria um estado especial. Do ponto de vista do indivíduo a histérica dá o testemunho dessa tese, assim como do ponto de vista da coletividade a religião é quem o faz. Em ambos se constata como consequência um afastamento do estado normal, controlado, inibido. O sintoma histérico e a fé são modalidades desse alheamento espontâneo-acidental.

O outro aspecto analógico entre os dois fenômenos habita a técnica que tanto o médico quanto o sacerdote usam como recurso para a cura. O estado alterado de ambos os fenômenos está prenhe de uma força anímica competente para a cura. Pela via psicológica pode-se criar um estado artificial capaz de garantir as condições necessárias para que o sintoma seja removido. É a hipnose o artifício que possibilita a instauração desse estado. A ela recorreram os sacerdotes para as curas milagrosas; a ela podem recorrer os médicos no afã de devolver ao paciente as condições normais do funcionamento anímico.

Independente das perspectivas opostas a partir das quais fazem uso do artifício, entre eles se estabelece um vínculo que os torna próximos: a ambos compete o trabalho direto sobre o anímico. E neste trabalho com a alma tanto o sacerdote como o médico atuam a partir de condições não ordinárias: estado hipnóide e fé, respectivamente. É no bojo dessas condições especiais e alteradas do funcionamento anímico que os seus ofícios podem ser eficientes, nos quais a imaginação é interpelada a produzir pensamentos, cuja força pode conduzir à cura. Se por um lado essas produções decorrem de estados espontaneamente criados caracterizando o patológico, por outro elas podem

permitir o resgate do estado normal se são conduzidas pelo sacerdote ou pelo médico através da fala. Confessionário e consultório são os espaços adequados para que as emoções encontrem o canal privilegiado de saída, a saber, a fala. Do ponto de vista clínico Anna O. e Emmy von N.<sup>26</sup> são os exemplos privilegiados que demonstram a parceria adequada entre emoção e palavra. Esta é a via de descarga segura daquela.

## B.

### A máquina de alucinar e a exigência do viver

Na medida em que Freud vai construindo sua *Teoria da Defesa*, o estado hipnóide vai perdendo sentido. Já apontamos que ele o toma de empréstimo de Breuer, modificando-o: de condição necessária na instauração do sintoma histérico, passa a ser um estado psíquico decorrente de um trauma. Para Breuer, Anna O. tem uma tendência, um hábito para o devaneio que desencadeia a divisão mental; para Freud, a histeria decorre da impossibilidade de abreagir adequadamente ao trauma. Isto é, a maneira primitiva de comportar-se característica da histeria, não é originária. Ao contrário, a histérica alucina porque vivenciou um trauma, cujo acesso pela hipnose vai se tornando gradativamente problemático: constata-se que inúmeros histéricos não são hipnotizáveis. Um exemplo é Lucy<sup>27</sup>, com quem Freud inventou a técnica da pressão, artifício que flagrava a atenção da paciente para que as representações patógenas e reprimidas pudessem ser acessadas sem a vigília da instância crítica.

O que Freud está descobrindo, em uma palavra, é a resistência, mecanismo pelo qual a consciência mantém afastadas de si representações incompatíveis. Elas constituem um grupo psíquico conflitante no interior do aparelho psíquico. Como justificar tal fato?

Ora, constata Freud, uma terapia eficaz não pode ser aplicada diretamente sobre o eu (o que seria uma forma de introspecção), considerando que ele é a instância psíquica que recusa determinadas representações como constitutivas do seu grupo ordenado. Por outro lado, a hipnose é uma técnica incerta nos seus resultados e o paciente a ela opõe resistência. Por isso a pressão funcionará como artilharia técnica que precipita a resistência deixando outros *fronts* do aparato anímico sem barreiras, pelos quais o terapeuta pode ter acesso às representações afugentadas. Seu papel frente ao paciente será, desse modo, o de decodificador dos signos sintomáticos que caracterizam o seu alheamento. Nos termos de Freud:

<sup>26</sup>. Ibid pp. 71/123 {pp. 91/152}.

<sup>27</sup>. Ibid pp. 124/140 {pp. 91/152} [Como se percebe, o problema se radica no acesso a um complexo representacional repudiado pela consciência. É de se supor que a vivência tenha sido consciente, mas o seu registro passa a operar inconscientemente. Trata-se de trazê-lo de volta do mundo cavernoso à luminosidade].

*Lhe disse, pois, depois que ela terminou sua confissão: "Agora já sei o que lhe passou pela cabeça quando olhou para dentro do dormitório. Você pensou: <agora ele faz com ela o que naquela noite, e nas outras vezes queria fazer comigo>. Isso lhe deu asco porque você recordou da sensação que teve quando à noite despertou e sentiu o corpo dele" 28.*

Esse trabalho de decifração terapêutica é concebido graças às descobertas do *mecanismo de defesa* que caracteriza todos os tipos de neurose, assim como o funcionamento psíquico normal. E é nesse contexto da defesa como mecanismo universal do funcionamento psíquico que encontramos uma outra descrição da alucinação que, no nosso entendimento, oferece mais um elemento essencial para que se gaste a *crítica psicanalítica da religião*. Ele está descrito no difícil texto "*Projeto de uma Psicologia*"<sup>29</sup>.

O ponto de vista que aparece neste texto a respeito da alucinação é, por assim dizer, estrutural. Em nossa leitura, ele é o contraponto dos outros dois que acima expusemos e que se remetem aos modos operativos da estrutura psíquica. No "*Projeto...*", Freud apresenta os momentos inaugurais do funcionamento dessa estrutura e o faz a partir dos pressupostos de: 1. Uma arquitetura psíquica, 2. construída a partir da idéia de uma quantidade, que estabelece na estrutura um estado de movimento ou repouso.

Não é nosso propósito acompanhar todos os movimentos do texto, mas somente apontar alguns fios condutores para a abordagem do problema da alucinação. Esse conceito nos permite compreender os modos múltiplos de funcionamento do aparelho psíquico. Eles evidenciam a tendência da máquina psíquica de funcionar regido pelos processos primários, mas também exibem a exigência de que o psiquismo funcione regido pelos processos secundários. Com isso, queremos por em relevo que as representações ativadas na alucinação determinam os processos psíquicos, ignorando se tais representações têm correspondência na realidade. O problema, como se percebe, reside na oposição entre alucinar e pensar, entre processos primários e secundários. Desconfiamos que esse eixo seja nevrálgico para a *crítica da religião*.

Partindo do pressuposto de uma quantidade em fluxo Freud supõe um aparelho psíquico primitivo, que num primeiro momento responderia ao *Princípio Inercial*, que busca dar descarga para a quantidade perturbadora do estado de repouso. Sua intenção é mostrar a função primária do aparato anímico primitivo, cujo funcionamento é iniciado no pólo receptor, o neurônio  $\phi$  (onde se efetuam os estímulos/impactos) e descarregado na motricidade, isto é,

28. Ibid p. 147 {p. 180}.

29. FREUD, S. "*Projeto de uma Psicologia*" (1895). Imago Ed. (1995).

o funcionamento psíquico primitivo privilegia uma direção da quantidade, cujo vetor parte do sensorio e se dirige para o motor.

No entanto, um aparelho como esse não justifica nem garante a vida. Daí Freud supor um outro aparelho capaz de assegurar a sobrevivência do organismo, dado que o seu funcionamento responde aos desafios postos: 1. Ele é competente na gerência da circulação da energia psíquica; 2. Assim como o faz levando em conta as exigências da vida.

O fundamento desse sofisticado psiquismo é o *Princípio da Constância*, que contrariamente ao *Princípio da Inércia* possibilita um funcionamento que suporta um certo *nível quantitativo*, dado que nele está suposto um limite de resistência ao acúmulo quantitativo, como também uma distribuição equilibrada dessa mesma quantidade no complexo grupo neuronal  $\psi$ .

Complexidade de  $\psi$  e resistência existente em suas ramificações são os mecanismos mediante os quais os processos psíquicos atendem em parte às exigências vitais. Eles tentam resolvê-las nas repetidas e infinitas vezes nas quais os *carecimentos*<sup>30</sup> da vida se impõem, porque recorrem aos mecanismos e caminhos adequados de solução de uma tensão estabelecida no psiquismo.

Falemos com clareza: das exigências da vida apontadas no texto (respiração, sexualidade e fome), é a fome que Freud considera como modelo para a construção da sua tópica. É ela que desafia o organismo na lide com uma necessidade que não se estabelece de inopino e violentamente, a exemplo dos estímulos externos, mas que se soma e impõe um compasso de espera para ser suprido, como veremos logo mais.

O que importa está posto: esse psiquismo funciona bem, graças a sua estrutura ordenada estrategicamente para tornar a distribuição da quantidade a mais econômica possível. Justificam-se assim, as resistências que circunscrevem os limites até os quais se garante uma boa funcionalidade e a direção preferencial por onde a quantidade escoar: da parte receptora do aparelho até a extremidade de descarga.

Porém, esse funcionamento é subvertido pela dor. Ela tem a competência de alterar o funcionamento do psiquismo que deveria conservar uma cota da quantidade. A razão disso está na magnitude da quantidade que incide sobre  $\psi$ , cuja violência derruba as barreiras que conduzem o fluxo quantitativo.  $\psi$ , que é impermeável, mediante esse fenômeno se torna permeável. Vale dizer, realiza processos psíquicos à moda do aparelho ficcional regido pelo *Princípio da Inércia*. Essa resposta primária à dor é anti-econômica porque não respeita as vias adequadas do escoamento da quantidade. É uma resposta ao aumento quantitativo abrupto que justifica a tendência do sistema nervoso a fugir da dor. Foge-se da dor porque ela tira de  $\psi$  sua atribuição específica, o recordar. Com a dor, aparelho psíquico passa a funcionar como se somente percebesse.

---

<sup>30</sup>. [Vide a sugestão que Gabbi Jr (no seguimento do Prof. Gianotti) oferece para a tradução de *Bedürfnis*, feita na nota 15 pp. 114, que comenta este ponto do "Projeto..."].

Até aqui o movimento de pensar freudiano esteve rente à fisiologia. Quantidade em movimento, partículas investidas, descarga, etc, denotam o esforço de descrição dos processos psíquicos inconscientes, tomados aqui num sentido próximo ao biológico.

Contudo, o aparelho psíquico fornece qualidade aos objetos. Como justificar tal ocorrência? Eis a razão pela qual Freud lança mão da idéia de *consciência*. O problema é o de explicar qualidade mediante categorias quantitativas. Duas séries são convocadas: a das qualidades sensoriais (que fornece ao aparelho a consciência imediata das sensações que o excitam) e a série prazer/desprazer.

Mas pode ser sustentada a redução da qualidade à quantidade? Assim, permanece o problema: derivar qualidade de quantidade e localizar o seu sistema de origem.

Recusando-se atribuir a origem da consciência aos elementos descritos até então, quais sejam, *mundo* (nele se movem forças físicas),  $\phi$  (é um sistema muito rude para produzir algo como as qualidades, apesar de requerer do sistema que as produz as características de  $\phi$ , a saber, a permeabilidade) e  $\psi$  (há um antagonismo entre as funções dos dois sistemas: consciência exclui memória), Freud supõe a existência de um outro *locus* psíquico para o cumprimento dessa função peculiar da qualidade: o neurônio  $\omega$ . Na arquitetura do aparelho ele é colocado na seqüência dos dois primeiros,  $\phi$  e  $\psi$ , sendo estimulado por pequeníssimas quantidades. É importante notar que o arquivamento dos registros psíquicos são feitos sem consciência. Esta, segundo a teoria da sedução, advém sempre *a posteriori*. Além disso a consciência não é duradoura, não deixa traço e, portanto, não é reproduzível. Sua descarga assegura a  $\psi$  a identificação do tipo de processo que está em fluxo no aparelho, isto é, o psiquismo recebe de  $\omega$  o sinal de que houve uma descarga, logo,  $\psi$  registra tal sinal como prezeroso. Caso contrário, é o despreazer que se mantém.

Dado que pelo menos é complicado derivar qualidade de quantidade, seria importante precisar o momento em que ela surge no processo. Supõe-se um momento de mínima excitabilidade, um aquietamento quase completo do fluxo quantitativo, um momento neutro, indiferente do processo. É neste momento que, de guarda, os neurônios  $\omega$  realizam sua aspiração à descarga. Tudo isso indica que a consciência não acompanha todo o processo, é intermitente, decorre de um percurso realizado pela excitação processada inconscientemente.

Se por um lado a presença da consciência fornece subjetividade aos processos psíquicos, por outro, essa mesma presença não guarda o psiquismo da alucinação. Nessa medida, a função da consciência não anula a alucinação. Em outros termos: a consciência que acompanha o fluxo psíquico primário em nada altera as vias de satisfação dos carecimentos que, pela tendência psíquica, ignora a realidade externa.

Contudo é necessário saber como  $\omega$  é interpelado a participar desse processo. Freud supõe duas formas para  $\omega$  ser afetado: uma cola-se ao estímulo da ordem do impacto próprio às quantidades externas. Esta modalidade de afecção pouco contribui para os nossos propósitos, a não ser quando aponta para o mecanismo em  $\psi$  que soluciona a grandeza da quantidade: a complexidade deste neurônio que distribui em suas ramificações o volume quantitativo. Já a outra maneira nos fornece elementos justificadores de um funcionamento psíquico do tipo alucinatório.

Vejam: o aparato anímico concebido por Freud tem uma ligação direta com o interior do corpo, o que significa dizer que a dupla filtragem da quantidade na extremidade psíquica receptora do influxo do mundo externo, a saber, aquela própria às telas dos sentidos, assim como a operada por  $\phi$  até chegar a  $\psi$  do manto, não existe em  $\psi\eta$ . Isso se justifica pelo modo como se constitui a grandeza dos estímulos endógenos: eles se somam.

Uma carência do tipo da fome não se institui de uma só e definitiva vez em  $\psi$ . Nele, ela vai se constituindo no tempo e sendo ali acumulada como soma de excitação. Num dado momento, o nível de suportabilidade psíquica é ultrapassado e as resistências cedem à passagem da quantidade criando uma facilitação.

Essa idéia não indica que a resistência ficou anulada, mas que se criou um caminho preferencial de condução da quantidade.

Pois bem, dado que na arquitetura psíquica do "Projeto..."  $\psi$  antecede a  $\omega$ , é o movimento respectivo de acúmulo e esvaziamento quantitativo no primeiro que afeta o segundo. Isto é,  $\omega$  fornece a  $\psi$  os sinais de que ocorreu uma descarga.

É importante relevar o desempenho de  $\omega$  sobre  $\psi$  pelo fato de que a realização da ação psíquica vai exigir uma memória. Esta, é atribuição do sistema neuronal  $\psi$  (lembramos que é ele quem se caracteriza como impermeável) mas  $\psi$  é desprovido da capacidade para qualificar as ocorrências que se dão no interior do seu sistema, o que implica dizer que a dupla atribuição de  $\omega$  (oferecer as séries: qualitativas e prazer/desprazer) oferece à memória um mecanismo que corrobora nas condições de solução dos carecimentos que se repetem infinitamente enquanto a vida dure. Em outros termos: a memória, ao receber os sinais qualitativos, poderá providenciar os meios mais eficazes para suprimir a tensão que gera desconforto no organismo. Mas isso não é tudo. O sinal de  $\omega$  é importante, mas é preciso que  $\psi$  o decodifique. Como isso se faz?

São duas as experiências que ordenam o aparelho: a satisfação e a dor. Quanto à primeira, Freud observa que o organismo esforça-se por se livrar da tensão que lhe acomete. A via escolhida é uma espécie de automatismo biológico: as inervações. É um esforço inútil porque: 1. Gritos, movimentos musculares etc, não são adequados para estancar a carência que se impôs; 2. A carência continua a provocar o desconforto (fome); 3. A ação adequada não é competência do organismo, desprovido da capacidade de providenciar os

meios efetivos do alívio da tensão; 4. Ela tão somente denuncia o desamparo do organismo.

Portanto, a supressão da carência está imbricada com o auxílio do outro, que tendo sua atenção chamada pelo esforço do desamparado atribui aos movimentos e gritos um valor. De que maneira?

É plausível que Freud esteja descrevendo os mecanismos psíquicos da experiência de amamentação. Ali a mãe não somente oferece o peito e a criança meramente suga o leite. Há um "a mais" determinante da complexidade dessa experiência que ultrapassa o automatismo biológico que rege a satisfação dos mamíferos no início de suas vidas. Esse "a mais" é pensado como a fala do sujeito prestativo que atribui sentido ao estado de carência. No conjunto das representações, esse outro-prestativo-falante será determinante quando das sucessivas exigências de supressão dos carecimentos. O esforço de inervação adquire um caráter semântico, dado que o grito passa a ser usado como instrumento de comunicação com o outro. Veremos esse elemento logo mais.

Nessa medida, o esforço do indivíduo em estado de carência não é inútil, pois serve para comunicar ao outro um estado de desconforto estabelecido. E é justamente esse circuito que ficará inscrito no psiquismo:

*Pulsão-Objeto/prestativo/falante-Interrupção da carência.*

Tal circuito é doravante privilegiadamente facilitado. Na ocorrência posterior de uma nova situação de carência, todo o circuito será ativado simultaneamente. A animação psíquica, o funcionamento do psiquismo frente aos carecimentos da vida, a ordenação dele do ponto de vista estrutural, se constitui subvertendo uma ordem sucessória no tempo por uma outra, a da simultaneidade. Independente da existência ou não do objeto do mundo externo, o funcionamento psíquico ativa sua representação, operando de tal modo que é como se o objeto realmente estivesse ali. Em outros termos, ocorreu uma alucinação. Na letra de Freud:

*Não tenho dúvidas de que essa animação de desejo resulte em primeiro lugar no mesmo que a percepção, ou seja, em alucinação. Se, em consequência disso, a ação reflexa for iniciada, não há como não faltar a desilusão<sup>31</sup>.*

Nesse caso o que ocorre é que  $\psi$  se comporta como  $\phi$ <sup>32</sup>, ou seja, funciona dando à animação do desejo todas as características de uma

<sup>31</sup>. Ibid p. 33.

<sup>32</sup>. [O que queremos dizer com " $\psi$  se comporta como  $\phi$ "? Que no estado de alucinação o sistema  $\psi$  simula assumir as funções de  $\phi$ . Momentaneamente,  $\psi$  se comportaria como se fôra  $\phi$  assumindo certas características como a da permeabilidade, próprias de  $\phi$ . É claro que o modelo freudiano distingue as funções específicas de cada um dos sistemas: a  $\psi$  compete a recordação e à  $\phi$  a percepção. Entretanto, no

percepção. Evidente que essa troca de função no primeiro circuito do desejo pressupõe atribuições bem precisas: a  $\phi$  cabe perceber e a  $\psi$  recordar. Na medida em que uma recordação funciona como se fôra uma percepção, a ordem constitutiva do funcionamento psíquico fica subvertida.

No caso da segunda vivência, a de dor, algo semelhante se dá: uma determinada pulsão (e provavelmente Freud está pensando na liberação sexual) ativa a representação do objeto hostil, fato que provoca um aumento quantitativo. Consequência: tende-se ao esvaziamento da representação de objeto. É isso que caracteriza a defesa primária.

Também aqui não ocorreu uma percepção, mas uma recordação.  $\psi$  alucina, isto é, confunde sua atribuição como se fôra de natureza perceptual a partir da ação de um neurônio secretor, que libera no circuito do desejo uma quantidade que altera a economia psíquica.

É claro que o esforço de Freud aqui é o de aplicar o esquema da fome à sexualidade, de modo que esse neurônio secretor possa ser pensado como o correspondente psíquico das glândulas produtoras das substâncias sexuais. Se um tal procedimento terá êxito ou não, é uma questão que foge aos limites do presente trabalho que, deste momento, pretende delinear apenas a idéia de uma estruturação do funcionamento anímico nos moldes primários de realização de desejo.

Sob essa perspectiva, a passagem pelo "*Projeto...*" nos permite inferir que: 1. O desejo se constitui subvertendo uma ordem estabelecida pelo comércio de  $\psi$  com o mundo, o que implica dizer que entre desejo e mundo externo há uma independência (a despeito de a sua realização exigir a dependência); 2. O fenômeno da alucinação -como descrita por Freud aqui- permite pensar uma tendência do aparato anímico em investir/desinvestir primariamente as representações que lhe constituem e que, portanto, 3. num primeiro momento, a máquina psíquica funciona conferindo existência aos elementos por ela mesma criados (sem necessitar de correspondentes no mundo exterior); 4. São justamente a continuidade da tensão e o "a mais" semântico que adere ao grito, os elementos desencadeadores da busca pela efetiva ação adequada, a *ação específica*, cuja operatividade eficaz é atribuição do outro. E é justamente isso que o desvalido aprende: a sua própria sobrevivência está vinculada ao auxílio alheio. E este atende às exigências quando interpelado. O grito precisará tornar-se bem mais que uma inervação do aparelho fonador.

São as urgências de garantia da sobrevivência que determinam o desamparo humano. Freud sugere que dele nascem todos os motivos morais. A frase é dita de passagem, mas aponta para as bases metapsicológicas fundamentais da *crítica da religião*: desamparo e alucinação. É porque somos impotentes, que na alucinação vemos emergir em nós um esforço psíquico para

---

caso da alucinação, será preciso um elemento novo para que essa diferença se mantenha no interior do aparelho psíquico. Vide Gabbi Jr. "*A Pré-história da Teoria Freudiana*" pp. 150/1 (1981)].

solver nossas carências. Constituímo-nos a partir do desamparo e ele determina a plethora de buscas que em nós se realiza para solver minimamente nosso desconforto.

Como definir o desejo a partir dessas inferências?

O surgimento do desejo se apoia em uma função biológica e se desenvolve em processos que, na busca de satisfação da carência, registra o objeto de desejo pela referência ao objeto prestativo, mas reativa a sua representação sem correspondente do objeto-em-sí. O que o desejo busca não é o objeto, mas o seu representante psíquico. É a ele que o psiquismo ativa enquanto em estado de carência, e é somente enquanto função secundária que o seu apelo se torna interpelador do outro, apelo caracterizado como comunicação.

Contudo, um aparelho cuja memória seja regido por uma mecânica do tipo alucinatorio não garante a sobrevivência do organismo. É preciso supor a existência de um mecanismo que assegure condições plenas (ou ótimas) de funcionamento do processo psíquico. Tais são as funções do *eu*. Sua atribuição precisa é a de inibição dos processos psíquicos, seja aquele que se faz na direção da representação do objeto de desejo (que, em última instância, conduz a uma direção de investimento no objeto de desejo enquanto representado), seja aquele que esvazia a representação do objeto hostil (característica da alucinação que recusa o investimento deste objeto), evocado pela recordação. Nessa medida, o poder da recordação provoca o psiquismo a produzir aquilo que deveria ser dado pela percepção, sem que  $\phi$  seja afetado pelos estímulos do mundo externo.

De qualquer modo, o *eu* é o mecanismo que estabelece como estratégia da economia nervosa a distribuição quantitativa, o que é feito mediante as *ocupações laterais*. O que Freud está pondo em destaque, é que dentro da complexidade do grupo neuronal  $\psi$  se estabelece uma organização cuja competência é a captação e o armazenamento do fluxo quantitativo que, circulando pelas vias primitivas de  $\psi$  (e livremente), efetivam os processos psíquicos primários. Já o dissemos, estes não asseguram a continuidade da vida, dado que precipitam uma ação que em nada altera as condições eficientes de satisfação da carência. Contrariamente, por meio da inibição desses processos, o desvalido obtém, senão a competência para que tais alterações ocorram, ao menos o artifício pelo qual pode estabelecer intencionalmente (não percamos de vista que se trata de uma repetição e que nela um curso constituído é refeito alterando o modo da constituição, de sucessivo por simultâneo) um comércio com o mundo externo, de onde parte a ação específica.

A função secundária em  $\psi$  aponta para processos secundários. Nesse trabalho, o *eu* recebe a contribuição de  $\omega$  que, como já apontamos, fornece consciência ao processo, além de ser competente para estabelecer a distinção entre perceber e recordar. Com a presença do *eu* o sinal de  $\omega$  pode ser decodificado, além de ser possível a escolha das vias mais adequadas de

descarga. Há uma inquietude, mas ela é suportável. Como estancá-la? O eu o indica.

O problema a ser resolvido pelo texto é o de explicar a alucinação mesmo com o gerenciamento que o *eu* faz no fluxo psíquico. Ela ocorre porque o comércio entre  $\omega$  e  $\psi$  ou não se deu, ou se deu tardiamente. Nos termos da mecânica freudiana: não houve tempo para o *eu* receber a descarga de  $\omega$ . O eu é, por assim dizer, invadido por uma quantidade, que por fluir nos moldes de um impacto (não obstante ter sido formada pela somação) surpreende-lhe, não lhe dando tempo de providenciar a inibição, seja realizando o desejo (por conferir correspondência entre o objeto do desejo e o seu referente na realidade), seja fugindo do desprazer provocado pela constatação de que a representação do objeto hostil também encontra seu correspondente no mundo externo. De qualquer modo trata-se sempre das referências psíquicas: o que é investido pela recordação tem correspondentes na realidade?

Ora, no esquema do "Projeto..." o fluxo indefinido se antecipa à atividade do *eu*. Na tópica,  $\omega$  é colocado posteriormente a  $\psi$ . Desse modo, uma descarga de  $\omega$  que se reflete em  $\psi$  é sempre tardia, no sentido de que qualifica os processos psíquicos a posteriori. Como providência cooperativa para a inibição realizada pelo eu, a informação de  $\omega$  chega atrasada àquele núcleo.

Aqui reside o problema estrutural da alucinação: se a consciência dos processos psíquicos é atribuição tardia, então o eu terá que aprender a conter a descarga antes do sinal de  $\omega$ . Tal contenção é realizada pelos caminhos laterais. Ao que assistimos é Freud apresentar dois momentos para a ocorrência da inibição: um que se realiza sem a consciência e outro relativo aos *caminhos laterais* do eu, que se constituem na base sobre a qual o psiquismo poderá tornar mais eficiente a descarga quando, instituído um estado de desejo (e este sendo provavelmente controlado pelo escoamento nas ramificações do complexo  $\psi$ ), atinge um estado favorável para receber o sinal de  $\omega$  e, por este sinal, conduzir o fluxo da quantidade até a descarga segura, a saber, até a ação específica. Em outros termos, o sinal de  $\omega$  se torna, pela inibição precípua do eu, signos de realidade. Assim se realizam os processos secundários e

*... a condição dos últimos está, como se vê, em um emprego correto dos signos de realidade, que só é possível por inibição do eu*<sup>33</sup>.

Contudo, o funcionamento dessa máquina não é eficiente todo o tempo. Ela falha e impele o eu a operar negando suas atribuições, isto é, no interior dessa mínima "ordem psíquica", também ocorrem processos primários, e o sonho é o modelo exponencial dessa falha. Essa caracterização do sonho como falha tem um tríplice sentido: ele não provoca descarga psíquica (no sonho não há ação); suas ligações apresentam-se como se fossem contra-

<sup>33</sup>. "Projeto..." p. 41.

sensos, imbecis (basta conferir a facilidade com que se esquece dos sonhos); Não têm sentido e, portanto, são insensatos.

O sonho ocorre sob condições especiais: estão atenuados os estímulos externos e internos. Portanto,  $\psi$  não precisa realizar a função secundária, a inibição. Nenhuma necessidade ou exigência se apresenta, nenhuma tensão se estabelece. Logo, o núcleo de  $\psi$  permanece num estado de quietude compatível com o nível de armazenamento da energia psíquica, justificadora de sua existência.

Se a função secundária durante o sono é dispensada, então a descarga de  $\omega$  que atribui qualidade aos processos psíquicos se torna também desnecessária. Lembremos que o trabalho de inibição é, por assim dizer, mapeado pelos sinais de  $\omega$ , que indicam um itinerário de escoamento da quantidade. Sendo  $\omega$  dispensado, estabelece-se a condição ideal para a ocorrência da alucinação, dado que o eu não recebe os signos de realidade. Os processos psíquicos fluem atenuados (não há excitações) porém livremente, isto é, a eles não se aplica o mecanismo de atenção. Sem tal mapeamento as ligações se dão por mera casualidade.

O que justificaria a alucinação onírica se a quantidade é desprovida de uma magnitude que ultrapassa as resistências? Ora, a inexcitabilidade, seja da ordem do impacto, seja da ordem da somação, não indica que esteja anulado o acúmulo quantitativo ditado pela *constância*, princípio justificador da solução psíquica das tensões erigidas no aparato anímico. Não há recepção nem descarga, é verdade, mas uma quantidade constante continua a articular e a manter os processos psíquicos. E essa articulação se dá obedecendo aos velhos *caminhos de facilitação*, mediante os quais as associações são realizadas pelas leis de simultaneidade. A quantidade psíquica barrada por não haver descarga escoar num sentido retrogradativo, isto é, do núcleo de  $\psi$  escoar até o manto onde as representações ligadas às percepções estão gravadas. Tais representações são ativadas livremente, erigindo uma rede onírica que desperta crença.

De qualquer modo, no sonho a condução psíquica se inverte: de um sentido  $\phi \Rightarrow \psi$  é alterado para  $\psi \Rightarrow \phi$ . A ocorrência onírica, nessa medida, funciona como se tudo se passasse no presente, quando, na verdade, é produção desencadeada pela recordação.

Bem, se o estatuto do sonho é o de ele ser uma recordação, cabe perguntar o que ele recorda e que se afigura como algo atual, presente. A resposta de Freud é previsível: a velha *experiência de satisfação*. O funcionamento psíquico foi inaugurado por ela e a resgata em todos os momentos subseqüentes. No caso do sonho, essa retomada e atualização da deliciosa experiência se faz sem conseqüências, porque as condições para atenuar o processo estão dadas: inexcitabilidade, paralisia da vontade. Se não há controle inibidor do curso quantitativo, isso ocorre graças a própria força da quantidade implicada: ela provém da reserva constante de  $\psi$  e, desse modo, o sonho seria o equivalente ao pensamento no estado de vigília:

*Fecham-se os olhos e se alucina, abrem-se e se pensa em palavras*<sup>34</sup>.

A segunda modalidade estrutural de alucinação está circunscrita no sintoma, que no texto exponencial da *Teoria da Sedução* é nomeado como compulsão histérica. Ela pode ser delineada analogicamente a partir do sonho<sup>35</sup>. Neste, o funcionamento psíquico é exposto pela direção da pulsão na busca do prazer, cujo referente é a vivência de satisfação.

Não é este o caso do sintoma. Ele resulta de um longo trabalho psíquico no qual certas vivências ocorrem sem que sejam compreendidas pelo sujeito. O problema reside na realização de ações incapazes de serem reconhecidas como próprias. Expliquemo-nos: os processos primários dessa máquina psíquica sob a gestão do *eu* decorrem do despreparo deste último, surpreendido, desprevenido, incapaz de articular mecanismos capazes de solucionar uma invasão de afeto vinda de uma origem inesperada.

O fundamento dessa concepção assenta-se na idéia da prematuridade do ser humano. Mesmo no longo decurso da infância, a fonte poderosa de determinação dos processos psíquicos ainda não funciona, isto é, a sexualidade está adormecida. Não seria forçar a concepção freudiana pensar (para este momento específico da história da psicanálise) a sexualidade como uma aquisição. Em que medida? Naquela que aponta para uma característica peculiar dos humanos: um descompasso no seu desenvolvimento psicobiológico. Isto seria a condição para a defesa primária. Já há um *eu* e, no entanto, sua extensão não consegue cobrir todas as vias pelas quais o psiquismo pode ser violentamente invadido.

É deste modo que ocorre com Emma: ela sofreu um atentado na infância que, enquanto vivência, não resultou em nada além da sensação sem sentido do beliscão dado pelo balconista nos seus genitais através do vestido.

Contudo, Emma apresenta um sintoma: uma compulsão de não entrar sozinha numa loja. Sua justificativa inicial só confere incompreensibilidade ao sintoma: ela foge das lojas pelo receio de que os balconistas riam do seu vestido.

Ora, isso não é razão suficiente para sustentar uma compulsão. Freud descobre então uma outra ocorrência mais primitiva: quando criança, Emma entrou numa mercearia e o comerciante a beliscou nos genitais. Ela retornou à loja e se recrimina por isso.

Esta cena mais primitiva encerra compreensibilidade: entre ela e a cena II se verifica um hiato temporal, no qual está suposto todo um trabalho educativo que implica na aquisição de normas culturais anteriores ao surgimento e ao desenvolvimento pleno da fonte donde emanam poderosas forças anímicas, a sexualidade. (Vale a pena resgatar a idéia de oposição

<sup>34</sup>. Ibid p. 52.

<sup>35</sup>. [Por que analogicamente? É que no sonho não há repressão neste estágio da teoria. Investir ou desinvestir em tais ou quais representações é um mero jogo associativo casual. Não há intenção. Melhor, não há repressão. O que é bem diverso no caso do sintoma].

representacional já aventada neste trabalho: representações sexuais são antagônicas às representações morais. Por que? É o que tentaremos desenvolver no segundo capítulo).

Não é à toa que Emma se recrimina por ter retornado à loja. Não vamos percorrer este caminho que conduz à aporia: justificar a repressão do prazer. É o problema insolúvel do "*Projeto...*". O que na verdade queremos ressaltar, a propósito da alucinação nos moldes do sintoma, é o processo pelo qual ela é realizada, a saber, o processo de simbolização. Ele engendra a exclusão de uma determinada representação e, em contrapartida, o investimento psíquico é destinado a uma outra substituta. Para o *eu* a representação substituta é a que lhe convém enquanto elemento que o livra de experimentar desprazer, sensação que lhe acometeria, caso permitisse que a representação adequada fosse ativada.

Desse modo, o sintoma histérico fica caracterizado pela substituição da coisa pelo símbolo. Aqui se flagra o núcleo pelo qual se dá a alucinação nos moldes do sintoma: ele é formado porque as representações adequadas que justificam o curso da energia psíquica são abandonadas em função de outras, que investidas resultam na incompreensibilidade. É desse modo que Emma oferece *vestido* como elemento provocador de risos: o gozo é dos vendedores, não dela; ela é desprovida de desejo e o *vestido* simboliza isto, como elemento o mais inocente do complexo representacional.

Esse mecanismo de simbolização, a absoluta substituição da coisa pelo símbolo, provoca um duplo alheamento: de si mesma (ela não reconhece como próprias as suas ações); de si em relação aos outros (não sabe porque retorna à loja).

O que o "*Projeto...*" nos dá, afinal de contas, que legitima no nosso tratamento a ida até seu complexo traçado? A idéia de que a máquina psíquica se inaugura pela alucinação e funciona tendo que resolver todo o tempo este problema. Ou seja, a memória é capaz de criar as *realidades psíquicas* sem que estejam presentes os referentes do mundo externo.

As imagens oníricas que graças a retrogradação foram construídas, assim como a substituição estratégica do elemento que causa desprazer por um outro, que pelo menos é indiferente, visam sobretudo, reiterar a idéia de que o psiquismo funciona buscando fugir do desprazer e encontrar o prazer. Sonho e sintoma afiguram-se como processos primários que exibem essa dupla tendência psíquica.

Entretanto, a realidade vai se impor e o psiquismo aprenderá a solucionar suas tensões por caminhos mais atenuados, os processos secundários.

A pergunta pertinente para a nossa investigação é: As determinações psicológicas da religião, cujas referências estão apontadas no "*Tratamento...*" não indicariam que este fenômeno (sobre)natural justapõe-se, ao lado do sonho e do sintoma (muito mais ao lado do sintoma porque lida com a questão da

defesa, logo, da intenção), já que criam realidades próprias independentes das coisas que povoam o mundo externo? A seu tempo faremos o encaminhamento desse problema.

Desamparo do indivíduo humano, descompasso no desenvolvimento das dimensões que o constituem e imaturidade são as razões pelas quais o indivíduo busca o outro na tentativa de solucionar suas carências. Enquanto desamparado, resta ao indivíduo a alternativa de comunicar ao outro o seu estado. Os estados psíquicos originários do funcionamento anímico se instituem desse modo, e o seu funcionamento pleno e adequado realizam de forma mais econômica esta dinâmica do desamparado em busca de proteção e cuidados.

O outro tem nome: mãe, pai, adulto. É sobre estas figuras primitivas tão importantes na constituição psíquica, que Freud está colocando a dependência mais radical do homem. O que nos compete formular como questão para desenvolvimento subsequente é: como Deus, do ponto de vista psíquico, se constitui numa representação substitutiva dos objetos de amor a quem o desamparado interpela para protegê-lo em sua fragilidade? Quem é este objeto (sobre)natural? Como se dá sua gênese no conjunto das representações forjadas pela aparato anímico? Em outros termos, o que é a religião enquanto busca de amparo frente à fragilidade da vida?

Um outro ponto também chama a atenção: em que medida a representação de um Deus é registrada a partir dos testemunho e fala do outro? Como tal fala fornece os elementos significantes, reiterados pelas vivências sucessivas da proteção que só o outro pode dispor ao desamparado? Em que medida sua fala (e o que ela porta, seu conteúdo) se torna elemento privilegiado para receber o crédito de amor do indivíduo impotente, que mais tarde se traduz em fé? Como se efetiva tal processo?

O encaminhamento dessas questões passa pelo estatuto metapsicológico do conceito de *fantasia* e pela *noção de regressão* (e é coroadado pela análise de *Totem e Tabu*). É sobre os textos que tratam desses conceitos respectivos que agora nos debruçaremos.

### C.

#### A fantasia, seu estatuto

Janeiro de 1896. Freud inaugura o ano novo escrevendo a seu amigo de Berlim:

*Observo que, pela via tortuosa da clínica médica você está alcançando o seu ideal primeiro de compreender os seres humanos enquanto fisiologista, da mesma forma que alimento secretamente a esperança de chegar, por essa mesma trilha, a meta inicial da*

*filosofia. Pois era isso que eu queria originalmente, quando ainda não me era nada clara a razão de eu estar no mundo*<sup>36</sup>.

Assistimos a essa esperança de compreensão do humano se avultar e se tornar concreta na medida do desdobramento da carta (e do conjunto de textos que a ela se segue). Ali Freud relativiza seu esforço antecedente de explicar a totalidade dos fenômenos psíquicos pela exclusiva perspectiva da quantidade, assim como redefine as neuroses a partir das suas novas concepções (passos decisivos na construção da *fantasia* como categoria psicanalítica).

São dois os problemas dos quais nos acercaremos: 1. Qual é o valor da *fantasia* para que as produções psíquicas sejam recobertas por ela sem que sejam desprezíveis do ponto de vista lógico ou, em outros termos, qual é o sentido das produções psíquicas, sobretudo quando contempladas a partir do conceito de *fantasia*?; 2. Como as neuroses são pensadas com o advento do conceito de *fantasia* e, nesta medida, em que isto corrobora na analogia entre religião e neurose (Podemos projetar num exercício de previsão, o questionamento sobre o valor da produção psíquica na modalidade religiosa. O que essa produção anímica revela do humano?)?

Na continuidade da carta, Freud aponta as suas dificuldades:

*Durante as últimas semanas, tentei rapidamente dar-lhe alguma coisa em troca de suas comunicações, enviando-lhe um breve resumo de minhas descobertas mais recentes sobre as neuroses de defesa, mas minha capacidade de pensar esgotou-se a tal ponto na primavera que, agora, nada consigo realizar. Mesmo assim, persuadi-me a remeter-lhe o fragmento*<sup>37</sup>.

É bastante conhecido o rigor com o qual Freud julgava a sua produção. Neste caso específico seu rigor é exagerado, pois "o fragmento" representa um pilar fundamental para a estrutura psicanalítica.

Vejamos o primeiro dos pontos indicados pois ele é significativo para a revisão que Freud realiza na máquina do "Projeto...", dado que essa revisão lapidará sua tópica, que desse modo dará conta da complexidade psíquica.

### C.1

#### Do modelo "mais ou menos" neurológico ao modelo psicológico

A primeira mudança efetivada é a precisão do papel de  $\omega$  no aparelho. No "Projeto..." sua excitação era atribuída ao período neuronal mediante o qual quantidades mínimas até ele chegavam. Agora não: a quantidade que se

<sup>36</sup>. MASSON, J. M. "A correspondência Completa de Freud a Fliess " p. 160 {Carta de 01/01/1896} Imago Ed. Ltda. (1986).

<sup>37</sup>. Ibid.

acumula em  $\psi$  conduzida pelas vias da terminação nervosa não tem o poder de afetar  $\omega$ . Lembremos: o esforço do "Projeto..." é o de manter a primazia da quantidade como unidade justificadora de todos os processos psíquicos. Justificar diferenças no processo, bem como a arquitetura do aparelho, eram tarefas balizadas com exclusividade na quantidade.

Nessa importante carta um incômodo é solucionado do ponto de vista teórico: a sexualidade encontra justificativa mediante a conexão que se faz entre desejo e repressão. Em outros termos, a histeria ganha sustentação teórica sobretudo pelo remanejamento de  $\omega$  no interior do aparato anímico: o novo esquema proposto recebe a seguinte configuração:  $\phi\omega\psi$ , o que implica dizer que todo traço de memória é realizado já com qualidade. Assim se esclarece a compulsão e a conseqüente repressão histérica (Emma volta à loja e tem medo de sair sozinha).

*Agora (em meu novo esquema), insiro esses neurônios  $\omega$  entre os neurônios  $\phi$  e  $\psi$  de tal modo que  $\phi$  transfere sua qualidade para  $\omega$ , enquanto  $\omega$  não transfere nem qualidade, nem quantidade para  $\psi$  - isto é, indica as vias a serem seguidas pela energia livre<sup>38</sup>.*

Problema: como  $\omega$  é excitado? Apresenta-se uma terceira modalidade de afecção psíquica. Os sistemas são excitados por: 1. transferência de quantidade; 2. Transferência de qualidade; 3. Efeito excitante. A ênfase para a excitação de  $\omega$  recai sobre este terceiro ponto. Mas por que isso nos é importante? Justamente devido a distinção que é feita entre percepção (que envolvia uma consciência imediata) e memória, desprovida de consciência. No sistema  $\psi$  a consciência será uma aquisição posterior quando da associação da fala<sup>39</sup>.

E mais: a memória já se faz com qualidade:

*Qualquer descarga de  $\omega$ , que seria exigida por minha outra explicação, torna-se agora desnecessária; a alucinação, cuja explicação sempre suscitou dificuldades, não é mais um movimento retroativo até  $\phi$ , mas apenas para  $\omega$ <sup>40</sup>.*

Eis o ponto: a alucinação, que antes se legitimava pela percepção, tem agora uma justificativa psíquica. Isso implica dizer que os processos psíquicos são legítimos por sua própria natureza; a representação tem independência da percepção; os processos psíquicos são desencadeados a partir de dentro. Em outros termos, o desejo começa a ser delineado não mais como um corpo estranho implantado artificialmente no psiquismo humano, mas nasce dos primeiros movimentos dessa "máquina" em funcionamento.

38. "Correspondência..." p. 160.

39. FORRESTER, J. "A linguagem nas Origens da Psicanálise". pp. 83/99. Imago Ed. (1983).

40. "Correspondência..." p. 161.

Portanto, os processos de defesa pelos quais se erigem as psiconeuroses, não se efetivam como soluções aferidas à percepção, mas se estabelecem contra processos psíquicos que não são ligados à percepção e sim à memória. Desse modo, a primazia da condução da percepção fornecida anteriormente ao curso psíquico fica reduzida: este é livre, inconsciente, depende (com maior acento) das regras de funcionamento da atenção livre, isto é, o flagrante da percepção é também uma determinação psíquica mnemônica: ver, ouvir, desejar, são, em parte, construções psíquicas.

Contudo, o que Freud nos apresenta como mecanismos asseguradores de que essa produção não ignora a realidade, mas a leva em conta quando da consumação do desejo?

Neste momento, verificamos uma inversão interna que Freud opera: o vetor que desencadeava o funcionamento psíquico muda de ponto de partida e, portanto, de destino: ele ganha impulso a partir do processo representacional. Não é imprescindível a ativação do sistema perceptual para que a atividade representativa seja desencadeada (quando da rememoração, dado que uma percepção se tornou representação, que na rememoração é ativada ou desativada). Ela tem sua autonomia ativadora. Nos termos freudianos:

*A nova hipótese também se ajusta melhor ao fato de que os estímulos sensoriais objetivos são tão ínfimos que é difícil derivar a força da vontade dessa fonte, de acordo com o princípio da constância. A sensação, porém, na nova teoria, não leva nenhuma Q para  $\psi$ ; as fontes de energia de  $\psi$  são as vias de condução orgânicas (endógenas)<sup>41</sup>.*

O problema que nos compete por em relevo é: o que garantirá que o ativamento das representações contemplará a realidade, sendo realizado a partir de dentro?

Sem dúvida, isso é função da linguagem. Se o sistema  $\omega$  fornece qualidade à percepção, a fala fornecerá qualidade ao pensar (ativar representações corresponde a pensar, caso esta ativação se dê de forma atenuada. Se isto é mais intenso, então se dá a ação).

Se reconsiderarmos a amamentação veremos que o grito, inicialmente uma pura inervação do aparelho fonador, passa a cumprir um papel de comunicação. Como isso foi possível?

Freud supõe (já o dissemos) que na ação específica o outro fala e com isso estão dadas as condições para que se desenvolva a tendência de imitação do sujeito humano. A palavra ouvida passa a fazer parte do circuito do desejo juntamente com a imagem do outro. Os gritos sucessivos se darão em decorrência da ativação deste complexo representacional:

*pulsão-outro prestativo-palavra ouvida-grito-comunicação.*

---

<sup>41</sup>. Ibid.

A intenção, que antes não havia (o que existia era uma espécie de automatismo biológico), passa a ser determinante da ocupação das representações, graças a tendência imitativa do agente.

O outro-falante é, assim, o referente de realidade. Se a imitação se faz neste jogo especular (sujeito de carecimentos em relação ao objeto prestativo), então não há como a realidade não se impor. Em outros termos: falar recobre o gritar que, por sua vez, incorpora o falar. O grito subsume as condições necessárias para que o estado de desejo seja realmente satisfeito.

Com essa nova engenharia, o que então justifica o desprazer, ou em última instância, o que justifica a solução patológica para as tensões psíquicas? No manuscrito K anexado à carta, ao qual o próprio Freud intitulou de "*Um conto de Fadas Natalino*", ele apresenta a solução do problema.

A tese sustentada no texto é a de que as psiconeuroses são aberrações patológicas de estados afetivos normais decorrentes de duas condições: 1. Ocorrência de uma vivência sexual num período em que a sexualidade não está plenamente desenvolvida no indivíduo; 2. Que a recordação dessa vivência ocorra na puberdade, implicando na liberação sexual, onde já há pleno desenvolvimento sexual do sujeito.

Mas qual é a natureza da recordação que está em jogo? Sexual. É na aplicação a esta recordação que a

*... defesa torna-se prejudicial, entretanto, quando é dirigida contra idéias que são também capazes, sob forma de lembranças, de liberar um novo desprazer -como no caso das idéias sexuais-. Aí está, de fato, a única possibilidade reconhecida de que uma lembrança tenha um poder liberador maior do que o que foi produzido pela experiência a ela correspondente*<sup>42</sup>.

A esse poder liberador Freud chama de puberdade. O que encerra ele para além do seu desenvolvimento biológico, a fim de que seja capaz de transformar uma recordação em vivência, emprestando-lhe a força que esta não tinha quando da sua ocorrência?

É descartada a hereditariedade como fator determinante, embora ela amplie a disposição para que se adquiram enfermidades psíquicas.

Uma possibilidade é apresentada: vergonha e moralidade são as forças recaladoras e elas são postas em ação pela proximidade que os órgãos sexuais mantêm em relação aos órgãos excretores. Quando da ocorrência do atentado em idade precoce há uma excitação sexual e, juntamente com ela, desperta-se a repugnância (Estaria aqui sendo dito que a excitação sexual tem como correlato, do ponto de vista psíquico, uma certa "excitação moral"? A fronteira entre o sexualidade e moralidade seria bem tênue?).

---

<sup>42</sup>. Ibid p. 164 {Manuscrito K}.

Contra argumentando com essa idéia (retomada com exuberância em 1905, um dos pontos de apoio dos próximos dois capítulos), Freud aponta sua inviabilidade pautado na experiência cotidiana, onde a força da libido, quando intensa, supera as expressões de moralidade. Alternativa:

*...deve haver uma fonte independente de liberação de desprazer na vida sexual: desde que essa fonte esteja presente, ela pode ativar as sensações de repugnância, reforçar a moralidade e assim por diante*<sup>43</sup>.

Que fonte é essa? Embora seja ela um enigma do ponto de vista da provisoriedade da teoria sobre o processo sexual, há um paradigma que oferece elementos balizadores das suspeitas freudianas: a neurose de angústia. Nela, o processo somático-sexual não reverbera no nível psíquico e, como consequência, provoca uma perturbação nessa esfera, ou seja, a nível psíquico, a libido está empobrecida no domínio desta patologia.

Em geral se pode constatar o seguinte desdobramento das neuroses: 1. Vivência sexual-pré-sexual; 2. Recordação posterior, recalçamento e formação de sintoma primário; 3. Êxito aparente da defesa, já que subjaz a ela um sintoma primário; 4. Retorno do recalçado e a luta entre ele e o ego, na qual este último sai vencido; é-lhe subsequente uma fase de adaptação ou de recuperação com presença de sintomas.

Se em todas as neuroses este é o desdobramento mais freqüente, o que então determina a diferença entre elas? Diz Freud:

*As principais diferenças entre as várias neuroses aparecem na maneira como retornam as idéias recalçadas; Outras se evidenciam no modo como se formam os sintomas e no rumo tomado pela doença. Mas o caráter específico de uma determinada neurose reside na maneira como se realiza o recalçamento*<sup>44</sup>.

É sobre essa distinção que versa o desdobramento do texto. Vale a pena explorá-lo, pois nele vislumbramos um elemento do "movimento do pensamento"<sup>45</sup> freudiano que contribui na dissecação da religião. Trata-se da analogia entre neurose e religião. Onde habita a pertinência desta analogia na arquitetura metapsicológica?

Voltemos ao texto para flagrarmos este ponto ou, ao menos, seguir os indicativos possíveis e necessários à sua explicitação.

<sup>43</sup>. Ibid p. 164.

<sup>44</sup>. Ibid p. 165.

<sup>45</sup>. MONZANI, L. R. "Freud, o Movimento de um pensamento". Ed. Unicamp. (1989). [Estamos, como se verifica, tomando emprestado do autor a bela expressão que intitula o seu primoroso texto].

Em primeiro lugar, subjaz ao pensamento freudiano neste momento, a idéia de que a infância é desprovida de sexualidade. Nessa medida, a criança é ignorante frente a uma vivência. Esta, não importa a modalidade (ativa nos meninos e passiva nas meninas), ocorre sem sofrimento. Tudo se passa como se, ao ser desprovida de sexualidade, em estando num estado virginal, a criança acolhesse simplesmente as ocorrências. Na infância, segundo esta concepção, habitaríamos o paraíso como o Adão mítico, e usufruiríamos de um gozo do tipo inocente do qual sequer nos daríamos conta, ou se quisermos, sequer teríamos consciência destas ocorrências. Dito mais claramente: elas não teriam sentido.

Contudo, na medida em que a vida vai se desenvolvendo, a memória vai se complexificando e justapostas a estas vivências inicialmente indiferentes, se colam auto-recriminações que sinalizam a saída daquele estado virginal. Ainda se está na infância (8 anos mais ou menos), mas o comércio com o mundo adulto oferece uma pletera de experiências que, ao serem registradas pelo psiquismo, são reconhecidas pela própria natureza. Sejamos claros: uma carícia feita por um adulto numa criança a partir de determinado momento, não mais é recebida como algo sem sentido, indiferente, mas ao contrário, essa carícia adquire um caráter sexual e é exatamente este reconhecimento que justapõe na experiência a auto-recriminação. Uma excitação decorrente de uma carícia recebe um atributo quando recordado, e nesse momento de valoração da vivência, o que era prazeroso, confrontado com os poderosos elementos da auto-recriminação, se torna desprazeroso. Resultado: recalque.

No momento da recordação a vivência se atualiza, o que significa dizer que ela ganha a força de uma vivência, mesmo estando situada no pretérito. Esta é a característica peculiar das representações sexuais. Por que somente elas podem resgatar o pretérito dando-lhe uma configuração contemporânea? No esquema freudiano: por que uma representação tem o poder presentificador e, desse modo, move o psiquismo a funcionar como se o recordado fosse uma vivência atual?

Ao retornar, o recalcado pulveriza o conteúdo que lhe justifica, e em seu lugar emerge um sentimento de culpa sem conteúdo, ou o seu conteúdo legítimo é substituído por algo da ordem da consciência, e portanto, algo atual. Além disso, seu teor sexual é substituído por algo da ordem do não sexual. Onde ser a

*...idéia obsessiva ... produto de um compromisso, correta no que tange ao afeto e à categoria, mas falsa em decorrência do deslocamento cronológico e da substituição por analogia<sup>46</sup>.*

Essa dupla atribuição da neurose obsessiva, a saber, a de operar um deslocamento temporal tornando um elemento de memória contemporâneo e a

---

<sup>46</sup>. "Correspondência..." p. 166.

de ser competente na substituição do elemento ao qual o afeto se liga (isto é, se em sua origem está o sexual, este é substituído pelo não sexual), oferece ao eu o poder de transformar por vários processos psíquicos, a auto-recriminação em: angústia, hipocondria, delírios de perseguição. Há um motivo determinado na censura realizada, ao passo que a angústia, por exemplo, é vaga e com ela o eu se esquivava do reconhecimento do motivo.

Donde a obsessão se apresenta para o eu como estranha. Este caráter da obsessão se justifica porque ela está vazia de sentido. Frente a ela o eu pode sucumbir, ou a ela pode ele combater. Em ocorrendo a segunda possibilidade, sintomas secundários emergem: ruminação, dipsomania, rituais protetores, etc.

Entretanto, essas medidas defensivas patológicas são desafiadas pelo reaparecimento constante da libido realimentada. Essa condição de insatisfação é a ameaça cotidiana dos neuróticos obsessivos.

O texto nos fornece pelo menos quatro elementos que corroboram com a idéia de uma gestação lenta da *crítica da religião* feita pela psicanálise, cujos pilares são postos nesses primeiros movimentos metapsicológicos e perpassam os textos mais contundentes da análise da religião:

1. Que a vida sexual e a moralidade, na perspectiva psíquica, nascem juntas e constituem um par oponente. A idéia do nascedouro comum e quase que simultâneo vale a pena reter, porque é certo que a religião será tomada pela psicanálise freudiana como expressão da moralidade (como? Daremos algumas indicações quando da nossa análise da gênese da religião exposta em "*Totem e Tabu*"). No surgimento delas há uma bricolagem. O problema reside em que o avultamento que a moralidade ganha no cerne da obsessão se faz em detrimento da adequada expressão da sexualidade que, na ainda desconfiança de Freud, gera, impele e sustenta as operações psíquicas que engendram a moralidade;

2. A oposição do par *sexual X moralidade* é estabelecida na neurose obsessiva por uma condição: a consciência da natureza sexual de um evento prazeroso que, recordado, gera desprazer. Donde a substituição (da representação adequada) e o deslocamento (do afeto afim investido);

3. Na neurose obsessiva se pode descrever com mais evidências os mecanismos que, neste caso, caracterizam o funcionamento psíquico: substituição e deslocamento. O patológico teria como paradigma, nesta perspectiva, a substituição de um elemento sexual por um não sexual, conjugado ao deslocamento do afeto destinado a uma representação adequada para uma inadequada. Tudo quanto escamoteia, desvia, substitui, desloca a manifestação sexual de sua fonte originária, a depender da intensidade com que isto é realizado, redundaria no patológico (A aplicação desta idéia ao caso da religião será realizada nos capítulos 2 e 3);

4. O sexual é privilegiadamente representável e, além disso, essa representação se caracteriza por mobilizar o psiquismo como se fora um evento, ou seja, o sexual é o mote da alucinação. Sua força engendra os processos

psíquicos, até mesmo aqueles que são erigidos na tentativa de usá-lo para benefício da cultura ou para impotencializá-lo. Sublimação, arte, religião, moral, enfim, civilização, são os campos nos quais essa tese se aplica.

Essa força de memória na instauração dos estados psíquicos também pode ser verificada pelo recalque no caso da paranóia. Como na obsessão, é a lembrança da experiência primária que libera o desprazer. Sua distinção residiria no recurso do eu para se esquivar da auto-recriminação mediante o mecanismo da projeção. Por esta, o papel de vigília não seria atribuição do próprio eu, mas seria transposto para os outros ameaçadores por estarem desconfiados frente ao eu. Em uma nova investida do recalcado, isto é, seu retorno, o conteúdo da vivência reapareceria sob a forma de alucinação visual ou sensorial, e o afeto sob a forma de alucinação de vozes.

O retorno do recalcado não emerge em sua forma originária, mas é recoberto por imagens análogas do presente, e estas, por sua vez, passam a substituir a lembrança originária. Da mesma maneira procede a alucinação auditiva; ela opera uma dupla distorção: a primeira diz respeito a transformação das vozes numa ameaça indefinida (se não há um emissor ou um lugar de emissão delas, o eu não necessitaria estabelecer um confronto com ele); a segunda evoca a relação do recalcado não com a experiência primária, mas com aquilo que dela resulta, a saber, a desconfiança como sintoma primário (Mais uma vez o trabalho do eu é feito por desvios oblíquos, não numa direção linear em relação ao ponto de origem do conflito).

Esse procedimento caracteriza um sintoma de compromisso. São eles agora que dirigem as operações do eu.

*O ego não os encara como estranhos a ele próprio, mas é antes incitado por eles a fazer tentativa de explicá-los, o que pode ser descrito como delírios assimilatórios<sup>47</sup>.*

Esses arranjos egóicos não se sustentam todo o tempo e os próprios delírios assimilatórios indicam que no embate o eu foi vencido, e que sua alternativa é a alteração. Ele se manifesta no sentimento de pequenez do eu, isto é, a melancolia, assim como na megalomania, onde o trabalho de distorção encontra crédito.

Também no caso da histeria os sintomas se instauram pela dupla condição: que tenha havido um evento desprazeroso e que tenha sido compreendido em sua natureza, ou seja, que já haja maturidade. Ali a intensidade do desprazer é tal que o eu nada processa, mas principia por subjugar-se ao processo desprazeroso que conduz a uma descarga inexorável, sem que o curso psíquico seja atenuado. Não há tempo da realização de um arranjo psíquico por parte do eu e a descarga é a alternativa.

---

<sup>47</sup>. Ibid p. 168.

*Esse primeiro estágio da histeria pode ser descrito como excitação de sobressalto; seu sintoma primário é a manifestação de sobressalto, acompanhada de uma lacuna na psique*<sup>48</sup>.

Neste caso, como se dá o recalque? Sua produção é atribuída a algo da ordem da recordação, ou seja, na histeria ela se efetiva não através da construção de uma idéia antitética, mas pela

*... intensificação de uma idéia limítrofe que, a partir daí, passa a representar a lembrança recalçada no fluxo do pensamento*<sup>49</sup>.

O que é esta idéia limítrofe? É, por assim dizer, uma idéia mesclada por resíduos fidedignos, não distorcidos da recordação e, ao mesmo tempo, pela contribuição do eu. O que vale dizer: é uma idéia compósita de elementos residuais registrados a partir da vivência, conjugados com os elementos que o eu produz. Idéia limítrofe indica, portanto, algo da ordem do fato e algo da ordem da ficção que se superpõem. Ela se forma pelo deslocamento da atenção psíquica para um conjunto de idéias, cujos elos são ligados por uma mera simultaneidade temporal. Essa idéia não é um substituto da idéia adequada: ela simplesmente indica uma lacuna na psique. A intensidade do desprazer foi atenuada mediante um hiato psíquico: a libido, que se processaria adequadamente neste nível, foi convertida numa descarga motora.

Mais uma vez: a defesa é da ordem da representação. Ela indica, na sua manifestação patológica, a competência do psíquico na instituição da sua realidade, a *realidade psíquica*. O crédito aos neuróticos, portanto, não é uma concessão, mas é um imperativo da clínica que, incitando as formulações metapsicológicas, fornece legitimidade ao processo psíquico porque o descreve não como simulação<sup>50</sup>, mas como realidade autônoma capaz de engendrar fenômenos cujo estatuto cabe à psicanálise conferir. E este é o passo significativo: o campo das neuroses nos abre um horizonte invisível e até então irreconhecido, a saber, o da realidade psíquica. Em se movendo neste campo, descrevendo-o mais pertinentemente Freud demonstrará como as produções do espírito são legítimas.

O acervo metapsicológico aqui evocado emerge estruturado teoricamente no texto "*Novas Pontuações sobre as neuroses de defesa*"<sup>51</sup>, e o

48. Ibid p. 169/70.

49. Ibid p. 170.

50. ROUDINESCO, E. "*Os 100 anos de Psicanálise na França*" Vol. I. Capítulos I e II Jorge Zahar Ed. (1989). [A autora nos presenteia com páginas fascinantes que versam sobre a creditação da histeria no seio das afecções nervosas].

51. FREUD, S. "*Novas Pontuações sobre as Neuropsicoses de defesa*". SE Vol.III pp.157/184 {pp.183/214} (1896).

ponto que a nós compete colocar em relevo diz respeito ao estatuto da realidade psíquica, que no texto é considerado quando do tratamento da histeria.

Freud está respondendo ao seu hipotético oponente sobre as contestações a respeito da concepção da histeria. O que está em questão é a legitimidade da própria afecção nervosa e, em última instância, a legitimidade da natureza desta patologia que na demonstração freudiana é psíquica.

Dois problemas o interlocutor fictício levanta: 1. As cenas de sedução ocorrem a valer, e por que só algumas poucas pessoas são acometidas desta nervosidade? 2. Mesmo que se valore o relato das cenas, elas não podem ser consideradas efetivas, visto que sua época de ocorrência remonta à infância, e neste período da vida o sujeito humano é desprovido de sexualidade.

A resposta ao primeiro argumento não está explicitada no texto. Por que as afecções psíquicas atingem a uns e a outros não? Qual a justificativa para o privilégio de alguns no acometimento histérico?

