



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
CURSO DE MESTRADO EM PSICOLOGIA

CAROLINE GONZAGA TORRES

**NOS CONTORNOS DO EU: UM ESTUDO SOBRE A RELIGIOSIDADE NAS
NEUROSES E PSICOSES**

Fortaleza
2013

CAROLINE GONZAGA TORRES

**NOS CONTORNOS DO EU: UM ESTUDO SOBRE A RELIGIOSIDADE NAS
NEUROSES E PSICOSES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicanálise, Práticas Clínicas e Epistemologia das Psicologia

Orientadora: Prof^a Dra. Laéria Bezerra Fontenele.

Fortaleza

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- T644n Torres, Caroline Gonzaga.
Nos contornos do eu : um estudo sobre a religiosidade nas neuroses e psicoses / Caroline Gonzaga Torres. – 2013.
187 f. : il., enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2013.
Área de Concentração: Psicanálise, práticas clínicas e epistemologia das psicologias.
Orientação: Profa. Dra. Laéria Bezerra Fontenele.
- 1.Ego(Psicologia). 2.Neuroses. 3.Psicoses. 4.Psicanálise e religião. I. Título.

CAROLINE GONZAGA TORRES

**NOS CONTORNOS DO EU: UM ESTUDO SOBRE A RELIGIOSIDADE NAS
NEUROSES E PSICOSES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovada em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Laéria Bezerra Fontenele (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof. Dr. Orlando Soeiro Cruxen
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof^a. Dra. Caciana Linhares Pereira
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof^a. Dra. Betty Bernardo Fuks
Universidade Veiga de Almeida – UVA

Aos meus pais, Raimundo Filho e Rosa Célia,
que sempre me deram amor, apoio e condições
para que eu construísse meu próprio caminho.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pois sem a possibilidade de Sua existência para cada sujeito, a discussão deste trabalho não seria possível.

À minha orientadora, Laéria Fontenele, pela acolhida, pela disponibilidade, por todas as indicações e esclarecimentos em meio às dúvidas que surgiam nos momentos da construção desta dissertação e pelo exemplo de comprometimento com a transmissão da psicanálise. A ela, o meu sincero agradecimento.

Aos professores Betty Bernardo Fuks, Caciana Linhares e Orlando Cruxen por aceitarem participar da banca e pelas prestimosas contribuições no exame geral de conhecimento, que lançaram muitas luzes para a continuidade do desenvolvimento deste trabalho.

À minha mãe pelo amor, carinho, incentivo e apoio em todos os momentos da minha vida. Por todo encorajamento dado ao longo desses dois anos, nessa difícil jornada de estudar e morar distante 'de casa'. Pelas sábias palavras de ânimo e por ser meu porto seguro nos momentos de fraqueza.

Ao meu pai, pelo Nome, por fornecer condições para que eu chegasse até aqui e por toda torcida para que eu alcance meus objetivos.

Ao meu padrasto, Patrocínio, pelas ajudas oferecidas sempre que preciso. Muito obrigada pelo carinho e atenção.

Aos meus avós, Maria e Luiz, pela gentil acolhida em sua casa e por todo o cuidado destinado a mim nesses dois anos. À Clarinda e Raimundo (*in memorian*), pelos exemplos de luta, força e determinação.

À minha tia e dinda, Maninha, que sempre se faz presente em qualquer situação. Por me ensinar que, independentemente das adversidades, é possível manter o bom humor.

À Valéria Lameira, pelo lugar.

À minha segunda família, os amigos: à Danielle, Emanuely, Aylla e Clístenes, pela presença, alegrias e por me fazerem rir nos momentos difíceis. À Carol Vivi, Alexandra e Ioana, pelo companheirismo, pela troca de experiências e pelo carinho que permanece, ainda que as nossas escolhas tenham nos levado para lugares distintos. À Luciana, pelo cuidado, pela preocupação, pela sabedoria em meio às diferenças e pelo

investimento em nossa amizade ao longo de tantos anos. À Patrícia e Alexandre, pela companhia e amor fraternais. À Luciene e Michelle, pela doce re-descoberta, pelas conversas e brincadeiras virtuais, que eram um alento em meio às tensões cotidianas. A Cadu, pelo encontro, por ser o amigo mais presente, mesmo quando não está ao meu lado, por ter escutado pacientemente minhas aflições durante este percurso, por não ter se furtado ao árduo trabalho de revisar este trabalho em meio a tantos afazeres e pelas risadas, atenção e apoio, tão fundamentais para que eu pudesse seguir adiante.

Ao Laboratório de Psicanálise da UFC, que, através dos grupos de estudo, contribuiu significativamente para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Aos colegas do mestrado, em especial à Rebeca Escudeiro, pelo aprendizado e pelo compartilhamento. À Joselene, agradável descoberta, pelas trocas de experiências, informações e ajuda.

Ao Hélder, por se mostrar sempre disposto a ajudar os mestrandos e por fornecer todos os esclarecimentos necessários às dúvidas que surgiam durante as etapas do curso.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pelo incentivo financeiro que possibilitou a minha dedicação integral a essa pesquisa.

A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para que este trabalho se realizasse.

*“Tom: ‘Por que nós dizemos preces?’
Pai: ‘Para falar com Deus.’
Tom: ‘O que é Deus?’
Pai: (fazendo o melhor possível) ‘Bem: $2+2=4$. Isso é uma coisa verdadeira. A gravidade é um fato. Essas coisas são Deus’. (etc)
Tom: ‘Por que as coisas crescem?’
Pai: ‘Porque elas querem crescer. Por que você cresce?’
Tom: ‘Porque eu estou vivo e vim da barriga da mamãe.’
Pai: ‘E de onde ela veio?’
E assim foi, da evolução ao sexo. Depois eles riram, porque chegaram a um ponto em que a resposta foi: ‘Nenhum de nós sabe. Como isso tudo começou? Bem, é aqui que entra Deus.’
Tom: Então, não saber, isso é Deus.”*

(Winnicott, sem data. In: SHEPHERD, 1997, p.112)

RESUMO

Tem-se, nesta dissertação, o propósito de discutir se há, do ponto de vista da estruturação do Eu nos sujeitos, elementos pelos quais se possa discernir o que respalda a maneira como os neuróticos e psicóticos demarcam um posicionamento distinto frente às experiências de religiosidade, estabelecendo relacionamentos diferentes com a divindade. Para tanto, metodologicamente, empreende-se um estudo bibliográfico fundamentado na obra de Freud e no primeiro ensino de Lacan em suas produções referentes à religião, constituição do Eu, neurose e psicose, além da discussão de dois casos clínicos freudianos: Schreber e o Homem dos Ratos. Sendo assim, realizam-se articulações entre a religião e o complexo paterno em psicanálise, abordando os elementos traumáticos presentes na origem das religiões monoteístas e a maneira pela qual eles se atualizam nos sujeitos, além de estabelecerem-se aproximações entre as formações religiosas, as produções delirantes e a fantasia. Efetua-se um recorte sobre o modo de estruturação do Eu, nas neuroses e nas psicoses, salientando o conceito de narcisismo para o estabelecimento das dimensões imaginárias e simbólicas que participam desse processo, bem como para as modificações teóricas subseqüentes. Por fim, faz-se uma investigação sobre o modo pelo qual o Eu se constitui nas neuroses e psicoses, os mecanismos peculiares a cada uma destas estruturas e a presença do discurso religioso, assim como das figuras divinas, através da análise dos casos clínicos. Dentre os principais achados da pesquisa destaca-se: a) a inteligibilidade nas formulações freudianas sobre a religião, situando-a ora ao lado das neuroses, ora ao lado das psicoses, fornecendo a ela uma dupla lógica; b) as peculiaridades na constituição do Eu, isto é, a fixação do paranoico no estágio do espelho e o atravessamento do Édipo no obsessivo, bem como seus posicionamentos distintos frente ao Outro e o conflito das instâncias psíquicas nestas estruturas, implicam na maneira pela qual as experiências de religiosidade e as divindades aparecem nos sintomas e nas formações elementares; c) a noção de crença estrutural na neurose e a dimensão de certeza na psicose permitem a percepção das diferenças no modo como estes indivíduos compreendem as figuras divinas, que aparecerem constantemente associadas à figura paterna nas teorizações psicanalíticas.

Palavras chave: Estruturação do Eu; Neurose; Psicose; Religião.

ABSTRACT

There is, in this dissertation, the purpose of discussing whether there is, from the point of view of the Ego structure in subjects, elements by which to discern what supports the way neurotics and psychotics demarcate distinct positioning in the face of religious experiences, establishing different relationships with divinity. Therefore, methodologically, to undertake a bibliographical study based on the work of Freud and Lacan, in the first teaching, in their productions concerning religion, constitution of Ego, neurosis and psychosis, beyond a discussion of two Freudian cases: Schreber and the Rats Man. So, take place joints between religion and father complex in psychoanalysis, addressing the elements present in the traumatic origin of monotheistic religions and the way they are updated in the subject, and set up approaches between religious formations, production delusional and fantasy. Makes up a theoretical framework on the mode ego structure, on the neuroses and psychoses, in stressing the concept of narcissism to establish the imaginary and symbolic dimensions that participate in this process as well as for the subsequent theoretical modifications. Finally, it is an investigation regarding the way in which the Ego is constituted in neuroses and psychoses, mechanisms peculiar to each of these structures and the presence of religious speech as well as of divine figures, by analysis of clinical cases. Among the main findings of the research highlight: a) intelligibility in Freudian formulations about religion, placing it sometimes beside the neuroses, sometimes beside the psychoses, giving her a double logic; b) the peculiarities in the constitution of the Ego, this is, fixing the paranoid in the mirror stage and the crossing of the obsessive at Oedipus, as well as their distinct attitudes towards Other and conflicts of these psychic structures instances, result a way in which the experiences of religion and deities appear in symptoms and elementary formations; c) the structural belief notion in neurosis and the dimension of certainty in psychosis allow in the perception of differences in the way these individuals understand the divine figures, which appear consistently associated with paternal figure in psychoanalytic theorizing.

Keywords: Structuring the Ego; Neurosis, Psychosis; Religion.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1: Esquema Óptico de Boausse	89
Ilustração 1: Esquema óptico dos dois espelhos	95

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
2. A PSICANÁLISE E A RELIGIÃO	24
2.1. As Primeiras Formulações Freudianas sobre a Religião	24
2.2. A Religião em Totem e Tabu	27
2.2.1. <i>Elaborações acerca dos Tabus</i>	29
2.2.2. <i>O Animismo</i>	30
2.2.3. <i>Aproximações entre os Povos Primitivos e as Crianças</i>	31
2.2.4. <i>O Mito do Pai Primevo e a Gênese da Culpa</i>	32
2.3. O Mito em Psicanálise	36
2.4. O Sentimento de Desamparo e as Ideias Religiosas	39
2.5. A Religião como Ilusão	41
2.6. A Religião e o Mal-Estar na Cultura	45
2.7. A Religião Monoteísta e Moisés	47
2.7.1. <i>Freud e a questão da Origem Mosaica</i>	48
2.7.2. <i>O Surgimento do Monoteísmo</i>	51
2.7.3. <i>O Grande Homem Moisés</i>	54
2.7.4. <i>Os dois Deuses e os dois Moisés</i>	55
2.7.5. <i>O Trauma na Origem da Religião Mosaica</i>	57
2.7.6. <i>A Mensagem Monoteísta e sua Transmissão</i>	60
2.7.7. <i>A Composição da Deidade no Monoteísmo</i>	62
2.8. As Versões Freudianas do Pai	65
2.9. Verdade Histórica X Verdade Material	67
2.10. A Fé e a Crença em Psicanálise	68
3. O EU E SEU PROCESSO DE ESTRUTURAÇÃO EM FREUD E LACAN	75
3.1. O Lugar do Eu no Início das Teorizações Freudianas	76
3.2. O Eu e as Pulsões	78
3.3. O Eu-Prazer X Eu-Real	80
3.4. O Eu e o Advento do Conceito de Narcisismo	81
3.4.1. <i>O Narcisismo Primário e Secundário</i>	84

3.4.2. <i>O Eu e o Sentimento-de-Si</i>	85
3.5. O Estádio do Espelho	86
3.6. O Eu Ideal e o Ideal-de-Eu	91
3.7. O Esquema Óptico dos Dois Espelhos	94
3.8. O Papel das Identificações na Constituição do Eu	98
3.9. A Consciência Moral e a Melancolia	101
3.10. O Eu como Instância Psíquica: A Segunda Tópica	102
3.10.1. <i>O Surgimento do Supereu</i>	104
3.11. Distinções entre Supereu e Ideal-de-Eu.....	106
4. A CONSTITUIÇÃO DO EU E A PRESENÇA DA RELIGIÃO EM DOIS CASOS CLÍNICOS: SCHREBER E O HOMEM DOS RATOS	110
4.1. O Caso Schreber	110
4.1.1. <i>O Deus de Schreber: o Pai e a Figura Divina em Freud</i>	115
4.1.2. <i>Algumas Considerações sobre o Pai de Schreber</i>	120
4.1.3. <i>A Homossexualidade na Paranoia e suas Relações com a Linguagem</i>	123
4.1.4. <i>O Eu na Paranoia: Defesa e Narcisismo</i>	125
4.1.5. <i>O Que Freud nos Diz Sobre os Delírios</i>	129
4.2. Lacan e as Psicoses: Uma leitura a partir do Caso Schreber	130
4.2.1. <i>O Outro nas Psicoses</i>	131
4.2.2. <i>O Deus como Outro em Lacan</i>	134
4.2.3. <i>A Psicose e a Existência do Pai</i>	136
4.2.4. <i>O Desencadeamento Psicótico e a Construção Delirante</i>	139
4.3. O Homem dos Ratos.....	141
4.3.1. <i>A Precocidade Sexual do Homem dos Ratos</i>	141
4.3.2. <i>O Grande Medo do Homem dos Ratos</i>	144
4.3.3. <i>O Pai do Homem dos Ratos</i>	146
4.3.4. <i>A Mãe do Homem dos Ratos</i>	150
4.3.5. <i>O Desencadeamento da Neurose Obsessiva</i>	151
4.3.6. <i>A Religião Particular da Neurose Obsessiva</i>	154
4.3.7. <i>O Sentimento de Culpa e o Supereu na Neurose Obsessiva</i>	156
4.4. Lacan e a Neurose Obsessiva: Uma leitura do Homem dos Ratos.....	160

<i>4.4.1. A Estrutura Mítica na Neurose Obsessiva</i>	160
<i>4.4.2. O Obsessivo e o Outro</i>	163
4.5. As Figuras Divinas e As Formações Religiosas: Entre a Neurose Obsessiva e a Psicose	166
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	175
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	184

1. INTRODUÇÃO

O surgimento do interesse em pesquisar acerca do tema da religião em suas relações com as estruturas clínicas, sobretudo no que diz respeito às neuroses e às psicoses, foi despertado por nossa experiência de estágio em um Hospital-Dia da cidade de São Luís (MA), durante os últimos anos do curso de Graduação. Nessa ocasião, tivemos a oportunidade de realizar a escuta clínica de pacientes psicóticos, chamando a nossa atenção o quão preponderante era o aparecimento de conteúdos religiosos e da figura divina em suas falas, ou seja, na verbalização de seus delírios e alucinações. Vale destacar que, nesse momento de escuta, já observávamos uma diferenciação nas referências à deidade presentes no registro da fala.

A escuta dos pacientes deste dispositivo de saúde levantou a questão do significado que a religião imprime na vida dos sujeitos. Essa discussão pôde se realizar, por meio do referencial psicanalítico, na ocasião da monografia de graduação. Através desta experiência de escuta, se deu a reafirmação do interesse pelo campo da Saúde Mental e o despertar do tema de investigação atual, a saber: há, do ponto de vista da estruturação psíquica dos sujeitos, elementos pelos quais possamos discernir o que respalda a maneira como os indivíduos, neuróticos e psicóticos, vão demarcar um posicionamento frente às experiências de religiosidade? Se sim, isso interfere na forma como esses sujeitos estabelecem relações distintas com as figuras divinas? Ainda que as deidades possam se mostrar presentes ou não nestas experiências, observamos que a presença de conteúdos religiosos se faz comum em seus discursos.

A partir de então, resolvemos dar continuidade ao estudo da religião a partir dessa nova perspectiva, acrescentando-lhe um recorte, a saber, da leitura sobre o modo de estruturação do Eu, nas neuroses e nas psicoses, e suas conseqüências para a incidência do discurso religioso em sua relação específica com os sintomas neuróticos e os fenômenos elementares da psicose. Considerando que a religião é um discurso baseado em dogmas e abrange diversos vieses, nos ateremos na busca pela compreensão do modo como as experiências de religiosidade se apresentam para esses sujeitos. Não nos interessa, aqui, adentrar nos dogmas das diferentes doutrinas religiosas, uma vez que estudar os sistemas

que circunscrevem a religião diferencia-se de estudar a literatura psicanalítica que trata da temática religiosa. No entanto, na medida em que nos pautamos na estruturação do Eu para pensar nossa questão de pesquisa, trabalharemos com as noções de crença, com a referência ao(s) Deus(es), bem como as dimensões de verdade, dúvida e certeza nos neuróticos e psicóticos, ainda que não possamos trabalhá-las em toda sua extensão em virtude do limite temporal de nosso trabalho. Nesse sentido, trataremos de questões que são propriamente do âmbito da psicanálise.

Freud (1926/1996), em *A Questão da Análise Leiga*, atesta a importância do conhecimento relacionado à religião para a própria formação do analista, uma vez que essa compreensão pode fornecer subsídios para o psicanalista em sua prática clínica. No dizer do autor,

(...) a instrução analítica abrangeria ramos de conhecimento distantes da Medicina e que o médico não encontra em sua clínica: a história da civilização, a mitologia, a Psicologia da religião e a ciência da literatura. A menos que esteja bem familiarizado com essas matérias, um analista nada pode fazer com uma grande massa de seu material. (FREUD, 1926/1996, p. 236).

Nesse sentido, compreendemos que, ao abordar a temática religiosa, Freud, ao mesmo tempo, questiona a origem da cultura, dos processos de subjetivação, discute o lugar da figura divina no monoteísmo e, com isso, elabora formulações sobre o estatuto do pai na teoria psicanalítica.

É seguindo os passos freudianos que pretendemos investigar de que maneira as experiências de religiosidade se fazem presentes nas neuroses e psicoses, indicando um posicionamento diferente em relação à religião e às figuras divinas. Para tanto, empreenderemos uma pesquisa bibliográfica fundamentada na obra de Freud e utilizaremos também as produções teóricas de autores pós-freudianos. Dentre esses autores, destacaremos a obra de Lacan, no período relativo ao seu primeiro ensino, e aqueles de referência freudiana e lacaniana. Interessa-nos, na escolha do material a ser analisado, enfatizar os textos em que se demonstra a pertinência da discussão e de casos clínicos para uma análise crítica da problemática levantada. Sendo assim, estabelecemos três etapas a serem percorridas para a construção de nosso trabalho: no primeiro momento, discutiremos as formulações iniciadas por Freud e continuadas por Lacan acerca da religião, enfatizando,

sobretudo, as relações desta com o complexo paterno e as aproximações com os sintomas neuróticos e formações psicóticas; em seguida, investigaremos as teorizações sobre a constituição do Eu em Freud e no primeiro ensino de Lacan; e, por fim, estabeleceremos as possíveis relações entre a estruturação do Eu e a presença das referências religiosas nos sintomas e delírios, da neurose obsessiva e paranoia, respectivamente. A escolha em fazer um recorte pautado no Eu se dá mediante as próprias indicações freudianas de que algumas experiências religiosas se remeteriam a um período primitivo do Eu – o que nos leva a uma tentativa de acompanhar a evolução desse conceito nos autores supracitados; além disso, Freud nos aponta também que a religião poderia ser analisada como uma reedição dos conflitos entre instâncias psíquicas, categoria na qual o Eu se encontra a partir do estabelecimento da segunda tópica.

O primeiro objetivo específico – a discussão sobre a abordagem freudiana e lacaniana da religião – será desenvolvido no primeiro capítulo da nossa dissertação. Nele, apresentaremos os principais textos dos dois autores que tratam da questão. A ideia central deste capítulo consistirá em mostrar que a análise freudiana da temática religiosa está associada ao complexo paterno e em que medida a religião é situada ao lado de uma ou outra estrutura clínica, reeditando as sintomatologias destas estruturas numa perspectiva grupal. Logo nas primeiras incursões de Freud sobre a religião, veremos que o psicanalista realiza uma aproximação desta com a neurose obsessiva em decorrência, dentre outros fatores, da semelhança entre os atos obsessivos e os cerimoniais religiosos, motivo que leva o autor a considerar a religião como uma neurose obsessiva universal. Já nesse momento é possível encontrar indícios de vinculação da problemática religiosa com a problemática edípica.

Em 1913, Freud estabelecerá de fato uma identidade originária entre neurose e religião, ao postular sobre uma origem comum da cultura, suas instituições e da neurose, qual seja: o conflito edípico. Ao empreender uma narrativa mítica sobre a existência e o assassinato de um pai primitivo, o autor traz à tona temas caros à teoria psicanalítica, que são amplamente discutidos na análise das neuroses, tais como a ambivalência afetiva, o assassinato, a culpabilidade, o nascimento da lei moral e a dívida simbólica. Nesse contexto, observaremos também a evolução da figura paterna ao posto de divindade. Partindo dessa obra freudiana, veremos que Lacan, em 1956-57, realiza uma análise do

recurso aos elementos míticos em psicanálise, estabelecendo relações entre a atividade mítica e a infância, ratificando, assim, o pensamento de Freud.

Com o advento da segunda tópica e do segundo dualismo pulsional, poderemos observar que as formulações freudianas sobre a religião se pautam na concepção de desamparo, remontando a um período no qual a criança pôde vivenciá-lo. A religião seria, então, uma reedição desse sentimento de desamparo e uma busca pelo pai, capaz de oferecer proteção. As ideias religiosas são compreendidas pelo autor como ilusões, que não permitem possibilidades de questionamento e depreciam as condições impostas pela realidade. Em virtude desta última característica, Freud localiza a religião nas proximidades do delírio nas psicoses. Para além da referência às ilusões, Lacan, em 1963, vai nos indicar que a religião oferta um sentido para os sujeitos, apaziguando os corações do desconforto. É justamente a tentativa da religião em ofertar respostas que diminuem o sofrimento e de fornecer sentido para existência humana, como uma medida para abolir o mal-estar, que Freud trabalha em 1929-30.

O último trabalho freudiano especificamente voltado para temática religiosa será trabalhado em grande parte do primeiro capítulo. Em 1939, Freud publica um ensaio que aborda a figura mosaica e o nascimento do monoteísmo. O autor reconstrói a crença em um Deus único e elabora acerca da dimensão de verdade encontrada nas religiões e nos delírios. Veremos de que forma os fenômenos neuróticos se equivalem aos religiosos, a partir da noção de trauma e como o ponto traumático influencia na transmissão da mensagem monoteísta. A composição da deidade mosaica é amplamente trabalhada por Freud e Lacan, demonstrando que se trata de uma conciliação de exigências distintas, à maneira da afecção neurótica. Em virtude dessa localização da religião ora no campo das neuroses, ora no campo das psicoses, estabeleceremos uma discussão acerca da fé e crença em psicanálise. Enquanto a crença é situada como elemento estrutural nos indivíduos, a fé é percebida como um fato subjetivo que remonta a um sentimento primário do Eu, nos remetendo ao exame dos mecanismos de constituição deste.

No segundo capítulo de nossa pesquisa, objetivamos investigar o processo da estruturação do Eu em Freud e Lacan. Primeiramente, analisaremos o Eu vinculado às experiências de satisfação no início das formulações freudianas. Nesse momento, algumas atribuições do Eu são demarcadas, tais como as resistências e as defesas de maneira geral.

O Eu aparece como pertencente ao sistema consciente e, em sua formação originária, não possui um caráter unificador, somente depois de algum tempo passa a exercer as funções reguladoras e de inibição.

Em seguida poderemos acompanhar as relações estabelecidas entre o Eu e as pulsões. O estatuto pulsional do Eu passa a ser associado às pulsões de autoconservação, opondo-se às pulsões sexuais, por meio da ligação com a conservação individual e o princípio de realidade, ao passo que a sexualidade estaria subordinada ao princípio do prazer e teria a libido como energia motriz. A relação do indivíduo com o mundo externo faz com que surjam as noções de Eu-prazer e Eu-real, cada qual tributária do respectivo princípio do funcionamento mental.

Posteriormente, discutiremos acerca do Eu enquanto um objeto de investimento libidinal, com o advento do conceito de narcisismo. Em 1914, Freud desenvolve esta temática, proporcionando um enriquecimento para a noção do Eu. Para que o indivíduo ultrapasse o auto-erotismo e alcance o narcisismo – essa nova ação psíquica - é necessário que se acrescente o Eu, que, por sua vez, precisa ser desenvolvido. Isto significa que o narcisismo é considerado como uma condição de formação do Eu. A investigação acerca do narcisismo se pauta na análise de dois traços de caráter evidentes nas psicoses: o desligamento do mundo externo e o delírio de grandeza. Desta maneira, o autor articula as concepções da psicose com a teoria da libido e, no que tange ao direcionamento libidinal, traça uma distinção entre os neuróticos, que investem energia nas fantasias, e os psicóticos, que a investem no próprio Eu, proporcionando o aparecimento dos delírios de grandeza. Desenvolve, então, os conceitos de narcisismo primário e secundário, bem como os de Eu-ideal e Ideal-de-Eu. Verificaremos que Lacan, por sua vez, sistematiza a questão do narcisismo através de sua teorização sobre o estágio do espelho, em 1949. Esse período do desenvolvimento humano, para o autor, seria responsável pela estrutura do Eu como uma imagem unificada com a qual a criança se identifica, demarcando o papel do registro imaginário nesse processo. Por intermédio dos esquemas ópticos, abordaremos os mecanismos que possibilitam a formação desta imagem, bem como sua regulação por meio do registro simbólico, na medida em que permite a entrada do sujeito no campo do Outro. Na análise desta etapa e com o auxílio das demais elaborações freudianas e lacanianas,

observaremos a importância da alteridade, como também das identificações no período de constituição do Eu.

Veremos que, com a segunda tópica, o Eu alça o posto de instância psíquica, cujas funções seriam cognitivas, motoras, a de atuar como agente de defesa, gerir relações entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, participar da censura dos sonhos e realizar a mediação entre as exigências do mundo externo, do Isso e do Supereu. Com essa nova compreensão sobre o Eu observaremos as indicações freudianas sobre a existência de um núcleo inconsciente no Eu, que apontam para sua imersão no Isso e, conseqüentemente, provocam um aprimoramento da teoria do narcisismo. A diferenciação entre o Eu e o Isso pelo contato com o mundo externo provoca um precipitado no Eu que dá origem ao Supereu. Nesse sentido, esta última instância é uma herdeira tanto do complexo de Édipo – por reter o caráter paterno – quanto do Isso. Caracterizando-se como um agente de interdições e como o veículo do Ideal-de-Eu, o Supereu não só domina o Eu com severidade, sob a forma de sentimento de culpa ou consciência moral, como também é a instância que contém a raiz de formação das religiões. Lacan, em 1953-54, afirma que o Supereu tem relação com a lei, ele é a palavra e o comando da lei. Considerando o processo de formação destas instâncias, Freud declara que o Eu contém a história das escolhas objetais frustradas – por meio das identificações –, capazes de cindir o Eu, demarcando a presença do outro como irredutível e traumatizante. Pautando-nos nas informações levantadas, somos impelidos a verificar como esses mecanismos se manifestam nos casos clínicos freudianos.

Por fim, no último capítulo de nossa dissertação, pretendemos estabelecer as possíveis relações entre o Eu e as referências religiosas nos delírios e sintomas, através da análise de um caso freudiano de paranoia e de um neurótico obsessivo. Gostaríamos de salientar que, metodologicamente, realizaremos uma exposição da teoria freudiana e lacaniana separadamente, em ambos os casos, a fim de conferirmos a evolução dos conceitos pormenorizadamente. Sendo assim, de início faremos o relato clínico detalhado de Schreber, por meio do qual acompanharemos a evolução de suas internações e formações delirantes, desde o diagnóstico de hipocondria até o delírio de emasculação para gerar uma nova raça de humanos, através de fecundação divina. Observaremos que o ápice do delírio de Schreber consiste em sua transformação em mulher para, nesta condição,

conceber filhos de Deus. Nas elaborações que realiza a respeito do caso, Freud compreende o Deus de Schreber – uma entidade complexa, divida e distante dos humanos – como uma transfiguração da figura paterna. Portanto, faremos um apanhado das informações adquiridas sobre o pai do paciente. Tendo em vista que a primeira hipótese freudiana acerca da paranoia trata-se da irrupção de um impulso homossexual, observaremos a maneira pela qual o autor a associa à linguagem, com a postulação de uma gramática inconsciente dos delírios.

A fim de acompanhar o conceito do Eu na paranoia, veremos como as psicoses são compreendidas no início da obra freudiana. Esta afecção comportaria uma defesa enérgica, de forma que o Eu rejeita qualquer representação incompatível e o afeto correspondente. Com o conceito de narcisismo, Freud supõe que a alienação paranoica apresente uma fixação libidinal nesta etapa do desenvolvimento humano, diferentemente da esquizofrenia, cuja fixação se dá no auto-erotismo. Além disso, verificaremos que a desagregação psicótica aponta para uma problemática da estruturação do Eu nas psicoses, uma vez que a presença de uma alteridade não é suportada pelo Eu. A questão do Eu nas psicoses aparece novamente com as teorizações próprias ao delírio, que é concebido pelo autor como uma fenda no relacionamento entre o Eu e o mundo externo.

Observaremos como Lacan, em 1955-56, empreende suas formulações sobre a psicose, numa tentativa de estabelecer a especificidade desta estrutura clínica. Trata-se de pensar a psicose pelo viés da relação do sujeito com o significante, da posição do sujeito diante do Outro. Segundo o autor, não há a intervenção de um terceiro, que cumpra a função paterna, na relação entre a criança e a mãe, esse Outro primordial, e estabeleça a tríade edípica. Isso significa que não há a inscrição da castração simbólica, ou seja, da lei no campo do Outro, fazendo com que ele permaneça não barrado nas psicoses. Nesse sentido, Lacan considera que, no caso Schreber, a figura divina pode ser associada a esse Outro, essencialmente linguagem, que fala através de uma língua fundamental.

Ao destacar a importância da função paterna como elemento essencial para pensar as psicoses e neuroses, vislumbraremos que Lacan formula o conceito de Nome-do-Pai, estruturante na neurose, mas que encontra-se foracluído nas psicoses. Enquanto nas neuroses há a inscrição de uma afirmação primordial que dá início a simbolização, uma crença no pai como um significante nuclear, nas psicoses temos uma rejeição desse

significante primordial, uma descrença relativa ao pai. Sendo assim, há a elevação da forclusão como o mecanismo essencial das psicoses. Em decorrência disso, Lacan declara que o que foi foracluído e não pôde ser simbolizado como castração reaparece no registro do real. É por essa perspectiva que o autor adentra na análise das construções delirantes e o desencadeamento psicótico. Verificaremos que o desencadeamento aponta para uma elisão imaginária e um desfalecimento do Eu, de forma que a relação do psicótico com o semelhante demarca uma especularização, a redução a uma imagem do duplo; razão pela qual Lacan nos indica que, nas paranoias, há uma fixação no estágio do espelho. As formações delirantes, por seu turno, serão definidas pelo caráter de certeza, de convicção inabalável, de verdade singular do sujeito, não abrindo margem para a possibilidade da dúvida e da dialetização, como veremos no caso de neurose obsessiva.

Abordaremos em seguida o caso clínico do Homem dos Ratos, através de um relato minucioso dos atendimentos realizados por Freud, em 1909. Trataremos acerca do grande medo que permeia o sujeito, o de que um determinado castigo corporal se aplicasse ao pai e a dama a quem amava, e qual a sua relação com a ambivalência afetiva destinada a essas duas figuras. Analisaremos o lugar do pai e da mãe na relação familiar do paciente, permitindo-nos vislumbrar as identificações paternas que o sujeito empreende, bem como a dimensão da dívida paterna atualizada na história do Homem dos Ratos e, de maneira geral, presente nos casos de neurose obsessiva.

Assim como no caso da paranoia, nos ocuparemos em retratar o que levou ao desencadeamento desta afecção no indivíduo. Sendo assim, nos direcionaremos para a incidência do trauma e nos remeteremos a um conflito que já se apresentava em sua infância, demarcando a influência paterna, como também a importância do pai para a compreensão das manifestações sintomáticas do paciente. Verificaremos, também, a relação deste com a linguagem, através do detalhamento freudiano da significação simbólica dos ratos, possível de ser encontrado no deslocamento metonímico realizado pelo sujeito e que implica na criação de um dialeto próprio.

Investigaremos em que consiste a religião particular do obsessivo, suas crenças supersticiosas, a onipotência de seus pensamentos e a necessidade mental de incerteza ou dúvida. Veremos que essa dúvida pode ter suas raízes sob a forma de dúvida do próprio amor, realçado pelos conflitos de ambivalência que provocam o surgimento da culpa no

sujeito. Nesse contexto, estabeleceremos a função do sentimento de culpa e do Supereu presente na neurose obsessiva. Enquanto a culpa tenta ser minorada com os atos obsessivos, que apresentam um caráter religioso, o Supereu se mostra implacável, cruel, exercendo uma severidade exacerbada nessa estrutura clínica, como consequência das tensões entre esta instância e o Eu.

Nas formulações lacanianas sobre o caso, acompanharemos a sua construção acerca da verdade do sujeito, que se estabelece sob a forma de mito. Nesses termos, observaremos uma análise sobre os mitos familiares que se apresentam no Homem dos Ratos. Para o autor, o mito individual do neurótico guarda relações com os personagens presentes na trama do sujeito, isto é, a mãe, o pai e o amigo, além de apontar para a existência de um quarto elemento, a morte, que faria alusão a experiência de castração sofrida pelo sujeito.

Tendo em vista que esses mitos são transmitidos pela via simbólica e produzem marcas inconscientes nos sujeitos, passaremos, com o auxílio de Lacan, a uma análise sobre a questão do Outro no obsessivo, que é articulada pelo autor com a problemática do desejo. Na posição de neurótico, o obsessivo passou pelo estádio do espelho, havendo a inserção da Lei no campo do Outro, ou seja, a operação de castração. No entanto, veremos que as suas particularidades no processo de travessia do Édipo, resultam numa ambivalência direcionada ao próprio Outro, isto é, ao mesmo tempo em que tenta mantê-lo, também tenta destruí-lo. Em decorrência disso, o sujeito coloca-se numa posição de dependência ao Outro, a fim de dar continuidade à preservação deste.

Por meio destas análises, estabeleceremos uma distinção mais clara entre neurose e psicose, apontando para o conflito entre instâncias, para a posição do sujeito frente ao Outro e para a presença das formações religiosas nos dois casos clínicos.

Os principais achados de nossa pesquisa encontram-se nas considerações finais deste trabalho. À guisa de conclusão, constatamos que a maneira pela qual os sujeitos se constituem, o que implica em especificidades no processo de estruturação do Eu, determina de que maneira a temática religiosa vai comparecer nas falas e atos – sintomas e fenômenos elementares – e como as experiências de religiosidade serão vivenciadas. Além disso, abordaremos também a diferente maneira pela qual os neuróticos e psicóticos compreendem as figuras divinas, nos pautando na concepção da crença estrutural dos

primeiros e da dimensão de certeza dos segundos. Entretanto, estamos distantes de uma solução definitiva dessas questões, pois encontramos indícios, pincelados ao longo da dissertação, que apontam para a importância da mulher – na medida em que ocupa a função materna – na constituição dos sujeitos, bem como do feminino como uma possibilidade de análise para além do pai na compreensão da religião.

2. A PSICANÁLISE E A RELIGIÃO

No intuito de desenvolvermos a questão levantada no presente trabalho, a saber, das experiências de religiosidade que se apresentam nas neuroses e psicoses, se faz importante uma análise da maneira pela qual a psicanálise compreende a religião, bem como seus fenômenos. No intervalo entre o primeiro texto freudiano sobre a temática religiosa, em 1907, e o último, publicado em 1939, é possível observar os movimentos de modificação – peculiares a uma teoria que se encontra em construção – na própria teorização sobre a religião. Lacan, ao empreender a leitura dessas obras, aponta para a sua dimensão clínica. É válido destacar que, no estudo psicanalítico da religião, não há ultrapassagem dos limites do psiquismo humano, ou seja, a experiência religiosa é uma experiência psicológica, com toda representação simbólica e afetiva que nela atua. Nesse sentido, este capítulo tem o objetivo de lançar o olhar para a perspectiva metapsicológica e clínica passível de ser extraída das formulações psicanalíticas do fenômeno religioso, bem como da construção da ideia das figuras divinas, e não apenas para a sua dimensão estritamente sócio-cultural. A psicanálise traz contribuições úteis tanto para interpretar o sentido inconsciente dos rituais religiosos, como também para esclarecer a natureza das crenças religiosas e a gênese dos fenômenos religiosos em suas mais diversas formas.

2.1. As Primeiras Formulações Freudianas sobre a Religião

A primeira referência freudiana ao tema da religião comparece em um texto chamado *Um caso de cura pelo hipnotismo*, através do qual Freud (1892-93/1996) pôde observar que os delírios histéricos, repletos de linguagem erótica e blasfêmias, das monjas durante a Idade Média seriam a expressão de ideias recalçadas que surgiriam em função de uma operação denominada como “contravontade” (FREUD, 1892-93/1996, p. 164). Em outras palavras, um desejo inconsciente recalçado se impunha sobre a consciência. Neste momento, a religião surge como um mecanismo a favor do recalque, capaz de controlar e conter as pulsões sexuais, opondo-se ao desejo do sujeito. De acordo com Freud (1892-93/1996), as monjas, acometidas de uma exaustão histérica, atestariam a natureza sexual do recalçado, por meio de seus delírios. Essas primeiras formulações acerca da histeria e suas

ligações com o fenômeno religioso abrem espaço, alguns anos depois, para a análise das possíveis relações existentes entre a neurose obsessiva e a religião. É importante frisar que na interpretação freudiana do fenômeno religioso, a neurose obsessiva passa a ocupar um lugar de destaque.

Em *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, primeiro texto dedicado exclusivamente à temática da religião, Freud (1907/1996) coloca em evidência a analogia entre os atos obsessivos e cerimoniais religiosos. Essa aproximação reside na semelhança existente entre eles, a saber, “nos escrúpulos de consciência que a negligência dos mesmos acarreta, na completa exclusão de todos os outros atos (revelada na proibição de interrupções) e na extrema consciência com que são executados em todas as minúcias” (FREUD, 1907/1996, p. 111). É neste ensaio também que encontramos a célebre enunciação freudiana: “(...) podemos atrever-nos a considerar a neurose obsessiva como o correlato patológico da formação de uma religião, descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal” (FREUD, 1907/1996, p. 116). Por meio do relato de fragmentos de alguns casos clínicos, Freud (1907/1996) nos mostra que os rituais obsessivos aparecem como uma necessidade urgente e insistente que deve ser efetuada, ainda que o sujeito nada saiba sobre o sentido de determinada ação. No que diz respeito aos crentes, o autor emprega o mesmo raciocínio: “(...) os motivos que os impelem às práticas religiosas são desconhecidos ou estão representados na consciência por outros que são desenvolvidos em seu lugar” (FREUD, 1907/1996, p. 113).

Os sintomas obsessivos, assim como as condutas religiosas, apresentam o caráter de formação de compromisso. Ou seja, um pacto selado entre a pulsão e a proibição de satisfação desta pulsão. Dito de outra forma, tanto um sintoma obsessivo, quanto um ritual religioso apresentam um acordo estabelecido entre proibição e desejo, formulado à revelia do sujeito (MORANO, 2003). Os cerimoniais seriam uma espécie de defesa contra os intensos sentimentos de culpa provenientes dos desejos inconscientes recalçados. A pressão permanente que os conteúdos recalçados imprimem na consciência do sujeito neurótico levam-no a elaborar diversas medidas defensivas que, em vez de afastar, aproximam-no dos vestígios de desejo que buscava evitar. Além de fornecer uma primeira menção ao sentimento de culpa nos cerimoniais religiosos, devemos ressaltar outros dois

pontos neste texto freudiano. O primeiro diz respeito à completa falta de significação encontrada na execução dos atos ou rituais. Já o segundo, a ausência de referência a uma experiência subjetiva e individual passível de ser encontrada na religião. Contrariamente, o enfoque freudiano se dará sobre a atividade estereotipada dos rituais religiosos.

Podemos nos questionar, então, em que consistia a diferença entre religião e neurose nos escritos dessa primeira época? Freud (1907/1996) nos responde que a distinção entre elas reside no fato de que o neurótico obsessivo recalcou conteúdos sexuais, enquanto que, no homem religioso, houve o recalçamento de conteúdos egoístas. O esquema do primeiro dualismo pulsional, no qual as tendências sexuais se opunham às pulsões do Eu, se traduz pela diferenciação entre o recalque do obsessivo e do homem religioso. O primeiro produz a sua neurose em virtude de um temor acerca da sexualidade. O segundo, por sua vez, cria a sua religiosidade por temor de seus impulsos egoístas e anti-sociais. Esta maneira de distingui-las é substituída em 1914, por ocasião da nova compreensão sobre a vida pulsional, na qual as pulsões do Eu se tornam libidinizadas; e quando a analogia entre práticas obsessivas e religiosas se estabelece, de fato, como uma identidade do conflito originário.

No entanto, em 1910, com o texto *Leonardo da Vinci e uma Lembrança de sua Infância*, já encontramos sinais da problemática religiosa se vinculando com a problemática edípica. Podemos observar nesse ensaio, ainda que resumidamente, os principais elementos que posteriormente compõem a crítica freudiana à religião, a saber, a religião como uma solução para o desamparo no qual o homem se encontra e como forma de aliviar os sentimentos de culpa inconscientes resultantes do complexo de Édipo. Morano (2003) nos alerta para o fato de que é neste texto que encontramos a primeira associação freudiana explícita entre a figura do pai e a figura de Deus, bem como seu enlaçamento no complexo paterno. Nas palavras de Freud (1910/1996) vemos que

um Deus pessoal nada mais é, psicologicamente, do que uma exaltação do pai, e diariamente podemos observar jovens que abandonam suas crenças religiosas logo que a autoridade paterna se desmorona. Verificamos, assim, que as raízes da necessidade de religião se encontram no complexo parental. O Deus todo-poderoso e justo e a Natureza bondosa aparecem-nos como magnas sublimações do pai e da mãe, ou melhor, como reminiscência e restaurações das ideias infantis sobre os mesmos (FREUD, 1910/1996, p. 129).

Por meio dessa passagem percebemos que o interesse freudiano pelas questões colocadas pela religião estava diretamente ligado com a sua prática analítica. Sendo assim, as teorizações freudianas à religião não devem ser colocadas como pouco relevantes na totalidade de sua obra, tampouco como uma construção de cunho meramente sociológico ou antropológico.

2.2. A Religião em Totem e Tabu

Com a publicação de *Totem e Tabu* em 1913, o fenômeno religioso ganha amplitude e aprofundamento nas análises freudianas. Nesse texto, Freud (1913/1996) apresenta uma primeira tentativa de empregar as descobertas da psicanálise, aproximando-as das questões tratadas pela antropologia, sociologia e etnologia. A título de informação, Freud (1913/1996) destaca que, nesta obra, não pretende sanar as limitações e faltas que existem tanto para a psicanálise, no que se refere à compreensão suficiente do material coletado pelos antropólogos, quanto para a antropologia, que não conta com uma teoria do inconsciente como suporte para as investigações que fazem de seu material. No entanto, o autor acredita que uma cooperação entre essas áreas do saber será proveitosa, além de diminuir a distância que existe entre estudiosos da antropologia, filologia, folclore e os da psicanálise.

Todavia, como nos lembra Morano (2003), *Totem e Tabu* deve ser tomado em um lugar de relevância dentro da teoria freudiana, pois é nele que vemos o estabelecimento de uma identidade originária para a neurose e a religião, na medida em que postula o conflito edípiano como fonte comum do nascimento da cultura e suas instituições, assim como do conflito neurótico. Nesses termos, temas importantes na teorização psicanalítica, tais como, a gênese da cultura e da religião, a origem da lei moral, o assassinato, a ambivalência afetiva, a culpabilidade e a dívida simbólica podem ser encontrados e trabalhados neste texto. O complexo de Édipo transpõe as fronteiras da psicopatologia e alcança uma categoria antropológica universal. Segundo Morano (2000, p. 38), “não se trata mais de reconhecer no Édipo apenas um complexo nuclear das neuroses, mas de assentar sob sua dinâmica e estrutura as próprias bases do acontecer humano e cultural. A situação edípiana converte-se assim numa estrutura básica universal”. Desta forma, nos

deteremos a partir de agora em alguns pontos dessa obra denominada por Freud (1913/1996) como mito científico. Tal narrativa mítica decorreu de várias inferências realizadas sobre o material clínico freudiano e das contribuições de Charles Darwin sobre a teoria evolucionista, de George Frazer na compreensão do totemismo, de William Robertson Smith na concepção do banquete totêmico e da substituição da horda pelo clã, de James Jasper Atkison na ideia do fim do sistema patriarcal pela revolta dos filhos e de Edward Westemarck nos postulados sobre o horror ao incesto.

Para realizar suas considerações, Freud (1913/1996) escolheu como base as tribos dos aborígenes da Austrália que já haviam sido pesquisadas anteriormente por antropólogos. O que desperta a atenção nestas tribos diz respeito ao lugar das instituições religiosas e sociais ocupado por um sistema chamado totemismo.

O totemismo configura a subdivisão das tribos em grupos menores, clãs, denominados de acordo com seu totem. Por meio das pesquisas realizadas, Freud (1913/1996) tem acesso à conceituação do totem, que salvo exceções, é um animal (comestível e inofensivo, ou perigoso e temido), um vegetal (observado com frequência menor) ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém vinculação especial com o clã.

A particularidade do sistema totêmico que despertou o interesse de Freud (1913/1996) reporta-se a uma lei que se opõe a prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo totem¹. Ele observa que a transgressão desta proibição é punida de forma extremamente vigorosa, como um modo de tolher um perigo que ameaça a comunidade. O castigo para as relações sexuais com uma pessoa de um mesmo clã é a morte. Sendo assim, os povos primitivos cuidam da proibição ao incesto com bastante severidade, por meio do que chamam de “evitações”. Na existência de tantas regras e tanto rigor é que se mostra a relação entre a vida do homem primitivo e a vida psíquica do neurótico. Em ambos os casos, a escolha do primeiro objeto de amor é incestuosa. Freud (1913/1996) conclui que se existem muitas regras e proibições é porque há desejo. Assim, Freud (1913/1996, p. 35) se

¹ Freud (1913/1996) chama a atenção para o fato de que o totem se constrói numa via de descendência. Sendo assim, recolhe do trabalho do antropólogo J. G. Frazer (1910) que a herança do totem dá-se por uma via feminina, considerada uma das principais características da natureza original do totemismo. Frazer chega a esta conclusão a partir da observação que faz de povos primitivos, para quem o espírito do totem ingressaria na mulher, no momento em que esta se torna mãe, e posteriormente nasce sob a forma humana. Desta maneira, a identidade entre um homem e seu totem estaria baseada na crença da mãe, e desta decorrem as ordenanças totêmicas restantes.

refere: “chegamos ao ponto de considerar a relação de uma criança com os pais, dominada como é por desejos incestuosos, como o complexo nuclear das neuroses”. Podemos apreender, então, que as observações realizadas pelos antropólogos sobre os povos primitivos se assemelhavam bastante com o que Freud encontrava em sua prática clínica.

2.2.1. Elaborações acerca dos Tabus

Freud (1913/1996) prossegue realizando uma análise dos tabus e encontra o caráter ambivalente dos mesmos já na etimologia da palavra, que ao mesmo tempo designa aquilo que é sagrado, consagrado e o que é impuro, misterioso, proibido. Diante do caráter inabordável do tabu e das proibições às quais se submetem os povos primitivos, Freud (1913/1996) considera pertinente ater-se à questão relativa ao seu enigma. A justificativa para a psicanálise se ocupar deste tema é que os tabus dos povos polinésios não estão muito distantes da sociedade civilizada. No que diz respeito às proibições, Freud (1913/1996) faz uma distinção entre as decorrentes dos tabus e as religiosas ou morais. Para o autor, as proibições do tabu não se alicerçam em nenhuma ordem divina, mas se impõem por sua própria conta, não possuem fundamento e são de origem desconhecida. Divergem das proibições morais e convenções, pois não se enquadram em nenhum sistema que apresente motivos para certas abstinências, embora apontem para a possibilidade de guardar relação com os tabus que lançam luz sobre o nosso próprio imperativo categórico. Além disso, estes últimos podem estar relacionados com as proibições morais e convenções que nos regem.

No exame das diversas circunstâncias nas quais os tabus são aplicados, verifica-se uma semelhança entre eles e as obrigações impostas nos rituais obsessivos. O caráter compulsivo da restrição evidencia os votos de que aquela proibição venha a ser realizada. As várias proibições advindas dos tabus, para Freud (1913/1996), decorrem das duas principais restrições totêmicas: não matar e comer o totem, e não ter relações sexuais com os membros do mesmo clã. No decorrer dessas elaborações, Freud (1913/1996) visa a demonstrar as relações entre a proibição e o desejo, estabelecendo uma interlocução muito pertinente entre as proibições do tabu e o totemismo, associando-as com a organização subjetiva do neurótico.

2.2.2. O Animismo

Partindo dessa ligação estabelecida entre o tabu e o totemismo, Freud (1913/1996) se interessa em explorar um conceito que deu um caráter singular às figuras totêmicas: o animismo. Referindo-se a uma doutrina das almas e, mais genericamente, a doutrina dos seres espirituais, este é apresentado como um sistema de pensamento cujo objetivo é compreender o universo em sua totalidade.

Baseando-se na teoria positivista dos estágios mentais de Auguste Comte, Freud (1913/1996) delineia os três sistemas de pensamento pelos quais a humanidade buscou apreender o mundo. Na primeira fase, a animista, o modo de pensar era mítico e o homem atribuía muita importância à onipotência de seus pensamentos. As coisas passaram a ser menos importantes do que as idéias das coisas, espalhando a crença de que tudo que ocorresse às idéias das coisas, também aconteceria com as coisas. Na segunda fase, a religiosa, parte da onipotência foi transferida aos deuses. Por fim, a terceira fase, científica, não oferece lugar para a onipotência humana.

Freud (1913/1996) faz uma comparação entre as fases do desenvolvimento da visão humana de universo e as fases do percurso libidinal dos humanos. A fase animista seria correlacionada à narcisista, cronologicamente e em conteúdo; já a fase científica se equivaleria exatamente ao período em que o indivíduo atinge a maturidade, renuncia ao princípio de prazer, ajusta-se à realidade e volta-se para o mundo externo em busca de uma notícia do objeto causa de desejo. Por sua vez, a fase religiosa, corresponderia ao período de escolha de objeto, cuja ligação da criança com os pais é a principal peculiaridade. Esta é, de sobremaneira, influenciada pelo Complexo de Édipo, no qual observamos um primeiro registro de atitudes ambivalentes que, posteriormente, determinarão a relação entre o homem e seu Deus, ou deuses.

É válido salientar que o animismo por si só, não é uma religião, contudo oferece os alicerces sobre os quais as religiões foram criadas. Vinculado ao sistema animista encontram-se alguns ensinamentos referentes à obtenção do domínio sobre os homens, animais e coisas, bem como sobre seus espíritos. Esses ensinamentos, considerados como a técnica do animismo, se fizeram conhecer pelos nomes de feitiçaria e magia. Freud

(1913/1996) é de opinião que os humanos se dirigiram à prática da magia motivados pelos seus desejos, moldando, assim, a realidade. Gostaríamos de destacar a questão da modificação da realidade em favor da satisfação dos desejos, pois ela será essencial para as críticas freudianas ao fenômeno religioso. No decorrer de sua obra observa-se, com frequência, uma matriz interpretativa que relaciona o fenômeno da projeção encontrado na paranoia com a criação de outra realidade semelhante a que é descrita pela religião. Já nesta obra encontramos esses indícios através da seguinte colocação freudiana:

Os espíritos e demônios, como demonstrei no último ensaio, são apenas projeções dos próprios impulsos emocionais do homem. Ele transforma as suas catexias [investimentos] emocionais em pessoas, povoa o mundo com elas e enfrenta os seus processos mentais internos novamente fora de si próprio – exatamente da mesma maneira como aquele inteligente paranoico, Schreber, descobriu um reflexo das ligações e dos desligamentos de sua libido nas vicissitudes de seus confabulados ‘raios de Deus’ (FREUD, 1913/1996, p. 102).

2.2.3. Aproximações entre os Povos Primitivos e as Crianças

Até o momento da análise de *Totem e Tabu* verificamos que as proibições ao incesto e à exogamia alicerçaram as primeiras organizações sociais; vimos que o sentimento de ambivalência afetiva fundamenta todas as interdições do tabu e acompanhamos como o desenvolvimento dos sistemas de pensamento poderia se conectar com o desenvolvimento psíquico do ser humano. No entanto, nenhuma dessas formulações responde com clareza como se origina a religião e as instituições sociais, como a interdição ao incesto se tornou vigente na sociedade e por quais razões o homem resolveu obedecer esta proibição. O quarto ensaio desta obra se propõe a responder esses questionamentos. Para tanto, Freud (1913/1996) assinala as semelhanças entre a relação dos australianos e das crianças com os animais, o sacrifício animal que origina a refeição totêmica e como isso repercute na sociedade contemporânea.

Freud (1913/1996) nos aponta que as relações que os povos primitivos possuem com os animais totêmicos são semelhantes a que as crianças estabelecem com os animais de maneira geral. A criança, repentinamente, passa a ter medo de algum animal e a evadir-se do contato ou visão com o mesmo. Nasce um quadro clínico de fobia animal muito comum na infância e, salvo exceções, o medo está relacionado com animais que até então

tinham despertado o interesse da criança, nada tendo a ver com o animal em particular. Alguns casos de fobia animal são orientados a animais maiores. Freud (1913/1996) pôde perceber que quando as crianças em questão eram meninos, o medo, no fundo, estava relacionado ao pai e havia apenas sido deslocada para o animal. No dizer do autor,

[...] o ódio pelo pai que surge num menino por causa da rivalidade em relação à mãe não é capaz de adquirir uma soberania absoluta sobre a mente da criança; tem de lutar contra a afeição e admiração de longa data pela mesma pessoa. A criança se alivia do conflito que surge dessa atitude emocional de duplo aspecto, ambivalente, para com o pai deslocando seus sentimentos hostis e temerosos para um *substituto* daquele. O deslocamento, no entanto, não pode dar cabo do conflito, não pode efetuar uma nítida separação entre os sentimentos afetuosos e os hostis. Pelo contrário, o conflito é retomado em relação ao objeto para o qual foi feito o deslocamento: a ambivalência é estendida a ele (FREUD, 1913/1996, p. 134, grifos do autor)

A partir da observação das semelhanças existentes entre as crianças e os povos primitivos, no que se referem ao relacionamento estabelecido com os animais, Freud (1913/1996) afirma ser possível substituir o animal pelo pai no regime do totemismo. Se o animal totêmico é o pai, então as duas determinações fundamentais do totemismo, que constituem suas proibições do tabu (não matar o animal totêmico e não ter relações sexuais incestuosas) estão diretamente ligadas ao Complexo de Édipo. Freud (1913/1996) se utiliza das teorias acerca da refeição totêmica, de Robertson Smith, e das hordas primitivas, de Darwin e Atkinson, a fim de melhor explicitar essa questão.

2.2.4. O Mito do Pai Primevo e a Gênese da Culpa

Partindo dessas observações, Freud (1913/1996) lança a hipótese da existência de um pai primevo. Os primitivos se organizavam em pequenas hordas, lideradas por um macho mais velho, mais forte, ciumento e onipotente. Ele impedia a promiscuidade sexual, isto é, todas as fêmeas da horda eram de sua propriedade. Caso outros machos colocassem seu poder sob ameaça, eram castrados, mortos, ou expulsos da horda.

Um dia, os filhos expulsos da horda uniram-se com o objetivo de derrotar o pai da horda primitiva. Eles mataram-no e devoraram-no, colocando fim a uma horda patriarcal. Unidos, tiveram coragem de realizar um ato que seria impossível de ser feito individualmente.

O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião (FREUD, 1913/1996, p. 145).

No entanto, Freud (1913/1996) nos coloca que os irmãos apresentavam sentimentos contraditórios para com o pai, eles o odiavam, mas o amavam e admiravam ao mesmo tempo, apresentando uma ambivalência afetiva para com este.

Com a morte do pai, os sentimentos de ódio se satisfizeram dando margem para o surgimento da afeição, que aparece sob a forma de remorso. Origina-se um sentimento de culpa sentido por todo o grupo, fazendo com que o pai, depois de morto, seja muito mais forte do que o fora quando vivo. O que era proibido pelo pai, enquanto existia, passou a ser interdito pelos filhos, a fim de que a vida na comunidade pudesse persistir. Dito de outra forma, os filhos perceberam que nenhum deles poderia ocupar o lugar do pai, para que o crime não se repetisse continuamente. Sendo assim, os homens se abstiveram da posse das mulheres, inaugurando a lei do incesto e a injunção à exogamia². A esse respeito Florence (1994) nos esclarece que o relacionamento dos irmãos com o ideal, ou seja, o Pai morto, faz com que cada um deles seja também virtualmente o pai, num momento posterior ao da horda primitiva. O que irá garantir a identificação dos sujeitos entre si, como integrantes de uma comunidade que se alicerça sobre a lei paterna, será a ligação deles com o mesmo ideal. Florence (1994, p. 130) acrescenta que “o ideal substitui o objeto da ambivalência: essa mutação ocorre junto com o reconhecimento de que o pai está morto”.

Podemos dizer, então, que é partindo de um lugar vazio, deixado pelo pai, que a cultura se institui. O Pai morto retoma sua existência e sua potência, através deste lugar vazio, primeiramente sob a forma do animal totêmico, em seguida na imagem de heróis, deuses³, demônios e posteriormente na figura do Deus único judaico-cristão.

² Segundo Freud (1939/1996), a proibição ao incesto e o estabelecimento da exogamia foram seguidos por um período de aliança fraterna no qual o poder absoluto era pertencente às mulheres, dando início ao matriarcado. Apenas posteriormente um animal poderoso é escolhido como substituto do pai.

³ Um dado interessante na evolução do totemismo é que após a humanização do ser adorado, surgem as deusas-mães, num período histórico de difícil determinação. No entanto, é provável que elas tenham surgido no período do matriarcado, como uma compensação da desatenção destinada as mães, antes mesmo da aparição dos deuses masculinos. As divindades masculinas aparecem ao lado das grandes mães, como seus

De acordo com Freud (1913/1996), todas as religiões posteriores ao totemismo são observadas como esforço para solucionar o sentimento filial de culpa – numa tentativa de suavizar esse sentimento e acalmar o pai por uma obediência que lhe foi protelada – mesmo que se diversifiquem de acordo com a etapa da civilização em que se originaram e com os métodos que escolhem. “A sociedade estava agora baseada na cumplicidade do crime comum; a religião baseava-se no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado” (FREUD, 1913/1996, p. 149). Nesse sentido, o Deus de cada humano, para Freud (1913/1996), se estabelece à semelhança do pai e sua relação pessoal com este Deus está vinculada à que possui com o pai de carne e osso, modificando-se e oscilando de acordo com esta última, pois Deus nada mais é do que um pai glorificado.

Freud (1913/1996) presume que todas as religiões que se desenvolveram posteriormente não conseguiram extinguir o sentimento de culpa do filho, bem como sua rebeldia. Com o advento do cristianismo surge um método alternativo para atenuar a culpa sentida: Cristo sacrificou a própria vida e redimiu o pecado original do conjunto de irmãos. A conduta do filho que deu sua vida para o cumprimento de uma penitência para com o pai faz com que este filho se torne Deus, ao lado do pai. A religião filial passa a sobrepor a religião paterna. A refeição totêmica é um exemplo desta substituição que, revivida em comunhão com outros irmãos, passa a consumir o corpo e o sangue do filho, obtendo santidade e identificando-se com este, e não mais com o pai. Estas elaborações são retomadas posteriormente em *Moisés e o Monoteísmo*.

No que tange ao assassinato do pai primevo, Freud (1913/1996) lança o questionamento acerca de sua existência no plano da realidade concreta, ou no plano da realidade psíquica. Muito embora o sentimento de culpa dos neuróticos se dê sob a égide de uma realidade psíquica, uma vez que seus pensamentos são capazes de substituir um ato, Freud (1913/1996) chega à conclusão de que o assassinato se deu ao nível da realidade concreta, tendo em vista que os povos primitivos não possuem inibição suficiente, o que os leva a transformar o pensamento em ação. Vale destacar que a escolha pela existência de um ato inaugural contém, como pano de fundo, a indicação de como o sentimento de culpa se manteve operante nas gerações subsequentes ao assassinato. Neste momento, Freud

filhos, e com o restabelecimento da ordem patriarcal, mais tarde, assumem claramente as peculiaridades paternas.

(1913/1996) aborda a hipótese da herança arcaica, que possibilitará a transmissão dos efeitos do assassinato do pai ao longo do tempo. A herança arcaica configura-se como uma hipótese filogenética, por meio da qual se torna possível estabelecer e manter, ao longo das gerações, as relações entre o assassinato do pai e a universalidade do complexo de Édipo. Essa história originária da humanidade seria reverberada na história individual.

Com a leitura de *Totem e Tabu* nos foi possível indicar qual o eixo freudiano norteador para a interpretação do fenômeno religioso. A gênese da cultura e da religião se mostra através desta situação mítica do assassinato do pai primevo perpetrado pelos seus filhos. Como consequência deste ato nasce o sentimento de culpa, a ambivalência, além de uma dívida de obediência ao que foi interdito pelo pai. Isso direciona a civilização no caminho de uma dívida simbólica, tendo em vista que os interditos são imposições do próprio pai. O fenômeno religioso passa, então, a ser analisado pela perspectiva da neurose e do Complexo de Édipo. A neurose, bem como a religião, fornecem recursos para que haja a reedição de uma relação fantasmática com o pai, sendo que nesta última ele é elevado à categoria de Deus. Tendo como operador teórico o Complexo de Édipo, Freud (1913/1996) faz alusão à origem do sujeito e da Lei, acompanhados da ação paterna. Nas palavras do autor: “Ao concluir, então, esta investigação excepcionalmente condensada, gostaria de insistir em que o resultado dela mostra que os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo” (FREUD, 1913/1996, p. 158).

No *Seminário 7: A Ética da Psicanálise*, Lacan (1959-60/2008) nos diz que o mito do pai primevo é o único mito moderno. O pai primitivo, descrito por Freud em *Totem e Tabu*, tem como referência o gozo, pois é o pai privador que detém a posse de todas as mulheres. A sua morte mostra que o acesso ao gozo pleno sempre foi interdito, ou seja, mesmo quando este pai era vivo, a satisfação completa era impossível. Sendo assim, a castração é o efeito da inscrição do homem na ordem simbólica e é por este motivo que ninguém tem o falo, nem mesmo o Pai. Lacan (1959-60/2008) complementa que o mito do pai da horda primitiva mostra que Deus está morto e sempre o esteve. Não se trata do caráter metafísico de algo, mas de uma lógica da impossibilidade, que permite a inscrição de uma lei.