Já sabemos que a hereditariedade não é fator determinante, portanto, outro mote deverá ser tomado para a solução do problema e ela aponta: A. Para a idéia de uma universalização das neuroses (e o advento do complexo de Édipo inserirá esta idéia de forma mais delineada nas concepções freudianas. O começo dessa inserção já assistimos ocorrer na elaboração do conceito de fantasia)<sup>52</sup>; B. A distinção entre normalidade e patologia já tem deslocado o seu núcleo de uma concepção neurológica centrando-se numa perspectiva que assume o patológico como uma alteração de grau relativa à normalidade<sup>53</sup>.

O segundo ponto refere-se ao problema da credibilidade que se deve conferir à recordação da histérica e, em contrapartida, de instilar nela tais reminiscências. Quem acode ao médico nessa situação é o método analítico que, num só tempo, é um método investigativo e terapêutico. Mediante ele (que opera em dois frentes), uma suposta invenção (seja do médico ao provocar o paciente, seja do próprio paciente, fértil em imaginação) pode ser desmontada. O método analítico é o único capaz de lançar luzes sobre o que na patologia emerge como incompreensível, dado que sua origem habita a vida inconsciente: por trás das criações das histéricas há uma marca de memória que as justifica.

---

<sup>52</sup> LAPLANCHE, J. PONTALIS "*Fantasia...*" pp. 43/46 [Embora o autor não problematize o Complexo de Édipo como divisor de águas nesse momento da pré história da psicanálise ele, entretanto, trabalha com os componentes fundamentais da sua constituição]; MEZAN, R. "*Freud, Pensador...*" pp.186/190; MONZANI, Op. Cit. pp. 27/55 [Numa de suas conclusões o autor afirma: "*A fantasia é uma formação extremamente complexa onde o desejo e a realidade estão presentes. A sedução é condição da fantasia que, por sua vez, a condiciona*" (p.53)].

<sup>53</sup> FREUD, S. "*Um Caso de Cura por Hipnose*" SE Vol.I pp.147/162 {p. 169}(1992/3) [Já naquele contexto nascia a idéia de uma continuidade entre a normalidade e a patologia].

*Até conjecturo que as tão freqüentes invenções de atentados a que costumam se entregar as histéricas são inventos compulsivos que partem da marca mnêmica do trauma infantil<sup>54</sup>.*

Por que não desqualificar estas invenções? Por que então apostar nelas como elementos imprescindíveis para o trabalho psicanalítico? Por que, em última instância, dar credibilidade à histérica?

É claro que o recurso clínico não é suficiente para resolver a questão. O argumento que se centra no método e na sua aplicação necessária como modo de compreensão desta credibilidade fornecida ao discurso histórico, não é o argumento mais acertado do ponto de vista metapsicológico. Contudo, ele tem o mérito de colocar o problema. E, junto com isso, abre a possibilidade de fundamentar teoricamente a noção de realidade psíquica, esta produção do espírito que se constitui para além do real factual (mas a partir de), desprovida de cidadania no seio da concepção médica da época. Reiterando a questão: qual é, portanto, o estatuto da realidade psíquica?

O encaminhamento dessa questão passa pelo aprofundamento da determinação das neuroses que engendrará a idéia de complexidade psíquica. Nossa baliza é a carta endereçada a Fliess em 30 de maio de 1896, na qual Freud faz um esforço para definir o que determina os tipos de neuroses. Reza a carta:

*A evocação, em época posterior, de uma lembrança sexual de uma época anterior, produz um excesso de sexualidade na psique, que atua como inibidor do pensamento e confere à lembrança e as suas conseqüências um caráter obsessivo - impossibilidade de inibição<sup>55</sup>.*

Ou seja, está sendo sedimentada a idéia de uma fase do recalque mediante a qual se flagra o anacronismo estrutural da constituição do humano. Em outros termos, as ocorrências de natureza sexual se efetivam para o indivíduo humano sempre precocemente. Quando da sua evocação em época posterior (e os fatores enigmáticos não estão resolvidos. Um deles, lembremos, é o problema da justificativa do privilégio do acometimento patológico a alguns indivíduos), momento no qual o desenvolvimento do indivíduo mais ou menos se totalizou, aquela experiência precedente invade o circuito psíquico (isto é, ativa o complexo de representações a ela equivalente) e sua invasão implica a produção de um excesso, que por sua vez se caracterizará numa perturbação e, desse modo, moverá o psiquismo a funcionar patologicamente.

O que está aqui em questão?: 1. Um evento sexual que se impõe do mundo adulto ao mundo infantil. Sua ocorrência nada produz porque

<sup>54</sup>. "Pontuações..." p. 165 Nota 7 {p. 189 Nota 1}.

<sup>55</sup>. "Correspondência..." p. 188 {Carta de 30/05/1896}.

desprovida de sentido enquanto ocorrência; 2. Na puberdade, tendo alcançado um nível adequado de desenvolvimento sexual e, em contrapartida, uma maior complexidade psíquica que justapõe ao biológico elementos que na infância não se tem ao dispor (a saber, a competência psíquica de processar os fatos da vida sexual, isto é, de lhes aferir sentido), a ocorrência precoce (portanto, pretérita), adquire a intensidade que não lhe foi aferida quando da vivência.

Naquela época, por assim dizer, minimizada em seu sentido, ela simplesmente ocorreu e foi registrada. A posteriori, esse registro é reativado e isto é feito com tal intensidade que o psiquismo, não tendo tempo de processá-la, cria patologias. Alucina-se. O que está na base desse processo é um anacronismo que caracteriza o humano em sua constituição estrutural. É esse anacronismo que justifica a perturbação.

Como se realiza o despertar para a natureza da cena? 1. Pelo acesso (compreensão) às palavras a ela associadas. Portanto, o adolescente adquire o aparato verbal que dá conta das ocorrências da infância e estas, em seu novo *locus*, adquire um *tonus* que lhe é mais adequado, isto é, as representações recebem significados sexuais; 2. A via mediante a qual esta consciência se efetiva não é exclusivamente do domínio do inconsciente nem do consciente; 3. Ela resulta de um acordo, um compromisso entre as forças oponentes em jogo. Já prescrutamos essas últimas anteriormente: tratam-se de forças libidinais que costumam se atritar com as produções egóicas.

Uma vez mais recordemos o objeto que perseguimos: este esforço da engenharia psíquica a partir da clínica aponta, sobretudo, para o problema do crédito dado ao discurso formulado em estado patológicos. Para delinear bem o problema, recortemos um trecho de uma importante autoridade médica da época (reproduzido por Masson na nota 3 da referida carta), que lê a perspectiva freudiana como um esforço ocioso, artificial, inútil, não científico:

*Não consigo imaginar que um psiquiatra experiente possa ler esse ensaio sem sentir uma indignação total. A razão dessa indignação é que o autor atribui importância máxima à tagarelice paranóide de um conteúdo sexual (por parte dos pacientes dele), a propósito de acontecimentos ocorridos puramente ao acaso, os quais, ainda que não se baseassem meramente na imaginação, não teriam o menor significado. Esse tipo de coisa não pode levar a nada além de uma psiquiatria da carochinha, simplesmente pavorosa<sup>56</sup>.*

O texto flagra, de chofre, a via de contramão pela qual Freud está se encaminhando. Mais uma vez: o laboratório, seio gerador e nutridor de categorias psiquiátricas novecentistas, não é o seu ponto de apoio nem seu ponto de partida para aquilo que acertadamente Manoni chama de "Ficções

---

<sup>56</sup> Ibid p. 204 Nota 3. [A reprodução é de Masson, J. F.]

Freudianas"<sup>57</sup>. Seus lugares de apoio e de partida são a clínica e a metapsicologia. Esta escolha implica o isolamento (reconhecido por boa parte dos historiadores da psicanálise) no qual Freud se agarra aos detalhes que evidenciam uma vida, uma estrutura, umas forças psíquicas não apreendidas (tampouco reconhecidas e legitimadas) pelas categorias psiquiátricas de então.

Se por um lado, a clínica evidencia uma fonte outra que não a orgânica para o acometimento patológico, por outro, se abre o problema de justificar teoricamente os fatos descritos. Em outros termos: qual é a lógica que sustenta as idéias de "realidade psíquica, psiquismo, processos psíquicos"?

A despeito de estarem coladas a uma convicção clínica, as palavras de Freud são contundentes e encaminham a formulação metapsicológica:

*Não importa o caso ou o sintoma do qual se haja partido, infalivelmente se termina por chegar ao âmbito da vida sexual*<sup>58</sup>.

Evidentemente estamos delineando a condição específica necessária à instauração da histeria. O método analítico enquanto via de acesso ao elemento primeiro instaurador da histeria desvela que, a despeito dos disfarces, das máscaras que o recalcado vista em seu retorno, inexoravelmente eles conduzirão a essa fonte privilegiada das representações que é a vida sexual.

Outro extrato do texto sobre o qual nos debruçamos é mais revelador neste ponto:

*Na base de todo o caso de histeria se encontra uma ou várias vivências de experiência sexual prematura pertencente à tenra infância*<sup>59</sup>.

A universalidade que a clínica pretende alcançar dá a dimensão do achado pragmático freudiano: todas as manifestações histéricas se enraizam na vida sexual.

Isso é ficção de médicos e/ou pacientes? É o que sugerem os ilustres membros da *Verein für Psychiatrie und Neurologie*, quando da reação à exposição que Freud realizou sobre a etiologia da histeria. Crédito a uma outra via que não o laboratório? Crédito à clínica? Crédito à histérica e ao seu auscultador? Crédito a um método que se pretende científico mas que no fundo caracteriza-se como produtor de romances?<sup>60</sup>

57. MANONI, M. "A Teoria como Ficção" Ed. Campus. (1982). [Embora sua direção seja a de remontar, em outra perspectiva, o movimento psicanalítico, diversa da nossa, mais empenhada numa epistemologia desta "ficção"].

58. FREUD, S. "A Etiologia da Histeria". SE VOL.III. p. 98 {P. 226} (1896).

59. Ibid p. 202 {P. 230}.

60. [Algumas vezes Freud expõe para Fliess o seu sentimento de desconforto relativo à produção neurótica: elas são similares ao romance. A título de exemplo, veja-se o fragmento que se segue, extraído do *Manuscrito M* anexado à carta de 15/05/1897: "Existe a mais sólida esperança de que seja possível determinar o número e o tipo de fantasias, assim como é possível no tocante às cenas. O romance de

Se os seus iguais não levam isto a sério, Freud segue solitário em sua investigação. Se o contexto da teoria da sedução elenca problemas e poucas soluções, não significa com isso que as questões aí nascidas sejam débeis. Por não terem justificativas teóricas, elas não são simplesmente retiradas ou abandonadas, mas ao contrário, elas mesmas se constituem no mote de investigação de suas possibilidades.

A saída a ser encontrada aponta para o estatuto da cena traumática (ou o conjunto de) justificadora da histeria. Tais cenas são factuais, históricas?

## C.2

### Entre o fato e a ficção, uma 3a via: a fantasia

No esforço para solucionar o problema teórico da histeria que diz respeito a repressão ao prazer<sup>61</sup>, Freud esboça na carta de 6 de Dezembro de 1896 a idéia de *complexidade psíquica*. É o nuançamento desta idéia que vai encaminhar a solução ao problema do valor atribuído ao discurso histérico. Acompanhem os movimentos da carta que, por si, dão conta dos novos caminhos que estão se abrindo para o objeto psicanalítico, o psiquismo, dando-lhe cidadania enquanto fator causador das doenças nervosas.

No texto, a *complexidade psíquica* é apresentada por meio de uma metáfora extraída da arqueologia, a saber, a estratificação:

*... estou trabalhando na hipótese de que o nosso mecanismo psíquico tenha se formado por um processo de estratificação: o material presente sob a forma de traços mnêmicos fica sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo, de acordo com as novas circunstâncias - a uma nova retranscrição<sup>62</sup>.*

---

*ilegitimidade (cf. paranóia) é regularmente encontrado e serve como meio de tornar ilegítimos os parentes em causa. A agorafobia parece depender de um romance de prostituição, que por sua vez também remonta a esse romance familiar. Assim, a mulher que se recusa a sair sozinha está afirmando a infidelidade de sua mãe" (Os grifos são nossos) Correspondência...* p. 249.

61. [É o automatismo promovido pela quantidade a explicação fornecida por Freud para a repressão ao prazer. Tal repressão não seria fruto de um conflito, dado que o modelo psíquico construído até o "Projeto..." soluciona a fuga do prazer e a busca da dor. E ao falarmos de automatismo pomos em relevo a incompatibilidade teórica da intencionalidade, já reconhecida a nível clínico.

Três cartas podem ser mencionadas como preparatórias da guinada que Freud está por dar: em 15/10/95 ("Correspondência..." p. 145) ele remata a defasagem entre a prematuridade biológica e psíquica: ocorrências sexuais podem se dar antes da puberdade, e suas conseqüências só se tornam efetivas *a posteriori*. Assim, a histeria decorreria de um trauma sexual pré-sexual e a neurose obsessiva de um prazer sexual pré-sexual; em 31/10/95 ("Correspondência..." pp. 148/9) se dilui a diferença entre quantidades interna/externa. Tudo o que afeta o psiquismo vem de dentro, é interno; em 08/12/95 ("Correspondência..." pp. 155/6) ganha força a idéia de oposições representacionais, fator decisivo para que se firmem as idéias de intencionalidade dos atos psíquicos, de defesa psíquica, de repressão ao prazer].

62. "Correspondência..." p. 208 {Carta de 6/12/1896}.

O que revela esse trecho? Recordemos que na teoria da sedução, o trauma psíquico era um compósito que se desdobrava no mínimo em duas cenas (e naquele contexto, aludia-se que a multideterminação do sintoma estaria colada a uma sucessão de ocorrências justapostas no interior do psiquismo).

Nestes novos ventos teóricos, esta possibilidade torna-se uma exigência e pode ser tripartida do seguinte modo: 1. A memória não se faz de um só golpe, mas de uma sucessão de registros; 2. Tais registros são passíveis de sofrer uma reordenação temporal (ou seja, começa a ganhar corpo a idéia de *fases psíquicas* pelas quais o sujeito humano passa); 3. Esses arranjos temporais são realizados a partir de circunstâncias, ou seja, a partir das aquisições realizadas por cada fase psíquica.

Essa guinada na perspectiva da atribuição de valor ao discurso histórico e, em última instância, da legitimidade do psiquismo como uma realidade competente na instauração de estados psíquicos inova na medida em que centra a sua atenção não mais exclusivamente na facticidade ou historicidade das experiências narradas no espaço da clínica. Muito simplesmente: não é a fidelidade factual da cena que mais interessa agora<sup>63</sup>.

Em contrapartida se acentua o valor atribuído às elaborações que resultam dos arranjos constantes dos extratos psíquicos, mesmo que nestes arranjos a transparência dos fatos não seja a resultante (chamamos transparência o transporte da vivência pela via da recordação: na expressão desta última, não importa mais questionar se tal ocorreu, como ocorreu) e portanto, se afigurem como distorções de ocorrências, mesmo assim elas encerram uma verdade. E mais que tudo: na nova hipótese metapsicológica essa produção intestinal não é um corpo estranho internalizado (como o era na teoria da sedução), mas uma derivação do desejo, parte integrante da própria estrutura humana em constituição.

Como se afigura o psiquismo nesta nova concepção mediante a qual a complexidade dos processos psíquicos podem ser concebidos em sua plenitude? Na trilha do fio condutor que perseguíamos, como justificar que as neuroses resultem da repressão ao prazer?

A saída freudiana é supor uma estrutura complexa do psiquismo. De acordo com ela,  $\psi$  teria ao menos três registros diferentes:

1. Um primeiro que se ordena de elementos derivados da percepção, caracterizado pelo predomínio da lei da simultaneidade. Vale dizer, é a instância psíquica que recebe os impactos como aparecem: mesmo díspares, alheios, diferentes, se eles se apresentarem para esta instância ao mesmo tempo, aí se inscrevem como parceiros. Outra característica é a absoluta

---

<sup>63</sup>. MASSON, J.F. "Atentado à Verdade". Ed. José Olympio. (1984). [Vale a pena questionar se no texto indicado Masson entendeu essa questão no seio do pensamento freudiano quando tenta, forçadamente, atribuir-lhe um sentido da ordem de uma investigação do tipo jornalístico-criminal, na sua terminologia nomeada de *schlockholmiana*].

inacessibilidade da consciência a este, por assim dizer, "caldeirão" das derivações psíquicas;

2. Freud nomeia e Unbewusstsein a segunda instância psíquica. Ela se ordena mediante relações causais, o que significa estabelecer no interior de  $\psi$  um *topos* no qual a intenção, a despeito das aparências do sintoma, por exemplo, é o elemento privilegiado para engendrar os processos psíquicos<sup>64</sup>. Nessa medida eles são o efeito ao qual corresponde uma causa. Não são ocorrências aleatórias, mas obedecem a uma deliberação causal. Esse sistema também é inconsciente.

3. O terceiro registro é o Vorbewusstsein. Ele se caracteriza por estar vinculado à *representação de palavra*. A esta instância corresponde o "eu". Suas produções não são conscientes *a priori*, mas são passíveis de consciência se certas regras são obedecidas. Neste ponto, Freud indica o que a nós cabe pôr em relevo:

*... e essa consciência secundária do pensamento é posterior no tempo e, provavelmente, está ligada à ativação alucinatória da representação de palavra, de modo que os neurônios da consciência sejam também neurônios perceptivos e desprovidos de memória em si mesmos<sup>65</sup>.*

O trecho segreda alguns elementos que vale a pena evidenciar já que se referem a uma justificativa teórica das produções psíquicas: em primeiro lugar que a consciência é uma produção derivada de forças inconscientes e que, do ponto de vista cronológico, é uma aquisição posterior a todo processo. Se quisermos, o eu pouco determina no engendramento dos processos psíquicos, melhor seria dizer, o trabalho do eu aparece na reta final de todo o trabalho psíquico como resultante deste próprio processo.

Mas não é só: esta ordem da consciência liga-se à animação alucinatória da representação de palavra<sup>66</sup> que surge na finalização do processo psíquico,

<sup>64</sup>. [Embora não seja o nosso problema mostrar como o inconsciente é o *topos* da intencionalidade e do estabelecimento das relações causais no psiquismo, é relevante salientar que as características que Freud está atribuindo a este sistema solidificam a concepção de que ele é o determinante dos atos psíquicos. Quais são estas características? O material presente no inconsciente representa legitimamente as pulsões; o processamento desses conteúdos se efetiva obedecendo aos moldes primários de realização de desejo; são eles (os conteúdos inconscientes) que, privilegiadamente, recebem o trabalho da censura do Pré-Consciente. Deste modo, sintoma, sonho, ato falho e até mesmo a religião não são produções estranhas a essa espécie de usina do desejo. Antes, ligam-se causal e intencionalmente a tal sistema].

<sup>65</sup>. "Correspondência..." p. 209.

<sup>66</sup>. [Desde o "Projeto..." a consciência pode surgir no interior de um dado processo psíquico por uma dupla via: a via perceptual e a via da palavra. A consciência perceptual não garante a substituição do processo primário pelo secundário. Isto seria tarefa da segunda consciência, função atribuída à representação de palavra. Por exemplo, o grito quando pensado como ato intencional, ao reproduzir sons apreendidos do objeto auxiliar na experiência de satisfação (ou do objeto hostil na experiência de dor), por se inscrever no circuito comunicativo, por estabelecer com o outro uma relação de intenções, se torna

quando da exigência da comunicação. Mas em sua totalidade esse processo se faz mediante uma complexa estrutura psíquica inconsciente que, ao engendrar as suas produções, dispensa uma ordem consciente. Aliás, a força da consciência secundária é extraída do processo psíquico inconsciente. Nos termos freudianos, os processos primários engendram os secundários.

Frente a esta nova estrutura do aparato anímico, indaga-se: o que determina os processos patológicos? No rastro da complexidade psíquica Freud supõe um maior nuançamento dos processos que ali se efetivam: em cada fase da vida se realiza uma configuração, um registro que comporá o acervo mnemônico do indivíduo. As fases se sucedem e tal fato exige um rearranjo das configurações anteriores: os registros daquelas fases deveriam, desta forma, estar presentes nas fases posteriores (qual caleidoscópio que sob um dado movimento realiza uma nova configuração) reconfiguradas nos arranjos próprios da nova fase.

Entretanto, no caso das patologias, essa conformação nova do registro (a qual Freud nomeia de *retranscrição*) não se efetiva, o que implica que a excitação seja

*... tratada de acordo com as leis psicológicas vigentes no período psíquico precedente e seguindo as vias abertas naquela época. Assim, persiste um anacronismo ...*<sup>67</sup>.

Temos explicitada deste modo a estrutura do recalque. Seu mote está radicado na liberação do desprazer ocasionado pela transcrição de elementos de um registro anterior no atual. Isso se verifica acentuadamente no caso da vida sexual: houve uma excitação, mas seu registro não compreende nenhum sentido na infância<sup>68</sup>. Na reativação desta lembrança, um desprazer é produzido em intensidade não controlável, não inibível.

*Portanto, um evento sexual de uma fase, atua na fase seguinte como se fosse um evento atual e, por conseguinte, não é passível de inibição. O que determina a defesa patológica (o recalque), portanto, é a natureza sexual do evento e sua ocorrência numa fase posterior*<sup>69</sup>.

Essa mesma fórmula se aplica às ocorrências prezerosas. Ao serem reproduzidas provocam uma descarga ligada ao prazer: deste modo temos uma compulsão. Mesmo que esta ocorrência seja reevocada numa fase que a torna

critério para a primazia do processo secundário. Mas tal critério (linguístico) não afasta de modo absoluto a alucinação, veremos logo mais em que caso].

<sup>67</sup>. "Correspondência..." p. 209.

<sup>68</sup>. [É assim que se justifica o discurso truncado da histérica. As razões que ela fornece ao seu comportamento bizarro são igualmente bizarras, ilógicas, injustificadas].

<sup>69</sup>. Ibid p. 210.

impertinente e anacrônica, ela se efetiva porque as metas psíquicas estão aí contempladas em seu caráter absoluto. No dizer de Freud:

*... quando uma experiência sexual é recordada numa fase diferente, a descarga de prazer é acompanhada por uma compulsão, e a descarga de desprazer, pelo recalçamento<sup>70</sup>.*

O que se verifica é que tanto no caso do desprazer, como no do prazer, o psiquismo se recusa a atualizar os elementos de memória. Em assim procedendo, as referências coladas às aquisições das novas fases ficam alijadas dos processos psíquicos. Em última instância, em quaisquer dos mecanismos se evita o desprazer que ocorreria, caso uma tradução fosse efetivada. Manter vivas em contextos diversos as constelações de memória constituídas numa fase pretérita, cumpre o duplo papel de oferecer ao psiquismo a repetição do prazer e a evitação de um desprazer.

Nesse novo contexto teórico das elaborações freudianas, as idéias que se seguem apontam para a complexidade com que são contemplados os sistemas e os processos psíquicos: 1. Múltiplos sistemas que cumprem um papel determinante na morfologia patógena; 2. Inscrições múltiplas condicionadas pelas fases do desenvolvimento humano; 3. Comércio dessas inscrições entre os sistemas nomeado por Freud de *transcrições*; 4. Anacronismo decorrente de uma transcrição não efetivada num novo contexto; 5. Cohabitação de um duplo registro: o recalçado e o seu substituto (aquele que é mais ou menos fidedigno à cena de sedução e aquele derivado deste, que alucina a sedução e produz uma constelação psíquica, uma realidade para além do factual, a fantasiosa) numa dada fase psíquica. Essa complexidade exhibe uma operação própria do aparato anímico que apoiado nos elementos registrados da realidade (externa), reordena e reinventa novas formas de registro, o que implica conceber como atuante e de forma privilegiada uma realidade psíquica (interna) que altera o registro mais primitivo.

*Fico muito satisfeito, porém, com a recepção dada às minhas fantasias. Sei que você as coloca no lugar certo, investiga estes pontos de vista um pouco mais e não me encara nem como um devaneador, pelo fato de eu comunicar essas coisas incompletas, nem como tolo, que, por essa razão, acredita estar acima da investigação minuciosa e da correção. Trata-se de sínteses e "working hypotheses", que podemos trocar um com o outro sem preocupação<sup>71</sup>.*

---

<sup>70</sup>. Ibid.

<sup>71</sup>. Ibid p. 216 {Carta de 17/12/96}.

É deste modo que Freud se dirige a Fliess em 17 de Dezembro de 1896, qualificando seu trabalho com este mundo psíquico como sendo da ordem da fantasia. Mas esta idéia da fantasia aplicada ao próprio trabalho (e não somente ao material inventariado pela clínica e elaborado metapsicologicamente), tem duas referências negativas: 1. Não se refere ao devaneio delineado no embate com os casos clínicos, isto é, seu esforço intelectual não se inscreve na ordem das produções psíquicas desprovidas de controle mas, longe disso, é algo que as evidências da clínica incitam a pensar com uma certa lógica que as ordena e justifica<sup>72</sup>; 2. Que não se trata de um trabalho improficuo e tolo como pretenderam Kraft Ebing<sup>73</sup>, Meynert<sup>74</sup> e agora Breuer<sup>75</sup>, mas de um esforço absolutamente necessário e pertinente frente ao esgotamento da neurologia<sup>76</sup>. Esse trabalho flagra realidades impossíveis de serem registradas pelas lentes laboratoriais.

Por outro lado, esse esforço tem uma referência positiva: ele se inscreve no seio de uma "*investigação minuciosa e de correção*". Em outros termos: é um esforço científico extra cânones ortodoxos. Entretanto, rigor e validade do resultado observado tornam pertinentes as construções teóricas agora oferecidas a esse universo das psicopatologias.

Uma questão que consideramos interessante diz respeito às referências de Freud para construir seu discurso metapsicológico. A clínica se constitui numa fonte deste novo campo. Entretanto, não tem força suficiente para dar conta da complexidade que está sendo forjada. Esta carta à qual nos referimos fornece a possibilidade de verificarmos como estas referências são construídas. Elas não são buscadas extra-muros psicanalíticos porque "lá", elas não existem. Devem ser construídas. Como Freud as constrói? Na companhia de quem?

Vale a pena realizarmos esta digressão, porque ela pode nos servir de paradigma para o procedimento de Freud no tratamento dispensado ao problema da religião.

Após a tentativa (malograda) de realizar um entrelaçamento entre as suas novas concepções e a teoria dos períodos de Fliess, Freud retoma o

---

72. [Freud pretende estar fazendo ciência. E o pensar científico é, metapsicologicamente falando, o mais acertado (lógico) de todos].

73. GAY, P. "*Freud, uma Vida para o nosso Tempo*". p. 100 Companhia das Letras Ed. (1989). [O autor qualifica a importancia atribuida à sexualidade na etiologia das neuroses, descoberta por Freud, por diversas personalidades da época].

74. JONES, E. "*A Vida e a Obra de Sigmund Freud*" Vol. I. p.300 Imago ED. (1989); ROUDINESCO, E. Op. Cit. p.48. [apontam para a semelhança entre as posturas de Meynert e de Kraft Ebing].

75. [Resistente e descrente relativamente as evidências das suas e das descobertas do parceiro de pesquisa. Vide "*Correspondência...*" p. 218].

76. [FREUD afirma - desde "*A interpretação das Afasias: um estudo crítico*". Ed. 70 Série Persona. Portugal (tradução portuguesa da tradução italiana de 1977) - que o trabalho da neurologia está completo (P.41 - Veja-se, dentre tantas demonstrações, o esforço de diferenciar afasias decorrentes de lesão e aquelas outras, que mais lhe interessam, de natureza funcional). O confirma ROUDINESCO, E. Op. Cit. p.47].

problema da angústia, dada a importância crucial que ela adquire para a compreensão das psiconeuroses. O que precisamente ele coloca no trecho que destacamos é o caráter genérico da angústia nas diversas fobias que analisa, cujo caráter não fornece justificativa a esse estado psíquico. O destaque é dado a uma inferência do conto "O Signo" de Maupassant:

*Angústia diante da idéia de atirar-se pela janela*<sup>77</sup>.

O propósito do destaque da inferência é explícito: reiterar o papel do sistema pré-consciente na lide com os conteúdos inconscientes: no caso da patologia, ele costuma realizar construções equivocadas, deslocando os motivos de determinadas produções psíquicas do seu lugar adequado para um inadequado, no qual tais produções carecem de sentido. Por exemplo, no extrato da inferência, "janela X angústia" não se constitui um par justificável. Do ponto de vista da consciência, aproximar-se simplesmente da janela não deveria provocar angústia, dado que janela não é representante direto de estados psíquicos angustiados. Para ser motivo da angústia faz-se necessário contemplar a idéia de complexidade psíquica. Sob essa perspectiva subjaz ao par "janela X angústia" um sentido que o amplia em

*Idéia inconsciente: ir até a janela e fazer um sinal a um homem para que ele suba, como fazem as prostitutas*<sup>78</sup>.

Em outras palavras: realizar o jogo de sedução para o qual as prostitutas não se furtam mas, ao contrário, realizam ostensivamente. Nessa medida, há no jogo uma deliberação: as prostitutas seduzem e, seguindo a trilha da inferência, o fazem na janela. Este *locus* para elas não significa um *locus* ameaçador. Ao contrário, é um locus de múltiplas excitações: - do sujeito ativo no jogo da sedução, a prostituta; - dos sujeitos passivos deste mesmo jogo, os seduzíveis. Neste caso, quem desencadeia a sedução, assim como quem se deixa seduzir, explicitam seus desejos no próprio jogo e providenciam as medidas necessárias à realização deles.

Mas no caso da patologia um tal desejo sofre uma interdição de caráter absoluto por parte da instância da consciência:

*Pré-consciente: repúdio; daí, emergência da angústia proveniente da descarga sexual*<sup>79</sup>.

Ou seja, nessa concepção dinâmica do aparato anímico, o embate das forças psíquicas contrárias (inconsciente X consciente) realiza uma formação de compromisso: cair da janela substitui o ofício de sedução realizado a partir da

<sup>77</sup>. "Correspondência..." p. 218.

<sup>78</sup>. Ibid.

<sup>79</sup>. Ibid.

janela (ou o desejo de seduzir). Ao invés de emergir na consciência o último termo da fórmula, surge a representação "cair da janela" ligando-se à angústia. Essa ligação nem sempre está presente na consciência. Tanto a angústia, quanto o "cair da janela" se constituem em motivos que impedem ao agente a aproximação da janela. E então sugere Freud a Fliess:

*Pense no 'faire de la fenêtre' de Guy de Maupassant*<sup>80</sup>.

Tendo o esquema freudiano em mente, o que se pode pensar? 1. Que os elementos da cultura funcionam para a psicanálise como acicate promotores de seu movimento de pensar; 2. Exibe como opera tal pensamento sobre o material da cultura<sup>81</sup>; 3. Que o relacionamento entre psicanálise e cultura se faz a partir da determinação metapsicológica.

Ainda indagamos: Qual o ganho da psicanálise com este procedimento? Tal pergunta pode ser transferida para o objeto religioso considerando-se que a religião é um fato de cultura. Ou ainda: que pontos do material literário interessam à Freud? É bastante plausível que estes digam respeito à estrutura psíquica do desejo. Se no contexto do "*Projeto...*", o entendimento de uma tal estrutura se assentava numa concepção que considerava o desejo como um corpo estranho internalizável, agora, com as conquistas conceituais de *estrutura e processos psíquicos complexos* lapidados na clínica e na reflexão metapsicológica, ele é pertença da própria estrutura psíquica.

Afinal, a incógnita que no fundo se constitui uma aporia do texto exponencial da teoria da sedução, a saber, o porquê do retorno de Emma à loja onde o vendedor a seduziu se desfaz, na medida em que o desejo deixa de ser compreendido como um corpo estranho e passa a ser concebido como produção intestinal. E é isso que Freud tenta fisgar sob os ardis literários de Maupassant. Nessa medida, Rennendon<sup>82</sup>, nos seus movimentos de ambigüidade, confirma as descobertas psicanalíticas sobre o movimento desiderativo.

Retomemos o percurso freudiano até aqui rastreado:

1. Contra a idéia de divisão da consciência, a *Spaltung* breuriana, Freud elabora a idéia de alucinação (no item precedente trabalhamos com algumas nuances o percurso indicado). Ganho deste salto qualitativo: o psiquismo pode ser concebido como um aparelho dinâmico no qual se confrontam forças oponentes. O império da consciência que ainda a *Spaltung* preservava, sofre uma relativização em privilégio do acento (que os flagrantes da clínica realizam) de uma determinação não consciente dos atos psíquicos.

---

<sup>80</sup>. Ibid.

<sup>81</sup>. [Reiteradas vezes Freud afirma que o seu interesse com o material da cultura é psicanalítico. Em outros termos: quais processos psíquicos tornaram-no possível?].

<sup>82</sup>. [Personagem principal do conto. Vide MAUPASSANT, G. - Op. Completas. Vol. II p 434ss. Aguilar Ed. (1970)].

Mediante quais fenômenos este relevo adquire significação? Aqueles que se referem à vida sexual. Eles decorrem de uma prática inadequada do sexo. Tal prática Freud nomeia de *noxas sexuais*. É a ação delas (depois de ativadas na memória) que impele o aparelho anímico à alucinação.

2. Contra a idéia de substrato hereditário determinante na causação das neuroses (em Charcot, a idéia se apresenta segundo a fórmula: família neuropática gera filhos neuróticos) erige-se a formulação freudiana do *trauma psíquico*, elemento perturbador do funcionamento anímico. O enfoque é deslocado de um ponto de vista estrutural (debilidade nervosa) e localizacional (lesão do tecido nervoso à la Broca<sup>83</sup> que, em certa medida, norteia a perspectiva da neurologia alemã do período), para a ótica da *funcionalidade*. É porque os processos psíquicos se dão contando em seu circuito com um elemento perturbador, que o psiquismo funciona mal. Precipita-se nessa trilha a evidência de um nexo entre os eventos sexuais como causadores do trauma e a neurose como resposta a ele.

3. As idéias de *realidade, complexidade e estrutura psíquicas*, vão dar conta mais adequadamente do conceito de *conflito psíquico*, este sim, explicitador do inconsciente que se manifesta nas coisas sexuais. Neste sentido, se pode afirmar que Freud trata o texto literário como material clínico, isto é, ele o lê assim como ouve o discurso da histérica. Nessas audição e leitura, o que lhe interessa? O sentido, esse habitante recôndito das lacunas dos discursos resultantes do conflito psíquico.

Ora, não é exatamente este o interesse reiterado de Freud quando trata do material religioso? Tentaremos demonstrar isso no terceiro capítulo.

### C.3

#### A verdade da fantasia num exemplo histórico

Sugerimos acima que Freud faz um paralelo entre certos conteúdos da cultura e aqueles acumulados pela sua descoberta. Aliás, isso é explícito na carta de 17 de Janeiro de 1897:

*O que diria, por falar nisso, se eu lhe contasse que toda a minha novíssima pré-história da histeria já era conhecida e foi publicada mais de cem vezes, embora há muitos séculos? Você se lembra do que eu sempre lhe disse, que a teoria medieval da possessão, sustentada pelos tribunais eclesiásticos, era idêntica à nossa teoria de um corpo estranho e da divisão da consciência? Mas por que será que o demônio que se apossava das pobrezinhas invariavelmente abusava delas sexualmente, e de maneira repugnante? Por que é que as confissões delas, mediante a tortura,*

---

<sup>83</sup>. FORRESTER, J. Op. Cit. pp. 36/56.

*são tão semelhantes às comunicações feitas por meus pacientes em tratamento psíquico?*<sup>84</sup>.

No texto há dois paralelos: o que faz a parceria entre a teoria medieval da possessão e as teorias do corpo estranho e da divisão da consciência<sup>85</sup>; e aquele que torna semelhantes dois discursos distantes no tempo e no espaço circunstanciais: a comunicação das bruxas e a comunicação das histéricas. Esta última, sob a ótica da "*novíssima pré-história da histeria*".

É sobre o segundo paralelo que deteremos a nossa atenção, pois nele estão postos alguns elementos que permitem saídas às questões formuladas a respeito do sentido da ficção como uma referência metapsicológica, melhor dizendo, tais elementos dizem respeito à *fantasia*.

Já conhecemos o contexto teórico: Freud se debate com o problema do crédito ao discurso da histérica. Que este tem valor, atesta a perspectiva por ele forjada para contemplar as psiconeuroses. Mas qual é o estatuto do discurso histórico para que a teoria que lhe justifica tenha fundamentos sólidos?

A analogia descortina o cenário:

*Mais uma vez, os inquisidores espetam agulhas para descobrir os estigmas do demônio e, numa situação similar, as vítimas pensam na mesma história de crueldade sob a forma de ficção (ajudadas, talvez, pelos disfarces dos sedutores). Assim, não somente as vítimas, mas também os algozes relembram nisso sua mais tenra meninice*<sup>86</sup>.

É lógico que se trata de uma analogia silenciosa. Se estabelecermos uma simetria, teremos a feiticeira ao lado da histérica. E aos seus discursos pode-se aplicar a fórmula: "*as vítimas pensam na mesma história de crueldade sob a forma de ficção*". Isso implica que entre os fatos e o pensar existe um hiato temporal no qual as recordações dos fatos são reativadas não mais coladas à facticidade, mas sob a forma de "ficção", cujas recordações implicam em serem desencadeadas por *restos de ocorrências* sim, mas delas independentes. Ou seja, para o trabalho psíquico do recordar ganha relevo a idéia de que ao reativar as marcas de memória o psiquismo o faz acentuando o trabalho próprio, interno, e não rastreando fidedigna e exclusivamente as ocorrências factuais<sup>87</sup>.

84. "*Correspondência...*" p.225 {Carta de 17/01/1897}.

85. [MURARO, R.M., na sua apresentação da Edição brasileira de "*O Martelo das Bruxas*" pp. 10/13 Ed. Rosa dos Tempos. 7a.Ed. (1991), faz uma contextualização antropológico-histórica do texto, subsumindo alguns elementos das teorias da pré história da psicanálise às quais Freud se refere: -Possessão como fruto da alienação psicológica; -Interiorização do corpo estranho (o demônio para os inquisidores)}.

86. "*Correspondência...*" p. 226.

87. [Em suas reformulações (Vide carta de 31/10/95) Freud já mostrava a artificialidade da manutenção da diferença das quantidades que afetam o psiquismo. Essa diferença desaparece. Toda a "Q" passa a ser interna].

É curioso como Masson numa longa nota<sup>88</sup> não considere esse dado metapsicológico que se apresenta desde os "Estudos..", bem como despreze as noções de *cena, trauma, estrutura, processos e atos psíquicos* que decidem, do ponto de vista teórico, pela relativização que Freud está efetivando de uma dimensão da teoria da sedução, a saber, que as psiconeuroses expressam realidades não factuais, mas realidades psíquicas. Masson vacila (mesmo apontando a virada que nesse período já está se processando no pensamento de Freud) entre a *Dichtung* (ficção - ele mesmo traduz assim) e a *Gechichte* (história) porque entre uma e outra expressão interpõe um corte que polariza de maneira radical e oponente os sentidos expressos pelos termos. Mas Freud já não havia posto o conceito de realidade psíquica como exponencial para compreensão dos fenômenos da clínica como a justificativa teórica deles?<sup>89</sup> Detrás da próton pseudo histérica não existe uma verdade encoberta ?<sup>90</sup>

No fundo, o problema que está sendo levantado é o da fronteira demarcatória entre o real e o imaginário. Com a noção de realidade psíquica, uma tal fronteira é esmaecida ou, porque não dizer, esses dois pólos dicotômicos são postos a serviço de um entrançamento, onde identificar indícios do real de um lado e do fantasmático de outro é improdutivo<sup>91</sup>. A virada que se precipita toma como ponto de partida a indagação "quem seduziu?" que, gradativamente, vai sendo substituída pela inquietação "quem deseja?". Porém, "quem deseja", sempre deseja algo/alguém (representado psiquicamente {*Representação de objeto*}) que, no entanto, só pode ser justificado pela referência do mundo externo). Então não seria mais correto dizer que o "quem deseja" vai subsumir o "quem seduziu"?

Que se exhibe na alusão feita ao procedimento dos inquisidores medievais? Provavelmente que a rede fantasmática da religião dos inquisidores

<sup>88</sup> Ibid Nota 2 pp. 226-7.

<sup>89</sup> [Jean LAPLANCHE em seu artigo "*Elaborações temáticas: sedução, perseguição, revelação*" - in Rev. Bras. de Psicanálise, p. 754 (1993), propõe: "É a sedução mais real que a observação da cena originária? Em nome de qual confirmação experimental estatística, poderia eu sustentar tal absurdo? Igualmente, poderiam, com justa razão, me colocar o desafio de provar que as crianças são masturbadas por um adulto com mais frequência do que ameaçadas de castração por eles. E que toda questão reside aí no termo REALIDADE, no tipo de realidade em causa. O que está em questão é saber se sim ou não a psicanálise trouxe algo novo neste domínio, se ela firmou um terceiro domínio da realidade". (grifo nosso)].

<sup>90</sup> [ROUDINESCO, E. Op. Cit. pp. 25/31, chega a dizer que é justamente por dar força a esta noção que Freud pode construir seus mitos endopsíquicos].

<sup>91</sup> [MONZANI, Op. Cit. pp. 47/8: "... duas coisas foram perdidas com o relegar da sedução: 1) A Noção de cena primária (da qual a sedução é apenas um dos casos), isto é, de um acontecimento concreto, enraizado na realidade. Essa "rocha" onde ancorava a sua teoria, Freud vê agora, revelou-se apenas um "torrão" - à simples pressão, dissolve-se; 2) daí, por consequência, perde-se também a possibilidade de religar a gênese dos sintomas a uma interação onde tanto os fatores internos (que Freud nunca irá negar) quanto os fatores externos são igualmente importantes. E conferir um papel privilegiado à fantasia não fez outra coisa que produzir esse desequilíbrio. Por isso mesmo a noção de sedução, ou melhor, generalizando, a noção de cena primária, é fundamental. Sem ela a teoria não encontra seu ponto de equilíbrio"].

sustenta algo para além de um despotismo político-religioso. Sob a lupa freudiana, o tratamento eclesial dispensado às feiticeiras no período inquisitorial esboça um equívoco psicológico de natureza primária: os algozes em atividade recapitulam sua situação de vítimas enquanto passivos. De qualquer modo, nos dois registros, seja no obsessivo (a idéia compulsiva dos inquisidores de realizar uma purificação), seja no das bruxas (de ceder ao fascínio que os inquisidores exercem), a expressão religiosa se afigura em sua primariedade absoluta, isto é, realizam os desejos que costumam aflorar recônditos, disfarçados sob o império da imaginação. Em termos propriamente metapsicológicos, poderíamos dizer que esta religiosidade resulta de autênticos processos primários.

No entanto, o caráter absoluto da imaginação encerra uma positividade: sob análise ele explicita o mote próprio da imaginação: o desejo. Neste sentido, o primeiro movimento freudiano relativo à religião, antes de se constituir num mero esforço de negatividade (expresso no ateísmo resultante das posições psicanalíticas), resgata nas redes da trama religiosa o desejo humano.

Dar cidadania à ele implica compreendê-lo e acolhê-lo ali onde aparece: na clínica, na literatura e, por extensão, na literatura religiosa (aqui, o "*Malleus Maleficorum*"). E como tornar-se atento a essa dimensão senão considerando que o desejo humano se expressa privilegiadamente pela via do "ficcional"? A "ficção", portanto, não é dispensável, alheia, desqualificada frente a metapsicologia. Ao contrário, a psicanálise descobre que o caminho da "ficção" é privilegiado na realização do desejo humano. Isto vale tanto para o sonho, quanto para o sintoma, ou ainda para a religião.

Desse modo, o paralelo analógico é muito mais do que um exercício de tentativa e erro na perseguição da uma hipotética verdade presente nos fenômenos psíquicos<sup>92</sup>; em outros termos: "o que deseja a feiticeira?", torna-se especular, paradigma para "o que deseja a histérica?".

E o que ata esses dois exemplos postos em convergência? A própria estrutura do desejo construída psiquicamente. Portanto, valorizar o discurso da histérica implica reconhecer que a verdade do discurso humano está colada à ordem do desejo. Nessa medida, as crenças da feiticeira em seus próprios poderes e da histérica no seu sintoma se sustentam como decorrência da imperatividade do desejo.

De onde ele emana? A questão é recorrente, mas está no encalço das descobertas freudianas neste campo específico da psicanálise, o psíquico, que ganha contornos mais definidos à medida que a convicção de Freud supera sua desconfiança relativamente ao grau de verdade que habita o discurso histórico. Descentrando o foco deste ponto Freud faz emergir o problema da natureza da verdade deste mesmo discurso: o que diz a histérica, ou o que esse dizer porta?:

---

<sup>92</sup>. [É na valoração do discurso da histeria, em cujo discurso pode habitar a verdade do desejo humano, que Freud sedimenta suas descobertas].

*... adquiri uma noção segura da histeria. Tudo remonta a reprodução de cenas do passado. A algumas se pode chegar diretamente, e a outras por meio de fantasias que se erguem à frente delas. As fantasias provêm de coisas que foram ouvidas, mas só posteriormente entendidas, e todo o material delas, é claro, é verdadeiro. São estruturas protetoras, sublimações dos fatos, embelezamento deles e, ao mesmo tempo, servem para o alívio pessoal<sup>93</sup>.*

E mais adiante, nesta carta de 2 de Maio de 1897 acrescenta:

*Apercebo-me agora de que todas as três neuroses (histeria, neurose obsessiva e paranóia) exibem os mesmo elementos (ao lado da mesma etiologia), quais sejam, fragmentos de memória, impulsos (derivados das lembranças) e ficções protetoras; mais a irrupção na consciência, a formação de solução de compromissos (isto é, sintomas), ocorre nelas em pontos diferentes. Na histeria são as reminiscências, na neurose obsessiva os impulsos perversos, na paranóia as ficções protetoras (fantasias) que penetram na vida normal, em meio a distorções devidas a solução de compromisso<sup>94</sup>.*

A morfologia das psiconeuroses exhibe deste modo a operatividade psíquica: ela sempre se dá mediante desvios, deslocamentos, distorções, fantasias (e no caso patológico, que é o que aqui nos interessa, nunca direta e transparentemente). Nessa medida, a fantasia, enquanto estratégia psíquica, é concebida negativamente: ela distorce os resíduos que o psiquismo registra e graças a uma tal distorção não se pode a eles acessar fidedignamente. Em outros termos: a concepção de fantasia ainda não recebeu o estatuto de categoria psicanalítica; contudo, já se concebe o modo imperativo de funcionamento do psiquismo: ele se processa dando saltos qualitativos na composição ou configuração psíquica, exibindo uma ordem do real entrançada pelos vestígios de memória e pelas criações ficcionais que daí despontam efusivamente.

Mas é sobretudo com a carta de 21 de Setembro de 1897 que assistiremos Freud sedimentar a idéia de que a sua investigação não é do tipo Sherlockholmiana<sup>95</sup>, isto é, pautada na perseguição exclusiva dos indícios da factualidade. A própria natureza do seu objeto investigativo lhe exige uma outra operatividade para que possam ser compreendidos os processos efetivados no aparato anímico.

93. "Correspondência..." p. 240 {Carta de 02/05/1897}.

94. Ibid.

95. [Muito embora MASSON o pretenda assim em "Atentado..." , citado acima, nota 62].

O elenco das decepções com a teoria da sedução já foi inventariado à exaustão pelos historiadores da psicanálise<sup>96</sup>. À guisa de contextualização, apontemos as ordens dessas decepções para nos centrarmos naquela que nos interessa: 1. A primeira decepção diz respeito ao método. A análise psíquica em nenhum dos casos clínicos permitiu aportar no factual. O que implica reconhecer que os discursos das psiconeuroses nunca permitiram compor um quadro que legitime a identidade entre vivência e recordação. 2. A outra diz respeito à hipótese estatística: atentados de adultos sobre crianças ocorrem, mas para que se constituam em causas das patologias é necessário que sejam universais. Em outras palavras, todos os pais precisariam seduzir os seus filhos. Ora, isso contraria o bom senso. 3. É a decepção de ordem metapsicológica que permite elaborar conceitos de outro modo impensáveis:

*...não há indicações de realidade no inconsciente, de modo que não se pode distinguir entre a verdade e a ficção que foram catexizados pelo afeto (por conseguinte, restaria a solução de que a fantasia sexual se prende invariavelmente ao tema dos pais)<sup>97</sup>.*

4. E ainda: na psicose se constata que o registro inconsciente é inacessível pela consciência.

A questão que problematiza a origem do desejo recebe, com o item três, um acréscimo que clarifica os processos psíquicos: no registro inconsciente não se inscrevem signos de realidade. Disso Freud já desconfiava e, em certa medida, já o afirmava na carta 112.

O que ali se inscreve então? É o discurso psiconeurótico que vai responder ao questionamento: aquilo que o inconsciente forja de seu pela incitação do afeto. Por exemplo, a histérica, com seu dizer, encobre uma erótica entre-dita, porque interdita. Ao se expressar, seu discurso expõe uma sedução que em seu escamoteamento deve ser traduzido por um desejo de ser seduzida. No fundo a “expressividade patógena” isola o que está disperso na vida normal. O próprio Freud pode ser paradigma dessa constatação<sup>98</sup>:

*Descobri, também em meu próprio caso, o fenômeno de me apaixonar por mamãe e ter ciúme de papai, e agora considero um acontecimento universal do início da infância, mesmo que não ocorra tão cedo quanto nas crianças que se tornam histéricas<sup>99</sup>.*

<sup>96</sup>. MONZANI, L. R. - Op. Cit. p.41.

<sup>97</sup>. "Correspondência..." p. 266 {Carta de 21/09/1897}.

<sup>98</sup>. [RIEFF, P. "Freud, the mind of the moralist" pp. 39/50 University of Chicago Press (1979). demonstra como Freud, com seu próprio exemplo, cristaliza nuances do drama humano, daí poder ser tomado como representativo].

<sup>99</sup>. "Correspondência..." p. 273 {Carta de 15/10/1897}.

A despeito do impasse da universalização (que aponta para a imergência do desejo somente nas crianças que se tornam histéricas) Freud já dá passos significativos no reconhecimento de sua origem. Experimentamos na tenra infância transitar o triângulo amoroso constituído pelo tripé pai-mãe-filho. E os dois primeiros suportes desta tríade se constituem no ponto de apoio e de partida para o trabalho da fantasia que, originariamente, é edipiana:

*... a lenda grega capta uma compulsão que todos reconhecem, pois cada um pressente sua existência em si mesmo. Cada pessoa da platéia foi, um dia, um Édipo em potencial na fantasia, e cada um recua, horrorizado, diante da realização de sonho ali transplantada para a realidade, com toda a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do estado atual<sup>100</sup>.*

A tragédia grega faz uma suspensão da vida ordinária, e no espaço extra-ordinário teatral, mobiliza os espectadores ao reconhecimento (ainda que exteriorizado nos personagens) da realização do desejo que cada um porta.

Esse desejo, reiteremos, se ancora na memória preservada por nós da experiência de prazer que um dia tivemos. Essa experiência de prazer passa, necessariamente, pela corporeidade, isto é, pelas zonas erógenas. Não nos compete desenvolver o vínculo entre memória e zonas erógenas, mas mantenhamos viva a lembrança de que a noção de *complexidade psíquica* envolve também a concepção de fases da vida nas quais, do ponto de vista biológico, se privilegia uma dada parte do corpo como o *locus* onde as sensações ganham vulto e incitam as inscrições psíquicas.

Levantar a questão da origem do desejo é, em primeiro lugar, apontar para este lugar parceiro do biológico, o psíquico, mediante o qual se processa o desejo humano. A natureza desta produção, já o indicamos, é psíquica, o que significa dizer que: 1. A representação tem primazia frente a sensação na perspectiva anímica; 2. A representação é mais forte que a sensação, dado que a reevocação supõe uma experiência antecedente que, do ponto de vista qualitativo é inócua, e só se torna operante posteriormente, quando da atribuição do sentido a esta vivência; 3. Mediante a representação a memória se constitui (e a memória é inconsciente e assegura a vida); a representação tem o estatuto de produção real psíquica.

*A liberação da sexualidade (como você sabe, tenho em mente uma espécie de secreção que é justamente sentida como o estado interno da libido) é promovida, portanto, não só 1. através da estimulação periférica dos órgãos sexuais, ou 2. através das excitações internas provenientes desses órgãos, mas também 3. das*

---

100. *Ibid.*

*idéias, ou seja, dos traços mnêmicos - logo, também, por intermédio da ação retardada*<sup>101</sup>.

O psiquismo dá existência a realidades que não têm propriamente materialidade. Tais realidades são as fantasias. Se antes elas eram o negativo do real material, agora elas se apresentam como forma específica de expressão da realidade psíquica. Nessa perspectiva, Édipo resulta dessa atividade. A um só tempo ele subsume um duplo aspecto: o de ser produto de um processo (mãe e pai, edipianamente falando, não são correspondentes idênticos das figuras reais históricas) apoiado (e desencadeado a partir de) em funções biológicas mas que, a rigor, delas se torna independente; o de ser um elemento estruturante dessa fábrica de fantasias que é o aparato anímico, mediante o qual o humano dá identidade e legitimidade ao seu mundo próprio que, num só tempo, se apoia no mundo dado pela natureza, mas dele se destaca, produzindo realidades outras impensadas como constituintes da própria natureza.

Nessa medida a fantasia implica uma positividade, pois por seu intermédio o universo propriamente humano é instituído.

Poderíamos mesmo afirmar que uma aproximação está sendo realizada no interior do itinerário freudiano entre o psíquico e o real. Desta aproximação emerge a concepção de *realidade psíquica*. Sobre ela não se aplicam adequadamente as categorias que tentam extrair-lhe uma facticidade e uma historicidade exclusivas. Esse não é o foco freudiano exclusivo mesmo no contexto da teoria da sedução (Não nos esqueçamos do núcleo das noções de *cena, trauma e posterioridade*. Num dado hiato, a alma opera e de sua operatividade surgem os seus produtos. Se naquele contexto ainda não contemplamos uma certa relativização no que diz respeito à realidade factual, com o advento do *Complexo de Édipo* essa relativização é encetada e o privilégio da perspectiva freudiana deslocado de lugar).

As questões mais pertinentes não se situam, portanto, na verificação detetivesca, material, factual. A valoração do discurso, a escuta analítica vão se justificando do ponto de vista metapsicológico justamente porque formula as questões: O que as fantasias portam? O que elas são em si próprias? Para qual realidade apontam?

Laplanche e Pontalis, num feliz momento do seu texto "Fantasia Originária...", apontam o caminho para superar a tensão presente na elaboração do conceito de fantasia. Dizem eles:

*Na noção de fantasia originária, confluem o que se pode chamar do desejo de Freud de descobrir o alicerce do evento (e se ele se apaga na história do indivíduo à força de ser refratado e desmultiplicado, retroceder-se-á mais e mais ...) e a exigência de*

<sup>101</sup> Ibid (Carta de 14.11.1897) p. 280.



*basear a estrutura da própria fantasia em alguma outra coisa que não o evento*<sup>102</sup>.

Mas mesmo essa solução não é satisfatória se entendemos "alicerce do evento" como um fundamento desta terceira ordem de realidade que o próprio Laplanche arregimenta no artigo supra citado<sup>103</sup> que, na concepção de Freud, é a realidade psíquica. E mais, se reevocarmos uma das razões pela qual Freud relativiza a Teoria da Sedução, veremos que ela aponta para a identificação entre *desejo de Freud X exigência de embasar a estrutura da fantasia*. Os dois termos constituem um par fundador da noção de fantasia exatamente porque em si próprio Freud descobre a estrutura do desejo: nem seu pai, nem tampouco os pais de todas as crianças (inclusive ele próprio) são sedutores. O desejo, na sua estruturação, é que realiza essa tradução fantasística. Se quisermos, está na própria fundação do desejo esse mecanismo projetivo (nos objetos de amor-ódio), que desloca a origem do que é psíquico para o factual-histórico.

Eis, portanto, o campo próprio da psicanálise, o psiquismo, fábrica da fantasia. Esse encaminhamento dos achados analíticos recebe a seguinte versão na letra freudiana:

*Você consegue imaginar o que sejam os "mitos endopsíquicos"? São o último produto do meu esforço mental. A tênue percepção interna do nosso próprio aparelho psíquico estimula ilusões de pensamento que, naturalmente, são projetadas para o exterior, para o além. A imortalidade, a recompensa e todo o além, tudo são reflexos do nosso mundo psíquico interno. Meschugge? Psicomitologia*<sup>104</sup>.

*Mitos endopsíquicos*: produções anímicas portadoras de uma verdade. Essa mesma concepção de mito Freud aplicou 15 anos antes ao mito bíblico sobre a regulação dos alimentos<sup>105</sup>. Numa missiva à sua noiva, a atitude de suspeita freudiana valida o relato de um velho judeu sobre a perspicácia de um mestre que este tivera na juventude. A sagacidade repousava na agudez do olhar que o sábio homem lançava sobre o mito bíblico da criação. Detalhe do vislumbre do erudito: no Éden, o primeiro ato legislador de Deus é feito relativamente ao consumo dos alimentos: Deus estimula o acesso a uns e interdita a posse de outro.

O que significa isso senão uma regra moral? Qual é o sentido do mandamento senão o de estabelecer um critério que balize a conduta dos habitantes do paraíso em relação a uma das funções asseguradoras da vida, a saber, a nutrição?

102. LAPLANCHE e PONTALIS "*Fantasia...*" p. 51.

103. [Vide nota 09 supra].

104. "*Correspondência...*" p. 287 {Carta de 12/12/97}.

105. FREUD, S. "*Epistolário*". Carta de 23/07/1882. pp. 29/30. Biblioteca Nueva. Madrid. (1963).

O que Freud infere deste procedimento com o mito?

*A religião deixa de ser considerada um rígido dogma e se converte em tema de reflexão para a satisfação do gosto artístico cultivado e dos intensificados esforços lógicos. (...) se sentia impelido pelo significado mais profundo que (no mito) achava e que ele mesmo no mito projetava<sup>106</sup>.*

A inferência é clarificadora: o mito, antes de mais nada, é depositário de uma lógica, de elementos que propiciam a reflexão, porque velam significados profundos do humano.

Mas em 1897 a expressão *Mitos Endopsíquicos* não sugere a realidade bíblica, mas a metapsicológica. Mitos endopsíquicos são, portanto, produções da alma humana que portam, na sua fachada externa, elementos desfigurados da constituição instintiva do desejo.

Ao voltar-se sobre as criações anímicas o que a psicanálise vislumbra? Não o desejo devassado, explicitado, mas velado, desfigurado. Tais desfigurações velam o desejo, incitador da produção anímica. Recôndito, ele se expressa e se impõe recebendo crédito na forma como se expõe. Tomando como paradigma o sonho, o sintoma, Freud descobre que a via da expressão do desejo é sempre sinuosa, camuflada. Na sua terminologia: desfigurada.

Esta nuance da fantasia forjada em 1897 permite pensá-la como uma das categorias pela qual Freud tece a crítica da religião. Em que medida? Na medida em que o conceito de fantasia oferece uma positividade à perspectiva psicanalítica sobre as produções anímicas. Sendo a religião resultante da fabricação da alma, bem antes de se constituir num objeto de recusa peremptória do freudismo é, sem dúvida, um manancial privilegiado no qual pulula o próprio objeto da psicanálise, o inconsciente.

Donde o modo investigativo freudiano sobre a religião colar-se a uma gênese da mesma: como nasce a religião? Por que o homem a constrói?

Inventando seu aparato metapsicológico (*aparelho, funcionamento, processo, produção, realidade e complexidade psíquicas, fantasia, desejo*), Freud nos fornece uma perspectiva psicológica da constituição do humano. Nessa medida, ele é consoante com Feuerbach que lançando seu olhar sobre "A Essência do Cristianismo", pode universalizá-lo para todo o fenômeno religioso:

*Talvez existam, além do humano, outros seres pensantes nos corpos celestes, mas com a aceitação de tais seres, não mudamos o nosso ponto de vista, apenas o enriquecemos quantitativa, não qualitativamente; porque como imperam lá as*

---

106. Ibid.

*mesmas leis do movimento, da mesma forma imperam lá também as mesmas leis do sentir e do pensar como aqui*<sup>107</sup>.

E são essas leis da "cartografia do desejo" que Freud está estabelecendo. Matéria verificável, sobretudo, quando se explora a noção de regressão, vetor que seguiremos no último item deste capítulo.

#### D.

#### O sonho, paradigma dos disfarces do desejo

Regressivo. Esta é a adjetivação que Paul Ricouer aplica à uma das peças constitutivas de "*A Interpretação dos Sonhos*"<sup>108</sup>, a regressão. O filósofo francês vaticina que o fenômeno descrito acomete o próprio Freud, que produz uma espécie de "*teoria alucinatória do sonho*"<sup>109</sup>.

Segundo o autor, em "*A Interpretação...*" Freud contempla o sonho enquanto instrumentador dos "*fatos prévios da cultura, os símbolos*"<sup>110</sup>, e no entanto não consegue se desvencilhar da mecânica caduca do "*Projeto...*". Lentes grosseiras para objetos refinados...

A inquietação que salta aos olhos parece se formular nos seguintes termos: por que Freud mantém uma peça de sua energética no interior de um esquema hermenêutico?

No item A deste capítulo, dissemos que o problema da religião no interior da obra freudiana se coloca numa linha de continuidade, mesmo quando certas guinadas estão sendo dadas na evolução do modo de pensar psicanalítico.

Podemos agora avançar na nossa hipótese de reflexão: a *crítica da religião* mantém uma espécie de invariante metapsicológica que perpassa o pensamento freudiano. Essa invariante, como entendemos, é reformulada no Capítulo VII de "*A Interpretação...*" (tenhamos presente a série metapsicológica que temos perseguido: *Alucinação-fantasia-Regressão*). Ao atribuímos à *regressão* um caráter reformulador, estamos considerando que o aparelho psíquico do "*Projeto...*" está subsumido nesta nova (nem tanto assim) tópica.

Não nos compete dar juízo de valor à ela. Se é caduca ou não, se é anacrônica ou atual, pouco nos interessa. O que afeta esta pesquisa é a averiguação desta invariante enquanto determinante da lógica da *crítica da religião*. Em outros termos: em que medida ela dá coerência e pertinência ao crivo a que Freud submete as manifestações religiosas? Como ela torna possível a teoria de Freud sobre a religião?