Se o mito da origem da Lei se encarna no assassinato do pai, é de lá que são tirados todos esses protótipos que sucessivamente se chamam animal totem,

depois tal deus, mais ou menos poderoso e ciumento, e no fim das contas o deus único, Deus, o Pai. O mito do assassinato é justamente o mito de um tempo para o qual Deus está morto (LACAN, 1959-60/2008, p. 213).

O mito proposto por Freud (1913/1996) elucida as suposições da psicanálise no que diz respeito às condições para o surgimento e manutenção da civilização e da cultura:

1) supressão de qualquer figura de poder excessivo e onipotente, detentora do gozo absoluto do incesto e da morte; 2) obediência às leis que asseguram a linguagem – causa e efeito da cultura – e o laço social estabelecido em torno do vazio e, conseqüentemente, referido essencialmente à alteridade (FUKS, 2011, p. 28).

2.3. O Mito em Psicanálise

Tendo visto que Freud (1913/1996) elabora um mito que ele classifica como científico, a fim de explicar a origem da civilização e do fenômeno religioso, nesse momento de nosso trabalho faz-se importante discutir, ainda que brevemente, o recurso aos elementos míticos encontrados no cerne da elaboração freudiana sobre a religião. Mircea Eliade nos oferece a seguinte definição:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação': ele relata de que modo algo foi produzido e passou a ser (ELIADE, 2011, p.11).

Acerca de uma primeira aproximação entre a psicanálise e o mito, encontramos em uma carta à Fliess, datada de 1897, o seguinte comentário freudiano:

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

Em outras palavras, isso significa que a formação do pensamento mítico e religioso, para Freud (1897/1986), se produz pela maneira que os nossos processos

psíquicos são apreendidos. Isto é, a concepção freudiana dos mitos endopsíquicos reflete a sua noção da mitologia e religião como a projeção no mundo externo do modelo de funcionamento da mente.

A utilização das construções míticas no campo psicanalítico vai além de uma procura por ilustrações ou exemplificações, mas se configura como uma forma de expressar o pensamento científico. Ao apontar para o mito como uma narrativa, cuja função é expor “uma verdade sobre as origens e a arquitetura do espírito humano” (FUKS, 2011, p. 21), de elevado valor individual e social, Freud dissolve o julgamento negativo da razão sobre o mito. Tendo em vista que os mitos encontram-se entre a dominação e o conhecimento da natureza – garantindo-lhes eficácia simbólica –, para o autor, todas as ciências apresentam uma espécie de mitologia que sustentam as suas próprias teorias.

Considerando o caráter científico e criativo das construções míticas, Fuks (2000) nos indica que caso se estabeleça uma analogia entre o mito e a fantasia, seguindo os passos de Freud, é possível perceber que essa expressão cultural encontra-se no alicerce das formulações teóricas e clínicas da psicanálise. A fantasia e o mito são tomadas como elaborações do sujeito diante da angústia desde as teorizações psicanalíticas iniciais. Consideradas como uma modalidade de véu individual do sujeito, a fantasia e o mito possibilitam que o homem avance, uma vez que produzem “respostas possíveis à inquietante estranheza que o toma de assalto quando surge o desconhecido” (FUKS, 2000, p. 60).

Lacan, em seu *Seminário 4: As Relações de Objeto* (1956-57/1995), caracteriza o mito enquanto uma narrativa que apresenta um caráter de ficção. No entanto, essa ficção possui uma estabilidade que não comporta mudanças, ou pressupõe que toda modificação provoca uma outra, apontando pra uma noção de estrutura. Essa ficção apresenta, também, uma relação com aquilo que está por trás dela, na medida em que ela carrega uma mensagem indicada, isto é, uma verdade.

Apresentados em sua ficção, os mitos referem-se à gênese específica do homem, e não apenas à sua gênese individual, ou seja, discorrem acerca da origem das relações nutrizas fundamentais, do descobrimento e invenção dos principais recursos humanos, tais como o fogo, a agricultura, a domesticação dos animais. É possível encontrar também nas elaborações míticas a relação do homem com uma suprema força, de caráter benéfico ou

maléfico, mas evidenciada, principalmente, pela sacralização. Ainda sobre a especificidade dos mitos, nos diz Lacan:

(...) se trata de temas da vida e da morte, da existência e da não existência, do nascimento, em especial, isto é, da aparição daquilo que ainda não existe. Trata-se, pois, de temas ligados, por um lado, à existência do próprio sujeito e aos horizontes que sua experiência lhe traz, por outro lado, ao fato de que ele é um sujeito de um sexo, do seu sexo natural. Aí está ao que nossa experiência nos mostra que a atividade mítica se emprega na criança. Ela se demonstra, assim, por seu conteúdo e por sua visada, completamente de acordo – sem recobri-lo completamente – com aquilo que se inscreve sob o termo próprio de mito na exploração etnográfica (LACAN, 1956-57/1995, p. 259).

Ao realizar essa aproximação entre a atividade mítica e a infância, Lacan (1956-57/1995) segue o pensamento freudiano já proposto em 1909 com o texto *Romances Familiares*. Neste breve ensaio, Freud (1909/1996) salienta que a criança realizará uma atividade fantasiosa e imaginativa, a fim de promover a emancipação da mesma em relação à autoridade dos pais. Histórias passam a ser produzidas na medida em que se interpõem, ao longo do caminho, determinadas dificuldades, quais sejam, a percepção da não exclusividade do amor materno, o questionamento acerca da grandiosidade dos pais, o enigma sobre o sexo e a origem. Todas as teorias imaginativas criadas para tentar dar uma resposta para essas dificuldades, apenas indicam para uma falha, a saber, aquela que surge da percepção da incompletude dos pais. A respeito das elaborações imaginativas criadas pela criança acerca das figuras parentais, contendo uma supervalorização das mesmas, Freud (1909/1996) afirma que

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

Vemos, então, que a mitologia se configura como uma peça importante na teorização psicanalítica cujo destaque não se dá apenas a uma esfera sociológica, mas, sobretudo, a um viés clínico. A demarcação realizada por Freud (1909/1996) das fantasias infantis e púberes como um retorno a um período anterior de exaltação parental nos

aproxima das formulações posteriores acerca do desamparo, que possibilitam a continuidade da análise psicanalítica sobre a religião.

2.4. O Sentimento de Desamparo e as Ideias Religiosas

Em *O Futuro de uma Ilusão*, Freud (1927/1996) vai estabelecer uma relação entre psicanálise e religião, demonstrando as razões da crença em Deus. Para Freud (1927/1996), todo o sujeito passa pela experiência daquilo que foi designado como *Hilflosigkeit*, isto é, um estado de desamparo, de carência de recursos, de ausência de ajuda, de abandono. Uma experiência como esta não é a primeira na história de vida do sujeito. Retornando às primeiras experiências infantis vemos que, habitualmente, a criança vive sob proteção desde o momento de seu nascimento. Este momento retrata a condição de dependência completa na qual o bebê se encontra para a satisfação de suas necessidades. Somente através do grito e do choro é que o bebê apela para a intervenção de seu cuidador, a fim de que este satisfaça-lhe de alguma necessidade. Isso significa que sem a ação por parte do outro, o bebê é incapaz de amenizar a tensão sentida pela fome, pelo frio, pela sede, dentre outras. O outro – que muitas vezes comparece na figura da mãe – é quem promove o apaziguamento destas tensões. Observamos, então, que a dependência total do bebê está diretamente relacionada com a onipotência deste outro que surge para suprir suas necessidades. Mais tarde, a criança aprende a falar e a expressar a sua demanda, fazendo com que, por meio de sua fala, haja o aparecimento de um cuidador.

No entanto, em algum momento deste processo surge a ausência de resposta. A mãe ou o pai se ausentam, fazendo com que apareça o vazio. Cada vez é menos garantida a proteção contra os riscos, as vicissitudes e as infelicidades a que se está submetida. Podemos dizer que este é um grande trauma durante a existência humana, um choque decorrente da própria condição do nascimento que o sujeito não pode evitar e, por isso, se questiona: como isso é possível? Isto é proveniente do ódio do outro? Por que existe essa alternância entre presença e ausência? O fato é que não resposta para essas indagações. E, portanto, o enigma do desejo do outro permanece (JULLIEN, 2010).

É a partir do sentimento de desamparo infantil vivido pela criança e pela proteção encontrada na figura paterna que Freud (1927/1996) vai explicar a origem

psicológica das ideias religiosas. Vimos acima que a mãe era a responsável por proporcionar satisfação ao bebê, tornando-se o primeiro objeto de amor deste. Posteriormente, a figura materna é substituída pela paterna, mais forte, que ocupará uma função protetora no decorrer de toda a infância. No entanto, vale destacar que essa relação com o pai será marcada por sentimentos de ambivalência. Ao mesmo tempo, ele será odiado por se interpor na relação da criança com a mãe, assim como será amado e admirado pela força e pela capacidade de proporcionar segurança, proteção à criança diante de circunstâncias que lhe causem temor.

Na fase adulta, os seres humanos constatarem que as suas vidas são repletas de situações difíceis e de enfrentamentos. Existem elementos que parecem escarnecer de qualquer controle humano e nos mostram que a natureza não foi vencida e tampouco se submeterá completamente ao homem. Segundo Freud (1927/1996), é por meio dessas forças que a natureza indomada – denominada como Destino – se levanta contra os homens, trazendo à mente a fraqueza e o desamparo humanos. Ao se deparar com estas questões, a auto-estima dos homens, gravemente ameaçada, reclama por uma consolação; a vida e o universo precisam ser desprovidos de seus terrores; além disso, a curiosidade humana pede uma resposta.

Ao adulto, diferentemente da criança, é possível reconhecer que seu pai não possui a onipotência irrestrita, como foi imaginado na infância. Sendo assim, o homem atribui à figura divina toda a potência e amor que eram destinados ao pai naquele período infantil. Tudo que acontece aos homens e mulheres, no mundo, vai se configurar como manifestação da inteligência de um ser superior; inteligência esta que ordena tudo para melhor. Sobre cada humano existe uma Providência bondosa que só aparentemente é severa e que não irá consentir que os homens se tornem um brinquedo para as forças poderosas e impiedosas da natureza. Dentre essas forças, podemos destacar a própria morte, que não é percebida como uma extinção, mas sim como o começo de uma nova espécie de existência que se acha no caminho da evolução para algo mais elevado, uma outra vida, a denominada “vida após a morte”. Nessa existência posterior, todo bem é recompensado e todo mal é punido, caso as práticas consideradas boas ou más não tenham recebido um julgamento devido na vida terrena.

Vimos acima que a relação com o pai, durante a infância, é demarcada pela ambivalência afetiva. Observamos, igualmente, que o Deus é um substituto do pai. Logo, podemos verificar que há um sentimento ambivalente para com a figura divina – tal como era destinado ao pai. No entanto, na relação com Deus podemos perceber que a ambivalência original foi subtraída, isolada de seu componente agressivo, permitindo o afloramento apenas da vertente positiva, não-conflituosa. Dito de outra forma, a relação com Deus é marcada pelos traços não-conflitantes, que foram atribuídos ao pai na infância. É um pai criador, bom, justo, poderoso e sábio. Sendo assim, a figura divina forjada pela ilusão – com suas características de violento, rival e perigoso, eliminadas (ou projetadas sobre a figura de Satanás) – converte-se em pai de bondade extrema: ama a todos os filhos igualmente, compreende as suas necessidades, está sempre disposto a perdoar.

A partir do exposto, Freud (1927/1996) nos indica que a razão do nascimento da crença em Deus, bem como da origem das ideias religiosas estão pautadas em dois elementos: a necessidade de proteção – oriunda do desamparo – e o anseio pelo pai. Em outras palavras, a figura divina vem ocupar o lugar que um dia esteve ocupado pela figura paterna. Como consequência, a religião se apresentaria como uma defesa psíquica contra o desamparo. “A religião se originou do desamparo da criança prolongado na idade adulta. No lugar do pai protetor da infância, o homem adulto põe o Deus, Pai, Todo-Poderoso, a quem se deveria louvar e dar graças em todo o tempo e lugar” (DAVID, 2003, p. 14). É importante deixar claro que a ênfase de Freud (1927/1996) consiste na busca por uma solução para o desamparo como a responsável pela natureza da atitude religiosa, e não apenas na constatação dessa condição humana.

2.5. A Religião como Ilusão

As ideias religiosas, por sua vez, têm o objetivo de proteger o homem em duas direções: contra os perigos da natureza e do Destino; e contra os danos que o ameaçam por parte da sociedade. Através destas considerações acerca da função psicológica de tais ideias, Freud (1927/1996) chega à conclusão de que a consolação oferecida pela religião encontra-se na ordem das ilusões, “realizações dos mais antigos, fortes e prementes

desejos⁴ da humanidade” (FREUD, 1927/1996, p. 39). A força destas idéias encontra-se na força desses desejos.

O conceito de ilusão teve seu significado trabalhado por Freud (1915/1996) no texto *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. Nesta obra, a ilusão aparece coadunada com a noção de decepção. Para o autor, trata-se de uma decepção que nasce mediante a realidade humana, tendo em vista a matização falseada da mesma em consonância com a força do desejo.

Além da ligação com a decepção, a própria ideia que se faz de homem é marcada pela ilusão, já que o acreditamos como um animal que teria dominado completamente o mundo instintivo pela racionalidade. De acordo com Freud (1915/1996, p. 290), “acolhemos as ilusões porque nos poupam sentimentos desagradáveis, permitindo-nos em troca gozar de satisfações. Portanto, não devemos reclamar se, repetidas vezes, essas ilusões entrarem em choque com alguma parcela de realidade e se despedaçarem contra ela”.

Um dos princípios mais salutares que especificam a concepção de ilusão é possível de ser encontrado já neste momento: uma busca de prazer que não considera as limitações impostas pela realidade. Também neste texto, a religião comparece como uma garantia proeminente de ilusões e, sobretudo, da grande ilusão de imortalidade cunhada pelo narcisismo⁵ humano. “(...) mais tarde, as religiões conseguiram representar essa vida futura como a mais desejável, a única verdadeiramente válida, a reduzir a vida que termina com a morte a uma bela preparação” (FREUD, 1915/1996, p. 305). Mesmo não possuindo o monopólio da elaboração ilusória, a religião deve ser concebida como sua aliada e melhor representante.

A temática da ilusão ganha relevo também em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/1996), no qual encontramos uma relação entre fato religioso e ilusão. Freud (1921/1996) verifica a “ilusão amorosa” como pertencente ao seio do credo cristão. Na

⁴ O tema do desejo comparece em Freud quando escreve *A Interpretação dos Sonhos*. Freud (1900/1996) concebe o desejo como uma determinação daquilo que, para o homem, se realiza no modo alucinatório e em primeiro lugar, no sonho. Por intermédio do corretivo mágico que o sonho proporciona aos desejos insatisfeitos daquele que sonha, Freud (1900/1996) chama de desejo infantil, isto é, pulsão, o que se manifesta como realizado nesse evento. Isto não quer dizer que o desejo está isento de qualquer realização; Freud (1900/1996) afirma que desejar é buscar a identidade de percepção que permitiu, num tempo primitivo, uma satisfação; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo.

⁵ As questões relativas ao narcisismo serão trabalhadas com aprofundamento no capítulo 2.

análise dos grupos, o autor se debruça na função do líder. O líder é um componente essencial para a coesão grupal, uma vez que permite a reunião dos outros integrantes em torno dele por amor. A ilusão amorosa é o alicerce da crença no líder, já que ele é percebido como aquele que destina amor – de irmão mais velho (de pai) – e cuidado igualmente a todos. Na análise da Igreja, Freud (1921/1996) a compreende enquanto um grupo coeso. Jesus Cristo é concebido como o líder deste grupo, o chefe que detém o saber e pode conduzir os demais membros, e, portanto, não se constitui somente em um objeto de amor, mas como um modelo a ser seguido, a partir do qual todos os que crêem devem almejar destinar um amor total como o seu. Os integrantes deste grupo se identificam⁶ com Cristo e é por esta via que são possibilitados os laços de identificação entre os demais componentes. No dizer de Freud (1921/1996),

Numa Igreja (e podemos com proveito tomar a Igreja Católica como exemplo típico), bem como num exército, por mais diferentes que ambos possam ser em outros aspectos, prevalece a mesma ilusão de que há um cabeça – na Igreja Católica, Cristo; num exército, o comandante-chefe – que ama todos os indivíduos do grupo com um amor igual. Tudo depende dessa ilusão; se ela tivesse de ser abandonada, então tanto a Igreja quanto o exército se dissolveriam, até onde a força externa lhes permitisse fazê-lo. Esse amor igual foi expressamente enunciado por Cristo: ‘Quando o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes’. Ele coloca-se, para cada membro do grupo de crentes, na relação de um bondoso irmão mais velho; é seu pai substituto. Todas as exigências feitas ao indivíduo derivam desse amor de Cristo. Um traço democrático perpassa pela Igreja, pela própria razão que, perante Cristo, todos são iguais e todos possuem parte igual de seu amor. Não é sem profunda razão que se invoca a semelhança entre a comunidade cristã e uma família, e que os crentes chamam-se a si mesmos de irmãos em Cristo, isto é, irmãos através do amor que Cristo tem por eles. Não há dúvida de que o laço que une cada indivíduo a Cristo é também a causa do laço que os une uns aos outros (FREUD, 1921/1996, p.105-106).

Mesmo abordando sobre as ilusões colateralmente à questão religiosa, podemos observar que apenas em *O Futuro de uma Ilusão*, Freud (1927/1996) empreende sua análise crítica acerca da religião. Esse texto visa também apontar para o caráter ilusório das ideias religiosas em oposição à racionalidade científica. Freud (1927/1996) declara que por se configurarem como ilusões, as idéias religiosas não são passíveis de experiência, não se constituindo, conseqüentemente, como objeto das ciências; não oferecem margem para questionamentos acerca de sua autenticidade.

⁶ À propósito da identificação, ver capítulo 2.

Ao ser questionado acerca de uma possível substituição de uma ilusão (religiosa) por outra (científica), Freud (1927/1996) responde:

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

Destacamos, aqui, que Freud (1927/1996) não considera as ilusões como um erro, assim como o conteúdo dos sonhos também não pode ser tomado como erro. A sua constituição localizada à margem da realidade e o ajuste ao próprio desejo é o que define as crenças religiosas como ilusões. Sendo uma ilusão, sua única garantia é fornecida pela satisfação que é capaz de proporcionar, enquanto que a depreciação das condições impostas pela realidade acaba por situá-la nas proximidades do delírio.

Neste texto freudiano, a religião também é aproximada do tema da loucura, uma vez que o delírio – expressão da ruptura com a realidade que frustra o desejo – inscreve-se em uma dinâmica mais próxima da psicose do que a do sintoma neurótico.

Freud (1927/1996) percebe a proximidade da crença religiosa e do delírio pela via dos dogmas religiosos. Estes últimos, sustentados por praticamente todos os crentes, possuem o caráter de fantasias de desejo, apresentando-se como algo tão inverossímil e afastado das condições da realidade, que Freud (1927/1996) não se furta a compará-los com as ideias delirantes.

Ainda que tenha lançado críticas severas ao fenômeno religioso, Freud (1927/1996), no final deste texto, ressalta que a religião é mais uma etapa do processo evolutivo humano, mas não descarta as vantagens que a doutrina religiosa traz para vida comunal do homem, como a possibilidade de refinamento e sublimação das idéias que tornam possível livrar-se da maioria dos resíduos oriundos do pensamento primitivo e infantil. Como já dissemos anteriormente, Freud (1927/1996) declara que o homem, quando exposto a situações de perigo ou quando se percebe apenas um juguete das forças da natureza ou do destino, tende a se amparar na busca de uma proteção divina e, nesse sentido, paterna.

Por este motivo que Lacan (1963/2005), em *O Triunfo da Religião*, afirma que a função desta é justamente apaziguar os corações do desconforto causado pelo real, fazendo com que ela triunfe sobre a ciência e até mesmo sobre a psicanálise, em virtude de sua capacidade de fornecer sentido a qualquer coisa. Sendo assim, a religião tenta secretar sentido e proporcionar respostas a esse lugar hiante, onde o nada nos questiona acerca do sexo e da própria existência humana.

2.6. A Religião e o Mal-Estar na Cultura

Desta maneira, Lacan complementa o que foi dito por Freud (1927/1996) sobre a natureza da religião e o que ela se propõe a fazer pelos seres humanos: “satisfazer a sede de conhecimento do homem; garantir o conforto na desventura; estabelecer preceitos, proibições e restrições” (DAVID, 2003, p. 39). Vemos, então, que diferentemente da psicanálise, a religião apresenta uma *Weltanschauung*⁷ bem definida. Em *A Questão de uma Weltanschauung*, Freud (1932/1996) nos aponta para a dificuldade da ciência em competir com estas funções religiosas, pois o propósito científico não é em nada semelhante aos benefícios prometidos pela religião que, por sua vez, aparece como uma medida adotada pelos humanos para abolir o mal-estar na cultura.

Entretanto, essa tentativa de eliminar o mal-estar na cultura não é bem sucedida. Partindo da suposição de que a cultura caracteriza-se como um esforço associado para dominar a natureza e regulamentar a relação dos homens entre si, a fim de que uma sociedade seja instituída, se faz necessário que haja renúncia pulsional e coerções. Isso significa que, nos alicerces constituintes da cultura, há um conflito já predeterminado, tendo em vista que a garantia de sobrevivência está sujeita à premência de privações, prorrogação de satisfação e sacrifícios pulsionais. Por essa razão, Freud (1927/1996) nos aponta que o indivíduo é um inimigo da civilização, mesmo que virtualmente.

Acho que se tem que levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anticulturais, e que,

⁷ Termo alemão utilizado para designar a expressão visão de mundo. De acordo com o próprio Freud (1932/1996, p. 155), *Weltanschauung* “é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo”.

num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana (FREUD, 1927/1996, p. 17).

As formulações acerca da renúncia pulsional para satisfazer as exigências da cultura prosseguem em *O Mal-Estar na Civilização*. Através deste texto, Freud (1929/1996) nos mostra que há um desencontro entre as disposições pulsionais do indivíduo e as exigências da civilização. Investigando as origens da hostilidade sentida pelo homem para com a civilização, chega a uma importante elaboração: esta seria construída sobre uma renúncia à pulsão, pressupondo exatamente a não-satisfação – pela opressão, recalque ou qualquer outro meio – de pulsões poderosas. Dessa análise, Freud (1929/1996) deduz que a felicidade que os homens anseiam na civilização é irremediavelmente fadada ao fracasso.

Quais motivos impedem que os humanos alcancem a tão buscada felicidade? Para essa questão, a resposta é simples: as possibilidades de sofrimento são muito maiores que as experiências de satisfação. Freud (1929/1996) nos aponta, então, três fontes que ocasionam o sofrimento: do próprio corpo, destinado à decadência e à decomposição, e que não pode eximir-se do sofrimento e da angústia como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra os homens com forças de destruição impiedosas; e, por último, dos relacionamentos com os outros homens. Diante da dureza da existência humana, a utilização de alguns recursos seria uma alternativa de abrandamento do sofrimento: alguns buscarão distrações poderosas, como os afazeres científicos; outros perseguirão satisfações de caráter substitutivo, tais como a arte; e outros visarão alcançar o prazer de forma mais rápida, pela via dos alucinógenos, a título de exemplo.

Por seu turno, a religião se colocará como um modo mais pretensioso que os anteriores, uma vez que possui o objetivo de fornecer uma resposta à busca de um propósito para a existência. Ela tenta oferecer uma possibilidade de atingir um estado de felicidade e a proteção contra o sofrimento através de uma maneira restrita, imposta igualmente a todos. Como já mencionamos acima, a sua dinâmica é de moldar a realidade, intimidando a inteligência humana. Freud (1929/1996, p. 92) nos alerta que: “a esse preço, por fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las a um delírio de massa, a religião consegue poupar muitas pessoas de uma neurose individual. Dificilmente, porém, algo mais”.

A observação que destacamos, a partir da leitura do texto freudiano, é que mesmo determinando um propósito para a vida e para a obtenção de felicidade, a promessa religiosa não é bem sucedida, assim como também não o são os outros caminhos que apresentam proposta semelhante.

Além de demonstrar a barreira constitutiva dos seres humanos à civilização, bem como as tentativas da religião em fornecer os sentidos para as vidas no mundo, em *O Mal-Estar na Civilização*, vemos os desenvolvimentos freudianos novos e salutareos acerca do sentimento de culpa. É sabido que a segunda tópica do aparelho psíquico⁸ já havia sido formulada no período em que este texto foi publicado e, como consequência dessa reconstrução teórica, o sentimento de culpa não é decorrente apenas dos sentimentos hostis destinados às figuras de autoridade, mas como indicação da ação punitiva do Supereu. Toda a agressividade que poderia ser endereçada ao mundo externo é assumida pelo Supereu e deslocada para o Eu. O sentimento de culpa caracteriza-se como a manifestação afetiva dessa auto-agressão. De acordo com Freud (1929/1996), essa é uma das razões pelas quais pessoas crentes e virtuosas sentem-se culpadas e pecadoras: volta-se contra o Eu aquela agressividade não externalizada.

2.7. A Religião Monoteísta e Moisés

No intuito de realizarmos o nosso objetivo de analisar de que maneira a psicanálise concebe o fenômeno religioso e suas respectivas figuras divinas, faz-se necessário debruçarmos sobre o principal texto que aborda essa temática e que foi escrito nos últimos anos de vida de Freud, a saber, *Moisés e o Monoteísmo*. Esse texto se mostra importante devido a sua proposta de reconstrução da crença judaica em um Deus-único, das elaborações acerca da verdade histórica, partindo das contribuições de diversos campos do conhecimento, tais como a História das Religiões e a Exegese do Pentateuco. Dar enfoque a esse texto coaduna com os propósitos de nossa pesquisa, na medida em que ele repensa

⁸ A mudança da primeira para a segunda tópica se dá em 1920 com a publicação de *Além do Princípio do Prazer*, quando Freud chega ao conceito de pulsão de morte. Freud reformula, então, a hipótese inicial da primeira tópica de que predomina no aparelho psíquico uma suposta racionalidade organizada pelo princípio do prazer, assim como propõe a intervenção de três instâncias no aparelho psíquico: o Isso, o Eu e o Supereu. Trataremos com mais detalhamento no próximo capítulo acerca das instâncias que compõem o aparelho psíquico na segunda tópica.

toda a metapsicologia – não se reduzindo a um escrito antropológico, sociológico e psicológico –, assim como nos fornece acréscimos para questões já abordadas em *Totem e Tabu*, e não apenas um retorno a ele.

Moisés e o Monoteísmo é um hipertexto, composto de três ensaios e dois prefácios, cuja escrita pretende alcançar múltiplos sentidos. Sua construção se deu no período de migração forçada de Freud de Viena a Londres. Os temas relativos ao êxodo, à figura mosaica, o anti-semitismo, são largamente abordadas. No entanto, é importante destacar que este texto surge de uma profunda reflexão acerca dos destinos da psicanálise e de sua transmissão. Desta maneira, podemos afirmar que se trata de um

Testemunho fidedigno de questões que incidem sobre as fronteiras que margeiam a “terra psicanalítica”: o texto traz algumas reflexões sobre o embate inevitável entre ciência e religião, entre ética e visão de mundo, entre prática clínica e curandeirismo. Estrangeira a todos, a psicanálise busca incessantemente sua legitimidade como um método singular que faz o sujeito falar sobre uma verdade, ainda que não-toda (FUKS, 2000, p. 87-88).

Mesmo não sendo uma obra de retorno à *Totem e Tabu*, o tema do assassinato reaparece em *Moisés*. No texto de 1913, vimos que o animal totêmico foi uma primeira figuração da divindade protetora. De que maneira essa deidade animal foi substituída pelo Deus único do monoteísmo judaico-cristão? Esse é um dos argumentos que conduzem a escrita freudiana do presente texto.

2.7.1. Freud e a questão da Origem Mosaica

Inicialmente, Freud (1939/1996) apresenta a hipótese da origem egípcia de Moisés. Partindo dos pontos que se mantiveram em obscuridade, ou que se mantiveram esquecidos, separados dos registros oficiais da história mosaica, tais como a etimologia do nome deste, Freud (1939/1996) constata que o nome ‘Moisés’ é derivado de uma palavra egípcia. Diante disso, só uma conclusão lhe é possível: se o nome é egípcio, o portador do nome sem dúvida também o é. Nas palavras de Freud (1939/1996, p. 64), “e aqui, segundo parece, cheguei à conclusão de meu estudo, que se dirigiu para o único objetivo de introduzir um Moisés egípcio no nexa da história judaica”. É importante deixar claro que a simples constatação de que se trata de um nome egípcio, não oferece garantias para a

afirmação freudiana. No entanto, ao sustentar um posicionamento que garanta à figura mosaica uma gênese egípcia, e não hebraica, Freud (1939/1996) aponta para a condição de estrangeiro do líder da religião judaica.

Vale salientar que Freud (1939/1996) não inventou essa figura do Moisés egípcio sem atentar para o acontecimento histórico. Como dissemos acima, o psicanalista, pelo contrário, se utiliza dos traços esquecidos, dos fósseis de referência, através dos quais constrói o seu texto. A construção da singularidade histórica de Moisés é retirada das lacunas e dos pontos de esquecimento, bem como envolve uma concepção de temporalidade cujo conceito apresenta uma peculiaridade em psicanálise. Não se trata de um tempo contínuo, ou linear, mas de uma temporalidade que determina “o caráter persistente dos traços inconscientes considerados indestrutíveis, incorruptíveis a que não se tem acesso direto, que se mantêm imunes à passagem do tempo e que tampouco obedecem a uma deliberação consciente” (LO BIANCO & ARAÚJO, 2007, p. 361).

Desta forma, Freud (1939/1996) reconhece o risco que provoca as suas investigações sobre o líder religioso dos judeus, sobretudo porque considera a gênese egípcia de Moisés, isto é, transforma este grande homem em um estrangeiro. Por esse motivo, afirma:

Privar um povo do homem de quem se orgulha como o maior de seus filhos, não é algo a ser alegre ou descuidadamente empreendido (...). Mas não podemos permitir que uma reflexão como esta nos induza a pôr de lado a verdade (...); além disso, pode-se esperar que o esclarecimento de um conjunto de fatos nos traga um ganho em conhecimento (FREUD, 1939/1996, p. 19).

A insistência freudiana de destituir o povo judeu de seu grande homem possivelmente tem o objetivo de demarcar que o “judaísmo é produto de uma construção que se faz a partir da experiência de estrangeiridade e que se marca pela incompletude” (FUKS, 2000, p. 89).

Nessa perspectiva, Freud (1939/1996) passa da análise do nome para a da lenda do nascimento de Moisés, as sagas dos grandes heróis e o mito do abandono. Fundamentado nas teorizações de Otto Rank em sua obra *O Mito do Nascimento do Herói*, cuja finalidade é demonstrar que existem características comuns que se repetem nas lendas de nascimento dos grandes homens, Freud (1939/1996) esquematiza esses traços da

seguinte maneira: geralmente os heróis são filhos de pais nobres. Sua concepção é demarcada por dificuldades e, durante a gestação, uma profecia alerta sobre o perigo que o nascimento pode causar ao pai. Em decorrência disso, o herói é destinado a ser morto ou abandonado, frequentemente por ordens do pai. Posteriormente, animais ou gente humilde conseguem salvar-lhe a vida. Depois de crescido, descobre sua verdadeira origem nobre, vinga-se do pai e obtém notoriedade e grandeza. Vemos, portanto, que um herói é alguém que se levanta contra seu pai e o vence. Pommier (1996) nos chama a atenção para o fato de que este encadeamento do mito do herói corresponde à estrutura precisa do complexo de Édipo. Ao nascer, a criança possui pais de classe elevada, como vimos a propósito do romance familiar, mas ela acredita que suas pretensões causam ameaça à posição de seu pai. Este último, por seu turno, vai expor a criança, se não à morte, pelo menos à castração. Esta estrutura edípica supõe duas instâncias da paternidade. Há um primeiro pai todo-poderoso, onipotente, que é sucedido por um segundo personagem, um testa-de-ferro da paternidade, a quem se delega o poder paterno, numa evolução semelhante à passagem do pai totêmico ao do monoteísmo, como veremos adiante. Assim se distingue uma função paterna delegada aos homens encarregados de criar seus filhos.