No programa de nossa leitura do item B do Capítulo VII de "*A Interpretação...*", se colocam os problemas: o que o modelo do psiquismo que

107. FEUERBACH, L. "*A Essência do Cristianismo*". p. 53. Ed Papyrus. (1988).

108. FREUD, S. "*A Interpretação dos Sonhos*" SE Vols. IV e V (1900).

109. RICOUER, P. Op. Cit. p. 80.

110. Ibid. p. 90.

processa o sonho fornece à análise freudiana da religião? A resposta passa por uma outra questão: o que o modelo psíquico de "A *Interpretação...*" oferece para além daquele do "Projeto..."? Em acréscimo, como sustentar a hipótese de que sendo a *regressão* uma invariante, tem-se com isso um dos suportes da crítica que estamos perseguindo?

O interesse da nossa análise se centra nas *condições e mecanismos* pelos quais o sonho é produzido. Com estes dois elementos Freud apresenta sua solução para o enigma dos sonhos através da descrição de sua gênese. Para delimitar a nossa análise nos situemos no contexto da obra: as determinações do processo onírico, objeto do capítulo VII, são propostas na tentativa de apresentar o sonho como objeto legitimamente psicológico. O inventário dos equívocos cometidos pelas teorias sobre os sonhos que antecedem a psicanálise são apresentados no capítulo I. Em seguida, capítulo II, para estabelecer uma distância relativa ao procedimento daquelas teorias, apresenta-se a perspectiva técnica sob a qual o sonho será visto: trata-se de uma técnica psicológica que, especificamente, no capítulo IV, considera o sonho como expressão psíquica significativa, isto é, o sonho porta um sentido, não obstante configurar-se como incongruente, ilógico, vazio de significação. Que conteúdos aparecem nos sonhos e como aparecem?, é o que Freud persegue no capítulo V para, no capítulo VI, investigar a configuração que esse material adquire pelo trabalho do sonho.

O que nos propomos analisar aqui é a característica fundamental do sonho, a *regressão*, com o propósito de construir uma analogia entre sonho e religião<sup>111</sup> para dar coerência à nossa hipótese de trabalho que postula ser a crítica da religião um exercício em metapsicologia. Em outros termos: supomos que as idéias operadoras da análise do sonho também são postas a serviço da crítica da religião.

Por questão de ordem, primeiro veremos as idéias metapsicológicas, depois (no capítulo 3), a aplicação delas ao material religioso. Vale lembrar que ainda nos movemos num âmbito de assystematicidade no trato com a coisa religiosa. A bem da verdade, não há qualquer trabalho ostensivo e direto sobre a matéria religiosa neste período.

Entretanto, os instrumentos conceituais com os quais Freud irá burilar esse objeto estão construídos já aqui. E é justamente o recorte e isolamento desses componentes que nos permitirá fazer um desenho mais preciso das intenções de Freud ao incorporar a religião na galeria dos materiais sobre os quais aplica, desenvolve, matiza, enfim, suas descobertas.

*Pai, não vês que estou queimando?*<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup>. [ O Sonho já houvera sido análogo de outra produção psíquica, o sintoma. Mas essa analogia era artificial porque se o sonho implicava prazer, o sintoma implicava desprazer. Não era possível conjugar repressão e prazer. Vide o percurso que fizemos no interior da *Teoria da Sedução*].

<sup>112</sup>. "A *Interpretação...*" Vol.V p. 504 {p. 543}

O sonho com o qual Freud abre o Capítulo VII é tomado como prova da tese de que o sonho é o substituto noturno do pensamento de vigília e que, sobretudo, visa realizar desejo. O que se pretende é mostrar como o desejo é imperativo, mesmo num *sonho de angústia* como este: o pai que vê seu filho morto e queimando em consequência de um acidente com a vela que cai sobre o caixão. Além de prolongar um pouco mais o sono do pai, este sonho cumpre fundamentalmente seu desejo de ter o filho ainda vivo.

Mas como pode um desejo ser cumprido na forma de angústia? Ora, o par parece inconciliável e levanta uma objeção que todo texto tenta resolver. Neste capítulo, a solução que Freud oferece é sobretudo teórica, e ela é encaminhada pelo relevo dado ao caráter fundamental do sonho: ele apresenta-se figurado.

O problema reside nessa metamorfose: como o pensamento de vigília que é de ordem conceitual pode ser convertido numa figuração? Freud não se detém na primeira razão que justifica essa mudança operativa do sonho: o sonho se apresenta como uma vivência e, como tal, seu tempo é o presente do indicativo, que é o tempo pelo qual o desejo se mostra cumprido. Isso está bem explorado no mecanismo da alucinação.

É a segunda razão que o texto irá elucidar, qual seja, a característica essencial do sonho: ele se configura imagetivamente, o que vale dizer que a tradução do desejo no modo onírico de pensar se dá mediante a figurabilidade.

Fica-nos patente que Freud está mais uma vez dando privilégio ao desejo como mote dos processos psíquicos. Por que tal privilégio?

Do seu elenco bibliográfico Freud considera a observação de Fechner sobre a distinção entre o sonho que se afigura em cenas dramatizadas e a vigília, que o faz mediante representações. Esses modos diferenciados da expressividade desiderativa recolocam o problema das localidades psíquicas concebidas como espaços virtuais, sem referência anatômica. A metáfora do aparato fotográfico traz a idéia de um processo dinâmico e invisível; Já a do microscópio, a de imagens formadas em espaços intangíveis. Em ambas se recorre à idéia de um processo interno que começa com a percepção e termina com a ação. Esses pontos de partida e chegada são os extremos tangíveis do processo. Mas entre um e outro o que ocorre, como ocorre, onde ocorre? O problema habita exatamente neste entre, neste hiato e ao sonho se recorre para auxiliar na construção dessa tópica justificadora das atividades do espírito humano.

Ao lançar mão dos aparatos óticos Freud tem como objetivo decompor o psiquismo em partes sistêmicas atribuindo a cada uma delas uma função:

*Imaginamos então o aparato psíquico como um instrumento composto, cujos elementos chamaremos instâncias, ou melhor, sistemas<sup>113</sup>.*

---

<sup>113</sup>. Ibid. p. 530 {p. 573}

Os sistemas desse aparelho contemplados singularmente se dispõem, relativamente à excitação, numa ordem cronológica: primeiro a excitação atinge a extremidade perceptual e, numa progressão, passa por outros sistemas até chegar ao aparelho motor. O pensamento é contemplado como uma excitação que percorre o aparelho psíquico que, antes de dar saída ao que entrou, opera transformações na excitação. É deste modo que a percepção é convocada a dar consciência (perceptual) e qualidade ao que lhe afeta, assim como faz a transferência da excitação sem nada registrar.

Dessa transferência da percepção resulta o traço mnemônico ou o sistema de memória. A ele compete reter as alterações definitivas que a excitação sofre na transferência originada na percepção. Ora, neste sistema as inscrições se ligam seguindo uma lei: a lei da simultaneidade. Isso vale para dizer que a configuração que se arma neste primeiro sistema, não só retém o conteúdo que as inscrições portam, mas a associação por simultaneidade caracterizadora das várias inscrições naquele momento. A base deste tipo associativo está na acomodação das excitações em um dos elementos do sistema de memória que teve superada sua resistência, assim como estabelecido uma facilitação até o ponto de inscrição.

O que vale pôr em relevo é a característica atribuída a essa associação: os vínculos íntimos que se estabelecem entre tais inscrições são feitos com elementos brutos do material mnêmico. Que elementos são estes? E o que significa tal adjetivação?

Do ponto de vista tópico podemos tomar como ponto de partida a proximidade que o sistema Mn guarda com P. Aliás, este é o sucessor daquele que, por sua vez, recebe dele as impressões sem alterações, em estado bruto. Acreditamos não forçar a letra freudiana ao sugerir que este chamado "estado bruto" dessa primeira rede de memória é primevo em pelo menos três sentidos: 1. É uma espécie de mina que fornece a matéria prima com a qual o psiquismo realiza o seu trabalho; 2. É o sistema onde se fixam os primeiros registros das experiências da vida, portanto, tais registros são paradigmáticos para as soluções que o psiquismo terá que encontrar frente aos problemas inerentes da vida (para o bem da clareza: a ordenação psíquica é efetivada na infância e determina toda a vida ulterior); 3. Refere-se ao modo característico dessas inscrições: são marcas feitas mediante imagens. Donde a consequência saltar aos olhos: no início o pensar é articulado por imagens.

Qual é o valor desses primeiro estágio e primeiro modo de pensar? É a teoria do sonho que nos fornecerá uma saída. Vale manter a lembrança do objetivo aqui proposto: em que medida o sonho fornece elementos para a formulação psicanalítica acerca das manifestações religiosas?

Ao lançar luzes sobre a configuração onírica, Freud constata que ela é incongruente, ilógica, sem sentido. Ora, de acordo com o postulado de que o sonho realiza desejo, uma tal afiguração se apresenta como contraditória<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup>. [ Não é difícil supor a razão dessa aparência contraditória: em Freud realização de desejo implica a ativação do circuito psíquico que exige um trabalho lógico: desejo-pensar-agir].

Logo, é necessário supor que o sonho resulta de um trabalho entre sistemas psíquicos.

Já nos referimos à *P* e à *Mn*. Ao primeiro são atribuídas a recepção (sem traço de memória) da excitação, o aferimento das qualidades sensoriais e a consciência imediata. Ao segundo cabe o arquivamento do que é transmitido por *P*. Mas esse arquivamento tem uma característica essencial: ele é inconsciente. Entretanto, a excitação que aí foi registrada demanda percorrer todo o circuito, isto é, busca realizar desejo. Para fazê-lo, requer consciência advinda do processo secundário, competente na ativação e comando do aparato que interfere no mundo externo.

Ora, essa consciência é atributo de um outro sistema de memória que tem como propriedades a ativação da atenção, a triagem dos pensamentos realizáveis e o acionamento da vontade. Está ligada à segunda propriedade a configuração incompreensível do sonho. A origem do desejo habita um sistema, mas a sua realização é tarefa inter-sistêmica. É isso que leva Freud a supor a existência de um sistema crítico, o *Pré.Cs*, do qual depende a realização do desejo do sonho.

Mas desde já um elemento é patente: o *Pré.Cs* opera um trabalho psíquico e conforma o desejo originário às leis lógicas que regem este sistema. O caráter absurdo do sonho resulta dessa operação que tem como meta conceder à realização de um desejo sem permitir o seu reconhecimento. E quem não o reconhece? A função mais relevante do sistema *Pré.Cs*: a consciência. É a partir do seu trabalho que a motilidade é ativada.

Entretanto, no sono as funções desse sistema não são requeridas e o *Pré.Cs* não atua opondo resistências aos movimentos desiderativos. A alternativa da excitação é a de subverter o caminho preferencial que a vigília articula, do sensorio ao motor. Estando fechada a motilidade (para ser ativada o *Pré.Cs* precisa atuar, mas no sono o seu trabalho é dispensável), a excitação sofre uma regressão. De que maneira?

Nos delírios diurnos, por exemplo, o refluxo só alcança o sistema *Mn*, mas no sonho a excitação invade o sistema perceptual porque as intensidades coladas às representações dos sistemas são transferidas para tornar mais caudaloso o fluxo regressivo (como se vê, estamos considerando uma variação da velha *energia livre* do "*Projeto...*"), de forma tal que se tornam competentes na ativação da percepção. Ou seja, mesmo de olhos fechados crê-se que o sistema perceptual é excitável, o que redundará, no sonho, em que a excitação retorne a um *locus* primitivo para se reconfigurar. Aqui se estabelece uma distinção nos modos operativos do psiquismo: o último deles implica num trabalho interno sempre testado pelo comércio com o mundo exterior. Tal modo operativo é representacional, conceitual. E o primeiro deles (infra vimos pelo menos os três sentidos deste adjetivo) é o modo figurativo, imagético.

Ora, na vigília o representacional-conceitual é o modo operativo adequado do funcionamento do psiquismo. Os mecanismos patológicos se

constituem na subversão operativa da vigília. Ali as ações decorrem da substituição do modo adequado representacional para o modo imagético de funcionamento. No sono, o modo imagético de pensar é absolutamente legítimo, adequado. Repetimos, nele não agimos. Pensamos acordes a lei da simultaneidade, mas este modo de pensar se legitima porque o comércio entre o psiquismo e o mundo externo está temporariamente fechado.

Deste modo, assevera Freud, o aparelho psíquico tem um duplo funcionamento: aquele cujo modelo tem como referência um aparelho reflexo, no qual a excitação é direcionada progressivamente (e portanto percorre os sistemas psíquicos pelos quais vão se estabelecendo relações lógicas entre as representações); e aquele outro cujo modelo é o sonho, que por sua vez toma uma direção regressiva, o que implica perder as relações lógicas do sistema Pré-Cs:

*... chamamos regressão o fato onírico de a representação transformar-se em imagem sensorial da qual partiu uma vez. Porém isso exige justificação. Para que nomear deste modo se isso não nos ensina nada de novo? É que a meu juízo o nome de 'regressão' nos serve na medida em que acrescenta esse fato por nós conhecido ao esquema do aparato anímico de uma direção. Pois bem, neste ponto obtemos a primeira recompensa por haver estabelecido esse esquema. Com efeito, outra peculiaridade da formação do sonho nos parece inteligível sem nova meditação e unicamente com o auxílio do esquema. Se consideramos o processo do sonho como uma regressão no interior do aparato anímico aqui suposto, se nos explica sem mais, o fato comprovado empiricamente de que na base do trabalho do sonho todas as relações lógicas se perdem e só encontram uma expressão desfigurada. De acordo com o nosso esquema, essas relações entre pensamentos não estão contidas nos primeiros sistemas Mn senão em outros, situados adiante e por isso a regressão tem que ficar despojada de todo meio de expressar-se, exceto nas imagens perceptivas. A configuração dos pensamentos oníricos resulta, pela regressão, em seu material bruto<sup>115</sup>.*

A citação é longa, mas nos é útil para resolver uma série de problemas por nós colocados. O primeiro deles refere-se ao acréscimo que o modelo do sonho poderá oferecer à compreensão dos fenômenos psíquicos. Vimos acima (item A), que o psiquismo é pensado como um complexo de instâncias. Essa complexidade recebe, com o modelo do aparato onírico, uma via de funcionamento que o aparato do sintoma não nos havia dado: a via regressiva. E com isso o nosso objetivo se robustece: se a vida de vigília é pensada a partir de um funcionamento psíquico adequado (normal) e o sintoma como uma transgressão desse funcionamento, no modelo do sonho encontramos o seu

---

<sup>115</sup>. "A Interpretação..." p. 537 {p. 579/80}

correlato de funcionamento anímico: o sonho exhibe um funcionamento adequado do psiquismo em estado de sono. O sonho, no sono, seria a expressão legítima do pensar. Sua operatividade regressiva é adequada e normal àquele estado.

Mas, em que isso enriquece o nosso objetivo?

Ora, "*Totem e Tabu*" (assim como "*O Futuro de uma Ilusão*", "35a. Conferência", "*Moisés e o Monoteísmo*"), apresentam-nos a religião como o resultado da operatividade anímica regressiva na vida de vigília. Se a religião tivesse o estatuto do sonho, isto é, se ela resultasse de uma regressão noturna, na qual nos alheamos do mundo externo, seria descabida uma crítica da religião. Por quê? Ora, a religião seria legítima e adequada enquanto expressão sem conseqüências efetivas do funcionamento do espírito humano.

Entretanto, o problema da religião reside justamente aí: resulta de um processo regressivo como o sonho, e entretanto pretende determinar a vida de vigília. Veremos esse elemento em detalhes mais adiante. Por ora nos interessa relevar esse contraponto necessário ao nosso trabalho: que o sonho é uma regressão adequada ao funcionamento anímico, já que conhecíamos um outro funcionamento psíquico inadequado, anormal, a alucinação, geradora do sintoma. É na baliza entre a regressão e a alucinação que a nossa leitura justifica a diagnose que Freud faz da matéria religiosa.

Um outro problema diz respeito a uma dupla mudança operada pelo trabalho do sonho: ele perde as relações lógicas e se expressa quase que exclusivamente por imagens. Isso implica que a lei que rege o modo de pensar representacional ou, se quisermos, o trabalho de pensar conceitual, a saber, a lei psíquica da similaridade que se efetiva pelo julgar, comparar, selecionar etc, dá lugar à lei da simultaneidade que estabelece as associações imediatamente, à medida em que a percepção é transmitida a *Mn*<sup>116</sup>.

Entretanto, há uma construção anímica resultante da perda das relações lógicas que pretende ser determinante na vida de vigília. Esta é a religião. Em sua base habitam as relações infantis de dependência, desfiguradas em hipotéticas relações metafísicas. Como estas recobrem aquelas? Acreditamos que essa peça da metapsicologia dada pelo processo onírico nos oferece elementos para a análise dos textos pertinentes ao problema.

Há ainda um outro problema: essa espécie de privilégio que o trabalho do sonho engendra, a saber, o da expressão imagética. Já o dissemos, mas é importante reiterar essa primitiva forma de pensar mediante imagens. Ora, o

---

<sup>116</sup> [É como se os dados perceptuais fossem ajuntados pelo único critério da aparição simultânea. Como dormimos, o regimento do sonho por tal lei não tem conseqüência alguma, já que não agimos pela determinação deste modo de pensar. É como se no sonho nos entretéssemos com a subversão do rigor da vigília e com a 'arte imagética' que construímos nas cenas oníricas. É uma espécie de jogo lúdico sem conseqüências efetivas. Teríamos gosto em trabalhar com as imagens como o artista que se diverte com as pinceladas sobre a tela. O jogo de cores, as formas, os contrastes, as reconfigurações contínuas das imagens é o que mais se intentaria no trabalho onírico formal].

que Freud faz na sua análise das formas elementares da religião, o Totemismo, a magia senão mover invisivelmente o fio da regressão que em "A Interpretação..." se inscreve sob a rubrica de *regressão formal*?

Pontuemos: de posse do conceito de *regressão* podemos inferir sem impertinência, que a religião decorre da substituição das associações de similaridade para um nível de pensar tosco, no qual é vigente a lei psicológica da simultaneidade, cuja expressão última é a imagem. Quando este modo de pensar é adequado? No processo onírico. Mas, em contrapartida, quando é inadequado? Nas patologias. Por quê?

Recoloquemos a questão do funcionamento da vigília. Por que a regressão não ocorre na vigília? As razões já são conhecidas: porque se estabelece no psiquismo um vetor privilegiado para a circulação da excitação, além de o aparelho estar todo ativado em seus sistemas, de modo que o pólo de saída da excitação, a via motora, está aberto aos investimentos provindos do pólo de entrada.

Mas a psicopatologia nos ensina que mesmo na vigília ocorre um fenômeno similar ao da regressão, a saber, a alucinação (embora não idêntico, já que na alucinação não se ativa privilegiadamente o sistema perceptual), quando ali prepondera um elemento patológico. Deste modo, é pertinente questionar: por que e como ocorre esta espécie de regressão patológica? A razão está posta no mecanismo dado pelo processo onírico: o pensar livre, sem a consciência (que caracteriza o estado do sono), sofre atração pelo pólo mais primitivo do sistema de memória. Consoante com isso, verifica-se que a regressão patológica mantém vínculos íntimos com as recordações reprimidas, que também são inconscientes, e via de regra dizem respeito a vivências infantis que foram marcantes, dada a intensidade com que se configuraram no psiquismo.

Aqui se recoloca a questão do privilégio do desejo mas num nível que acrescenta a idéia de ordenação desse desejo. Trata-se da gênese do desejo inconsciente, essa produção excessiva. Ele abunda em todas as patologias que, por sua vez, resultam da solução encontrada pelo psiquismo para se liberar de parte dele (resultam de uma resposta a um conflito psíquico).

Qual é o caráter desse desejo sempre excessivo e na maior parte das vezes, inconsciente?

O sonho é que fornece a resposta: as vivências infantis são determinantes no sonho; seus fragmentos se fazem presente nos conteúdos dos sonhos com freqüência; a vida infantil, via de regra, é a fonte de onde brota o sonho. Portanto, o caráter desse desejo é infantil.

O sonho esboça um triplo caminho para que o desejo se realize: um caminho tópico, que exhibe o refluxo da excitação para a extremidade perceptual do aparato anímico; um caminho cronológico, que apresenta como determinante do funcionamento psíquico a vida infantil, que permanece inscrita de forma indelével no sistema mais inconsciente do psiquismo; um caminho formal, pelo qual o pensamento se retranscreve em imagens.

Como se depreende, também no sonho, um elemento inconsciente de caráter infantil (mas também reprimido) desempenha um papel fundamental na sua formação, determinando que a configuração que ele toma seja

*...em parte, consequência da atração que sobre o pensamento desconectado da consciência e em parte devido a luta por expressar-se exercida pela recordação figurada visualmente, que busca ser reanimada. Segundo esta concepção, o sonho pode ser descrito também como o substituto da cena infantil, alterado por transferência ao recente. A cena infantil não pode impor sua renovação e assim deve conformar-se com o regressão onírica<sup>117</sup>.*

Mas o que pode justificar a necessidade desta conexão entre desejo e vida infantil? Como entender esta derivação operada por Freud que faz com que a regressão se realize em função do que é reprimido, sendo este de caráter infantil? Como entender que a regressão se faz como consequência de uma atração seletiva operada por um desejo-reprimido-inconsciente-infantil?

As indagações emergentes nos remetem ao problema da ordenação do desejo ou, em última instância, da gênese psicológica do humano. Como o ser humano -esse ser de desejo- ordena o seu universo próprio? Questão a ser resolvida pela noção de sexualidade.

Antes de passarmos a este ponto coloquemos em relevo alguns elementos do nosso objetivo. Partimos da aposta que a regressão pode ser considerada uma invariante do pensamento freudiano mediante o que a crítica da religião pode ser lida. Essa idéia está colada à concepção tópicoeconômico-dinâmica do funcionamento da alma humana.

Pois bem, o estudo sobre a relação hipnose-histeria nos permitiu ver a alucinação enquanto mecanismo, técnica terapêutica e modo de estruturação do desejo humano. A noção de regressão nos fornece como acréscimo a sua tríplice modalidade (formal, cronológica e tópica), mas sobretudo mostra um modo adequado de funcionamento do psiquismo na forma regressiva, coisa impossível de ser articulada com o modelo do sintoma porque a subversão da direção do aparelho reflexo implica, naquele contexto, anomalia, inadequação. Em outros termos, implica num funcionamento patológico. A idéia de regressão completa a concepção de complexidade psíquica porque apresenta uma dupla direção de funcionamento do aparato anímico.

O problema que se nos apresenta para solução posterior diz respeito ao vínculo que este conceito mantém com a idéia de ilusão já desenhada em "Totem e Tabu", tomada como adjetivo que vai caracterizar o tratamento psicanalítico da matéria religiosa. Referimo-nos por antecipação a uma analogia entre sonho e religião.

---

<sup>117</sup>. "A Interpretação..." pp. 539/540 {p. 582}

No entanto, a parte de "A Interpretação..." que foi objetivo do nosso interesse, só tratou do sonho. De sua parceria, com a qual anunciamos uma analogia, nada foi dito ali. Portanto, a analogia não pode ser construída, considerando que um dos elementos do par pretensamente análogo, até agora não foi tematizado.

Contudo, podemos apontar para as bases metapsicológicas reconhecíveis desta analogia quando do tratamento da religião:

Em primeiro lugar, a tese: o sonho porta desejo, é pleno de sentido<sup>118</sup>, pode também ser aplicada à religião, pois Freud a toma como objeto psicológico. Neste sentido, caracteriza estas produções anímicas a desfiguração do desejo que portam. Numa expressão: elas dissimulam o desejo a fim de realizá-lo.

Secundariamente, eles são resultados de um modo operativo primário do psiquismo (embora o sonho seja adequado, já o vimos, e a religião inadequada, o veremos). Pela via da *regressão* isto quer dizer que há um movimento de retorno de uma direção tópica preferencial ( $P \Rightarrow M$ ) para a sua inversa ( $P \Leftarrow Pré.Cs$ ); há um modo de configuração involutivo, a saber, daquele tecido por associações lógicas para outro regido por vínculos de simultaneidade (isto é, do conceitual para o imagético); e por último, um retorno a um tempo gravado na memória em que as vivências eram ali inscritas com intensidade excessiva.

Por fim, um aparente impedimento da analogia: o aparelho psíquico do sonho é referente a um indivíduo. A religião é expressão coletiva mesmo que seja considerada como objeto psicológico. Como conciliar hipóteses de trabalho construídas para dar conta de fenômenos psicológicos de um indivíduo com um "objeto coletivo"?

Como se vê, neste primeiro capítulo de tangência oblíqua em torno do problema da religião, fizemos um esforço para isolar alguns elementos da metapsicologia postos como fios da análise da religião. Ainda deveremos proceder o rastreamento da sexualidade e da analogia entre neurose e religião para, enfim, realizarmos a aplicação de tais elementos a esta crítica que reputamos ser derivada da construção metapsicológica.

---

118. [Ibid p. 483: "Em qualquer caso esta {a formação do sonho} se encontra sob a restrição de que só pode figurar o que é um cumprimento de desejo" e p. 543: "... temos recebido com assombro, sem dúvida, a afirmação de que o sonho não é outra coisa que um cumprimento de desejo..."].

## Capítulo II

### Da sexualidade, suas origem e derivações

Fonte privilegiada das produções anímicas: foi a designação que demos supra ao sexual<sup>1</sup>. Na oportunidade, mostramos como Freud arregimenta as evidências dispersas em sua clínica da conexão existente entre o sintoma e o que ele denomina de vida sexual. Um tal conjunto de evidências fornece elementos para que ele formule o conceito de sexualidade.

Nossos fios condutores neste capítulo são: 1. A vinculação entre as produções psíquicas e a sexualidade; 2. A derivação do sexual a partir das pulsões de auto-conservação; 3. O trabalho de representação do espírito humano enquanto representação do sexual; 4. Tendo esse trabalho diversas possibilidades de configuração, o que daí resulta pode ser adequado ou inadequado; 5. E ainda a indagação: Há critérios no estabelecimento de uma classificação das produções psíquicas? (Aqui nos referimos à expressa associação de Freud entre a arte e a sublimação, por exemplo. A arte, embora expressão sublimada da libido, teria uma configuração adequada como realização de desejo<sup>2</sup>).

Correlatos dos fios condutores de nossa análise em torno da noção de sexualidade situam-se nossas hipóteses de trabalho: 1. Que a metapsicologia, antecedente à famosa teoria da cultura<sup>3</sup>, nos permite sustentar a idéia de que a *crítica da religião* não é uma construção *ad hoc* no interior da psicanálise. Isto é, positivamente falando ela é um exercício em metapsicologia, absolutamente pertinente a sua rede teórica (donde a nossa tentativa de isolar alguns núcleos conceituais que permitem projetar a construção de uma *crítica da religião*); 2. Neste sentido, considerar a religião como material de trabalho em Freud significa tê-la como uma peça coerente do edifício da psicanálise. Muito simplesmente: antes de mais nada, a análise da religião permite responder a questões propriamente psicanalíticas; 3. Com tal perspectiva, é possível pensar que este trabalho de Freud tem positividade, e que não obstante seu ateísmo, a religião lhe fomenta uma busca de precisão das categorias autenticamente psicanalíticas.

#### A.

#### Operatividades do desejo

Num primeiro momento, o território de nossa escavação é o texto de 1905, "*Os Três Ensaios sobre a Teoria Sexual*". Ele é o escopo de um percurso

1. [Vide, por exemplo, item C do primeiro capítulo].

2. [Entre os inúmeros exemplos, veja-se o "*Manuscrito J*" que acompanha a carta de 4/05/1895 onde Bizet, com Carmem, é invocado não só como conteúdo da fala da paciente, mas como contraste entre o quadro sintomático desta e a formulação poética da ária. Se no sintoma a libido aparece entravada, na poesia está sugerido ter encontrado uma via adequada de realização de desejo].

3. KAUFMANN, P. Op. Cit. [Nota 8 da Introdução].

iniciado 25 anos antes. Para considerá-lo nos pontos que nos interessa, vale a pena rastrear ligeiramente os pontos mínimos de apoio fincados na análise que até aqui realizamos.

Assietimos no item A do capítulo anterior o salto qualitativo que Freud está dando em relação a Breuer, sobretudo quando postula a idéia da histeria como aquisição. Não se nasce histérico. Tal patologia decorre de uma série de traumas que se recobrem entre si, e determinam o estado psíquico patógeno. Esses traumas têm conteúdo sexual: trata-se de uma sedução do adulto direcionada à criança. Nessa medida, o sexual também pode ser pensado como uma aquisição tardia. O caso Emma nos serviu de aporte na exploração desta idéia de uma patologia adquirida (assim também parece ser a sua fonte, o sexual<sup>4</sup>).

Na análise da hipnose recortamos uma oposição muito cara a Freud: No mundo propriamente humano, o representacional, se afigura um par oponente constituído pelos elementos: a. representações sexuais; b. representações sociais e morais. Assim, por natureza, a histeria é determinada pela cisão estabelecida entre as vidas inconsciente e consciente<sup>5</sup> respectivamente. Deste modo, o par constitutivo da vida psíquica é um amálgama passível de desvinculação. E este fato exhibe que a produção psíquica é ordenada e reordenada em diferentes sistemas. Em outros termos: às representações da vida sexual se colam a adjectivação "inconsciente" e as representações sociais e morais se enraizam na consciência.

A vida sexual do sujeito humano (sobretudo no "Projeto...") será justificada mediante o protótipo da dor. O sexual teria a mesma natureza da dor: ele é uma invasão, um atentado traumatizante. E é graças a aporia daí emergente que esse despertar tardio vai ser repensado: como explicar o prazer justificador da repetição da cena do atentado?<sup>6</sup>

Uma outra idéia trabalhada ainda no primeiro capítulo é a que diz respeito à dependência do outro. Nesta relação primordial do indivíduo carente com o outro se constitui a matriz do circuito representacional. E um traço fundante e fundamental dessa matriz é a representação do outro enquanto receptor de uma tríplice atribuição: é o primeiro objeto de amor, de auxílio e hostil. Representando uma tal complexidade, que valor recebem as ações e a fala do outro quando do reativamento de sua representação?<sup>7</sup> (Esse elemento é relevante, sobretudo na leitura que logo mais realizaremos de "Totem e Tabu", onde pretendemos perseguir o problema da origem psicológica da religião).

Estabelecidas as condições da alucinação, esse estado afetivo decorrente de uma perturbação do funcionamento normal do psiquismo,

4. [Vide itens B e C do Capítulo I].

5. [Ibid].

6. [A tessitura das idéias do "Projeto..." e das suas conseqüências (nas cartas à Fliess, sobretudo), impelirão Freud a plasmar o conceito de *fantasia*. Se trata de fato, no caso do sexual, de uma invasão externa ou é uma emergência interna? Como vimos, o problema só se resolverá com o advento do conceito de *fantasia*].

7. [Confira o papel atribuído ao outro no "Projeto..." pp. 38ss].

podemos assistir a justaposição do sintoma neurótico e de sua fonte sexual. Eles se afiguraram a partir de então como uma franja. O sexual ainda é um corpo estranho internalizado (e a idéia de cena reforça as condições para que a patologia seja o regime que comanda o psiquismo: sexual no pré-sexual e o seu despertar psíquico recebendo a intensidade da ordem de uma vivência), mas suas representações começam a ser justificadas enquanto causa competente de alterações psíquicas: elas sempre funcionam por um excesso, dado que lhes caracteriza uma forte intensidade. Mesmo a vivência do sexual se dando num período no qual a sexualidade está como que adormecida, o fato de seu complexo representativo ter energia excedente é suficiente para mobilizar anormalmente o psiquismo<sup>8</sup>. Sendo assim, a contribuição do desenvolvimento orgânico (produção das *substâncias sexuais* e o acabamento do desenvolvimento anatômico do aparato genital) a que se chega na puberdade vem reforçar esse excedente psíquico.

Parceiras das representações sexuais no que toca à natureza, as representações morais são igualmente intensas em afeto. Deste modo, se compreende que estas últimas concorram na recepção do investimento da energia psíquica, e na concorrência com as representações sexuais costumam estabelecer com elas uma parceria estranha: subsume-as, mitigando-as. É uma espécie de parasitismo necessário que garante ao psiquismo funcionar, ainda que sob a égide do escamoteamento do desejo<sup>9</sup>.

Dadas as condições da ocorrência alucinatória, emerge a questão: por que um distúrbio de ordem econômica no funcionamento psíquico vai redundar numa plethora de manifestações patológicas? Em outros termos: tendo uma mesma origem, como justificar que um indivíduo se torne histérico, outro obsessivo, outro ainda paranóico? Muito simplesmente: como explicar a diferença entre as neuroses?

Mostramos as variações operadas por Freud no desenvolvimento da resposta. Da discussão o que nos interessa é levantar o seguinte problema: com a justificativa da diferença entre as neuroses, se oferece a possibilidade de pensar uma classificação das produções psíquicas. E é justamente essa classificação (e o critério que a possibilita) que fornecerá uma espécie de grade que permite a diagnose das produções anímicas. Nessa medida, as expressões psíquicas não são normais ou patológicas por natureza, mas o são graças ao ponto que ocupam numa escala das produções psíquicas<sup>10</sup>.

Recôndita sob as condições psicopatológicas habita a idéia não somente de uma ocorrência prematura do sexual no humano. Com o estudo das

---

<sup>8</sup>. [Confira item C do Capítulo precedente. Nele, o fator econômico parece ser aquele que justifica toda a produção psicopatológica. A intensidade da excitação de natureza sexual associada à idéia de posterioridade -o *trauma* ocorre em cenas superpostas e significadas sempre à posteriori- parecem ser os elementos que forneceriam densidade à idéia de que o sexual é uma fonte poderosa das produções psíquicas].

<sup>9</sup>. [Ibid].

<sup>10</sup>. [Ibid].

manifestações psíquicas e o seu vínculo estreito com uma causa sexual<sup>11</sup>, se insinua nos textos analisados a idéia de um anacronismo estrutural do ser humano. Ele é, por assim dizer, um ser tardio. Não porque acidentes ocorram à guisa da fortuna a este ou àquele infeliz. Mas justamente porque o ser humano se constitui num descompasso entre suas potencialidades e a atualização das mesmas<sup>12</sup>.

Nos recuos sucessivos para chegar a esta espécie de potência última do sujeito humano, Freud forja, no final dos anos 90, a idéia de que o sexual não é uma aquisição de um corpo estranho, mas o que se adquire é, na verdade, manifestações de um germe legitimamente interno. Em outros termos: é por se constituir como um ser de desejo que o indivíduo humano ama e odeia, adocece e torna à sanidade, faz filhos e faz religião, expande a sexualidade na feitura dos fatos de cultura. Muito simplesmente: o universo humano é representacional e este tem vínculo com o sexual<sup>13</sup>.

O que é isto, o sexual, privilegiadamente competente no uso da energia com a qual o espírito humano realiza suas produções?

Como já dissemos acima, a problematização desse questionamento se fará no interior dos "*Três Ensaios...*". A leitura que dele realizaremos pretende por em relevo os seguintes pontos: A. As condições metapsicológicas para que seja estabelecida a analogia entre as psiconeuroses e a religião. Em que medida essa relação causal sexualidade⇒neuroses pode ser aplicada também para as manifestações religiosas resultantes do espírito criador humano?; B. No seio da noção de sexualidade, por que é lícito pensar a religião como expressão patológica? Que critério concorre para esta designação? O que a noção de sublimação oferece à análise metapsicológica da religião?

Definir o sexual com o intuito de averiguar qual é o seu vínculo com o psíquico exige o tratamento dos conceitos de *perversão* e *polimorfia* (explorados nos dois primeiros dos "*Três Ensaios...*"); Atribuir-lhe uma nosografia própria requer a compreensão da metáfora de *fonte*, para o que é indispensável o trabalho com o conceito de *zonas erógenas*, isso que no humano, segundo Freud, sintetiza o que "... *há de mais material, de mais vivo...*"<sup>14</sup>; Estabelecer com tal nosografia uma classificação das múltiplas expressões da sexualidade requer, como entendemos, uma chave de leitura: a idéia de *adequação* e sua contra parte, a *inadequação*.

*Tudo é sexo, tudo é sexo. Como o sexo pode ser belo quando o homem o mantém poderoso e sagrado e quando ele*

---

11. [Ibid]

12. [Ibid p. 53]

13. [Ibid p. 54]

14. FOUCAULT, M. "*História da Sexualidade: A Vontade de Saber*". Vol. 1 p.142. Graal Ed. (1988).

*preenche o mundo. Ele é como o sol que vos inunda, que vos penetra com a sua luz*<sup>15</sup>.

*... essa idéia da sexualidade ampliada da psicanálise coincide com o Eros do divino Platão*<sup>16</sup>.

Belo, poderoso, sagrado, sol, luz, Eros. Esse amplo campo semântico (cujos elementos aqui justapomos) evoca o sentido para o qual Freud irá remeter suas investigações: o que caracteriza o sexual no homem não é da ordem de uma tendência ou inclinação natural. O ser tardio e estruturalmente anacrônico tem na sua própria constituição uma *fenda* e não um *corpo estranho*. A metáfora da *fenda* fazendo contraponto à idéia de *corpo estranho* expõe sobremaneira a razão-de-ser da sexualidade no homem: ela não é dada acabada pela natureza, mas é uma espécie de germe que se desenvolve, que desabrocha, que floresce.

Essa distinção essencial que rompe com o natural (não obstante se apoie nos elementos dados pela natureza) impele a que o ser humano desenvolva algo próprio nos seus ensaios existenciais. Ele não é um mero ser de necessidades. Ele também o é. No entanto, as necessidades nele se ordenam diferentemente de uma mera ordenação biológica: o homem erige, em sendo, uma ordem própria de necessidades. Estas não são exclusivamente aquelas dadas pela natureza. Na verdade elas são da ordem de uma construção. Tais necessidades não existiam em *estado natural*, mas começam a existir em *estado humano*.

Esse parece ser o sentido da abertura do texto. Do ponto de vista biológico, não há distinção entre ser sexuado e sexualidade: o sexo é um fato constatado entre os animais e entre os homens, mas nada distingue tal ocorrência nos dois gêneros. Ele é simplesmente um instinto sexual sob as lentes da biologia.

Mas há ainda outra observação mais nuançada e velada na aparente simplicidade das colocações de Freud: no homem há uma ordem de necessidades naturais e uma ordem de necessidades propriamente humanas. A fome é necessidade de todo ser vivo. Ser vivo implica em ser um *zoon* que, desde a Grécia Clássica é pensado como um ser virtualmente capaz de se manter energeticamente. A nutrição é uma das mais emergentes exigências da vida e determinante para a sua sustentação e continuidade.

Mas o nuançamento ao qual estamos nos referindo é delineado na sobreposição de óticas que estamos tentando destacar: no contexto da *Teoria da Sedução* não somente havia uma equivalência (e portanto, uma indistinção) entre a fome e o sexo. Também ali as justificativas teóricas da primeira necessidade, a fome, subsumiam uma analogia (ou até mesmo uma identidade)

15. [Citado por FOUCAULT. Op. Cit. p. 147, referindo-se à "*The Plumed Serpent*" de KATE].

16. FREUD, S. "*Três Ensaio Sobre a Teoria Sexual*". SE VOL. VII P. 21 {p. 134} Prefácio à 4a. ed (1920).

que entre elas Freud estabeleceu. Vimos com certa profundidade que o esquema da fome era o paradigma teórico justificador da vida sexual. Que a tentativa redundou em malogro, foi o que demonstramos acima<sup>17</sup>.

Naquele contexto, a fome equivalia ao sexo. A analogia (ou mesmo identidade) entre estes dois fenômenos residia no fato de eles serem carências. Isso está dito com todas as letras no "Projeto..."<sup>18</sup>.

A justaposição que aí se faz entre a fome e o sexo descortina, sobretudo, este caldeirão das carências (plurais, é bem verdade, mas todas estão nesta espécie de caldo biológico que nutre animais e homem), no qual uma delas é paradigma de outra. Tudo isso se confirma na tentativa de explicar a etiologia sexual do caso Emma através do modelo da fome.

Uma década dista Freud teoricamente daquele ponto. Variações sobre o tema e sobretudo uma nosografia mais adequada do sexo foi estabelecida. Designá-lo como um dos carecimentos da vida sim, mas não exclusiva nem essencialmente de ordem biológica. Este é o ponto.

Neste sentido, a realização de Freud marca bem um campo próprio do sexual no humano, sobretudo nestes dois primeiros ensaios que versam sobre os desvios do biológico. Isso por si só já indica que, das duas, uma: A. ou a sexualidade humana infringe regras biológicas ao se constituir; B. ou ela se apoia nas funções biológicas vitais mas, após o uso estratégico destas, as marginaliza.

A palavra da coisa freudiana é *libido*. Ela pretende desenhar o sentido do sexual no humano<sup>19</sup>, seguindo a sugestão de 1920 do próprio Freud evocando Platão.

17. [Vide item B do capítulo precedente].

18. [Diz o texto: "...o princípio da inércia é violado desde o começo a partir de uma outra relação. Com a complexidade [crescente] do interior [do organismo], o sistema nervoso recebe estímulos do próprio elemento corporal, estímulos endógenos que devem ser igualmente eliminados. Estes se originam em células corporais, e dão como resultado os grandes carecimentos: fome, respiração, sexualidade" p. 10/1].

19. [Se no humano a sexualidade se contitue numa espécie de marginalização do fator biológico, qual seria sua especificidade? BATAILLE, G. em seu texto "O Erotismo" (L e PM Ed. 91987)) nos fornece uma sugestão interessante para os nossos propósitos: "Creio que o erotismo tem, para os homens, um sentido que a abordagem científica não pode alcançar. O erotismo só pode ser objeto de estudo se em sua abordagem for o homem o abordado. Especialmente, ele não pode ser abordado independentemente da história do trabalho, independentemente da história das religiões" (p.8). A citação é exterior à perspectiva freudiana, porém nos ajuda a reconhecer nesta investigação algo mais que uma coleção de curiosidades a respeito da vida sexual (aliás o próprio Freud se refere, na primeira nota de pé de página a essa espécie de catálogo mais ou menos exaustivo que Krafft-Ebing e Havelock Ellis fizeram da exuberância da vida sexual), o que implica dizer positivamente, que o campo da sexualidade humana é delineado de maneira mais acurada. E como tal, abrange um universo bem mais amplo que os restritos contornos genitais. Em outros termos: *sexualidade* recobre uma gama enorme de possibilidades das produções anímicas, impregna muitos dos produtos psíquicos e é a fonte de uma determinada categoria destes].

Objeto sexual e objetivo sexual: são estas as duas ferramentas pelas quais Freud realiza sua desmontagem da concepção de *sexualidade* ainda vigente no início do século. Ele confere às duas expressões um atributo técnico:

*Chamamos objeto sexual a pessoa de quem parte a atração sexual e meta sexual a ação a que a pulsão conduz*<sup>20</sup>.

Aparentemente, de um lado está o objeto e sua força de atração; do outro um agente que se direciona *per se* ao objeto. Mas só aparentemente, porque o desdobramento do texto permite conferir o vigor do questionamento desse duplo isolamento: do objeto que atrai *per se* e do agente que se move *per se*.

A operação freudiana já é conhecida. Através do fenômeno clínico da perversão indaga sobre a sustentação da idéia de um objeto dado, predeterminado naturalmente. Após operar uma implosão dessa idéia (logo veremos como), Freud lança por terra a idéia de meta fixada biologicamente. Se o objeto não é, por assim dizer, uma inscrição genética, tampouco o escopo da pulsão o é. Quem serve para demonstrar isso é a perversão que evidencia que objeto e objetivo sexuais são, em certa medida, construções.

Para circunscrever o sentido da desmontagem freudiana é mister relevar que o que está sendo colocado em jogo é o fundamento da idéia de *prazer*: os "Três Ensaios..." dão um acabamento à contestação psicanalítica contra a visão da psiquiatria sobre a noção de *prazer*. Este, não legitimado pela perspectiva psiquiátrica<sup>21</sup>, recebe a etiqueta de patológico. O que funda esta perspectiva psiquiátrica? Qual é a sua solidez? São os questionamentos de Freud.

Com a análise da perversão Freud mostra como na sua origem, os desvios constituem o *prazer sexual*. Eles não são excessões patológicas de uma dada regra biológica. Ao contrário: se há regras na busca que o homem faz do prazer, estas são da ordem do desvio. O que isso significa?

Vimos no item B do capítulo precedente que Freud erige a questão: o que é o *desejo* humano? Na sua formulação, a histeria, do ponto de vista clínico lhe permite o arazoado provisório de sua metapsicologia. O problema que agora se esboça diz respeito ao *objeto do desejo*. O que é o *objeto* afinal? A própria indagação sofre um desvio: O que é o *objeto* frente ao *desejo perverso*? Em estabelecendo sua definição neste campo determinado das manifestações da sexualidade, Freud parece querer demonstrar, neste isolamento da perversão, o quanto *demasiado humano* é o *desejo perverso*, daí ser tomado como paradigma.

Esse procedimento vem se opor à definição negativa da perversão inscrita no mito universal do andrógino que, diz Freud, permeia a perspectiva psiquiátrica do seu tempo. No artil de escritor, ele lança mão de um inimigo

20. "Três Ensaios..." p. 123 {p. 136}

21. ÀRIES, P. "São Paulo e a Carne" e "Reflexões sobre a história da homossexualidade" in "Sexualidades Ocidentais" PP. 50/3 e 54/76 respectivamente, Ed. Brasiliense (1987); RICHARDS, J. "Sexo, desvio e Danação: as minorias na idade média" pp. 33/52 - Jorge Zahar Ed (1993); FOUCAULT, M. "O Nascimento da Clínica" pp 99/120 - Ed. Forense Universitária (1980).

mais difuso: este é a opinião popular. Mas não é difícil vislumbrar que a identidade deste oponente é mais precisa, e os argumentos arregimentados no-lo confirmam: ele faz um inventário dos argumentos psiquiátricos combatendo-os com aqueles forjados pela metapsicologia: como os perversos elegem e constroem seus *objetos sexuais*?

O modelo da perversão é a homossexualidade. Ela se expressa como se fora uma fauna com espécies variegadas: há homossexuais absolutos que definem seus desejos pela escolha exclusiva de objetos sexuais que lhe são idênticos. Em contrapartida, excluem aqueles outros que lhe são opostos. Mas há também os homossexuais relativos. Eles são tanto anfigênicos (podem eleger um objeto idêntico quanto o seu diferente), como ocasionais (a expressão já o designa: é a oportunidade que lhe oferece este e não outro objeto. Ex: prisioneiros, marinheiros, etc.) e ainda os temporais (isto é, aqueles que de tempos em tempos alteram a escolha do objeto).

Entretanto, não obstante as variações, essas múltiplas expressões da homossexualidade constituem uma série interligada. Em assim sendo, algo lhes é comum: o *desvio*. O *desejo* se ancorou em um dado ponto, mas uma tal ancoragem não é definida biologicamente. Numa linguagem mais corrente, não se trata de uma determinação genética.

Ainda no esforço de exaurir a definição negativa da perversão, Freud assevera: A. A inversão não é degenerescência. Seus argumentos são clínicos e antropológicos: o primeiro deles põe em evidência o fato de que sujeitos normais passam em determinado momento da vida pela inversão. Mas ela é somente uma passagem. Na mesma linha, o segundo argumento põe em relevo que este aspecto da personalidade do indivíduo não afeta o desempenho dele nos outros setores da vida. Sob inspiração antropológica Freud aponta: nas culturas antigas o fenômeno da inversão chegava a ser trivial. Assim como entre os povos primitivos é uma ocorrência plenamente aceitável. Se de um lado as experiências primitiva e clássica da inversão não implicavam necessariamente um desconforto mas, ao contrário, uma acolhida mais ou menos serena da mesma, em contrapartida é a reflexão moderna que num golpe anacrônico comete a impertinência de defini-la como degenerescência. B. A inversão não é inata. Essa contestação é levantada contra duas posturas em voga: 1. Uma diz respeito a que a inversão é inata para os homossexuais absolutos. Contra ela vai valer a idéia de bissexualidade caracterizadora dos seres humanos e, portanto, de uma escolha; 2. A outra posição a considera como uma aquisição. O invertido forneceria um adjetivo a sua pulsão. Seu suporte é tríplice: 2.1. Trauma: é o que funda muitos casos de inversão; 2.2. Em muitos outros ela decorre de influências externas que no correr do tempo fomenta uma fixação; 2.3. Ela pode ser curada por hipnose.

Essas posições são flagradas porque Freud quer mostrar a fragilidade das mesmas, sobretudo aquela que privilegia os fatores externos em detrimento dos internos: não é possível universalizar a idéia de que a inversão se dá por influência externa, pois muitos indivíduos sabidamente influenciados por tais fatores, não manifestam desejo por um objeto do mesmo sexo:

*Não obstante, a certeza que assim parece haver-se adquirido cessa por esta observação em contrário: se demonstra que muitas pessoas estão submetidas às mesmas influências sexuais (ainda que em tenra juventude: sedução, onanismo mútuo) sem por isso converter-se em invertidos ou permanecer como tais. Assim, nos vemos levados a conjecturar: a alternativa inato-adquirida é incompleta ou não abarca todas as situações expressas pela inversão<sup>22</sup>.*

Mas há ainda uma outra posição. Ela pretende transplantar para o domínio psíquico o que é anatômico. Correspondente a um hermafroditismo, haveria um hermafroditismo psíquico. Mas Freud refuta tal hipótese mostrando sua ilegitimidade com os seguintes argumentos: A. Não há uma correspondência entre o anatômico e o psíquico (o texto de 1893<sup>23</sup> já demonstra essa falta de correspondência); B. O homossexual não modifica seus atributos necessariamente. Eles preservam e cultivam sua masculinidade na busca de seus objetos. Basta olhar o que eram os efebos gregos para os varões; C. Não existem centros no cérebro onde se localizem os comandos de funções sexuais.

Saída freudiana: *disposição sexual*. As manifestações sexuais emergem dela. Mas como entender esta *disposição* numa perspectiva psíquica? Teremos que explorar a *sexualidade infantil* no encalço de uma resposta, esforço realizado no próximo item B.

A esse ponto de solução ainda obscuro se justapõe um outro bem conhecido: a inversão sexual é um distúrbio da sexualidade no seu desenvolvimento. E a palavra distúrbio está aqui sendo usada no sentido de um desvio, uma perturbação.

Ora, dizíamos acima que o ponto de vista econômico é a perspectiva que Freud estabelece para conferir a diferença entre normalidade e patologia. Não é forçado evocá-lo aqui para corroborar com a idéia de que é um excesso que altera o desenvolvimento sexual. A inversão é uma variação possível do próprio curso de um desenvolvimento. Enquanto variação, expressa uma das tantas possibilidades de manifestação da sexualidade.

Quanto ao objeto sexual dos invertidos pode-se supor que ele seja determinado, melhor, predeterminado. As posições psiquiátricas parecem reiterar esta suposição. Mesmo o malabarismo retórico de que o invertido assume o lugar feminino perde força justamente quando da inviabilidade de sua universalização. História e clínica demonstram a valer que boa parte dos invertidos quer que o objeto expresse formas femininas, mas não lhe dispensam um corpo masculino. Essa combinatória põe em relevo a natureza bissexual do homem.

<sup>22</sup>. "Três Ensaio...". p. 128 {141}.

<sup>23</sup>. FREUD, S. "Algumas considerações com vistas a um estudo comparativo das paralisias motoras, orgânicas e histéricas" SE I p. 191ss. {p. 219} (1983).

Na nota de rodapé acrescida em 1915, se explicitam os fios invisíveis que tecem o texto:

*A investigação psicanalítica se opõe terminantemente à tentativa de separar os homossexuais como uma espécie particular de seres humanos. Na medida em que estuda outras excitações sexuais, além daquelas que se conhece de modo manifesto, sabe que todos os homens são capazes de eleger um objeto do mesmo sexo e ainda que o realizam no inconsciente<sup>24</sup>.*

Freud está pondo em evidência uma nova fundamentação para uma *teoria do prazer*: na investigação das potencialidades psíquicas se chega ao fato de que ser humano implica, necessariamente, a possibilidade de escolha. Mas trata-se de uma escolha não determinada pela consciência. Essa escolha implica uma memória que, sendo psíquica, só pode ser inconsciente.

Evidente que essa nova perspectiva se confronta com a que nomeamos, seguindo a sugestão de Foucault, como sendo jurídico-psiquiátrico-teológica<sup>25</sup>, fundada na idéia de que as determinações do funcionamento psíquico estão calcadas na consciência. Não é necessária a insistência neste ponto. O que vale a pena resgatar da estratégia freudiana é esta desconcertante providência de colocar o modelo do *prazer perverso* como paradigmático de todo prazer humano. O que se constata com nitidez no invertido é o modo pelo qual todos os homens constróem o prazer. Rege esse modo construtivo uma pletora de possibilidades, impensáveis se se aposta na idéia de uma predeterminação biológica. A nível psíquico o que se verifica é a multiplicidade de vias pelas quais o homem realiza seu desejo. Isto não é contemplado do ponto de vista biológico.

Falávamos de um desconcerto. Ele se torna mais evidente na seqüência da nota:

*De outro modo, os sentimentos libidinosos vinculados à pessoas do mesmo sexo não desempenham papel irrelevante como fatores da vida sexual, e esse papel é maior que aqueles dirigidos ao sexo oposto enquanto motores de contração das neuroses. Para a psicanálise, o originário, a partir do que elas se desenvolvem, por*

24. "Três Ensaio..." p. 132. {p. 146}

25. [Mesmo apontando o decôro afiliado à atitude repressiva para com o sexo, o autor indica que o trabalho da psicanálise como um esforço inaugural de libertar a sexualidade das peias repressivas é um engôdo: "Estariamos liberados desses dois longos séculos onde a história da sexualidade deveria ser lida, inicialmente, como a crônica de uma crescente repressão? Muito pouco, dizem-nos ainda. Talvez por Freud. Porém com que circunspeção, com que prudência médica, com que garantia científica de inocuidade, e com quanta precaução, para tudo manter sem receio de "transbordamento", no mais seguro e mais discreto espaço entre o divã e o discurso: ainda um murmúrio lucrativo sobre o leito" "História da Sexualidade: A Vontade de Saber" p.11 Graal Ed. (1985).

*restrição de um ou de outro lado, tanto o tipo normal como o invertido, é a independência da eleição de objeto com relação ao sexo deste último, a possibilidade aberta de dispor de objetos tanto masculinos quanto femininos, tal como se pode observar na infância, em estados primitivos e em épocas pré-históricas. Na perspectiva da psicanálise, então, nem sequer o interesse sexual do homem pela mulher é algo óbvio, senão um problema que requer esclarecimento, a respeito do qual cabe supor, no fundo, uma atração de caráter químico<sup>26</sup>.*

É claro que o esquema edípiano está movendo o pensamento de Freud aqui. Fermentando-o em seu pensamento Freud reitera um dos pontos-chaves da sua metapsicologia: ao constituir-se, o indivíduo humano privilegia, como aporte da sua identificação, o objeto que lhe serve de par no processo identificatório. Não é o nosso problema primordial explorar em filigranas o *Complexo de Édipo* (mesmo porque este conceito ainda não está formulado em 1905) mas, ao apontá-lo, queremos dar destaque à idéia de que na perspectiva da psicanálise a escolha primordial de objeto é realizada em função do mimetismo que o indivíduo faz do objeto-símile-sexual. Ele é objeto de amor, mas também de temor porque se afigura como duplo: protege e concorre na posse do objeto de amor. Para reunir em si um pólo atrativo e outro repulsivo, este objeto cumpre funções psíquicas muito mais relevantes que o outro objeto que, por assim dizer, se dá ao usufruto mais ou menos de modo pacífico. É claro que esta figura objetual é o pai, e sua representação para os nossos interesses será explorada com maior relevo na análise que realizaremos de *"Totem e Tabu"*. O cultivo de amor que se destina a esse objeto num só tempo ameaçador mas também consolador, responde com uma preponderância muito maior às funções psíquicas explicitadas pelos neuróticos, pelas crianças e ainda pelos primitivos em épocas pré-históricas. Veremos esse ponto logo mais.

De qualquer modo o que está sendo relevado aqui é a idéia de que na sua origem, a representação de objeto recebe um revestimento significativo do próprio *desejo do sujeito*. Em outras palavras, boa parte do complexo de representação do objeto é forjada pelo sujeito desejante.

Coisa que se torna mais evidente quando se considera que o que o invertido quer, quando toma o seu *objeto* em estado de desejo, não é a cópula anal, por exemplo. Esse preconceito é equivocado, e a observação dos fatos o demonstra: há uma profusão de metas nesse caso. Pode ser a masturbação, a simples carícia, a exploração oral do corpo do parceiro, etc. Nessa espécie de elogio da inversão Freud a está tornando paradigmática do desejo humano, mostrando assim que não há uma predeterminação nem de objeto, nem tampouco dos objetivos.

---

26. *"Três Ensaíos..."* p. 132 {p.146}

Conclusão: entre a pulsão e seus respectivos objetos e objetivos não há, a princípio, um vínculo predeterminado geneticamente. Este vínculo é psiquicamente amalgamado.

Disso extraímos 3 conseqüências pertinentes à nossa tarefa: 1. Freud está dando corpo às suas descobertas já perseguidas no capítulo I: o psíquico tem uma influência relevante sobre o corpo<sup>27</sup>; 2. O homem não cede ao instinto, mas o usa para criar o desejo, se constituindo desse modo enquanto humano. E o uso da palavra *pulsão* não é aleatória no contraste que Freud pretende fazer relativamente ao instinto; 3. Ao emergir, o desejo ultrapassa as determinações biológicas e as subsume nas determinações psíquicas. Nas palavras de Freud:

*A experiência recolhida em casos considerados anormais nos ensina que entre a pulsão sexual e o objeto sexual não há outra coisa que uma soldagem, imperceptível por causa da regular correspondência do quadro normal, no qual a pulsão parece trazer consigo o objeto. Isso nos recomenda o afrouxamento, nesta nossa concepção, dos laços entre pulsão e objeto. Provavelmente a pulsão sexual é, no começo, independente de seu objeto, e tampouco deve a sua gênese ao encanto deste<sup>28</sup>.*

Essas três conseqüências tornam robusta a idéia de que o universo humano é representacional e que, por sua vez, este se nutre significativamente da sexualidade. Sendo assim, chegamos a um dos pontos do nosso problema: Se a religião é um conjunto de representações<sup>29</sup>, como o espírito humano chega a produzi-la? Em que concorre para ela o desejo? A resposta direta será desenvolvida no próximo capítulo, mas suas bases teóricas estão aqui sendo tematizadas.

A demonstração cabal de que o sujeito desejante dá contornos do objeto está dada pelo *fetichê*. Neste fenômeno, o sujeito toma seu objeto como um todo e lhe fornece uma *estima psíquica*, fato que o leva a apaixonar-se pelo objeto, isto é, a estabelecer com ele uma relação de credulidade. Estabelece-se uma espécie de devotamento do objeto assim constituído, e tudo o que se relacione com ele e que possa de alguma forma substituí-lo nesta relação erótica promove a renúncia da meta sexual. Privilegia-se um certo culto do

27. [Gastor BACHELARD o diz assim: "*É sempre assim, graças a uma espécie de prazer do luxo, como sobremesa, o fogo prova a sua humanidade. Não se limita a cozer, também sabe tostar. Doira o empadão. Materializa a festa dos homens. Por muito que se recue no tempo, o valor gastronômico leva a palma ao valor alimentar e é na alegria e não no trabalho que o homem descobriu o seu espírito. A conquista do supérfluo provoca uma excitação espiritual maior do que a conquista do necessário. O homem é uma criação do desejo, não a criação de uma necessidade*" In "*A Psicanálise do Fogo*" p. 21 - Litoral Edições. (1989) O grifo é nosso].

28. "Três Ensaios..." p. 134

29. ELIADE, M. "*O Sagrado e o Profano*" pp. 19/26 - Ed. Livros de Lisboa.

objeto encarnado em seu substituto que, por sua vez, subsume o papel erótico do próprio objeto.

Essa complexa relação fornece o critério que indica o caráter patológico dessa eralção erótica: o simbolizado, neste caso o fetiche, passa a ser depositário da meta sexual em si mesmo. O que se perde aqui é a relação referencial que constituiu a *representação de objeto*. No privilégio que o fetiche dá ao símbolo do objeto, abandona-se a correspondência que este símbolo mantém com a *representação de objeto*, tornando-o exclusivo como meta sexual.

O fetiche é absolutamente normal no conjunto do jogo erótico e enquanto preparatório do comércio sexual em sua totalidade. Entretanto, quando não só ocupa o lugar de medidas preliminares, mas muito além disso passa a ser também a meta sexual absoluta, caracteriza o estado patológico dada a perda da relação lógica na conexão psíquica entre o complexo de objeto e os predicados a ele colados. O que ocorre é que um predicado é eleito, isolado e tomado como a totalidade do complexo objetual. Ou seja, não se tem nenhum índice de correspondência na realidade desse objeto psíquico.

Desse modo, não é o conteúdo que torna a perversão uma patologia mas a exclusividade e a fixação que a caracterizam. Ela perde a mobilidade e o caráter de medida intermediária finalizando, em si própria, todo o curso erótico.