Retornando à construção do mito do herói, o que Freud (1939/1996) observa na lenda de Moisés é que ela foge à regra estabelecida. Esses traços aparecem em uma ordem inversa. Ao invés de nascer em uma família aristocrática, Moisés era filho de levitas judeus. No lugar da família humilde, ele foi criado por uma família nobre, uma vez que é a princesa do Egito quem o retira das águas. Ser abandonado nas águas em um cesto é o único ponto em comum com as demais lendas. Havia uma ordenança de morte e, ainda assim, Moisés sobreviveu. Esta inversão quase total das características do mito do nascimento chama a atenção freudiana.

Na análise das divergências com os outros mitos, Freud (1939/1996) observa que havia uma intenção de transformar Moisés em judeu, na construção de seu mito, e esta seria a razão para que ele nascesse em uma família humilde. Tomando por base sua concepção do romance familiar no neurótico, como vimos anteriormente, no que se refere à criação mítica e a realidade, Freud (1939/1996) nos diz que “em todos os casos em que foi possível verificá-la, a primeira família, aquela por quem a criança foi exposta, era a inventada, e a segunda, na qual foi recebida e cresceu, a real” (FREUD, 1939/1996, p. 26).

Partindo dessa asserção como verídica, temos a família humilde, responsável pelo abandono de Moisés, como fictícia e a família aristocrata, responsável por acolhê-lo, como a real. Logo, é possível inferir, também por essa vertente de investigação, que Moisés era um egípcio e provavelmente aristocrata. A lenda de Moisés foi criada para transformá-lo em judeu. Sua saga heroica se inicia quando de seu rebaixamento da posição social elevada ao nível dos filhos de Israel.

Uma alteração como esta sobre a origem de Moisés se mostra vantajosa para ambos. Não haveria motivos para que os egípcios mantivessem a origem verdadeira de Moisés, visto que este último não representa um herói para os primeiros. Ao passo que, para os judeus não seria interessante aclamar um herói estrangeiro e, justamente por isso, esse dado foi omitido da historiografia oficial. Portanto, os judeus empreenderam essa inversão na biografia mosaica, a fim de transformar seu grande homem em um deles. O próprio Freud (1939/1996) nos indica um motivo para essa modificação: “que utilidade poderia ter para um povo uma lenda que transforma seu grande homem em estrangeiro?” (FREUD, 1939/1996, p. 25). Vale ressaltar que, mesmo com as alterações incluídas rapidamente nos registros escritos, essa modificação não ocorreu sem deixar marcas ou restos, dos quais Freud (1939/1996) se ocupa pra realizar a sua construção a respeito do judaísmo.

2.7.2. O Surgimento do Monoteísmo

Se considerarmos a descrição de que o herói é aquele que se insurge contra o pai e consegue vencê-lo, juntamente com a elucidação de que o sentimento de desamparo e a necessidade de proteção paterna são os móbeis da fonte psíquica das necessidades religiosas, temos que o herói é aquele se desencarregou do pai e, conseqüentemente, de uma necessidade religiosa. Entretanto, Moisés aparece como um herói diferenciado, já que ele não se rebela contra nenhum pai. Em vez disso, ele se coloca no lugar de pai para o povo judeu, um pai que transmite uma religião, por escolha própria. Nesse ponto, levantamos algumas questões: qual é a base dessa nova religião? Qual é a peculiaridade dessa religião que a fez perpetuar por tanto tempo? Por que Moisés teria abandonado a vida

aristocrática, descido ao nível dos judeus escravizados para libertá-los e fornecê-los uma nova religião? Essa nova religião seria uma religião egípcia?

Inicialmente, Freud (1939/1996) observa que há uma contradição entre as religiões mosaica e egípcia. Esta última se definia por um politeísmo irrestrito, com adoração de múltiplos deuses, culto a imagens, crença na vida após a morte, sendo que “atos, encantamentos e amuletos mágicos e cerimoniais dominavam o serviço desses deuses, assim como governavam a vida cotidiana dos egípcios” (FREUD, 1939/1996). Já a religião mosaica se caracterizava por um monoteísmo, com um Deus onipotente de quem não se podia fazer imagem ou mencionar o nome. Entretanto, mesmo com a completa diferença entre essas duas religiões, Freud (1939/1996) consegue localizar um ponto de convergência entre elas, encontrando a raiz do monoteísmo judaico em um momento repellido pelos próprios egípcios.

Este momento ocorreu durante a XVIII dinastia quando Amenófis IV, um jovem faraó sobe ao trono e impõe uma religião aos súditos egípcios que ia de encontro à tradição politeísta deste povo. Esta religião se trata do culto solar de On, que concebe a ideia de um Deus universal, cuja existência implica na ausência de qualquer outra divindade. A intransigência deste faraó chega ao ponto dele trocar seu nome, Amenófis, por Akhenaten, em virtude da referência ao deus Amun do primeiro nome. Na medida em que esse monoteísmo é introduzido nenhum outro Deus pode ser cultuado além do Deus solar, On ou Aten, que propaga uma vida pautada na Verdade e na Justiça. É o primeiro monoteísmo registrado na história. Vale destacar que esse monoteísmo não propunha a adoração solar como um objeto material, mas como um ser divino que através dele se revela. “O sol, único depositário da potência viril, detinha o princípio divino” (POMMIER, 1996, p. 53-54).

As imposições deste faraó não foram bem recebidas, assim como a nova crença não alcançou adesão da população, já que as proibições e a incredulidade na vida após a morte eram contrárias as religiões cultuadas até então. Com um reinado marcado por grande violência, Akhenaten morre de maneira obscura. A partir de então, as religiões do Egito são restabelecidas e a de Aten, eliminada. Posterior à morte de Akhenaten, o “formigamento dos temas religiosos se multiplica, mais no Egito do que em outros lugares, o pandemônio dos deuses controla a situação e o leme, e aniquila essa reforma” (LACAN, 1959-60/2008, p. 208). O que chama a atenção de Freud (1939/1996) é que as religiões,

mosaica e de Aten, possuem algumas semelhanças: professavam um monoteísmo rigoroso e negavam a existência de vida após a morte. Além dessas características, Freud (1939/1996) também se detém no hábito da circuncisão como um ponto de junção dessas religiões, uma vez que este costume é comum entre os nativos egípcios. De posse dessas informações, o psicanalista conclui:

Se Moisés deu aos judeus não apenas uma nova religião, como também o mandamento da circuncisão, ele não foi um judeu, mas um egípcio, e, nesse caso, a religião mosaica foi provavelmente uma religião egípcia, que, em vista de seu contraste com a religião popular, era a religião de Aten, com a qual a religião judaica posterior concorda em alguns aspectos marcantes (FREUD, 1939/1996, p. 40).

Por meio da análise do monoteísmo no Egito, bem como dos traços que o aproximam da religião mosaica, o questionamento acerca das razões que levariam um egípcio a liderar o povo judeu ganha um possível destino. Freud (1939/1996) estabelece uma associação entre a dinastia de Akhenaten e Moisés. Este último teria sido integrante da corte do primeiro e, em seguida a morte do faraó, decidiu edificar um novo reino, carregando consigo os ensinamentos da religião de Aten, da qual estava convicto, mas que foi desprezada pelos egípcios. No entanto, para que essa versão seja minimamente verossímil é necessário antecipar o Êxodo dos judeus aproximadamente por um século. Outro fator de destaque é a caracterização de Moisés como um homem poderoso, ambicioso, enérgico, legislador, que diverge da figura propagada pela Bíblia.

Dentro do que vimos até o momento, podemos dizer que Moisés encontra a possibilidade de instituir junto ao povo judeu uma nova religião que mantivesse o preceito básico da religião de Akhenaten, qual seja, a crença em um Deus único, todo-poderoso, com o acréscimo de suas características pessoais: o espírito enérgico, forte e dominador. A circuncisão adquire um papel importante nessa nova religião, uma vez que, entre os egípcios, ela suscitava um sentimento de superioridade em relação aos outros povos. Nesta religião mosaica, os judeus se constituem como o povo escolhido por Deus, portanto, a circuncisão se estabelece como um pacto entre os judeus e a divindade, que demarca a diferença de outros povos. Por meio desta prática, os judeus não precisam se sentir inferiores a nenhuma outra civilização.

No que diz respeito à circuncisão⁹ Pommier (1996) nos alerta para a distinção deste costume entre os hebreus, como dissemos acima. Diferentemente da prática egípcia, já não se trata mais de um hábito referente à iniciação sexual, mas de uma simbolização da Aliança (de Deus para com este povo) que evoca a castração – não como o obstáculo que deve ser superado para o acesso à sexualidade, mas como aquilo que é preciso enfrentar para ingressar na linguagem.

Observamos, então, que a prática da circuncisão no Egito tanto quanto a origem do nome Moisés e o monoteísmo egípcio incipiente tinham motivos para ser banidos da história oficial da religião judaica, uma vez que qualquer característica que aproximasse alguma religião anterior com o judaísmo deveria ser ocultada. Seu objetivo de ser uma religião inovadora, de pessoas escolhidas para levar adiante uma mensagem, não compactuava com articulações, em sua fundação, com outras religiões, sobretudo as egípcias, marcadas por um profundo politeísmo e outros traços severamente rejeitados pelo judaísmo. Lembramos que havia uma oposição entre o múltiplo desordenado e o Um. Em antagonismo com o monoteísmo, havia uma multiplicação de deuses, deusas, templos e cultos.

2.7.3. O Grande Homem Moisés

Essa religião inovadora, instaurada pelo faraó, e pautada na adoração de um único Deus, só será de fato instaurada, concretizada e perpetuada por um homem de muita coragem, um grande homem: Moisés. Dentre as qualidades necessárias para alçar o posto de grande homem, Freud (1939/1996) aponta para a capacidade de influenciar as pessoas por meio de uma personalidade forte e das ideias que representa como a principal delas, já que as massas humanas precisam de uma figura de autoridade para admirar e se dirigir. No dizer do autor,

⁹ Numa tentativa de estabelecer um ponto de conjunção entre o antifeminismo e o anti-semitismo, Freud demonstra com certa insistência que a vivência de estranhamento diante da circuncisão é semelhante ao efeito inquietante provocado pelo sexo da mulher. Os dois casos engendram um horror à castração, que nada mais é do que a angústia promovida pela diferença. Em *Moisés e o Monoteísmo* vemos que a circuncisão remonta a ausência ou privação, despertando estranheza. Além do mais, diante dela o incircunciso se depara com o fracasso do ideal de virilidade sem perdas (FUKS, 2000).

Já aprendemos com a psicologia dos indivíduos qual é a origem dessa necessidade das massas. Trata-se de um anseio pelo pai que é sentido por todos, da infância em diante, do mesmo pai a quem o herói da lenda se gaba de ter derrotado. E pode então começar a raiar em nós que todas as características com que aparelhamos os grandes homens são características paternas, e que a essência dos grandes homens, pela qual em vão buscamos, reside nessa conformidade. A decisão de pensamento, a força de vontade, a energia da ação fazem parte do retrato de um pai – mas, acima de tudo, a autonomia e a independência do grande homem, sua indiferença divina que pode transformar-se em crueldade. Tem-se de admirá-lo, pode-se confiar nele, mas não se pode deixar de temê-lo também. Deveríamos ter sido levados a entender isso pela própria expressão: quem, senão o pai, pode ter sido o ‘homem grande’ na infância? (FREUD, 1939/1996, p. 123-124).

Considerando que Moisés liberta os judeus da escravidão no Egito e lhes garante uma identidade como filhos escolhidos por Deus, podemos inferir que este grande homem ocupou um lugar paterno para o povo hebreu. Como vimos anteriormente, uma civilização só se constitui com base na renúncia pulsional. Sendo assim, Moisés estimulou seu povo a renunciar à satisfação, a fim de que a nação de Israel pudesse ser formada. A cultura não existe sem uma barreira para a satisfação e, como nos alertam as demarcações freudianas, esse limite só pode ser imposto por alguém que se encontra em lugar de exceção. Mesmo não podendo garantir a implementação do monoteísmo apenas a Moisés, já que as contribuições fornecidas pelos profetas nesse intuito foram de suma importância, Freud (1939/1996) aponta para a indubitável função de destaque deste grande homem para a gênese do monoteísmo.

2.7.4. Os dois Deuses e os dois Moisés

Após levantar várias observações que confirmariam a hipótese da origem egípcia de Moisés, Freud (1939/1996), baseado nos trabalhos desenvolvidos pelos historiadores Ernest Sellin e E. Meyer, verifica que há um corte, uma ruptura na história mosaica – do período relativo ao êxodo até o recebimento das leis no Monte Sinai – não revelado pelos registros judaicos.

Os estudos de Sellin defendem a tese de que Moisés havia sido assassinado pelo povo conduzido por ele na saída do Egito, “num levante de seu povo refratário e obstinado, ao mesmo tempo que a religião por ele introduzida era repudiada” (FREUD, 1939/1996, p. 49). Um dos motivos atribuídos ao assassinato de Moisés é relativo ao seu comportamento

irascível e as severas imposições para que o povo judeu não se desviasse dos parâmetros de religião por ele determinado. Os preceitos rigorosos e restritivos de um Moisés que vislumbrava instituir e propagar a crença monoteísta se defrontam com a revolta de seus seguidores que, após a sua morte, rejeitaram os ensinamentos deixados pelo patriarca de uma vida baseada nos ideais de verdade e de justiça.

Os sacerdotes e historiadores da religião simplesmente ignoram esse acontecimento. Com exceção de Meyer, cujas pesquisas apontam para a vinculação entre a adoração ao Deus Javé na região de Meribá-Cades e a aquisição da nova religião pelas tribos judaicas – compostas pelos judeus libertos do jugo do chefe e tribos de regiões próximas –, que posteriormente deram origem ao povo de Israel. Este Deus Javé, um deus vulcânico, em nada se parece com o seu predecessor, o espiritualizado Deus Aten. Ao contrário, Javé se mostra como “um demônio sinistro e sedento de sangue, que vagueava pela noite e evitava a luz do dia” (MEYER apud FREUD, 1939/1996, p. 47). O responsável pela mediação entre Deus e o povo se chamava Moisés. No entanto, este Moisés era um pastor, genro do sacerdote midianita Jetro, a quem Javé se revelou.

A conclusão que Freud (1939/1996) chega a partir da leitura desses trabalhos é de que existiram dois Moisés. O primeiro foi o legislador, o Moisés egípcio, condutor do êxodo no Egito. Já o segundo foi o Moisés midianita, mediador entre Deus e o povo, aquele que recebe a convocação divina e os dez mandamentos. A tradição judaica, por sua vez, trata a história de Moisés partindo da conciliação, da unificação desses dois homens, a fim de manter o predomínio de uma história linear. Lacan (1959-60/2008) sintetiza as duas figuras mosaicas da seguinte maneira,

Moisés, o egípcio, é o Grande Homem, o legislador, e também o político, racionalista, aquele cuja via Freud pretende descobrir no aparecimento histórico, no séc. XIV a. C., da religião de Akhenaton (...). Ao lado havia Moisés, o midianita, o genro de Jetro, que Freud chama também de o do Sinai, de Horeb, e cuja figura, ensina-nos ele, foi confundida com a do primeiro. É aquele que ouve surgir da sarça ardente a fala decisiva, que não poderia ser evitada, como o faz Freud – *Eu sou* (LACAN, 1959-60/2008, p. 208, grifos do autor).

Podemos dizer que na reconstrução efetuada por Freud (1939/1996) destes acontecimentos, o primeiro Moisés era egípcio e professava uma religião de adoração ao Deus Aten. Este primeiro foi assassinado e substituído por um segundo Moisés, o pastor

midianita, vinculado ao Deus Javé. Através dessa hipótese, é possível adequar as descrições tão contraditórias das figuras mosaicas fornecidas pelos relatos bíblicos. A própria nação judaica se origina como o resultado de duas tendências diferentes. Com a morte de Moisés egípcio, seus seguidores abandonaram a religião de Aten, então, as tribos judaicas situadas na região de Cades elegeram para si a religião de Javé; entretanto, a tribo dos levitas continuou seguindo a religião legada pelo Moisés egípcio. Um acordo foi firmado em Cades, a fim de conciliar as distinções entre os dois povos: a nova divindade seria aceita, ao passo que o hábito da circuncisão se manteria, como sinal de santidade do povo e de poder do novo Deus, que passou a ser responsável pelo êxodo. O Deus Javé, anteriormente restrito à região de Cades, converte-se gradualmente durante várias gerações em um Deus universal.

2.7.5. O Trauma na Origem da Religião Mosaica

Nesse sentido, podemos apreender no processo de duplicação de Moisés que o surgimento do monoteísmo judaico está relacionado com aquilo que se configura como traumático. Dito de outro modo, é possível verificar que a elaboração freudiana acerca da história judaica se fundamenta no modelo de formação do sintoma. Nas palavras freudianas,

A história judaica nos é familiar por suas dualidades: *dois* grupos de pessoas que se reúnem para formar a nação, *dois* reinos em que essa nação se divide, *dois* nomes de deuses nas fontes documentárias da Bíblia. A elas, acrescentamos outras duas, novas: a fundação de *duas* religiões – a primeira reprimida pela segunda, não obstante emergindo depois vitoriosamente, por trás dela, e *dois* fundadores religiosos, ambos chamados pelo nome de Moisés e cujas personalidades temos de distinguir uma da outra. Todas essas dualidades são as conseqüências necessárias da primeira: o fato de uma parte do povo ter tido uma experiência que tem de ser considerada como traumática, à qual outra parte escapou (FREUD, 1939/1996, p. 64-65, grifos do autor).

Vemos, então, que Freud (1939/1996) erige a perpetuação da mensagem monoteísta que compõe o povo judeu sob o ponto traumático e hiante da história mosaica. Em outras palavras, no trauma do assassinato de Moisés – isto é, naquilo que, por não poder ser dito, incorre no esquecimento – reside a força da transmissão da mensagem monoteísta. Ainda que esquecido, há produção de efeitos e, neste caso, a própria religião

judaica aparece como efeito de um trauma. Freud (1939/1996) sabia que “a ética da lei se funda graças ao assassinato paterno e que, portanto, o parricídio tinha que preceder histórica e logicamente a transmissão, conferindo-lhe seu sentido sagrado” (POMMIER, 1996, p. 88).

A transmissão e pregnância do monoteísmo – desde o período de Akhenaten até o surgimento do cristianismo, incluindo a historiografia judaica – passam a ser compreendidas como um acontecimento fundamentado no assassinato. O Deus único, o Um se instaura a partir do trauma. Nesse sentido, Freud (1939/1996) reconhece os processos de formação dos fenômenos religiosos monoteístas de maneira equivalente ao das neuroses, uma vez que a etiologia das neuroses está relacionada com o traumático.

O que seria, então, o trauma? Para responder essa questão Laplanche & Pontalis (2004) nos dizem que o trauma se trata de um,

Acontecimento da vida do sujeito que se define pela sua intensidade, pela incapacidade em que se encontra o sujeito de reagir a ele de forma adequada (...). Em termos econômicos, o traumatismo caracteriza-se por um afluxo de excitações que é excessivo em relação à tolerância do sujeito e à sua capacidade de dominar e de elaborar psiquicamente estas excitações (LAPLANCHE e PONTALIS, 2004, p. 522).

Sendo assim, a neurose surge como um efeito a posteriori do trauma, como o resultado do retorno do recalçado, que aparece após o período de latência. Por este motivo, Pommier (1996) nos diz que a organização de um pensamento religioso lutando contra o caos, o trauma, segundo a extenuante bipartição dos princípios e dos deuses muito se assemelha com a luta psíquica intensa que regula a entrada na neurose. Desta maneira, o autor ratifica a aproximação freudiana entre os fenômenos monoteístas e a neurose.

Os fenômenos religiosos só podem ser compreendidos segundo o padrão dos sintomas neuróticos individuais que nos são familiares – como o retorno de acontecimentos importantes, há muito tempo esquecidos na história primeva da família humana – e de que eles têm de agradecer exatamente essa origem por seu caráter compulsivo, e de que, por conseguinte, são eficazes sobre os seres humanos por força da verdade histórica de seu conteúdo (FREUD, 1939/1996, p. 72).

Partindo de um protótipo postulado para a neurose: trauma primitivo – defesa – latência – desencadeamento da neurose – retorno parcial do recalçado (sintoma), Freud

(1939/1996) supõe que um esquema análogo ocorreu na espécie humana, já que na história da humanidade também houve acontecimentos de conteúdo agressivo-sexual que deixaram marcas permanentes, mas que foram, em grande parte, esquecidos e desviados.

Nesse sentido, o evento traumático ao qual Freud (1939/1996) se refere remonta ao assassinato do pai já trabalhado por ele em 1913 com *Totem e Tabu*. O autor observa que, tanto nos fenômenos da religião quanto nas neuroses, os traumas atuantes e esquecidos reportam-se à vida na família humana. A defesa, nesse caso, o recalque, é relativa ao esquecimento do assassinato pelas gerações subseqüentes. O período de latência, por sua vez, corresponde ao tempo decorrente entre o assassinato do pai primevo e o surgimento do monoteísmo. E, por fim, o retorno do recalco é relativo à crença em um Deus-único, ao nascimento do monoteísmo, que é equivalente ao restabelecimento do pai primevo. Em termos metapsicológicos, Freud (1939/1996) nos diz que em decorrência do acontecimento traumático, surge uma exigência pulsional que requer satisfação. Entretanto, o Eu recusa a realização da satisfação, a fim de evitar uma situação de perigo. Por essa razão, ele se utiliza do processo de recalque para desviar do perigo, fazendo com que a pulsão seja inibida e sua causa precipitante seja esquecida. A pulsão, por seu turno, reúne novamente suas forças ou é despertada por alguma nova causa precipitante. Posteriormente, ela renova sua exigência de satisfação e abre outro caminho conhecido como satisfação substitutiva, que vem à tona como sintoma, sem o consentimento do Eu, mas também sem seu impedimento. Em virtude da exigência pulsional não obter a satisfação original, a deformação surge como característica distintiva da formação dos sintomas, ou retorno do recalco. Transpondo esse mecanismo para a história judaica, vemos que o fator precipitante para o retorno do recalco foi o assassinato de Moisés.

Já no caso do cristianismo, o retorno do recalco pode ter como fator precipitante a morte de Jesus, mas esse fato apresenta uma peculiaridade: através de Paulo de Tarso, a religião cristã compreende a morte de Cristo como uma remissão do 'pecado original', como uma expiação do sentimento de culpa. Seguindo a lógica freudiana, o pecado original está relacionado com o crime original, a saber, o assassinato do pai posteriormente deificado. Sendo assim, apenas um filho poderia ser morto e tomar sobre si a culpa de todos os homens. O redentor, então, não podia ser outro senão o líder, ou seu sucessor, da reunião de irmãos que havia derrotado o pai; se este irmão mais velho não

existiu, Cristo ocupou o lugar de uma fantasia de desejo irrealizada. A culpa do assassinato do pai recai sobre Cristo, que paga com a própria vida pelo crime cometido. Mesmo diante desse ato de expiação, a ambivalência afetiva para com o pai permanece.

Freud (1939/1996) retoma as elaborações já realizadas em *Totem e Tabu*, e ratifica sua opinião de que o judaísmo é uma religião do Pai, ao passo que o cristianismo¹⁰ é uma religião do filho. Nas duas formações religiosas, trata-se do retorno do recaiado – o assassinato do pai – e seu fragmento de verdade histórica, reproduzida por Moisés egípcio, no judaísmo, e por Jesus Cristo, no cristianismo. Considerando que o sacrifício de Cristo fez com que cristãos fossem redimidos da culpa pelo assassinato, Fuks (2000) nos diz que a ausência no ritual judaico de uma forma direta que expresse a violência contra o Pai (tal como a comunhão cristã), resulta numa acusação de que o judeu é o causador do assassinato de Deus. Baseando-se na não aceitação de Cristo enquanto o Messias, acredita-se que os judeus assumiram uma culpa trágica sobre si e, por isso, sejam obrigados a pagar uma penitência. Esta é uma das razões pelas quais o judaísmo é percebido como uma religião inquietante e pouco tolerável.

2.7.6. A Mensagem Monoteísta e sua Transmissão

Além da possibilidade de explicação dos fenômenos religiosos, o trauma nos ajuda a pensar também a própria questão da transmissão da mensagem monoteísta. Através desta via, Freud (1939/1996) realiza uma importante distinção entre tradição comunicada e tradição herdada.

A tradição comunicada se refere a uma comunicação linear, direta. No caso do judaísmo, temos as lembranças, tais como o êxodo, que são contadas oralmente dos mais velhos para os novos. Para Freud (1939/1996),

Esse caso não envolve problema algum. Segundo a nossa teoria, uma tradição desse tipo baseava-se em lembranças conscientes de comunicações orais que as

¹⁰ De acordo com Freud (1939/1996) o cristianismo não manteve o mesmo nível de intelectualidade que o judaísmo havia proposto, uma vez que não se manteve exclusivamente monoteísta, reintegrou a grande deusa-mãe, incorporou de povos vizinhos diversos rituais simbólicos e encontrou espaço para inserir figuras divinas do politeísmo, de forma velada, ainda que hierarquicamente subordinada. Além disso, diferentemente da religião de Aten e da religião mosaica, o cristianismo não aboliu a entrada de elementos supersticiosos, mágicos e místicos.

peças então vivas tinham recebido de seus ancestrais de apenas duas ou três gerações atrás, ancestrais que, eles próprios, tinham sido participantes e testemunhas oculares dos acontecimentos em apreço (FREUD, 1939/1996, p. 108).

No entanto, o autor observa que a mensagem monoteísta, perpetuada ao longo dos séculos e responsável pela organização de um povo não se resume a uma tradição comunicada via oral e veiculada em um fluxo contínuo, por meio da divulgação de fatos ocorridos no decorrer das gerações. De acordo com Freud (1939/1996), o rompimento com a linearidade dos discursos vai ser justamente o ponto no qual a mensagem monoteísta vai encontrar sua força de transmissão. O trauma da história de Moisés alude ao trauma da constituição do sujeito, a saber, a castração, a entrada do sujeito na linguagem.

Freud (1939/1996) denomina de tradição herdada a essa tradição evidenciada pela ruptura. Além disso, declara que a vida psíquica do sujeito não é composta apenas pelos acontecimentos experimentados por ele, mas também por aquilo que é inato, de cunho filogenético, uma espécie de herança arcaica, como pudemos ver acima na análise de *Totem e Tabu*. Esta última, identificada como fator constitucional do indivíduo, é utilizada como forma de demarcar a diferença em relação à tradição transmitida via comunicação. “A herança arcaica dos seres humanos abrange não apenas disposições, mas também um tema geral: traços de memória da experiência de gerações anteriores” (FREUD, 1939/1996, p. 113). Sendo assim, não é possível apreender a tradição herdada racionalmente, através de conteúdos concatenados de acordo com um princípio lógico, transmitida aos indivíduos conscientemente. Ao contrário, ela refere-se justamente ao que não pode ser assimilado por um saber.

A coerção do pensamento lógico e o julgamento da consciência estão diretamente correlacionadas com a tradição comunicada. Por este motivo, ela não teria forças suficientes para instituir o caráter de um povo. Como observamos acima, de maneira análoga à constituição do sujeito, a formação de um povo encontra-se envolta de algo que não está vinculado com o pensamento lógico e racional, mas que se refere a uma incidência primeira ligada ao trauma que, por não poder ser capturado por um saber, apresenta fortes efeitos.

Vemos, com o trabalho freudiano acerca de Moisés, o rompimento do autor não só com a linearidade discursiva, mas com a linearidade dos fatos, garantindo a ruptura da

história mosaica por meio de vestígios e fragmentos historiográficos. Nesse sentido, a própria noção de história sofre modificações, já que a incidência do trauma e do retorno do recalcado sobre a história da humanidade aponta para uma descontinuidade, na qual os conceitos de latência e causalidade retroativa apresentam um papel importante.

2.7.7. A Composição da Deidade no Monoteísmo

Além da possibilidade de pensar sobre a constituição do povo judeu e a transmissão da mensagem monoteísta, o trauma nos serve ainda para compreendermos as mudanças da percepção de um povo em relação à divindade. Deus não era mais um totem, um animal, um elemento da natureza, agora Ele estava na ordem do irrepresentável. A interdição mosaica de adoração do Deus em forma visível implicou em um avanço da intelectualidade sobre a sensualidade, ou uma renúncia pulsional, tendo em vista que a ideia abstrata passou a ocupar o primeiro plano, antes pertencente à percepção sensorial. Deus passou a ser uma lei a ser seguida e, por isso, a relação a ser estabelecida com Ele é de natureza moral. Sendo assim, há uma ultrapassagem do imaginário. O Deus mosaico se torna uma instância puramente simbólica, uma vez que é esvaziado de imaginário. Ele é da ordem da palavra a ser escutada, palavra que transcende a qualquer imagem.

Chega-se a uma tipificação do imaginário, que se opõe ao que distingue a origem da tradição monoteísta, e que é integrado aos mandamentos primordiais na medida em que são as leis da fala – não farás imagem talhada de mim, mas para não correr o risco de fazer, não farás imagem alguma (LACAN, 1959-60/2008, p. 210).

O Deus que se apresenta em *Moisés e o Monoteísmo* possui a característica de ser misturado, diferentemente da noção de Deus veiculada em *O Futuro de uma Ilusão* que é relativa apenas a um pai protetor. Mediante o desamparo há um Deus protetor, que garante conforto e segurança a seus filhos, mas concomitantemente esse mesmo Deus surge como feroz, terrível e violento. Aten, o Deus que o Moisés egípcio cultuava, era totalmente distinto de Javé, Deus adorado pelo Moisés midianita. No entanto, esses dois Deuses diferentes combinam-se para compor a figura do Deus único no monoteísmo judaico-cristão. Essa duplicação do Deus judaico-cristão está intrinsecamente ligada ao processo de

duplicação de Moisés, que elucida uma cisão (*spaltung*) causada pelo trauma e encoberta pelo sintoma.

Lacan, ao abordar essa composição de Deus em seu *Seminário 7* (1959-60/2008) retoma um aspecto não trabalhado por Freud (1939/1996) na análise de Moisés midianita. Trata-se da narrativa bíblica presente no livro de Êxodo (3, 13-14) de um diálogo entre Deus e Moisés (o midianita). Nessa conversa, junto à sarça ardente, Moisés diz a Deus que se apresentará aos filhos de Israel como um enviado d'Ele, e indaga: “mas se me perguntarem como se chama? Que lhes direi?”. Ao passo que Deus lhe responde: “ehyeh asher ehyeh”. Lacan (1959-60/2008) se detém neste fragmento, uma vez que sua tradução não é simples e implica numa escolha de discurso sobre Deus. A tradução lacaniana para esse fragmento da resposta divina é: eu sou o que sou. Ou seja, Deus não tem um nome pronunciável. Sendo assim, o autor depreende que a apresentação de Deus, realizada desta maneira, revela seu caráter essencialmente escondido, além de apontar para a contradição de que as tábuas da lei, contendo os mandamentos, são provenientes de um Deus impossível de representar. Nas palavras do autor,

Esse Deus escondido é um Deus ciumento. Parece muito difícil dissociá-lo daquele que, na mesma roda de fogo que o torna inacessível, faz, diz-nos a tradição bíblica, com que os famosos dez mandamentos sejam ouvidos pelo povo reunido em sua volta sem poder transpor um certo limite. A partir do momento em que esses mandamentos se revelam ser para nós a toda prova, quero dizer aplicando-os ou não, ainda os ouvimos, eles podem revelar-se em seu caráter indestrutível serem as próprias leis da fala (LACAN, 1959-60/2008, p. 208-209).