*Talvez, justamente, nas mais horrorosas perversões seja preciso admitir a mais vasta contribuição psíquica à transmutação da pulsão sexual. Eis aqui uma obra do trabalho anímico que não se pode negar, apesar de seu resultado terrível, o valor de idealização de uma pulsão. Talvez em nenhuma parte a onipotência do amor se mostre com maior força que nestes seus desvios. Na sexualidade, o mais sublime e o mais nefando aparecem em qualquer lugar em íntima dependência ("Desde o céu, passando pelo mundo, até o inferno")<sup>30</sup>.*

A pulsão sexual não somente determina as produções neuróticas, mas influencia todas as produções psíquicas. É dela que o homem extrai parte significativa da energia necessária à construção do seu próprio mundo. Na clínica, os sintomas neuróticos isolam bem este fenômeno: eles expressam o mote sexual recôndito nas configurações que tomam e substituem os processos adequados de solução da vida afetiva. A histérica evidencia essa cisão: há uma necessidade sexual hipertrófica recorbata por uma desautorização de consumação da mesma. Aqui há um trabalho de sufocação da satisfação sexual em privilégio das formações sintomáticas:

*... as psiconeuroses... repousam em forças pulsionais de caráter sexual. Com isto não quero dizer que a energia da pulsão*

---

<sup>30</sup>. "Três Ensaio..." p. 147 {p. 164}

*sexual preste uma mera contribuição às forças que sustentam os fenômenos patológicos (sintomas), senão asseverar expressamente que essa participação é a única fonte energética constante das neuroses e a mais importante, de forma que a vida sexual das pessoas afetadas se exterioriza de maneira exclusiva, ou predominantemente, ou só parcialmente, nestes sintomas. Como expressei alhures, os sintomas são a prática sexual dos enfermos<sup>31</sup>.*

O texto é concludente por si só neste esforço de radicar a sexualidade como fonte das produções psiconeuróticas. De qualquer maneira, a pulsão sexual promove, com exclusividade, um trabalho psíquico que resulta em sintoma (o demonstra os neuróticos) e também se presentifica na elaboração dos fatos da cultura (o demonstrará a análise da religião). Na base das produções anímicas está sempre presente a pulsão sexual como uma das forças impulsionadoras da vida humana, esta espécie de potência que contribui para que o psiquismo elabore o mundo representacional. Essa fonte energética deriva das energias vitais (veremos no próximo item ao evidenciarmos a idéia de *apoio*) mas predomina enquanto força propulsora do funcionamento psíquico.

Como a sexualidade humana não é um mero dado natural, sua composição também é feita por um conjunto de poderes anímicos que lhe altera, ou melhor, cria *barreiras* ao fluxo pulsional, funcionando como uma espécie de contra-fluxo: são a vergonha e o asco, responsáveis do recalque da pulsão sexual. No caso do neurótico, a sufocação da satisfação sexual se faz graças à prevalência dessas forças morais. Esse trabalho psíquico que resulta no sintoma demonstra que o problema a ser resolvido pelo aparato psíquico é o de encontrar um equilíbrio satisfatório para a vida emocional, que se nutre do investimento em representações, que se arranjam em grupos oponentes: os que se referem à vida sexual, e os que são construídos a partir do trato social: representações morais/sociais/religiosas.

A histeria dá o exemplo das dificuldades que forças psíquicas oponentes (derivadas de uma mesma fonte) encontram para dar conta dos objetivos opostos em jogo: do inconsciente, que deseja imperativamente e da consciência, que opera uma atenuação desse desejo seguindo as determinações sociais. Em contrapartida, a perversão ignora tais determinações e investe nas metas das pulsões sexuais sem nenhuma medida atenuante. Em ambos os casos se verifica a cisão dos complexos representacionais psíquicos: a histeria hiperacentua as representações morais, relegando as representações sexuais à insignificância; por sua vez, a perversão põe em relevo as representações sexuais em detrimento das representações morais.

---

<sup>31</sup>. *Ibid* p. 148 {p. 166}

Mas, o que tudo isto nos ensina sobre a analogia que Freud logo mais fará entre neurose e religião para logo em seguida estabelecer entre elas uma identidade? Em outras palavras: Qual a contribuição que o estudo sobre a perversão fornece na elaboração que está por ser feita da psicopatologia da religião?

Pelo menos cinco pontos são relevantes de acordo com a nossa leitura:

1. O critério dado pela histeria para a distinção entre o normal e o patológico recebe um reforço com esta investigação sobre a perversão: se na histeria a perda das relações lógicas entre os complexos representacionais põe em relevo o funcionamento psíquico que privilegia o recalque, na perversão se expõe o inverso. Transgredindo as determinações morais que nascem do comércio do indivíduo com o meio, o perverso persegue a realização do desejo inconsciente de modo absoluto, portanto primário. As *metas sexuais* intermediárias são privilegiadas, neste caso, em detrimento das *representações morais*.

2. As produções psíquicas neuróticas derivam da pulsão sexual, que por sua vez também se presentifica nas produções culturais como a religião. Como tais pulsões concorrem na formação dos produtos culturais a exemplo da religião? É o que se demonstrará o capítulo III.

3. Portanto, o universo humano que é representacional, se constitui em parte de forças que emergem da sexualidade. No caso das patologias esse vínculo é da ordem da causalidade, isto é, as produções psíquicas aí derivam das forças emergentes da sexualidade. E no caso das produções psíquicas normais, de que modo esse vínculo se estabelece? Como as pulsões sexuais aí comparecem? (Se Freud faz uma espécie de *psicopatologia da religião* com a sua *crítica*, então é uma questão de mera consequência aplicar o esquema de análise da neurose sobre esta. Mas estamos insistindo -quase que compulsivamente- que num dado período histórico da psicanálise a religião é tomada como um fato de cultura, portanto estamos sugerindo que pode ser inaqueda a aplicação simplória do esquema da análise das psiconeuroses sobre ela. Há certos elementos presentes em "*Totem e Tabu*" que sugerem que a religião cumpre um papel pedagógico, atenuador, docificador das pulsões, inclusive as sexuais. Ela comparece na cultura como uma espécie de exigência de sua conservação. Portanto, não é um elemento patológico pura e simplesmente. Logo, como nela comparecem as pulsões sexuais? Que papel aí desempenham?).

4. O critério que define como adequado ou inadequado um conjunto de representações psíquicas está posto na conexão lógica entre os complexos representacionais, o que implica dizer que o complexo representativo moral não deveria ser isolado da totalidade dos complexos anímicos, menos ainda sufocar os complexos que lhe são oponentes, mitigando-os (No caso das neuroses -a histeria até aqui foi o modelo. No item C deste capítulo veremos o caso da neurose obsessiva- há uma cisão dos grupos representacionais que compõem o aparato anímico). O que nas neuroses se privilegia e o que se reprime? A moralidade e a sexualidade respectivamente. É nesta cisão que reside toda a

problemática. De que complexo representativo falamos quando nos referimos à análise de Freud a respeito da criação da religião?

5. A idéia de uma construção de objeto por parte do sujeito desejante permite colocar a questão da religião em termos metapsicológicos: Como o ser humano chega a conceber a idéia de Deus? Qual é a sua genealogia? De onde emanam os processos e as forças psíquicas que contribuem para a construção dessa idéia? Ela responde, do ponto de vista emocional, a que necessidade?

Feito esse levantamento dos acicates que a perversão fornece para a formulação do problema da religião no interior da psicanálise, nos cabe ainda investigar o *locus* de onde brota a sexualidade e, nesta cartografia, derivar os fios (que nomeamos em nosso trabalho de *condições*) que permitem trabalhar a *crítica da religião* enquanto um exercício em metapsicologia.

## B.

### O corpo como referente da ordenação do desejo

*Tudo bem que se diga que as idéias vêm do corpo, mas então seria necessário explicar o que vem a ser "o corpo". Poderíamos dizer, de certo modo, que a linguagem vem do corpo, na medida em que falamos com a boca... Mas a linguagem não é um fenômeno biológico enquanto tal, e se tomamos outros exemplos - como a sensibilidade, a relação com o mundo, etc. - vemos que estes não brotam do corpo, feito planta<sup>32</sup>.*

Estabelecido com a perversão o paradigma para que o problema da emergência do desejo pudesse ser tematizado, nos defrontamos no 2o. Ensaio com o problema da sua ordenação. Afinal, se todas as atividades humanas se efetivam apoiadas no desejo, como ele se ordena e como uma tal ordenação determina o forjar do próprio universo representacional?

Essa ordenação do desejo é rastreada por Freud tendo como aporte o corpo, isso que não é somente um mero fecho de nervos, ossos e músculos, mas a superfície sobre a qual a sexualidade se manifesta. E é justo pela cartografia psíquica do desejo imbricada nesta superfície que Freud, através do conceito de *polimorfia*, dará destaque às diferentes configurações pelas quais passa o desejo quando de sua ordenação.

Indagamos mais uma vez, e por uma questão de pertinência: o que a noção de *polimorfia* pode nos oferecer que diga respeito ao trabalho metapsicológico sobre a religião?

Se como supomos a *crítica da religião* é um exercício em metapsicologia (o que implica aplicar sobre ela as três dimensões metapsicológicas supra exploradas: dinâmica, tópica e econômica), então é ela que norteia essa mesma crítica. Problema: como algo da ordem do sentido como é a religião, pode ser lido como um jogo de forças, ou se quisermos, pode ser visto sob as

<sup>32</sup>. GUATARRI, F. "*Cartografias do desejo*". p. 278. Ed Vozes (1986).

lentes de *categorias energéticas*? A *sexualidade* é uma mera categoria *energética* em psicanálise? É possível dissociar *energia* de *sentido* neste ambiente?

Reformulemos o nosso problema: sendo a religião uma produção anímica, como a *sexualidade*, essa potência promotora e invasora das produções do espírito humano nela comparece? Evidente que não cremos resolver este problema com conceito de *polimorfia*. Entretanto, consideramos que enquanto constituinte da arquitetura teórica da psicanálise, tal conceito circunscreve a tendência pela qual as produções psíquicas estão sendo contempladas. E essa tendência está colada ao dualismo pulsional que preside toda a análise das produções psíquicas no interior da primeira tópica.

No nosso primeiro capítulo essas perspectivas foram convergindo para os conceitos de *alucinação*, *fantasia* e *regressão*. Nessa tríade já considerávamos a tensão existente entre uma produção psíquica significativa e o jogo de forças que a determinam. Nossa tentativa não nos conduziu a uma solução do problema da produção semântica vista sob uma perspectiva econômica, a rigor, mas à constatação de que na psicanálise a justificação teórica dos atos psíquicos se faz por um entrançamento entre as idéias de força e sentido. Este parece ser um axioma em metapsicologia.

Acrescemos agora a essa tríade conceitual (*alucinação*, *fantasia* e *regressão*) o conceito de *sexualidade*. E mais uma vez esse entrançamento se explicita e nos instiga a pensar que quando supomos que a *crítica da religião* é um campo pertinente para a aplicação de determinadas categorias metapsicológicas, não estamos cometendo um *non sense* ou uma arbitrariedade. O que pode sustentar essa suposição? Essa grade conceitual que no nosso entendimento configura a adjetivação freudiana da religião (*ilusão*: assim Freud a nomeia em quase todos os textos que trata o problema). Entender essa *crítica* a partir do dualismo pulsional nos permite levar em conta uma distinção nem sempre realizada pelos comentadores da psicanálise, distinção que nos baliza a admitir que a invasão da sexualidade em certas produções anímicas como a religião, não confere à ela o papel de fonte das mesmas produções. Em outros termos: as psiconeuroses podem afirmar essa derivação. Mas a totalidade das produções psíquicas, embora tendo a invasão da sexualidade sobre elas, são forjadas a partir de forças que se opõem à própria sexualidade. Veremos esse elemento com a idéia de *contra-poderes anímicos* ainda neste item.

O conceito de *polimorfia* nos fornece: 1. Uma perspectiva positiva da *sexualidade* ao pensar a sua gênese a partir da infância. Ali não há uma função estritamente biológica das manifestações sexuais, e no entanto elas se explicitam cumprindo uma função psicológica. A boca, o ânus e a genitália infantis, enquanto *zonas erógenas* (e todo o corpo, afinal), o demonstram em abundância. 2. A idéia de *disposição sexual*. Ela nos permite indagar sobre a natureza dessa necessidade, a *sexualidade*. Nos perversos encontramos o reforço para a indicação da metáfora de fonte das produções anímicas

concebida a partir da histeria. Como a *polimorfia* aprimora esta concepção? E mais, em que este procedimento contribui para a solução do problema da tensão entre força X sentido? 3. Com isto, surge o primeiro ponto de vista de Freud sobre a sublimação. Ela nos indica uma saída de sentido para forças que se processam energeticamente, sem que isto implique uma configuração patológica do resultado. Sejam claros: sintoma e arte não se equivalem enquanto solução do conflito pulsional. Por que a religião não poderia ser, igualmente, uma saída sublimada (e portanto, saudável) para a solução do conflito estabelecido entre as *pulsões egóicas e sexuais*?

A *polimorfia* vai nos fornecer, sobretudo, a matriz da *ordenação do desejo*, e com isto indicará o valor dessa ordenação, a ponto de ele ser considerado determinante em parte significativa da produção psíquica, senão em toda esta produção.

O ponto de partida freudiano para a investigação da *polimorfia* é o questionamento da ignorância generalizada sobre a vida sexual na infância. Mesmo a literatura especializada parece fazer parceria com uma concepção geral de que a criança é desprovida de *sexualidade*. Há uma razão óbvia para isso: se trata do puritanismo incorporado por via da educação, que exclui a abordagem de um tema tão "indecoroso" para as categorias da época.

No entanto, a razão mais relevante é de ordem psíquica: a infância é o espaço da vida no qual as ocorrências se dão com uma intensidade muito forte. Curiosamente, a memória deste tempo nos é obnubilada, ela é acometida de *amnésia*. Mas isto não é contraditório, a saber, que algo tão forte, tão intenso e determinante no desenvolvimento seja adormecido na rememoração?

Essa contradição entre o caráter das impressões infantis e a amnésia possibilita a inferência de que ocorre um processo repressivo daquela memória. Ela continua viva, atuante e, no entanto, está afastada da instância crítica, a *consciência*. Quais forças concorrem na exclusão deste complexo mnemônico da consciência e em contrapartida, na sua sustentação? Se as coisas se dão assim, então a amnésia histérica é análoga à amnésia infantil e há que se supor que para ocorrer a amnésia histérica, um complexo representacional já esteja ordenado e esta ordenação seja tão desprazerosa para o psiquismo a ponto de ser expulsa da *consciência*. Como e quando se instituiu esse complexo de representações?

*Sem amnésia infantil, poderíamos dizer, não haveria amnésia histérica. Em minha opinião, pois, a amnésia infantil, que converte a infância de cada indivíduo em um tempo anterior, por assim dizer pré histórico, e lhe oculta o começo de sua própria vida sexual, é culpada de que não se tenha outorgado valor ao período infantil no desenvolvimento da vida sexual<sup>33</sup>.*

---

33. "Três Ensaio..." p. 159 {p. 180}

O texto é categórico ao propor uma derivação imediata da amnésia psiconeurótica relativa à amnésia infantil. Esta última mitiga qualquer valor que se possa verificar no desenvolvimento da sexualidade na infância. E como fator determinante da amnésia neurótica ela também mitiga a vida sexual desses enfermos. Ora, o que há na sexualidade infantil para que seja objeto de recálque na maturidade?

Antes de mais nada, como se prova que na infância há *sexualidade* contra toda a resistência que a essa idéia se põe? Mediante os casos considerados raros, nos quais as *pulsões sexuais* são freqüentes e mais que isso, pela constatação clínica das recordações neuróticas sobre a sexualidade na infância. Esse material permite inferir que o bebê possui germes de *pulsões sexuais* que se expandem e se desenvolvem periodicamente, e em dado momento sofrem um progressivo trabalho de repressão.

Mas é possível rastrear as manifestações espontâneas da sexualidade enquanto antecedente do trabalho repressivo, dado que este último se insurge contra elas como forma de repressão ou contenção de um fluxo pulsional através de *contra poderes* anímicos como o asco, a vergonha, os ideais estéticos e éticos. O que afinal de contas motiva o surgimento destes últimos senão as próprias expressões da sexualidade?

Entretanto, cabe perguntar: a sexualidade é uma força originária? Vejamos.

O primeiro indício (e exemplo modelar) das expressões sexuais infantis é o ato de chupar. Espontaneamente ele se torna independente da sucção quando a criança é amamentada para cumprir um ritual caracterizado pelo ritmo com que qualquer objeto é chupado (peito, mão, dedo do pé, etc.). A fricção com os lábios, com a língua, o movimento rítmico das mandíbulas comprimindo o objeto depõem favoravelmente sobre a idéia de uma meta que o chupar estabelece para além da função biológica da nutrição. É lógico que o ponto de partida de tudo é biológico. Como mamífero, o modo de o bebê buscar assegurar a vida é a nutrição. Na matriz, então, há a *pulsão de conservação* sobre o quê tudo o mais é desencadeado<sup>34</sup>. Logo, já começamos a desenvolver uma resposta ao problema da originariedade pulsional.

Contudo, o que o bebê faz quando satisfeito abandona a sucção do leite para somente chupar e, em decorrência disso, usufrue do adormecimento após uma espécie de descarga? É claro que se trata de um prazer sem vínculo com a genitalidade, mas cujo caráter é nitidamente sexual.

Mas o que efetivamente determina que o chupar seja uma expressão da sexualidade?

*... o que rege a ação de chupar da criança é a busca de um prazer -já vivenciado e agora recordado-. Assim, no caso mais simples, a satisfação se obtém mamando ritmicamente uma área da pele ou da mucosa. É fácil coligir também as ocasiões que*

<sup>34</sup> . [São LAPLANCHE e PONTALIS que recortam com maior nitidez o conceito de *ANHELUNG* por eles traduzido como *APOIO* no interior da obra de Freud. Cf. In "Vocabulário..." pp. 66/9. Verbetes *APOIO*]

*ofereceram à criança as primeiras experiências desse prazer que agora aspira renovar. Sua primeira atividade, a mais importante para a sua vida, o mamar do peito materno (ou de seus subrogados), a familiarizou com esse prazer<sup>35</sup>.*

O texto é cristalino: a determinação do caráter sexual do chupar é dado pelo trabalho psíquico do recordar um prazer obtido. Uma vez experimentado o prazer, tal se firmará privilegiadamente para ordenar o trabalho anímico que supre uma necessidade estabelecida. Ancorada inicialmente numa atividade que atende a exigências da sobrevivência, o chupar é realizado não porque a fome se reinstalou no organismo (a despeito desse fato óbvio se comprovar na sucessão da vida), mas porque a criança, na seqüência das experiências cotidianas, ativa o registro daquela vivência, e ao fazê-lo privilegia o investimento do complexo de inscrições psíquicas que predicam aquela vivência como prazerosa. A vivência em si mesma se torna secundária frente a esse trabalho qualificador do psiquismo, o da predicação. E há que se pensar ainda que a satisfação nutritiva tem um limite e portanto um tempo dado de realização. Esse limite-tempo é ultrapassado pelo chupar que se prolonga para além da sucção do leite. Em outros termos, a criança demora no peito porque o exercício lúdico aportado na função nutritiva é fonte de prazer, e este prazer é sexual.

Em outros termos: o curso natural de satisfação de um instinto é perturbado, alterado, sofre uma inflexão, e funciona como suporte de um movimento que se torna independente da função biológica na qual se apóia. Ou ainda: a *pulsão sexual*, inicialmente alavancada na *pulsão de auto-conservação* perturba a função biológica, dela se torna independente para logo depois a subsumir.

É justamente essa espécie de desvio da função nutritiva, subrogada por esta outra que é o chupar que a determina como sexual. Na seqüência o texto complementa:

*Diríamos que os lábios da criança se comportam como uma zona erógena e a estimulação do quente fluxo do leite foi a causa da sensação prazerosa. Ao começo, é claro, a satisfação da zona erógena se associou com a satisfação da necessidade de alimentar-se. O caráter sexual se apoia primeiro em uma das funções que servem à conservação da vida e só mais tarde se torna independente dela. Quem olha uma criança saciada adormecer no peito materno com as faces rosadas e um sorriso beatífico, concluirá que este quadro equivale àquele que expressa a satisfação sexual na vida posterior<sup>36</sup>.*

---

<sup>35</sup>. Ibid p. 164 {p. 186}

<sup>36</sup>. Ibid p. 164/5 {p. 186}

A boca, na amamentação, se torna mais que um conjunto de órgãos responsáveis pela nutrição. Eles são excitados pela sucção do leite quente, e no entanto, a fricção causada pela sua passagem propicia um outro tipo de satisfação diverso daquele meramente biológico, nomeada por Freud de *satisfação da zona erógena*. Ora, tal satisfação se destaca daquela fornecida pela função nutritiva, dado que os lábios podem assumir como objeto qualquer outra superfície que não o peito, e mesmo no peito realizar algo que não responde à exigência nutricional.

Assim, têm-se que a satisfação da zona erógena não tem um objeto sexual predeterminado, mas pode adequar qualquer coisa que responda a essa exigência da fricção que intensifica um desprazer e em decorrência disso promove a busca do prazer, como também sua meta é a demora neste contato que fornece excitação, calor e portanto, de extensão máxima da excitação que conduz ao prazer.

Alguns indicativos do desenvolvimento biológico mostram que os dois tipos de satisfação em jogo se divorciam na seqüência desse início imbricado: com o aparecimento dos dentes, a fonte nutritiva adquire diversificação e no entanto, a repetição da satisfação sexual fornecida pelas zonas erógenas se torna uma exigência. A criança busca muito mais que macerar os alimentos. Ela cola a boca em qualquer objeto, preferencialmente certas partes do próprio corpo para aí exercer a satisfação erótica, ou melhor, auto-erótica. Com esta medida, a criança torna o corpo uma superfície erotizada, capaz de lhe fornecer uma satisfação psíquica que se tornou independente da satisfação biológica.

A idéia de um desvio da função biológica como definição (negativa) do prazer é retomada pela descrição da zona erógena anal. A função defecatória serve de aporte para um prazer que na medida em que se vai obtendo um domínio sobre o corpo é buscado deliberadamente. A criança exerce um controle sobre seu esfíncter porque aprende que a sua passagem pelo ânus provoca uma grande excitação. Isso corrobora com a idéia de que a satisfação da zona erógena é obtida mediante a fricção da superfície de um determinado órgão do corpo. O problema está em justamente perceber que a sensação física obtida pela fricção do órgão adquire uma qualidade psíquica, cujo estatuto é dado pelo desvio de uma função biológica. E esse desvio implica na obtenção de um prazer que é marginal à própria função biológica. Nos termos de Freud, os sinais antecipadores das neuroses residem justamente nesta relação na qual

*...uma criança se recuse obstinadamente a esvaziar o intestino quando a põem no vaso, vale dizer, quando a pessoa encarregada de sua criação o deseja, reservando a si esta função para quando ela mesma o deseja. O que lhe interessa não é sujar as fraldas; somente lhe preocupa não deixar escapar o ganho colateral de prazer que pode adquirir com a defecação<sup>37</sup>.*

---

<sup>37</sup>. Ibid p. 169 {p. 191}

Em que se constitui essa *ganho colateral de prazer* senão um trabalho psíquico superposto inicialmente a uma função biológica e que, pouco a pouco, dela vai adquirindo independência? É justamente esse trabalho psíquico que Freud está adjetivando como erótico. A criança não faz outra coisa que erotizar, sexualizar o corpo ao dar uma qualidade psíquica aos seus órgãos (tornados, assim, zonas erógenas) e ao que eles são capazes de produzir. Isso se verifica no caso da oralidade, da analidade e do tratamento dispensado às fezes. Enfatiza Freud que a criança trata estas últimas como partes integrantes do próprio corpo, ou seja, dedica à elas um cuidado tal que demonstra o valor psíquico a elas atribuído.

Similar procedimento se repete quando da descoberta da genitália. Os fluxos de micção chamam a atenção para esse órgão do corpo que, excitado, não exerce ainda a função reprodutora, dada somente pelo pleno desenvolvimento biológico e no entanto, ao manipular os genitais, a criança obtém deles um prazer que busca freqüentemente repetir. Trata-se, mais uma vez, na seqüência cartográfica do desejo, de produzir uma função psíquica sobre um órgão corpóreo, tornando-o *zona erógena*. Dela se extrai um prazer sexual que na gênese feita por Freud da sexualidade só é possível porque se ultrapassa uma dimensão biológica e se alcança uma outra, a psíquica. Essa ultrapassagem é qualificada na letra freudiana como uma perturbação. E o que a *pulsão sexual* perturba? Sem dúvida, a pulsão originária que responde pelos carecimentos da vida.

Nesse sentido, mediante essa concepção genética da sexualidade vemos ser rematada a idéia que aventávamos no capítulo precedente de uma íntima correlação estabelecida pelo freudismo entre o psíquico e o sexual. Ora, se concebemos o vínculo entre o universo representativo e a sexualidade como sendo da ordem de um entrançamento, fica-nos patente a necessidade de explicitar a tese mais geral sobre as produções psiconeuróticas como derivadas da sexualidade (cuja fórmula mais ampla pode assim ser composta: toda produção psíquica mantém um vínculo com a sexualidade), justamente porque a analogia entre as psiconeuroses e a religião, no nosso entendimento, será estabelecida a partir deste ponto, do qual comungam ambas as produções anímicas, sejam elas saudáveis ou neuróticas, ou, para seguirmos as categorias por nós acima usadas, adequadas ou inadequadas. As neuroses têm uma derivação sexual. A religião, análoga delas, não. Mas a sexualidade invade a religião enquanto produção psíquica. Como se dá isso? Logo mais responderemos.

Começemos do ponto zero: o que se processa com a sexualidade no ser humano para que ela se manifeste por expressões que escamoteiam, velam a própria sexualidade? A partir do texto que estamos trabalhando, mais

precisamente, como se produzem as expressões estéticas, éticas e sublimadas e como elas na aparência perdem o vínculo com a sexualidade?

Como vimos, toda a argumentação converge para firmar a tese de que na infância há sexualidade e que as propriedades dela são espontâneas, não necessitando de eventos externos como a sedução para que haja manifestação sexual. Aliás, a sedução só revela que a criança já tem esta *aptidão sexual*. Esta lhe é, por assim dizer, conatural. A expressão freudiana o revela bem: *disposição sexual*. Essa *disposição sexual*, configurada pelas fases sexuais supra apontadas, compreende bem as evidências da observação sobre as manifestações sexuais infantis. Espontaneamente a criança expressa seu desejo, polimorfo, não ordenado por um núcleo privilegiado, mas absolutamente legítimo enquanto desejo erótico que se desloca na extensão do corpo, na medida em que sobre as funções biológicas vão sendo superpostas as funções anímicas.

Após um período de ostensivas manifestações sexuais espontâneas a criança passa por um certo apaziguamento da pulsão sexual, e justo neste período de latência se erigem forças contrárias a esta manifestação da sexualidade. Mas de onde partem tais forças?

*Provavelmente das próprias pulsões sexuais infantis, cujo fluxo não terminou com a latência, cuja energia -em sua totalidade ou em sua maior parte- é desviada do uso sexual e aplicada em outros fins<sup>38</sup>.*

Freud se utiliza de uma metáfora da engenharia hidráulica para esclarecer o desvio no curso da aplicação da pulsão sexual. No período de latência do desenvolvimento do indivíduo se constrói uma espécie de dique que represa, dá limite à pulsão. Para a construção desse *dique* concorrem tantos fatores relativos ao desenvolvimento psicológico do indivíduo, quanto fatores externos como é o caso da educação. Esta última, aponta Freud, tem um poder muito relativo sobre a constituição de tais poderes, mas se beneficia do próprio curso do desenvolvimento individual. O sujeito humano o tempo inteiro se defronta com as exigências da vida, às quais tem que sanar. O próprio desenvolvimento do indivíduo exige tal econômica e em paralelo, permite que com ela a cultura promova a construção de metas não sexuais coincidentes com aquelas que canalizam, no interior do desenvolvimento individual, a energia acumulada.

Para que esse represamento ocorra, Freud supõe um duplo mecanismo que é acionado: na latência, a pulsão ainda não possui a função de reprodução da espécie e em contrapartida, em sendo perversa, intensifica a excitação das *zonas erógenas* que irritam e assim dão desprazer. Ora, esse desprazer, escopo de uma excitação das *zonas erógenas* é o mote para o impedimento

---

<sup>38</sup>. *Ibid* p. 161 {p. 182}

dessa mesma excitação. Porque a excitação das zonas erógenas não alcança o prazer que é buscado, mas na sua intensificação só se promove o aumento de desprazer, este caminho é então abandonado. A busca do prazer é substituída por forças contrárias à sua consumação (por exemplo, o prazer oral/anal pelo asco), pois o circuito tensão X distensão não é completado. A satisfação da zona erógena alcança somente um certo nível de irritabilidade, isto é, a excitação que tensiona não encontra vias de saída satisfatórias, e então este mesmo fluxo reflui no esforço de impedir que se atinja certo nível insuportável de irritabilidade e portanto de desprazer.

Ora, todo o problema reside em que num período que recobre os seis primeiros anos da vida infantil a espontaneidade das manifestações sexuais parece atender ao objetivo de satisfação das *zonas erógenas*, isto é, ancorada em funções biológicas, as funções psíquicas são desencadeadas e passam a funcionar de forma autônoma. A estimulação das *zonas erógenas* parece trazer de pronto a satisfação que ela pode fornecer. No entanto, quando a migração temporária da atenção para esta ou aquela *zona erógena* se completa (se pontua o ciclo da primeira infância), advém o período de latência. Um certo domínio sobre o corpo e sobre a linguagem a criança já adquiriu e a pulsão perverso-polimorfa que antes parecia encontrar a satisfação na pura irritabilidade, passa a contar agora com os *poderes anímicos* constituídos neste período ulterior da vida, poderes estes que agora desempenham um papel determinante para os modos de satisfação do desejo. O que era prazer agora é experimentado como desprazer e na tentativa de evitá-lo erige-se, no universo das representações, estas forças psico-sociais que concorrem para fornecer um limite à própria pulsão.

O próprio desenvolvimento da vida vai propiciando a construção desses diques. As próprias experiências eróticas, o ativamento das zonas erógenas, a percepção do decoro por parte do adulto ao tratar das coisas sexuais, ativam tardiamente a pulsão de saber que absorve parte do investimento até então destinado à satisfação das *zonas erógenas*. Assim, a criança toma conhecimento de que ela pode não ser o objeto exclusivo de amor e de cuidado dos pais, e em decorrência disso se aferra em saber sobre a origem do nascimento numa espécie de tática que procura compreender e recuperar o lugar que já não é só seu; depois é instada a reconhecer a diferença entre os sexos, o que leva à constatação de que existe a castração (se todos tinham pênis e agora alguém não tem, então alguém o perdeu); e faz esse esforço solitariamente, desvinculando-se gradualmente do universo adulto no qual, anteriormente, depositava toda a confiança e do qual era totalmente dependente.

O período de latência é um intervalo de rearranjo das fases constitutivas da pré-genitalidade. Nelas, a pulsão que tinha um caráter parcial agora dá lugar a um processo de subordinação à reprodução e nesta convergência passa a se caracterizar como medida preparatória ao primado da organização genital.

Mas como se chega a inibir as pulsões parciais que até o início da latência eram tidas como imperativas?

Vejam as transformações operadas pelas metas sexuais na sucessão das fases: 1. Na fase oral-canibálica, a atividade sexual está colada a uma função nutritiva, isto é, está nela apoiada<sup>39</sup> e a meta sexual realiza aí a incorporação do objeto. Prevalece nesta fase o desejo de devorar o objeto e os seus representantes psíquicos são ativados segundo o modelo da alucinação. Esse modo primitivo de relacionar-se com o objeto será um dos fundamentos da justificativa freudiana para a análise da religião (logo mais o veremos em *"Totem e Tabu"*. É numa espécie de "fase oral" que os homens de tempos primitivos instaura o elemento determinante da elaboração da religião). O problema nuclear aqui explorado diz respeito à ordenação do desejo do indivíduo humano que servirá de paradigma para a própria ordenação social. Do ponto de vista da psicologia do indivíduo, o modelo desiderativo dessa fase é paradigmática de todos os que se seguem. Isso por si só já indica que não há uma perspectiva evolucionista quando Freud expõe a sua concepção sobre o desenvolvimento humano. Seja do ponto de vista individual, seja do ponto de vista coletivo, o mais primitivo, em psicanálise, é o mais determinante. Por quê? É o ponto de vista econômico que fornece essa justificativa, já o vimos quando da análise da regressão. 2. Na migração do núcleo do desejo para a zona erógena anal temos a meta sexual colada ao desejo de domínio. Aqui a criança não abre mão de manipular seu próprio esfíncter, dado que atribui a este, por transposição, qualidades relativas ao objeto sexual. Trata-se de um revestimento fantasístico de um produto corporal, portanto, do incremento do autoerotismo já desencadeado na oralidade. 3. Na seqüência, a fase fálica ou pré-genital, a criança converte os seus pares, virtuais objetos sexuais, em seres fálicos, e o que rege a relação com o objeto é a ameaça de castração.

Essas transformações operadas nos complexos psíquicos rearranjados em cada uma das fases, já indicam de que modo se dá a inibição: ao prazer decorrente da oralidade, cuja inscrição psíquica é feita pela incorporação, se erige uma ambivalência que a criança desenvolve na relação com o objeto, a saber, devorar X ser devorado, justificável pelo eu que se coloca no lugar de ameaçado<sup>40</sup>. Ora, o surgimento desse eu (cuja ordenação -e extensão- é ainda bastante provisória) limita e reprime o prazer extraído dessa relação agora experimentada como desprazerosa. Decorrem daí as primeiras forças anímicas: medo e temor. Como a pulsão sexual não se extingue, na fase seguinte o

<sup>39</sup> LAPLANCHE, J. "A Sexualidade": "...portanto, a sexualidade está modelada, pela função na qual se apoia. Seu objeto lhe proporciona a necessidade, já que a distância entre leite e peito não é grande. inclusive, leite e peito excitam, em primeiro lugar, a zona erógena. Assim, passamos, pois, mediante uma rápida defasagem, do objeto vital (leite), ao objeto sexual (peito)" pp. 128/9 Ed.Nueva Visión. {1988}.

<sup>40</sup> "Três Ensaio..." p. 180 {p. 204}: "Uma primeira organização sexual pré-genital é a oral ou, se se prefere, canibal. A atividade sexual não se separou ainda da nutrição nem se diferenciaram opostos no seu interior. O objeto de uma atividade é, também, objeto da outra; a meta sexual consiste na incorporação do objeto, paradigma do que mais tarde, como identificação, desempenhará um papel psíquico tão importante".

prazer vai estar associado ao domínio do próprio corpo como se fora domínio do objeto pulsional. As alterações do eu realizadas neste novo resgistro vão traduzir o antigo prazer numa nova configuração, a culpa. Resultado: desprazer<sup>41</sup>. Na última fase pré-genital, este desprazer estará colado à sensação de asco que as novas extensão e ordenação do eu fornecem à criança pela proposição da ameaça de castração<sup>42</sup>.

Esse "eu" tão mutável é problemático na medida em que no interior de uma concepção genética da sexualidade ele mesmo deveria ter a sua gênese explicitada. E no entanto, o que vemos são certos "saltos qualitativos" na tendência própria da metapsicologia, de cujos saltos derivam produtos como que misteriosos. Em outros termos: o surgimento do eu é uma grande incógnita, mas suas múltiplas funções nas diversas fases são bem delineadas pela letra freudiana.

De qualquer modo, são as metamorfoses operadas nesse eu que, enquanto instância que engendra os *contra-poderes anímicos* (e já vimos que eles são secundários relativamente à pulsão), proverá o psiquismo de instrumentos que barram o livre afluxo pulsional. Ora, esse eu cuja origem é desconhecida será o responsável pela criação da religião. Ela será considerada como subproduto desses contra-poderes anímicos que, em si próprios, são imprescindíveis e necessários para a criação e a sustentação da cultura. Por que a religião, enquanto derivada deles não é igualmente necessária, mas, ao contrário, é concebida como artificial, desnecessária, prescindível, patológica, enfim, produto de uma ilusão sem futuro, sobretudo no interior da Segunda Tópica? No contexto da Primeira Tópica, nosso território de reflexão, estamos desenhando uma possibilidade de questionar essa atitude do "velho Freud". Ela é unívoca? Nosso encaminhamento responde negativamente.

A questão ultrapassa os limites desse contexto dos "Três Ensaio..."<sup>43</sup>. Mas há um elemento colado a essa perspectiva energética que ajuda a resolver o problema do velamento de uma produção anímica de caráter sexual, de forma

41. Ibid: "Uma segunda fase pré-genital é a de organização sádico-anal. Aqui já se efetivou uma divisão de opostos que atravessa a vida sexual: entretanto, não se lhes pode nomear ainda de masculino e feminino, senão que é mais adequado chamá-los de ativo e passivo". [Tenhamos presente uma antiga identidade feita desde o período da "Teoria da Sedução": a ativo-passivo correspondem, respectivamente, prazer-desprazer].

42. Ibid p. 181 {p. 205}: "O conjunto dos investimentos sexuais se dirigem a uma única pessoa e nela quer alcançar sua meta. Eis aí, pois, a máxima proximidade possível na infância relativamente à conformação definitiva que a vida sexual apresentará depois, na puberdade. A diferença a respeito desta, reside somente no fato de que a unificação das pulsões parciais e sua subordinação ao primado genital não são estabelecidas na infância, ou o são de maneira incompleta. Portanto, a instauração desse primado a serviço da reprodução é a última fase pela qual atravessa a organização sexual".

43. [Aliás reconhecemos que realizamos uma operação precipitada quando convocamos certos elementos que não se fazem presentes no texto, por exemplo, quando lemos no comércio entre as fases psíquicas o surgimento (misterioso) do eu enquanto resultante da ambivalência que marca cada uma das fases como decorrência do desprazer. Mas mesmo cometendo tal anacronismo, acreditamos não invalidar a inferência que se segue, a saber, que a produção da religião, enquanto produção anímica, decorre de um trabalho do eu (E aqui entenda-se trabalho como elaboração psíquica, conceito explorado quando da nossa abordagem sobre a *fantasia*). O que, em contrapartida, justifica o anacronismo].

que na sua aparência ele indique um caráter oposto. Em outros termos, como o sexual se configura como não sexual? Esse problema está veiculado no texto mediante a eleição do objeto sexual feita pela criança. Esta eleição nos é apresentada como ocorrendo em dois tempos: no primeiro, ela seria caracterizada pela natureza perverso-polimorfo das metas sexuais infantis que como vimos, transgride, desvia, perturba a função biológica, além de eleger como objetos da pulsão órgãos do próprio corpo ou objetos alheios à função biológica originária.

Ora, essa eleição é provisória e até mesmo preparadora da eleição segunda realizada após a latência, portanto, na puberdade, cuja eleição oferece um caráter definitivo à vida sexual.

O intervalo dessa dupla escolha é dado pelo período de latência e sua importância habita no fato de este período determinar no desenvolvimento psíquico do indivíduo, os limites da pulsão mediante a repressão de suas metas parciais. Elas, que até então afluíam livres como se fossem absolutas, têm agora interpostas barreiras decorrentes da economia psíquica. As pulsões parciais se cruzam com barreiras que o desenvolvimento interpõe e que logo serão transformadas em valores ético-morais, apreendidos no comércio social, cujas barreiras os fazem convergir àquela meta imperativa do próprio desenvolvimento:

*Suas metas sexuais sofrem uma atenuação e figura unicamente o que se pode denominar de corrente terna da vida sexual. Só a indagação psicanalítica é capaz de pesquisar, ocultas atrás dessa ternura, dessa veneração e desse respeito, as velhas aspirações sexuais, agora inutilizáveis, das pulsões parciais infantis. A eleição de objeto da época da puberdade tem que renunciar aos objetos infantis e começar de novo como corrente sensual<sup>44</sup>.*

O que temos nessa espécie de *métron* da economia anímica é o resultado de um atenuamento da pulsão, que na substituição das metas sexuais parciais mantém e expande a possibilidade de multiplicar os objetos propiciadores da satisfação do desejo e distribui por *canais* construídos a partir da inibição aquela energia que afluía com grande intensidade. Esses diques não simplesmente represam a energia, mas ordenam distributivamente a sua descarga. Esse procedimento refina a pulsão mas, ao mesmo tempo, a descaracteriza enquanto uma força de ordem sexual.

Deixemos de lado o surgimento do eu. Ele é um mistério. Mas é relevado com nitidez o papel que o eu cumpre na garantia da vida: ele fornece uma regulação econômica das forças psíquicas de forma a que elas se processem mais atenuadamente (Não obstante essa estratégia, o primário pode surpreender o eu. Esse fato a histeria já nos mostrou à exaustão). Esse é o registro biológico-automático no qual Freud descreve o eu no "*Projeto...*". Mas

<sup>44</sup>. "*Três Ensaos...*" p. 182 {p. 206}

agora é conferido ao eu um atributo singular: ele opera no interior dos "*Três Ensaios...*" como a engrenagem que fornece um caráter semântico às emergências energéticas. Em outros termos: o eu oferece sentido ao jogo de forças anímicas, fato que indica que a defesa da vida, da qual é o responsável, passa a ser uma tarefa que não obedece a um automatismo biológico, mas se inscreve num nível semântico. Para o bem da clareza: o eu é a engrenagem responsável da defesa psíquica, mas em 1905 isso adquire um significado que não está explícito em 1895, e diz respeito à defesa psíquica na atribuição de sentido e não mais num mero jogo de forças cegas. Esse componente é importante para que possamos compreender como Freud descreve o surgimento da religião, este fato de cultura, portanto, essa produção significativa do espírito do homem.

Que o refinamento pulsional é necessário, insistentemente Freud reitera. Mas qual é o preço que se paga quando ele próprio é realizado com o objetivo de mitigar violentamente a *pulsão sexual* à ele colada? Em outros termos: a que leva a repressão desenfreada? Quais as conseqüências disso para o indivíduo (a neurose já nos deu a resposta) e para a cultura (a religião nos mostrará)?

É esse questionamento que nos atira no seio do problema da analogia entre neurose e religião, passo que nos encaminha para a aplicação do conceito de sexualidade aos fatos da cultura.

### C.

#### Um viés analógico e um fundamento econômico

Propomos a partir deste ponto a análise do texto "*Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*" de 1907. Para ele vários problemas convergem, problemas formulados quando da análise da sexualidade tais como: a. A aplicação, no campo da cultura, da justificativa econômica do escamoteamento do sexual no não sexual; b. A verificação do critério que baliza a asserção de que certas manifestações de origem nitidamente sexuais transformadas em seu oposto são invariavelmente patológicas (sobretudo porque essa transformação se dá nos moldes primários); c. A construção da base teórica que sustenta a analogia feita por Freud entre neurose e religião. Nele também observaremos um debate que dá pertinência explícita ao nosso esforço de propor a derivação da *crítica da religião* a partir da metapsicologia (e não mais a partir das nossas interpretações e leituras precipitadoras).

Com o aporte na sexualidade rastreamos basicamente três teses: 1. É ela a fonte dos complexos representacionais neuróticos e se presentifica em todas as produções psíquicas; 2. Ela se manifesta multiplamente e essa manifestação pode ser adequada (saudável) ou inadequada (patógena); 3. A sublimação é um exemplo de uma saída não sexual para um processo de forças anímico-sexuais e, no entanto, não se pode afirmar que ele seja da ordem de uma patologia.

Ora, nessas três teses se imbrica o problema do estabelecimento da analogia entre neurose X religião. Pretendemos daí identificar o critério metapsicológico pelo qual Freud inviabiliza a religião ter o estatuto de uma manifestação saudável dos processos anímicos ou, se quisermos, tentaremos verificar como se estabelece esse esforço do freudismo em realizar uma espécie de psicopatologia dos fatos da cultura, sobretudo quando o foco se centra na religião.

Há um certo consenso em torno do marco que representa o texto "Atos Obsessivos..." na passagem do que se convencionou chamar de *Teoria das neuroses para a Teoria da Cultura*<sup>45</sup>. E é um marco justamente porque nele Freud parece exercitar, no campo da cultura, o movimento de pensar metapsicológico. Mais precisamente: no texto, Freud procura investigar as metamorfoses que a pulsão pode sofrer. Seu esforço de justificar a ordenação do desejo através de uma psicologia individual recebe elasticidade com a *Teoria da Cultura* através de sucessivos recuos coroados em "*Totem e Tabu*". Há um reiterado esforço de perseguir esse ponto zero no qual o desejo humano se ordena, seja esse ponto fincado na memória ontogenética (assim está exposto nos "*Três Ensaio...*"), seja na filogenética (que analisaremos no próximo capítulo, todo ele dedicado a "*Totem e Tabu*").

No texto que ora aportamos o que chama a atenção do procedimento de Freud é o trabalho sobre um *fato de cultura* considerando-o como objeto psicológico, ou seja, os ritos religiosos recebem a mesma designação de uma entidade clínica, a neurose obsessiva. Que designação é essa e o que justifica uma tal atitude?

Bastam duas referências para vermos que uma aproximação similar já foi tentada a propósito da histeria com uma entidade religiosa, a bruxa (sem mencionar que a clínica de Freud é depositária de quadros histéricos recheados de fenômenos relativos à religião). Freud comenta com Fliess em 29 de Agosto de 1894, que leu a monografia de Moebius sobre a histeria e embora o neurólogo não faça nenhuma articulação do fenômeno com a sexualidade, revela um bom senso ao trabalhar com essa entidade clínica no seio da neurologia. Masson destaca, numa nota, o trecho que certamente impressionou Freud:

*Deve-se usar com cautela a admissão de simulação. Não só o sentimento de honra ultrajada leva uma pessoa a fazer afirmações desesperadas; a psique adoecida também o faz. Não se deve esquecer que muitas bruxas confessaram livremente sua associação com o demônio e assim se fizeram conduzir ao poste*<sup>46</sup>.

45. RICOUER, P. Op. Cit. Cap. III; WALLACE, E. "*Freud and Anthropology*". Cap. 1 e Appendix A. International Universities Press, INC. New York (1983); MUSATTI, C. In "*Il Rito Religioso de Theodor Reik*" (Apresentação) Ed. Boringhiere s.p.a. Torino {1977}.

46. "*Correspondência...*" Op. Cit. p. 97 n.3.

Podemos afirmar, sem cometer impertinência, que a sobreposição de um diagnóstico médico sobre o que até há dois séculos era tido como possessão demoníaca é um procedimento legitimamente freudiano (embora esse fragmento seja extraído de um autor que Freud lê, mas que incorpora de alguma maneira), sobretudo porque essa diagnose é sustentada por categorias construídas para dar conta das produções psicológicas. Substituir *possessão* por *psique adoecida*, cumpre exigências da perspectiva psicopatológica que está num franco processo de refinamento das suas categorias<sup>47</sup>.

Nessa medida, esse procedimento não é somente uma mera substituição terminológica. Ele responde às exigências de oferecer uma justificativa das expressões psíquicas. Em outros termos: ao olhar as manifestações religiosas Freud irá se perguntar: o que ocorreu no psiquismo humano para que tal objeto psíquico fosse produzido? Ou ainda, como o sujeito humano funciona e o que disto resulta, que valor lhe pode ser atribuído? É o que se verifica com a passagem sobre a inquisição, supra examinado<sup>48</sup>.

Em outro momento, a propósito de um comentário de Ida Fliess sobre João Batista, Freud diz à Fliess:

*João tem, sem dúvidas, les vertus de ses défauts e vive-versa; a psiconeurose indubitavelmente mostrará ser, em geral, o inverso das grandes realizações psíquicas de concentração. O próprio Cristo, sem dúvida, foi um visionário virginal e abstinente. É digno de nota que as idéias obsessivas e as fobias (como o remorso pelos antigos pecados) sejam invariavelmente insociáveis; só a abstinência atrai as pessoas, como se estivessem esperando pela repartição final do que foi armazenado. Música do futuro! A propósito, João Batista deixou para trás todas as suas ações (enquanto pecador); é incapaz de qualquer ação nova (salvo pelas medidas de proteção e arrependimento)<sup>49</sup>.*

Esse fragmento da correspondência remetida a Fliess (deixemos de lado o aspecto alegórico da abstinência como medida estratégica imprescindível a

47. [Nessa perspectiva, é interessante a discussão entabulada entre Foucault e Miller em torno dos procedimentos teológico-religiosos de um lado, e psicanalíticos de outro, referentes ao afã terapêutico. Objeto da religião ontem, hoje objeto das terapias, a alma humana, do ponto de vista qualitativo, é vista de forma mais refinada? Em outros termos, ao fazer psicopatologia sobre a matéria religiosa, Freud está construindo lentes mais precisas de verificação das produções humanas? Miller reitera, com virulência, sua leitura de *História da Sexualidade*, na qual Foucault (sempre de acordo com a ótica de Miller), torna tais procedimentos indiferenciados. Chegamos à conclusão, ao ler o debate, que o psicanalista parece estar ressentido pelo não reconhecimento do papel da psicanálise, por parte do filósofo, na escuta do drama humano. Entre o confessor e o divã, parece vociferar o psicanalista, a fala humana não é ouvida distintamente. Vide *Microfísica do Poder* pp. 243/76 Ed. Graal (1985)].

48. {Vide item A do Capítulo I}

49. "Correspondência..." pp. 296/7.

grandes feitos psíquicos) anuncia bem o espírito do texto de 1907: opera-se uma justaposição das manifestações religiosas e dos fatos da clínica, porque se compreende que eles tenham uma mesma fonte e uma mecânica similar. A fonte é exibida pela etiologia das psiconeuroses: em psicanálise, estas só são justificáveis se pensadas a partir da sexualidade<sup>50</sup>. Indubitavelmente ela é a fonte originária das neuroses. É bastante plausível pensar que ele impregne todas as produções do espírito (Como e por que? O texto já começa a responder). Do ponto de vista dos mecanismos eles se distinguem pelo resultado a que chegam: nas grandes realizações é imprescindível uma economia libidinal e uma aplicação adequada da mesma e, inversamente, nas psiconeuroses tem-se a aplicação primária da libido, por definição não atenuada, o que resulta no estorvo da própria vida psíquica. Esse resultado redundante na aplicação inadequada da libido.

Nesse trecho, Cristo é o contraponto do neurótico em relação à aplicação da libido. Essa figura religiosa parece dispor engenhosamente da energia psíquica para aplicá-la em metas não sexuais. Entretanto, via de regra, as experiências religiosas são similares das psiconeuroses. Por quê?

*... parece-me que esta semelhança ultrapassa a superficialidade, a tal ponto que, de uma intelecção sobre a gênese do cerimonial neurótico seria lícito extrair conclusões, por analogia, a respeito dos processos anímicos da vida religiosa<sup>51</sup>.*

Eis aí explicitado o ponto de intersecção dos objetos que, na ótica freudiana, se tornam um: a respeito da vida religiosa o interesse se centra nos processos anímicos e estes, reiteramos, são compreendidos mediante uma grade conceitual metapsicológica.

É desnecessário insistir em que esta arquitetura teórica se desenvolve com o estudo das psiconeuroses. Desçamos aos detalhes do texto: firmar a perspectiva da psicanálise em torno deste ponto preciso das manifestações religiosas, a saber, os *processos anímicos* recônditos nelas, implica recortar no objeto aquilo que legitima uma ótica do tipo médica caracterizada pelo esforço de dignose. Desse modo: 1. Institue-se precisamente o objeto religião do ponto de vista psicanalítico (o que interessa são os processos inconscientes, diferentemente do que interessa, por exemplo, à sociologia, que institui seu objeto a partir de uma configuração histórica, circunstancial, pondo em relevo dimensões que dizem respeito às circunstâncias econômico-político-culturais). Consequência prática: atribui-se valor ao que, via de regra, as ciências colocam à margem da pesquisa científica pela falta de dignidade que este objeto possui (Vide o sintoma, o sonho, o chiste e agora a religião. Nesta última há um agravante: sua análise sempre foi realizada pelo viés da consciência. Todo

<sup>50</sup>. FREUD, S. "A Etiologia da histeria" SE Vol.III p. 185 {p. 215ss}(1896); "A Sexualidade na Etiologia das neuroses" SE Vol. III p. 251 {p. 287ss}(1898); "A Moral Sexual <<Cultural>> no nervosismo moderna" SE Vol. IX p.159 {p. 185ss}(1908).

<sup>51</sup>. FREUD, S. "Atos Obsessivos e Práticas religiosas" SE Vol. IX p. 101 {p. 121} (1907).

valor que lhe foi atribuído provém desta determinação. Proposta freudiana: mudar o método de análise para uma perspectiva psicanalítica. É a religião enquanto manifestação de um processo inconsciente que agora interessa); 2. Enquanto objeto psicanalítico, as lentes pelas quais será olhada a religião são aquelas polidas na clínica e na metapsicologia, ou seja, sobre tal objeto serão movidas categorias psicanalíticas; 3. Um objeto assim constituído pode compor, em pé de igualdade, a galeria já composta pelos seus antecessores: sintoma, sonho, chiste. Logo, analogamente, o que se diz de um objeto pode ser aplicado a outro, guardadas suas diferenças (que no caso da religião e da neurose obsessiva, não são essenciais. Veremos).

Freud parte do que conhece bem: nas ações obsessivas verifica-se a reiterada exigência de adorná-las com um *cerimonial*, uma espécie de solenidade invariável que reveste o conjunto de ações do neurótico. Esse cerimonial guarda uma íntima conexão com a vida religiosa, a ponto de ser possível aplicar sobre elas as conclusões a que se chega com as neuroses obsessivas. Mas qual é a peculiaridade da neurose obsessiva para que sua expressividade seja paradigma pertinente da vida religiosa?

Os neuróticos obsessivos costumam realizar atos que não só se tornam indispensáveis para o seu equilíbrio mínimo, mas também tais atos se tornam leis privadas, cujo sentido foge ao bom senso (tanto próprio quanto alheio) e sem estas leis, torna-se impossível viver. Tais ações são imprescindíveis, embora cumpram uma função meramente formal já que não se encontra, do ponto de vista lógico, nenhuma justificativa para a sua mediação nos atos psíquicos.

*O cerimonial neurótico consiste em pequenas práticas, acréscimos, restrições, ordenações que, para certas ações da vida cotidiana se cumprem de uma maneira idêntica ou com variações correspondentes às leis. Tais atividades nos dão a impressão de serem meras "formalidades", isto é, nos parecem carentes de significado. De igual forma elas se apresentam ao enfermo, embora ele seja incapaz de abandoná-las, pois qualquer desvio a respeito do cerimonial se castiga com uma insuportável angústia que o força, na seqüência, a reparar o omitido<sup>52</sup>.*

Mesmo sendo formalismos e providências ilógicas, tais ações-leis comportam certos conteúdos que se não justificam, ao menos compõem e emolduram o cenário no qual atuam. Esses conteúdos se referem a proibições e impedimentos que são categóricos no agir do neurótico. Mediante essas proibições e impedimentos se constitui o cerimonial que é cumprido escrupulosamente e, via de regra, é um cenário composto para a satisfação particular do próprio obsessivo, isto é, trata-se de um cerimonial privado que na

---

<sup>52</sup>. Ibid pp. 101/2 {p. 122}.

maioria dos casos não compromete a realização das exigências sociais que a vida solicita ao enfermo.

Não importa qual o exemplo, mas a característica que recobre qualquer ação quando tornada neurose obsessiva se refere sempre a um detalhismo exagerado nos adornos dela, a uma espécie de ritmo com que se a cumpre e ainda a repetição contínua da mesma. Neste sentido se pode dizer que o cerimonial se confunde (e se funde) com a ação obsessiva e por isso mesmo são idênticos. Em outras palavras, trata-se do cumprimento de certas medidas absolutamente essenciais para a manutenção da saúde mínima do enfermo mas, num só tempo, se se quer aferir o sentido destas mesmas ações, ele escapa tanto ao próprio neurótico, quanto aos estranhos.

Destaquemos os elementos essenciais com os quais Freud caracteriza o cerimonial-obsessivo: o enfermo se vê compelido por uma força inconsciente que torna imperativo realizar uma determinada ação, cujo conteúdo diz respeito a uma proibição e impedimento. Ela é levada a cabo mediante detalhes, ritmo e repetição. O imperativo é: há que se fazer algo. Esse algo até é conhecido e metodicamente cumprido. Mas se se questiona ao indivíduo por que isto é feito, não se tem uma resposta que satisfaça a uma exigência lógica.

Eis aqui o aporte para a aproximação, a comparação e finalmente, a analogia entre a neurose obsessiva e a religião: se supõe que essa tecnologia de defesa psíquica é usada porque em sua base há uma experiência de angústia da consciência moral, cujo desconforto é evitado pela instância crítica, que por sua vez providencia medidas escamoteadoras da origem da própria angústia. Ora, esse tema dos disfarces do desejo por si só já alavanca a concepção de um aparelho psíquico composto de lugares, de forças que se confrontam e de uma fonte da qual emergem.

Mas essa analogia também pode ser contrariada. Há elementos nos dois conjuntos de ações que depõem contra a aproximação deles: as ações cerimoniais neuróticas, por exemplo, são diversas, ao passo que o rito religioso é único; ao realizar o cerimonial, o obsessivo o faz privativamente, ao passo que as práticas religiosas são públicas; no cerimonial obsessivo podemos falar de um caráter ilógico do símbolo neurótico, dado que ele não comporta um sentido e em contrapartida, na esfera religiosa, o símbolo é prenhe de sentido.

O texto apresenta uma espécie de relevância que Freud fornece às contestações emergentes à sua concepção dos fatos de cultura, justo porque todo o empreendimento analógico se sustenta no esforço de estender a perspectiva econômica ao nível da cultura. Ao elencar essa série de impedimentos que barram a analogia entre obsessão e religião Freud reitera, mediante retórica, o seu interesse pelo fato da cultura. Ele habita esse recorte preciso dos *processos inconscientes*.

Sob este enfoque, essa aparência ilógica e bizarra da neurose obsessiva desaparece:

*Entretanto, essa diferença mais marcante entre o cerimonial neurótico e religioso se elimina se com a ajuda da técnica psicanalítica de indagação penetrarmos as ações obsessivas até as entendermos. Essa técnica destrói de maneira radical a aparência de que sejam vazias e carentes de sentido, assim como descobre o fundamento de tal aparência. Se verifica que as ações obsessivas, na sua totalidade ou em seus detalhes possuem sentido, estão a serviço de substantivos interesses da personalidade e expressam suas vivências duradouras e seus pensamentos investidos de afeto. E o fazem de duas maneiras: com figurações diretas ou simbólicas; segundo isso é necessário interpretá-las histórica ou simbolicamente<sup>53</sup>.*

Como se percebe, o ponto de partida é mesmo a psicopatologia. Não se parte de uma atitude iconoclasta predeterminada na direção da religião a fim de lhe desqualificar. Essa não é a atitude primeira. Como entendemos, tal atitude é muito mais uma consequência, ou ainda, a reta final que dá coerência a todo um percurso feito. É por dar um estatuto de objeto científico à neurose, é por lhe atribuir dignidade de fornecedora dos elementos de compreensão da complexa fabricação da alma que Freud pode, ao seu lado, justapor a religião. Em outros termos: o material psíquico sucateado pela história dos saberes como o sintoma, o sonho e o chiste recebem, com a psicanálise, uma técnica de investigação que descobre, nos disfarces pelos quais se configuram, uma estrutura lógica, cheia de sentido do ponto de vista psicológico.

O questionamento se dirige à desqualificação da neurose como produção psíquica significante. Ele a olha numa perspectiva outra que não a psiquiátrica. Ela tem um valor: segreda o desejo humano. O que está afirmado pela estratégia freudiana é que a neurose é plena de sentido tanto quanto outras produções humanas a exemplo da religião. Na estrutura de ambas as ações se constata a lógica do desejo que prima (como vimos a propósito da *fantasia*) por expressar-se metamorfoseado.

Mas há ainda um outro detalhe que a técnica analítica põe em evidência: nos referimos acima a essa conquista da inteligibilidade da neurose obsessiva. O caráter de *non sense* é só aparente na neurose; atrás da aparência descobre-se uma estrutura lógica bastando, para isso, que se lance mão de uma técnica adequada (e de uma concepção que parta do inconsciente). Pois bem, além disso o texto tematiza o próprio fundamento dessa aparência sem sentido. Em outros termos: a metapsicologia propicia a descoberta de que a ilogicidade encerra uma intenção. Ela não é feita aleatoriamente mas, ao contrário, tem propósito delineado. Qual é? O texto articula essa questão ligando-a à gênese do desejo, sua imbricação com a sexualidade e sobretudo às figurações que o desejo adquire no afã de realizar-se.

---

<sup>53</sup>. Ibid p. 103 (p. 123).

*Quem esteja familiarizado com os resultados da investigação psicanalítica das psiconeuroses não se surpreenderá ao inteirar-se de que o figurado pelas ações obsessivas ou o cerimonial deriva do vivenciar mais íntimo, freqüentemente do vivenciar sexual da pessoa afetada<sup>54</sup>.*

Mas como ocorre que algo de ordem sexual seja camuflado no seu exato oposto? E mais: como isso se liga à tese de que nas ações obsessivas, correlatas do rito religioso, mesmo as providências mínimas possuem um sentido que, em última instância, é inconsciente e sexual?

Já sabemos que a perda de inteligibilidade das ações obsessivas é só aparente. Ela resulta do trabalho da instância psíquica que promove a consciência moral. E esta, os "*Três Ensaios...*" nos ensinaram, resulta do trabalho dos *contra poderes anímicos* no franco processo disciplinador da pulsão quando do desenvolvimento do indivíduo.

Ora, o que essa instância ganha com uma produção sem sentido? A possibilidade de fugir do desprazer que se efetivaria se houvesse o reconhecimento de que ela realiza um desejo. Esse reconhecimento é atribuição dos *contra-poderes anímicos* que se erigem a partir das transformações do *eu*. Ao realizar o reconhecimento esses *contra-poderes* provocarão o desprazer. Por quê? A realização do desejo e o seu escopo, o prazer, se conecta com um espaço psíquico determinado. Deste modo: prazer inconsciente, em tendo uma origem própria e legítima, diverge do prazer consciente. Em outras palavras: o prazer de um sistema determinado quando decodificado em outro sistema, se não se altera conformando-se às exigências desse novo sistema, só pode resultar em desprazer.

Alternativa: desfigurar o próprio desejo tornando-o inocente frente à consciência. Tem-se, assim, que o motivo de produção das ações obsessivas não habita nelas próprias ou na instância que as gera. Esse motivo é inconsciente.

Todo o problema reside na possibilidade de fugir do desprazer que ocorreria se o psiquismo, na busca do prazer, não levasse em conta o surgimento de forças anímicas que se contrapõem à pulsão. Já sabemos que tais forças transformam o *eu*. A este atribui-se o papel de conciliar a força pulsional que busca realizar desejo com a força contra pulsional (*ou contra poderes anímicos*) que limita ou interdita este desejo originário. Alternativa: desfigurar o próprio desejo tornando-o inocente frente a consciência.

Mas como falar de um motivo inconsciente num contexto religioso no qual a simbolização parece ser o elemento que dá coerência aos rituais? O simples acordo dos fiéis em torno do símbolo já não daria uma configuração de razoabilidade ao rito que se cumpre com a sua mediação? Não fica comprometida a proposta feita inicialmente de aplicar as conclusões a que se chega com a análise de uma psicopatologia a uma produção da cultura, dado

---

<sup>54</sup>. Ibid {p. 124}

que nem consciência do sentido ou do motivo o psiconeurótico tem ao realizar o ato obsessivo e, ao contrário, no ritual religioso, ao menos o sentido está acordado entre os fiéis?

Vejam: Qual é o fundamento de um ato sem sentido e de um conjunto de proibições que se repetem, portanto, de uma compulsão, vicejante no caso da neurose obsessiva?

*Pode-se afirmar que quem padece de compulsão e proibições se comporta como se estivesse sob o império de uma consciência de culpa da qual ele, não obstante, nada sabe; vale dizer, de uma consciência inconsciente de culpa, como pode ser expresso se superada a contradição que aparentemente envolve a conjugação dos termos. Esta consciência de culpa tem sua fonte em certos processos anímicos primitivos, mas se reaviva na tentação, renovada por cada ocasião recente<sup>55</sup>.*

Não é impertinente reconhecer aqui a convergência de estruturas clínico-metapsicológicas precipitando a concepção dos elementos religiosos, em particular do pecado. A estrutura deste último comporta processos anímicos inconscientes conhecidos à exaustão pela psicanálise. O pecador e o obsessivo são néscios relativamente às bases que sustentam seus comportamentos. Eles agem, mas não conseguem responder ao porquê de suas ações. São impelidos à obediência de uma força imperativa que subsume a própria consciência. É somente deste modo que se pode justificar a angústia que experimentam o obsessivo e o pecador:

*... de outro lado gera uma angústia de expectativa sempre difusa, uma expectativa de desgraça que por meio do conceito de castigo se acrescenta à percepção interna da tentação.<sup>56</sup>*

Consciência inconsciente de culpa. De onde ela vem? Desse caldeirão das pulsões que nos movem, seres de desejo que somos, na busca de o realizar. No entanto essa realização nem é plena nem satisfatória, como primariamente é-nos exigido. Do ponto de vista do desenvolvimento individual, os limites são interpostos (e já os conhecemos pela análise da alucinação). Do ponto de vista da sociabilidade, um processo repressivo-cultural se impõe e educa a força original do desejo que pulsa rebelde e imperativo em nós. Como não podemos realizá-lo sem uma economia interna e menos ainda sem o consentimento externo, somos condenados à perseguição contínua de vias mais ou menos próximas e nunca satisfatórias.

Ora, a rubrica religiosa do pecado ilustra perfeitamente estas múltiplas vias de uma perseguição que sempre culminará numa meia satisfação (para

---

<sup>55</sup> Ibid p. 106 {p. 126/7}

<sup>56</sup> Ibid p. 104 {p. 126}.

não dizer, insatisfação). Na estrutura do pecado está imbricada a própria estrutura do desejo exposta pelo modelo do sintoma neurótico, a exemplo do obsessivo, do qual o pecado é símile. Onde reside essa semelhança?

Em primeiro lugar na idéia de tentação. Ela é definida pelos cânones religiosos como uma força que nos atrai de fora de nós<sup>57</sup>. Se estamos fragilizados, cedemos e nos inclinamos à ação dessa força tentadora. Porque cedemos, se instaura em nós a sensação difusa de que pecamos, esta consciência inconsciente de culpa que transforma em desconforto anímico o prazer resultante da entrega à tentação. Na tradução psicanalítica, a consciência inconsciente de culpa antecipa e atenua a punição que adviria ao crente por ter pecado.

Eis o segundo ponto de semelhança: o castigo. A tentação e o castigo têm a competência de transferir ou projetar para fora da realidade anímica o que ali tem origem. Trata-se de uma boa estratégia de defesa pela qual as psiconeuroses se efetivam escamoteando o desejo. Eles não podem ser eliminados porque nascem do corpo e têm nele a ferramenta necessária à sua própria consumação ou, como é o caso do castigo, à sua punição quando realizado (curioso que na religião, desejar seja definido como consumação do pecado. A emergência do desejo, por si só, traz consigo o estatuto de uma ação. Vide a fórmula católica de confissão que ilustra essa lógica da consciência inconsciente de culpa<sup>58</sup>).

O que é efetivamente consciente para o neurótico obsessivo? A obrigatoriedade de realizar os atos formais sem os quais a ameaça difusa de castigo não é diminuída. É o cerimonial, portanto, que flutua na consciência do obsessivo. Sabe-se da necessidade do seu cumprimento enquanto estratégia de proteção contra ameaça oculta, mas iminente. Eis fornecido aqui, a condição imprescindível para que a compulsão se realize: agir imperativamente ignorando a razão de o fazer.

E no caso do fiel?:

*... eles saberiam em seu coração que são uns pecadores malignos; e as práticas piedosas (rezas, invocações, etc) com que introduzem qualquer atividade do dia e, sobretudo, qualquer empresa extraordinária, parecem ter o valor de medidas de defesa e proteção<sup>59</sup>.*

A questão que se precipita é: mas defender-se de quê? Aqui responde a econômica freudiana. Se a transformação do fenômeno religioso em legítimo objeto psicológico atende à determinação de investigar os processos

<sup>57</sup> [Essa é uma velha temática conhecida pelo movimento de pensar freudiano: a primazia que o desejo dá às suas expressões escamoteadas. Ao superar as aporias da Teoria da Sedução, essa vai ser uma questão central para Freud. Vide item C2 do capítulo II].

<sup>58</sup> [“Eu, pecador, me confesso a Deus Todo-Poderoso e a vós irmãos, que pequei muitas vezes por pensamentos e palavras, atos e omissões...” Assim se formula uma das orações penitenciais católicas].

<sup>59</sup> “Ações Obsessivas...” p. 106 {p. 127}

inconscientes subjacentes à religião (portanto, está dado o passo decisivo para que seja estabelecida a analogia entre neurose e religião), o fundamento desta atitude necessita ser explicitado. E cremos que Freud o faz neste referenciamento recorrente à sua metapsicologia. Esse fundamento é enunciado (no contexto em que estamos) na economia das neuroses obsessivas, em cuja base reside a repressão da pulsão. Esta se constitui no corpo como força sexual, exterioriza-se na infância, na qual já experimenta um processo de sufocamento.

Entretanto, o que ocorre com a força reativa que tenta limitar a pulsão? Ela não obtém êxito pleno, dado que o seu confronto se dá com um elemento que, por natureza, é perpetuamente restaurado. Ao invés de anular o movimento perpétuo pulsional, a repressão provoca uma luta interna que se estende por toda a vida. Assim, esse perpétuo recomeço pulsional ameaça a formação psíquica reativa sentida no psiquismo como tentação. Dada a impossibilidade de evitá-la, esse contra investimento pulsional gera a angústia, ponto de chegada dessa série que pode ser traduzida deste modo: *pulsão-repressão-restauração da pulsão-tentação-angústia*, ao mesmo tempo que é ponto de partida desse ciclo contínuo do conflito que caracteriza a vida psíquica.

Notemos bem que Freud usa no texto algumas noções religiosas para designar estados psíquicos. Nesse momento, o termo é tentação. A rigor, esse termo não pertence ao seu vocabulário. Do ponto de vista metapsicológico, ele poderia ser perfeitamente recoberto pelo conceito de compulsão, por exemplo. No entanto, esse termo é incorporado ao enunciado econômico justificador da neurose obsessiva sem o menor constrangimento. Seria isso uma impertinência, ou antes uma consequência quase que natural da operação anteriormente efetivada, a saber, do estabelecimento de uma equivalência entre dois objetos de campos distintos, porque tomados a partir de um enfoque específico, o psicanalítico? É claro que a nossa leitura reforça consideravelmente a segunda hipótese e tudo indica ser ela reiterada por esse franjamento de fronteiras entre os dois objetos que, na ótica freudiana é visto como um, considerada a origem. Portanto, transitar entre a obsessão e a religião, não exige reservas ou pedido de licença a esta ou aquela disciplina porque, no contexto psicanalítico, as manifestações religiosas são tomadas como formações psíquicas que têm por base processos inconscientes.

Voltemos ao texto. Com o estabelecimento dessa perene luta psíquica se afirmam duas coisas, uma das quais já explicitamos: 1. que a pulsão se restaura continuamente; 2. Dado isso, que a repressão está fadada ao fracasso que, nem por isso é abandonada pelo psiquismo enquanto estratégia de contenção das forças pulsionais. Na civilização, estas não se expressam livremente. O desenvolvimento de um indivíduo civilizado implica sempre o atenuamento da demanda pulsional e portanto, uma dupla garantia: por um

lado, garantia da sustentação da própria cultura (para o quê a repressão é imprescindível), como por outro, da satisfação mínima necessária ao desejo do indivíduo. Assim, o malogro não caracteriza a dispensa da repressão, mas aponta para o seu limite e para a sua função no âmbito da economia libidinal no seio da cultura. Esta não anula a pulsão, já que a vida anímica (e também orgânica) é definida enquanto dinâmica do fluxo pulsional. E no entanto, sem cultura o equilíbrio das forças implicadas nos processos psíquicos fica comprometido.

Nada disso soa estranho ao que já notamos desde a análise da hipnose, como *teoria da defesa*. O que o texto explicita é que a neurose obsessiva, a exemplo da histeria (e em par com as expressões religiosas) reitera a concepção dinâmica do psiquismo, descrita na *teoria da defesa*:

*Assim, as ações cerimoniais e obsessivas nascem em parte como defesa frente a tentação, e em parte como proteção frente à desgraça esperada. Para a tentação, as ações protetoras parecem resultar insuficientes; emergem então as proibições destinadas a manter distante a situação de tentação. Algumas proibições substituem certas ações obsessivas, segundo se vê, do mesmo modo como a fobia tem como tarefa recobrir um ataque histérico<sup>60</sup>.*

A neurose obsessiva isola bem esse jogo de forças que compõem a vida anímica. O modo defensivo pelo qual essas forças operam no espaço psíquico, ainda se desdobra em proibições como substitutas das ações obsessivas, além do cerimonial. Mas neste último transparece com maior relevo o jogo defensivo das forças psíquicas: uma dada ação imperativamente proibida é realizada sob a meticulosa camuflagem do cerimonial obsessivo. Isto é muito

*... semelhante ao modo pelo qual o cerimonial eclesiástico do matrimônio significa para o crente a permissão do gozo sexual, do contrário pecaminoso<sup>61</sup>.*

Mais uma vez o exemplo da religião é tornado símile do material psicopatológico em análise e cumpre uma função mais que ilustrativa. Já exploramos supra que as manifestações religiosas não são tomadas como fenômenos-em-sí, mas enquanto produção psíquica justificável pelas mecânica, tópica e econômica psicanalíticas. Entenda-se: a religião, ao tomar suas configurações vela um processo inconsciente que põe em relevo os motivos desta mesma configuração.

Tomemos o exemplo do casamento sugerido por Freud. Nele temos a permissão de realizar o que fora dele está proibido, a saber, o prazer sexual, e

---

<sup>60</sup>. Ibid. 107 {p. 128}

<sup>61</sup>. Ibid.

mesmo aí esse prazer sexual está estritamente subordinado à reprodução (A discussão não foi entabulada quando da nossa abordagem da perversão e da polimorfia, mas mesmo naquele contexto estão implícitos alguns elementos que perfazem esse jogo de exclusão entre prazer sexual e reprodução). Mas, mais que tudo, Freud parece ter em mente essa espécie de mediação do religioso para atenuar a gravidade do comércio sexual ante os olhos divinos. Ou se quisermos ainda, sua abordagem delata um procedimento legislador da religião que torna o pecado original necessário e, por sua vez, esta necessidade o justifica e o torna aceito, legitimando-o no interior da religião cristã por princípio incompatível com o prazer de ordem sexual.

Cabe indagar o que fornece ao pecado o estatuto de necessário no seio da religião. É lógico que é a função reprodutiva implicada no comércio sexual. Por ela, os filhos de Deus se multiplicam e este elemento pode elevar o pecado à categoria de instrumento, desprezível sim, mas absolutamente necessário na promoção da felicidade. Basta termos em mente a liturgia da Páscoa Cristã que tematiza a "*culpa feliz*", para percebermos que é a esse tipo de lógica jurídica que Freud se refere ao transformar uma cerimônia religiosa em símile da obsessão. O gozo sexual em si pecaminoso, sob os auspícios do cerimonial do matrimônio tem formalizada a graça de Deus que dilui o pecado ao invadir a fragilidade vil dos humanos para realizar os propósitos divinos que é, neste caso, a multiplicação de sua criação mais exponencial, o próprio homem. Neste caso, uma demanda inferior parece recoberta e transformada por uma demanda superior intermediado pelo cerimonial do matrimônio.

Entretanto, se esse caráter manifesto (como o do sonho<sup>62</sup>) for investigado até níveis mais profundos, encontraremos latentes nele os mecanismos pelos quais essas idéias de pecado, de proibido, de camuflagem, enfim, foram forjadas:

*Constitui a índole da neurose obsessiva, assim como de todas as afecções parecidas, que suas exteriorizações (sintomas, entre eles também as ações obsessivas) cumpram a condição de um compromisso entre os poderes anímicos em embate. Por isso sempre devolvem algo do prazer que estão destinados a prevenir, servem às pulsões reprimidas não menos que às instâncias que as reprimem. E ainda, com o progresso da enfermidade, estas ações, em sua origem dirigidas mais fortemente a preparar a defesa se aproximam mais e mais das ações proibidas mediante as quais a pulsão teve a permissão de exteriorizar-se na infância<sup>63</sup>.*

Coerente com a sua concepção de estrutura do desejo Freud formula não um único movimento desiderativo, mas vários, pelo menos dois nesse contexto. Um que seria mais de ordem inconsciente e que teria uma íntima

62. "A Interpretação..." Vol. V p. 316 {p. 345ss}.

63. "Ações Obsessivas..." p.107 {p. 128}

conexão com a sexualidade. Este desejo é imperativo, sempre se move em busca do prazer (seguindo o princípio do prazer), mas a sua realização primária é de todo impossível: sucubiriam indivíduo e cultura caso ele se consumasse (Desde o "Projeto..." essa questão é reiterada<sup>64</sup>). E um outro desejo performado pela instância deflagradora da consciência, que oferece uma ordem mínima ao desenvolvimento e que opera sobre o primeiro uma atenuação.

Ora, ambos fluem num único espaço psíquico, mas em direções opostas. Inevitável o choque, inevitável a luta psíquica que Freud nomeia de conflito. Cabe a essa instância mais especializada do psiquismo, o eu, a busca de uma via que, se não concilie os desejos oponentes, ao menos estabeleça entre eles um compromisso onde a realização de um não seja ostensivamente reconhecida pelo par oponente. Daí as camuflagens. Daí as metamorfoses desiderativas, que no caso da cerimônia religiosa do casamento reveste com uma roupagem desfigurada a busca do gozo sexual dos parceiros. Todas as providências rituais purificadoras que pretendiam deixar irreconhecível para o eu a realização desse desejo, na realidade concorrem e mesmo promovem tal realização, mesmo disfarçada pelo cerimonial religioso. Atendido, pois, o desejo do ego, atendido, pois, o desejo inconsciente. Pulsão reprimida e instância repressora têm tacitamente estabelecido o compromisso que concilia as forças do par desiderativo oponente.

Na continuidade do texto Freud torna mais ostensiva esta simetria entre as manifestações obsessivas e religiosas, manifestações essas indicadoras de uma mesma mecânica que as produz: 1. Também encontramos na vida religiosa essa repressão pulsional que neste contexto é traduzida como renúncia; 2. Mas a que pulsão renuncia nas manifestações religiosas? A pulsão egoísta que ameaça a sustentação da sociedade e dos seus ideais (Não nos deteremos nessa distinção pulsional, porque consideramos que o fio que nos conduz dispensa tal detalhamento), pulsão que mantém um vínculo íntimo com aquelas sexuais, com a sexualidade; 3. A repressão delas é provisória e ao erigir-se continuamente, produz-se uma angústia que se relaciona com a ameaça dos castigos divinos, versão religiosa da angústia de expectativa; 4. A consciência de culpa derivada da tentação é mais evidente na religião que na neurose (estaria Freud dizendo que na dinâmica do desejo a religião é mais eficiente no seu escamoteamento que a neurose obsessiva?). Da mesma maneira que formulamos a série constitutiva da neurose obsessiva, procedamos igualmente com a modalidade religiosa: *Pulsão sexual-Renúncia-Tentação-Angústia-Consciência de culpa*.

Esta série recobre o mecanismo psíquico do deslocamento que na nossa leitura está subsumido pela rubrica das metamorfoses do desejo. A configuração religiosa resulta, pois, de um trabalho psíquico de desvios. O próprio conteúdo que a série acima sugere remete a uma espécie de esvaziamento de uma lógica pulsional: nada nela indica sexualidade, desejo,

<sup>64</sup> [O modelo do aparelho reflexo é abandonado em função dos limites sérios que esse sistema comporta para dar conta da complexidade das exigências da vida. Confira Capítulo I, item B].

prazer. É impossível reconhecer esse campo semântico no tecido religioso assim como manifesto. E no entanto, é ele que se disfarça nas cândidas teias da religião. Os elementos mais santificadores, mais estranhos à vida pulsional foram eleitos como plasmadores do tecido religioso. Pode-se assegurar que a religião é o espaço mais agudo de efetivação dos movimentos pulsionais:

*Não se pode desconhecer que no âmbito religioso há uma tendência parecida ao deslocamento do valor psíquico, e por certo no mesmo sentido, de sorte que pouco a pouco, as minúcias do cerimonial se convertem no essencial da prática religiosa, em detrimento do seu conteúdo de idéias. Por isso as religiões estão expostas a reformas restauradoras que se empenham em estabelecer a originária proporção entre seus valores.<sup>65</sup>*

Esse trecho do texto indica o nascimento ou sistematização primeira da atitude iconoclasta freudiana? Não cremos. É óbvio que iremos nos deparar, no pleno desenvolvimento da obra freudiana, com uma atitude destruidora da religião. Não fica pedra sobre pedra do edifício sagrado quando do acabamento da *crítica da religião* (Vide, por exemplo, a "35a. Conferência"). Mas antes de tudo, nesta espécie de estabelecimento das condições para que essa crítica seja formulada o que vemos surgir primeiro é o refinamento do arsenal metapsicológico, e esse fragmento nos ajuda bem a precisar esse ponto: transfere-se um achado clínico e uma elaboração metapsicológica para um fato de cultura. Ou seja, o *mecanismo de deslocamento* está sendo aplicado na análise das manifestações religiosas. Tendo transformado a religião em objeto legitimamente psicológico Freud passa então a operar sobre esse objeto com uma espécie de simetria ponto a ponto em relação à entidade clínica obsessiva que, mais que coincidências, revela o resultado natural da operação primeira realizada: a de verificar e medir os processos inconscientes subjacentes nas formações religiosas.

Sob esta estratégia, a configuração religiosa manifesta, vela a mecânica dos processos inconscientes, mesmo se pretendendo um tecido simbólico e, por isso mesmo, prenhe de sentido. Mas sentido aí não há e o delata o formalismo do cerimonial que exige com freqüência ser renovado. Tome-se a oração ou a celebração eucarística, por exemplo, que são proferidas e realizadas pelos fiéis sem que haja deles a exigência do conhecimento do sentido dos conteúdos das fórmulas que repetem. Repetição quase que automática, feita sem uma lógica que lhes confira sentido. Não é à toa que as minúcias, os detalhes ínfimos do rito religioso se tornam mais essenciais que as idéias.

Sob a nossa leitura, isso se confirma nas palavras seguintes de Freud:

---

<sup>65</sup> . "Ações Obsessivas..." p. 129.

*De acordo com essas concordâncias e analogias poderíamos nos atrever a conceber a neurose obsessiva como um correspondente patológico da formação da religião, qualificando as neuroses como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal. A concordância mais essencial residiria na renúncia subjacente em ambas ao se realizarem as pulsões dadas constitucionalmente; a diferença mais decisiva na natureza destas pulsões reside no fato de nas neuroses serem elas exclusivamente sexuais e na religião, de origem egóicas<sup>66</sup>.*

A referência é explícita: tendo sido construída as condições para que fossem operadas as relações de simetria entre os dois objetos tornados um (religião e neurose obsessiva), pode-se enriquecer a concepção erigida pela clínica sobre as neuroses obsessivas pela via da análise da religião, sobretudo porque se flagra nesta última o dispositivo da renúncia pulsional. Sua operação radical promove a formação de complexos psíquicos ilógicos, sem sentido, explicitado pelo formalismo dos cerimoniais, que por sua vez se pretendem simbólicos quando na realidade são carentes de significado. Assim, o cerimonial religioso não só opera no nível do esvaziamento de sentido das representações psíquicas originárias dos atos e falas humanas, mas também no nível da atribuição de um sentido a partir do seu caráter manifesto. Trata-se de um duplo movimento de deslocamento: esvazia-se de afeto o complexo representacional das relações lógicas originais, e deste ponto atribui-se um valor simbólico ao que resulta desse primeiro deslocamento, como se ele fosse originário. Deus, bondade, santidade, pureza, surgem como possibilidades ontológicas quando, sob as lentes psicanalíticas, eles podem ser reconhecidos como homem, pulsão, desejo, semântica que não remete a uma escatologia, mas à metapsicologia que, ao nosso ver, compreende um duplo fundamento pulsional e constantemente conflituoso: trata-se das pulsões sexuais que se opõem às pulsões do eu.

É surpreendente o questionamento que Freud faz subliminarmente sobre a necessidade da religião. Neste momento, esse questionamento parece apontar para uma positividade da atitude freudiana: a religião foi na história humana o esteio fomentador da renúncia pulsional, sem a qual é impossível o desenvolvimento da cultura. Com a renúncia, o homem aprendeu a disciplinar as suas pulsões hostis, prejudiciais para a sociedade. E o fez porque concebeu um ser onipotente, divino, que exigia dele tal sacrifício. Mas o que se confere é que o homem projetou para o Olimpo, para o céu, para um além, uma demanda que nasce em seu interior, cujo nome é desejo. Para verificar isso, basta recolher os elementos do antropomorfismo nas diversas concepções das divindades que há em todas as religiões. Os deuses recebem do homem seus atributos mais fortes, sejam esses os mais sublimes ou ainda os mais vis.

---

<sup>66</sup>. Ibid p. 109 {p. 130}.

Ao final da nossa leitura do texto de 1907, queremos rematar alguns movimentos da lógica freudiana na sua lenta construção das *condições* plasmadoras da *crítica da religião*:

1. A totalidade do texto parece sugerir que a religião foi a portadora de um propósito jurídico a respeito do prazer na história da humanidade. Este é legítimo quando da intervenção religiosa, e ilegítimo se dela escapa. Em sua sentença quase categórica, Freud parece nivelar a religião de Santo Agostinho, de Teresa D'avila, de São João da Cruz, de Cassiano com a religião da inquisição, da cristandade etc. Entretanto, estas últimas são representativas, mas não esgotam o complexo significado da experiência religiosa que, numa das suas nuances, apresenta um para além de uma juridicização do prazer. Em "As confissões"<sup>67</sup>, por exemplo, encontramos o bispo de Hipona ocupado em construir estratégias para o domínio de si que, convenhamos, é tarefa diversa daquela que estabelece uma mera escala de ações permitidas e proibidas;

2. O outro ponto, que é contrapartida do primeiro, diz respeito à operação que estabelece a semelhança entre certas produções patógenas e as formações religiosas. Essa semelhança (e em muitos momentos da nossa leitura chegamos a denominá-la de simetria) pode, sem reservas, ser universalizada? Por exemplo, indagamos se é possível, sem estabelecer certas reservas, ladear o presidente Schreber e Santo Agostinho como se fossem "farinha do mesmo saco", sobretudo no que tange à experiência com o divino? Freud está de fato operando uma universalização da analogia, ou antes, é decisivo pôr em relevo a delimitação francamente exposta no início do texto que diz com todas as letras que o interesse da sua investigação repousa na precisa delimitação das formações religiosas enquanto produtos que resultam de processos inconscientes?;

3. E é interessante que a ambigüidade com que Freud pontua seu texto parece corroborar com a nossa leitura que sugere que ele não está procedendo como um selvagem com a história das religiões. Ele mantém, ainda que tênue, a questão da necessidade da experiência religiosa pela qual passou a humanidade. Parece sussurrar: sem o esforço da renúncia, treino fomentado pela religião, não haveria esse salto qualitativo que nos tira das árvores e nos faz plantar, colher, pisar, banquetear, e não só extrair e ruminar. Sem a renúncia, a civilização seria possível? Decisivamente a resposta freudiana é não. *Mutatis mutandi*: sem a religião, fez-se o esforço da renúncia pulsional? O registro freudiano nas leituras antropológicas, literárias e mitológicas é negativo. Logo, num processo reflexivo conseqüente poderemos indagar: a religião foi necessária no processo de civilização?

Questão matriz do próximo capítulo, construído na trama de "Totem e Tabu", que contempla como um dos seus pontos nucleares a origem da religião. No interior do mito freudiano por excelência tentaremos flagrar o valor

---

<sup>67</sup>. AGOSTINHO, S. "As Confissões" pp. 243ss Ed. Vozes (1988).

atribuído à mitologia religiosa que compõe uma parte significativa da história da humanidade.

### Capítulo III

#### Culpa, instrumento mnemônico

Por uma exigência de justificação situemos "*Totem e Tabu*" no nosso itinerário. Ele não só atende ao apelo de realizar uma leitura cronológica do tratamento que o freudismo dispensa à religião possibilitando por a prova as condições para que se forje a sua crítica (atitude que por si propõe-se a respeitar a lenta construção conceitual da psicanálise). O texto de 1913 é bem mais relevante no nosso percurso porque tira todas as conseqüências relativas ao problema da religião no interior do primeiro dualismo pulsional. Vejamos como.

A matéria aqui tratada poderia ser explorada em textos mais tardios de Freud, cuja problemática é explicitamente o confronto com a religião, ou melhor, no interior do segundo dualismo pulsional (*Pulsão de Vida e Pulsão de Morte*). Textos como "*O Futuro de uma Ilusão*", "*35a. Conferência...*", "*O Mal Estar na Civilização*" e "*Moisés e o Monoteísmo*" poderiam ser o território de escavação da atitude corrosiva de Freud frente a esse caduco instrumento da cultura. Declinamos dessa empresa por acreditarmos que ela já esteja desenvolvida com exuberância (inclusive nos equívocos, como aqueles apontados na introdução).

A esse elemento acrescentamos o que salta aos olhos desde o princípio de nosso estudo: a atitude iconoclasta relativa à religião, não é a única posição de Freud para com esta matéria. Uma outra posição pode ser identificada no conjunto de textos elencados nesta dissertação, posição contrária a tal atitude e que segundo nossa opinião dá um sentido para além da simples corrosão que o freudismo realiza sobre a religião.

Sob a nossa leitura "*Totem e Tabu*" aparece como um poderoso veículo que põe em relevo a religião enquanto produção anímica multivalente. Esse adjetivo segue na mesma trilha da noção de *ambivalência*<sup>1</sup> que prima por enunciar e problematizar pelo menos duas das possibilidades afetivas do sujeito humano. Mediante essa noção, um único objeto (isto é sustentado desde o "*Projeto...*") pode ser motivo de ativação das representações afetivas. Muito simplesmente: um objeto de amor como a mãe pode promover, enquanto objeto psíquico, uma pletora de afetos opostos, contraditórios. Em outros termos: pode-se amar e odiar a um mesmo objeto psíquico.

Mas o que queremos apontar quando sugerimos que a religião é multivalente no interior da psicanálise? No contexto referente a 1913 essa adjetivação sinaliza para um questionamento da religião. Muito mais que montar uma atitude condenatória, a crítica que no interior do texto se instaura coloca em aberto algumas interrogações sobre a criação da religião. As funções que cumpre, as necessidades a que atende, as metas que alcança são plurais,

---

<sup>1</sup> L. LAPLANCHE/PONTALIS. "*Vocabulário de Psicanálise*" Verbete: ambivalência. pp. 49/51 - Martins Fontes Ed. (1986).

reconhece Freud. Mas, mais que isso, essa pluralidade recobre uma diversidade de sentimentos experimentados pelo homem primitivo que podem ser nomeados de ambivalentes.

Nesse ambiente Freud parece fazer uma suspensão de juízo, uma *epoché*, e na sua hipótese de trabalho sobre a ordenação do desejo reconstrói os vários momentos constitutivos da civilização. Em que momento nasce a religião? Que função cumpre nos primórdios da humanidade?

Ora, é isso que chamamos desde o início do nosso trabalho de positividade. A maneira pela qual lemos Freud não nos permite concluir que há nele uma posição unívoca para com a matéria religiosa. Para sermos mais próximos de sua letra queremos sugerir que a sua atitude é multívoca, ou quem sabe seria mais pertinente ao seu vocabulário dizer: ambivalente.

Aliás, essa ambivalência é bem adequada ao objetivo ostensivo do texto: verificar a origem da moral e da religião. Já sabemos que Freud utiliza o vocábulo no sentido de gênese. Verificar como surgiu e se desenvolveu a religião, além de uma perspectiva específica e delimitada (que no caso da psicanálise consiste em tomar essa matéria enquanto produto formado por forças psíquicas) exige o reconhecimento de sua complexidade, matéria inesgotável pela ótica posta em ação.

*É com reservas que a psicanálise, descobridora da sobredeterminação geral dos atos e formações psíquicas, tenta derivar de uma única origem algo tão complexo como a religião. E se com forçosa unilateralidade se empenha em que se reconheça uma única das fontes desta instituição, não reclama por princípio para ela o caráter exclusivo, nem tão pouco a primazia entre os fatores cooperantes<sup>2</sup>.*

Ora, já sabemos que quando Freud deseja enunciar algo sobre o que tem convicção, o faz sem pedir licença ou sem guardar reservas para com o saber que tem o domínio sobre tal conteúdo. Aplicando uma perspectiva absolutamente inédita sobre este velho material Freud o trata como pertinente ao conjunto de suas descobertas<sup>3</sup>. Foi dessa forma que ele tratou a literatura (vimos um exemplo com Maupassant), o mito (a concepção do Gênesis sobre o

2. FREUD, S. "Totem e Tabu" SE Vol. XIII p. 103 {p.125}(1913).

3. [A propósito, GABBY Jr. no seu artigo "A Origem da moral em Psicanálise", faz uma demonstração fascinante sobre o trabalho muito peculiar que Freud realiza sobre o material antropológico. Desse seu estudo podemos concluir que não é possível falar em uma "antropologia freudiana" como pretende WALLACE em "Freud and Anthropology" quando diz: "Ostensivamente, sua metapsicologia e seus escritos clínicos são o alimento do seu *corpus*, enquanto o trabalho sócio-cultural é periférico, um tardio e (em muitos sentidos) um constrangedor desenvolvimento no campo de outros conhecimentos sérios e rigorosos". pp. 2/5 - International Universities Press. INC.NY (1983). Contudo, ao nos referirmos à incursão de Freud no seio da cultura, é legítimo reiterarmos que ele faz metapsicologia nesse ambiente].

alimento); é desse modo que ele agora trata a antropologia e o material que ela evoca sobre a religião.

Nessa mesma medida o reconhecimento dos limites e da especificidade da psicanálise não obnubila os olhos de Freud para o reconhecimento de outras perspectivas diferentes da sua (no tratamento do mesmo objeto).

*Só uma síntese de diversos campos de investigação poderá decidir qual é o valor relativo da gênese da religião correspondente ao mecanismo que aqui elucidaremos. Porém, semelhante tarefa invalidaria tanto os meios como o propósito do psicanalista<sup>4</sup>.*

Desse modo, acreditamos não forçar um sentido possível do texto na verificação da origem da religião quando inferimos a partir dele uma atitude positiva de Freud para com a religião, a saber, o desenho da função que ela cumpre na instauração do processo de humanização. Qual é o papel dos ingredientes religiosos nos momentos iniciais da civilização? Antecipemos a nossa meta: pôr em relevo uma necessária função que a religião cumpre para consolidar a construção propriamente humana, a cultura.

Mas, em contrapartida, o que o olhar da psicanálise oferece às múltiplas análises da religião? No desenvolvimento deste último capítulo indicaremos algumas possíveis respostas.

Os objetivos que estabelecemos na leitura de "*Totem e Tabu*" são de duas ordens:

1. Retrospectivos: eles pretendem atrair os fios estendidos nos dois capítulos anteriores: A. Tentaremos verificar a plausibilidade da "aplicação" de conceitos construídos na análise do indivíduo à cultura (essa tentativa até agora foi projetiva e antecipadora); B. Tentaremos fundamentar a nossa hipótese de que a *crítica da religião* é uma consequência previsível de algumas das formulações freudianas tais como *alucinação, fantasia e regressão, conflito psíquico, etc.*; C. Procuraremos fundamentar a nossa suspeita de que a concepção freudiana sobre a religião reitera e incrementa certos temas metapsicológicos.

2. Prospectivos: Dizem respeito às novidades introduzidas em 1913. A. Pretendemos dar uma base mais consistente ao nosso pressuposto que leva em consideração que uma parte da ambivalência relativa à religião tem cidadania no interior da psicanálise (é o que estamos nomeando de positividade). E é justamente a função que ela cumpre quando da garantia do laço social primordialmente instituído, a saber, incremento e conservação da sociabilidade que dará os elementos para tal fundamentação; B. Circunscrever com maior precisão o sentido da analogia entre neurose e religião a partir de uma condição metapsicológica: o problema da diferença entre o normal e o patológico; C. Pôr em relevo o lugar da teoria da religião no interior das fases

---

<sup>4</sup>. "*Totem e Tabu*" p. 103 {p. 125}.

da libido para fornecer um sentido lógico à hipótese de que essa concepção é pertinente ao edifício psicanalítico.

Por que Freud escreveu "*Totem e Tabu*"? Parece insuficiente que a resposta aponte para a sua tentativa de solver a querela com Jung que diz respeito à subordinação da psicanálise à mitologia<sup>5</sup>. "*Totem e Tabu*" é peça legítima do arcabouço psicanalítico<sup>6</sup>. E se essa obra metapsicológica se propõe a investigar as raízes da religião, não há como não estender à matéria religiosa (dado o tratamento que recebe da psicanálise) a tese ou (para sermos mais modestos) a suspeita de que o trabalho sobre a religião é componente legítimo da metapsicologia.

Como dar consistência a essa suspeita? A nosso ver resgatando o velho sentido de cena construído na *teoria da sedução*, agora em outro nível, dadas as modificações a que assistimos serem efetivadas na teoria a partir do conceito de *fantasia*.

Ora, naquele contexto o fundamento da neurose habitava um trauma psíquico instaurado em um momento datado. Portanto, um evento, uma vivência (e os seus desdobramentos psíquicos) compõe uma determinada configuração. Sobretudo as psiconeuroses são justificadas por essa composição que envolve algo da ordem do fato e algo da ordem do trabalho psíquico. Se quisermos, a vivência seria a condição para que a elaboração psíquica confluísse para uma psicopatologia.

Sem dúvida, o advento do conceito de fantasia parece relativizar significativamente tal vivência. A força que o evento passa a ter na determinação da neurose assume o status de pano de fundo e, em contrapartida, um privilégio acentuado ao trabalho da fantasia é posto no primeiro plano. *Édipo* entra em cena para expressar que a estrutura psíquica das neuroses, do ponto de vista da natureza, é idêntica à estrutura psíquica normal. Em outros termos, somos seres que pensamos, falamos e agimos enquanto movidos por uma fantasia estruturada pelo desejo. Do ponto de vista do indivíduo, vimos como se constitui tal estrutura desiderativa.

Mas o problema exige um recuo maior para responder a questão sobre o motivo que leva Freud a escrever "*Totem e Tabu*" (Se nos reportarmos à concepção das *neuroses atuais* passando pela *teoria da sedução* até chegarmos à *teoria da cultura*, levantaremos a suspeita de que os sucessivos recuos feitos na investigação dos produtos e funcionamento psíquicos só fazem reiterar essa idéia de que é uma estrutura última que justifica o universo propriamente humano). Não basta investigar a *estrutura psíquica* do indivíduo, sua constituição. Por quê? Ora, essa própria constituição precisa ser justificada. O problema então se projeta para o vetor que investiga como se deu a passagem do instinto para o desejo. Ou, se quisermos, como o humano

<sup>5</sup>. GAY "*Freud: Uma Vida...*" p. 217 e 310.

<sup>6</sup>. [Um estudioso que desenvolve sua pesquisa entre nós o demonstra no artigo citado na nota 3 supra].

foi ordenado enquanto sujeito desejante e que se conserva tal e qual como quando instaurado.

Mais uma vez: por que Freud escreveu "*Totem e Tabu*"? Para que uma explicação psicológica tenha consistência, não basta descrever os fenômenos psíquicos individuais. Eles próprios necessitam de uma justificação: Como se instauraram? Como se perpetuaram? Que elementos são preservados nessa estrutura atualmente e que se ligam diretamente, por identidade, com aqueles do seu modelo inaugural?

O recurso à história (uma história fantástica e por isso mesmo profícua para responder às intenções freudianas) atende a essa exigência. Tal recurso compõe um quadro referencial que permite dar consistência à idéia de uma estrutura desiderativa universal para os homens.

Como o humano se inaugurou? Trata-se de justificar o desejo humano, portanto, a própria vida humana. Uma hipótese que contemple sua origem corrobora imensamente na problematização. Podemos dizer que é para atender ao problema da introdução da história com vistas a construir uma explicação psicológica consistente sobre a fundação do humano que Freud escreve "*Totem e Tabu*".

#### A.

#### Condição da estrutura desiderativa

Consoante com a exigência de introduzir na explicação psicológica componentes históricos, Freud apresenta seu programa para o texto que se descortina. Diversamente de Wundt (que explora a psicologia dos povos por via não analítica) e de Jung (que aplica a psicologia dos povos à análise individual), ele pretende considerar a psicologia dos povos sob a perspectiva analítica. O que isto significa?

Em primeiro lugar, a afirmação de sua postura lógica que pretende continuar sua reflexão em moldes metapsicológicos. A ele não interessa uma explicação antro-po-etnológica enquanto tal. Essa perspectiva, na melhor das hipóteses, desconhece (para não dizer resiste) à peculiaridade da psicanálise. Ela não contempla as idéias de *sexualidade infantil*, *a teoria da libido*, as ações humanas como sendo motivadas pelo desejo que tem uma estrutura.

Secundariamente, a perspectiva freudiana quer estabelecer pontes com as disciplinas citadas com vistas a trabalhar o material por elas coletado, considerando-o de um ponto de vista próprio e, em contrapartida, oferecer à psicanálise uma coerência maior às suas explicações sobre o desejo.

Freud confessa ainda que das duas matérias que compõem o livro somente o tabu tem uma análise exaustiva. O totem, esse conjunto de representações que se ligam à formação religiosa, logo o veremos, é tratado de forma provisória. Entretanto é com o totem que a psicanálise pode suscitar uma série de questionamentos sobre a religião.

O texto traz uma justificativa mais técnica para esse campo deixado em aberto em 1913:

*Essa diferença se deve a que o tabu em verdade continua existindo entre nós ainda que em versão negativa e dirigida a conteúdos diferentes. Não é outra coisa, por sua natureza psicológica, que o "imperativo categórico" de Kant, que pretende reger de maneira compulsiva e desautoriza qualquer motivação consciente. O totemismo, ao contrário, é uma instituição religiosa e social bem estranha ao nosso sentir atual, na realidade caducou há muito tempo e foi substituída por formas mais novas; e se na vida dos povos atuais deixou apenas vestígios em sua religião, seus usos e costumes, também deve ter experimentado grandes mudanças nos mesmos povos que em nossos dias a professam. O progresso social e técnico da história humana desgastou muito menos ao tabu que ao totem<sup>7</sup>.*

Esse fragmento nos fornece dois elementos aplainadores da nossa discussão: 1. A constatação de que o tabu é uma espécie de invariante na história humana. Ele até se modifica no correr do tempo nos seus componentes acessórios, mas é presença necessária para ordenar a própria vida humana, o que significa que o tabu mantém algo essencial e invariante; 2. A constatação de que o totem parece ter menos força quando se trata de ordenar a vida humana, de que não se constitui num aporte minemônico<sup>8</sup> imprescindível para que a cultura se efetivasse, para que o humano se instaurasse, enfim, para que o desejo subsumisse o instinto. Ele é substituível, vulnerável à descaracterização, volátil, portanto, não necessário no decorrer da história. Instrumentos mais sofisticados e eficazes para cumprir as funções do totem foram construídos, e ele só comparece em tempos evoluídos na forma de ruínas que datam uma época.

Entretanto, é legítimo indagar se para além dessa crença no progresso humano que aqui já se esboça (e que é erigido de forma soberba nos textos mais tardios supra apontados), o totem não guarda uma função absolutamente necessária e imprescindível a fim de que o projeto de humanização se sustente nos primórdios da história? Esse elemento é tão insignificante para que seja deixado de lado sem qualquer consideração? O texto não abre trilhas que contornam o valor relevante do totem, sobretudo nos períodos primordiais?

E mesmo que esse elemento seja insignificante, a psicanálise não nos ensina (vide *"A Interpretação..."*<sup>9</sup>) que é justamente esse tipo de material que interessa quando se trata de pôr em relevo o desejo?

Mais ainda: 1. Se é axiomático para a metapsicologia que a ordem desiderativa é constituída na infância do indivíduo e que essa ordem é

7. *"Totem e Tabu"*. p. 8 (p. 18).

8. [Quer dizer, o totem não possibilita um registro relevante, a nível psíquico, das experiências nas quais a sua presença se verifica. É como se Freud estivesse dizendo que sem o totem, o mesmo conjunto de representações estaria registrado. Em outros termos: ele seria um adereço prescindível nas vivências humanas].

9. *"A Interpretação..."* pp. 182/203.

determinante nos moldes de ser-pensar-agir humanos quando da maturidade; 2. Ao buscar uma solidez maior para essa explicação na história da humanidade, nos seus primórdios, é insensato sugerir que os elementos constitutivos do desejo naquele momento são igualmente relevantes para as épocas subseqüentes?; 3. Em que sentido o tabu teria primazia em relação ao totem, se é que tem?; 4. Estaria Freud sendo arbitrário no tratamento dos dois fenômenos culturais?; 5. Em que medida tem valor isto que estamos apresentando como positividade da psicanálise para com a religião?

O problema nuclear do primeiro ensaio do texto diz respeito à justificativa da exogamia. Tal justificativa não pode ser fornecida por elementos relativos a consciência. Há certas questões que as justificativas da antropologia e da etnologia não respondem exatamente porque não levam em conta uma perspectiva de atenção ao inconsciente.

Freud se mostra surpreendido pelo fato de que certos povos primitivos completamente desprovidos de uma moral (ou, se quisermos, de "imperativos categóricos") se submetam com um rigor assombroso à interdição do incesto a ponto de se organizarem mediante um sistema exogâmico de relações.

Ora, os povos indígenas australianos (eleitos tanto pelos antropólogos-etnólogos quanto pelo próprio Freud como representativos de épocas primitivas) são caracterizados, por um lado, pela primitividade que lhes é condizente no que tange ao problema do domínio tecnológico, como por exemplo: não constróem casas, não conhecem a técnica de cultivo agrícola (e, portanto, são extrativistas), domesticam somente o cachorro, são simplórios canibais, desconhecem liderança, não conhecem a arte de fabricação de instrumentos. Não deveriam, portanto, ter regras para a pulsão sexual. Logo, nada mais legítimo que nomear-lhes de primitivos. São prototípicos, por assim dizer, de estágios próximos do início do processo de humanização.

Contudo:

*Destes pobres e desprovidos canibais não esperaríamos, a princípio, que em sua vida sexual observassem regras éticas como as entendemos, ou seja, que impusessem a si um alto grau de restrição das pulsões sexuais. Não obstante, nos inteiramos de que a fixaram como meta com extremo cuidado. E com severidade muito penosa evitam relações incestuosas. Além disso, sua organização social inteira parece servir a esse propósito ou está referida a seu êxito<sup>10</sup>.*

O que é espantoso aos olhos de Freud é justamente isso: em condições de vida tão toscas, rudes, quase pré-humanas, como justificar que haja um elemento absolutamente sofisticado determinando o modo do estabelecimento do vínculo social, a organização daquelas sociedades?

---

<sup>10</sup>. "Totem e Tabu" p. 12 {p. 21}.

Há um descompasso, um abismo entre as condições e a condução da própria vida. Seria lógico supor que esta última seria dada pelas conquistas históricas no desenvolvimento de um *know how* fornecido pela solução dos carecimentos mais básicos. E no entanto, os australianos dão mostras de conceber um código sofisticado de valores que regula o convívio, sem que tenham desenvolvido as condições que a este código seriam necessárias para que fosse construído.

Dessa forma, como resolver essa espécie de assincronia entre condições de sobrevivência e condução ética da vida?

O encaminhamento fornecido por Freud se centra na análise do totemismo. Antes de mais nada ele é um sistema social, dividido tribalmente, no qual cada clã é definido a partir do seu totem.

Mas o que é o totem? É um animal comestível, inofensivo ou perigoso e temido, e muito raramente elementos inanimados. Mas seria constrangedor e ilógico pensar que um animal seria tomado assim, sem mais, como a referência ordenadora de certa comunidade humana. Deverá haver uma razão oculta para que esse procedimento seja tomado. Em outros termos: o totem não é um animal-em-sí, mas cumpre uma função na sociedade totêmica. E isso se verifica na atribuição dada a ele pelos australianos: ele cuida, vela dos seus herdeiros, sobretudo enviando-lhes oráculos protetores.

Entretanto, se por um lado acredita-se que o totem se move na direção do seu clã, na mecânica social há uma contraparte. Isto é, a ação, que é da ordem de um esforço do clã em relação ao totem:

*Os membros do clã totêmico, por sua parte, têm uma obrigação sagrada, cuja desobediência se castiga por si só, de não matar (aniquilar) a seu totem e de abster-se de sua carne e do consumo possível dela<sup>11</sup>.*

Um elemento curioso merece ser ressaltado: independente do espaço geográfico, o totemismo vigora entre os australianos sobretudo por sua peculiaridade. É de se perguntar, consoante com os propósitos dessa dissertação, sobre o sentido da adjetivação que Freud está dando à proibição inerente ao sistema totêmico. Não matar o totem nem comê-lo, tem o estatuto de sagrado para os australianos. O que Freud está entendendo por sagrado?

Neste mesmo ensaio, ao referir-se à relação entre genro e sogra Freud repete seu uso e (nos parece) no mesmo sentido:

*Para E. B. Tylor [1889. 246-7], o tratamento que a sogra dispensa a seu genro é simplesmente uma forma de não admissão (<<cutting>>) na família da esposa; o marido é considerado como um estranho até que nasça o primeiro filho. Sem dúvida, e ainda prescindindo dos casos em que esta última condição não cancela a*

---

<sup>11</sup>. Ibid.

*norma proibidora, a explicação de Tylor está exposta a objeções: em nada ilumina o fato de que o costume recaia sobre o vínculo entre genro e sogra, vale dizer, a explicação descuida do fator sexual; além disso, não oferece a razão para esse horror que merece o qualificativo de sagrado e se expressa nos mandamentos de evitação<sup>12</sup>.*

Deixemos de lado essa operação corrosiva de Freud ao desmontar a explicação antropológica, justamente por ela receber o estatuto de sintoma<sup>13</sup>. Ela encobre o fator preponderante da relação, logo ela desfigura. Ora, o sintoma neurótico se caracteriza por esse trabalho de desfiguração.

O que queremos pôr em relevo é o mecanismo que opera nesse tabu, que estabelece uma reserva a ser mantida pelo par genro-sogra e que anteriormente aparece na reserva igualmente obrigatória entre o indivíduo e o seu totem. O mesmo adjetivo Freud está usando para caracterizar o elemento regulador de ambas as relações: Tanto a dupla proibição do totem quanto a evitação de contato entre genro-sogra são sagrados. Que significa *sagrado* nesse contexto? (Tenhamos presente que o texto pretende elucidar a origem da moral e da religião e que, portanto, esse adjetivo esclarece algo relevante do olhar que Freud lançará sobre a matéria religiosa).

Pois bem, o sentido aqui conferido parece indicar a observação rigorosa de uma distância. Entre dois elementos necessariamente relacionados se interpõe um componente que dá maior gravidade à natureza da relação: implicados necessariamente, devem ser compelidos a guardar uma distância. Ora, isso indica uma tensão.

Sob o tabu fica evidente o mote desse distanciamento. Mas, sobre o totem, que tipo de razão mantém essa curiosa relatividade que é, num só tempo, necessária e distanciadora?

Como entendemos, é nesse sentido que Freud está usando o qualificativo *sagrado*. E, sem dúvida, esse é um dos sentidos possíveis para a palavra<sup>14</sup>. Voltaremos a esse ponto.

Mas retomemos o ponto central do ensaio: se a exogamia é uma característica do sistema totêmico, este então lhe é anterior e aquela é, portanto, uma aquisição do próprio sistema. É preciso indagar pois, sobre o vínculo entre totemismo e exogamia, de modo a saber como se deu o fato de que o totemismo tenha erigido relações exogâmicas para se sustentar:

*Por último, temos que mencionar aquela peculiaridade do sistema totêmico sobre a qual também se interessa o psicanalista. Em quase todos os lugares onde o totem rege existe também a norma de que os membros do mesmo totem não entrem em vínculos*

12. Ibid. p.23 {pp. 33/4}.

13. [Vide nota 3 supra].

14. ABAGNANO, N. "Dicionário de Filosofia". Verbete: Sagrado. pp 833/4. Ed Mestre Jou (1982).

*sexuais recíprocos, vale dizer, não seja permitido entre eles o casamento. É a exogamia conectada com o totem*<sup>15</sup>.

Já foi apontado que o problema do totem será tratado na seqüência de nossa leitura do presente texto. Mesmo tendo anunciado que o seu ponto de vista sobre o totem é parcial, é curiosamente sobre esta representação (sua validade, sua função) que Freud encaminha o conjunto de seus argumentos.

A exogamia, como detalhe que dá as características do totemismo, é arregimentada para evidenciar que: 1. Há uma inclinação no interior do totemismo para coibir relações incestuosas; 2. O que motiva essa proibição, na intensidade com que é estabelecida, senão a sua contraparte, o desejo igualmente intenso?

Em primeiro lugar, a proibição do incesto. Como Freud demonstra que ela é violenta, no sentido de que é uma força intensa, absolutamente imperativa? Elencando certo material da antropologia que põe em evidência o caráter exponencial da proibição do incesto no totemismo. Aderem a essa proibição, rigor e violência máximas da parte da própria comunidade que estabelece para a transgressão o caráter de ameaça ao coletivo.

Ora, se a comunidade é ameaçada pelos indivíduos, nada mais legítimo que imputar ao indivíduo uma ameaça maior ainda, caso este ouse transgredir o ditame de não ofender as representações comunitárias. Tal ameaça é a morte.

Fica claro, portanto, o objetivo da exogamia: proibir o incesto. Mas o curioso é que a restrição ao incesto estabelecida como regra geral, deveria incidir sobre todas as relações. No entanto, no plano empírico, se verifica que algumas delas burlam tal proibição. Estas relações são aquelas estabelecidas entre pai e filhas que, não raro, goza (o pai) da condescendência do totemismo relativamente à transgressão incestuosa. É como se Freud estivesse rematando esse critério do tipo "dois pesos, duas medidas" (a regra geral, em muitos casos, não é observada) que fornece estatuto diferente aos sujeitos desejantes: a todos deveria ser radicalmente proibido a consumação do incesto; mas para alguns ele é possível (haja visto os muitos exemplos tolerados dessa transgressão) e a mecânica do sistema até mesmo legítima.

Qual é o problema que aí habita? O da extrapolação da proibição do incesto relativamente ao nível da consangüinidade. Ou se quisermos: no totemismo o incesto é decidido por laços sociais e não biológicos e estes laços sociais dão legitimidade, como que arbitrariamente (já que os indivíduos do totemismo são definidos pela possibilidade/impossibilidade de realizar os desejos incestuosos) ao incesto praticado pelo pai, por exemplo. Isso é estrutural no totemismo.

O problema é bem delimitado: distribuição dos "objetos sexuais" dentro de um mesmo totem. A quem pertencem as mulheres?

---

<sup>15</sup>, "Totem e Tabu". pp. 13/4 {p. 23}.

Aqui está a justificação do relevo dado por Freud à proibição do incesto: seu rigor, sua radicalidade reside no caráter nitidamente social que define o incesto, e não no caráter biológico. Caso fosse o biológico o nível privilegiado para compreender tal proibição, ele talvez não tivesse essa característica de violência. É justamente a extensão que extrapola o plano biológico e alcança o plano o social que recobre uma gama muito maior de objetos e fornecem esse caráter violento à proibição.

Segundo problema: Intensidade do desejo. Esse ponto reforça e justifica mais fortemente o primeiro. Pode-se mesmo pensar que é esse desejo transbordante, incontinente, que justifica a proibição radical. Se há uma proibição excessiva é porque sua contraparte é igualmente excessiva.

Aqui temos um ponto comum às duas proibições: o excesso. Essa característica se verifica na primeira extensão que recobre a proibição, o social; a segunda é justificável por uma econômica, referência legítima da metapsicologia, ao pensar o desejo humano como algo que se produz sempre em abundância, em excesso. Pode-se afirmar, nessa perspectiva, que desejo equivale à intensidade máxima acrescido de perenidade. Assim, ele só pode ser infinito e o seu controle tem que se dar com um instrumento à altura de barrar a violência do próprio desejo.

E isso só não basta. Se por um lado a comunidade pode controlar o indivíduo desejante através da proibição, por outro lado ela tem que abrir um espaço comunitário para legitimar cerimonialmente um momento em que o acúmulo, o excesso do desejo possa ser descarregado.

*De que maneira se chegou a substituir a família real pela estirpe totêmica? Eis aqui um enigma cuja solução poderá ser encontrada com o esclarecimento do totem. Cabe notar que, com efeito, dado uma liberdade para o comércio sexual que supere a barreira do matrimônio, a consangüinidade, e com ela a prevenção do incesto, se tornarão tão incertos que a proibição terá que aduzir inevitavelmente a outro fundamento. Por isso não é supérfluo apontar que os costumes dos australianos reconhecem condições sociais e oportunidades festivas em que se infere o privilégio matrimonial exclusivo de um homem sobre uma mulher.<sup>16</sup>*

Freud não desce a detalhes, mas acreditamos não exagerar quando sugerimos que essa espécie de válvula de escape que se abre no interior da comunidade totêmica para dar conta da produção excessiva do desejo é o ardil que o próprio sistema inventa para conter o indivíduo nos limites imprescindíveis para a sustentação da comunidade. Portanto, para que a lei exogâmica continue vigorando urge que se abram brechas legitimadas e

---

<sup>16</sup>. Ibid p. 16 {p. 25}.

providenciadas por um cerimonial comunitário a fim de canalizar e descarregar controladamente algo que é produzido por excesso.

A linguagem que estamos usando já é nossa velha conhecida e ao usá-la queremos sugerir um mais além terminológico, a saber, uma ordem conceitual presente nas leituras freudianas do fenômeno cultural totêmico. Acreditamos não ser difícil nem forçoso reconhecer aqui, nos bastidores da análise do material da cultura, a econômica e a dinâmica metapsicológicas esboçadas supra pelas noções de *alucinação, fantasia e regressão*.

Para pontuar, a exogamia totêmica fornece uma faceta da identidade dos indivíduos: o grau de parentesco é dado pelo totem, isto é, trata-se de uma atribuição social e não biológica; ela também estabelece o mecanismo de exclusão quando se trata de distribuir os objetos sexuais.

Vários são os exemplos que Freud usa para ilustrar essa operação que, num só tempo, identifica e exclui, a saber, a distância: o irmão foge ou se esquiva do encontro com a irmã, não pronuncia seu nome; em dado momento a mãe se recusa a dar alimento ao filho, o tratamento entre eles passa a ser mais formal ("o Sr.", "a Sra."). Nesses isolamentos se verifica o acento dado às providências que lidam mais cuidadosamente com o perigo da intimidade sexual.

O destaque é dado à curiosa relação genro X sogra. Nessa relação, a distância se justifica pelo valor anímico dado ao potencial objeto sexual que mutuamente genro representa para sogra. Para evitar que isso ocorra, ela mobiliza as pulsões agressivas e as dirige a ele. Em outros termos, a sogra é substituto da mãe, ela é objeto que suscita a tentação incestuosa para o genro. Nesse contexto, a distância funciona como um anteparo contra o incesto possível e, mais que isso, desejado.

Ora, esses elementos relativos ao fator sexual exigem uma justificativa psicanalítica:

*O que podemos acrescentar para apreciar o exposto é este enunciado: se trata de um traço infantil por excelência, e de uma concordância significativa para com a vida anímica do neurótico. A psicanálise tem nos ensinado que a primeira eleição de objeto sexual no menino é incestuosa, recai sobre os objetos proibidos, mãe e irmã; e também nos permite tomar conhecimento dos caminhos pelos quais ele se libera, quando cresce, da atração do incesto.<sup>17</sup>*

O parágrafo promove o encaminhamento da solução do problema que versa sobre o vínculo entre totemismo e exogamia. Essa solução não é buscada extra-muro-psicanalítico. Ao contrário, numa espécie de atitude

---

<sup>17</sup>. Ibid p. 26 {pp. 36/7}.

conseqüente Freud estende aos selvagens, num franco esforço de universalização, a estrutura desiderativa edipiana. O que mais se proíbe -e que se torna um tabu- é o que é mais desejado. Foi o que resultou da incursão metapsicológica sobre o material fornecido pela antropologia. Cabe agora pôr isso tudo dentro do lugar adequado no interior da psicanálise.

Que lugar é esse?

Tal ordenação incestuosa do desejo é bem isolada pela investigação empreendida com as neuroses. Elas testemunham a fixação do indivíduo em uma das *fases da libido*. Esse traço comum presente nos três tipos diferenciados -selvagem, criança e neurótico-, permite estabelecer entre eles uma relação analógica. Por quê? Se se reconhece que em cada um deles existe a presença de um elemento estruturante (e essa verificação já foi realizada supra) e que esse elemento não é somente símile, senão idêntico nos três tipos, essa analogia só pode aproximar esses três tipos, transportando os elementos estruturantes de um para o outro.

Mas que estrutura é essa que permanece invariável nos três tipos? A organização do desejo. Em se tratando de uma organização humana, ela mantém invariantes em quaisquer dos tipos em que se apresente. E que elementos são estes?

1. O desejo excessivo. Criança, neurótico, selvagens desejam intensa e incestuosamente; 2. Esse desejo que nasce excessivo sofre uma interdição. Assim como nos casos das crianças e neuróticos o *Complexo de Édipo* é justificador da interdição. Também no caso do selvagem ele terá semelhante função.

Se a exogamia é aquisição no interior do totemismo, então se pode estabelecer que é ao totem que o tabu presta o seu serviço. Logo, aquele lhe antecede. Resta saber quem ou o que é velado pelo totem.

Já sabemos: "não matar" e "não comer a carne", são proibições que convergem diretamente para o totem. Agora tomamos ciência de que o tabu "não cometer incesto" produtor da exogamia, também se remete ao totem. Portanto, duas representações são remetidas para ele: uma primeira, que poderíamos chamar de religiosa, sobretudo porque introduzimos para a sua compreensão o caráter dessas proibições, a saber, elas são sagradas. Talvez valha a pena ainda indagar: o que tais proibições garantem? Certamente um estado de não violência que precisa ser explicado, dado que natural e espontaneamente o humano tende à violência.

Mas que é este totem? O tabu, enquanto representação social, vem corroborar no incremento da resposta. A proibição "não cometer incesto" -que também se caracteriza como sagrada na pena freudiana (então já podemos nos perguntar se o adjetivo não está sendo usado indiscriminadamente ou num sentido sem contornos definidos) garante a distribuição dos "objetos sexuais".

Serge Moscovici<sup>18</sup> sugere que o tabu vem justamente solucionar o problema da escassez de um bem cujo usufruto é privilégio do mais forte. Este bem escasso é a mulher. Do ponto de vista sociológico o argumento até talvez seja interessante, mas sob a análise psicanalítica este argumento perde força justamente porque o problema do desejo é um problema de hegemonia, ou, se quisermos, de poder. Não é relevante para a perspectiva psicanalítica quantas fêmeas podem saciar o desejo do mais forte e de quantas ele pode abrir mão para a saciedade dos seus tutelados. O núcleo central da abordagem metapsicológica está em que o desejo (e aqui de modo peculiar o desejo do indivíduo dominante), por ser produção excessiva é excludente. Portanto, a questão central não se remete a uma quantidade disponível de "objetos sexuais" para serem distribuídos de forma mais ou menos equânime. Mas o problema reside em que o desejo é avarento por natureza. Enquanto desejante, o chefe da horda exerce seu domínio despoticamente. Usando uma fórmula que é redundante, mas que traduz de maneira cristalina essa situação, poderíamos dizer: o exercício do desejo é desejar. E nesse sentido os objetos disponíveis são meios para que esse exercício se perpetue.

Indo mais longe: Alguns, ou a maior parte dos "objetos", não bastam para saciar a avareza do desejo. Tudo ainda é muito pouco para a sua saciedade.

Reiterando: Quem ou o que é o totem? Pela trilha da analogia, a resposta se precipita: é o pai. Mas há que se demonstrar como o pai, o totem e o animal se tornam, em última instância, uma e mesma realidade. É o discutiremos na seqüência.

## B.

### Tabu, função social totêmica

*O significado do tabu se nos explicita seguindo duas direções opostas. Por um lado nos diz "sagrado", "santificado" e por outro, "terrível", "perigoso", "proibido", "impuro". O oposto ao tabu se chama em língua Polinésia de "noa": o costumeiro, o acessível a todos. Assim, adere ao tabu uma certa idéia de reserva; o tabu também se expressa essencialmente em proibições e limitações. Nossa expressão composta "horror sagrado" equivaleria, em muitos casos, ao sentido do tabu.<sup>19</sup>*

Estabelecemos como um dos nossos objetivos a justificação para a hipótese de que a posição da psicanálise para com a religião é um exercício metapsicológico. Até então apontamos aqui e ali alguns pontos de tangência. Mas ainda necessitamos delinear precisamente e explicitar esse exercício metapsicológico movido sob as *condições da crítica da religião*.