Podemos apreender que esse Deus que enuncia a lei, além de irrepresentável, é escondido. A lei que Ele apresenta é pura enunciação. Essa é a compreensão a que chega Lacan (1959-60/2008), por meio de sua tradução. Em contrapartida, são possíveis conclusões diferentes caso se adote a tradução difundida pelos teólogos: eu sou aquele que é. Por essa via, há a concepção de Deus como um Ente supremo, o Eterno imutável, o puro ato de ser, “a causa de todo ente do universo” (JULIEN, 2010, p. 48), isto é, um Deus que garante a ordem e a proporcionalidade entre as impressões objetivas e as representações subjetivas. A dimensão de um Deus escondido também está relacionada com a duplicação da figura moisaca. Lembremos que o Deus Javé, idolatrado pelo Moisés midianita,

caracterizava-se por ser mesquinho, obscuro e ciumento. Do outro lado, temos o Moisés egípcio que, por sua vez, veicula uma mensagem:

De um Deus único que é, ao mesmo tempo, o senhor do mundo e o que dispensa a luz que anima a vida, assim como difunde a clareza da consciência. Seus atributos são os de um pensamento que regula a ordem do real. Esse é o Deus de Akhenaton (LACAN, 1959-60/2008, p. 216).

Tendo observado essa dualidade de Deus, nos perguntamos: como se dá a passagem dessas duas figuras divinas para a ideia de Deus-Pai? Saber como ocorreu essa mudança, implica em saber sobre a própria constituição da subjetividade humana e por essa razão interessa ao nosso trabalho. Desde que surgiu na história da humanidade, o monoteísmo passou a regular uma compreensão de mundo organizada em torno do Um.

Para responder essa questão, partimos novamente da duplicação mosaica, uma vez que ao problematizar a unidade desse personagem, e conseqüentemente das divindades por eles idolatradas, Freud (1939/1996) a concebe como uma formação de compromisso, com vistas à conciliação de exigências diferentes, à maneira da afecção neurótica. Encontramos em *Moisés e o Monoteísmo* um Deus que aparece como formação de compromisso entre duas exigências distintas, como uma sobreposição simbólica.

Já Lacan (1959-60/2008), ao indicar aquilo que não foi abordado por Freud (1939/1996) acerca do Moisés midianita, aponta para a convergência de um Deus obscuro, paradoxal, e de um Deus único, regulador da ordem, na figura de um Deus-Pai. O resultado convergência seria a de um Deus-Pai que não se configura como absoluto, completo e todo, mas que apresenta a marca de um furo. Um Deus que não denomina a Si com um nome próprio e que só pode ser chamado de Nome do Pai por outros – seus filhos e filhas que a Ele se dirigem –, ou seja, é um vazio.

As considerações freudianas realizadas em *Moisés e o Monoteísmo* já indicam para essa concepção de um Deus esvaziado. Não à toa, Freud (1939/1996) reflete o assassinato de Moisés no assassinato de Cristo e ambos reproduzem o assassinato do pai primevo. “Na medida em que o assassinato primordial do Grande Homem vem emergir num segundo assassinato, o do Cristo, que, de alguma forma, o traduz e o traz à luz, que a mensagem monoteísta se termina” (LACAN, 1959-60/2008, p. 210). Segundo Freud (1939/1996), a própria ressurreição de Cristo traz um fragmento de verdade histórica, já

que ele foi o Moisés ressuscitado e, por trás deste, o pai primitivo retornado da horda primeva que foi modificado e colocado no lugar do pai mesmo sendo filho. Essas considerações se fazem pertinentes neste momento, pois vimos anteriormente que Deus seria uma versão glorificada da figura paterna. Ao associar a gênese do monoteísmo judaico-cristão com o assassinato do pai primevo, Freud (1939/1996) realiza um duplo movimento: ao mesmo tempo em que retira o caráter sagrado do pai, transformando-o em homem, em personagem histórico e estrangeiro, ele o situa na origem da crença em Deus. Por meio da escrita freudiana, há uma dessacralização do pai. Entretanto, pelo seu assassinato e conseqüente deformação, Freud (1939/1996) o eleva enquanto figura divina, uma sublimação do pai. Em decorrência da morte, há a passagem da imagem para o nome: o Nome-do-Pai. Segundo Lacan (1959-60/2008),

Freud não negligencia o Nome-do-Pai. Pelo contrário, fala dele extremamente bem, em *Moisés e o Monoteísmo* – de uma maneira certamente contraditória aos olhos de quem não tomaria *Totem e tabu* pelo que ele é, isto é, por um mito –, dizendo que na história humana o reconhecimento da função do Pai é uma sublimação, essencial à abertura de uma espiritualidade que representa como tal uma novidade, um passo na apreensão da realidade como tal (LACAN, 1959-60/2008, p. 217).

2.8. As Versões Freudianas do Pai

Por meio da análise de *Moisés e o Monoteísmo*, podemos observar a existência de três versões freudianas de teorização sobre o pai. Primeiramente, com *Totem e Tabu*, o pai é o pai primevo do gozo, que tinha a posse de todas as fêmeas e não possuía limites para seu desejo. Encontrava-se acima da lei e fora da castração. Por seu lugar vazio em decorrência do assassinato, é aquele que introduz a lei universal e garante o surgimento de uma comunidade de irmãos, uma civilização. Ele estabelece um distanciamento entre lei e gozo, de maneira que “todo exercício de gozo comporta algo que se inscreve no livro da dívida na Lei” (LACAN, 1959-60/2008, p. 212). Além disso, revela também uma falha entre gozo desejado e gozo obtido como constituinte do desejo humano.

Em seguida, com *Moisés*, temos o pai como uma operação textual e, conseqüentemente, uma construção. Ele aparece como o detentor do saber sobre as leis, proporcionando a abertura para a espiritualidade. Esse pai apresenta a função de interditar o

gozo e, concomitantemente, aponta para a possibilidade de realização. Sendo assim, ele comparece como alteridade da lei, determinando o que não pode e o que pode ser feito, característica desempenhada pelo Supereu posteriormente. Para Freud (1939/1996), enquanto a maternidade é comprovada pela evidência dos sentidos, a paternidade é “uma hipótese, baseada numa inferência e uma premissa” (FREUD, 1939/1996, p. 128). Sobrepondo-se à maternidade, a paternidade é responsável por fornecer o nome do pai à criança, que passa a ser herdeira dele. O assassinato do pai, em *Moisés*, também é lido como operação textual, uma vez que Freud (1939/1996) o realiza por meio de deslocamento e modificação dos textos da tradição judaica, pela leitura do que se encontra escondido, camuflado, isto é, pelo próprio silêncio do texto – fato que nos remete ao ateísmo da própria escrita freudiana.

O Édipo, por sua vez, aparece como a terceira versão do pai. Nela, o pai é aquele que permite o surgimento do desejo no sujeito. É o responsável pela introdução da lei que proíbe o incesto, apontando para mãe como objeto interdito para a satisfação – indicando para a castração e para o desejo sempre insatisfeito – e demarcando a entrada do sujeito na cultura. A influência do pai não se finda com a dissolução do complexo de Édipo; ao contrário, nesse momento há a sua irrupção no sujeito com o aparecimento do Supereu. Portanto, o pai sempre se apresenta como uma questão em aberto para o sujeito, em decorrência da sua constante presença no psiquismo.

Vemos, então, que as elaborações freudianas acerca do pai são baseadas em uma inscrição mítica – calcadas no mito de *Totem e Tabu*, no mito de Moisés e no mito do Édipo. Em cada uma dessas versões, o pai detém uma Lei que é transmitida na relação com os filhos, juntamente com a falha que esta relação comporta. Em razão da não totalidade da transmissão da Lei, a questão sobre o que é um pai se torna um enigma indecifrável para o sujeito. Entretanto, considerando que a questão do assassinato se repete nas três narrativas, o pai para Freud é o pai morto. O parricídio se coloca como o núcleo da teorização sobre o pai e de sua função no desejo do sujeito. Para além da simbolização da morte do pai, seu assassinato aponta para uma formulação que se situa em torno do recalque e do saber inconsciente, motivo pelo qual ela comparece associada aos mitos e às ficções.

2.9. Verdade Histórica X Verdade Material

Considerando que a concepção de um Deus-Pai e, conseqüentemente, da gênese do monoteísmo, está associada à construção da história de Moisés, Freud (1939/1996) lança mão da noção de verdade histórica para tratar da temática religiosa. No pós-escrito de seu *Estudo Autobiográfico*, ao fazer uma leitura crítica de sua obra, Freud (1925[1935]/1996) nos diz,

Os fatos da história, as interações entre a natureza humana, o desenvolvimento cultural e os precipitados das experiências primitivas (cujo exemplo mais proeminente é a religião) não passam de um reflexo dos conflitos dinâmicos entre o ego [eu], o id [isso] e o superego [supereu] que a psicanálise estuda no indivíduo – são os mesmíssimos processos repetidos numa fase mais ampla. Em *O Futuro de uma Ilusão* exprimi uma avaliação essencialmente negativa da religião. Depois, encontrei uma fórmula que lhe fazia melhor justiça: embora admitindo que sua força reside na verdade que ela contém, mostrei que a verdade não era uma verdade material mas histórica (FREUD, 1925[1935]/1996, p. 76).

Com esta afirmação, Freud (1925[1935]/1996) afirma que é possível creditar à religião algum fundamento de verdade. No entanto, não se trata da verdade material – aquela que o cientificismo declara como sendo verdade por excelência –, mas de uma verdade histórica. Esta última é designada pelo autor como “uma multiplicidade de traços e de inscrições que se reatualizam, incessante e diferencialmente” (FUKS, 2000, p. 57) e, por meio dela, a ideia de Deus adquire um novo estatuto que vai além do religioso, na teoria psicanalítica. Objetivando estabelecer qual o nexos de verdade histórica na religião monoteísta, Freud (1939/1996) reconstrói a história de Moisés, fazendo dele um egípcio, o estrangeiro que funda o povo judeu e que é posteriormente assassinado, e revela, assim, a concepção de um Deus como ausência, que direciona o homem ao eco de suas próprias vozes. Desta forma, a religião se caracteriza enquanto uma “experiência de linguagem, em que as palavras e as coisas não mais se confundem” (FUKS, 2011, p. 35).

É importante destacar, entretanto, que ao abordar sobre a existência de verdade histórica nos dogmas da religião, Freud (1939/1996) realiza novamente¹¹ uma aproximação destes com as formações delirantes, em virtude de apresentarem “o caráter de sintomas

¹¹ A primeira associação entre os dogmas religiosos e os delírios foi realizada por Freud (1927/1996) em *O Futuro de uma Ilusão*, como já tivemos a oportunidade de trabalhar acima.

psicóticos, mas que, como fenômenos grupais, fogem à maldição do isolamento” (FREUD, 1939/1996, p. 99). Lembremos que a reatualização de cada parte que retorna do esquecimento se impõe com força, exerce preponderância sobre as massas e realiza uma reivindicação à verdade que não abre espaço para objeções lógicas. Em razão dessa peculiaridade, Freud (1939/1996) novamente faz uma associação com o modelo dos delírios na psicose, já que, para ele, as ideias delirantes apresentam secretamente uma parte de verdade esquecida que, ao retornar, se mostra com deformações e más compreensões; além disso, o delírio se caracteriza por uma convicção compulsiva oriunda desse cerne de verdade que se alastra pelos erros que a envolvem. Como exemplo, Freud (1939/1996) nos indica o próprio surgimento da crença em um único e grandioso Deus, uma ideia que deve ser reconhecida pela deformação de sua lembrança. Uma ideia como esta apresenta um caráter compulsivo, pois ela deve ser acreditada. Na medida em que sofre deformação, pode ser determinada como um delírio. Entretanto, deve ser considerada como verdade a partir do momento em que traz um retorno do passado. No texto *Construções em Análise* (1937/1996) já indica essa posição.

Se considerarmos a humanidade como um todo e substituirmos o indivíduo humano isolado por ela, descobriremos que também ela desenvolveu delírios que são inacessíveis à crítica lógica e que contradizem a realidade. Se, apesar disso, esses delírios são capazes de exercer um poder extraordinário sobre os homens, a investigação nos conduz à mesma explicação que no caso do indivíduo isolado. Eles devem seu poder ao elemento de verdade histórica que trouxeram à tona a partir da repressão [recalque] do passado esquecido e primevo (FREUD, 1937/1996, p. 287).

2.10. A Fé e a Crença em Psicanálise

Tendo visto ao longo deste capítulo a aproximação freudiana dos fenômenos religiosos, ora no campo das neuroses, ora no campo das construções delirantes na psicose; e que a religião, assim como o delírio, carrega em si um fundamento de verdade, em virtude de sua exigência à convicção e por sua capacidade de deformação, se faz necessário estabelecer as diferenciações encontradas na teoria psicanalítica entre fé e crença, neste momento de nosso trabalho. Acreditamos que esse esclarecimento nos será útil para compreendermos a distinta posição dos neuróticos e psicóticos frente às figuras divinas.

A temática da crença não recebeu uma abordagem sistematizada na obra freudiana. Entretanto, isso não significa que não tenha sido trabalhada ao longo de sua teorização, ainda que de forma indireta e irregular. Em *O Fetichismo* (1927/2007), vemos aberta uma possibilidade interpretativa sobre a problemática da crença através da introdução do conceito de *Verleugnung*, que traduziremos aqui como recusa.

Ao realizar uma investigação sobre o fetichismo, Freud (1927/2007) insere a noção de *Verleugnung*. Após estudar diversos casos, o autor observa que a constituição do fetiche está vinculada a uma recusa em reconhecer que a mulher não possui um pênis. A criação de um objeto fetiche é o que resulta de um encontro traumático com a castração feminina. Nas palavras de Freud (1927/2007),

Na situação que estamos considerando, pelo contrário, vemos que a percepção permaneceu e que uma ação muito enérgica teve de ser empreendida para sustentar essa recusa [*Verleugnung*]. Não é verdade que, depois de a criança ter feito a sua constatação a respeito da ausência do pênis na mulher, ela tenha resgatado intacta sua crença de que as mulheres possuam um falo. Ocorre que a criança ao mesmo tempo manteve essa crença, mas também a abandonou. No conflito entre o peso da percepção indesejada e a força de seu contradesejo, ela chegou a um compromisso intermediário, tal como só poderia ocorrer, sob a égide das leis inconscientes do pensamento – os processos primários. Sim, em sua psique a mulher *teve* um pênis, mas esse pênis não é mais o mesmo de antes. Outra coisa tomou o seu lugar e tornou-se seu substituto, de modo que esse substituto herda agora todo o interesse anteriormente dirigido a seu predecessor (FREUD, 1927/2007, p. 162-163, grifos do autor).

É possível observar que a recusa (*Verleugnung*) aparece primeiramente como um mecanismo exclusivo da perversão. Entretanto, através da análise do caso de dois jovens que haviam perdido o pai – um aos dois e o outro aos dez anos de idade –, Freud (1927/2007) percebeu que eles adotaram uma postura análoga a do fetichista, muito embora estivessem no campo das neuroses. De forma semelhante ao que acontece com a constatação desagradável da castração feminina, esses jovens recusaram a morte do pai, isto é, uma parte importante da realidade fora renegada pelo Eu. O que Freud (1927/2007) nos aponta neste caso é a existência de duas correntes na vida psíquica dos jovens: uma que não reconhecia a morte paterna, se ajustando ao desejo, e a outra que acatava a realidade, aceitando esse fato. A existência concomitante dessas duas vertentes excludentes, esse mecanismo de crer e não crer, provoca uma divisão (*Spaltung*) no Eu. Desta forma, Freud (1927/2007) pode perceber que a manobra da recusa (*Verleugnung*) não é exclusivo da

perversão, podendo se estender também as neuroses, logo, se trata de um conceito estrutural. Isso significa que o sujeito se divide frente à castração independentemente de sua estrutura, engendrando uma fenda que jamais se fecha. Podemos verificar que a própria noção de verdade histórica tem como mecanismo crucial o conceito de recusa fora do âmbito da patologia, ou seja, do fetichismo.

Mannoni em *Eu sei, mas mesmo assim* nos indica outro fator importante sobre a noção de recusa, que interessa aos nossos objetivos: “com a *Verleugnung*, todo mundo entra no campo da crença” (MANNONI, 1973, p. 33). Temos em mente que uma das vertentes na vida psíquica se associa ao desejo e se submete aos processos primários e é justamente por meio desta vertente que as crenças se originam. Vale ressaltar que as crenças não passam pelo processo de recalque. Em *A Cisão do Eu no Processo de Defesa*, Freud (1938/2007) nos diz que o menino não contesta suas percepções alucinando um pênis onde não há, ele realiza uma realocação do valor do pênis para outro lugar, ou seja, transfere-o para outro lugar do corpo. Podemos falar, então, de duas realidades: uma que é traumática, relativa à castração, e outra que é recoberta por um véu, a fantasia.

Lembremos do que já foi dito acima, a propósito do mecanismo posterior ao trauma até a formação do sintoma, o retorno do recalçado: o Eu rechaça a exigência pulsional de satisfação imediata, as pulsões procuram um modo de satisfazer-se por outro caminho que não implique em impedimento por parte do Eu. O êxito das pulsões em encontrar um caminho substitutivo para a satisfação sem a repressão do Eu é atribuído à fantasia. Por meio desta, é possível fornecer liberdade de expressão às pulsões sem a atuação de qualquer espécie de censura. Isso significa que por meio da fantasia, um roteiro imaginário é fornecido ao sujeito, a fim de que ele realize um desejo inconsciente que foi impedido pela consciência. Em *Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico*, Freud (1911/2004) trata da incidência das fantasias na vida psíquica dos neuróticos. Como uma parte da atividade de pensamento que, liberada do teste de realidade, encontra-se sob a égide do princípio do prazer, o fantasiar é observado primeiramente nas brincadeiras infantis e, posteriormente, nos devaneios dos adultos. A dependência de objetos reais é abandonada na fantasia, uma vez que ela está relacionada com as pulsões sexuais submetidas ao princípio do prazer. Nesse sentido, podemos falar que a satisfação obtida por esta atividade é ilusória.

Verificamos, portanto, que, estando associada à *Verleugnung*, a uma duplicação da realidade, a possibilidade de satisfação de um desejo, a crença está diretamente vinculada às ilusões, coadunando com aquilo que Freud (1927/1996) nos diz em *O Futuro de uma Ilusão*. A capacidade da crença em Deus, especificamente, tem suas bases teóricas articuladas aos sentimentos infantis de impotência e a necessidade de amparo. Sendo assim, percebe-se que a crença em uma figura divina está relacionada com o complexo parental, tal como aponta Freud (1910/1996) já no ensaio *Leonardo da Vinci e uma Lembrança de sua Infância*.

Levando em consideração o caráter duplo da realidade proporcionado pela *Verleugnung* e suas relações com as crenças, Lacan (1959-60/2008) nos alerta para uma relevante característica das mesmas: a ambiguidade. Para o autor, todo aquele que crê, acredita que detém um saber sobre algo, uma verdade, entretanto ele nos chama a atenção para o fato de que “não há saber algum que não se erga sobre um fundo de ignorância” (LACAN, 1959-60/2008, p. 206).

Enquanto que a problemática da crença pode ser apreendida, ainda que irregularmente, na teoria freudiana, o mesmo não ocorre quando se trata da temática da fé. Encontramos apenas algumas referências em obras isoladas. Em *Moisés e o Monoteísmo*, Freud (1939/1996) se reporta à fé como um fenômeno emocional bastante enigmático capaz de superar a própria intelectualidade, como uma espécie de ‘*credo quia absurdum*’¹². Num exame minucioso, o *credo* “sustenta que as doutrinas religiosas estão fora da jurisdição da razão – acima dela. Sua verdade deve ser sentida interiormente, e não precisam ser compreendidas” (FREUD, 1927/1996). Caracterizando-se como uma experiência que reivindica a dimensão de verdade e contra a qual as objeções lógicas se fazem impotentes, Freud (1939/1996) não se furta a comparar a fé com o modelo dos delírios psicóticos.

Nessa perspectiva, Freud (1927/1996) relata no ensaio *Uma Experiência Religiosa* o caso de um médico que escreveu para contar-lhe sobre um encontro traumático com uma velha senhora na sala de dissecação que resultou na perda da fé deste médico. Ele chegou a questionar a existência de Deus, as doutrinas do cristianismo e estava decidido a não frequentar mais a igreja. Entretanto, enquanto refletia sobre o assunto, uma voz falou à alma deste médico que ele deveria considerar o passo que estava se propondo a dar. Ainda

¹² Creio porque é absurdo. Atribuído a Tertuliano, o primeiro padre da Igreja.

insatisfeito, o médico replica a essa voz dizendo que caso tivesse a certeza de que o cristianismo é verdade e de que a Bíblia é a Palavra de Deus, então os aceitaria. Segundo o relato, o que ocorreu nas semanas seguintes foi uma revelação de Deus sobre a Bíblia enquanto Sua Palavra, sobre a veracidade dos ensinamentos de Jesus e sobre a salvação só possível através de Jesus Cristo.

Freud (1927/1996) responde a carta manifestando seu contentamento por saber que aquela experiência proporcionou a conservação da fé ao médico. Contudo, alerta para o fato de que jamais passaria por uma experiência semelhante, permanecendo como um judeu infiel. O médico, por sua vez, numa atitude de réplica, afirma que passaria a interceder por Freud em suas orações para que Deus lhe concedesse a fé para acreditar.

No exame feito da experiência vivida pelo médico, Freud (1927/1996), através de um ato falho cometido, chega à conclusão de que a figura da senhora na sala de dissecação remonta à lembrança e o desejo pela mãe, incitando o reaparecimento de elementos ambivalentes oriundos do complexo de Édipo. A dúvida acerca da existência de uma figura divina atualiza o ódio pelo pai e o amor pela mãe, ou seja, os conflitos edipianos são deslocados para a esfera religiosa, incorrendo no surgimento de uma psicose alucinatória. O médico passa a escutar vozes que lhe alertam para o risco de não crer em Deus. A submissão à vontade de Deus surge como uma forma de superar esses conflitos por meio da religião. Associando a velha senhora à mãe, Freud (1927/1996) observa que a crença em Deus é abalada no momento em que o médico tem a visão do cadáver da mulher. A perda da fé encontra-se vinculada a algo insuportável para o médico e que retorna como alucinação auditiva, cujo objetivo é restituir o equilíbrio que foi perdido. O retorno à fé se dá por meio da voz.

É possível observarmos nesse caso que na crença não há apenas o viés imaginário. Existe algo da ordem do insuportável, do traumático que marca presença e se reflete em dois momentos distintos: um relativo ao afastamento da crença e vacilação da fé e outro relativo ao retorno imponente da crença e da fé em Deus.

Pelo movimento freudiano de articulação da experiência religiosa com as questões edípicas do sujeito, Lacan (1959-60/2008) nos diz que Freud não se desvincula da função do Pai, uma vez que ela se encontra centro de qualquer experiência que se defina

como religiosa, mesmo que inicialmente ele tenha manifestado um posicionamento de que a experiência religiosa, por ser de ordem sentimental, nada significava.

Uma outra via de apreensão dessa experiência religiosa, enquanto fenômeno emocional subjetivo, nos é fornecida por Freud (1929/1996) em *O Mal-Estar na Civilização*. Neste texto, o autor relata o recebimento de uma carta escrita por um amigo que lhe contava sobre a sua experiência de religiosidade, fazendo referência a experimentação de um sentimento oceânico, capaz de tudo abranger. Na descrição do amigo, este sentimento configura-se como um fato puramente subjetivo, não traz consigo uma garantia de imortalidade pessoal, mas representa a fonte da energia religiosa de que se apossam as Igrejas e os sistemas religiosos. Embora Freud (1929/1996) não consiga se convencer da natureza primária desse sentimento, ele não nega sua existência em outras pessoas, podendo ser a base da religiosidade para muitas delas.

A fim de abordar os desdobramentos possíveis do sentimento religioso, Freud (1929/1996) elabora a hipótese de que este seja derivado de um sentimento primário do Eu, que nos “aparece como algo autônomo e unitário, distintamente demarcado de tudo o mais” (FREUD, 1929/1996, p. 74-75). Entretanto, essa aparência do Eu é enganadora, pois ele é continuado para dentro, sem qualquer delimitação clara, por uma instância mental inconsciente que é denominada de *Isso*, a qual o Eu serve de fachada. No sentido do exterior, porém, o Eu aparenta ter linhas de delimitação nítidas.

Freud (1929/1996) supõe que o sentimento do Eu deva ter passado por um processo de amadurecimento, que permite a distinção entre o ele e o mundo externo, não de maneira brusca, mas gradativamente. Para o autor, um recém-nascido não faz a distinção entre o Eu e o mundo externo, mas aprende como fazê-lo. Sendo assim, originalmente o Eu inclui tudo, só depois é que consegue separar de si mesmo um mundo externo. O sentimento de Eu é um resíduo de outro sentimento mais inclusivo, que diz respeito à relação entre o Eu e o mundo externo. Por conseguinte, “o conteúdo ideacional a ele apropriado seria exatamente o de ilimitabilidade e de um vínculo com o universo” (FREUD, 1929/1996, p. 77), sendo estas as mesmas características do “sentimento oceânico” descrito na carta pelo amigo de Freud. Logo, o sentimento oceânico de ilimitabilidade pode ter sua origem nesse Eu primário.

Ao longo deste capítulo vimos que alguns fenômenos relacionados à compreensão da religiosidade pela teoria psicanalítica, tais como o sentimento de culpa, a análise do trauma ao qual a religião se vincula, a investigação dos fatos históricos, do desenvolvimento cultural, bem como das crenças e das experiências subjetivas que originam a fé nos remetem aos mecanismos de constituição do Eu. Considerando, ainda, a importância da função do Eu e das demais instâncias para pensarmos as estruturas clínicas da neurose e da psicose, trataremos da temática sobre a estruturação do Eu no capítulo que se segue.

3. O EU¹³ E SEU PROCESSO DE ESTRUTURAÇÃO EM FREUD E LACAN

O interesse em abordar a maneira pela qual a experiência da religiosidade se faz presente nas neuroses e nas psicoses nos leva, inicialmente, a uma discussão sobre a constituição do Eu na teorização freudiana e no período relativo ao primeiro ensino de Lacan. Nosso objetivo neste capítulo consiste em ressaltar as modificações na teorização sobre o Eu em Freud, que conseqüentemente levaram a uma reformulação de determinados conceitos na teoria psicanalítica, e as contribuições lacanianas realizadas num momento posterior, para que possamos lançar luz sobre as diferenças entre as estruturas clínicas da neurose e da psicose, no que diz respeito às relações com o Outro, as identificações e as dimensões da fantasia. Tais questões serão importantes para pensarmos como os neuróticos e psicóticos demarcam uma posição subjetiva distinta frente à religião e frente às próprias figuras divinas.

A elaboração de duas concepções sobre a tópica do aparelho psíquico, no decorrer da construção da teoria freudiana, fez com que a noção de Eu adquirisse um estatuto de conceito psicanalítico depois de 1920, mais especificamente em 1923 com a publicação de *O Eu e o Isso*. Entretanto, é importante ressaltar que essa noção de Eu encontrava-se presente desde o início das formulações freudianas, renovando-se por contribuições contínuas através das teorizações sobre os dualismos pulsionais, a introdução ao conceito de narcisismo e os destaques dados aos processos de identificação. Ainda que não esteja dado de forma evidente, podemos dizer que a teorização de Freud sobre o Eu se esquematiza da seguinte maneira: primeiramente o Eu é situado no contexto da experiência de satisfação; em seguida há o estabelecimento das relações do Eu com o primeiro dualismo pulsional, que trata da oposição entre as pulsões do eu versus as pulsões sexuais; posteriormente discute-se o Eu como um objeto de investimento libidinal, com o advento do conceito de narcisismo; e, finalmente, o Eu aparece enquanto instância psíquica.

¹³ Sobre a diferença de sentido entre os termos Ego e Eu, Freud (1923/2007) nos diz que ainda que não seja fácil traçar uma linha de distinção entre os termos, podemos atribuir ao termo Eu o significado de uma pessoa como todo (incluindo também o seu corpo). Já o termo Ego tem um significado sistemático. Trazemos aqui esta diferença, porque ao falarmos sobre o narcisismo, adotamos o uso do termo Eu, que é o que mais se assemelha dessa experiência.

Na teorização lacaniana, por sua vez, é possível ver uma diferenciação entre o processo de constituição do Eu e o do sujeito. O Eu e o sujeito do inconsciente são diferentes, logo, deve-se atentar para não tomar o sujeito pelo Eu e vice-versa, ainda que essas duas noções estejam de alguma maneira relacionadas. A formulação acerca do sujeito, realizada por Lacan, se pauta nos encaminhamentos da teoria freudiana a partir de 1920, com a proposição do segundo dualismo pulsional – que postula a oposição entre pulsões de vida versus pulsões de morte – e, conseqüentemente, da segunda tópica do aparelho psíquico. No que diz respeito ao Eu, Lacan faz uma releitura do conceito de narcisismo, destacando a importância da função imaginária, bem como da intervenção do outro nesse processo. Na medida em que o Eu é tomado como um outro, o autor traz a questão da alteridade para o centro da discussão sobre a subjetividade. Nesse sentido, compreenderemos o Eu como constituído e determinado pelo campo da alteridade. É por este caminho das formulações freudianas e lacanianas que pretendemos nos ater no presente recorte.

3.1. O Lugar do Eu no Início das Teorizações Freudianas

Nos *Estudos sobre a Histeria* (1893-95/1996), Freud faz referência a uma “consciência do Eu” (FREUD, 1893-95/1996, p. 303), descrevendo-a como um desfiladeiro que possibilita a entrada de apenas uma recordação patogênica a cada vez e que pode ficar bloqueada enquanto o trabalho de elaboração não tiver superado as resistências. A noção de Eu e consciência encontram-se interligadas nesse momento da formulação freudiana. Outro fator importante diz respeito à proveniência das resistências. Elas são compreendidas como oriundas do Eu, originando-se pela infiltração do núcleo patogênico inconsciente. Devido à dificuldade de demarcar as fronteiras entre o Eu, que é associado à consciência, e o conteúdo inconsciente, Freud reformula sua teoria posteriormente, indicando uma resistência proveniente do Isso e uma noção do Eu inconsciente, como veremos adiante.

Freud, no *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895/1996), visa explicar como o Eu opera nas defesas e, para tanto, se ocupa em compreender a origem do mesmo. O surgimento do Eu está relacionado com a problemática colocada pela alucinação na experiência originária de satisfação. Garcia-Roza (2001), em comentário que faz deste texto

freudiano, nos diz que no momento primeiro de indiferenciação original – portanto, um momento mítico – teria acontecido a experiência primária de satisfação. Trata-se de um momento de prazer, prazer do órgão, relativo à eliminação da tensão procedente dos estímulos internos (relacionado às necessidades corporais) por parte de um objeto, e não do princípio de prazer. Este princípio não funda o prazer, contrariamente é o prazer que se levanta como um princípio. A partir de então, tenta-se reproduzir essa experiência de satisfação original. No entanto, o que ocorre é uma alucinação, em virtude ausência do objeto real que promoveu a satisfação primeira.