18. MOSCOVICI, S. "Sociedade Contra a natureza" pp. 231/52 Ed. Vozes (1975).

19. "Totem e Tabu". p. 27 {p. 38}.

Pois bem, o fragmento acima nos dá a oportunidade para a verificação de nossa hipótese de trabalho. E para realizá-la temos em mente a advertência de que tendo como tema o tabu, a análise deste segundo ensaio ainda não nos dá um material transparente da *crítica da religião*. Para tê-lo é necessário estabelecer um vínculo entre tabu e religião. O tabu é o primeiro esforço moralizador da humanidade. Ora, o que a moral tem a ver com a religião?

Vale a pena ter em mente que o texto tem por objetivos (e de um só golpe) explicar a origem da moral e da religião. Nesses objetivos já não se insinua a sugestão de que se trata de uma única origem e que as duas criações culturais seriam tão somente variações temporais de um mesmo movimento, o civilizatório?

Se a resposta for positiva, tratar o tabu, sobretudo a sua origem, é, em certa medida, burilar obliquamente a origem da religião.

Um outro problema: como o tabu se insere no interior do totemismo? Uma indicação já tivemos na parte A com a análise da exogamia. Vejamos adiante como a *teoria do contágio* acresce algo ao problema.

Feitas as reservas, comecemos. O parágrafo transcrito pretende pôr à luz o sentido do termo tabu. E esse termo não só tem múltiplos sentidos, como também ele é ambivalente, isto é, seus sentidos plurais são opostos.

Ora, esse não é um problema relativo à lógica, isto é, não se trata de um problema articulado pelo *princípio de não contradição*? Diz aquele princípio: no universo, um elemento A não pode ser não A.

Entretanto, Freud está nos dizendo que no uso que fazemos das palavras (e nos primitivos esse procedimento é exuberante), agimos como se contrariássemos esse princípio.

O que justifica essa espécie de ilogicidade (se é que ela não é somente aparente sob o enfoque psicanalítico)?

Se nos voltarmos para um texto escrito em 1910 intitulado "*Sobre o Sentido Antitético das Palavras Primitivas*"<sup>20</sup>, assistiremos Freud apontar aí alguns exemplos deste procedimento de construção de palavras que comportam sentidos opostos. Ele indica que os egípcios são primorosos nesta arte porque a complexa grafia (constituída de caracteres acrescidos de imagens, desenhos) dá conta desta tensão/oposição que habita um único vocábulo. A decisão por um dos dois sentidos presentes no vocábulo é dada pelo contexto, ou melhor, pelo uso que os interlocutores fazem de determinada palavra.

Pois bem, o problema de Freud não reside tanto na lingüística, mas na metapsicologia. Ele está demonstrando a tese que remonta a 1900 e que reza o seguinte:

---

<sup>20</sup> FREUD, S. "*Sobre o sentido antitético das palavras primitivas*" SE Vol XI p.143ss {p.137ss} (1910).

*É bastante interessante a conduta do sonho em relação à categoria oposição e à contradição. Muito simplesmente a omite, o "não" parece não existir para o sonho. Ele tem a notável predileção por compor os opostos em uma unidade ou figurá-los em um único elemento. E ainda toma a liberdade de figurar um elemento qualquer mediante o seu oposto, obedecendo à ordem do desejo pelo qual, de um elemento que admita o contrário, não se sabe, à primeira vista, se nos pensamentos oníricos está incluído de maneira positiva ou negativa.<sup>21</sup>*

Desde já, podemos arregimentar alguns elementos implicados na tese de que o inconsciente não conhece negação: 1. A estrutura do sonho tem caráter manifesto que, num só tempo, expressa e vela algo de ordem latente; 2. O manifesto é resultante de um desejo contraposto a um outro desejo latente; 3. E estes desejos, do ponto de vista topológico, se originam em sistemas diferentes: o primeiro na consciência e o segundo no inconsciente; 4. O resultado final, o sonho, é um compromisso firmado entre os dois desejos conflitantes na tentativa de solucionar a tensão estabelecida.

Deste ponto podemos retornar ao que nos interessa do fragmento que abre a nossa análise do tabu, concebido como "objeto contagioso".

São vários os níveis de distinção que Freud estabelece para o tabu: num primeiro nível, a distinção (na verdade oposição) se move numa espécie de registro religioso<sup>22</sup>; o tabu pode expressar o que é sagrado/santificado, como também terrível/perigoso/proibido. Num segundo nível, Freud trabalha com a idéia de tabu a partir do seu antônimo: para os polinésios, o contrário do tabu é o familiar, costumeiro, acessível; num nível negativo, tabu expressa o não permitido, o proibido. Mas em todos os níveis podemos identificar esse relevo dado à oposição de sentidos situados num único elemento.

Ora, isso é suficiente para indicar o que Freud pretende ao definir o tabu numa perspectiva metapsicológica. Ele é uma formação de compromisso, revela a exuberância do trabalho psíquico que move múltiplos e opostos desejos. Qual sonho, o tabu seria uma espécie de trilha para alcançar a camada profunda do psiquismo, o inconsciente.

---

21. "A Interpretação..." p. 324.

22. [O uso que Freud faz do adjetivo "religioso" indica para algo concebido como extraordinário, maravilhoso, sublime. Ou, negativamente, aquilo que não é trivial, que foge à ordem do cotidiano. O misterioso, enigmático.

Em 1919 no texto "O Estranho" SE Vol XVII pp. 219ss {273ss}, FREUD realiza uma distinção ainda mais nuançada. Num sutil jogo sintático-semântico ele explora a implicação necessária entre o par oponente Heimlich e umheimlich, mostrando que referir-se à um, implica a ancoragem no outro termo. Nessa perspectiva, a palavra apresenta dois grupos semânticos que apontam para o familiar, conhecido, íntimo, agradável, mas também para o clandestino, oculto, que constrange. O sentido oposto é tão somente a variação do radical.

Numa perspectiva topográfica podemos sugerir que no jogo semântico um aporte é feito na consciência e outro no inconsciente].

Mas para se chegar a ele é imprescindível remover uma poderosa camada que parece dizer a verdade sobre o tabu, cujo discurso se estrutura nos moldes de expressão do desejo manifesto, porém, como não contempla a perspectiva metapsicológica, colada ao inconsciente, somente emite alguns equívocos sobre a matéria. Veja-se por exemplo a justificativa que Wundt dá sobre a força do tabu. Para o autor, ela vem da magia de pessoas ou espíritos, e o seu caráter é contagioso. O tabu teria assim, um triplice atributo: portar uma energia misteriosa; guardar em si mesmo a origem das proibições; ter o estatuto de extraordinário, sagrado.

No entanto

*O que ele faz de maneira alguma é algo como uma descida às fontes das representações do tabu, ou ainda menos mostrar suas raízes últimas. Nem a angústia, nem os demônios, podem ser consideradas em psicologia como elementos últimos que desafiam toda a recondução ulterior. Diferente seria se os demônios existissem realmente; porém eles, como os deuses, são criações de forças anímicas do homem; foram criados por algo e a partir de algo.<sup>23</sup>*

Essa é uma típica atitude freudiana: marcar a *petição de princípio* do seu interlocutor. Neste caso, Wundt toma como originário algo que é meramente derivado. Numa perspectiva essencialista, o autor atribui onticidade a elementos que urgem ter justificadas suas aparições. Aqui está o ponto fundamental: os sentidos múltiplos do tabu são atributos genuinamente psíquicos. São criações dessa estrutura que se nutre da energia aí produzida.

Como essa demonstração pode ser solidificada?

Ora, o tabu deveria ser tomado como equivalente a um símile seu. Em psicanálise, este símile é a entidade clínica "neurose obsessiva". Portanto, o olhar psicanalítico é dirigido à análise da obsessão enquanto um sintoma.

Assim, o texto parece realizar uma suspeição axiomática: o que aparece, pode não ser. E é a questão: "como aparece?", que norteia toda a verificação do que é, de fato, a neurose obsessiva, paradigma da análise do tabu.

Mas o nosso problema não é a entidade clínica "neurose obsessiva" em si, mas o que ela pode nos oferecer à análise do tabu e, mais precisamente, os afetos ambivalentes que nele estão poderosamente subsumidos.

Num nível superficial poderíamos pensar que a justaposição da neurose obsessiva com o tabu atende a uma comparação formal que Freud está estabelecendo entre as duas:

*Pretendemos agora tratar o tabu como sendo de igual natureza que uma proibição obsessiva dos nossos enfermos. Tenhamos claro, desde o começo, que muitas das proibições-tabus*

23. "Totem e Tabu". p. 33 {pp. 43/4}.

*que podemos observar, são secundariamente deslocadas e desfiguradas, e que devemos nos conformar com as mais originárias ou substantivas.*<sup>24</sup>

Do ponto de vista da forma, elas seriam análogas: resultam de um trabalho secundário, isto é, seus detalhes são forjados pela consciência; as representações investidas não são as mais adequadas para o afeto a elas destinado; sua figurabilidade ludibria o olhar sobre os motivos internos dela. Tudo isso parece indicar que do ponto de vista da forma, o tabu seria bem próximo, análogo à neurose obsessiva.

Entretanto, essa analogia formal pode ser conduzida a níveis mais profundos se sobre o tabu se aplicam: A. a estrutura de análise do sintoma; B. os mecanismos que promovem a sua formação; C. se se reconstrói uma espécie de *etiologia do tabu* nos mesmos moldes com que é construída a *etiologia da neurose obsessiva*.

Enquanto sintoma, a figurabilidade do tabu pode ser justificada pela estrutura do sonho. Basta que sobre ele apliquemos a idéia de regressão (parte D do capítulo 1) para que possamos ver como é insatisfatória a crença no que é manifesto pelo tabu a fim de explicá-lo. Antes da crença, a atitude de desconfiança e verificação do que se vela por trás da figurabilidade é bem mais produtora. Chegamos por essa via da suspeição à constatação de que a crença no tabu tal como ele se apresenta, não permite responder a suas razões mais essenciais.

Onde residem elas? Nos mecanismos psíquicos que o promovem. E desta mecânica o que aqui é flagrado é o jogo dinâmico dos desejos oponentes. Ao final, poder-se-ia dizer (do mesmo modo como se faz para com os obsessivos) que os homens da primitividade são acometidos da *enfermidade do tabu*.

Da etiologia (que vem complementar o esforço de pensar a mecânica do tabu), tentar-se-á cuidar mais adiante, quando da análise dos ensaios III e IV. O que tudo isso indica? Que a obsessão não é tão somente aparentada com o tabu do ponto de vista formal. Há algo mais relevante nessa analogia. Para começar, o que aproxima o tabu da obsessão?

*A concordância mais imediata e relevante entre as proibições obsessivas (nos neuróticos) e o tabu, consiste em que elas são igualmente imotivadas e de origem enigmática.*<sup>25</sup>

Em outros termos: do mesmo modo que a obsessão, o tabu se apresenta como uma produção que constrange a razão. Ela é ilógica por duas razões: não se conhecem os seus motivos, nem tão-pouco se sabe de onde vêm, isto é, sua origem é desconhecida.

<sup>24</sup>. Ibid p. 38 {p. 51}.

<sup>25</sup>. Ibid p. 35 {p. 47}.

Entretanto, não é possível que o homem produza algo ilógico aos olhos de Freud. A estrutura dos atos humanos é legitimada exatamente pela razoabilidade que a perpassa. Assim crê Freud quando trata do sintoma, como quando trata do sonho: elas são produções psíquicas plenas de sentido.

Ora, o tabu, enquanto produção anímica, não pode ser desprovido de senso lógico. E se isso não habita a sua forma, há que se buscar na sua "essência" esse caráter.

Já na análise do texto "*Atos obsessivos...*" está presente esse elemento de um dos suportes da analogia: a obsessão demanda uma angústia de intensidade surpreendente e a justificativa que para elas os enfermos dão (e como eles, os estudiosos da etnologia e da antropologia) é no mínimo inconsistente. Repete-se determinado rito para dar conta minimamente dessa intensidade irrefreável, e no entanto a razão de ser da angústia sequer é contemplada pelo neurótico.

Onde reside a razão de ser dessa angústia intensa?

Essa parte do texto explicita os fios que conduzem Freud em sua análise. É a *teoria da libido* que vai nortear o pensamento freudiano aqui. Vejamos como isso é feito: Freud pergunta primeiramente pelo que é evidente: qual é o eixo, o centro, o núcleo da proibição-tabu que, na "essência", é o mesmo da obsessão? Diz o texto:

*Como no tabu, a proibição vigorosa e nuclear da neurose é a de contato, "delire de toucher". A proibição não se estende só ao contato corporal direto, senão que exige um alcance bem mais amplo: "entrar em contato". Tudo o que conduza o pensamento até o proibido, o que provoque um contato de pensamento, está tão proibido como o contato pessoal direto; No tabu encontramos esta mesma extensão.<sup>26</sup>*

Ora, o sintoma é da ordem da defesa. Trata-se assim, de uma medida protetora. O texto nos indica o procedimento de proteção: o "não tocar" não somente se refere ao contato tátil que seria, por assim dizer, um mero acionamento da motricidade. A proibição é mais nuançada exatamente porque se volta para um momento que antecede e prepara a ação: ela coíbe o desejo e, com isso, indica que ele tem o mesmo estatuto da ação.

Não é aleatório o detalhismo bastante refinado que o ritual adquire. Basta a emergência do desejo (e o pensar é a sua expressão mais imediata. Desde o "*Projeto...*" Freud é axiomático neste ponto: pensar é realizar desejo) para que a proibição seja infringida.

Mas qual é o problema que está em jogo nessa operação que explicita a equivalência entre o desejar e o agir? Exatamente o problema da eficácia de uma lei exteriormente estabelecida. O que poderá garantir que os indivíduos a

---

<sup>26</sup>. Ibid.

respeitem, contra a sua demanda espontâneo-individual, contra os seus próprios desejos?

Sem dúvida, o problema que aqui se esboça diz respeito ao fundamento psíquico da sociabilidade. Sem esse fundamento a sociedade é inviabilizada. Em outros termos: é imprescindível a adesão psíquica para que um elemento externo como a lei seja validado. Essa adesão depende do modo como os indivíduos ordenam seus desejos. No caso do totemismo, o tabu cumpre bem essa função de referenciar a ordem psíquica: ele proíbe, enquanto referência exterior (o quê? Vimos primeiramente o incesto -e a ordem social que dele resulta é exogâmica- e agora estamos isolando esta outra proibição), o tocar que na formulação freudiana é equivalente ao desejo-de-tocar. Não tocar é a tentativa do totemismo, mediante o tabu, de frear o desejo emergente no seu nascedouro. Portanto, não tocar equivale a não desejar. É justamente esta extensão que torna ridículo e sem sentido tanto o ato obsessivo quanto o tabu. Por que tamanha intensidade remetida para uma proibição, cuja razão-de-ser se desconhece?

Para encaminharmos a resposta vejamos qual é o núcleo do problema: a obsessão mitiga a vida dos enfermos acometidos dessa patologia. De que modo? Pela submissão a que impõe ao agente. A obsessão exige grandes renúncias e impõe extremas restrições da vida com medidas expiatórias, penitenciais, defensivas, purificadoras:

*De igual maneira que as proibições-tabu, as obsessivas empreendem uma grandiosa renúncia e umas restrições para a vida, porém uma parte pode ser cancelada mediante a execução de certas ações; estas últimas, por sua vez, são imperativas, possuem um caráter obsessivo (compulsivo) -são ações obsessivas- e não há nenhuma dúvida de que tenham a natureza de penitenciais, expiações, medidas protetoras e purificações.<sup>27</sup>*

O que pode justificar tais medidas? Sem dúvida, são providências secundárias no sentido de que sucedem a uma pulsão mais primitiva que, por sua vez, tem a força originária e por isso mesmo justifica o tabu. Ora, como tal, essa pulsão não pode ser satisfeita sem a mediação da consciência. Para satisfazê-la, então, a consciência opera sobre ela um deslocamento de afeto e uma desfiguração da representação. O que resulta desse jogo dinâmico de forças pulsionais é uma formação de compromisso: a pulsão inconsciente não se satisfaz enquanto tal, mas não pode ser simplesmente excluída do espaço psíquico. A maneira que a consciência encontra para realizá-la é subrogando-a à proibição. Deste modo a proibição-tabu aparece imperativa.

Qual teria sido a gênese histórica do tabu? Freud afirma que ele deve ter sido imposto por gerações mais velhas às mais novas de modo violento. Razão:

---

<sup>27</sup>. Ibid p. 36 {p. 48}.

apaciar, atenuar e conduzir as emoções e ações mais intensas do homem primitivo. Quais eram elas? (Não percamos de vista que aqui, a ação equivale a desejo) Sem dúvida, o próprio tabu as exhibe: não matar o totem, não cometer incesto. Isto se tornou patrimônio anímico (em "O Futuro de uma Ilusão", Freud dirá que tal patrimônio é bem mais relevante que as conquistas científico-tecnológico-econômicas), poderoso elemento instaurador e sustentador do vínculo social. Nisto habita a positividade do tabu: ele ordenou fluxos emocionais a partir de certas representações psíquicas.

Eis aqui a coincidência estabelecida entre tabu e totemismo:

*As proibições-tabu mais antigas e importantes são as duas leis fundamentais do totemismo: não matar o animal totêmico e evitar o comércio sexual com os membros de sexo contrário do clã totêmico.*<sup>28</sup>

Assim, o tabu fez frente aos desejos primordiais e mais intensos do homem primitivo. Como atenuá-los? A partir do investimento no medo. Ele teria que ser mais intenso que o próprio desejo para poder contê-lo. Ora, o tabu parece ser o depositário perfeito desse medo: torna seu motivo sem sentido (misterioso) e a sua origem ignorada. O que equivale a dizer que a razão-de-ser do tabu é inconsciente, mas o medo que o perpassa é acentuadamente consciente.

Portanto, no tabu reside uma ambivalência: há um movimento inconsciente para violar o tabu que, por sua vez, encontra oposição no medo intenso de o fazer.

Entretanto, essas hipóteses de trabalho adquirem maior validade em se considerando um termo de comparação mais universal que a neurose para o tabu, sobretudo no que diz respeito ao seu fundamento: proibir conscientemente o que é muito intenso inconscientemente.

Qual é esse termo de comparação? Sem dúvida, o desejo infantil. Sua estrutura, já o sabemos, é designada pelo *Complexo de Édipo* que, por sua vez, é o núcleo da neurose. O seu conteúdo é idêntico ao fundamento do tabu e poderá contribuir em muito para esclarecer o esforço extraordinário do primitivo na sua compulsão para garantir a proibição. E a chave para o esclarecimento dos problemas reside justamente em tornar extensivo ao primitivo e ao neurótico a questão referida metapsicologicamente à infância: como a criança ordena o seu desejo? Indubitavelmente, a polaridade pulsional decidirá muito sobre essa ordem. Um caso clínico é bem ilustrativo para iluminar esse ponto:

*Eis aqui o histórico de um caso típico de angústia de contato: no começo, na primeira infância, se exteriorizou um intenso prazer de contato cuja meta estava muito mais especializada do que*

---

<sup>28</sup>. Ibid p. 39 {p. 52}.

*estariamos inclinados a esperar. Em seguida, uma proibição obstou esse prazer a partir de fora; e o conteúdo da proibição é, justamente, realizar esse contato.*<sup>29</sup>

O esforço dedutivo que o texto poderá estimular no leitor é posto de lado por uma nota de rodapé. O que parece elíptico no texto, nela se explicita:

*Ambos, prazer e proibição, se referiam ao contato com os próprios órgãos genitais.*<sup>30</sup>

O que o caso ilustra? A tensão psíquica que se experimenta quando o sujeito realiza desejo sobre o qual incide uma proibição, a princípio exterior. De onde vêm tais proibições? Do

*... vínculo com as pessoas amadas que promulgaram as proibições.*<sup>31</sup>

Se nos reportarmos ao segundo ensaio do texto "*Tres Ensaio...*" de 1905, encontraremos a idéia de que o fluxo desiderativo é atenuado, limitado, conduzido pelos *contra-poderes-anímicos*. Ali Freud esboça uma indecisão ou, quem sabe, tenta compreender a complexidade dessa contra-força do desejo (Lembremo-nos de que o texto põe em suspenso o papel determinante que a educação teria numa espécie de disciplina do desejo. Essa disciplina seria mais acentuadamente atributo do desenvolvimento de uma disposição natural, interna, do que uma força imperativa que, de fora, faria a condução do desejo<sup>32</sup>).

Pois bem, embora Freud não desça a detalhes sobre este ponto aqui em 1913, um outro pólo do problema é posto em relevo: a força que se contrapõe ao desejo está ancorada no vínculo do sujeito com os seus objetos de amor e ódio. A demanda do desejo é em parte renunciada graças ao laço social que o indivíduo estabelece com seus objetos. O que eles proferem, a proibição, é subsumido, incorporado pela dinâmica desiderativa que tem em um dos seus pólos uma poderosa âncora coincidente com o que é externo:

*Ela foi aceita, pois podia apoiar-se em poderosas forças internas; demonstrou ser mais potente que a pulsão que queria exteriorizar-se no contato. Porém, em consequência da constituição*

29. Ibid p. 37 {p. 49}.

30. Ibid nota 5 {ibid nota 1}.

31. Ibid nota 6 {Ibid nota 2}

32. [Em "*Freud, o movimento de um pensamento*", MONZANI, ao ler os "*Três Ensaio...*" põe em relevo: "*O desenvolvimento da sexualidade é organicamente determinado e fixado hereditariamente; isso equivale a dizer que os fatores externos, quaisquer que sejam, não podem afetar em nada seu desenvolvimento intrínseco. O seu papel (e aí incluindo as relações inter-humanas) é praticamente nulo. No máximo servirá de catalisador. Nada mais*". pp. 37/8].

*psíquica da criança, a proibição não conseguiu cancelar a pulsão. O resultado foi só reprimir (deslocar) a pulsão -o prazer no contato- e desterrá-lo para o inconsciente.*<sup>33</sup>

Nesse caso o resultado é a dupla conservação: tanto da pulsão quanto da sua proibição. Ambas estão presentes na dinâmica psíquica de maneira intensa. O que resulta desse fluxo violento de pulsão e contra-pulsão? Um eixo ou um núcleo que privilegiadamente põe o psiquismo em funcionamento. Esse núcleo é o ponto eleito pelas forças psíquicas para equilibrar minimamente o funcionamento do próprio aparato. Dar a esse núcleo um papel tão central para o movimento psíquico implica dizer que em torno dele tudo mais se move. Ele, neste caso, é o eixo ordenador do movimento psíquico. Sobre ele ocorreu uma fixação, uma compulsão que irá reiterar-se continuamente.

Mas voltemos ao conteúdo desta compulsão a fim de entender como ela é tornada paradigmática para a análise do tabu. Do lado do desejo originário, está um duplo conteúdo: incesto e violência assassina; do lado oponente (deixamos de lado, como se vê, o problema relativo à origem do que nos "*Três Ensaios...*", é chamado de *contra-poderes-anímicos* e aqui, em "*Totem e Tabu*", de *desejo contrário*. Afinal, isto é interno ou externo? Sem querer resolver o problema, talvez seja interessante sugerir que o *movimento de pensar freudiano* admite muito mais uma conjugação que uma alternativa. Nesse sentido, possivelmente, seria mais próximo da letra freudiana dizer, que num só tempo a questão da origem da consciência moral é interno-externa), encontramos as proibições a estes desejos: não cometer incesto, não matar o totem.

Já vimos como o "não" proibitivo recua da ação para o desejo fazendo este último equivalente à ação. Pois bem, no fundo, os dois desejos e as duas proibições acentuam um problema de poder que, do ponto de vista metapsicológico, se traduz pela relação dominar/ser dominado ordenadora de uma fase relevante da libido, a fase anal. Como o psiquismo responde nas suas ordenações primordiais ao problema do domínio? No neurótico, erigindo uma *formação de compromisso*, o sintoma; na criança, através da instauração dos *contra-poderes-anímicos* (insistimos no conceito dos "*Três Ensaios...*" por considerá-lo pertinente aqui) imprescindíveis para que o vínculo social seja fortalecido pela adesão psíquica.

E no primitivo? Pela expressão primeira da moral, o tabu. Como se estrutura o tabu nesse contexto do segundo ensaio do texto de 1913? Um extrato de Frazer é usado para ilustrar essa estruturação:

*Um chefe maorí não atizará o fogo com o seu sopro, pois seu santificado sopro comunicaria sua força ao fogo, a chama ao alimento que nele se cozinha, o alimento à pessoa que o comesse*

---

<sup>33</sup>. Ibid nota 32.

*que, desta maneira, morreria, justamente por ter comido o alimento cozido na chama, que estava no fogo, avivado pelo sopro sagrado e perigoso do chefe.*<sup>34</sup>

Como se ilumina metapsicologicamente esta situação? Mais uma vez, o ponto de partida é a neurose obsessiva: estabelece-se um nexos entre representações diferentes, cujo nexos cobre uma vasta extensão representativa. Por exemplo, vários objetos ou coisas são proibidos para os obsessivos porque, de algum modo, foram contaminados pelo núcleo infectado-infeccioso. Para estes objetos e pessoas foi transferida a propriedade deste núcleo. Eles foram tocados (e/ou desejados) e este toque foi suficiente para torná-los depositários das mesmas propriedades do que é proibido.

No caso do chefe maorí, ele é o detentor do poder. Portanto, ele é a representação mais relevante daquela comunidade no sentido de ser o representante exponencial do estabelecimento de uma ordem, da imposição de normas. Ordem e normas em estágios primitivos não são construídas por argumentos de ordem racional. Como se trata de lidar com poderosos afetos, nada mais conveniente que atribuir a um elemento constitutivo e relevante da comunidade adjetivos não ordinários.

O chefe maorí é tributário destes: ele é sagrado/proibido. Não pode ser tocado, para com ele tem que ser mantida uma distância respeitosa; não pode ser familiar, tem que ser temido. Ele se afigura como uma espécie de potência maximizada de forças que são justificadas não por via metafísica, mas psicológica. Essas forças constituem a potência emocional dos indivíduos daquela comunidade que, para ser preservada, urge uma espécie de atenuação destas forças.

Que outras forças a elas poderiam se contrapor, disciplinando-as? Aquelas que convergem para o chefe que, como representação catalisadora dos desejos da comunidade se torna, com estes, dotado de qualidades extraordinárias, sagrado, proibido. Nele não se pode tocar nem indiretamente. Suas qualidades são tão sutis a ponto de terem a capacidade de perpassar uma cadeia sucessiva de coisas que com ele estabeleça uma conexão: sopro-fogo-chama-alimento-comensal. Como o último elo da cadeia é membro da comunidade, e por este motivo é obrigado a observar o distanciamento necessário para com o seu chefe, em tendo infringido a proibição (logo, se contaminado), morrerá. É o ônus pago por ter se aproximado do que a comunidade elegeu inconscientemente como sagrado.

Identifiquemos melhor de onde vem esse poder sagrado do chefe. Ele origina-se da confluência dos desejos<sup>35</sup> dos componentes da comunidade para ele, representação máxima da garantia da ordem social. Dele é a força porque

---

<sup>34</sup>. Ibid p. 36 {p. 48}.

<sup>35</sup>. [Dando um salto cronológico, mas que mantém essa mesma perspectiva (portanto, mantemos o exercício de pensar os textos do ponto de vista lógico), podemos pensar aqui no texto "O Estranho" que veicula no seu refinado traçado, a possibilidade de que a estranheza seja uma tradução em outro contexto do mais íntimo, mais familiar. Vide nota 22 acima].

para ele foi compelido o fluxo desiderativo da comunidade. Ora, se ele detém a força, se ele é o pólo dominador, quem então detém a fraqueza, quem é dominado? Cada indivíduo isolado, membro da comunidade.

E como se expressa essa fraqueza? No caso da criança o "*Projeto...*" já nos deu os elementos: a própria debilidade do indivíduo para a qual o psiquismo toma providências como a *alucinação*, por exemplo, na tentativa de dar conta das *carências imperativas* da vida para as quais o organismo débil depende do outro para satisfazer. No caso do neurótico o sintoma é a sua expressão máxima. Ele não é o encaminhamento que resolve o desejo primário, mas a construção possível do ego para ludibriar-se do reconhecimento de um desejo impedido de ser realizado sob a luz da consciência.

E como essa expressão ocorre no caso do primitivo?

É o aprofundamento da análise do totem que responderá. Entretanto, aqui já temos um elemento: pelo primeiro passo dado na direção da moral, o tabu. Entre os primitivos ele é o atestado do reconhecimento da fraqueza do indivíduo comum como contraparte da hegemonia do chefe. E mais: ele é o expoente da adesão psíquica às exigências de civilidade. Sua força, da ordem da coerção, é intimamente aderida à figura da autoridade. Os dois tabus mais expressivos o demonstram: não comer o totem (não tocar o chefe ou aos seus subrogados), não cometer incesto (quem o determina senão aquele que tem o poder e os instrumentos eficazes do seu exercício - como por exemplo a lei?).

O tabu exhibe essa interface do domínio. Como se dá o fato de que, psiquicamente, o indivíduo conceda ser dominado, já que, como ser de desejo, seu ato impele ao domínio? É exatamente porque a comunidade demanda para a autoridade a força desiderativa, dando-lhe um *status* diferenciado do trivial, que o eleva a um lugar de destaque e faz dele um elemento sagrado. A função dessa autoridade reside em contrapor a demanda desiderativa que catalisa da comunidade, transformando-a em domínio, com o qual se impõe a cada um dos indivíduos que, por sua vez, a ele se subordinam. É tal subordinação que põe em evidência a fragilidade do indivíduo primitivo. Sua força é tênue frente a representação exponencial da autoridade. Mas ainda deve ser esclarecida a identidade dessa autoridade, o que faremos adiante para que a questão tenha uma coerência maior.

Para o momento, o que se nos exige é avaliar essa justaposição entre a neurose obsessiva e o tabu. O que Freud realizou até então? Não foi somente uma espécie de isomorfia entre os elementos. Desde o começo ele insiste que não só na aparência, mas ainda mais na essência a obsessão é equivalente ao tabu. A estrutura do sonho, símile do sintoma, indica que na perspectiva do inconsciente o tabu é uma *formação de compromisso*. Ele evidencia o conflito de desejos contraditórios que nascem em lugares psíquicos diferentes e que para serem realizados minimamente visando ao equilíbrio possível do psiquismo, efetivam-se deformados e deslocados.

Da operação psicanalítica o tabu sai qual sintoma e sonho. Ele não mais tem somente a aparência dos seus pares analógicos, mas resulta idêntico a eles.

É possível supor que essa identidade tenha um significado mais sutil que o simples nivelamento de uma produção cultural relativa a uma produção patológica. O que contextualiza esse significado e qual é ele?

O problema pode ser encaminhado pela retomada da relação que Freud estabelece entre o normal e o patológico. Ora, já sabemos que desde a pré-história da psicanálise a diferença entre eles não é de natureza, mas de grau. O universo psíquico humano se move nesta bipolaridade. Tudo o que se produz aí ocupa um ponto nessa espécie de escala, cujo ponto pode se mover, sem dificuldades, entre um pólo e outro.

E não é só. Mesmo funcionando num registro onde impera a normalidade, não estamos totalmente livres de ocorrências que alteram esse estado, e vice-versa (Aliás, as *limpeza de chaminé*, a *associação livre* e a *livre associação*, só são possíveis graças a esta convicção, o que significa dizer que a terapêutica psicanalítica contempla o humano considerando que ele é depositário de uma complexa estrutura anímica. Além disso, o conceito de trauma corrobora no reforço desta concepção da funcionalidade móvel da alma humana).

E o mais extraordinário ao nosso ver é esse ponto: a despeito das incongruências, ilogicidade aparente, confusão figurativa, desrespeito cronológico, etc, sonho, sintoma e agora tabu são produtos razoáveis do espírito humano. Isso quer dizer que se na figuração esses produtos anímicos ferem a lógica, na essência (preferimos dizer, na estrutura última) eles evidenciam o rigoroso jogo lógico dos movimentos psíquicos. As produções anímicas cumprem uma função, têm uma estrutura na qual se movem desejos. Disso o tabu não escapa enquanto produção psíquica humana.

E não se trata de vê-lo como produção de segunda categoria. Em nada ele é desqualificado quando se o submete à análise metapsicológica. Ao contrário, ela o reconhece como o primeiro esforço moralizador da humanidade, sem o qual, possivelmente, a civilização estaria impedida de se consumir. Isso está dito por Freud ao atribuir um papel cumprido pelo tabu:

*Com efeito, nos povos em questão, o tabu passou a ser a forma universal de legislação e prestou serviços às tendências sociais que, sem dúvida, são mais recentes que o próprio tabu.<sup>36</sup>*

Ou seja, o tabu é prenhe de positividade. Com ele, as condições psíquicas que garantem a confluência dos indivíduos na direção da instauração e do fortalecimento da cultura são erigidas. O tabu prepara o terreno e o fertiliza para fazer nele florescer a obediência à lei. Isto é um patrimônio de valor inestimável para a consumação da cultura e, em certa medida, patrimônio superior a qualquer outro realizado pela humanidade, como o econômico. Os tabus não são erigidos para defender a propriedade privada e os detentores

---

<sup>36</sup>. "Totem e Tabu" p. 43 {p. 56}.

dela. Bem antes deste elemento, o tabu assegura o desenvolvimento de certos componentes psíquicos imprescindíveis para a domesticação de poderosas e violentas forças emocionais.

Os exemplos da antropologia podem ilustrar e reiterar essa tese. Veja-se o tabu para com os inimigos. Qual é a ordem do problema? Sem dúvida, a questão do domínio. A única forma de dominar o inimigo é eliminá-lo. Ou o contrário se verificará, isto é, o oponente do inimigo poderá ser morto violentamente. Se as coisas se decidem nesse nível, então que o morto seja ele.

Ora, a morte do inimigo é a prova cabal da satisfação do desejo de domínio. Mas um elemento surpreendente para a etno-antropologia põe em evidência o seguinte: ao retornar com o prêmio de sua façanha dominadora, o selvagem realiza incrementos cerimoniais que se movem na direção de: 1. Apaziguar a vingança do inimigo agora morto; 2. Restringir a liberdade do agente do assassinato; 3. Expiar o ato de violência; 4. Purificar-se das marcas de violência decorrentes do cometimento do assassinato.

O que tudo isso revela? Que os selvagens se arrependem? Não são selvagens? Sim, mas têm uma complexidade psíquica surpreendente, verificada, sobretudo, por um elemento posto em relevo pela metapsicologia, a *ambivalência*. Ela permite compreender, enquanto conceito sintético, a sofisticada vida anímica dos primitivos:

*... destacamos a unicidade de nossa concepção quando derivamos todos esses preceitos da ambivalência das pulsões afetivas dirigidas ao inimigo.<sup>37</sup>*

A rusticidade da vida não lhes dispensa o esforço para criarem mecanismos necessários à garantia da vida, assegurada somente em comunidade. Por isso, o tabu tem essa dimensão positiva: sua transgressão, ao invés de privilegiar e multiplicar as investidas individuais na realização do desejo e promoção da dissolução do vínculo social, fortalece o próprio tabu. Como? Transformando o próprio transgressor em tabu. Ele passa a ser o exemplo do que ocorre a quem ousa transgredir o que se proíbe. E qual seria o tabu aqui transgredido? Não matar, diz Freud. Mas o inimigo não estaria fora do raio extensivo coberto por esse tabu? Não, é o que indicam os cerimoniais. Por colocar a questão da morte do inimigo ou dele próprio como uma alternativa, o selvagem parece operar com a idéia de que o inimigo é seu par na questão da garantia da vida.

Como garantir a própria vida sem aniquilar a do inimigo? Ora, essa questão ainda não pode ser formulada, contudo algo preparador dela, pode. Podemos expressá-lo deste modo: "se eu o mato, dado que urge que eu me mantenha vivo, que esta morte ao menos seja legitimada".

---

<sup>37</sup>. Ibid p. 48 {p. 61}.

Como se faz tal legitimação? Através dos cerimoniais. Eles evidenciam o pólo da ternura constitutivo da *ambivalência* dirigida para o inimigo. Mas há ainda um outro elemento: o outro pólo, o da hostilidade, neste momento pós-ação (de representação), é introduzido para se adequar à configuração do arrependimento. Ela se transforma em medo do espírito do morto. O medo dos mortos nos dará maiores detalhes a esse respeito.

O tabu para com os governantes vem reiterar alguns elementos do ponto central da abordagem freudiana sobre o poder, sua origem, já explicitados no tabu para com o inimigo. Por outro lado, introduz um elemento novo que faz avançar a argumentação.

O ponto de partida de Freud é a insuspeita complexidade da relação que os primitivos mantêm para com os seus governantes. Tal complexidade se manifesta mediante uma polaridade: A. O chefe cuida, se ele toma a iniciativa de se dirigir aos seus carentes governados. Caso contrário, se no ímpeto da carência o governado buscar o chefe, esse fato é caracterizado como infração ao tabu (não tocar) e, portanto, o pior pode ocorrer ao desvalido; B. O governante deve se cuidar, pois as investidas dos governados são ameaçadoras à sua integridade.

Como se deduz, a relação envolve um conflito de forças que se traduz em papéis bem definidos dos componentes de uma coletividade: a atividade é exclusiva do governante, e a passividade exclusiva dos governados. A questão retomada é a do problema do domínio. Quem domina? Quem é dominado? Como se institui o problema do domínio entre os povos primitivos?

*Estes reis dos selvagens estão dotados de uma plenitude de poder e um império sobre a fortuna que somente os deuses possuem, nos quais simulam crer em estágios mais tardios da civilização só os mais servís dos cortesãos.<sup>38</sup>*

O problema da instituição do domínio (seja na versão da tomada do poder, seja na submissão necessária) para ser explicado urge da configuração das *condições psíquicas* que possibilitaram a efetivação da sociabilidade. Não basta portanto operar com a idéia de uma luta de poder que se resolve pela sagacidade de um dos concorrentes à hegemonia ao inventar um distanciamento estratégico para assegurar o seu assento num lugar elevado aos demais.

Segundo a metapsicologia, o problema relativo ao domínio se enraiza na ambigüidade. Ela seria o estofa pelo qual as *condições psíquicas* geradoras do senso coletivo seriam construídas.

Como isso é demonstrado no texto?

Ora, a comunidade atribui poder e perfeição absolutos ao governante e no entanto, em contrapartida, dirige para ele uma atitude de desconfiança. Ter

---

<sup>38</sup>. Ibid p. 50 {p. 63}.

o estatuto de governante, bem antes de ser uma decorrência da luta pelo poder, é atribuição de uma função social que a comunidade impinge a determinado indivíduo, exigindo dele imensos sacrifícios.

Veja-se por exemplo a desmesura de cuidados que os súditos têm para com inúmeros monarcas. Destina-se à ele uma hiperternura. Na relação explícita com ele só emergem as tendências ternas. Essa desmesura da lisonja tem uma origem que é encoberta: trata-se da hostilidade inconsciente:

*Todo psicanalista sabe, por experiência, que a hiperternura angustiada admite esta solução com um grau muito alto de certeza, mesmo nas circunstâncias em que pareceria mais improvável, por exemplo, entre a mãe e o filho ou entre ternos cônjuges. Se agora a aplicamos ao trato que se dispensa às pessoas privilegiadas, se nos apresentaria a intelecção de que a sua veneração e ainda o seu endeusamento se contrapõem no inconsciente com uma intensa corrente hostil. Vale dizer, como esperávamos, aqui se realiza a situação da atitude ambivalente de sentimentos.<sup>39</sup>*

Pode parecer que Freud esteja só se remetendo a uma espécie de *know how* dado pela prática clínica. Ele é importante, sem dúvida. Mas essa convicção, poderíamos afirmar, esta tese da *ambivalência* que perpassa toda e qualquer relação humana decorre da estrutura metapsicológica. A idéia de um psiquismo estruturado por lugares diferenciados e bem definidos, de uma dinâmica de forças sempre conflitantes no interior do aparato anímico, da contradição desiderativa constitucional, do dualismo pulsional podem ser apontados como elementos que dão contornos à tese da *ambivalência* para um lugar bem mais solidificado que o campo da experiência clínica. Não vamos insistir neste ponto pois os capítulos I e II desta dissertação pretenderam evidenciar esse ponto.

Basta apontar, portanto, mais uma vez, a atitude de suspeição característica da psicanálise: o que se *manifesta* não é o que se vela a nível *latente*. Neste caso, para essa extrema ternura demandada para o monarca verifica-se uma angústia igual ou mais intensa, de modo a se poder atribuir à ternura a qualidade de expressão resultante da hostilidade reprimida, incitadora tanto da angústia, quanto da sua camuflagem, a ternura. O que resulta disso? Uma espécie de formação de compromisso como demonstrado na neurose obsessiva: veneração pelo chefe.

Pode-se reforçar o que a atitude de suspeição descobre com o elenco de contradições exposto: 1. A primeira delas reside na concessão de certos privilégios que só o chefe tem. Nesse sentido ele possui um certo "a mais" de liberdade. Mas em contrapartida, sua vida sofre restrições escandalosas a ponto de o mais trivial gesto do mais comum dos homens de sua comunidade ser-lhe interditado; 2. O seu toque ativo e diretivo tem a competência sacro-

---

<sup>39</sup>. Ibid p. 55/6 {p. 70}.

terapêutica, isto é, tendo a iniciativa de tocar um súdito, o rei pode lhe curar. Entretanto, se o súdito lhe tocar, pode ameaçar a sua integridade, donde ser proibido tocá-lo; 3. Se por um lado é dotado de poderes magníficos capazes de mover ou barrar forças cósmicas, por outro é impotente em relação às imposições político-sociais da comunidade. Seu papel, e os exatos movimentos que lhe são conferidos, não são competência da sua autonomia, mas deliberação da coletividade; 4. Curiosamente é dado ao chefe um poder espetacular, mas se guarda em relação a ele uma desconfiança vigilante.

Nas contradições arregimentadas, verifica-se uma polaridade entre elementos oponentes, traduzida na metapsicologia pelo conceito de *ambivalência*.

Frente ao exposto, pode-se caracterizar esse pólo como senso comunitário: de um lado, temos o chefe com poder e perfeição absolutos e do outro, o chefiado, impregnado de impotência. O que no fundo as contradições põem em foco é a debilidade de cada indivíduo em si. Enquanto ser social, ele é absolutamente dependente do outro. Mas não só na perspectiva psicológica. Ele só se ordena pela lógica do domínio.

O paradigma dessa dependência estrutural pode ser tomado da *teoria das neuroses* pelo exemplo dado pelos paranóicos. As pulsões afetivas agressivas que deles partem para seus outros mais relevantes são projetadas para fora e, qual bumerangue, para eles retornam em forma de perseguição.

A amplitude desse paradigma pode ser buscada na infância. Nesse estágio da vida, a questão mais pungente diz respeito ao papel que o pai cumpre na fantasia da criança:

*O arquétipo que o paranóico recria no delírio de perseguição se situa no vínculo do filho para com o pai. Na representação do filho, em regra geral, se atribui ao pai uma plenitude de poder como a indicada e por se demonstrar que a desconfiança para com o pai se enlaça de maneira íntima com a sua alta estima. Quando um paranóico elege uma pessoa do seu círculo de relações como o seu perseguidor, a eleva até a série paterna, a põe em condições de fazê-la responsável, em seu sentir, de toda a desgraça própria. Assim, em virtude dessa segunda analogia entre o selvagem e o neurótico parece que chegamos a compreender o quanto o vínculo do selvagem com o seu governante provém da atitude infantil da criança para com o pai.<sup>40</sup>*

Desse modo, nos deparamos com o recurso freudiano aos recuos sucessivos que partem da investigação das neuroses até deparar com a estrutura desiderativa infantil. E no entanto, esse segundo ponto de descida ao recuo último ainda não exaure toda a justificação que se exige. É preciso saber

---

<sup>40</sup> Ibid p. 56 {p. 71}.

como, numa primeira vez, se instituiu na história a *estrutura do desejo*. Dessa combinatória poderá emergir uma justificativa mais satisfatória para a complexidade da vida anímica do homem.

Mas ainda é preciso indagar o que o exemplo do tabu para com os mortos traz de acréscimo a esse acervo já constituído. Vejamos.

Entre os primitivos, se constata um horror para com o morto. Há um minucioso e rigoroso cuidado quanto aos artifícios para preservá-lo à distancia. Mas por quê? Que razão justifica uma repulsa tão violenta e absolutamente emocional para com o cadáver, seu raio de infecção, sua memória?

O encaminhamento da resposta passa pelo levantamento das expressões desse horror: em primeiro lugar, se guarda um luto respeitoso para com o morto. O tempo parece funcionar como um elemento imprescindível para diminuir os perigos que o morto, ainda muito presente nos seus sinais, oferece. Mas não é só. Procura-se evitar a posse de pessoas ou coisas que pertenceram ao morto e que agora, em face de sua inexistência, estariam disponíveis.

Secundariamente, se trata o nome do morto com um decoro excessivo. Não se o pronuncia, tira-o de objetos, pessoas e animais que, enquanto presentes no cotidiano dos vivos poderiam reavivar a memória do morto presentificando-o.

Se o horror se expressa desse modo tão rigoroso, tão extenso e tão intenso, é necessário justificá-lo. E para tanto não é suficiente a sugestão de que isso se deva à repulsa da observação do cadáver se decompondo. Horror ao morto se estende para além da repugnância ao cadáver.

Isso é suficiente para indicar que o horror ao morto não se dá ao nível da percepção, mas da representação. Ele se configura como um conjunto representacional que exige explicação. Portanto, qual é a função que cumpre o tabu para com o morto? Ele opera como um instrumento que estabelece uma distância necessária entre um elemento ameaçador e um outro ameaçado. O problema a ser resolvido diz respeito ao que deu ao morto um qualificativo tão agressivo, se em vida ele houvera sido uma presença boníssima para quem agora se sente ameaçado?

A razão não pode residir no fato de entre os primitivos imperar uma íntima vinculação entre morte-violência-vingança. A morte pode ser perfeitamente conectada a algo natural ao processo de viver. Os primitivos têm complexidade psíquica e provavelmente este segundo vínculo entre eles pôde ter sido estabelecido.

Então, onde pode estar essa razão? Mais uma vez parte-se do que se conhece bem, da neurose obsessiva:

*Observamos que essas reprovações obsessivas estão em certo sentido justificadas e só por isso são invulneráveis à refutação e ao veto. Não é que o doente seja de fato culpado ou tenha incorrido no descuido asseverado pela reprovação obsessiva; entretanto,*

*dentro dele estava presente algo, um desejo inconsciente para ele mesmo ao qual não lhe descontentava a morte e a teria produzido se estivesse em seu poder fazê-lo. Pois bem, após a morte da pessoa amada a reprovação reage contra esse desejo inconsciente. E essa hostilidade escondida no inconsciente depois de um terno amor existe em quase todos os casos de ligação intensa do sentimento a determinada pessoa; o exemplo clássico é o arquétipo da ambivalência das pulsões dos seres humanos. Os indivíduos levam em maior ou menor grau essa ambivalência em sua disposição constitucional. Normalmente não é tão poderosa para originar as reprovações obsessivas descritas, porém, quando a disposição a proveu generosamente, se manifestará no vínculo com as pessoas mais amadas, ali onde menos se esperaria.<sup>41</sup>*

Nada de novidade até aqui. Reiteradas vezes afirmamos que o objeto de desejo não somente é depositário do sentimento terno. Desde a análise do "Projeto..." sabemos que a representação do objeto desiderativo move todas as possibilidades afetivas do indivíduo, a depender da resposta positiva ou negativa que ele ofereça à exigência de satisfação do desejo. O "Projeto..." é bem claro e explícito nesse ponto: o objeto auxiliar é, num só tempo, o primeiro objeto de amor e o primeiro objeto hostil<sup>42</sup>.

Para a resposta à questão recolocamos aquela usada para justificar a ambivalência quanto ao inimigo e ao governante: a razão de ser do horror ao morto (que quando vivo era amado) situa-se na dinâmica do desejo, mais especificamente, na *ambivalência* que constitui a própria disposição desiderativa.

Isso implica dizer que o primitivo, embora desconhecendo este elemento, desejava que o seu objeto de amor (porque não exclusivamente objeto de amor) morresse. Ora, a morte, de fato, é a consumação desse desejo inconsciente:

*Pois bem, essa hostilidade penosamente registrada no inconsciente como satisfação por causa da morte, tem entre os primitivos um destino diferente; se defendem dela deslocando-a para o objeto da hostilidade, sobre o morto. Na vida anímica normal, assim como na patológica, chamamos projeção este freqüente processo de desejar. O supersticioso desconhece que tenha abrigado alguma vez pulsões hostis em relação ao morto amado. Porém, a alma do defunto lhes alenta agora e se empenhará por levá-los à prática todo o tempo que dure o luto. Apesar dessa defesa bem sucedida por*

<sup>41</sup>. Ibid p. 66 {pp. 81/2}.

<sup>42</sup>. [Reza o texto: "Suponhamos que o objeto que [a] p[ercepção] forneça seja semelhante ao sujeito, isto é, um próximo. Então o interesse teórico 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" p. 44]



O texto não deixa margem para interpretação. É cristalino quando confere ao tabu um papel moralizador e a sua transgressão como um ato que não se faz impunemente, pois frente às exigências de estabelecimento e conservação do estado civilizatório ela mesma é capitalizada para o propósito de reafirmar o tabu e, conseqüentemente, o vínculo comunitário. O nome que Freud dá à resposta emocional que a transgressão fomenta é *consciência de culpa do tabu*.

É nesse registro de um passo primeiro na instauração da sociedade humana (a consciência moral do tabu) e de um segundo passo quanto a sua sustentação (a consciência de culpa do tabu), que empreenderemos, logo mais, a análise do que chamamos de *positividade da religião* em psicanálise. Consideramos que essa perspectiva está presente em "*Totem e Tabu*" e é o que passamos a demonstrar.

Antes disso, apenas recortemos a definição que Freud fornece à consciência moral:

*Consciência moral é a percepção interior de que desestimamos determinadas pulsões de desejo existentes em nós.*<sup>45</sup>

Trata-se de uma atitude judicativa interna que desenvolvemos para dar conta de um movimento desiderativo que, se expresso continuamente tal como se configura, inviabiliza a que a horda dê os passos necessários à saída do seu estado de violência.

Esse componente é constitutivo da vida emocional das comunidades primitivas, embora seu estágio de desenvolvimento seja bastante rude. Os componentes do tabu que até então foram postos em evidência propiciam a compreensão da dinâmica psíquica dos primitivos; eles desejam primária e imperativamente; tais desejos têm componentes agressivo-sexuais; eles são dissipadores de qualquer tentativa de ordenação comunitária. Urge aplicar sobre eles uma contra-força que barre a sua expansão ilimitada e, em contrapartida, viabilize a sociabilidade.

No entanto, aqueles desejos não podem ser eliminados e costumam se restabelecer mesmo sob o império dessa contra-pressão. Neste ponto, entra em ação a exigência de um contra-poder que, na origem, dê a estes desejos um limite. O tabu, enquanto símbolo, cumpre essa função de realizar a passagem de uma *exigência exterior* de sociabilidade para uma *condição interior*, psíquica, que torna a primeira possível.

A consciência de culpa do tabu é um incremento para a consciência-tabu. Ela reassegura o papel da primeira e estabelece outros que permitem saltos qualitativos no desenvolvimento da sociabilidade. É da consciência de culpa que Freud vai derivar a religião.

---

<sup>45</sup> Ibid.

## C.

**Exercícios inaugurais da renúncia**

A análise do tabu nos permitiu burilar as filigranas do *domínio de si*. O desafio do longo e difícil processo de humanização é, em primeiro lugar, o de conter a força primitiva do desejo. Isso significa que o desejo individual encontra um limite: um outro desejo individual. Como o outro desejante pode ser um *socius* se a sua simples presença implica na contenção do desejo? Ora, é o *domínio de si*, técnica construída a fim de otimizar a realização de desejo (no sentido de realizar sobre eles um trabalho de atenuação), se configura na primeira empresa do primitivo na instituição da civilidade.

O que se é impelido a dominar? Já sabemos: uma demanda pulsional complexa que move poderosa e violentamente o psiquismo. Essa complexidade compreende, antes de mais nada, uma ambivalência pulsional que se configura num pólo agressivo/sexual e em outro egóico/social.

Com a análise do totem que iniciamos agora, um outro tipo de domínio se apresenta: o *domínio do mundo*. Este, como o psiquismo, é movido por forças violentas, excessivas, que urgem um controle mínimo sob a pena de que a própria existência do primitivo seja ameaçada. O ponto zero desse esforço de domínio exterior é situado precisamente pelo animismo. E quando colocamos esse domínio exterior em suspenso é porque já sabemos que em psicanálise essa fronteira (interior-exterior) equivale muito mais a uma franja que a uma linha bem desenhada marcando territórios distintos e excludentes; além do mais, queremos saber o que significa em termos de *domínio de si*, este *domínio do mundo*, o que ele acrescenta àquele.

O problema do *domínio do mundo* expõe a fragilidade do ser humano. Ele é desaparelhado para lidar com as necessidades inerentes ao seu ser (corpo e psiquismo). Esse elemento (nunca é demais insistir) o “Projeto...” expõe soberbamente. Mas o ser humano também é frágil frente aos movimentos da *Physis*. A natureza (para usar o adjetivo do filósofo voluntarista que a Freud serve de passagem para incrementar esse ponto), é desapiedada.<sup>46</sup> Os fenômenos naturais se constituem numa ameaça constante à sobrevivência. Esse é o pano de fundo referente ao domínio exterior como exposto pelo animismo, pano de fundo complementado pelo contraste: como pensa e age o ser humano enquanto ser de desejo, por definição imperativo e onipotente, frente a essa fragilidade emoldurada pela natureza?

No nosso entendimento, essa resposta é encaminhada por uma espécie de *teoria da dependência* que pode ser identificada perpassando a obra de Freud. Podemos sugerir, para entabularmos nossa reflexão, quatro âncoras nas quais essa teoria se esgueira:

1. Dependência do outro. A análise da alucinação nos permitiu realizar um desenho dessa dependência, sobretudo quando sugerimos que Freud

---

<sup>46</sup> Freud, S. “*Além do princípio do prazer*” p. 48 Vol XVIII [A referência é feita a Schopenhauer] Amorrortu Ed. (1990).

naquele contexto está mostrando os passos anímicos estabelecidos quando, após a experiência de satisfação, o frágil bebê se vê novamente inquietado pela fome. O recurso é a simulação de que a experiência de satisfação ocorre, bastando que para isso se estabeleça simultaneamente entre fome-grito-peito uma conexão.

2. Dependência da lei. Contra-poderes-anímicos, Édipo, tabu, nos ajudam a entendê-la: do ponto de vista psíquico essa dependência é ancorada na representação paterna. Ele funciona como um ponto de referência que limita, barra e dá um destino possível ao desejo. Com o Totem faremos alguns acréscimos a este elemento, sobretudo quando o entendermos como representante do pai.

3. Dependência religiosa. Seu desenvolvimento já estamos iniciando. Se por um lado há nela um componente de fuga da realidade, por outro há uma conquista relevante realizada nos primórdios da história. Mais adiante veremos isso em detalhes.

4. Reconhecimento da fragilidade e resignação, correspondente ao que Freud nomeia de maturação da humanidade, quando ela se permite conduzir pela razão, instrumento adequado, embora frágil, de condução dos homens no período científico.

Nosso trânsito se dará entre as âncoras 2 e 3, mais detidamente nesta última, dado à pertinência e a relevância que têm para o nosso trabalho.

Pode-se reconhecer o animismo como um sistema. Isso significa que ele é um conjunto hermético de explicações sobre os fenômenos que ocorrem no mundo. Freud chega a supor que ele seja o sistema mais completo e exaustivo enquanto compreensão de mundo.

Adequemos tal compreensão de mundo a nosso foco de trabalho: ele é o esforço estratégico inaugural do *domínio do mundo*. Em que consiste? Inequivocamente em atribuir aos vários componentes do mundo uma *ânima* que os mantém vivos. Em outros termos, se trata de uma espiritualização do universo:

*Povoam o universo com um número infindo de seres espirituais bem ou mal intencionados para com eles; atribuem a esses espíritos e demônios a causa dos processos naturais, e consideram que não só os animais e plantas, mas também as coisas inertes do universo estão animadas por eles.*<sup>47</sup>

Não somente espiritualizam o universo inteiro, mas oferecem a esses espíritos a competência causal de todos os fenômenos que ocorrem. Mas como foi possível que esses rudes homens dessem esse passo incrivelmente abstrato? Como puderam realizar a façanha de crer habitar detrás da pedra, da

---

47. "Totem e Tabu" pp. 79/80 {p. 98}.

chuva, da árvore, do animal, do homem, enfim, algo que os animava, que lhes sustentava a vida?

A resposta freudiana aponta para a observação de dois fenômenos fascinantes da própria vida: o sono e a morte. A similaridade entre os dois foi o mote para esse primeiro esforço reflexivo surpreendente, que não é um esforço reflexivo meramente racional, desprovido de caráter emocional. Ao contrário, a invenção dos espíritos é um ato emocional no sentido de que: A. Se reconhece pela primeira vez o engôdo da onipotência narcísica. É como se os primitivos tivessem reagido ao choque de realidade imposto pelos fenômenos naturais aos quais não se podia dominar, dada a sensação de pequenez frente à magnitude deles; B. Essa renúncia da manutenção do poder de controle foi acompanhada de uma transferência: os espíritos que animavam as coisas do mundo podiam controlar as forças que emanavam delas.

Dessa transferência, dessa projeção de seu domínio resulta a sensação de controle sobre o próprio mundo mediante a relação de submissão que se mantém com aqueles espíritos julgados pelos selvagens como sendo responsáveis pelos fenômenos naturais.

O mecanismo aqui veiculado já é nosso velho conhecido: na falta de um poder-domínio, seu substituto vem em socorro: a *defesa*. Reconhece-se, num só golpe, a impotência, mas imediatamente se viabilizam as condições para que se estabeleçam relações íntimas com quem ou o quê se julga poder dominar.

Essas condições são aquelas que propiciam criar a religião:

*...o animismo não é, todavia, uma religião, mas contém as condições prévias a partir das quais se edificaram mais tarde as religiões.<sup>48</sup>*

Pensar que o animismo instaure as condições que viabilizam a construção das religiões indica bem o papel que esse sistema cumpre aplainando o caminho para que elas se efetivem. Mas de que modo o animismo promove esse comércio íntimo com os espíritos, em última instância, essa forma sutil de domínio?

A magia é um dos instrumentos para que isso se realize. Ela é uma forma de controle pragmático sobre o mundo erigida pelo animismo:

*Não é lícito supor que os seres humanos tenham se empenhado, por mero apetite especulativo, na criação do seu primeiro sistema cosmológico. A necessidade prática de ter-se apoderado do mundo deve ter tomado parte nesse empenho. Por isso não nos assombra a verificação que surja no sistema animista uma indicação sobre o modo de proceder para assenhorar-se de homens, animais e coisas, ou ainda de espíritos. Essa indicação,*

---

<sup>48</sup>. Ibid p. 81 {p. 100}.

*consabida pelo nome de "influência" ou "magia", é designada por S. Reinach (1905/12, 2, p. XV.) a estratégia do animismo. Eu preferiria tomá-la como o fazem Hubert e Mauss (1904, pp. 142ss.), como técnica.*<sup>49</sup>

Antes mesmo de se constituir numa preocupação, a magia é uma ação. Ela é um esforço técnico para exercer influência sobre o mundo circundante. Portanto, enquanto ação, ela antecede até mesmo a própria espiritualização do mundo.

Para demonstrar como se expressa esse domínio técnico sobre o mundo Freud fornece três exemplos de magia: o primeiro deles se ocupa de influir sobre a *Physis*, considerando-a como extensão do psiquismo. Assim como certas ocorrências psíquicas realizam desejo (pensar é um bom exemplo disso), também o universo natural seria regido leis que forcem a que as coisas ocorram como se deseje. Por isso, se o primitivo deseja que chova, faz micção sobre o solo crendo que esse ato basta para que a chuva ocorra.

Ora, do ponto de vista psicológico como se justifica essa operação?

*É a similaridade entre a ação consumada e o acontecer esperado. Por isso Frazer chama de imitativa ou homoeopática a esta variedade da magia. Se quero que chova, só necessito fazer algo que tenha o aspecto de chuva ou lembre dela. Em uma fase ulterior do desenvolvimento cultural, ao invés dessa influência mágica para fazer chover, se organizaram procissões a um templo para pedirem isso aos poderes sagrados que aí têm sua morada. Por último também se resignará essa técnica religiosa e, em troca, se experimentarão sobre a atmosfera os meios com os quais se pode produzir a chuva.*<sup>50</sup>

O que o primitivo parece operar a nível psíquico é uma inversão: pela técnica da magia simples fenômenos são subsumidos pela ordem psíquica. É a partir do desejo que a realidade agora se move.

Sob o domínio da magia as forças naturais são desencadeadas a partir do desejo. A observação da natureza permite aos primitivos se fixarem em alguns elementos que lhes possibilitam a imitação das ocorrências naturais. Essa imitação passa a ter um papel relevante na intermediação do que se deseja para o que ocorre de fato.

Um outro exemplo de expressão da magia é a crença de que mediante a figuração plástica de certo Deus ou inimigo pode-se oferecer poderes incomensuráveis a quem os manipula. Segundo a crença, o que quer que seja feito com tais figuras ocorre efetivamente com o seu correspondente-real.

<sup>49</sup>. Ibid p. 82 {p. 100}.

<sup>50</sup>. Ibid p. 85 {pp. 103/4}.

Nesse caso, como o psiquismo está operando? Estabelecendo um nexo de afinidade entre o representante e o que é o representado. Um contágio acomete ao que é representado pelo autor das ações mágicas.

Pois bem, os dois exemplos de magia são exponenciais para evidenciar legítimos circuitos desiderativos. As leis que regem o pensar estão aí compondo essa tentativa de sobrepor os fenômenos do mundo à vontade do homem. Essas leis são a simultaneidade e a contigüidade (que estruturam a alucinação e o pensar, os processos primários e secundários - vide capítulo I desta dissertação):

*Pois bem, como simultaneidade e contigüidade são os dois princípios essenciais dos processos associativos, chegamos à conclusão de que é o império da associação de idéias o que explica toda a insensatez dos procedimentos mágicos.<sup>51</sup>*

O que efetivamente se consegue com a magia? Um controle sobre o pensar. Mas pensar, por definição (em psicanálise) é realizar desejo. Portanto, a magia exerce um controle sobre o desejo, subsumindo essa estratégia na simulação de controle sobre as coisas, sobre o mundo, sobre os homens.

A própria estrutura da magia é concebida pela explicação freudiana na mesma perspectiva do sintoma, do sonho, do tabu. A magia é *uma formação de compromisso* entre o que se deseja inconscientemente e o que se percebe como exigência do ponto de vista da realidade.

Assim definida, a magia seria um marco na história da humanidade. Ela expressa a reação defensiva de homens de certo momento da história na lide com o próprio desejo em confronto com a realidade. E isso compreende uma positividade: o caráter imperativo do desejar primário recebe o primeiro golpe limitador: urge que seja contemplada a realidade quando se trata de desenvolver técnicas para realizar o desejo.

Nesse sentido, a magia é o primeiro passo ordenador do desejo que se quer onipotente. Em outros termos, é o primeiro gesto de desconfiança frente à onipotência desiderativa. Por isso se segue a ela a formação de religiões, forma mais sofisticada de favorecimento da realização de desejos, substituída enfim, após longo aprendizado científico tecnológico, por um instrumental realmente eficaz (mesmo que em proporções modestas) de intervenção e alteração das forças da natureza.

Estão explicitados os motivos que impelem os homens ao uso da magia:

*...são os desejos dos homens. Pois só necessitamos supor que o homem primitivo tem uma grandiosa confiança no poder dos seus desejos. No fundo, tudo aquilo que ele produz por via mágica,*

---

<sup>51</sup>. Ibid p. 86 {p. 105}.

*tem que acontecer só porque ele quer. Assim, o que ao começo se destaca é o seu mero desejo.*<sup>52</sup>

Desejo que se destaca também na infância, em particular mediante o mecanismo psíquico da alucinação. Se colocamos a essa forma primária de realização do desejo os sentimentos implicados no complexo de Édipo, verificamos que a magia põe em ação no mundo dos adultos primitivos aquilo que fica somente no nível da representação para as crianças<sup>53</sup>. Os primeiros, tendo pleno domínio de suas forças podem agir magicamente, fazendo desta ação algo como uma alucinação motora. Para estes últimos, a alucinação é empresa tão somente psíquica.

Nos dois casos, entretanto, se verifica a atribuição de um valor extraordinário oferecido aos processos psíquicos. Cabe indagar, portanto, qual é a origem da superestimação dos processos de pensar. O que está em questão é o valor da crença. Que processo lhe fornece um valor extraordinário já que não encontra correspondente no mundo real, fato que deveria dissipar a crença? Ou ainda: Que componente psicológico poderá justificar que os primitivos criam com grande entusiasmo nos produtos de suas próprias almas?

Como Freud costuma proceder, a referência de sua análise aporta na clínica: na análise do "homem dos ratos" se pode ver uma correspondência simétrica entre pensamento e ação. Por exemplo: o paciente pensava em alguém e ei-lo conferindo ao pensar o papel de presentificador dessa pessoa; se se referia a alguém cuja saúde estava abalada, eis que chegava a notícia de sua morte prenunciando os seus dotes telepáticos; ou ainda quando expressava a sua desestima por alguém e eis que isso se fazia ato com a morte desse alguém.

Esse procedimento anímico está estruturado como alucinação que estabelece uma identidade radical entre o pensar e o acontecer. É assim que se afigura o modo de pensar primitivo tão presente nas neuroses: o sintoma histérico, por exemplo, decorre de uma reminiscência (para lembrar a velha fórmula freudiana sobre o sofrimento histérico); É o trauma que é eficiente na instauração do sintoma; nos obsessivos, além desse componente presente em todas as neuroses, o que se acrescenta é uma completa incongruência do conteúdo do sintoma: reitera-se com violência uma consciência de culpa injustificada pela biografia idônea e ilibada do próprio sujeito. Onde está o fundamento disso?

---

<sup>52</sup>. Ibid p. 87 {p. 106}..

<sup>53</sup>. [Em três textos mais tardios, nos quais se remete à Diderot, Freud sugere, como o autor das luzes, que se a criança tivesse desenvolvida completamente a capacidade motora, torceria o pescoço de seu pai e devoraria a sua mãe. A referência, como se sabe, é feita a uma das passagens de "O Sobrinho de Rameau", presente nos seus textos: "21a. Conferência. Desenvolvimento libidinal e Organizações sexuais" SE Vol. XVI p.308; "O Predomínio da Faculdade no Processo Halsman" SE Vol. XXI p. 249 e "Esquema de psicanálise" SE Vol. XXIII p 192 - Amorrortu Ed (1990)].

*Sem dúvida, seu sentimento de culpa tem um fundamento: se baseia nos intensos e freqüentes desejos de morte, que nascem inconscientemente nele para com os seus próximos. Está fundado enquanto constituído por pensamentos inconscientes e não em fatos deliberados.<sup>54</sup>*

Aqui verificamos a atribuição de um poder mágico ao pensar. Ele passa a ter o mesmo estatuto da ação sob o domínio do modo primitivo de se processar. Magicamente, ele se torna o instaurador de um mundo que, para ser instituído, obedece aos ditames do princípio do prazer.

No caso das neuroses, seu nascedouro é bem determinado: trata-se de uma medida anímica defensiva. Defender-se de quê? De desgraças que podem lhe acometer, como por exemplo, a morte. Mas quem está impingindo tais desgraças, quem é o ameaçador?

Ora, toda a demonstração freudiana caminha na direção de mostrar que esses "onde" e "quem" não estão no mundo externo, mas no próprio universo anímico. Como defender-se do que é imanente e, como é o caso dos primitivos, um imanente violentíssimo, sem que qualquer processo atenuador tenha sido sobre ele aplicado?

A magia para aqueles homens era o instrumento de defesa dessas forças aparentemente advindas de fora, mas que são legítimas potências anímicas. Enquanto tais, só podem se expressar na plenitude da onipotência. A renúncia a ela é um longo aprendizado que passa pela religião, forjada quando da relativização operada sobre esta onipotência (mesmo que ainda se atribuam poderes aos espíritos - tal poder derivado dos próprios desejos, fonte de todo e qualquer poder), relativização culminada pelo reconhecimento da impotência graças ao advento da ciência. Nesse ponto da história a atitude adequada é a resignação.

Entretanto, ainda não está resolvido o problema da superestimação. Até aqui dissemos: a crença resulta da superestimação das ações psíquicas; é valorização máxima do universo representacional; é regulação do princípio do prazer; é uma variação no mecanismo da alucinação, enfim. Mas essa peça do animismo só se completa se a ela se conecta o fundamento primordial da metapsicologia, a saber, a teoria sexual. Como estabelecer essa conexão?

Nas neuroses fica relativamente fácil estabelecer esse nexos: toda a sintomatologia se constrói em oposição ao seu caráter originário, o sexual. O sintoma, dessa maneira, é uma expressão inadequada da vida anímica do homem. Mas isso é possível a um ser que se move e se expressa eroticamente? A resposta é negativa: toda expressão neurótica, enquanto expressão do desejo, só pode se radicar na sexualidade. Mas no caso do sintoma, como justificar essa expressão que vela o seu caráter sexual?

---

<sup>54</sup>. "Totem e Tabu" p. 90 {p. 109/10}.

É a teoria da repressão que auxilia: o sintoma é a resposta do sujeito desejante à interdição de desejar imperativamente. E nos desejos imperativos se registra a primazia da sexualidade: não cometer o incesto, não matar. Este último, mesmo sendo uma proibição mais ligada à consciência, e portanto, muito mais referente à sociabilidade, mantém com a sexualidade um estreito vínculo. Em Édipo esse elemento é identificável: não matar o pai, arquétipo da ordem desiderativa. Ora, manter íntegro o representante máximo da ordem do desejo implica tomá-lo como referência do desejar: as investidas de realização do desejo, a partir de então, passam a ser tuteladas pelo desejo do pai. Aprofundaremos esse ponto adiante.

Que elementos da teoria sexual corroboram na compreensão da onipotência do pensar? Ao menos três que são fornecidos pelos "Três Ensaio...": 1. Auto-erotismo e narcisismo. O primeiro reitera a concepção de fundo sobre o humano enquanto um ser desejante: o auto-erotismo afirma o império do desejo incestuoso ("se pudesse, torceria o pescoço de papai..."). Como não se pode, libidiniza-se extraordinariamente o processo de pensar); Como o condicional nem se coloca frente a repressão, uma outra ordem imperativa emerge: "não pode" equivale a "não poder". Exceção para que o desejo se expresse em forma primária: no próprio corpo (auto-erotismo) e no próprio pensar (narcisismo); 2. Eleição de objeto. Interditado o objeto do desejo primordial, urge buscar um substituto: aquele que evidencie a renúncia do primeiro (aqui se encaixa perfeitamente a exigência exogâmica).

É o narcisismo enquanto maximização do auto-erotismo que revela o fundamento da onipotência do pensar: o pensar está plenamente sexualizado. Eis aqui a razão da crença de que o pensar é suficiente para governar o mundo. Há um extraordinário investimento neste processo anímico como defesa contra a imposição da natureza que evidencia impotência e fragilidade, e contra a imposição do social que reprime. É em resposta ao conflito que se estabelece entre a demanda e os obstáculos reais (natureza e sociedade), que emergem o narcisismo e a onipotência do pensar:

*Diríamos que, entre os primitivos, o pensar está sexualizado em alto grau; a isto se deve a onipotência dos pensamentos, a confiança inabalável na possibilidade de governar o mundo, e as resistências às experiências que poderiam ensinar aos seres humanos sobre sua real posição no universo.<sup>55</sup>*

Onipotência de pensar, pois, vem alentar os seres humanos primitivos nessa violenta pedagogia que o real os submete. Mas esse alento está condenado ao malogro. Qual sintoma, ele somente se multiplica em mil artifícios para a lide com o real. E como são artifícios, o próprio treino com a realidade os desmontará.

---

<sup>55</sup>. Ibid p. 93 {p. 238}.

Como se traduz no texto isso que estamos nomeando de treino com a realidade ou, em termos freudianos, o reconhecimento da necessidade?

Sem dúvida, isso é traduzido pela valoração da religião como passo subsequente à instauração da cultura. A despeito da magia que solidifica a sensação de onipotência dos atos do homem primitivo frente a realidade, o sistema animista, como solução de compromisso de forças em conflito, não resolve o problema da inquietude do indivíduo primitivo porque a morte continua a se impor, a natureza continua a funcionar de forma impiedosa.

Se a magia não é uma boa saída para resolver o conflito, qual seria aquela mais eficiente? Retomemos a idéia de excesso: neste caso, dois fatos movem emoções excessivas: a morte e os fenômenos naturais. Frente a estes, os atos mágicos são ineficientes e os primitivos se dão conta disso. E a magia é a expressão exponencial da onipotência do primitivo. Portanto, a saída mais adequada é a renúncia dessa onipotência. Qual teria sido a maneira de os primitivos a realizarem? Não percamos de vista que o que está em questão não é uma estratégia reflexiva, mas o aprendizado do *domínio de si* num estágio de vida em que esse domínio não é atribuição da racionalidade.

Assim, conclui-se que os primitivos não fizeram algo como o reconhecimento da petição de princípio do sistema anímico que erigiram, isto é, não olharam como equívoco a crença depositada nos atos mágicos. Provavelmente a experiência emocional envolvida não possibilitaria tal salto. E no entanto, uma saída mais adequada para o conflito emocional foi encontrada:

*Enquanto a magia reserva toda a sua onipotência ao pensamento, o animismo conferiu uma parte de sua onipotência aos espíritos, possibilitando, assim, a criação da religião. Pois bem, o que poderia mover os primitivos a essa operação de renúncia? Dificilmente a incorreção de suas premissas, posto que conservaram a técnica mágica.<sup>56</sup>*

Transferência de um poder-domínio: eis o salto qualitativo dado pelos homens dos tempos primordiais em relação ao sofrido abandono da crença nos próprios superpoderes. Não aconteceu o imediato reconhecimento da debilidade (o que se justifica pela magnitude das emoções movidas), mas se transpôs, se projetou para um suposto "mais além" o atributo do domínio. Isto agora é poder de deuses e demônios.

Para dar mais plausibilidade a essa hipótese Freud acolhe a sugestão antropológica de que os primeiros espíritos se configuraram como demônios. Ora, por que os primeiros espíritos criados teriam essa índole diabólica (etimologicamente, aquilo que dispersa, destrói, desordena), demoníaca?

Como se prevê, a razão desse procedimento não é aleatória, nem sua justificativa mais completa poderá residir tão somente numa explicação sócio

---

<sup>56</sup>. Ibid p. 95 {p. 115}.

antropológica da superstição. A morte é um fato e uma fatalidade mesmo para o primitivo que dela só conhece a versão ativa: o desejo de matar coincidente com o conteúdo do tabu totêmico "não matar o totem".

Portanto, a morte, ocorrência fatal e universal deixa o primitivo atônito, e no afã de lidar com esse componente da existência mais imperativo que a sua onipotência (agora submetida a dúvidas), projeta algo de seu, a pulsão agressiva, um componente do par da ambivalência pulsional, para um suposto gestor, esse sim, poderoso e habilidoso para lidar com esse elemento incompreensível e terrível, mas inevitável (mesmo com a magia).

Schreber é a referência clínica desse procedimento psíquico de grande complexidade: projeção de sentimentos, investimentos libidinais (não mais os pensamentos e a magia são depositários da libido, mas seres que habitam céus e infernos), personificação de forças psíquicas, transposições de um conflito interno para fora do psiquismo dotando as forças transpostas de uma dupla competência: personificadas em deuses ou demônios podem ameaçar ou proteger.

Mas como se caracterizam esses espíritos? Eles têm índole fluida; são possuidores de uma grande mobilidade; abandonam um corpo e se apossam sucessivamente de outros. Ou seja, esses espíritos detêm todas as características de um dos sistemas concorrentes no conflito psíquico, a consciência. Num esforço de dar coerência ao animismo, a consciência forja essa lógica metafísica contra a demanda pulsional inconsciente, lógica insustentável pela metapsicologia que vê nos espaço/seres espirituais autênticas forças anímicas projetadas.

Se se as transporta de volta para o seu ponto originário tem-se: o desejo humano em cujas expressões vela os componentes sexuais. A elaboração dos espíritos é uma tradução deformada desse universo psíquico. E tal deformação é acentuada na especificidade do desejo: ele, que é permeado pela sexualidade, na tradução animista (na criação dos espíritos), se expressa através do velamento do componente sexual. E isso tem um sentido preciso: escamoteia o desejo; satisfaz a exigência da consciência; fornece um alívio ao sofrimento experimentado pelo conflito oriundo da ambivalência:

*Portanto, a primeira operação teórica do ser humano -criação dos espíritos- havia surgido da mesma fonte que as primeiras restrições éticas a que se submeteram os preceitos tabu. Entretanto, a igualdade de origem não permite inferir a simultaneidade da gênese. Se com efeito foi a situação do supersticioso frente ao morto a que pela primeira vez tornou meditativo o homem daqueles tempos e o constrangeu a ceder aos espíritos uma parte de sua onipotência e a sacrificar um fragmento do livre arbítrio do seu agir, essas criações culturais foram o primeiro reconhecimento da ἀναγκη (necessidade) que se confronta com o narcisismo humano. O*

*primitivo havia se inclinado ante o hiperpoder da morte com o mesmo gesto com o qual parece desmenti-la.*<sup>57</sup>

O texto faz uma síntese maravilhosa dos elementos que estamos aqui pondo em evidência: 1. Que a criação dos espíritos, fundamento das religiões, é um passo subsequente e, não é forçoso dizer, complementar do trabalho realizado pelo tabu. Nesse sentido, é um avanço no incremento do *domínio de si* no esforço de realizar a pedagogia do desejo; 2. Não obstante os motes emocionais que impregnam o fato 'morte', o primitivo se coloca em sua primeira atitude meditativa; 3. Vê-se forçado, em meditando, a transferir parte da onipotência aos espíritos e em contrapartida, duvida dessa onipotência; 4. Submete a sua onipotência à tutela dos espíritos que agora passam a determinar os desejos a serem cultivados e realizados; 5. Realiza o primeiro golpe corrosivo do narcisismo com o reconhecimento da necessidade enquanto ordem imperativa e insubmissa aos desejos; 6. A criação dos espíritos. Embora tenham sido realizados todos os passos anteriores, tal criação é feita pela simulação de que o desejo, sua ordem, é exponenciada, ou seja, o culto aos deuses e demônios pode ser considerado como uma mera substituição da onipotência. Não são os homens, mas os deuses/demônios que detêm a onipotência. Entretanto, é nítido esse avanço na direção da consolidação da cultura: ainda não se pode admitir a fragilidade, a impotência. Ainda não se dispõe da técnica e da ciência para promover um sentimento de conforto frente aos ditames dos carecimentos, mas se dá um passo significativo nessa direção: 7. O homem primitivo tira de si a atribuição de resolver magicamente o grande dilema da existência. Para realizar um passo tão relevante, usa de um instrumento bastante familiar às psicopatologias: a *defesa por projeção*.

Mas indiscutivelmente a passagem de um estágio, por assim dizer, mágico da civilização para um estágio religioso mostra que se em tempos primevos o sujeito humano configurava seu desejo em registros bem determinados, com o passar do tempo, verificou-se a impossibilidade de realizá-los magicamente. Buscou-se portanto, uma outra configuração mais adequada, ainda insatisfatória, é verdade, entretanto, significativamente mais eficiente que a anterior: substituiu-se a onipotência mágica pela onipotência dos espíritos.

Nos termos do encaminhamento que estamos dando aos *movimentos do pensamento freudiano* podemos sugerir, com pertinência, que as fases do animismo onde vigoram a magia e logo depois a religião, impelem os homens primitivos a lidarem com a questão: *dominar a si e ao mundo X ser dominado* (submeter-se à cultura pela consideração dos tabus e dos imperativos religiosos).

O primeiro termo da fórmula é passível da seguinte leitura: infringir o tabu e situar-se narcisicamente frente ao mundo; e o segundo termo como renunciar ao domínio desejado e a se inclinar à satisfação desiderativa possível, mediada pela comunidade. Se quisermos, o problema mais uma vez é

---

<sup>57</sup>. Ibid p. 96 {p. 116}.

o da viabilização da cultura (na qual o indivíduo é contraposto à sociedade). Esta última só se torna realidade se e somente se os indivíduos aprenderem a renunciar, o que implica um lento e sofrido aprendizado no declínio da onipotência e do narcisismo.

Cabe indagar então: quais são os ganhos que esse segundo passo impetrado no interior do animismo fornece ao homem primitivo? E a resposta é imediata: o incremento dos *contra-poderes anímicos* (a religião, como logo mais veremos, o fará pela instrumentalidade que faz da culpa), isto é, o aumento indispensável da força da consciência; a criação dos espíritos também conserva e reitera as conquistas obtidas com a instauração dos tabus. A consequência prática é a substituição cada vez mais acentuada de uma horda hostil e violenta por uma ordenação familiar, sustentada pela autoridade e, na seqüência, pela lei (instrumento visível e onipresente dessa autoridade).

#### D.

#### Domínio, problema sócio-religioso

Totemismo, um sistema religioso: eis o ponto que Freud persegue na última parte de "*Totem e Tabu*", com o propósito de entender a quais necessidades o totemismo atende enquanto sistema religioso:

*Na descrição especial do totemismo como um sistema religioso Frazer começa assinalando que os membros de uma linhagem se dão o nome de seu totem e por regra geral, também crêem descender dele.*<sup>58</sup>

Uma metodologia já é implicitamente estabelecida quando Freud, seguindo as pegadas de Frazer, atribui um caráter sistêmico ao segundo modelo de totemismo, o totemismo religioso. É-nos familiar o que a idéia de sistema esboça: uma complexa estrutura construída com a pretensão de dar coerência às partes que lhe constituem. Esse dado já aponta (e Freud é explícito em muitos momentos a esse respeito) que um sistema resulta de um conflito psíquico e como tal, só pode ser da ordem de *uma formação de compromisso*. Sonho, sintoma, exogamia e tabu são exemplos de produções psíquicas nas quais se pode verificar o trabalho intersistêmico na busca de uma saída para o conflito psíquico (sobretudo no seu caráter manifesto).

O método de análise do totemismo religioso é o psico-analítico que como é óbvio, suspeita dessa logicidade fornecida pela consciência. As razões-de-ser do sistema, não se expõem a nível manifesto. Elas estão veladas num nível inconsciente que é necessário pôr à luz.

Quando autores da antropologia e psicologia (como Reinach e Wundt) dão justificativas para o totemismo religioso reforçando o caráter manifesto

<sup>58</sup>. Ibid p. 107 {p. 129}.

desse sistema, suas próprias explicações se impregnam das mesmas características ilusórias, retorcidas, desfiguradas do que pretendem explicar.

A que necessidades o totemismo religioso atende? À exigência premente do estabelecimento de uma ordem social. Ora, mas o sistema antecessor do totemismo religioso, o totemismo social (ou seu aspecto exogâmico), também tem esta mesma exigência. Como ver neste sucessor as peculiaridades que lhe permitem uma distinção ou uma especificidade no atendimento dessa emergência da sociedade totêmica, a saber, o fortalecimento do vínculo social?

A palavra linhagem parece dar uma grande colaboração nesse trabalho de especificação do totemismo religioso sob o foco psicanalítico. Ela revela que os indivíduos do clã totêmico sentem, ao estabelecer um vínculo com o seu totem, que têm com ele um estreito laço sanguíneo e que têm descendência comum. Tal sentimento permite que se instaure no interior do clã uma profunda identidade com o totem (a ponto de o seu nome designar quem é cada indivíduo do clã). Nisto residiria uma espécie de igualdade, isto é, o totem é apreciado como um igual pelo indivíduo totêmico. Mas como todos os indivíduos a ele se referem, para com o totem se desenvolve também um sentimento de proteção, ou seja, ele é considerado como um componente do clã, cuja função é velar, proteger e cuidar da comunidade.

*Em diversas circunstâncias significativas, o membro do clã procura pôr em relevo seu parentesco com o totem: assemelhando-se a ele na exterioridade, cobrindo-se com a pele do animal totêmico, tatuando-se com a sua imagem, etc. Nas oportunidades solenes do nascimento, nas iniciações dos varões, no enterro, essa identificação com o totem se exhibe em atos e palavras. Assim como em danças, nas quais todos os membros da linhagem se disfarçam de seu totem e se comportam como ele. Elas servem a múltiplos propósitos mágicos e religiosos. Por último, há cerimônias nas quais se mata solenemente o animal totêmico.<sup>59</sup>*

O que o fragmento nos revela é que o totem é a referência das decisivas articulações dos indivíduos entre si, o que reverbera na ordenação social da tribo mas, sobretudo, que o totem é um poderoso símbolo que move o indivíduo a estabelecer um íntimo e sagrado vínculo com ele.

A psico-análise do sistema exogâmico já nos deu alguns elementos que corroboram para a compreensão desse nível religioso no interior do totemismo; nele encontramos o primeiro esforço do homem contra a tendência ao incesto. Quem o impele a realizar uma ação propriamente humana contra um movimento que brota prenhe de naturalidade? A figura paterna. Em torno do quê se dá esse embate? Das mulheres. Elas se constituem em objeto de desejo

---

<sup>59</sup>. Ibid p. 108 {p. 130}.

num primeiro momento para, a seguir, funcionarem como objetos de aporte da realização da renúncia imposta por aquele que detém a posse delas.

Nesse jogo de forças, de domínio, destacamos a hegemonia paterna. Mas aqui se apresenta um outro elemento que concorre para o fortalecimento dessa hegemonia. Qual é?

Antes de encaminharmos a resposta retomemos o pólo que é submetido ao domínio: como se caracterizam os filhos enquanto dominados? Como sujeitos que evidenciam o seu estado de fragilidade. A demonstração disso ficou a cargo da interdição do desejo originário.

Daqui surge o primeiro imperativo ligado ao pai: não cometer incesto, donde a ordem social exogâmica. A consequência positiva desse esforço é o primeiro ensaio da sociabilidade.

Mas esse passo não é dado assim, sem mais. Sabemos que as emoções que são movidas nesse contexto se caracterizam pelo excesso. Portanto, um desejo imperativo não há que se anular por um "imperativo categórico", embora tal imperativo esteja balizado na figura paterna, detentora do domínio.

O problema que se coloca é: e se a reação contra o processo excludente de posse das mulheres se avolumar até os limites da violência extrema e disso resultar a aniquilação da figura paterna e de seus sucessores, o que fazer com o desafio de sustentar o vínculo social, cuja viabilização só foi possível através da despótica figura paterna? Que elemento poderia substituir tal representação e conseqüentemente manter a sociabilidade, mesmo quando da sua não existência?

Essa possibilidade parece pulular no texto freudiano não como mera especulação. Basta ver o que promove, a nível de movimentos emocionais nos indivíduos do clã totêmico, esse pai vivo e todo poderoso: ele é o rival porque justamente concorre e define a posse das mulheres; ele é odiado porque exclui da satisfação do desejo incestuoso; ele é igualmente invejado em decorrência da detenção da força hegemônica. Ora, essa plethora de emoções só pode funcionar como afluentes que tornam mais volumoso o excesso emocional a que os homens primitivos estão vulneráveis.

Se a exclusão do gozo que se obtém na posse das mulheres se dá ao nível da força bruta imposta pelo déspota, uma reação violenta, no mesmo nível da exclusão, é passível de ser levantada contra o déspota. Ele pode ser destituído do seu lugar por uma força muito mais violenta. E se isso ocorrer, que garantia se tem de que o sentimento de irmandade (o vínculo identificatório tão somente possível pelo desejo comum a todos e pela exclusão imputada a todos) se sustentará?

Reiteradas vezes afirmamos que a construção dessa peça enquanto esforço para introduzir a história no interior de uma explicação psicológica, não é mera especulação da parte de Freud. Entretanto, como Freud dá os passos na direção do seu objetivo?

É no interior da investigação acerca da origem do totemismo (e nele a origem da exogamia) que o problema da permanência do vínculo social se desenha, mesmo sem a presença do fator que lhe determina. Mas como saber da origem desse sistema e de sua peça mais relevante se registros seguros não há e se, pior ainda, a diversidade de discursos explicativos das ciências especializadas na questão apontam para um estado muito similar àquele prefigurado no mito bíblico da *Torre de Babel*, no qual ninguém se entende, dado que os discursos circulantes não atingem o cerne do problema? Ora, na falta de registros históricos mais consistentes, hipóteses plausíveis devem ser construídas, mas não delirantemente. Assim, é preciso determinar os pontos mais relevantes do problema da origem dos sistemas. Com referência a esse ponto a confusão é enorme entre os especialistas:

*Alguns dos intentos de explicação propostos parecem, de ante mão, inadequados ao juízo do psicólogo; são demasiado centrados na razão e não levam em consideração o caráter emocional impregnado nas coisas que devem ser explicadas. Outros repousam sobre premissas que a observação não legitima; e outros, ainda, invocam um material que seria melhor submeter a uma interpretação diferente.<sup>60</sup>*

Por conseguinte, na seleção dos conteúdos que devem ser examinados pelas ciências, as emoções não são legitimadas enquanto merecedoras de atenção científica e portanto, são por elas desqualificadas, o que compromete em muito essas explicações, dada a parcialidade das conclusões a que se chega (e da superficialidade na qual se situam); muitas das hipóteses de trabalho propostas, não se sustentam ante o confronto de oponentes; e ainda realizam um trabalho interpretativo de determinado material passível de graves questionamentos. Em suma, as diversas ciências parecem se contaminar dessa grave dificuldade que acomete o próprio material a ser investigado: no afã de dar coerência ao que é enigmático passam, elas próprias, a incorporar esse caráter do enigma. Do mesmo modo que o sistema totêmico, que os sintomas, que o sonho, as ciências parecem construir os seus discursos muito mais acordes ao caráter manifesto das expressões humanas. Ora, a psicanálise mostrou há muito, que essa camada vela bem mais que revela o porquê de se construírem tal como se apresentam.

Desse modo, teorias como a nominalista erigem uma explicação do seguinte tipo: os povos primitivos deram nomes aos seus clãs por uma exigência pragmática de distinção. Mas que sentido pode residir no fato de os primitivos nomearem seus clãs com os nomes dos totens? O caráter emblemático, sua simples constatação, não explica nada sobre o seu

---

<sup>60</sup>. Ibid pp. 111/2 {pp. 134/5}

significado. É justamente o ato de nomear que deve ser explicado, isto é, o laço secreto que se estabelece entre o indivíduo e seu totem.

Por sua vez, as teorias sociológicas exibem deficiências à medida que não contemplam o grau de complexidade que caracteriza a vida animica dos povos primitivos. Elas pretendem que a explicação sobre o totemismo resida nas questões de mera subsistência. Assim a fome, do ponto de vista pragmático, seria o elemento imperativo para que os primitivos elegessem determinado animal caro à composição da sua dieta, como seu totem, dado o fato de constatarem nele a garantia de satisfação da necessidade fundamental da vida, a fome. Como ponto de partida, esta impeliria os indivíduos a uma forma de magia cooperativa, cuja finalidade seria a produção de bens de consumo, para o quê o animal totêmico seria precioso.

A engenharia dessa concepção é interessante, mas subestima o salto que mesmo os primitivos dão em relação ao instinto. Eles não são meramente movidos pela natureza. Tal movimento é um componente poderoso do seu comportamento, sem dúvida, mas se recuperarmos nossa incursão no problema da definição do desejo humano como exposto na nossa análise dos "*Três Ensaios...*", veremos que desejo diz mais que instinto. Portanto, impingir aos primitivos uma ordenação desiderativa em torno de questões subsistenciais, implica cometer o equívoco de imputar a eles um caráter simplório que não os caracteriza.

As teorias psicológicas assentam suas explicações sobre a origem do totemismo na crença nos espíritos: o totem seria o *habitat* seguro da alma do indivíduo; seria também sede das transmigrações das almas; o espírito guardião do indivíduo; e ainda dotado de qualidades espirituais como a mobilidade sutil, a competência de voar rapidamente etc.

Facilmente se desmonta tal explicação porque se trata de uma crença que, por sua vez, deve ser explicada. Não vamos insistir nesse ponto pois se trata de uma *petição de princípio* facilmente desmontável pelo modo de pensar freudiano.

Mas há uma explicação que chama a atenção e é da autoria de Frazer, autor admirado por Freud. Trata-se do problema da concepção entre os *arunta* e, mais especificamente, da participação do homem na fecundação. Esta é ignorada, donde se inferir que seja a mulher a criadora do totemismo, dado que é ela quem se apercebe grávida e atribui esse fato ao acoplamento de um espírito totêmico ao seu útero.

Freud obsta a esse argumento com o levantamento de que isso pressupõe a existência do totemismo. Mas há um outro argumento que não lhe escapa e já o vimos supra, e que certamente está sendo içado aqui, dado o centramento que está sendo operado na figura paterna enquanto promotora do totemismo: o argumento de Frazer dá às mulheres o estatuto de agentes do totemismo que elas não são. Elas são instrumentos culturais e a análise da

exogamia já estabeleceu esse referencial. Sujeitos são os varões que as disputam. São eles os responsáveis ativos da instauração da cultura. Esse elemento é preponderante na seqüência do texto.

O quadro que se tem com tais teorias se afigura em tênues pontos periféricos que se pretendem explicativos do totemismo. Mas elas sequer roçam o sentido último desse componente nuclear do totemismo que é a exogamia. Esse sentido último aponta para um desejo originário dos indivíduos dos clãs totêmicos, a saber, cometer o incesto, apossar-se das mulheres totêmicas. Mas elas já têm dono!

Assim, que série lógica poderia substituir essa, construída pelas teorias contestadas que sugerem:

Proibição do incesto ⇒ Horror ao incesto

Sem dúvidas essa que contempla:

Tendência ao incesto ⇒ Pulsão incestuosa ⇒ Proibição do incesto.

Em outras palavras, o que está sendo focado aqui é o papel da lei: ela vem proibir o que lhe antecede e motiva, o desejo. Este é o ponto zero de todo o processo.

E embora se desconheça a origem histórica do horror ao incesto é possível, consoante com Darwin, conjecturar:

*Dos hábitos de vida dos chimpanzés superiores, Darwin inferiu que também o homem viveu em pequenas hordas, dentro das quais o ciúme do macho mais velho e mais forte, impedia a promiscuidade sexual.<sup>61</sup>*

O problema está em fazer um recorte mais ou menos adequado de algo como o ponto zero da hominização. Como se deu que, de animais, tenhamos dado um salto qualitativo para o modo de ser propriamente humano?

A conjectura evolucionista dá algumas pistas: deve ter sido imperativo (embora as razões sejam obscuras) que num estágio primitivo o homem tenha vivido em comunidade. O que teria propiciado este vínculo comunitário? O modelo é dado por uma espécie pré-humana, os símios. Eles também se organizam em comunhão e entre eles há um macho forte.

Tal conjectura possibilita uma composição como a que se segue: no início, a horda primitiva deve ter se ordenado em torno de quem tinha a força. Essa força é de ordem física, mas se desdobra numa força psicológica e social. Porque dotado de poderosos músculos, esse macho tomou exclusivamente

---

<sup>61</sup>. Ibid p. 128 {p. 152}.

para si todas as mulheres disponíveis no clã. Elas eram intocáveis. Contrapartida: seus concorrentes (os filhos jovens), estavam impossibilitados do assédio a elas. O acesso às mulheres implicava num esforço de saída do raio de um dado grupo totêmico para outro, portanto, na exogamia.

Princípio dessa ordenação: autoridade despótica do pai. Sua referência opera uma expansão do raio totêmico: inicialmente restrito ao espaço físico (não é permitido o comércio sexual entre os habitantes de um mesmo lugar), esse raio é ampliado significativamente e de um sentido espacial-físico passa a ter um sentido psicológico (está vetado o conluio sexual entre os membros do mesmo totem). Não importa mais o lugar onde se habita, mas a pertença emocional é que é determinante para incluir/excluir o gozo dos objetos sexuais.

Se ao nível da história o caminho que se trilha é aquele construído por conjecturas, ao nível da psicologia, e mais especificamente da psicanálise, essas conjecturas ganham um vigor e um estatuto de explicação.

Se o propósito da escritura de "*Totem e Tabu*" é permear a explicação psicológica de uma consistência histórica, em contrapartida as conjecturas históricas ganham reforço pela contribuição da psicanálise. O que ela nos diz a respeito da centralidade que a figura paterna ocupa na ordenação psíquica infantil?

É a clínica que vem oferecer certos incrementos para essa reflexão. O que ela traz? A descoberta de que

*... a conduta infantil para com o animal é muito parecida com a do primitivo. A criança não mostra nenhum traço de arrogância que logo moverá o homem adulto de cultura a desenhar uma fronteira bem delineada frente ao animal. Concede ao animal, sem reservas, uma igualdade de nobreza. E por sua desinibida confissão de necessidades, se sente, sem dúvida, muito mais aparentado com o animal que com o adulto, provavelmente enigmático para ele.<sup>62</sup>*

Ou seja, entre a criança e o animal se estabelece um laço de amizade. A criança demonstra um apreço pelo animal, trata-lhe como seu igual, estabelece para com ele uma relação de estima.

Mas em contrapartida, uma outra situação se delineia: a criança desenvolve para com alguns animais um sentimento, o medo. O animal pode, dado certas circunstâncias, provocar temor à criança.

Mas afinal, o que a criança vê no animal para desenvolver para com ele essa bifurcação emocional? Em outros termos, o que se esconde no animal?

Para justificar essa atitude temerosa da criança face a presença do animal Freud arregimenta o caso Hans. Nele se pode verificar a exuberância da manifestação do *Complexo de Édipo*. A análise do caso demonstra que Hans subsumiu no medo do cavalo, um desejo reprimido de agressão dirigido ao pai.

---

<sup>62</sup>. Ibid p. 129/30 {p. 154}.

A razão, a lógica freudiana já precipita: ele é amado pela mãe, a quem Hans deseja com exclusividade, o que é obstado pela presença imperativa desse rival indesejado.

Entretanto, o pai de Hans não é só odiado pelo garoto. É também amado e admirado. Com ele Hans se identifica. Eis aí toda a dramaticidade de Hans às voltas com a recapitulação do *Complexo Edípico*: em sua ordenação psíquica brotam tendências contrárias que põem o psiquismo em funcionamento e a alternativa frente ao previsível conflito que aí irá se instaurar é uma *solução de compromisso*: preserva-se o pai amado com quem se identifica, e substitue-se o pai odiado, ameaçador, pela figura do cavalo. Hans destina para ele a quota de afeto ligado à negatividade da ambivalência que, por sua vez, é transformado em temor.

Mas a clínica tem um referencial metapsicológico. Ele aqui evidencia as operações psíquicas de deslocamento do afeto e desfiguração da representação. Através desses mecanismos a angústia de Hans encontra uma saída possível:

*A análise revela as vias de associação, tanto as de conteúdo substantivo como as de conteúdo contingente pelas quais se consoma tal deslocamento. O ódio ao pai, proveniente da rivalidade por causa da mãe, não pode difundir-se desinibido na vida anímica infantil: tem que lutar com a ternura e a admiração que desde sempre essa pessoa lhe suscitou; a criança se encontra em uma atitude de sentimento de sentido duplo -ambivalente- para com seu pai e nesse conflito de ambivalência procura um alívio ao deslocar seus sentimentos hostis e angustiados sobre um subrogado do pai. É verdade que esse deslocamento não pode tramitar esse conflito estabelecendo uma terceira separação entre sentimentos ternos e hostis. Mas se o conflito se desdobra em torno do objeto deslocado, a ambivalência se apropria deste último.<sup>63</sup>*

E essa saída é a preservação da representação paterna. Seu subrogado (o cavalo) se torna uma espécie de *bode expiatório* para quem Hans destina sua hostilidade que também é transmutada em temor. E é justamente na incongruência e no exagero desse temor que o problema se esboça: Hans teme a presença do cavalo onde sequer ele se apresenta. Detalhe mais que suficiente para levantar a suspeita de que o cavalo é mais que um animal. É uma representação dotada de afetos poderosíssimos para com quem Hans estabelece uma relação determinante do seu comportamento.

Positivamente, essa relação se esboça com nitidez em um caso de Ferenczi. Arpad tendo tido o seu pênis bicado por uma galinha assume, por

---

<sup>63</sup>. Ibid p. 132 {p.156}.

imitação, e certo tempo depois, as características da ave: sua linguagem era constituída pelo gorgoeio das galinhas. Mesmo quando falava o tema central era acerca das galinhas. Quando se matava uma delas o garoto ficava excitadíssimo, cumpria certo ritual jubiloso frente a ave morta para, a seguir, assumir outra atitude: acariciá-la, beijá-la, limpá-la. Tudo isso indicava a ambivalência que se desenvolvia no garoto.

Nos dois casos, quais são os elementos preponderantes? A identificação com o animal e a ambivalência nutrida para com ele. É em torno dele que as duas crianças se movem e ordenam seus comportamentos. Elas não estabelecem uma mera substituição do pai pelo animal, mas dão ao animal o estatuto que é pertinente à autoridade paterna: o animal é o símbolo do pai. Como foi possível a construção desse símbolo?

Aqui se presentifica uma explicação metapsicológica: uma lei que rege o pensar, a *simultaneidade*. Tendo eleito o animal como representação preferencial para a recepção dos seus afetos, as crianças nele se fixam e passam a se comportar como se orbitassem em torno dele. Os elementos que dão um contorno mais nítido ao contexto são: o desejo pela mãe, a interdição da lei (presença do pai).

O problema que se esboça a partir de então é: que tipo de relação será estabelecida frente a esse circuito desiderativo triangular? O que prepondera, em termos relacionais, a conjugação ativa ou passiva do verbo dominar? Em outros termos, o problema circunscrito é o do domínio.

Pela configuração que os dois casos tomam fica evidente que do ponto de vista psíquico a organização do desejo será decidida pela representação mais relevante, o pai.

Ora, se estabelecermos um paralelo entre a dinâmica desiderativa infantil e a ordenação totêmica, teremos muitas coincidências que possibilitam estabelecer uma analogia:

*O primeiro resultado de nossa substituição é muito assombroso. Se o animal totêmico é o pai, os primeiros mandamentos do totemismo, os preceitos-tabu que constituem seu núcleo, o de não matar o totem e não desejar sexualmente a nenhuma mulher que pertença a ele, coincidem por seus conteúdos com os crimes de Édipo, que matou o seu pai e tomou por mulher sua mãe e com os dois desejos primordiais da criança, cuja repressão insuficiente ou cujo novo despertar constitui, quem sabe, o núcleo de toda a neurose.<sup>64</sup>*

O espanto de Freud encaminha as coincidências e analogias na direção de uma identidade: se com a psicanálise das neuroses se descobre um núcleo

---

<sup>64</sup>. Ibid p. 134 {p.159}.

psíquico vinculado estreitamente à saga de Édipo; se nas crianças se verifica um desejo frenético e conflitante que evoca o Complexo de Édipo; e se nos primitivos sugere-se que as proibições aos mesmos conteúdos sugeridos por Sófocles no seu mito sejam relevantes, temos uma espécie de invariante do desejo humano, a saber, sua ordenação.

Dos elementos implicados nela o que ganha um relevo determinante é o pai. Ele diz: "não toque nas mulheres!", e assim exclui. Decorre daí a contenção do desejo do indivíduo e o florescimento da sociabilidade. Ele diz: "não toque no totem!", e daí surge a religião.

Para que, se a condição necessária para o estabelecimento da sociabilidade já está dada com o primeiro "não"? Por que o desdobramento desse "não" que agora não recai mais sobre o instrumento pelo qual se instaura a cultura (as mulheres), mas no sujeito (representação do) mais relevante dela, a saber, a figura paterna? (Resta saber se no fundo, na abordagem do primeiro "não", não nos movíamos a partir da figura paterna, já que aquele objeto só é definido a partir de sua posse).

#### D.1

#### Entre o indivíduo e a comunidade

Freud arregimenta uma peça da antropologia de Robertson Smith não para fazer historiografia, mas para compor um conjunto de elementos plausíveis que podem ter viabilizado as *condições psicológicas* instauradoras da cultura. Sua leitura não exaure a construção do "sacrifício totêmico" de Smith (ele toma as partes que lhe interessam), mas os pontos içados permitem realizar inferências que, se por um lado não podem ser datados, ao menos dão um suporte plausível de historicidade para o modo de pensar metapsicológico.

Qual é o sentido e a origem do sacrifício totêmico? Smith (sempre na leitura de Freud) recorta um rito realizado historicamente pelos semitas no século V dc., mas que, pelas características, pode ser projetado para trás como constitutivo das origens do totemismo. Como é complicado remontar essa origem do ponto de vista da datação, o caminho pelo qual se envereda é o da busca do sentido do sacrifício totêmico. E um deles se apresenta: Este sentido é-nos dado pela etimologia. O que significa o sacrifício?

*... ação sagrada και εξοκη {por excelência} (sacrificium, ιερο  
υγια) significava, em sua origem, algo diverso do que se entende em  
épocas posteriores: a oferenda à divindade para reconciliar-se com  
ela ou buscar sua simpatia (de seu sentido acessório -auto  
despojamento- surge o emprego profano da palavra). Pode-se  
demonstrar que, em seu começo, o sacrifício não era outra coisa que*

*"um ato de sociabilidade entre a deidade e os seus adoradores", um ato de sociabilidade, uma comunhão dos crentes com o seu deus.*<sup>65</sup>

O que Freud está tentando fazer?: 1. Apontando que não há distinção entre as dimensões social e religiosa na comunidade humana primordial, no sentido de que uma dimensão implica necessariamente a outra e que se fundem no mesmo nascedouro?; 2. De que há uma distinção nítida entre o momento de instauração da sociabilidade e do seu sucessor, a conservação, mas que ambos se implicam e concorrem na mesma meta de empreender a construção da cultura?; 3. De que a religiosidade é um mero disfarce da sociabilidade (como pensado por Durkheim<sup>66</sup>)?

Colocando de outro modo a questão: Por que a comunidade primitiva lançou mão da religiosidade se já havia dado os passos necessários e imprescindíveis à instauração da sociabilidade? Freud lê esse segundo momento como acessório, superficial, dispensável ou ao contrário, sem ele fica ininteligível a solidificação da cultura?

Tudo isso nos parece respondido pela concepção que Freud plasma do sacrifício totêmico. O sacrifício é um ritual que tira a comunidade que o realiza da trivialidade do cotidiano. Cria-se uma situação extraordinária para que nela se possa consumir certos cerimoniais. Como está suposto pelo autor que Freud está evocando para contribuir com as suas próprias considerações, esses cerimoniais cumprem um papel pragmático. São ações necessárias do ponto de vista prático. O que isso significa?

De início é possível identificar certas intenções que esses rituais portam: 1. Eles buscam reconciliar a comunidade com o seu totem (mas que ruptura ou cisão pode ter ocorrido para que se coloque a exigência de reconciliação?); 2. Eles têm o propósito deliberado de atrair a simpatia dos deuses; 3. Eles intentam figurar a união entre os fiéis e seu deus.

Anteriormente já havíamos aventado um outro elemento: o totem é, via de regra, um animal. O modo pelo qual esse animal passa a ser subrogado pelo totem nos foi demonstrado pela análise da amizade e do temor infantis pelos animais. Ao final da cadeia de representações psíquicas encontramos a representação mais fundamental, o pai.

Mas, de que modo é feito o sacrifício totêmico?

*Um sacrifício assim era uma cerimonia pública, a festa de um clã inteiro. A religião era um assunto comum e o dever religioso uma parte da obrigação social. Sacrifício e festividade coincidem em todos os povos; todo sacrifício é feito no interior de uma festa e nenhuma*

<sup>65</sup>. Ibid p. 135 (p.160).

<sup>66</sup>. MOSCOVICI, S. op. Cit. pp. 33/74.

*festa pode se realizar sem sacrifícios. A festa sacrificial era uma oportunidade para os indivíduos se elevarem, jubilosos, sobre os seus próprios interesses, e destacar a mútua afinidade entre eles e sua divindade.<sup>67</sup>*

O texto é explícito: trata-se de uma cerimônia pública que mobiliza todos os indivíduos do clã. É um dever comunitário realizar o sacrifício totêmico. Ele consiste em fazer correr o sangue do totem que, por identidade, é um antecessor da própria linhagem totêmica. Se é assim, é o sangue da própria tribo que corre. E isso só pode ser feito pela mediação de uma solenidade assumida pelos pares do clã. Essa solenidade confere ao sacrifício o estatuto de sagrado.

Mas ele também é dotado de um elemento muito curioso: por seu meio, se consegue que o indivíduo realize com alegria aquilo que do ponto de vista dos seus desejos mais primários só poderia promover tristeza. Pelo sacrifício os indivíduos declinam dos seus próprios interesses (Freud usa o verbo elevar-se. Estaria ele aí indicando o primeiríssimo esforço de sublimação da comunidade humana?), acentuam uma recíproca relação de afinidade entre si e com o totem.

São conquistas preciosas feitas em tempos remotos que podem ser traduzidas desse modo: o sacrifício totêmico promove a comunhão dos indivíduos do clã e evidencia a necessidade de cumprimento das obrigações sociais, fato que ressoa no fortalecimento da própria comunidade.

Tal fortalecimento pode ser visto na metáfora de corpo que Freud recupera de Smith ao atribuir ao sacrifício a função nutridora da comunidade. Esta é alimentada de modo similar com que se alimenta o corpo, que carece continuamente de alimento para se manter. Mas do corpo social totêmico faz parte o indivíduo, impensável fora do grupo. Integrado, o indivíduo é fortalecido porque adere ao todo que se fortalece pelo sacrifício.

A própria metáfora do corpo dá conta da necessidade de repetição do rito sacrificial: a comunidade, qual corpo, necessita manter a sua vitalidade. E isso reside na durabilidade das conquistas efetivadas dentre as quais se destaca a adesão jubilosa do indivíduo. Como manter isso sem o sacrifício totêmico se ele representa um poderoso registro de memória que cada indivíduo deve manter ativado para a conservação da própria comunidade?

Em tempos nos quais a vida se caracteriza pela rudeza, o rito, enquanto catalisador das demandas individuais se faz instrumento necessário para canalizar, em benefício da própria comunidade totêmica, a força desiderativa que, centrada no indivíduo, só pode promover a dissolução do laço social.

Na leitura que Freud faz do sacrifício totêmico, esse funciona como um instrumento construído pela comunidade para fazer convergir (subsumindo as demandas desiderativas) as pulsões dos indivíduos. Trata-se de um esforço

---

<sup>67</sup>. "Totem e Tabu" p. 136 {p.161}.

que a coletividade impõe e impele a que o indivíduo realize contra as suas tendências pulsionais.

Mas o que justifica o sacrifício, e o sacrifício do animal? Tudo parece indicar que o pressuposto desse rito se radique na proposição de Smith de que o homem, antes de descobrir a técnica agrícola tenha sido caçador. A caçada (e o rito que a ela se segue para festejar, comemorar o ato realizado) teria sido a primeira expressão da técnica do homem na lide com a natureza.

Entretanto, nos parece que há um componente mais relevante e que adere a esse pressuposto de ordem sociológica -e que é de ordem psicanalítica-: o estatuto de caçador expressa certamente o esforço de garantir a sobrevivência do homem primitivo. Mas o componente da agressividade do indivíduo, do ponto de vista metapsicológico, é o motor que viabiliza as providências para que se alcance essa meta. Esforço de sobrevivência sim, mas esforço atualizável graças a esse mecanismo de *ignição* que é a agressividade.

Não se trata, no caso da horda primitiva, de um esforço consumado pelo indivíduo enquanto tal, isolado, ilhado em si mesmo qual mônada. Não é isso. Na horda o indivíduo é definido enquanto partícipe de um organismo do qual ele é um membro imprescindível à sua boa funcionalidade.

Nessa medida, o sacrifício totêmico é um esforço de sobrevivência movido pela agressividade, mas tutelado pela comunidade. É ela a maior interessada na consumação do sacrifício. A sobrevivência, que a princípio parece ser exclusivamente do indivíduo, pelo sacrifício totêmico recebe uma amplitude bem maior: se trata bem mais de garantir a sobrevivência da comunidade, de garantir a sua conservação. E o rito, do ponto de vista pragmático, expressa essa síntese das exigências do indivíduo e da comunidade, que passa a subsumir as demandas daquele.

Por isso, o rito tem um destinatário que, ao tempo em que é um igual dos membros da tribo, pertence também à linhagem do clã, mas se destaca dentre os seus componentes: é um antepassado cheio de autoridade, cheio de poderes que o indivíduo isolado não possui. O totem, o deus do clã, recebe as oferendas da comunidade. O gesto simbólico de ofertar já revela o esforço da comunidade para sair do ordinário, do cotidiano na direção do seu deus, habitante (e detentor de forças) de um lugar extraordinário.

Nesse esforço de elevação a comunidade come e bebe da carne e do sangue do animal totêmico. Eis uma nítida evidência do desejo de incorporação do seu deus, de tomá-lo dentro de si, de tê-lo impregnado no seu próprio corpo. Com este gesto, mais que mero canibalismo (come-se a carne de um dos membros do clã) a comunidade estabelece uma identidade com o seu deus.

Mas essa identidade não passa pelo registro rude da mera incorporação, do mero devorar um integrante do clã. Enquanto rito, o sacrifício que envolve o comer e o beber é um ato simbólico que, ao mesmo tempo reinvoca um ato simples e lhe acrescenta certos incrementos. Não se trata de matar o animal

porque caçador; menos ainda de feri-lo para atender à inclinação agressiva. O rito não se justifica por meras forças musculares postas em ação. Ele não compreende os movimentos da força bruta. Esta certamente o institui como ato. Mas agora o rito sacrificial subsume o ato inaugural através do simbolismo.

Dizendo tudo isso de forma mais simples: o rito é um esforço representacional do clã. Ele enriquece o duplo ato de sobrevivência/agressividade com componentes simbólicos que retomam, por sua vez, aquele ato no nível da elaboração psíquica e o torna um poderoso instrumento que aperta o laço social.

Reside no rito sacrificial a expressão privilegiada da religião. Por ele, ela se revela (na instauração da sociabilidade) um componente relevante na consolidação do espírito comunitário. Donde a religião não ser um ação, mas a retomada da ação no nível representacional com a finalidade deliberada de avivar a memória do indivíduo da exigência de adesão ao comunitário. Em aderindo ao coletivo o indivíduo se fortalece, fortalecendo a comunidade.

Esta possibilidade se fez ocorrência porque a comunidade foi capaz de impelir o indivíduo a sacrificar a sua tendência pulsional. E esta, como já vimos, se expressa pelos desejos configurados no *complexo edipiano*.

Pois bem, nossa passagem pela análise do rito sacrificial nos permite pôr em relevo alguns pontos relativos à questão: por que os homens primitivos realizaram algo como o totemismo religioso se já tinham o poderoso mecanismo da exogamia como instaurador da sociabilidade?

Iluminada pelos detalhes do sacrifício totêmico a religião emerge como um componente imprescindível de ordenação da humanidade em tempos primordiais. Ela é um recurso prático e imprescindível. Por quê? Retomemos a lógica do desejo primitivo: 1. Com relação ao conluio sexual (no qual a exogamia se impõe), os indivíduos são impelidos a realizar seu desejo extra-totem, fato que implica no distanciamento do objeto desejado e na busca de um substituto para ele.

Aquí temos uma dupla providência de preservação: os indivíduos jovens se preservam da fúria do pai pois não se expõem a ele tentando atualizar o que desejam, mas também preservam as prerrogativas do pai como autoridade que estabelece as referências para a associação.

2. Com relação ao sacrifício totêmico temos: a busca de identificação com o totem, o que implica em tê-lo positivamente no sentido de tomá-lo como modelo a ser imitado (O que o totem quer? Que a comunidade seja forte. Logo, o indivíduo, integrante da comunidade, envia esforços para a consumação desse propósito); a *castração*, porque o indivíduo renuncia (ou é impelido a) a sua demanda desiderativa sexual, submetendo-a à tutela da comunidade (ou ao jugo das *pulsões egóicas*) que, em última instância, expressa o desejo do totem (Qual é ele? Veremos adiante); e por fim, o fortalecimento da própria comunidade:

*Quando surgiu a idéia da propriedade privada o sacrifício se concebeu como um dom à divindade, como uma transferência de propriedade do homem a seu deus. Só que esta interpretação deixa sem esclarecer todas as particularidades do ritual do sacrifício. Em épocas antiquíssimas, o mesmo animal do sacrifício era sagrado e sua vida era inviolável; só com a participação e a culpabilidade conjunta da tribo inteira poderia ser ele sacrificado para que fosse feito um brinde com a substancia sagrada e comê-la, gestos pelos quais os membros do clã asseguravam sua identidade substancial entre eles e com sua divindade. O sacrifício era um sacramento e o próprio animal sacrificial um membro da linhagem. Na realidade, era o antigo animal totêmico, o mesmo deus primitivo, através de cuja matança e devoração os membros do clã reforçavam e reafirmavam sua semelhança divina.<sup>68</sup>*

A primeira afirmação do fragmento reitera a convicção freudiana: o fator econômico como viabilizador da cultura é secundário do ponto de vista da instituição da mesma. O prioritário é o fator emocional, as forças psíquicas, sua ordenação, seu domínio. E os detalhes que o sacrifício totêmico nos faz contemplar nos levam a pensar nessa proeza da elevação que a comunidade promove entre os seus membros. Ao tempo em que deles exige renúncia da realização dos desejos primordiais, incita neles uma espécie de orgulho de pertença pelo qual o próprio clã se fortalece ao se apossar da força desiderativa individual.

Traduzindo essa dinâmica em termos do domínio: ao mesmo tempo em que promove uma intimidade entre o totem e o seu crente permeando tal intimidade com uma identificação, o rito sacrificial reforça o caráter sagrado do totem. Ele é intangível e se se o toca, certas condições têm que ser observadas justamente porque esse toque deverá concorrer para o reforço do caráter do próprio totem, representante máximo da comunidade. Poderíamos dizer que, o que se estabelece é uma distância reverente do símbolo exponencial do clã. Distância porque o que se confere ao totem mostra bem a peculiaridade do seu caráter: sagrado; reverência porque no processo de identificação que se estabelece com o rito sacrificial essa propriedade passa a impregnar o próprio corpo coletivo em festa.

Desse modo, concluímos que o totem é a representação ordenadora pela qual todos os indivíduos se submetem, seja para renunciar a realização dos desejos originários, seja para viabilizá-los mediante subrogados que, como veremos a seguir, têm expressão no próprio sacrifício.

Pontuando: a constituição do desejo no totemismo é feita pelo privilégio hegemônico conferido ao totem, expressão máxima do clã. Em se tratando da organização desiderativa do homem primitivo, a religiosidade totêmica sugere subsumir, pela ordem da sustentação da cultura, a própria exogamia. Ao que

---

<sup>68</sup>. Ibid p. 140 {p. 166}.

tudo indica, esta só é viável porque o totemismo religioso a torna possível graças ao destaque dado ao domínio do totem.

## D.2

### No princípio foi o ato

Mas como esse domínio se tornou efetivo? Como ele se deu? Como os violentos homens primitivos concederam ao declínio de realizar suas pulsões mais imperativas, as sexuais, e puseram em relevo as pulsões egóicas? Que força impeliu a tal renúncia? Qual é o estatuto dessa força?

É para responder a essa série de questões que emolduram as *condições psíquicas* pelas quais a civilização se tornou uma realidade, que Freud realiza sua síntese muito própria das contribuições de Darwin e Smith (evidentemente tornando-as pertinentes ao contexto metapsicológico).

O encaminhamento da reflexão passa por uma hipótese de trabalho em muito similar à noção de *trauma* como analisado supra (Capítulo I): deve ter havido um ato violentíssimo, cujo ato se tornou a referência de um complexo mnemônico ordenador das sucessivas fases do incremento civilizatório.

Tal ato é suposto como parricídio. O macho mais forte, déspota invejado do clã, se viu confrontado com a agressividade dos filhos unidos que tendiam a eliminá-lo como maneira exclusiva de realizarem seu desejo de posse das mulheres.

Entretanto, já sabemos que as mulheres são instrumentos de instauração da cultura. Elas não são referências para a realização da modelagem do comportamento. Logo, o parricídio não pode ser um pano de fundo para que o incesto se consume. Ele é bem mais significativo; ele realiza o desejo que é conteúdo da segunda proibição totêmica, a saber, a ofensa fatal à integridade do pai com o seu assassinato.

Isolados, os filhos não ousavam tal façanha. Mas juntos, aglutinavam um poder que era competente para fazer frente ao despotismo paterno. E assim se fez: o pai foi assassinado, morto e devorado. Mas curiosamente ele não foi morto tão somente por causa do obstáculo que impunha o acesso às mulheres, mas porque era dotado de potencialidades que os próprios filhos, na sua *invidia*, desejavam (em segredo) ser depositários.

O que revela essa nossa sugestão? Essa espécie de fase oral que contorna o parricídio. Seu indicativo explícito é o ato de devorar o pai. Mediante tal canibalismo os poderes do pai seriam incorporados pelos filhos, sobreviventes da façanha.

Contudo, o pólo agressivo da ambivalência satisfeito tem como sucessão emotiva o estado de tristeza que se abate sobre o clã. Assassinou-se não somente o pai odiado e temido, mas também o pai admirado e amado.

Mas o fato é que sem ele tudo seria possível. Os desejos poderiam ser realizados em medida excessiva, donde o júbilo festivo. A horda gozou desse momento no qual cada indivíduo podia imaginar-se tendo tudo e todos lhe

satelizando. Era possível submeter tudo e todos ao império dos desejos individuais.

Único problema: cada um estaria tomando para si esses privilégios e a consequência imediata seria a violência, componente mais intenso que antes, quando estes privilégios eram centrados num representante mais forte. Não se demora a perceber a guerra de todos contra todos<sup>69</sup>. Paira sobre a comunidade primitiva uma ameaça fatal à integridade de cada um. A lógica do desejo primitivo conduz à autofagia. Qual a saída para esse estado de coisas?

É preciso recuperar um momento anterior ao júbilo festivo, decorrente do prazer da agressividade consumada pelo parricídio. Este momento é o da tristeza. Pois bem, o mesmo ato prezeroso é também fomentador do sentimento de luto, do sentimento de perda e do remorso pelo cometido.

Qual será a sua origem? A identidade com o pai-totem.

Quem é ele, agora morto? 1. A análise do tabu referente ao morto já nos obsequiou com esse elemento: o pai morto é uma ameaça contra o que nenhuma força agressiva, mesmo coletiva, tem eficácia no sentido de anular ou vencer. A esse *fantasma* se deve prestar reverência e subordinação (Podemos verificar nesse ponto a *projeção da agressividade*, agora não mais reconhecida como tal, nem tampouco como sendo oriunda dos desejos próprios. Ela é pertença do pai morto, ameaçador, vingativo e, portanto, temor e lisonja são as únicas medidas preventivas para aplacar sua fúria sobre os filhos); 2. O pai morto, qual totem, protege seu clã, sua linhagem; 3. Comove os filhos, sobretudo pelo crescente *sentimento de culpa* sempre redimensionado pelos sucessivos ritos sacrificiais e os impele à renúncia de suas demandas desiderativas; 4. Instaura como referência exponencial da ordem totêmica um tipo de relação substitutiva da violência.

É graças a essa representação do pai morto, dotada dos predicados elencados acima, que o estado de guerra ou o estado de violência é modificado.

Ora, podemos rapidamente rastrear os predicados do pai da horda no objeto auxiliar e de amor do "Projeto...". Aparentemente, nesse contexto da *Teoria da Sedução*, o pai, do ponto de vista da ordenação psíquica, é ausente. Ele só aparece como sedutor (nos traumáticos casos histéricos). Mas deixemos de lado essa incongruência e apontemos, sem mais, que o *objeto auxiliar* é também hostil e desejado. Esses predicados Freud nos oferece mediante a especulação do que ocorre psiquicamente ao bebê quando da amamentação.