Nesta obra, Freud (1895/1996) nos fala de dois momentos das funções do Eu. Inicialmente, o Eu se esforça para descarregar as excitações por meio de alterações internas. Isto é, o caminho percorrido com vistas ao alívio motor produz somente modificações internas, tal como o choro do bebê, por exemplo, que não produz uma ação efetiva no mundo externo e, portanto, não possibilita o alívio da tensão, uma vez que a estimulação endógena persiste. Esse Eu originariamente formado não é unificado, nem unificador. Apenas depois este Eu se amplia, passando a exercer uma função inibidora e de regulação.

Sendo assim, o Eu inibe a alucinação estabelecendo o teste de realidade, que, por seu turno, revelaria a fragilidade da alucinação enquanto uma possibilidade de solucionar a tensão. Como nos explica Garcia-Roza (2001, p. 152), “o Eu do *Projeto* é, pois, essa organização de neurônios constantemente investidos, investimento este que consiste na provisão requerida pela função reguladora que ele desempenha”.

Apesar do deslizamento da linguagem neurológica, encontrada no *Projeto*, para uma linguagem psicológica, observamos alguns elementos que se mantêm centrais, merecendo destaque. Como podemos ver por meio da formulação da primeira tópica¹⁴ do aparelho psíquico – composta pelos sistemas Inconsciente, Pré-Consciente e Consciente –, o Eu é absorvido pelo sistema Pré-Consciente/Consciente principalmente no que diz

¹⁴ A primeira formulação tópica do aparelho psíquico é apresentada no capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* (1900/1996), mas é possível acompanhar sua evolução desde o *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895/1996), onde ela é exposta num quadro neurológico de um aparelho neurônico. De acordo com Laplanche e Pontalis (2004), a primeira tópica do aparelho psíquico demarca três sistemas: inconsciente, pré-consciente e consciente. Cada um possui sua função, seu tipo de processo e sua energia de investimento. A mudança para a segunda tópica se dá em 1920 com a publicação de *Além do Princípio de Prazer*, quando Freud chega ao conceito de pulsão de morte. Freud reformula, então, a hipótese inicial da primeira tópica de que predomina no aparelho psíquico uma suposta racionalidade organizada pelo princípio do prazer, assim como propõe a intervenção de três instâncias no aparelho psíquico: o isso, o eu e o supereu.

respeito à percepção e motricidade. Também é salientada sua função representante das normas da realidade relativas às pulsões sexuais.

3.2. O Eu e as Pulsões

Para compreendermos as relações do Eu com as pulsões, precisaremos nos remeter ao período de 1911, no qual Freud fornece ao Eu um estatuto pulsional, como suporte das pulsões de autoconservação, constituindo-o em um pólo oposto ao da sexualidade.

O estatuto pulsional do Eu, vinculado às pulsões de autoconservação¹⁵, legitimamo como pólo oposto ao da sexualidade, por meio da ligação entre a conservação do indivíduo e o princípio de realidade. Essa temática é desenvolvida no texto *Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico* (1911/2004), onde vemos que as alternâncias do objeto das pulsões de autoconservação, ou pulsões do Eu, associadas à necessidade de um objeto externo para satisfazê-las, conduzem a subordinação do Eu ao princípio de realidade. As pulsões de autoconservação colocariam sua energia a serviço do Eu, objetivando a conservação do indivíduo. Por sua vez, as pulsões sexuais, cuja satisfação se dá parcialmente por meio de objetos variáveis – devido à impossibilidade de reencontro com o objeto real, para sempre perdido (objeto este que proporcionou a primeira experiência de satisfação) –, teriam a libido¹⁶ como energia e seriam subordinadas economicamente ao princípio do prazer. De acordo com o funcionamento deste princípio, o prazer está ligado a uma diminuição da tensão e o desprazer estaria relacionado a um aumento de tensão. Sendo assim, haveria uma tendência do aparelho psíquico em se apegar às fontes disponíveis de prazer e uma dificuldade em renunciá-las.

De uma maneira esquemática, Freud realiza uma apresentação do processo que faz com que a pulsão sexual esteja vinculada ao princípio de prazer. Nas palavras do autor,

¹⁵ Através desta classificação pulsional, Freud designa as necessidades relacionadas com as funções corporais fundamentais para a conservação da vida do indivíduo, tendo como protótipo a fome. No contexto da primeira teoria das pulsões, Freud opõe as pulsões de autoconservação, ou pulsões do Eu, às pulsões sexuais (LAPLANCHE E PONTALIS, 2004).

¹⁶ A libido é compreendida por Freud como uma energia psíquica, como a expressão anímica da pulsão sexual e referida apenas a ela, ou ainda como uma força capaz de sofrer modificações quantitativas que poderiam servir de medida para os processos e as transformações na esfera da excitação sexual.

De início, as pulsões sexuais comportam-se auto-eroticamente¹⁷ e encontram sua satisfação no próprio corpo. Elas não chegam a enfrentar uma situação em que ocorram impedimentos à satisfação e que obriguem à instauração do princípio da realidade. Quando mais tarde o processo de busca de objeto se inicia também para as pulsões sexuais, este logo sofre uma longa interrupção em virtude do período de latência, o qual posterga o desenvolvimento sexual até a puberdade. Estes dois fatores – auto-erotismo e período de latência – fazem com que a pulsão sexual fique retida em seu desenvolvimento psíquico e permaneça por muito tempo sob o domínio do princípio do prazer. (FREUD, 1911/2004, p. 68-69)

Como vimos acima, o prazer se eleva em princípio por meio da sensação proporcionada pela primeira experiência de satisfação. E no caso do princípio de realidade, como seria a sua instauração? Freud (1911/2004) nos diz que o aparelho psíquico, em vez de alucinar o que era desejado, tal como ocorre no sonho, teve que “se decidir por conceber as circunstâncias reais presentes no mundo externo e passou a almejar uma modificação real deste” (FREUD, 1911/2004, p. 66). Com isso, introduz-se o princípio de realidade na atividade psíquica.

Pautado nessa relação das pulsões com os princípios do funcionamento mental, no que tange ao Eu, Freud vai estabelecer um surgimento da relação do sujeito com o mundo exterior e do acesso à realidade através das noções de um Eu-prazer que, em função do princípio de prazer, trabalha para obtenção de prazer e desvia-se do desprazer e de um Eu-real que, em função do princípio de realidade, almeja o que lhe traz benefícios e garante-se contra possíveis danos. Nesse modelo, haveria uma anterioridade cronológica do Eu-prazer, que sofreria transformações para chegar à categoria de Eu-real. Durante esse processo de transformação, as pulsões sexuais sofrem modificações que as conduzem do auto-erotismo inicial para o amor objetal, que estaria vinculado à função de procriação.

Pelo exposto, podemos supor que há uma passagem do Eu-prazer para o Eu-realidade, mas o que Freud afirma é exatamente o contrário. Façamos um pequeno parêntese com o objetivo de compreendermos essa questão.

¹⁷ O auto-erotismo caracteriza-se por ser um estado original da sexualidade infantil que precede ao narcisismo, no qual a pulsão sexual encontra satisfação, ainda que parcial, sem recorrer a um objeto externo, ou seja, no próprio corpo. (GARCIA-ROZA, 1995).

3.3. O Eu-Prazer X Eu-Real

Braunstein (2007) nos alerta para as alterações, que causaram confusões de interpretação, desses dois modos de funcionamento do Eu no percurso da obra freudiana. Enquanto no artigo sobre os *Dois Princípios do Acontecer Psíquico* (1911/2004) e no ensaio *A Negativa* (1925/2007) vemos uma primazia do Eu-prazer originário sobre o Eu-real definitivo, em *As pulsões e Destinos da Pulsão* (1915/2004) há uma inversão nesta relação, ainda que a oposição continue a mesma, pois neste último texto, o Eu-real é entendido como inicial e o Eu-prazer se desenvolve a partir dele. No dizer de Freud (1915/2004, p. 159), “assim, desse Eu-real inicial que pôde diferenciar o interno do externo a partir de marcas distintivas objetivas, deriva-se agora um Eu-prazer purificado, que coloca a característica do prazer acima de qualquer outra”.

O surgimento do Eu-real corresponde à diferenciação entre o interno e o externo, o Eu e o não-Eu e é resultante das primeiras experiências infantis nas quais a criança percebe que é possível neutralizar os estímulos externos através de uma ação muscular, mas que ela é indefesa quando se trata dos estímulos pulsionais. Entretanto, essa vulnerabilidade frente ao pulsional não implica na ausência completa de qualquer possibilidade de organização defensiva. Em *Pulsões e Destinos da Pulsão*, Freud (1915/2004) vai chamar essa organização de Eu-real, a fim de designar as primeiras sínteses, as primeiras ligações efetuadas sobre excitações dispersas, ou seja, ainda não se trata de um Eu unificado, tampouco unificador.

Esse Eu-real, presente desde os primeiros momentos da vida anímica, é capaz de satisfazer suas pulsões de forma auto-erótica. O mundo externo, por seu turno,

não está, neste momento, investido de interesse (falando de modo geral); para a satisfação pulsional ele é irrelevante. Portanto, neste momento, o Eu-sujeito coincide com tudo aquilo que é prazeroso e o mundo externo, com tudo o que é indiferente (e eventualmente, como fonte de estímulos com o que é desprazeroso) (FREUD, 1915/2004, p. 158)

Esse primeiro nível, ao qual Freud (1915/2004) denomina de Eu-real, é marcado pela distinção entre o que interessa e o que é indiferente. No entanto, isto não implica em dizer que tudo o que provém do mundo externo deve ser considerado como desinteressante.

Ao contrário disso, é porque existem objetos bons para esse primeiro Eu que, num momento posterior do Eu-prazer, podem surgir objetos que serão vividos como prazerosos ou desprazerosos.

O Eu-prazer, segundo Freud (1915/2004), é um Eu purificado, que já diferencia o interno do externo, e que coloca o caráter do prazer acima de qualquer outro.

Sendo assim, para Braunstein (2007, p. 110), “o sujeito nasce como Eu-real, submerso no real, secundariamente vai surgindo nele um Eu regulado pelo princípio de prazer”. O autor indica, ainda, para que nos atenhamos nesta formulação proposta em 1915, de que no princípio havia um Eu-real, posto no desamparo, para que seja possível compreender as teorizações posteriores acerca do narcisismo.

Gostaríamos de destacar por meio destes primeiros levantamentos que anteriormente ao texto *À Guisa de Introdução ao Narcisismo* (1914), o Eu é concebido como autônomo e livre de conflitos sexuais. Vemos que, neste primeiro momento da teorização freudiana, o Eu é desvinculado da dimensão tópica do inconsciente e também da perspectiva da sexualidade, suas funções são determinadas e incidem principalmente sobre a inibição da alucinação e o recalque da sexualidade. O Eu se configuraria, então, como um dispositivo de controle do livre fluxo de energia e, portanto, estaria associado ao princípio de realidade.

3.4. O Eu e o Advento do Conceito de Narcisismo

Com a introdução do conceito de narcisismo, tal como foi formulado em 1914, podemos observar um enriquecimento para a noção do Eu, principalmente no que concerne a temática de sua gênese. Um dos problemas norteadores do pensamento freudiano diz respeito ao estabelecimento da relação entre o auto-erotismo, descrito como estado inicial da libido, e o narcisismo. Para fornecer direcionamentos a essa questão, Freud nos diz que, inicialmente, não existe no indivíduo uma unidade comparável ao Eu e, sendo assim, este Eu tem que ser desenvolvido. Já as pulsões auto-eróticas se fazem presentes desde o início; portanto, algo precisa ser acrescentado ao auto-erotismo, uma nova ação psíquica, para que o narcisismo se constitua. Perguntamo-nos, aqui, o que deve ser acrescido para que surja o narcisismo, esse comportamento do indivíduo que trata a si mesmo como objeto de

investimento libidinal. De acordo com Gracia-Roza (1995, p. 42), “o que se acrescenta ao auto-erotismo, para dar forma ao narcisismo, é o Eu”. O narcisismo seria responsável por fazer do Eu um primeiro objeto e investi-lo libidinalmente. Através do narcisismo, parte do sistema psíquico se desenvolve e se torna essa unidade comparável ao Eu, pois o que há antes disso em seu lugar é o auto-erotismo, o completo despedaçamento corporal.

É importante destacar que antes deste artigo de 1914, o narcisismo era concebido como uma manifestação da perversão – escolha do próprio corpo como objeto de investimento amoroso, se comprazendo dele até satisfazer-se – e, desde então, deixa de ser compreendido como característica própria da perversão, passando a ter o estatuto de condição necessária para a constituição da subjetividade. “O narcisismo não seria uma perversão, mas o complemento libidinal do egoísmo próprio da pulsão de autoconservação, egoísmo que, em certa medida, corretamente pressupomos estar presente em todos os seres vivos” (FREUD, 1914/2004, p. 97). Desta forma, o narcisismo pode ser considerado como uma condição de formação do Eu.

A definição do narcisismo como uma etapa do desenvolvimento sexual normal do ser humano provocou um primeiro abalo na oposição entre as pulsões sexuais e pulsões do Eu. O fato de que as pulsões sexuais poderiam retirar a libido investida nos objetos e fazê-la voltar sobre o próprio Eu, sob a forma de libido narcísica, foi elucidado com o advento do conceito de narcisismo. Ou seja, o Eu, que até então era situado como pólo oposto da sexualidade, ganha um lugar de objeto para onde se destinam também os investimentos libidinais da pulsão sexual. A esse respeito, surge para Freud (1914/2004) uma outra questão: se com narcisismo o Eu passa a ser investido libidinalmente, como distinguir a libido sexual da energia não-sexual, considerando que própria diferenciação entre as pulsões sexuais e as pulsões do Eu estavam pautadas nesse antagonismo libidinal?

Freud (1914/2004) nos assevera que a diferenciação entre libido do Eu e libido do objeto, não se refere à origem da pulsão, tampouco à distinção entre o sexual e o não-sexual. Nas duas formas da libido, objetal e do Eu, o que deve ser considerado é a libido, logo, o modo pelo qual o sexual se faz representar psiquicamente. Ambas referem-se à pulsão sexual, que pode ter como objeto o próprio Eu ou um objeto exterior. Um esclarecimento como esse se fazia necessário a fim de que a teorização freudiana sobre a libido não fosse confundida com as concepções junguianas, uma vez que, para esta última,

a libido não é considerada como sexual, mas uma energia indiferenciada que pode se direcionar tanto para o mundo externo, quanto para a interioridade do sujeito. Acerca desta problemática, Lacan, no *Seminário I: Os Escritos Técnicos de Freud (1953-54/2009)*, ratifica a noção de libido estabelecida por Freud ao afirmar que

Ela [a libido] nada tem a ver com outros registros pulsionais que não o registro sexual, com o que toca, por exemplo, o domínio da nutrição, da assimilação, da fome, na medida em que serve à conservação do indivíduo. Se a libido não é isolada do conjunto das funções de conservação do indivíduo, perde todo seu sentido. (LACAN, 1953-54/2009, p. 154).

Pautados nesses termos, questionamo-nos: o que significa atribuir a existência de um componente libidinal para um sistema ao qual somente era imputado a atuação das forças de auto-conservação? Podemos começar por aquilo que nos é dito por Freud (1914/2004): se a distinção entre pulsão sexual e pulsão do Eu serviu tão bem à análise das neuroses de transferência, a investigação do narcisismo nas psicoses permitirá a entrada na chamada psicologia do Eu. Uma das razões para Freud (1914/2004) se ocupar em teorizar sobre o narcisismo é relativa à necessidade de articulação entre as concepções da psicose com a teoria da libido, já que para o autor as psicoses estariam no campo das neuroses narcísicas. E, para fazê-la, o autor se atém nos dois traços de caráter mais evidentes neste tipo de afecção: o desligamento pelo mundo externo (pessoas e coisas) e o delírio de grandeza.

Freud (1914/2004) nos revela que tanto o neurótico quanto o psicótico retiram sua libido das pessoas e das coisas do mundo externo. A diferença se coloca no direcionamento que é dado a libido livre. Na neurose, a energia libidinal é desviada para a fantasia, ocorrendo uma substituição: retira-se o investimento dos objetos externos e passa-se a investir nas fantasias. Nas psicoses, a libido afastada dos objetos direciona-se para o Eu, não havendo uma substituição na fantasia. Esse superinvestimento libidinal no Eu dá margem para o aparecimento do delírio de grandeza, que é compreendido como uma reedição patológica de um momento na vida libidinal do homem e da espécie humana, constatado por Freud através das observações e reflexões sobre a vida mental das crianças e dos povos primitivos. Enquanto o delírio de grandeza nas crianças e nos povos primitivos (representado pela “onipotência do pensamento” e “magia”) revela um investimento

libidinal acumulado originalmente no Eu, nos estados psicóticos ele tem o seu surgimento vinculado à libido objetal, uma vez que a libido retirada do mundo exterior foi redirecionada para o Eu. Freud afirma que “esse narcisismo, que se constitui ao chamar de novo para si os investimentos anteriormente depositados nos objetos, pode ser concebido como um narcisismo secundário, superposto a outro, primário” (FREUD, 1914/2004, p. 98).

3.4.1. O Narcisismo Primário e Secundário

A hipótese de um narcisismo primário nos indica que não apenas nos casos de psicose a libido é investida de forma secundária no Eu, mas que há também um momento comum ao desenvolvimento psíquico de todo e qualquer indivíduo em que originalmente “o Eu é investido de libido e de que uma parte dessa libido é depois repassada aos objetos” (FREUD, 1914/2004, p. 99). De acordo com Freud (1914/2004), no período denominado de narcisismo primário o Eu se constitui como o grande reservatório da libido, armazenador de toda a libido disponível e, mesmo com a transformação da libido narcísica em libido objetal, o Eu permanece sendo um grande reservatório a partir do qual os investimentos libidinais são enviados aos objetos e para onde são recolhidos.

Por não apresentar contornos definidos, essa concepção de narcisismo primário foi alvo de incompreensão teórica. Inicialmente, a expressão “narcisismo primário” aparenta demarcar um período de unificação do Eu que se situa entre o auto-erotismo e o narcisismo secundário. Entretanto, em alguns textos a partir de 1920, a noção de narcisismo primário substituiu a de auto-erotismo, fornecendo uma ideia de coincidência entre os dois termos. Mas não é bem assim. O que ocorre no caso do auto-erotismo é o que Freud denomina de “prazer do órgão”, ou seja, o prazer que o órgão retira de si mesmo. Não se trata do corpo considerado como um todo, sendo tomado como objeto de investimento libidinal, mas de partes de um corpo vivido como fragmentado, sem unidade. No auto-erotismo não há uma representação do corpo como uma unidade. O que falta nele é o Eu, essa representação complexa que o indivíduo faz de si mesmo. Poderíamos, então, supor a existência de algo anterior ao auto-erotismo? Garcia-Roza (1995) nos alerta para essa questão levantando a afirmação freudiana do auto-erotismo como a fase mais primitiva da

sexualidade, como um estado libidinal inicial, o que impede o postulado de um período anterior, a não ser que se desconsidere o seu caráter sexual e, por este motivo, não interessaria para as discussões sobre as formas de funcionamento libidinal.

Já o narcisismo secundário, por sua vez, caracteriza-se por um retorno ao Eu dos investimentos feitos nos objetos externos. A libido, que primeiramente investia o Eu, passa a investir nos objetos externos e depois toma novamente o Eu como objeto. Entre o narcisismo primário e secundário, ambos se constituindo por um investimento no Eu, há um momento de investimento da libido nos objetos externos ao Eu. Essas formas de investimento libidinal não devem ser entendidas apenas como o estabelecimento de fases ou etapas fixas, que se substituem umas as outras. Não ocorre um completo abandono do Eu em favor do investimento objetal, assim como não há um abandono total do investimento objetal em benefício do Eu. O que queremos dizer com isto é que podem existir formas de investimento concomitantes com a predominância de uma delas.

No que se refere à escolha objetal, Freud (1914/2004) realiza uma classificação em dois tipos: o anaclítico e o narcísico. No primeiro, a criança escolhe como objeto aquelas pessoas encarregadas de sua alimentação, proteção e cuidados, geralmente a mãe ou substitutos dela; no segundo tipo, ela toma a si mesma como objeto de amor. Vale destacar que esses dois tipos não se apresentam como puros e excludentes um do outro. Na percepção de Freud (1914/2004), esses dois caminhos na escolha de objeto estão abertos à frente de todos os seres humanos, considerando que possuem dois objetos de amor primordiais: ele mesmo e a pessoa que dele cuida.

De acordo com o que dissemos até aqui, uma lógica da sexualidade humana poderia ser sintetizada da seguinte maneira: auto-erotismo – narcisismo – escolha de objeto, sendo que o momento do narcisismo corresponderia à fase de surgimento do Eu.

3.4.2. O Eu e o Sentimento-de-Si

O fator de maior destaque desse texto de 1914 é justamente a formulação acerca do Eu, que se configura como referência central. Em seu sentido mais amplo, o Eu demarca a representação que o sujeito faz de si próprio. Trata-se de uma representação complexa, ou de um complexo de representações, cujas imagens decorrentes das expressões externas são

sua fonte última. O termo unidade, conjunto, é utilizado para designar esse Eu emergente, pois nesse momento inicial da vida do indivíduo a unidade é compreendida como um conjunto de representações. À representação inicial, que corresponde à experiência de captação da imagem unificada de si mesmo – experiência caracterizada, por Lacan, como pertencente ao estágio do espelho –, acrescentam-se outras representações que formarão o que Freud (1914/2004) denominou de sentimento-de-si.

O sentimento-de-si, ao contrário do Eu, não precisa da condição de conjunto unificado, composto. Tal sentimento é a expressão do tamanho do Eu, do resto daquele sentimento de onipotência primitivo, de tudo o que foi conquistado, independentemente do conjunto destes elementos formarem uma totalidade organizada, ou não. É preciso demarcar esta diferença entre Eu e sentimento-de-si, a fim de que elas não se confundam.

Como se daria, então, esse processo para obtenção da imagem unificada sobre si mesmo? Para podermos avançar no sentido de compreender essa questão, será necessário fazermos referência às formulações lacanianas a respeito do Eu.

3.5. O Estádio do Espelho

O interesse de Lacan pela questão do narcisismo remonta aos seus estudos sobre a paranoia, mas ganha uma sistematização maior a propósito de sua teoria sobre o *Estádio do Espelho como formador da Função do Eu* (1949/1998).

A concepção de estágio do espelho parte da observação de um aspecto comportamental do ser humano. Percebe-se que o “filhote do homem” é capaz de reconhecer como sua a imagem que vê no espelho. Este reconhecimento é seguido de um estado de júbilo e de uma série de gestos que são percebidos como redobrados na imagem especular. No momento em que se vê através de uma imagem, a criança julga haver nesta imagem uma certa realidade e começa a investigar qual a relação da realidade refletida com o meio a sua volta.

No momento em que essa experiência acontece, entre o sexto e o décimo oitavo mês de idade, a criança não possui o controle da marcha corporal ou sequer da postura ereta, razão pela qual se encontra “totalmente estreitada por algum suporte humano” (LACAN, 1949/1998, p. 97). No entanto, diante da visão de sua própria imagem no

espelho, a criança supera os entraves desse suporte, a fim de resgatar a sua imagem refletida e fixá-la, sustentando sua postura em uma posição mais ou menos inclinada.

A esse respeito, Jorge (2011) destaca a importância da postura ereta na atração que o adulto desempenha para o *infans*¹⁸. A impotência motora na qual a criança pequena se acha mergulhada, não a impede de se precipitar em direção a uma forma ortopédica representada pela totalidade do corpo. Assim, a prematuração do bebê ao nascer refere-se não somente a uma noção de “inacabamento anatômico do sistema piramidal, bem como a existência de certos resíduos humorais do organismo materno” (LACAN, 1949/1998, p. 100), como também à sua falta de coordenação motora, fazendo com que, ao nascer, o bebê não ande nem fique de pé, mas já perceba os adultos de pé.

Esta prematuração anuncia que a relação do homem com a natureza é alterada. O estágio do espelho não nos remete somente ao problema da significação do espaço pelo organismo vivo, mas evidencia, principalmente, a representação da unidade corporal pela criança através da identificação à imagem do outro, matriz a partir da qual se formará o primeiro esboço do Eu. Essa experiência deve ser entendida “como uma identificação no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (LACAN, 1949/1998, p. 97).

Esta fase designada pelo nome de estágio do espelho não revela necessariamente uma situação concreta da criança frente a um espelho. Pode ocorrer tanto em face de um espelho, quanto em face de outra pessoa. Este momento pretende assinalar um tipo de relação da criança com o outro, seu semelhante, por meio da qual constitui uma demarcação de sua totalidade corporal. O que a criança tem devolvido pelo outro é uma forma, cuja função essencial é ser estruturante do Eu, muito embora ainda num nível imaginário¹⁹. A vivência da fragmentação corporal, anterior à experiência do espelho, conhece uma primeira delimitação de si por um processo de identificação ao outro.

Se através do narcisismo Freud (1914/2004) nos afirma que uma unidade comparável ao Eu não poderia existir desde o começo, Lacan (1949/1998) também nos diz, por meio do estágio do espelho, que o Eu se constitui e que isso se dá num determinado momento da história do sujeito, através da aquisição de suas funções imaginárias.

¹⁸ Bebê ainda não falante, entre o sexto e o décimo oitavo mês de vida.

¹⁹ Por imaginário Lacan (1953-54/2009) refere-se a uma relação ilusória do sujeito com a realidade. No entanto, faz-se necessário que o imaginário não seja concebido como algo irreal.

Podemos dizer, então, que o Eu é uma função do imaginário e que por meio dessa função nos é possível perceber o mundo com uma ilusão de unidade. A partir da nomeação do registro imaginário, o sujeito é situado extrinsecamente ao Eu e o Eu é configurado como um objeto imaginário (JORGE, 2011). Para tratarmos desse Eu definido como objeto imaginário, Lacan, em seu *Seminário I* (1953-54/2009), nos diz que o estágio do espelho possui uma apresentação óptica. Numa tentativa de lançar luz sobre essa fase do desenvolvimento humano, Lacan toma emprestado da óptica o *experimento do buquê invertido*, por meio do qual temos acesso a uma ilusão visual permitida pela produção de uma imagem muito parecida com um objeto real, o que torna impossível distingui-la do mesmo.

Através deste experimento, podemos inferir que as imagens ópticas apresentam características singulares. Algumas são puramente subjetivas, e por isso são chamadas de imagens virtuais, enquanto outras são reais, a saber, “sob certos prismas, se comportam como objetos e podem ser tomadas como tais” (LACAN, 1953-54/2009, p. 105). Uma imagem real é assim chamada porque pode ser tomada como um objeto. Uma vez tomada como tal, essa imagem real pode produzir outra imagem, como se fosse, ela mesma, um objeto produzindo sua respectiva imagem.

Como uma imagem pode ser tomada como um objeto? Lacan (1953-54/2009) nos afirma que o espelho esférico é o dispositivo responsável por esse tipo de imagem. Em um espelho esférico, os raios de um objeto refletem-se até chegar a um ponto simétrico em relação ao objeto refletido. Nesse caso, julgamos real a imagem que vemos, pois ela é vista à frente do espelho e independente dele. O contrário disso acontece quando vemos uma imagem virtual. Nesta última, temos a certeza de que se trata mesmo de uma imagem, uma vez que só podemos vê-la através de um espelho. É o que acontece quando olhamos a nossa própria imagem refletida no espelho plano. Vemo-nos na imagem refletida, mas não temos acesso à imagem produzida pela reflexão de nossos raios, uma vez que ela se forma atrás do espelho.

De posse dessas informações podemos agora situar os elementos presentes no *experimento do buquê invertido*. Sobre uma caixa coloca-se um vaso. Escondido, dentro da caixa oca, há um buquê. O buquê que aparece “bem no gargalo do vaso” (LACAN, 1953-54/2009, p. 108) é uma ilusão óptica produzida pela imagem real, gerada pela reflexão dos

raios do buquê real através do espelho esférico. Nossos olhos não têm acesso ao buquê real, pois ele permanece no interior da caixa. Isto nos leva a concluir que não temos acesso ao nosso corpo tal como aquela superfície primitiva sustentada pelo sistema nervoso. No entanto, caso o expectador ocupe uma determinada posição em relação ao centro desse espelho, poderá ter acesso à ilusão produzida pela imagem real, isto é, às flores que aparecem à frente do espelho, bem em cima do gargalo do vaso real, como poderemos ver na ilustração abaixo.

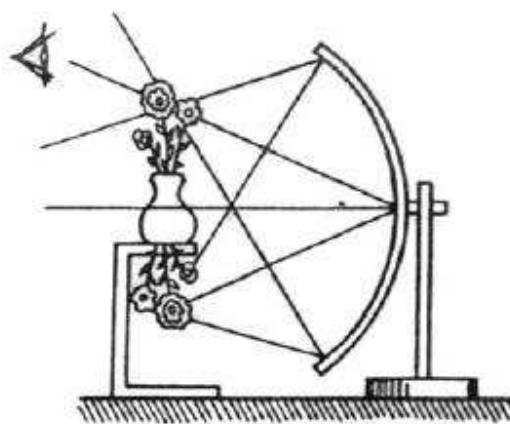


Ilustração 1: Esquema Óptico de Boausse.

Ao ver essa imagem ilusória, o expectador tem uma impressão de realidade. No entanto, ele a vê sem deixar de sentir que alguma coisa nela é estranha, borrada. Dito de outro modo, o espelho côncavo refletirá sempre a imagem real, porém deformada e invertida – o que poderia ser uma ilustração do narcisismo primário. Quanto mais distante estiver do campo de reflexão do espelho esférico, “mais a ilusão será completa” (LACAN, 1953-54/2009, p. 108). Se esse expectador estiver fora do cone de visão, já não verá o que é imaginário, pela simples razão de que nada do cone de emissão virá bater nele. Verá as coisas no seu estado real, totalmente nu, quer dizer, o interior do mecanismo: um pobre vaso vazio, ou flores isoladas.

Um dos pontos de maior importância da teoria lacaniana acerca do estádio do espelho é justamente a antecipação psicológica do sujeito, em detrimento de sua maturação fisiológica, ou seja, só a visualização da forma total do corpo fornece ao sujeito um

domínio imaginário do seu corpo, prematuro em relação ao domínio real, a saber, sua maturação fisiológica e integração das funções motoras. A imagem do corpo é fundamental, pois dá ao sujeito a primeira forma que lhe possibilita situar o que é do Eu e o que não é do Eu. Nesse esquema que apresentamos, a imagem do corpo seria relativa ao vaso real que contém o buquê de flores virtuais.

A concepção de uma organização imaginária da realidade a partir de uma ausência de diferenciação inicial é o que Lacan vai abordar com o estágio do espelho. No *Seminário 2*, Lacan (1954-55/2010) o resume da seguinte maneira:

Toda a dialética que lhes dei a título de exemplo com o nome de *estádio do espelho* está fundamentada sobre a relação entre, de um lado um certo nível das tendências vivenciadas – digamos por enquanto, num certo momento da vida – como que desconectadas, discordantes, despedaçadas – e sempre fica alguma coisa – e, por outro lado, uma unidade com a qual ele se confunde e se emparelha. Esta unidade é aquilo em que o sujeito se conhece pela primeira vez como unidade, porém, como unidade alienada, virtual. (LACAN, 1954-55/2010, p. 73).

Vemos até aqui que a noção de Eu que surge com o advento do estágio do espelho não é a mesma daquela proposta por Freud no *Projeto* (1895/1996), um de seus primeiros trabalhos. Neste último, como já dissemos anteriormente, o Eu é uma organização neuronal que provém das primeiras ligações feitas sobre as excitações dispersas e corresponde à passagem de um estado de pura dispersão de excitações a estados de integração ou a organizações parciais, com função de inibição da descarga motora. Vale destacar mais uma vez que esses Eus parciais originais que se formam não são unificados, nem unificadores, correspondem aos primeiros esboços de organização do aparelho psíquico, e, são entendidos por Lacan como o Eu-real, “o real derradeiro da organização psíquica” (GARCIA-ROZA, 1995, p. 56).