Com a *Teoria da Fantasia*, em 1897, a representação ordenadora do psiquismo emerge através do *Complexo Edipiano*, e seus qualificativos são: rival (e por isso odiado) e protetor (e por isso admirado, amado).

<sup>69</sup>. [Em "Da Guerra e da Morte: Temas da atualidade" SE Vol. XIV (1915), FREUD transpõe para os estágios mais altos da civilização esse mesmo argumento: um indivíduo auto-definido pelo desejo primário se constitui, exatamente por isso, no inimigo não só do outro, mas da própria civilização. Essa seria uma das razões que torna compreensível a guerra no mundo moderno. Vide p. 280].

No contexto de "*Totem e Tabu*" temos uma representação paterna muito mais complexa. Primeiro pólo da complexidade: o pai da horda, enquanto vivo, move os indivíduos a lhe atribuírem o predicado de rival na posse das mulheres, razão pela qual ele é mortalmente odiado, mas também ele é dotado de um poder atualizado equivalente à potência desiderativa dos filhos. Os seus filhos a ele se submetem do ponto de vista da força.

O que nos interessa, porém, é o pai morto: ele é lamentado, venerado e obedecido. Excluem-se de sua predicação aquelas qualidades a ele dirigidas mediante o pólo pulsional agressivo da *ambivalência*. É dessa *pulsão* excluída, melhor seria dizer *recalcada*, que vai se originar e se avultar o *sentimento de culpa* responsável, por sua vez, pela dotação de uma natureza metafísica a um autêntico objeto psicológico.

Em outras palavras: o pai morto é o protótipo das divindades. Para elas os indivíduos agora se curvam; à elas se submetem; a elas prestam homenagens; nelas depositam a crença do poder ordenador do mundo natural e humano.

Se se depura por via analítica a figura divina projetada, teremos a imagem do pai morto. Pois bem, se esse deus é o equivalente do pai, se ele é o pai disfarçado em um ser superior, então pode-se sugerir que a transgressão repetida escamoteadamente no sacrifício totêmico é o suporte para a realização do desejo paterno: a submissão dos filhos ao seu domínio e a recusa das mulheres do pai (que passam a ser depositárias da ternura que mãe e irmãs devem receber).

Assim, o pai morto realiza a nível psíquico (interno) o que tentava impor ao nível da força (externamente) enquanto vivo. Graças a ele a horda primitiva dá o *salto qualitativo* e definitivo para consumir a empresa civilizatória. Substituí-se a força violenta dos músculos por uma força emocional-representacional, promotora da fraternidade, logo, instituidora da igualdade de direitos e limitações/restrições do desejo:

*O banquete totêmico, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e celebração daquela façanha memorável e criminosa com a qual tiveram início tantas coisas: as organizações sociais, as limitações éticas e a religião.*<sup>70</sup>

O banquete totêmico é a expressão máxima da religião. Estaria Freud cometendo uma *petição de princípio* quando faz com que um rito sacrificial derive a religião, se ele próprio só é possível enquanto expressão religiosa (haja vista o significado do pai morto: é um fantasma ameaçador, portanto um espírito a ser temido e lisonjeado)? Não se atribui a dignidade divina ao pai morto para poder homenageá-lo? E essa homenagem, enquanto rito, não é a expressão máxima da "relação espiritual" que se mantém com ele?

---

<sup>70</sup>. "*Totem e Tabu*" p. 144 {p. 170}.

E mais, se tomarmos a etimologia da palavra religião, *religare*<sup>71</sup> (artifício tão caro ao *mestre da suspeição*), não encontraremos aí a idéia do estabelecimento de ligações entre seres distanciados pelas suas naturezas? Não é isso que são o pai e o filho, o primeiro, morto, espiritualizado, todo poderoso, e o segundo, vivo, materializado, impotente, cheio de desejos? Não são estes últimos, no afã de serem realizados, que se subordinam à mediação do pai, legitimador destes desejos se (e somente se) por ele mesmo forem tutelados? Não é justamente por causa disso tudo que, psicologicamente, se cria o *mecanismo de projeção* que justifica os seres espirituais como criações psíquicas autênticas?

Se a interpretação que cometemos acima não é de todo desprovida de senso, podemos dizer, com Freud, que moral e religião têm nascedouro comum. Entretanto, há no texto uma nuance que cremos ter valor e que agora explicitaremos (embora no texto essa tal nuance seja somente insinuada).

O sacrifício totêmico oferece os indícios do sentimento que enraiza as conquistas para que se dê a passagem da horda para a fraternidade: é o arrependimento que o sacrifício cultiva e avulta. Ele se desenvolve pelo lamento dos filhos quando se conscientizam do significado do gesto fatal impingido ao pai:

*Certamente, essa nova atitude de sentimentos se viu favorecida pelo fato de que a façanha não pôde satisfazer plenamente a nenhum daqueles que a perpetraram. Em certo sentido, havia ocorrido em vão. Com efeito, nenhum dos filhos varões pôde afirmar seu desejo originário de ocupar o lugar do pai. Pois bem, como sabemos, o fracasso é muito mais propício que a satisfação para a reação moral.*<sup>72</sup>

Se os filhos desejavam a consumação do seu desejo, isto é, se queriam ser como o pai, a concorrência entre eles evidenciou, do ponto de vista prático, a impossibilidade de tal desejo se consumir. Todos eram ocupantes legítimos do lugar paterno. Mas nesse lugar só cabia um, que já não existe mais, a não ser na memória dos filhos. E é justamente aí, nessa forma especial de existência, que o pai vai ser qualificado como a autoridade que tutela os desejos filiais. Ele se torna a mediação pela qual esses desejos passam, seja para serem legitimados e realizados (mesmo que sob disfarces), seja para serem reprimidos.

O que então ocorre com o desejo que continua interdito mesmo depois da morte do obstáculo mais poderoso, o pai? Ele, que era interdito de fora pela proibição "Não matar o totem" é redimensionado, e passa a se processar já interdito no seu nascedouro, isto é, na própria origem desiderativa se

<sup>71</sup>. ABAGHANO, N. Op. Cit. Verbete: Religião. p. 814.

<sup>72</sup>. "Totem e Tabu". p. 145 nota 51 {p. 171 nota 1}.

instala um mecanismo que de dentro impõe ao desejo a ordem proibitiva "Não matar o irmão", derivadora do imperativo universal "Não matar".

Como ocorreu a incorporação de uma imposição externa, ou melhor, como foi possível que ela tenha sido subsumida psiquicamente?

*O morto se tornou ainda mais forte do que fora em vida; tudo isto tal como continuamos a ver hoje nos destinos humanos. O que antes ele havia impedido com sua existência, eles próprios se proibiam agora na situação psíquica da "obediência de efeito retardado (nachträglich)" que tão familiar nos resulta pela psicanálise. Reevocaram sua façanha declarando não permitida a morte do seu substituto paterno, o totem, e renunciaram a seus frutos denegando a si o direito às mulheres liberadas. Assim, a partir da consciência de culpa do filho varão, foram criados os dois tabus fundamentais do totemismo que, por isso mesmo, coincidem necessariamente com os dois desejos reprimidos do Complexo de Édipo. Quem os transgredisse se tornava culpado dos únicos dois crimes mais severos para a sociedade primitiva.<sup>73</sup>*

Subseqüentemente ao parricídio, acometeu aos filhos um momento de reflexão. Ali viram-se como assassinos do pai, e deste modo reconheceram-se enquanto ameaça recíproca. A imediata associação das fórmulas "Matar o pai X matar o irmão" se fez. Mas sobretudo se tem que o irmão não é um mero objeto. Ele também é agente na concorrência do poder herdado do pai, um igual na disputa pelo domínio, depositário de forças que deflagram violência como aquela consumada contra o pai. Ou seja, o irmão é uma ameaça.

O que fazer nessas circunstâncias? Evocar o pai que agora é receptor dos sentimentos ternos dos filhos (o desejo agressivo foi realizado), sentimentos estes que se avultam e dotam o pai de atributos que este não tinha quando vivo.

Quais são esses atributos? O pai agora está acima dos membros comuns do clã, ele tornou-se uma representação sagrada, distante, intocável, que se deve venerar; passa a ser depositário do desejo de proteção e, por isso mesmo, protetor frente a violência que impregna a sociedade primitiva; passa a ser a autoridade para a qual todos investem com a poderosa *pulsão egóica* que destina a um emprego sublimado a *pulsão sexual*.

Ora, o ritual é o espaço criado para dar conta do avivamento desses elementos garantidores de que a violência não impere no seio da novíssima fraternidade. Ele se torna a expressão visível de um trabalho que se dá em cada um dos indivíduos, o trabalho de *elaboração psíquica*. Se para matar o pai somente foi necessário conceder à tendência natural desiderativa, agora, para não se matarem mutuamente, é preciso recorrer a esse objeto exponencial que

---

<sup>73</sup>. Ibid p. 145 {pp. 171/2}.

é a representação paterna, fornecendo-lhe os atributos acima apontados a fim de que sirva de referência máxima ao esforço que é exigido para obstar que a mesma inclinação tida para com ele não se repita para com o irmão.

Qual é o instrumental que possibilita aos primitivos darem esse salto? A resposta é imediata: o sacrifício totêmico. É ele quem reitera o imperativo que garante a vida, e a vida coletiva. O que esse instrumental move? Emoções. O rito é realizado apaixonadamente. Nele se faz um sacrifício que tem o poder (enquanto repetição da saga primordial) de funcionar como uma espécie de "reflexão inconsciente" que move os poderes emocionais da comunidade primitiva. Qual é a emoção preponderante? O arrependimento pelo assassinato irremediável do pai. É uma fatalidade irreparável e a única providência alentadora é repetir, de modo espetacular, uma requintada *cena* que processe o excesso de afeto que se experimenta.

Funciona como uma espécie de *catarse* mediante o que a culpa, enquanto volume emocional, circula entre os indivíduos constituintes do totem, e nessa circulação se tem o atenuamento do excesso emotivo, porque distribuído com todos, e se fortalece a exigência de fazer emergir a civilidade enquanto alternativa exclusiva da *cena 1*, ou seja, do ato traumático.

O que resulta disso tudo?

*Se de acordo com o sentimento dos filhos varões o animal se oferecia como o substituto natural e óbvio do pai no tratamento que lhe dispensavam, e que se lhes ordenava compulsivamente, encontrou-se algo bem mais expressivo que a necessidade de figurar o seu arrependimento. Com o subrogado do pai poderia ser intentada a atenuação do ardente sentimento de culpa, conseguir algum tipo de reconciliação com o pai.<sup>74</sup>*

Mais uma vez: Onde tudo isso encontra guarida? No espaço do sacrifício totêmico. Espaço extraordinário e competente para comportar o volume emocional excessivo. Por ser um espaço extraordinário garante que se reevoque o ato parricida a nível representacional. Essa retomada tem o estatuto de uma *reelaboração psíquica* e resignificação do *ato traumático*.

A terminologia que estamos usando é bastante sugestiva para indicar que nos movemos aqui num ambiente bastante familiar à psicanálise. Este ambiente é o da *Teoria da Sedução*, no qual Freud forjou noções como *cena*, *elaboração psíquica*, *desejo*, *ambivalência*, *trauma*, *recalque* etc, que, acreditamos, estão sendo movidos quando do trabalho de interpretação do material da cultura.

Esse espaço extraordinário é a expressão maior da religião. Em tempos primordiais sua realização não só indica que ela é trançada com a moral. Mas

---

<sup>74</sup>. Ibid p. 146 {p. 173}.

muito mais significativamente, que esse momento religioso é a condição *sine qua non* para que se exerça um controle mínimo dos volumes emotivos em circulação.

O rito sacrificial oferece a possibilidade de desdobramentos da etapa moralizadora. Ele implementa a contenção da agressividade pelo avultamento que fomenta no *sentimento de culpa*; ele reitera a necessidade de esforço de renúncia às mulheres; ele promove a civilidade, na medida em que procede uma sucessiva abstração no mandamento máximo da cultura: não matar o irmão, até alcançar o ponto máximo dessa abstração em sua expressividade mais universal: Não matar.

Quanto a segunda consequência (renúncia às mulheres), é legítimo afirmar que o sistema exogâmico em toda a sua exuberância (caracterizado pela obediência a um imperativo erigido psicicamente) só se ordena completamente a partir da instituição do totem. Donde se poder afirmar que o totemismo é derivador desse segundo sistema, instaurado em seu interior como providência conseqüente da imperatividade do pai, isto é, da submissão dos filhos ao seu domínio.

Ora, se as coisas são realmente assim na escrita freudiana, se não estamos forçando na interpretação, podemos sugerir que o sistema religioso totêmico é o responsável pela ordenação propriamente cultural. É ele quem instaura o *quadro psicológico* imprescindível para que a sociabilidade se efetive. Em outros termos: ele fornece elementos imprescindíveis para serem criadas as *condições* para a realização cultural.

Mas sigamos Freud um pouco mais na tentativa de sopesar esse relevo dado ao sistema religioso totêmico nessa atitude que nomeamos de ambivalente. O que estamos assistindo é uma investigação dupla: Freud pretende evidenciar o motivo do sacrifício totêmico, assim como caracterizar, de forma mais precisa, o vínculo que o filho estabelece com o pai.

Desse modo, emerge a primeira evidência: qual o propósito que o sacrifício totêmico cumpre? Trata-se de uma cerimônia de purificação, um esforço para expurgar a culpa pelo cometimento do ato grave e fatal: o assassinato do pai. Como não se consegue expurgar essa culpa (haja visto a proliferação de religiões que pululam no interior do desenvolvimento da história humana. Todas procuram nos seus ritos, atenuar a força *do sentimento de culpa* que se abate indefinidamente sobre os sujeitos humanos artífices da cultura), a providência alternativa é distribuí-la. Tarefa cumprida pela solenidade realizada pelos convivas do cerimonial. No momento do rito eles se dirigem submissamente ao deus fazendo duas promessas: Não matar o animal totêmico, nem comê-lo; não cometer incesto.

Esse procedimento universal de purificação, de expiação da culpa que se verifica em todas as religiões, só pode ter um núcleo justificador, símile na sua estrutura frente a deuses tão diversos. Esse núcleo é desvendado com a

seguinte questão: quem são esses deuses na realidade? Como se justifica que no totemismo o animal tenha estatuto divino?

*Sabemos que existem múltiplos vínculos entre deuses e o animal sagrado (totem, animal sacrificial): 1. Comumente, a cada deus estava consagrado um animal, com alguma freqüência, vários; 2. Em certos sacrifícios particularmente sagrados (os místicos), se oferecia ao deus o próprio animal a ele consagrado (R. Smith, 1894. 290); 3. O deus era venerado com freqüência na figura de um animal ou, vendo as coisas diversamente, animais eram venerados como deuses muito depois de passada a época do totemismo; 4. Nos mitos os deuses costumam se transformar em animais freqüentemente a eles consagrados. Isso nos sugere a suposição de que o deus seria o animal totêmico, e que se desenvolveu deste modo num estágio posterior do sentir religioso.<sup>75</sup>*

Tal variedade de vínculos precipita a inferência de que a representação divina decorre da elevação do estatuto do animal enquanto totem. Portanto, o animal (sua representação) estaria subsumido pela divindade. Nos ciclos civilizatórios, o homem primitivo foi desenvolvendo essa especializada capacidade de distanciar para mais longe o *sentimento de culpa*.

Pois bem, como se deu essa identidade estabelecida entre o animal e a divindade? Propomos a idéia de *sucessão psíquica* para entendermos esse arranjo que Freud está operando. Lembremos: dos temor e amizade infantis para com os animais ele já extraiu a fórmula: animal é o símbolo do pai; e como tal, o substitui no psiquismo infantil. O que Freud está mostrando é um procedimento equivalente entre os primitivos que podemos assim desdobrar (partindo de uma representação última, até chegarmos a uma primeira, originária): *deuses - animal totêmico - pai*. Essencialmente, se superpuseram camadas sobre a representação originária mantendo-se, nas representações subseqüentes, os elementos nucleares da primeira.

Em outros termos: A figura paterna foi *desfigurada* enquanto *representação psíquica*. Subrogada pela afiguração divina, ela é depositária de predicados que privilegiam elementos acrisolados pelo *sentimento de culpa*, a saber, a obediência, a veneração, o lamento. Tais elementos reiteram a plenitude do poder reconhecido como atributo da divindade que se cultua, e efetivam a subordinação dos filhos ao pai, agora sob a camuflagem divina.

Na perspectiva da *Teoria das Neuroses* essa mecânica é nomeada como *simbolização* (seja histérica ou obsessiva). O neurótico perde, através do procedimento do tipo de uma *sucessão psíquica* a referência da representação com o seu equivalente na realidade.

---

<sup>75</sup>. Ibid p. 149 {p. 176}.

Se quisermos: tal como o neurótico relativamente ao seu símbolo privado (patológico), o primitivo sateliza o seu deus, curva-se perante ele dando-lhe crédito sem ser capaz de reconhecer os motivos que o levam compulsivamente a realizar o seu cerimonial.

É a saída que na pré-história o homem encontra para o *conflito psíquico*, isto é, tornar *inconsciente* a razão pela qual ele constrói a religião. Ela radica-se na tentativa de afugentar da consciência o ato violento realizado pelos filhos, que se identificam pela exclusão do usufruto das mulheres, conjugado com o aprimoramento do rito que os torna solidários agora identificados pela culpa. O resultado que se tem do processo é essa *sucessão psíquica*, que no ciclo do desenvolvimento da pré-história elege uma representação substitutiva do pai, a saber, o totem. Em outro momento, via projeção, ele é transformado em deus.

Freud observa que sem dúvida essa é a medida de reconciliação mais eficiente do totemismo. Por seu intermédio, uma medida prática de garantia do vínculo social é assegurada. Em outros termos, a religião implica a sociabilidade.

Se se toma como pano de fundo da cena religiosa o sacrifício totêmico, vislumbra-se nele a afirmação da sociedade. Não se pode, em contrapartida, deixar de se pôr em relevo que é graças a construção do instrumental religioso que se reforçam tais vínculos.

Antes de descermos a estes detalhes, consideremos um outro ponto importante: se a consciência de culpa maximizada pela religião eleva significativamente a pulsão egóica, a sua contraparte, a agressiva, não foi extinta. Em outros termos, a *ambivalência* perdura mesmo no rito sacrificial (e sobretudo nele):

*Admitamos agora como um fato, que no desenvolvimento ulterior das religiões nunca se extinguiram os fatores pulsionais, a consciência de culpa do filho varão e seu desafio. Cada intento de solucionar o problema religioso, cada variedade da reconciliação entre esses dois poderes anímicos em evidência, caduca pouco a pouco, provavelmente sob a influência combinada de eventos históricos, alterações culturais e mudanças psíquicas internas.<sup>76</sup>*

Não importa portanto o período, a variação da religiosidade, o desenvolvimento de sua expressão, o que se tem é este mote promotor da religião: a *ambivalência pulsional*. No ato parricida se sobrelevou a *pulsão inconsciente* que, no sacrifício totêmico, passa a ser um subrogado que recôndito no inconsciente, atua. Qual é o seu modo de atuar? Solucionando o *conflito* pelo *recalque* dos motivos autênticos pelos quais se realiza o sacrifício;

---

<sup>76</sup>. Ibid p. 153 {p. 181}.

pelo incremento do rito com riqueza de detalhes; pela *desfiguração* da figura paterna subjacente à representação divina.

No nosso entendimento, Freud não toma como centro de sua investigação o problema relativo à investigação do porquê o homem faz religião. A razão parece óbvia: aponta para a covardia características dos filhos acometidos pelo *sentimento de culpa*. Ela objetiva aplacar esse sentimento poderoso.

O que nos parece mais sensato sugerir é que o problema nuclear para Freud em "*Totem e Tabu*" é saber o que subjaz na religião. E o que se tem da investigação psicanalítica é que eternidade, entidades metafísicas, seres espirituais, são insustentáveis. Enquanto *ser de desejos conflitantes, ambivalentes*, o homem tenta encontrar saídas satisfatórias para a inevitável tensão que implica desejar. Nem sempre saídas satisfatórias são encontradas, como é o caso dessa pleora de elementos imaginários que são as *representações religiosas*. O crédito dado à elas, a ordenação emocional em torno delas, é um equívoco. Elas são derivações de *ordem pulsional* ou ainda, *traduções distorcidas do desejo humano*, neste sentido, idênticas ao sintoma.

O que nessas desfigurações o desejo opera? Vejamos num exemplo dentre outros fornecidos:

*Assim, na doutrina cristã da humanidade se confessa com pouco fingimento a façanha culposa do tempo primordial; e o faz porque na morte sacrificial do filho, encontrou a generosa expiação daquele. A reconciliação com o pai é agora muito mais radical porque de maneira simultânea a esse sacrifício se produz a renúncia total para com a mulher, por cuja causa se havia sublevado contra o pai. Porém, neste ponto, a fatalidade psicológica da ambivalência reclama seus direitos. No ato mesmo de oferecer ao pai a maior expiação possível, o filho também alcança a meta dos seus desejos ofensivos dirigidos ao pai. Ele mesmo torna-se deus junto ao pai, na verdade, no seu lugar. A religião do filho revela a religião do pai.<sup>77</sup>*

É o trabalho da *desfiguração* em sua expressividade mais exponencial: o filho é imolado mas, enquanto divindade, é idêntico ao pai. Precipita-se para Cristo o desejo contra o pai, do mesmo modo que aquele outro que Lhe é favorável. Ao final, o que temos? Um *compromisso desiderativo*. Forças *inconscientes* se impõem e são atualizadas, e *forças egóicas* se superpõem promovendo um "mea culpa" e a reconciliação com o pai. Trata-se de uma *formação de compromisso*, símile daquela que se afigura no sintoma.

Voltemos ao balanço da positividade da religião para a instauração e sustento da cultura. Podemos marcar nitidamente dois pontos privilegiados: o

<sup>77</sup>. Ibid pp. 155/6 {pp. 182/3}.

primeiro diz respeito ao novo estatuto dado à figura paterna. Pela religiosidade totêmica ele tem substituídas suas forças musculares por legítimas forças psíquicas. Ou, em outros termos, não é ao nível da ação que o pai vai se impor aos filhos, mas no nível interior, o da representação psíquica, o que implica dizer, no nível que antecede e ordena a própria ação. Com esse elemento, temos uma tríplice progressão: 1. De uma horda liderada por um déspota aprimorado no uso da força bruta, pela proeza da religiosidade temos 2. a fraternidade dos filhos que se impõem reciprocamente à renúncia, mas, mesmo aí, não temos garantida a superação da violência, conquistada somente quando 3. a nível simbólico, a representação paterna ganha forma divina e suscita esforços sublimatórios.

O outro ponto diz respeito à equivalência entre as representações religiosa e social. Elas refreiam o desejo originado das *pulsões sexuais*, permitem a sociabilidade, isto é, erigem *contra poderes anímicos* que podem se confrontar e superar a agressividade sem o que, certamente, não haveria civilização.

Ônus que se paga: tudo isso é realizado num registro de alheamento-de-sí, do sacrifício de poderosas *demandas desiderativas*, as sexuais. Os indivíduos das sociedades primitivas procedem, ao fazerem religião, qual alucinados: agem fora-de-sí porque projetam para o exterior genuínas *forças internas*.

Sem dúvida, este último elemento prepondera em toda a crítica da religião que na *Segunda Tópica* se erigirá. Mas, do modo como entendemos, a sua exuberância ou a perspectiva iconoclasta da psicanálise para com a religião, não intimida o reconhecimento que Freud verifica do serviço que a religião presta à cultura nos primórdios da humanidade.

Mas, mesmo com o incremento do mecanismo que purga a culpa, esta perdura. Sob sua rubrica, a gravidade do ato parricida parece ter-se tornado indelével. É uma marca bem viva, incômoda, que perpassa a história. Como, portanto, suportar esse desconforto psíquico imputado pela culpa? Através de formações culturais que, ao serem produzidas, propiciam o alívio da tensão instaurada pelo *sentimento de culpa*. Essas formações culturais substituem o ato sem o qual a cultura certamente não se desenvolveria, mas também resgatam as providências expiatórias para os responsáveis daquela ação. Essas formações são a religião, a arte, o teatro, enfim, as expressões da cultura.

Neste último, toda a dramaticidade da instauração do humano emerge, especialmente quando se foca a tragédia grega, em particular o *mito de Orfeu*. Como herói, ele incorpora toda a tragicidade e se torna o *bode expiatório* da culpa pela qual, o coro, em sua totalidade, é responsável:

*A cena que se desenvolve no teatro procede da cena histórica em virtude de uma adequada desfiguração; se diria,*

*preferencialmente, a serviço de uma refinada hipocrisia. Naquela antiga e efetiva realidade, foram justamente os membros do coro que causaram o padecimento do herói; em troca, aqui, eles esgotam o seu papel na simpatia e no lamento e o próprio herói é culpado do seu padecimento. O crime que sobre ele se descarrega, a arrogância e a revolta contra uma grande autoridade, é justamente o que na realidade efetiva pesa sobre os membros do coro, o bando de irmãos. Assim, o herói trágico (embora contra a sua vontade), é convertido em redentor do coro.<sup>78</sup>*

Também Cristo em sua dupla natureza realiza essa façanha pela sua crucificação, de pagar pelos pecados dos cristãos, pois como homem recebe toda a espécie de sofrimento: flagelo, insulto, escárnio, desprezo, dor e morte; como deus é insultado, blasfemado, desrespeitado, assassinado. A cerimônia eucarística resgata essas duas complexas ações: a originária, que atenta contra os ditames divinos, e a subsequente, que se penitencia e se arrepende pelo ato cometido, compreendido como pecado. Como expressões culturais, tanto o teatro grego como a liturgia eucarística cristã resgatam uma verdade histórica.

Então, se essa culpa passa por sucessivas gerações no correr de toda a história, se ela é indestrutível a despeito de todos os esforços culturais para dirimi-la, isso significa que todos os homens de todos os tempos são culpados pelo pecado original.

Mas como é possível que sejamos culpados por um ato do qual não temos autoria direta, se não participamos, do ponto de vista histórico, da façanha violenta que culminou com a morte do pai da horda?

A justificação para o sentimento de culpa que nos acomete, mesmo distantes do ato histórico que daria guarida a esse sentimento é feito por uma combinatória de dois elementos: 1. Somos seres de cultura. Isto significa que, mesmo ausentes do ato instaurador da cultura, nós somos responsáveis pela sua conservação. O que significa dizer que renunciamos aos desejos mais prementes do nosso ser, do mesmo modo como os primitivos foram impelidos a fazer; 2. De acordo com a *Teoria das Neuroses* e com a *Teoria da Libido*, o desejo é imortal, isto é, ele é perene, não se extingue. E mais: ele tem o estatuto de ação. Logo, ao desejarmos edipianamente, sentimos e vivenciamos o que os agentes do ato instaurador da cultura experimentaram. E isso não se faz sem mais, impunemente. A própria cultura providencia as exigências expiatórias atenuantes da culpa. As produções artísticas atendem a esse propósito.

Nessa mesma medida, cabe indagar a respeito do débito que a cultura tem para com a religião. Sua contribuição exponencial se refere ao

---

<sup>78</sup>. Ibid p. 157 {p. 185}.

fortalecimento da representação paterna. O pai morto, pelo incremento que recebe do rito religioso, garante o seu domínio sobre os filhos que a ele se submetem; subseqüentemente promove o remorso, poderoso instrumento de confronto e domínio da pulsão agressiva. Graças ao remorso se assegura a função social do tabu. Em outras palavras: nesse momento primordial da história, a religião cumpre o papel relevante de solidificar os *diques emocionais* que promovem a *adesão psíquica* ao projeto civilizador. É assim uma estratégia socializante.

Uma palavra ainda sobre as *condições psíquicas* que estruturam o civilizado e o primitivo. Em vários momentos insistimos que a leitura de Freud favorece a que se entenda essa estrutura como invariante. Ela recobre o destino seja individual, seja coletivo. Para compreender esse destino ao qual a humanidade é remetida, propomos que consideremos um certo redimensionamento que a *Teoria da Cultura* está realizando com a noção de *cena*: se recuarmos ao tempo da *Teoria da Sedução*, ali encontraremos a idéia de que a *cena* é compreendida enquanto um conjunto de recordações impressas por um ato que atenta contra a inocência infantil; Já com a *Teoria da Fantasia*, a *cena* será entendida como um *conjunto de representações* que mesclam *resíduos históricos a incrementos fatasísticos*; Com "*Totem e Tabu*" temos que a *cena primordial* se configura como potencialidade humana um dia posta em ato para, a seguir, ser transformada num conjunto definitivo de *representações psíquicas*, sob cuja égide se ordenam todos os seres humanos como *seres de desejo*. Numa fórmula: Édipo é a condição da cultura.

Um patrimônio é construído e dado como herança a todas as gerações humanas que percorrem a história. Que tipo de herança é essa que todos os seres humanos recebem dos seus antepassados?

*Uma parte da tarefa parece estar a cargo da herança de predisposições psíquicas que, entretanto, necessitam de reatualização na vida individual para despertar uma ação eficaz. Provavelmente seja este o sentido das palavras do poeta [Goethe, Fausto - Parte I Cena I]:*

<< o que herdastes do teus pais  
adquire-o para possui-lo >>".<sup>79</sup>

Assim, o que o homem civilizado tem, não é um patrimônio hermeticamente construído. O que ele recebe são *predisposições, germes* de uma estrutura a ser desenvolvida nos itinerários das vidas pessoal e coletiva.

---

<sup>79</sup>. Ibid p. 159 (p. 188).

## Conclusão

Que pretende Freud quando incorpora a religião ao conjunto dos materiais sobre os quais se assenta a sua descoberta?

O problema que motivou esta pesquisa tinha a seguinte reposta como hipótese de trabalho: é possível pensar que a incorporação da religião (e o verbo não foi escolhido aleatoriamente) ao quadro dos materiais lapidados pela psicanálise tenha se dado no interior do movimento teórico legítimo desse saber. Ou seja, considerar a religião a partir de uma perspectiva psicanalítica implica em tomá-la sob o foco de categorias metapsicológicas.

Nossa demonstração se deu num quadro bem delimitado: no interior da primeira tópica, por sua vez, presidida pelo primeiro dualismo pulsional constituído pelas pulsões sexuais e egóicas. Pois bem, neste quadro fizemos um recorte inicial de 3 conceitos matizados no nosso primeiro capítulo. Essa tríade conceitual era composta dos seguintes elementos: *alucinação, fantasia e regressão*.

Qual era a justificativa desse primeiro recorte?

Inicialmente, que o tratamento ostensivo da religião só se fará em 1907 quando parte considerável do arcabouço metapsicológico estará montado. Entretanto, já nos primeiros escritos freudianos a religião comparece como conteúdo de certas neuroses, ilustração de determinadas idéias, insinuações analógicas. Em outros termos: neste contexto, toda a abordagem é assistemática, virtual, preparatória. Sobretudo preparatória. Senão vejamos.

No contexto da hipnose perseguimos o esforço de Freud em justificar essa técnica da hipnose, e no seu bojo insinuar certas analogias justamente porque, sem intenção, Freud já anuncia o tom que será usado no tratamento da matéria. Tais analogias comparecem no interior da alucinação hipnótica e dizem respeito:

1. Aos *técnicos* que lidam com um estado psíquico alterado, médico e sacerdote. O sentido dessa aproximação aponta para o uso comum do recurso da palavra como instrumento da cura, assim como para o objeto sobre o qual ambos trabalham, o anímico. As diferenças ( não ressaltadas pelo texto, mas deduzidas por nós, a saber, o médico trabalha no sentido de ser um referente real do desgaste das representações afetivas, e o sacerdote reforça o conjunto de representações religiosas no fiel) não objetaram a que o sacerdote se tornasse paradigma histórico no uso da palavra na promoção da cura anímica;

2. Aos estado hipnóide e efusão emocional religiosa. A histeria se caracterizou por um estado secundário no qual a consciência está ausente, e não comanda o comportamento do histérico. O mesmo raciocínio é válido para a religião. A situação da cura milagrosa estabelece um estado emotivo na multidão. Ela está como que fora de si, alheia. Em outros termos, histérica e crente operam na terceira pessoa. Os enunciados centram-se em verbos não conjugados a partir da deliberação consciente. Ambos estão alienados;

3. Fé e trauma histérico. Eles se sustentam a partir da alteração do estado de normalidade emocional, uma espécie de estado psíquico ideal no

qual o pensar vigora. Não é o caso da fé e do trauma. Crente e histérico estão arrebatados por um excesso emotivo que lhes tira a possibilidade de realizar os seus atos a partir do domínio do pensar. Sem dúvida, esta intuição já prenuncia a formulação dos processos primário e secundário.

Ainda no contexto da hipnose temos uma espécie de desenho da ótica freudiana sobre a religião: as produções humanas têm uma determinação psíquica, o que significa dizer que resultam de um trabalho interno das instâncias psíquicas (definidas a partir da idéia de divisão da consciência), e o produto final depende do funcionamento desses sistemas.

Mas é a alucinação sob o ponto de vista estrutural que dará contornos mais definidos ao problema do olhar freudiano sobre a religião: "*O Projeto...*" constrói um modelo de aparelho psíquico que aposta nessa idéia de multiplicidade sistêmica. Mesmo sob o império do princípio da constância certas excitações psíquicas podem resultar num desencadeamento de processos primários no interior do psiquismo. Aliás, o desejo, esse dispositivo de ignição da engrenagem, impondo-se ao psiquismo, o faz funcionar em moldes primários. Os exemplos da fome e do sexo nos serviram de balizas, sobretudo quando contornamos a exigência de um processo de funcionamento mais econômico do aparato, o único capaz de assegurar a conservação da vida, o processo secundário.

Mas de toda a nossa passagem pelo "*Projeto...*", 4 pontos compuseram um elenco relevante para o nosso propósito:

1. O desejo só faz ressaltar que o indivíduo humano é desamparado. Nele emergem carências para as quais a solução efetiva não está colada ao seu próprio domínio. É o outro quem acorre ao indivíduo para sanar a sua carência. E é justo aí, aponta Freud, que nasce a moralidade. Sua fonte é o desamparo humano;

2. A analogia que operamos entre sonho e religião, sobretudo apontando para: A. No sonho há um funcionamento primário, mas como dormimos, as conseqüências desse funcionamento não determinam nada da vida; B. A religião resulta de um modo primário de funcionamento psíquico, e no entanto pretende gerenciar a vida. Como garanti-la sendo ela regida por um funcionamento primário da alma?

3. As representações que compõem o aparato anímico constituem grupos psíquicos que podem se apartar do comércio holístico da alma sob certas motivações. Tais representações são referentes à moralidade e à vida sexual. Ora, se perpassamos essa concepção dualista das representações psíquicas com a idéia de conflito, dessa operação resultará a defesa psíquica. Se a religião está ligada à moralidade ("*Totem e Tabu*" nos demonstrou isso), ficará legítimo conceber que, enquanto formação psíquica, ela terá um vínculo de oposição para com as representações sexuais. Isto é, se fortalecem pelo enfraquecimento das representações sexuais;

4. A determinação dos atos psíquicos não é consciente. Isso também valerá para a religião. Ela será olhada a partir dessa perspectiva bem

específica, a do inconsciente. Forças psíquicas inconscientes motivam a sua produção que resulta como uma formação de compromisso intersistêmico.

Com a precisão da noção de desejo que permeia todas as formações de compromisso do tipo neurótico, Freud estabelece um vínculo causal para os sintomas: eles emergem como defesa contra uma demanda pulsional sexual.

A teoria da defesa permitirá pensar os conflitos como sendo determinados por genuínas forças psíquicas. Não mais se faz necessário buscar uma causa externa para a neurose. As forças desiderativas determinarão a possibilidade de solução do conflito psíquico.

Nesse contexto, no qual a fantasia passa a desempenhar um papel determinante na justificativa dos atos psíquicos, as expressões desiderativas terão valor a partir de uma concepção que funde realidade com ficção. A realidade psíquica ganha cidadania e toda a produção anímica passa a ser pensada como depositária de sentido, a despeito de seu caráter manifesto contrariar essa tese. Contudo, tal contrariedade é só aparente.

Mas a neurose também passa a ser justificada a partir da idéia de retranscrição. Com ela se compreende o modo pelo qual ocorre a passagem de uma excitação de um sistema de memória para o outro, assim como a idéia de temporalidade psíquica, isto é, periodicamente a memória é reconfigurada sob o domínio de uma determinada configuração psíquica. A fixação (e a compulsão daí decorrente) nela será motivada por falhas e pelo desprazer decorrente na e da tradução do antigo arranjo representacional em uma nova configuração.

Essa idéia valerá tanto para o indivíduo quanto para a humanidade. Ou seja, qual obsessivo (arraigado em seus sintomas), o homem religioso em tempos modernos estaria fixado numa fase de desenvolvimento da humanidade na qual a religião cumpriu o papel de ordenadora das demandas pulsionais. Num período científico-racional da história, ela não mais o é. Donde o religioso ser um tipo anacrônico, da perspectiva do funcionamento psíquico. Ele transfere suas demandas para seres que acredita habitarem os céus, projeta suas autênticas forças psíquicas, receoso de assumir os limites e as possibilidades da própria vida.

Antes de ser propriamente uma crítica, sugerimos que a abordagem freudiana do problema religioso vai funcionar como acicate. Enquanto expressão da cultura, oferecerá contornos mais universais para suas descobertas clínico-teóricas. Nas entidades religiosas, a exemplo da bruxaxaria, vela-se a estrutura desiderativa que promove desvios, deslocamentos, distorções, fantasias. Em outros termos, o desejo promove a criação de mitos endopsíquicos que passam a reger o funcionamento da alma.

Todas essas nuances do conceito de fantasia concorrem no reforço de nossa sugestão de que categorias metapsicológicas são o instrumental usado na *crítica da religião*. O que se produz fatasisticamente tem valor? A nível psicopatológico respondem afirmativamente os neuróticos. Eles não simulam: os sofrimentos que experimentam, a solução que oferecem para eles, o modo

enviesado, desviado, distorcido, dominado por processos primários de conduzir a vida. Igualmente o demonstra a religião, no seio seio da cultura. Transfere-se para um "mais além" genuínas forças internas. Trata-se de uma providência paleativa para a saída do conflito psíquico. Entretanto, tais manifestações trazem uma verdade: a verdade do desejo humano.

Porém, o que caracteriza tais processos primários? Sem dúvida, foi a análise do sonho que nos forneceu a resposta.. Com o conceito de *regressão* tivemos a oportunidade de recortar uma forma primária e legítima de funcionamento psíquico. Nesse mecanismo está subvertido o modo privilegiado de funcionamento anímico. Entretanto, como não agimos quando sonhamos, tal subversão não é danosa, a rigor, não se trata de uma produção patológica.

No sonho abandonamos a regência de pensar colada às leis da similaridade, e nos divertimos com o modo imagético de pensar sem que a vida de vigília receba as conseqüências desse processo regressivo.

Não é este o caso da religião. Com ela os homens sonham e pretendem determinar a vida a partir daí, sem perceberem que neste sonho o esplendor mágico da imaginação atira para o alto responsabilidades pertinentes aos próprios homens, lançam para o futuro desejos pretéritos de sua infância. Ela simula um relacionamento com seres supostamente reais, quando na verdade, com a imaginação, criam produtos que adquirem existência a partir da crença à eles atribuída.

No fundo, a religião é "expressão maravilhosa" do relacionamento do homem consigo mesmo, elevação dos seus desejos mais íntimos e remotos, disfarce dos segredos desiderativos humanos. Com ela, o homem se apresenta como é: ser-de-desejo.

E o nosso primeiro capítulo quis recortar, em sua linha mais geral, a construção da máquina psíquica que, na formulação freudiana é pensada como uma engrenagem que funciona buscando realizar desejo. Os sintomas dão testemunho dessa busca em moldes primários e danosos; o sonho revela um modo de funcionar primário e adequado; E os fatos da cultura, a exemplo da religião?

No nosso entendimento "*Totem e Tabu*" oferece uma resposta bem nuançada: religião é produção anímica primária, mas como instrumento co-instaurador, reforçador, sustentador da cultura, é imprescindível. Com ela os homens operam como se não fossem agentes dos seus próprios atos. Transferem-nos para deuses e demônios. Mas é graças a tal medida que a universalização da renúncia, tão necessária à civilização, será efetivada.

Com o primeiro capítulo tivemos a oportunidade de ver ciciar, estrugir, ranger, ferrear a engrenagem psíquica. Os processos primários nela aparecem como fortes espasmos maquinicos reveladores da fúria do desejo. No segundo nos detivemos sobre as forças que põem essa máquina muito peculiar em movimento. Encontramos as pulsões de conservação (ou egóicas)

e as pulsões sexuais. Pudemos perseguir a idéia de que o sujeito humano realiza uma espécie de escolha do objeto na satisfação pulsional.

O perverso foi o paradigma desse esforço. Ancoradas em funções biológicas, as pulsões sexuais as perturbam, operam sobre elas um desvio e passam a efetivar uma combinatória ao sabor de determinações das vivências de cada indivíduo. A análise da perversão fornecerá os seguintes elementos que corroboram no traçado da analogia entre neurose e religião:

1. Ela realça (em contraponto com a histeria) a descoberta de que o psiquismo se compõe de grupos psíquicos diferentes e opostos. Há representações morais-sociais e sexuais. Trata-se de um par constituído de elementos oponentes que, na normalidade, estão meramente amalgamados;

2. A pulsão sexual é a fonte das psiconeuroses. Estas se formam como reações àquelas. Não se pode dizer que originam todas as produções anímicas do homem como a religião, por exemplo. Entretanto, se presentificam em quaisquer produtos psíquicos. É possível pensar que tal presença insidiosa seja realçada quando Freud, na Segunda Tópica, monta o acabamento de sua *crítica da religião*;

3. A pulsão sexual precisa ser docilizada, atenuada, limitada controlada se se quer preservar a característica social do indivíduo humano. Esse trabalho exige contra-poderes anímicos que promovam um refluxo pulsional que cruza, sobretudo, forças de ordem externa com forças internas. Em outros termos, a exigência de sociabilidade é externa, mas a adesão do indivíduo à ela é que lhe fornece legitimidade universal.

4. Com o fetichismo pudemos desenhar, grosso modo, o mecanismo do simbolismo. Nele recortamos aquilo que consideramos o critério definidor das produções psíquicas sejam elas normais ou patógenas. Ele reside na conexão representacional, ou seja, a representação de coisa nunca deve perder seu vínculo com o referente que a tornou possível. Em outros termos, coisa e predicado, numa configuração psíquica normal emergem colados. Não é esse o caso do fetiche. Nele não só há a separação, mas o símbolo assume o lugar de coisa. A importância desse elemento para os nossos propósitos se verificou quando isolamos o procedimento dos homens primitivos (em *"Totem e tabu"*) ao elegerem e construírem seu totem. O que ele representa? Os primitivos ignoram.

Já na análise da polimorfia tivemos a possibilidade de inscrever a produção da religião no interior da demanda pulsional egóica. O nosso problema central aí era o de assegurar a tese de uma determinação psíquica de todos os atos humanos. Ora, o que determinaria a religião?

Acompanhando os movimentos do texto pudemos averiguar que a pulsão sexual não é originária da totalidade da produções anímicas (o é das neuroses), mas suficientemente mobilizadora dela. Ela perturba as pulsões biológicas da vida ao emergirem, destas se tornam independentes, e se fazem presentes em qualquer movimento de sustentação da vida.

Isso nos possibilitou indagar: como a sexualidade se presentifica na religião?

Constatamos que com a presença da pulsão sexual, a pulsão egóica passa a operar num movimento por nós nomeado de contra-fluxo pulsional. Ou seja, partimos da idéia de uma estratificação psíquica periodicamente rearranjada, isto é, da idéia de fases psíquicas, para mostrar que o intercâmbio pulsional realizado entre sistemas e fases psíquicas expande o eu. Mediante a noção de contra poderes anímicos, forças egóicas limitadoras do fluxo pulsional sexual se erigem e se movem num contra fluxo pulsional egóico.

Na sucessão das fases tivemos a oportunidade de conferir a descrição freudiana sobre o surgimento desses contra poderes: eles decorrem do desprazer provocado no rearranjo das representações das fases precedentes, de modo a que, por exemplo, um prazer obtido na configuração psíquica arranjada na fase oral, transcritos na fase anal com a mesma conformação impeliria ao desprazer.

Nesse contexto, ressaltamos que o eu não cumpre uma mera função automático-biológica. Ele confere às força implicadas um sentido. Ou seja, na economia do par prazer/desprazer Freud atribui ao eu o papel de aferidor de sentido a tais experiências, na medida em que o eu as qualifica. Na passagem da fase oral para a fase anal emergirão o medo e o temor; da fase anal para a fase fálica, a culpa; da fase fálica para a genital, o sentimento de ameaça de castração.

Tais contra poderes anímicos impõem às pulsões sexuais um atenuamento de intensidade, expande os canais de saída na medida em que promove a multiplicação de objetos de satisfação, diversifica os canais de investimento.

O nosso problema se configurava desse modo: como pode ser que considerados como absolutamente necessários às vidas individual e coletiva, os contra-poderes produzissem algo artificial, supérfluo, desnecessário como a religião? A contradição nos permitiu indicar que a *crítica da religião* também vislumbrava um caráter positivo na perspectiva psicológico-histórica para este objeto.

Sob a idéia de "ilusões do eu" lemos o primeiro texto ostensivo do problema religioso para a psicanálise na primeira tópica: "*Atos obsessivos e Práticas religiosas*". Ele estabelece as bases da analogia entre neurose e religião, na medida que recorta a matéria enquanto objeto psicológico. Qual é o sentido de tal recorte? Ela aponta para a determinação inconsciente dos atos humanos.

Na esteira dessa tese pensa-se a religião como resultante de um processo psíquico complexo, via de regra conflituoso, para cuja saída o resultado que se obtém sempre se afigura como uma formação de compromisso entre pulsões opostas, emergentes de sistemas opostos.

A característica da religião enquanto análoga da neurose obsessiva é esta: age-se compulsiva e formalmente sem que esta ação seja justificada pelo

agente. A meta fundamental envolvida é a ilusão do eu: realiza-se um desejo inconsciente entremeado na configuração que a ele o eu confere.

A razão desse conflito intersistêmico reside na concepção do dualismo pulsional: as pulsões não têm metas convergentes. Ao contrário, elas são opostas e ao se imporem armam o jogo decisório de garantir a sociabilidade (a adesão do indivíduo ao social), e de satisfazer ao indivíduo minimamente. Desta tensão resultam sintoma, sonho, religião.

Entretanto, esta cumpre um papel relevante na coação do indivíduo no que toca a sua adesão à sociedade: na perspectiva histórica a estratégia usada para alcançar este objetivo foi a renúncia. Quem a promoveu? A religião. É irrelevante esse papel?

"*Totem e Tabu*" responde negativamente e expõe de forma exuberante a aplicação dos conceitos metapsicológico na problematização do material religioso. Ao lê-lo, fizemos um levantamento dos seguintes pontos que constituem o que nomeamos de *positividade da análise da religião* feita pelo freudismo:

1. A construção da religião decide o problema do *domínio* no interior da sociedade primitiva. Se por um lado ela delata a fixação dos homens de cultura elevada nessa fase primeva de características *anaís*, por outro estabelece a preponderância do *Phalus*, em torno do qual todos os seres humanos se ordenam;

2. Como se dá essa ordenação? A religião ilustra bem: a tensão entre pulsões contrapostas é resolvida por uma *formação de compromisso*, o cerimonial. Ele evoca as providências contra desejos conflitantes de ordem egóico-sexuais, providências expressas na proibição de tocar, por exemplo;

3. Qual seria o sentido da construção da religião? Trata-se de uma *defesa* contra a fragilidade do sujeito humano. Desamparado, esse ser de desejo vê acionadas suas forças pulsionais excessivas que, *projetiva e alucinadamente* criam um mundo qual o *onírico*, no qual pode realizar suas secretas e proibidas tendências;

4. Da analogia entre neurose e religião podemos evidenciar: A. O ser humano se constitui na relatividade com o outro. Tal relatividade implica *domínio*. Por sua vez, o *domínio* exhibe o problema da decisão do quê ordena o *desejo humano*. A resposta que emerge é: o *phalus* é o ordenador do psiquismo, engrenagem viabilizadora da realização de desejo; B. Em "*Totem e Tabu*" o outro mais relevante é o pai. Ele empreende o grande salto de qualidade que faz com que os seres humanos exercitem o cultivo da cultura, conservando-a; Do ponto de vista psicológico-histórico, a representação paterna é promotora da construção dos *contra-poderes anímicos*; C. Que o poder desse constructo pode ser verificado pela reiterada renovação das religiões. Elas são várias, se renovam e, no entanto, ao invés de se diluírem nos avanços da cultura, são reiteradas. Seu *componente patológico*, isto é, a fixação compulsiva que a humanidade daría mostra estar realizando ao fazer religião, corrobora no entendimento do funcionamento psíquico de todos os homens, independente do estágio da civilização no qual se situem; D. Que o

fato da criação religiosa nivela etapas sucessivas pelas quais a humanidade se reordena. No parricídio estaríamos num nível primário de ordenação, no qual estariam vigentes relações reguladas pela *oralidade*, ou seja, a questão relativa daria respeito a *devorar/ser devorado*, portanto, a vigência da violência. Com a criação da religião teríamos substituída a vigência de tal fase. Ela daria lugar às relações de *domínio* que, superando a violência, promove a civilização;

5. A história forjada por Freud em 1913 é fidedigna? Aconteceu tal como ele a conjecturou? Freud não é insano para propor tal coisa. Ele sabe que o que constrói é um *mito*, cuja função é a de preencher um hiato histórico através da perseguição metapsicológica da instituição da cultura. Quais foram as *condições psíquicas* imprescindíveis para que o homem superasse seus movimentos de tendências absolutamente naturais e se colocasse como um sujeito histórico-desejante?

A psicanálise propõe que o *Complexo de Édipo* seja a referência para pensar tais *condições*. Nessa medida, o que ele nos permite vislumbrar? Uma *horda mítica*, na qual o *funcionamento psíquico* do homem primitivo, plausivelmente tenha se efetivado de modo equivalente ao *funcionamento psíquico* primitivo do homem civilizado.

O mito da horda, e nele a religião, permite contemplar certas possibilidades humanas, que se não tem o grau de exatidão das ciências matemáticas, ao menos projetam luzes sobre a experiência psicológica *demasiado humana* e universal.

Seria Freud anacrônico ao pensar desse modo a *estrutura desejante* de todos os homens? Talvez a questão perca o seu tom corrosivo com a sugestão de que o *mito* não porta verdades cronológico-históricas. Suas verdades são muito mais afim de um *tempo psicológico*. A história fantástica plasmada pelo *mito* fornece plausibilidade às hipóteses de trabalho sobre a cultura. Podemos dizer, qual Freud, que no começo da história o "artesanato" da humanidade pode ter se dado desse modo que a metapsicologia propõe, a saber, o *fantasístico*.

Facticidade? Não é esta a primeira preocupação freudiana. Quando se trata de compreender o *desejo* (que só pode ser humano), a psicanálise pode, a partir de certos indícios (invariantes no tempo), propor seu *mito*.

Finalmente, é possível sustentar a exterioridade da *crítica da religião* relativamente à estrutura psicanalítica?

Acreditamos ter demonstrado que não. Ao nos propormos o rastreamento das *condições* que a tornaram possível, constatamos que Freud desenha no interior do edifício religioso a *inquietação desiderativa* do homem. Mesmo correndo o risco da obviedade podemos afirmar: ele a olha com o instrumental construído na sua descoberta.

E o que isso significa?

Que Freud vê a religião como *produto psíquico* de seres de desejo que tendem a consumá-lo por *vias primárias* (e a religião é modelar para ilustrar

isso no seio da cultura). Ao aprendermos que tais vias não são eficazes, se nos impõe a instauração de processos mais estratégicos na lide com o desejo, os *processos secundários*.

Contudo, esses últimos só se processam graças aos primeiros. São os *processos primários* que constituem o ser humano como *ser-de-desejo* (desde o "Projeto..." esse elemento é saliente no pensar freudiano). Complementariamente, os *processos secundários* contemplam a realidade na eficaz *realização do desejo*. Em outros termos: mesmo sendo o meio eficaz de solução do tensionamento psíquico, o *processo secundário* não dispensa o *primário*. No dizer de Freud:

*...nosso pensar sempre está exposto a falsear-se devido a ingerência do princípio do desprazer<sup>80</sup>.*

A atitude de Freud é aquela que expressa um exclusivo desprezo para com a religião? Não é o que resulta da nossa pesquisa. Como modelo exponencial de *realização primária de desejo* ela se torna para a psicanálise um ótimo material sob o qual se esgueira o pulsante coração humano. O tratamento que Freud lhe dispensa aponta mais agudamente para a riqueza da manifestação do desejo que ela segreda. Tal como o sintoma, o chiste, o ato falho, a religião é um relicário que guarda os segredos do coração humano.

Mais uma vez as palavras de Feuerbach são muito rentes à ótica psicanalítica sobre a matéria religiosa:

*A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação de seus pensamentos mais íntimos, a confissão pública dos seus segredos de amor<sup>81</sup>.*

---

<sup>80</sup> "A Interpretação..." p. 592.

<sup>81</sup> FEUERBACH, L. Op. Cit. p. 14.

## Bibliografia

### Obras de Freud:

- FREUD, S.** "Ações Obsessivas e Práticas Religiosas" SE Vol. IX  
 -----"A interpretação das Afasias: um estudo crítico". Ed. 70 Série Persona. Portugal (1977).  
 -----"Algumas considerações com vistas a um estudo comparativo das paralisais motoras, orgânicas e histéricas" SE Vol. III.  
 -----"A Etiologia da histeria" SE. Vol. III.  
 -----"A Interpretação dos sonhos". SE Vols. IV e V.  
 -----"Além do Princípio do Prazer" SE Vol XVII.  
 -----"A moral sexual <<cultural>> e o nervosismo moderno" SE. Vol. III.  
 -----"A Perturbação psicogênica da visão segundo a Psicanálise" SE V. XI.  
 -----"A sexualidade na etiologia das neuroses" SE. Vol. III.  
 -----"Da Guerra e da Morte" SE Vol XIV.  
 -----"Duas Breves Resenhas Bibliográficas" SE Vol. I.  
 -----"Esboço de uma Comunicação Preliminar". SE Vol. I.  
 -----"Epistolário". Biblioteca Nueva. Madrid. (1963).  
 -----"Esquema de psicanálise" SE Vol. XXIII.  
 -----"Estudos Sobre a Histeria". SE Vol. II.  
 -----"!Grande é Diana de Éfeso!" Vol XII.  
 -----"Hipnose". SE Vol. I.  
 -----"Histeria" SE Vol. I.  
 -----"Moisés e a religião monoteísta" Vol. XXIII.  
 -----"Novas Pontuações Sobre as Neuropsicoses de defesa" SE Vol. III.  
 -----"O Predomínio da Faculdade no processo Haltsman" SE Vol. XXI.  
 -----"O Interesse pela psicanálise" SE Vol. XIII.  
 -----"O Moisés de Milguelangelo" SE VOL XIII.  
 -----"O Futuro de uma Ilusão" SE Vol. XXI. (1927).  
 -----"O Tabu da virgindade (Contribuições à psicologia do amor III)" Vol XI.  
 -----"O Significado da seqüência dos vocais" SE Vol. XII  
 -----"O Estranho" SE Vol. XVII.  
 -----"Os sonhos no Folclore" SE Vol XII.  
 -----"Paralelo Mitológico de uma representação obsessiva plástica" SE Vol XIII.  
 -----"Pontualizações psicanalíticas sobre um caso de paranóia (dementia paranóide) descrito autobiograficamente" SE Vol. XII.  
 -----"Projeto para uma Psicologia Científica". (1895) Tradução: Gabbi Jr., O. F.  
 -----"Prólogo a Theodor Reik, *Probleme der Religionspsychologie*" SE Vol. XVII.  
 -----"Prólogo e notas da Traducción de JM. Charcot". SE Vol. I.  
 -----"Prólogo à tradução em alemão de J.G. Bourke, *Scatologic rites of all nations*" SE Vol XII.  
 -----"Totem e Tabu" SE Vol. XIII - Amorrortu Ed. (1990).  
 -----"Tratamento Psíquico (Tratamento da Alma)". SE Vol. I.  
 -----"Três Ensaos sobre a Teoria Sexual". SE Vol. VII.  
 -----"35a. Conferência: Em torno de uma cosmovisão" SE Vol. XXII.  
 -----"21a. Conferência: Desenvolvimento libidinal e organizações sexuais" SE Vol. XVI.  
 -----"Um Caso de Cura por Hipnose " SE Vol. I.

### Obras de outros autores:

- ABBAGNANO, N.** "Dicionário de Filosofia" Ed. Mestre Jou (1982).  
**AGOSTINHO, S.** "As Confissões" Ed. Vozes (1988).  
**ANZIEU, D.** "A auto análise de Freud e a descoberta da psicanálise". Artes Médicas Ed. Série Persona (1989).

- ARIES, P. "São Paulo e a Carne" e "Reflexões sobre a história da sexualidade" in "Sexualidades Ocidentais" Ed. Brasiliense (1987)
- BACHELARD "A Psicanálise do Fogo" P. Litoral Edições (1989).
- BATEILLE, G. "O Erotismo". L e PM Ed. (1987).
- BETTELHEIM, B. "Freud e a alma humana". Ed. Cultrix (1984).
- BRASIL, H.V. In: "Dois Ensaios entre a Literatura e a Psicanálise". Imago Ed. (1992).
- CANGUILHEM, G. "O Normal e o Patológico" 3a. Ed. Ed. Forense (1990).
- DA COSTA, N. "Aspectos da lógica clássica" In. Revista da Prática Freudiana.
- ELIADE, M. "O Sagrado e o Profano" Ed. Martins Fontes (1992).
- FEUERBACH, L. "A Essência do Cristianismo". Ed Papyrus (1988).
- FORRESTER, J. - "A linguagem nas Origens da Psicanálise". Imago Ed. Ltda(1983).
- FROMM, E. "A missão de Freud". Zahar Ed. (1989).
- FOUCAULT, M. "O Combate da Castidade" In Sexualidades Ocidentais Ed. Brasiliense. (1987).
- "História da Sexualidade: A Vontade de Saber" Graal Ed.
- "Nietzsche, Freud e Marx. Teatrum Philosophicum". Ed. Principio. (1987).
- "O Nascimento da Clínica". Ed. Forense (1980).
- "Microfísica do Poder" in "Sobre a História da Sexualidade" Cap. XVI Graal Ed. (1985).
- GABBI Jr., O. F. "A origem da Moral em Psicanálise". In Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Série 3. Vol. I. N.2. Unicamp - Julho/Dezembro (1991).
- "Freud, Racionalidade, Sentido e Referência" Tese de Livre Docência . Unicamp (1994).
- "Projeto para Uma Psicologia científica: Máquina Falante ou Fala Maquinal?" In Discurso no. 16. F.Filosofia/USP (1987).
- GAY, P. "Freud, uma Vida para o nosso Tempo". Cia das Letras. (1989)
- "Um judeu sem Deus. Freud, ateísmo e construção da psicanálise" Imago Ed. (1992).
- GREEN, A. "O desligamento" Editora Imago. (1994).
- GUATARRI, F. "Cartografias do desejo". Ed Vozes (1986).
- JONES, E. "A Vida e a Obra de Sigmund Freud" Vol. I Imago ED. (1989).
- KAUFMANN, P. "Freud e a teoria da cultura". in História da filosofia: Idéias e Doutrinas. Vol. 8. Zahar Ed. (1974).
- KAUFMANN, W. "Crítica de la religión y la filosofía". Ed. Fondo de Cultuta Económica. México (1982)
- LAPLANCHE, J."Vocabulário de Psicanálise" Martins Fontes Ed. (1986).
- "Fantasias Originárias, origem das Fantasias e Fantasias das origens". Zahar Ed. (1988).
- "La Sexualidade" Ed.Nueva Visión. (1988).
- "Elaborações temáticas: sedução, perseguição, revelação" in Rev. Bras. de Psicanálise.(1993).
- MANONI, M. "A Teoria como Ficção" Ed. Campus. (1982).
- MARCUSE, H. "Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud". Zahar Ed. (1981).
- MASSON, J. M. "A correspondência Completa de Freud a Fliess" Imago Ed. Ltda. (1986).
- MASSON, J.F. "Atentado à Verdade". Ed. José Olympio. (1984).
- MAUPASSANT, G. "La Señá" In Operas Completas. Vol. II. Aguilar Ed. (1970).
- MEZAN, R. "Freud, o Pensador da Cultura". Ed. Brasiliense (1985).
- "Psicanálise, Judaísmo: Ressonâncias". Ed. Escuta. (1987).
- MONZANI, L. R. "Freud, o Movimento de um pensamento". Ed. Unicamp. (1989).
- MOSCOVICI, S. "A Máquina de fazer Deuses" Imago Ed. (1990).
- "Sociedade Contra Natureza" Ed. Vozes (1975).
- MURARO, R.M., "O Martelo das Bruxas" Ed. Rosa dos Tempos. 7a.Ed. (1991).
- MUSATTI, C. In "Il Rito Religioso de Theodor Reik" Ed. Boringhiere s.p.a. Torino (1977).
- PEREIRA MENDES, ER. "Intertextualidade"Revista Reverso. no. 36. Circulo psicanalítico de Minas Gerais. BH.
- PORTELA NUNNES, E.P e CHP. "Freud e Sheakepeare". Imago Ed. (1989).
- RICHARDS, J. "Sexo, desvio e danação: As minorias na idade média" Jorge Zahar Ed. (1993).
- RICOUER, P. "Da Interpretação". Imago Ed. (1977)
- RIEFF, P. "Freud, O Triunfo da Terapêutica" Ed. Brasiliense. (1990)
- "Freud, The Mind of the moralist" 3a. Ed. Chicago University Press (1979).

**ROBERT, M.** "*De Édipo à Moisés: Freud e a consciência judaica*" Imago Ed. (1992).

**ROITH, E.** "*O enigma de Freud: Influências judaicas em sua teoria sobre a sexualidade feminina*". Imago Ed. (1989).

**ROUDINESCO, E.** "*Os 100 anos de Psicanálise na França*" Vol. I. Jorge Zahar Ed. (1989).

**WALLACE, E.** "*Freud and Anthropology*". International Universities Press, INC. New York (1983).