Já o Eu do estágio do espelho não é compreendido como uma organização neuronal, mas como uma complexa representação que está diretamente relacionada com a imagem corporal, tendo em vista que esta imagem é a responsável por conferir uma unidade primeira ao sujeito. Essa unidade de representações dispersas, o Eu original que permite a transição do auto-erotismo para o narcisismo, não se configura como uma unidade definitiva que perdura idêntica a si mesma, mas algo que se renova ou se acrescenta traços novos.

De acordo com Garcia-Roza (1995, p. 57), “o Eu é constituído também pelas enunciações, pelos juízos de valor, pelas declarações de preferência ou de rejeição”. Este autor nos diz, ainda, que há uma forma particular tomada pelo Eu: a do Eu-ideal.

A partir dessa afirmação, nos questionamos: o que seria esse Eu-ideal na proposição freudiana e qual a sua relação com o Ideal-de-Eu? Vemos que a teorização realizada por Freud (1914/2004) acerca do Eu-ideal e o Ideal-de-Eu se faz necessária não somente para compreendermos as figuras idealizantes pelas quais o Eu se mede, como também para diferenciar os narcisismos, primário e secundário.

3.6. O Eu Ideal e o Ideal-de-Eu

Nesse texto de 1914, Freud parece utilizar indiscriminadamente os termos Eu-ideal e Ideal-de-Eu, sem deixar claro para quem lê se são conceitos diferentes ou se houve uma inversão involuntária das palavras. Segundo o autor,

O amor de si mesmo que já foi desfrutado pelo eu verdadeiro na infância dirige-se agora a esse Eu-ideal. O narcisismo surge deslocado desse novo Eu que é ideal e que, como o Eu infantil, se encontra de posse de toda a valiosa perfeição e completude. Como sempre no campo da libido, o ser humano mostra-se aqui incapaz de renunciar à satisfação já uma vez desfrutada. Ele não quer privar-se da perfeição e completude narcísicas de sua infância. Entretanto não poderá manter-se sempre nesse estado, pois as admoestações próprias da educação, bem como o despertar de sua capacidade interna de ajuizar, irão perturbar tal intenção. Ele procurará recuperá-lo então na nova forma de um Ideal-de-Eu. Assim, o que o ser humano projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, durante a qual ele mesmo era seu próprio ideal (FREUD, 1914/2004, p. 112).

A confusão desta passagem é resultante da compreensão de que o Eu-ideal e o Ideal-de-Eu sejam sinônimos e, a partir desse engano, desconsidera-se uma das teorizações mais importantes do artigo sobre o narcisismo.

O Eu-ideal refere-se a uma imagem do Eu provida de todas as perfeições sobre a qual recai o amor de si mesmo de que na infância desfrutou o Eu verdadeiro, no dizer de Freud (1914/2004), ou o Eu-real, para Lacan (1953-54/2009). Dessa asserção podemos inferir que existe um Eu original, primitivo, constituído pela imagem refletida que o indivíduo tem de seu próprio corpo e considerado como uma forma primeira tanto do Eu-ideal, quanto do Ideal-de-Eu, como também há um Eu-ideal, que vem a ser a imagem

idealizada do Eu. Uma imagem como esta é, em grande parte, erigida pelos pais, que a projetam na criança, fazendo com que ressurgja o narcisismo abandonado por eles próprios em favor da realidade. Essa formação narcísica de vínculo com o objeto renasce com o amor pelo filho, atribuindo-lhe toda sorte de perfeição e mascarando todos os seus defeitos. Desta maneira, a criança passa a ter direito sobre tudo que os pais tiveram que renunciar. No lugar de *sua majestade, o bebê*, ela não conhecerá restrições às suas vontades, tampouco estará sujeita às necessidades objetivas.

Sobre esta forma do Eu-ideal, vale destacar que não se trata de uma fase inicial do Eu, posteriormente superada e substituída por outra, a saber, do Ideal-de-Eu, e que uma vez superada tende ao desaparecimento. Ao contrário, o Eu-ideal permanece, transformado, no indivíduo adulto.

Ainda que não totalmente suprimida, nos perguntamos: por que a criança sai do narcisismo primário, atravessando essa posição do Eu-ideal, essa suposta completude imaginária? Tendo visto que os pais idealizam uma criança perfeita, distinta das demais por suas qualidades incomparáveis, fazendo com que renasça o seu próprio narcisismo outrora perdido, nos é possível pensar que os pais não amam exatamente o filho que lhes é apresentado, mas as idealizações que fazem a respeito dele. Assim, a criança ultrapassa o narcisismo primário quando se vê confrontada com um ideal com o qual tem de se comparar.

O Ideal-de-Eu, por seu turno, se configura como essa “nova forma” tomada pela libido narcísica, como vimos na citação acima, algo externo ao sujeito, exigências que ele terá que satisfazer e que são situadas no lugar da lei. A descrição fornecida por Freud (1914/2004) do deslocamento da libido para a nova forma do Ideal-de-Eu é seguida, não sem propósito, por uma distinção entre sublimação e idealização. A diferença se coloca da seguinte maneira: enquanto a sublimação refere-se à libido objetual que encontra satisfação num objeto não sexual, a idealização é um processo que envolve o objeto sem provocar modificações em sua natureza, ou seja, sem substituições de um objeto sexual por outro não sexual. Sendo assim, a idealização se torna possível tanto no campo da libido do Eu, quanto na libido de objeto, lançando luz sobre o conceito de Ideal-de-Eu.

O caráter externo do Ideal-de-Eu fica claro na medida em que Freud (1914/2004) elucida a necessidade de distanciamento em relação ao narcisismo primário

para que o Eu prossiga com seu desenvolvimento e declara que esse afastamento ocorre através de um deslocamento da libido para “um Ideal-de-Eu que foi imposto a partir de fora” (FREUD, 1914/2004, p. 117). Para onde aponta essa imposição vinda de fora? Considerando a forma como Lacan (1953-54/2009) distingue o Eu-ideal e o Ideal-de-Eu, no seguinte dito: “um está no plano do imaginário, o outro no plano do simbólico” (LACAN, 1953-54/2009, p. 179), podemos pensar que se trata de um lugar para fora do imaginário, para o lugar das exigências da lei, ou dito de maneira mais explícita, para o lugar do simbólico²⁰. No entanto, Freud (1914/2004) nos coloca que, no processo de desenvolvimento do Eu, assim como há um distanciamento, existe também uma tentativa de recuperar o narcisismo perdido, de forma que a saída para esse exterior é seguida por um retorno à posição primitiva, dando margem ao aparecimento do que definimos como narcisismo secundário. Como nos lembra Garcia-Roza (1995, p. 59), “não se trata de substituir uma imagem primeira do Eu por outra, mas de passar da imagem para a ideia ou, mais precisamente, para um Ideal-de-Eu”.

No *Seminário 1*, Lacan (1953-54/2009) nos dá um direcionamento para essas formulações freudianas do Eu-ideal, Ideal-de-Eu e do narcisismo por meio das articulações entre o registro imaginário, já trabalhado na formulação sobre seu estágio do espelho, e o registro simbólico, que recebe destaque nessa obra. É com a introdução da dimensão simbólica que Lacan estabelece uma importante distinção entre o Eu e o sujeito: “se o Eu é da ordem do imaginário e do sentido, o sujeito é partido entre os significantes do simbólico. Isso equivale a dizer que a unidade obtida no Eu não o é jamais a nível do sujeito, pois este é sempre dividido, conflitivo, impossível de se identificar de modo absoluto” (JORGE, 2011, p. 46).

Com o estágio do espelho vimos que, a criança é cativada e capturada pela imagem do outro numa relação alienante. Lacan (1953-54/2009) denomina este tipo de relação imaginária de relação dual, por se fundamentar numa oposição imediata entre a consciência e o outro, se esgotando num jogo especular no qual a consciência se aliena. O outro é quem está de posse da imagem do indivíduo, uma vez que seu próprio corpo é percebido na imagem do outro, promovendo uma identificação alienante produtora de

²⁰ O simbólico, segundo Laplanche e Pontalis (2004, p. 480), “designa a ordem de fenômenos de que trata a psicanálise, na medida em que são estruturados como uma linguagem”.

tensão e, como consequência, origina-se uma necessidade de destruir esse outro, fonte de alienação. Essa é uma razão pela qual Lacan aponta que o narcisismo e a agressividade são contemporâneos e se relacionam mutuamente. Ora, se o Eu de um indivíduo está fora dele, no outro, se consequentemente o seu desejo é o desejo do outro, logo, faz-se necessário destruir esse outro para que se tome o seu lugar. Por isso, falamos da uma coexistência entre o surgimento do narcisismo e da agressividade.

Uma relação como esta só é superada, dando continuidade ao desenvolvimento do Eu, por meio do deslocamento da libido para um Ideal-de-Eu imposto desde fora. As relações entre o Eu e o Eu-ideal só são reguladas desde fora pelo Ideal-de-Eu. Este último se constitui pelas exigências externas, principalmente os imperativos éticos transmitidos pelos pais, que o indivíduo terá como norma satisfazer. Propagadas pela linguagem, tais exigências realizam a mediação entre o Eu e o outro, necessária para que a relação dual imaginária seja superada. Toda a relação dual é uma relação mortal, somente transponível com o advento do simbólico. Sendo assim, o imaginário passa a ser organizado e predominado pelo simbólico. Nas palavras de Lacan (1954-55/2010, p. 47), “a função simbólica constitui um universo no interior do qual tudo o que é humano tem de ordenar-se”.

3.7. O Esquema Óptico dos Dois Espelhos

De forma a articular coerentemente os registros do imaginário, simbólico e as noções de narcisismo primário e secundário, identificação narcísica, bem como os conceitos de Eu-ideal e Ideal-de-Eu, Lacan (1953-54/2009) toma como ponto de partida o experimento de Bouasse, demonstrado acima, para a construção de um *esquema óptico dos dois espelhos*, que possibilita “ilustrar de forma particularmente simples o que resulta da intrincação estreita do mundo imaginário e do mundo real na economia psíquica” (LACAN, 1953-54/2009, p. 108). Este esquema é parte de uma elaboração maior utilizada por Lacan em diversos momentos de seu ensino, com fins diferentes e, no entanto, complementares. A propósito do *Seminário I* (1953-54/2009), o esquema óptico é utilizado para demonstrar a função do desconhecimento do Eu e insistir no objetivo de dar uma relevância necessária ao

registro simbólico, além de ser uma alternativa estrutural de leitura das relações entre o Eu-ideal e o Ideal-de-Eu.

A proposta do *esquema óptico* é retomar a metáfora lacaniana, presente no experimento do buquê invertido, que nos apresenta o aparelho psíquico como uma máquina fotográfica. Essa metáfora não é uma criação lacaniana. Ele a usa seguindo a sugestão freudiana, lançada na *Interpretação dos Sonhos* (1900/1996), de que as instâncias psíquicas fossem concebidas como representantes do que acontece em um aparelho fotográfico, isto é, como imagens reais ou virtuais produzidas pelo seu funcionamento. E como vimos anteriormente, estas imagens funcionam de maneira diferente. É partindo desses levantamentos que Lacan (1953-54/2009) propõe o *esquema óptico dos dois espelhos*, concepção que Freud indicou muitas vezes, sem, no entanto, ter chegado a materializá-la em seu trabalho. Vejamo-lo na ilustração abaixo:

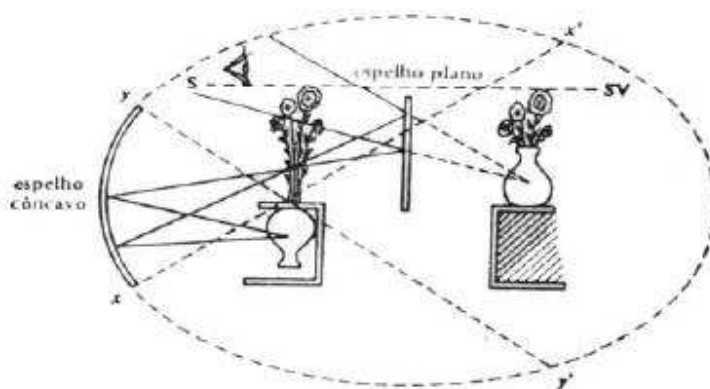


Ilustração 2: Esquema óptico dos dois espelhos.

Este esquema nos orienta na leitura do processo de formação do Eu – que advém através de um efeito de imagem – indicando-nos a maneira por meio da qual os registros se relacionam nesse momento. Há nele um elemento imaginário – a imagem do vaso que recobre as flores – que inclui o real, lhe dando contorno e um objeto real – o buquê acima do vaso – no qual o imaginário vem se situar. O vaso invertido dentro da caixa corresponde ao corpo em sua dimensão real, inacessível ao olhar, isto quer dizer que o sujeito nunca terá mais do que uma apreensão imaginária do corpo.

O elemento imaginário e o objeto real, juntos, produzem uma ilusão de unidade que pode ser entendida pelo fato de que imaginário e real atuam no mesmo nível no sujeito. Uma ilusão como esta só é percebida pela introdução do espelho plano, componente que nos faz lembrar que só temos acesso ao registro imaginário através do registro simbólico.

O espelho plano é uma representação da nossa relação com o outro em seu conjunto. A introdução deste elemento no esquema óptico nos diz que a regulação do imaginário depende de algo que esteja situado de modo transcendente em relação ao mesmo. Transcendente, nessa ocasião, significa o vínculo simbólico estabelecido entre os seres humanos (LACAN, 1953-54/2009).

Ao observar a figura acima percebemos o mesmo espelho côncavo, responsável no *experimento do buquê invertido* pela produção de uma imagem real. Por uma questão de comodidade, dentro da caixa situada no centro do campo do espelho esférico há um vaso real, invertido – e não mais um buquê, como no experimento de Bouasse – cujo acesso é negado ao olho do expectador S. Acima da caixa encontramos um buquê real. A reflexão por parte do espelho côncavo dos raios emitidos pelo vaso real fará aparecer à frente deste espelho uma imagem real, um vaso simétrico em relação ao vaso refletido. O mundo animal também tem acesso a essa ilusão produzida à frente do espelho esférico, fazendo com que os animais consigam percebê-la em sua coincidência com o objeto. Já no homem, a diferença é que há uma espécie de jogo de esconde entre a imagem e o objeto.

É exatamente ao nível da imagem real do esquema que podemos situar o narcisismo primário, na medida em que “ela permite organizar o conjunto da realidade num certo número de quadros pré-formados” (LACAN, 1953-54/2009, p. 169). Este narcisismo está relacionado à imagem corporal, dando-lhe a sua forma humana. A reflexão do espelho, no homem, possibilita uma apreensão do mundo totalmente original e introduz o narcisismo secundário. Seu padrão fundamental é a relação ao outro, antecipador de um domínio inexistente quanto à própria unidade, como já dissemos acima.

A demarcação da área $x'y'$ aponta para uma delimitação da possibilidade de ilusão, na qual se situa o sujeito virtual, SV, localizado simetricamente em relação ao sujeito, S. Esse sujeito virtual, ou melhor dizendo, o outro que somos, se localiza onde vimos inicialmente nosso Eu: fora de nós, na forma humana. Forma esta que se encontra exteriorizada, em virtude da impotência primitiva do ser humano

Vemos a imagem através do olhar do outro, ou, ainda, em um momento em que o Outro já interveio. O espelho plano mantém a cegueira do homem quanto a si mesmo. Por meio deste esquema, observamos que o homem não pode perceber-se como imagem, uma vez que ele não consegue ver para além do espelho, lugar de onde poderia reconhecê-la como tal. O que o homem vê através do espelho é uma outra imagem, não a imagem mesma; em decorrência disso, dizemos que o Eu se forma acreditando ser um outro. Para esclarecimento dessa questão, lembremos do mito de Narciso. Ao se olhar na superfície das águas, Narciso vê uma imagem pela qual se apaixona. No primeiro momento, não sabe que é ele mesmo quem está ali; a sua imagem lhe é estranha, pois não se reconhece nela. Portanto, ele conhece a si como um outro, e por esse outro se apaixona. Apenas num momento posterior percebe que esse outro é ele mesmo.

Desta maneira, podemos afirmar que o sujeito só vê o seu ser numa reflexão em relação ao outro, em relação ao Ideal-de-Eu. A partir desses levantamentos, podemos realizar uma definição da função do Ideal-de-Eu nos seguintes termos: “o Ideal-de-Eu comanda o jogo de relações de que depende toda a relação a outrem. E dessa relação a outrem depende o caráter mais ou menos satisfatório da estruturação imaginária” (LACAN, 1953-54/2009, p. 187). Considerando a estruturação do imaginário como sendo de responsabilidade da ligação simbólica – maneira pela qual os seres humanos se situam em relação aos outros – é que Lacan (1953-54/2009) vai afirmar que o Ideal-de-Eu se localiza no lugar do simbólico, enquanto o Eu-ideal é predominantemente imaginário.

O Ideal-de-Eu é o meio através do qual a criança herda a identidade que lhe é prévia, momento em que há sua inserção no Outro, razão pela qual podemos dizer que esse campo é anterior ao próprio advento do indivíduo. A existência prévia da criança é algo que pouco se preocupa com aquilo que ela é em si, tendo em vista que antes mesmo de seu nascimento ela já é nomeada e já lhe recai uma série de expectativas, projetos e atributos. (LACAN, 1959-60/1998).

Assim, vemos que a palavra intervém como estruturante do imaginário, no mundo humano. Entretanto, é importante deixar claro que não somente o conceito de Ideal-de-Eu pode indicar essa regulação do imaginário pelo simbólico, assim como a própria noção de Eu-ideal nos fornece indícios disso. Explicitando: tanto o Eu-ideal quanto o Ideal-de-Eu são representações complexas, logo, um complexo de imagens, mas também são

efeitos do discurso do outro. De um lado temos o discurso idealizante, de aceitação incondicional, ausente de críticas, desenvolvido pela paixão daquele que enuncia tal discurso; do outro lado há um discurso que sentencia, que confronta traços do sujeito com normas e leis que lhe são exteriores. Nesses termos, podemos pensar, então, no Ideal-de-Eu como uma espécie de guia externo do imaginário do sujeito, “é o outro enquanto falante, o outro enquanto tem comigo uma relação simbólica” (LACAN, 1953-54/2009, p. 189).

Podemos estabelecer uma síntese do encadeamento dos conceitos de narcisismo primário, secundário, Eu-ideal, Ideal-de-Eu, simbólico e imaginário, que foram trabalhados até o momento, da seguinte maneira:

há um primeiro narcisismo que se relaciona à imagem corporal e um segundo narcisismo que implica uma relação ao outro. No primeiro caso, há uma identificação à imagem unificada do próprio corpo e dá origem ao Eu-ideal; no segundo caso, há uma identificação ao outro e dá lugar ao Ideal-de-Eu. Enquanto o primeiro narcisismo se dá no plano do imaginário, o segundo narcisismo é marcado pelo simbólico. (GARCIA-ROZA, 1995, p. 66)

3.8. O Papel das Identificações na Constituição do Eu

Observamos, então, que a identificação apresenta um papel importante no mecanismo de constituição do Eu e não somente o investimento pulsional, tão elucidado no artigo de 1914. Esse elemento não passa despercebido aos olhos de Freud que, na análise dos processos de luto e melancolia, se debruça sobre as relações entre o Eu e os objetos, e conseqüentemente sobre a identificação, compreendendo-a como processo que propicia o meio pelo qual a unidade do Eu é investida e como decorrente da relação com os objetos.

Em *Luto e Melancolia* (1917/2006), Freud descreve o que ocorre subsequentemente à perda do objeto, bem como o trabalho relacionado a essa perda. A principal referência é a noção de objeto e a natureza do vínculo entre ele e o sujeito. Trata-se de um vínculo amoroso forte que precisa ser desfeito, no caso da perda de objeto, para que se possa dar lugar a outros vínculos, isto é, para que seja possível a relação amorosa com outros objetos vindouros.

No luto, há um desinteresse pelo mundo exterior no momento seguinte a perda do objeto. Somente os objetos do mundo que estiverem estreitamente ligados ao objeto perdido são capazes de evocar algum interesse por parte do sujeito. Como resultado disso,

há uma impossibilidade de escolha de um novo objeto amoroso, já que essa escolha implicaria a substituição do objeto perdido por outro objeto. E como vimos a propósito do texto sobre o narcisismo, ninguém abandona a satisfação, o objeto de amor, de bom grado, pelo menos de maneira imediata. A dor provocada pela perda é seguida de uma inibição do Eu e de seu campo de atividades.

Esta inibição do Eu, bem como a restrição de sua esfera de atividades se explicam pelo fato do Eu estar absorvido pelo trabalho do luto. A perda do objeto amado exige que o Eu desfaça as suas ligações com ele. No entanto, como o abandono é um processo gradativo, há uma perpetuação da existência do objeto perdido. As ligações com o objeto são evocadas e hiperinvestidas, fazendo com que o desligamento tenha que ser realizado a cada uma delas, até que o trabalho de luto se conclua, ou melhor, até o momento em que o Eu se livre das inibições que demarcaram o início deste trabalho.

A melancolia, por sua vez, é um processo muito semelhante ao luto. Também se refere a uma perda objetal e uma ausência de interesse pelo mundo, seguida de uma incapacidade em estabelecer novas relações amorosas. As peculiaridades que a distinguem do luto são relativas à auto-recriminação, depreciação de si acompanhadas de expectativa exagerada de punição. Outra diferença notável é que enquanto no luto o mundo se torna pobre e vazio, na melancolia é o próprio Eu; a auto-degradação e a constante recriminação podem nos indicar isso.

De posse dessas características, questionamo-nos como o trabalho de perda de objeto se opera no melancólico. Freud (1917/2006) nos responde que na melancolia, assim como no luto, existe uma perda objetal, mas na melancolia essa perda incorre na identificação com o objeto perdido. Ao invés da libido que foi investida no objeto perdido se deslocar para outro objeto, ela se recolhe para o Eu e estabelece uma identificação narcísica com o objeto. O que no luto se configura como uma perda de objeto, na melancolia se transforma em perda do Eu. Nessa resposta de Freud (1917/2006) reside o ponto de articulação entre a melancolia e o narcisismo. No entanto, para que as coisas se processem deste modo, o autor pressupõe que a escolha inicial de objeto seja do tipo narcísico, para que haja a possibilidade de conversão da escolha em uma identificação narcísica. Esse é o motivo pelo qual o investimento objetal regressaria ao narcisismo à medida que encontre algum obstáculo. Lembremos que esse tipo de escolha de objeto nos

foi apresentada por Freud (1914/2004) no artigo sobre o narcisismo, a saber, o tipo anaclítico e o tipo narcísico.

Florence (1994) nos alerta para os perigos que a melancolia pode causar a estrutura do Eu. De acordo com o autor, a introjeção da relação que o Eu estabelece com o objeto – relação esta que Freud (1917/2006) declara ser ambivalente – cliva o Eu. No entanto, ao invés da clivagem produzir uma tensão que abriria o Eu para igualar o objeto introjetado e o impeliria a procura de novos objetos, a identificação revela-se mortífera e destrutiva para o Eu. A perda do objeto não daria lugar ao luto, mas a uma ligação sádica – estágio de desenvolvimento que mais se aproxima ao conflito de ambivalência –, delirante, no cenário do Eu, fora de toda obediência à realidade. Dito de outro modo, “a identificação melancólica reconduz aos modos mais arcaicos da ambivalência, cliva o Eu em uma parte sádica, identificada com o objeto, e em uma parte perseguida pela fantasia do objeto” (FLORENCE, 1994, p. 131). Tendo visto que a identificação com o objeto perdido revela uma divisão interna do Eu, já não se pode pensar neste como uma unidade no interior do psiquismo.

Para fins de esclarecimento da pertinência dessa discussão acerca dos processos do luto e da melancolia no presente trabalho, precisaremos evocar quais as contribuições da afecção melancólica para compreendermos a constituição do Eu. A principal relevância deste texto de 1917 diz respeito à ênfase dada ao processo identificatório como essencial à estruturação do Eu. Todavia, é preciso lembrar que a análise da melancolia remete a identificação para uma fase oral de organização da libido, na qual o objeto é assimilado pela ingestão, introjetado, e aniquilado como tal, remontando à situação mítica descrita por Freud (1913/1996) em *Totem e Tabu*.

A temática da identificação vai reaparecer de maneira ampliada em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/1996) numa tentativa de esclarecer seu mecanismo não apenas vinculado a um caráter regressivo da libido e as configurações patológicas da melancolia, mas como um processo formador do Eu e de seus derivados, bem como dos inúmeros vínculos humanos, públicos e privados. Para tanto, Freud (1921/1996) nos apresenta três etapas da identificação:

[...] primeiro, a identificação constitui a forma original de laço emocional com um objeto; segundo, de maneira regressiva, ela se torna sucedâneo para uma

vinculação de objeto libidinal, por assim dizer, por meio de introjeção de objeto no ego [Eu]; e terceiro, pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto de instinto [pulsão] sexual. (FREUD, 1921/1996, p. 117)

Tendo em vista traçar a diferença entre as noções de escolha objetal e identificação, Freud (1921/1996, p. 116, grifos do autor) nos diz: “É fácil enunciar numa fórmula a distinção entre a identificação com o pai e a escolha deste como objeto. No primeiro caso, o pai é o que gostaríamos de *ser*; no segundo, o que gostaríamos de *ter*, ou seja, a distinção depende de o laço se ligar ao sujeito ou ao objeto do ego [Eu]”.

3.9. A Consciência Moral e a Melancolia

Além de lançar luz sobre a identificação, podemos destacar outra contribuição que a investigação da melancolia nos revela sobre o Eu. Freud (1917/2006) nos afirma que nesses casos é possível ver que uma parcela do Eu se opõe à outra, avaliando-a criticamente, ou seja, uma parte do Eu trata a outra como se fosse um objeto. Nessa ocasião, a instância crítica foi capaz de se desprender do Eu e, sob outras circunstâncias também demonstrará a sua independência dele. Sendo assim, Freud (1917/2006) distingue essa instância do restante do Eu, denominando-a de consciência moral. Nas palavras do autor, “devemos incluí-la entre as grandes instituições do Eu juntamente com a censura que parte do consciente e com o teste de realidade” (FREUD, 1917/2006, p. 107). Em *À Guisa de Introdução ao Narcisismo*, Freud (1914/2004) já retrata essa instância, também sob o título de consciência moral, ou ainda como censura, caracterizando-a como uma instância observadora que mede os desempenhos do indivíduo pelo ideal. Haveria, então, uma transformação no Eu através da introjeção dos objetos perdidos que resultaria numa instância censora e cruel, posteriormente conhecida como Supereu:

Essas melancolias, porém, também nos mostram mais alguma coisa, que pode ser importante para nossos estudos posteriores. Mostram-nos o ego [Eu] dividido, separado em duas partes, uma das quais vocifera sobre a segunda. Esta segunda parte é aquela que foi alterada pela introjeção e contém o objeto perdido. Porém a parte que se comporta tão cruelmente tampouco a desconhecemos. Ela abrange a consciência, uma instância crítica dentro do ego [Eu], que até em ocasiões normais assume, embora nunca tão implacável e injustificadamente, uma atitude crítica para com a última. Em ocasiões anteriores, fomos levados à hipótese de que no ego [Eu] se desenvolve uma

instância assim, capaz de isolar-se do resto daquele ego [Eu] e entrar em conflito com ele. A essa instância chamamos de ‘ideal de ego’ [Ideal-de-Eu] e, a título de funções atribuímos-lhe a auto-observação, a consciência moral, a censura dos sonhos, e a principal influência na repressão [recalque]. Dissemos que ele é o herdeiro do narcisismo original em que o ego [Eu] infantil desfrutava da auto-suficiência; gradualmente reúne, das influências do meio ambiente, as exigências que este impõe ao ego [Eu], das quais este não pode sempre estar à altura; de maneira que um homem, quando não pode estar satisfeito com seu próprio ego [Eu], tem, no entanto, possibilidade de encontrar satisfação no ideal de ego [Ideal-de-Eu] que se diferenciou do ego [Eu]. Nos delírios de observação, como demonstramos noutra parte, a desintegração dessa instância tornou-se patente e revelou assim sua origem na influência de poderes superiores e, acima de tudo, dos pais. Mas não nos esqueçamos de acrescentar que o valor da distância entre esse ideal do ego [Ideal-de-Eu] e o ego [Eu] real é muito variável de um indivíduo para outro (...). (FREUD, 1921/1996, p. 119)

3.10. O Eu como Instância Psíquica: A Segunda Tópica

Relembrando nosso objetivo de elucidar a temática da gênese do Eu e sua constituição, até o presente momento deste trabalho vimos que as principais mudanças teóricas da noção do Eu e de seu processo de estruturação na teoria freudiana se deram em 1914, com advento de seu artigo sobre o narcisismo. Freud (1914/2004) faz do narcisismo uma forma de investimento pulsional necessária ao desenvolvimento do sujeito, tornando-se um dado estrutural. A introdução deste conceito implica a definição de um Eu que não surge desde o princípio da existência do indivíduo, nem é resultado de diferenciações progressivas, mas que exige, para se constituir, uma nova ação psíquica. As viradas iniciadas nesse artigo, juntamente com outras teorizações posteriores – tais como, o segundo dualismo pulsional e a compulsão à repetição como o que está para além do princípio de prazer –, culminaram com a formulação da segunda tópica do aparelho psíquico, em *O Eu e o Isso* (1923/2007), na qual o Eu adquire o caráter de instância, dentre outros fatores, pela necessidade de um melhor ajuste do conflito psíquico.

Se na primeira tópica o aparelho psíquico era composto pelos sistemas Inconsciente, Consciente e Pré-consciente, com a segunda tópica vemos o surgimento das instâncias: Eu, Isso e Supereu, que reagrupam as características da tópica anterior. Neste modelo, o Eu atua como agente de defesa, o Supereu como um agente de interdições e o Isso como um pólo pulsional. Podemos, então, definir as atribuições do Eu nos seguintes termos: proceder ao recalque, ser a sede das resistências, gerir as relações entre o princípio de prazer e realidade, participação da censura onírica, além das funções motoras e

cognitivas. Em linhas gerais, ao Eu cabe o papel de mediador que deve considerar as exigências antagônicas realizadas pelo mundo externo e o Isso. Com essa nova compreensão das relações estruturais que integram a esfera psíquica, a própria noção de conflito do qual a neurose se deriva sofre mudanças; ao invés da oposição se dar entre o consciente e o inconsciente, ela passa a ser considerada como um conflito entre o Eu coeso e um recalcado que dele se cindiu.

Uma importante constatação é feita por Freud em *O Eu e o Isso* (1923/2007), no que se refere à natureza do Eu. A partir da verificação de processos no Eu que anteriormente eram considerados como exclusivamente do âmbito do sistema inconsciente, Freud (1923/2007) chega à conclusão da existência de um núcleo inconsciente do Eu, que aponta para sua imersão no Isso.

De acordo com Freud (1933/1996), na *Conferência XXXI: A Dissecção da Personalidade Psíquica*, o Eu é uma parte do Isso que sofreu uma modificação pelo contato com a realidade e que visa representar o mundo externo perante o Isso. Este último é descrito por Freud (1933/1996) como uma instância repleta de energias pulsionais que não possuem organização, sujeitas ao princípio de prazer e, portanto, que lutam para a satisfação de suas necessidades. Com a diferenciação estabelecida entre o Eu e o Isso, surge uma modificação, ou, no dizer do autor, um aprimoramento da teoria sobre o narcisismo. Enquanto em *À Guisa de Introdução ao Narcisismo* (1914/2004) o Eu era considerado como o grande reservatório da libido, de onde partiam os investimentos para os objetos, agora o Isso passa a ter esse armazenamento libidinal, enviando-a aos objetos. Em *O Eu e o Isso* o autor nos diz:

De início, toda a libido está ainda acumulada no Id [Isso], enquanto o Eu ou se encontra ainda em processo de formação ou já se formou, mas ainda é frágil. Nessa fase é o Id [Isso] que emite uma parte desta libido, investindo-a nos objetos. Mais adiante, quando já está mais fortalecido, o Eu tenta se apoderar ele mesmo desta libido objetal enviada pelo Id [Isso] e busca se impor como objeto de amor ao Id [Isso]. O narcisismo do Eu é, desta forma, um narcisismo secundário que foi retirado dos objetos (FREUD, 1923/2007, p. 55)

Esses investimentos objetais por parte do Isso procedem de suas exigências pulsionais. A fim de desviar a libido do Isso para si, o Eu identifica-se ao objeto e recomenda-se ao Isso em lugar do objeto. Durante todo o decurso de sua vida, o Eu assume

dentro de si uma grande quantidade de precipitados dos objetos, por esse motivo há a ênfase na identificação como um fator preponderante na gênese do Eu. Colocando-se como objeto de amor para o Isso, o Eu deve buscar a execução de suas intenções, descobrindo a melhor maneira de realizá-las.

3.10.1. O Surgimento do Supereu

Freud (1923/2007) nos indica que a diferenciação entre o Eu e o Isso pelo contato com o ambiente e a origem dos primeiros investimentos objetais no Isso resultam na formação de um precipitado no interior do Eu: o Supereu. A essa nova instância atribui-se as funções de auto-observação, de moralidade e de manter o ideal. Como podemos ver, essas funções assemelham-se àquelas descritas como pertencentes à censura e consciência moral na primeira tópica.

A origem do Supereu remonta ao complexo de Édipo, essa vinculação afetiva tão importante na infância. Freud (1923/2007) descreve esse acontecimento de modo simplificado na criança do sexo masculino. O menino desenvolve pela mãe uma relação baseada num investimento dirigido ao objeto, relacionada com o seio materno. Este é o modelo de escolha objetal que foi denominado de veiculação sustentada, ou anaclítico: a mulher que nutre, ou o homem que protege. Em sentido oposto, o menino visa apoderar-se da figura do pai através da identificação. Estes dois tipos de relacionamento permanecem existindo juntos durante algum tempo, até o momento em que há uma intensificação dos desejos sexuais em relação à mãe e da percepção de que o pai é um obstáculo para a realização desses desejos, constituindo-se, assim, o complexo de Édipo. A identificação ao pai passa a assumir uma nuance hostil que se dirige ao desejo de afastar o pai e substituí-lo junto à mãe. A partir de então, toda a ambivalência presente desde o início da identificação se manifesta, fazendo com que o relacionamento com o pai se torne ambivalente. Desta maneira, vemos que, no caso do menino, o complexo de Édipo simples é composto por uma atitude ambivalente para com o pai e investimentos objetais depositados na mãe.

A dissolução deste complexo relaciona-se com o abandono do investimento objetal dirigido à mãe, que pode ter o seu lugar preenchido por uma identificação com a mãe ou por uma intensificação da identificação com o pai; sendo esta última saída

característica da masculinidade. Na menina, o desfecho do Édipo pode incorrer numa intensificação da identificação com a mãe, estabelecendo uma saída feminina, de modo análogo ao do menino, ou numa identificação ao pai e uma conseqüente saída masculina. “Parece, então, que o fato de a situação edípica resultar em uma identificação com o pai ou com a mãe depende, em ambos os sexos, das inclinações masculinas e femininas presentes na criança desde o início” (FREUD, 1923/2007, p. 43).

Fundamentado na noção de bissexualidade constitucional do indivíduo, Freud (1923/2007) nos indica que o complexo de Édipo se dá de maneira mais complexa e ambivalente do que a descrita acima. Definindo-o como complexo de Édipo completo, o autor explicita: o menino não mantém apenas uma posição ambivalente na relação com o pai e uma escolha objetal afetuosa direcionada à mãe, ele também se comporta como uma “menina”, assumindo conjuntamente “em relação ao pai uma atitude carinhosa e feminina e a correspondente atitude de ciúme e hostilidade em relação à mãe” (FREUD, 1923, p. 43).

Quando da dissolução deste complexo de Édipo completo produzir-se-ia uma identificação paterna e uma identificação materna que se amalgamariam no que Freud (1923/2007) chama de Supereu ou Ideal-de-Eu. No dizer do autor,

Dessa forma, podemos supor que, como resultado mais comum dessa fase sexual regida pelo complexo de Édipo, encontraremos no Eu um precipitado que consiste do produto dessas duas identificações de alguma forma combinadas. Essa mudança que ocorre no Eu terá, dali em diante, um papel especial, apresentando-se frente ao outro conteúdo do Eu na forma de um Ideal-de-Eu ou de um Supra-Eu [Supereu] (FREUD, 1923/2007, p. 44)

Freud (1923/2007) nos alerta que o Supereu (ainda indistinto, aqui, do Ideal-de-Eu) não pode ser considerado somente como um resíduo das primeiras escolhas objetais do Isso, mas que ele representa uma formação reativa a essas escolhas. Portanto, a relação do Supereu com Eu “não se esgota na advertência: ‘você *deve* ser assim (como o seu pai)’, mas também engloba a proibição: ‘você *não pode* ser assim (como seu pai); isto é, fazer tudo o que ele faz, algumas coisas permanecem prerrogativas dele” (FREUD, 1923/2007, p. 44, grifos do autor). Desta forma,

Ambos os pais, mas principalmente o pai, eram vistos como obstáculo à realização dos desejos edípicos, de modo que, para se fortalecer e poder promover o recalque, foi necessário o Eu infantil tomar emprestado esse

obstáculo externo e erigi-lo dentro de si. Em certa medida, empresta para tanto a força do pai (...). (FREUD, 1923/2007, p. 45)

Ao Supereu cabe reter o caráter paterno e, numa proporção, quanto maior for a intensidade do complexo de Édipo e quanto mais rápido for realizado seu recalque (influenciado por autoridade, dogmas religiosos, escola), mais o Eu será dominado pelo Supereu com severidade, sob a forma de consciência moral ou sentimento inconsciente de culpa.

Vemos, então, que a criação de uma nova instância superior dentro do Eu está intimamente ligada ao destino do complexo de Édipo. Dito de outro modo, o Supereu é o “herdeiro” desta vinculação afetiva de suma importância no período infantil, na qual a criança renunciou aos investimentos objetivos depositados nos pais. Freud (1923/2007) nos afirma que o Supereu ou Ideal-de-Eu é o representante da nossa relação com os pais. Esses seres superiores são conhecidos na infância e tornam-se admirados, temidos, até a ocasião em que eles se “abrigam” dentro do indivíduo.

A fim de demonstrar como o Ideal-de-Eu ou Supereu correspondem àquilo que há de mais elevado no homem, Freud (1923/2007) declara que esta instância é produto de uma formação substitutiva que entrou no lugar do sentimento de nostalgia e anseio pelo pai, contendo a raiz de formação de todas as religiões. Portanto, a sensação de religiosidade humilde para a qual o fiel se reporta é resultante de seu juízo acerca de suas próprias insuficiências. Estas últimas são provenientes da comparação que o Eu faz com o seu Ideal.

3.11. Distinções entre Supereu e Ideal-de-Eu

É possível observamos um uso indiscriminado das noções de Supereu e Ideal-de-Eu em *O Eu e o Isso* (1923/2007). Seriam, esses dois termos, referentes ao mesmo conceito? Se retornarmos ao texto *À Guisa de Introdução ao Narcisismo* (1914/2004) podemos encontrar: “não seria de admirar se encontrássemos uma instância psíquica especial que, atuando a partir do Ideal-de-Eu, se incumbisse da tarefa de zelar pela satisfação narcísica e que, com esse propósito, observasse o Eu atual de maneira ininterrupta, medindo-o por este ideal” (FREUD, 1914/2004, p. 113).

Observamos, na citação acima, a sugestão de uma diferença entre o termo Ideal-de-Eu, enquanto um modelo a ser alcançado, e uma instância psíquica especial que executasse essa tarefa. Entretanto, Freud não prossegue, neste texto, com uma distinção a contento entre essas duas noções.

Posteriormente, na *Conferência XXXI*, ao propor a auto-observação e o julgamento moral como funções do Supereu, Freud (1933/1996) nos diz de uma terceira e mais importante função desta instância, a saber:

é também o veículo do ideal do ego [Ideal-de-Eu], pelo qual o ego [Eu] se avalia, que o estimula e cuja exigência por uma perfeição sempre maior ele se esforça por cumprir. Não há dúvida de que esse ideal de ego [Ideal-de-Eu] é o precipitado da antiga imagem dos pais, a expressão de admiração pela perfeição que a criança então lhes atribuía (FREUD, 1933/1996, p. 70)

Numa tentativa de tornar mais clara a diferença entre esses dois conceitos, Lacan (1953-54/2009) declara que o Supereu caracteriza-se por ser constrangedor, enquanto o Ideal-de-Eu seria exaltante. O autor continua realizando esta distinção, ainda, nos seguintes termos: “o Supereu se situa essencialmente no plano simbólico da palavra, à diferença do ideal do eu [Ideal-de-Eu]” (LACAN, 1953-54/2009, p. 139).

Tendo estabelecido esta distinção, Lacan (1953-54/2009) parte para um exame do Supereu, a fim de subsidiá-la. De acordo com o autor, esta instância é um imperativo, coerente com o registro e a definição da lei, isto é, com o sistema total da linguagem, na medida em que estabelece a situação humana como não reduzível apenas ao biológico. Ao Supereu também seria atribuído um caráter insensato, cego e tirano. Explicitando: o Supereu tem uma relação com a lei, ele é a palavra, o comando da lei, e ao mesmo tempo é uma lei insensata, que se limita a algo que não se pode expressar, em virtude de ser uma palavra destituída de sentido, tal como a ordenança “tu deves”.

Considerando esse caráter severo, imperativo do Supereu, o surgimento do Eu a partir do contato com a realidade e tendo visto a irracionalidade do Isso que visa à satisfação pulsional, Freud (1923/2007) nos aponta para algumas características das três instâncias, no que tange à moralidade. Enquanto o Isso é completamente amoral, no que diz respeito à retenção das próprias pulsões, o Eu se esforça para ser moral e o Supereu pode tornar-se hipermoral e tão cruel quanto o Isso. Desta maneira, o Eu coloca-se a serviço de

três senhores, sendo ameaçado por três perigos: o mundo externo, a libido do Isso e a severidade do Supereu. Situando-se numa fronteira, o Eu visa realizar uma mediação entre o mundo externo e o Isso, ou seja, tenta fazer com que Isso se conforme com a realidade e busca moldar o mundo, através de ações musculares – já que ao Eu atribui-se as funções motoras –, aos desejos do Isso. Na medida do possível, o Eu procura manter-se numa relação de acordo com o Isso, envolvendo com racionalizações pré-conscientes as ordens do Isso e dissimulando obediência a este último mesmo quando se encontra rígido e intolerante diante das exigências da realidade. Além disso, oculta os conflitos do Isso com a realidade e os que porventura ocorram entre o Isso e o Supereu. Por outro lado, o Eu é observado pelo Supereu severo, que estabelece padrões definidos de conduta, sem considerar as dificuldades existentes nas relações do Eu com o Isso e o mundo externo. Caso as suas exigências não sejam obedecidas, o Supereu penitencia o Eu com sentimentos de inferioridade e culpa intensos.

Vemos, então, que com a segunda tópica há uma mudança importante na concepção do Eu, na medida em que adquire um estatuto de instância psíquica mediadora junto às duas outras que compõem o aparelho mental. Seu surgimento se dá através de uma parcela do Isso que sofreu modificação pelo contato com o mundo externo, isto é, “o Eu se erige em grande parte, a partir das identificações que entram no lugar dos investimentos de carga que o Id [Isso] abandonou” (FREUD 1923/2007, p. 56). Essas primeiras identificações, decorrentes do complexo de Édipo, se comportam como uma instância especial que se contrapõem ao Eu, na forma de um Supereu. Identificações como estas se repetem diversas vezes no decurso da vida do sujeito, o que aponta para a importância da identificação aos objetos não só durante o processo de formação do Eu, mas no decorrer de seu desenvolvimento. Como bem nos lembra Freud (1923/2007, p. 41), o caráter do Eu é um “precipitado destes investimentos recolhidos dos objetos dos quais se desistiu. Assim, poderíamos dizer que o Eu contém a história dessas escolhas objetais”. Isto significa que está presente no Eu a história das escolhas objetais frustradas, afirmando a presença do outro como irreduzível e traumatizante. Mas a história dessas perdas deixa sulcos, marcas que quebram, estilhaçam a imagem total do Eu e com a colagem desses pedaços é que o Eu se origina.

Veremos, então, no capítulo que se segue como estas instâncias atuam na neurose obsessiva e na psicose e quais os impasses da constituição do Eu nessas categorias clínicas, à luz do relato de dois casos clínicos freudianos: o Homem dos Ratos e o Caso Schreber.

4. A CONSTITUIÇÃO DO EU E A PRESENÇA DA RELIGIÃO EM DOIS CASOS CLÍNICOS: SCHREBER E O HOMEM DOS RATOS

Como vimos ao longo do presente trabalho, por diversas vezes Freud estabelece um paralelo das crenças religiosas ora com as formações delirantes, encontradas na psicose, ora com as fantasias, presentes na neurose. Pudemos observar, também, como Freud e Lacan compreendem o processo de estruturação do Eu aos quais os diversos fenômenos religiosos se remetem. Pautados nessas colocações realizadas anteriormente, neste momento faz-se relevante trazer dois casos clínicos trabalhados por Freud, a saber, o caso Schreber e o Homem dos Ratos, a fim de tratarmos de alguns elementos relativos à constituição do Eu e aos fenômenos religiosos possíveis de serem encontrados na psicose e na neurose obsessiva, ilustrando clinicamente a nossa questão de pesquisa.

4.1. O Caso Schreber

Em 1911, no artigo intitulado *Notas Psicanalíticas sobre um Relato Autobiográfico de um Caso de Paranóia*, Freud escreve sobre Schreber. Segundo uma nota editorial contida nesta obra, a importância da análise do caso não se limita às teorizações freudianas sobre o tema da paranóia, mas também pelo fato dela anteceder os artigos sobre a metapsicologia (FREUD, 1911/1996).

É importante ressaltar que Freud não conheceu pessoalmente Schreber, juiz-presidente da Corte de Apelação de Dresden, homem de saber considerável tanto no campo do direito quanto no das artes em geral, e que define a si como um homem de dotes mentais superiores e premiado com agudeza fora do comum no intelecto e na observação (SCHREBER, 1903/1995). Sendo assim, Freud teve acesso a Schreber principalmente através de um texto autobiográfico, cujo título é *Memórias de um Doente dos Nervos*, publicado em 1903 e lido por Freud em 1909, como também por meio dos relatórios médicos que o acompanharam no decorrer de suas internações. A especificidade do caso reside, também, neste fator: a escrita tem o mesmo valor da fala. Entretanto, não é a

qualquer escrito que se pode atribuir tal dimensão. A peculiaridade desta escrita encontra-se em quem a realiza: um paranóico.

Logo no início do *Caso Schreber*, Freud (1911/1996) promove uma distinção entre as abordagens psicanalítica e psiquiátrica na forma de compreender os delírios. Para o autor, o interesse da psiquiatria pelas formações delirantes se esvai assim que se constata o caráter do delírio e suas influências sobre a vida do paciente, já a psicanálise trata do assunto com a suspeita de que o conteúdo das formações delirantes está relacionado com a história de vida do sujeito. Nas palavras de Freud (1911/1996, p. 28), “mesmo estruturas de pensamento tão extraordinárias como estas, e tão afastadas de nossas modalidades comuns de pensar, derivam, todavia, dos mais gerais e compreensíveis impulsos da vida humana”. Uma das grandes contribuições da psicanálise para o pensamento sobre a loucura refere-se a essa relação entre delírio e verdade, compreendida como verdade singular do sujeito, que coloca em outro plano a dicotomia razão/desrazão sustentada pelo saber psiquiátrico de sua época.

Freud (1911/1996) realiza uma divisão do Caso Schreber em três partes e um pós-escrito, de maneira que as partes I e II compreendem uma descrição fenomenológica do caso, ao passo que na parte III e no pós-escrito empreende articulações propriamente teóricas.

Daniel Paul Schreber, doutor em direito, nasceu na cidade de Leipzig, Alemanha, em 25 de julho de 1842. Casou-se com Ottilin Sabine Behr e não teve filhos, apesar da esposa ter engravidado e sofrido seis abortos espontâneos, ao todo. Seu irmão mais velho, Daniel Gustav Schreber, suicidou-se aos 38 anos.

O primeiro surto de Schreber ocorre em outubro de 1884, aos 42 anos, em decorrência de uma grande derrota sofrida nas eleições parlamentares. Em virtude deste acontecimento, desenvolve uma grave crise de hipocondria²¹ e se interna durante seis meses na clínica do doutor Flechsig. Schreber recebe alta, aparentemente curado, e sua esposa passa a devotar especial gratidão ao doutor Flechsig por lhe ter restituído o marido.

O intervalo entre o primeiro e segundo surto é marcado por elevado sucesso profissional, atingindo o ápice com o anúncio, em junho de 1893, de sua nomeação para o

²¹ Pesquisas posteriores apontaram que o quadro de Schreber durante essa primeira internação era mais grave do que Freud pode sabê-lo, incluindo aí manifestações delirantes (ideias de emagrecimento) e duas tentativas de suicídio.

cargo de juiz-presidente da Corte de Apelação de Dresden, cargo este que era vitalício, com nomeação determinada pelo rei, sem direito a recusa. Em junho e julho de 1893, Schreber começa a apresentar um sonho de que a antiga doença havia retornado. Este sonho lhe causa muita ansiedade, ao passo que também lhe gera felicidade ao acordar e poder constatar de que se trata de um sonho. Ainda neste período, encontrando-se num estado entre o sono e a vigília, ocorreu-lhe o seguinte pensamento: “afinal de contas, deve ser realmente muito bom ser mulher e submeter-se ao ato da cópula” (FREUD, 1911/1996, p. 24). No dizer do próprio Schreber,

São dessa época alguns sonhos, aos quais na ocasião não dei atenção particular e até hoje não daria, como diz o ditado “sonhos são ilusões”, se, em consequência das experiências tidas nesse ínterim, não tivesse tido de pensar ao menos na *possibilidade* de estarem ligados a uma conexão nervosa comigo. Sonhei algumas vezes que minha antiga doença nervosa tinha voltado, com o que, no sonho, eu ficava naturalmente tão infeliz quanto me sentia feliz ao despertar, pelo fato de que não passava de um sonho. Além disso, uma vez, de manhã, ainda deitado na cama (não sei mais se meio adormecido ou já desperto), tive uma sensação que me perturbou de maneira mais estranha, quando pensei nela depois, em completo estado de vigília. Era a ideia de que deveria ser realmente bom ser uma mulher se submetendo ao coito – essa ideia era tão alheia a todo o meu modo de sentir que, permito-me afirmar, em plena consciência eu a teria rejeitado com tal indignação que de fato, depois de tudo o que vivi nesse ínterim, não posso afastar a possibilidade de que ela me tenha sido inspirada por influências exteriores que estavam em jogo (SCHREBER, 1903/1995, p. 54, grifos do autor).

Em outubro de 1893, Schreber assume o cargo de juiz-presidente. Contudo, pouco tempo depois, ele passa a sentir insônia torturante, fazendo com que procure novamente o doutor Flechsig. Sua condição rapidamente piora e, em novembro deste mesmo ano, após tentativa de suicídio na casa de sua mãe, Schreber é novamente internado por um período de nove anos.

Durante a internação na clínica do doutor Flechsig, Schreber queixa-se de amolecimento cerebral, sensibilidade a ruídos e luz, angústia extrema, além da sensação de ser objeto de obras maléficas. As ideias de perseguição aparecem destinadas principalmente à figura de Flechsig, a quem chamava de ‘assassino da alma’. Segundo relatório médico, Schreber acreditava estar morto e em processo de decomposição, uma vez que sofria de doenças epidêmicas; afirmava que seu corpo era manipulado de forma revoltante e asseverava que passou por sofrimentos terríveis, tudo isso em razão de uma causa sagrada.

“Pouco a pouco as ideias delirantes assumiram um caráter místico e religioso: ele se comunicava diretamente com Deus, os diabos faziam das suas com ele, via ‘fenômenos milagrosos’, ouvia ‘música sacra’ e, finalmente, acreditava estar vivendo em um outro mundo” (SCHREBER, 1903/1995, p. 285).

Em 1894, Schreber é transferido para o asilo particular do doutor Pierson, onde permanece por pouco tempo, mas o suficiente para avaliar o local como a ‘cozinha do diabo’. Logo depois, vai para o asilo de Sonnenstein, dirigido pelo doutor Weber, onde permanece até a alta. Durante sua internação neste asilo, Schreber redige as suas *Memórias*, bem como inicia o processo judicial com vistas a recuperar sua capacidade civil. Nas solicitações interpostas junto aos tribunais, no intuito de recuperar a liberdade, Schreber jamais negou seus delírios, tampouco suas intenções de publicar as *Memórias*. Ao contrário, frisava na relevância de suas ideias para o pensamento religioso, na sua proteção às acusações da ciência moderna, como também no caráter inócuo das ações executadas sob influência de seus delírios.

Posicionando-se contra o pedido de alta de Schreber, o doutor Weber redige relatórios a fim de impedi-la. Nesses relatórios, encontramos uma descrição detalhada de tais delírios:

O sistema delirante do paciente culmina na ideia de que sua missão é a de redimir o mundo e devolver à humanidade a beatitude perdida. Afirma ter chegado a essa tarefa por inspiração divina direta, do mesmo modo que os profetas; os nervos mais excitados, como foram os seus durante muito tempo, teriam a propriedade de exercer atração sobre Deus, mas seria, senão impossível, pelo menos muito difícil exprimir essas coisas em linguagem humana, porque elas se situam além de toda e qualquer experiência humana e só a ele foram reveladas. O essencial da sua missão redentora é que em primeiro lugar tem que ocorrer a sua *transformação em mulher*. Não que ele *queira* se tornar uma mulher; trata-se antes de um dever com base na Ordem do Mundo, ao qual não pode fugir (...); mas doravante, o Além não poderá ser conquistado, nem por ele, nem por toda a humanidade restante, a não ser através da sua transformação em uma mulher, por meio de milagre divino. Está certo de ser ele objeto exclusivo de milagres divinos, sendo desse modo o homem mais extraordinário que já viveu sobre a Terra (...). Nos primeiros anos de sua doença, teria sofrido distúrbios em certos órgãos do corpo que facilmente teriam levado à morte qualquer outra pessoa: viveu muito tempo sem estômago, sem intestinos, quase sem pulmões, com o esôfago dilacerado, sem bexiga, com as costelas esfaceladas, algumas vezes teria engolido sua laringe junto com a comida, etc., mas milagres divinos (“raios”) sempre restauraram o que fora destruído e por isso ele, enquanto for um homem, será absolutamente imortal. Aquelas experiências ameaçadoras há muito tempo já desapareceram, e em compensação sua “feminilidade” passou para o primeiro plano (...). Tem a sensação de que já penetraram em massa no seu corpo “nervos femininos”, a partir dos quais

nascerão novos homens por fecundação direta de Deus. Só então ele poderá morrer de morte natural e recuperar a beatitude para si e para todos os homens. Enquanto isso, não apenas o Sol, como também as árvores e os pássaros, que seriam algo como “restos miraculados de antigas almas humanas”, falavam com ele em sons humanos e por toda a parte ao seu redor aconteciam coisas prodigiosas (SCHREBER, 1903/1995, p. 289-290).

Mesmo mediante a construção de relatórios contrários por parte dos médicos, Schreber recebe alta em dezembro de 1902 através de decisão judicial. Durante cinco anos demonstra grande vitalidade física e intelectual, apesar da idade, e, juntamente com a esposa, adota uma menina órfã de treze anos, com quem Schreber mantém um relacionamento marcado pela cumplicidade e ternura. Em novembro de 1907, a esposa de Schreber sofre um derrame cerebral, resultando em uma afasia por quatro dias. Ele não reage bem ao ocorrido, apresentando novamente crises de insônia, angústia, audição de vozes, cada vez mais fortes e seu estado se agrava com rapidez. Além disso, neste mesmo mês Schreber é procurado por membros das Associações Schreber – grupo seguidor das ideias de seu pai – que lhe pedem apoio para formalizar legalmente como verdadeiras Associações Schreber, bem como para conferir ao grupo herdeiro a legitimidade do legado paterno. Em 27 de novembro de 1907, é internado no sanatório de Dösen, situado próximo a Leipzig, onde permanece até a morte, no ano de 1911.

Freud (1911/1996) nos chama atenção para dois pontos que não podem ser relegados dentro do sistema delirante de Schreber, a saber, a sua elevação ao papel de redentor e sua transformação em mulher e, em segundo lugar, a relação do paciente para com Deus.

O delírio de redenção aparece frequentemente como o núcleo da paranoia religiosa, nos diz Freud (1911/1996). No entanto, a partir do minucioso estudo que empreendeu nas *Memórias*, ele observa que a peculiaridade encontra-se no fato da redenção resultar de uma transformação antecipada do homem em mulher. Sendo assim, Freud (1911/1996) nos indica que o delírio primário consiste na ideia de emasculação, ou seja, ser transformado em mulher, uma vez que Schreber originalmente considerava este ato como uma injúria grave e perseguição, e somente depois, de forma secundária, se relacionou com a função de redentor. Schreber, inicialmente, não acreditava que a emasculação tinha por objetivo servir aos desígnios superiores, e sim que ela deveria ser realizada a fim de sofrer abusos sexuais. Podemos dizer, então, que “um delírio sexual de perseguição foi

posteriormente transformado, na mente do paciente, em delírio religioso de grandeza” (FREUD, 1911/1996, p. 29). O doutor Flechsig foi quem primeiro exerceu a função de perseguidor e, algum tempo depois, esse papel passou a ser desempenhado pelo próprio Deus. Nas palavras de Schreber,

Desse modo foi preparada uma conspiração dirigida contra mim (em março ou abril de 1894), que tinha como objetivo, uma vez reconhecido o suposto caráter incurável da minha doença nervosa, confiar-me a um homem de tal modo que minha alma lhe fosse entregue, ao passo que meu corpo – numa compreensão equivocada da citada tendência inerente à Ordem do Mundo – devia ser transformado em corpo feminino e, como tal, entregue ao homem em questão para fins de abusos sexuais, devendo finalmente ser “deixado largado”, e portanto abandonado à putrefação (SCHREBER, 1903/1995, p. 67).

A construção desse delírio primário de emasculação pode ser dividida em dois momentos: no primeiro Schreber rejeita completamente a ideia de ser transformado em mulher; e no segundo momento – já que nenhum outro caminho razoável se abre – ele se reconcilia com o pensamento desta transformação para se tornar a mulher de Deus, com o objetivo de criar uma nova raça humana.

4.1.1. O Deus de Schreber: o Pai e a Figura Divina em Freud

Em decorrência da presença divina nos delírios de emasculação, de redenção e de perseguição, passamos para o segundo ponto, indicado por Freud (1911/1996), do sistema delirante de Schreber: a sua atitude para com Deus, marcada por contradições e singularidade, e que requer um pouco mais de fé para nos mantermos na crença de que há um método na loucura do paciente. Dentre os elementos desta relação, que compõem o sistema “teológico-psicológico”, destacam-se quatro: os nervos, o estado de beatitude, a hierarquia divina e os atributos de Deus.

Os nervos exercem uma função importante na medida em que contém a alma humana. Existem os nervos responsáveis pelo recebimento de percepções sensoriais e aqueles que desempenham as funções da mente, conhecidos como nervos do entendimento. Os nervos apresentam conformidade com a estrutura divina, pois Deus é constituído somente de nervos, enquanto os homens são compostos por nervos e corpo. Os nervos divinos, que são ilimitados, diferenciam-se dos nervos humanos por sua intensidade e

capacidade criativa, através da qual são denominados de raios. Para Schreber, há uma relação intrínseca entre Deus, o Sol e o céu estrelado.

Ao criar algo, Deus fornece para a criatura parte de seus nervos, que deverá ser devolvida após a morte desta. Enquanto estão vivas, Deus não se comunica com as almas humanas, mas depois de sua morte, os nervos humanos passam por uma espécie de purificação, a fim de se reunirem com Deus sob a forma de ante-salas do Céu, completando um ciclo determinado pela Ordem do Mundo. Podemos dizer, então, que desde a criação do mundo, momento em que Deus abandonou-o às suas próprias leis, as atividades divinas se restringem a chamar de volta para Si os nervos dos mortos que ingressaram em estado de beatitude.

Segundo Schreber (1903/1995), o estado de beatitude é o resultado do processo de purificação das almas e se caracteriza essencialmente por um sentimento de voluptuosidade, associado à contemplação de Deus, ou seja, um prosseguimento acentuado do prazer sensual experimentado na Terra. Vale destacar que as almas purificadas aprendem a língua falada pelo próprio Deus, denominada de língua fundamental, uma espécie de alemão arcaico, repleto de eufemismos e constantemente empregado pelo paciente.

O Deus de Schreber é uma entidade complexa, dividida e que comporta uma hierarquia. Enquanto as ante-salas do Céu, ou almas purificadas, compõem os domínios anteriores de Deus, o próprio Deus também é descrito como os domínios posteriores de Deus. Esses domínios posteriores comportam uma subdivisão em duas partes: o Deus inferior, chamado Ariman, que se distinguia do Deus superior, nomeado de Ormuzd. Para diferenciar os dois, Schreber (1903/1995) afirma que o Deus inferior apresenta uma ligação com os povos de uma raça escura (semitas), ao passo que o Deus superior liga-se aos de uma raça loura (arianos). Esses Deuses, superior e inferior, devem ser considerados como Seres separados, apesar do Deus Todo-Poderoso se configurar como uma unidade. Cada uma dessas subdivisões divinas apresenta seu próprio instinto de autopreservação, um em relação ao outro, e seu próprio egoísmo, de forma que eles se encontram em conflito, empenhando-se para realizar uma ultrapassagem à frente do outro.

Esse instinto de preservação foi incitado em Deus no momento em que os nervos de Schreber atingiram um nível tão alto de excitação que se tornaram capazes de

exercer atração sobre os nervos de Deus, da qual ele não consegue se libertar, sob pena de ameaçar a continuidade de sua existência. Tal acontecimento – responsável pelos maiores sofrimentos vivenciados por Schreber – mostra uma falha na Ordem do Mundo, qual seja, uma ameaça para a existência do próprio Deus, já que Ele se achava afastado da perfeição que as religiões Lhe atribuem. Não está entre os atributos divinos a compreensão dos homens vivos, em decorrência do costume de comunicar-se apenas com os mortos.

(...) reina aqui um *mal-entendido fundamental*, que desde então atravessa toda a minha vida como um fio vermelho, e que consiste justamente no fato de que *Deus, de acordo com a Ordem do Mundo, não conhecia verdadeiramente o homem vivo*, nem precisava conhecer, mas sim, de acordo com a Ordem do Mundo, só tinha relações com cadáveres (SCHREBER, 1903/1995, p. 66, grifos do autor).

Schreber se torna, então, o alvo de uma conspiração empreendida por Deus, como consequência da compreensão errônea que Ele tem dos homens vivos. Sendo assim, a figura divina considera o paciente como um idiota, isto é, um desprovido de entendimento, e o submete a provações violentas, tais como um sistema de pensamento forçado, cujo objetivo é o de comprovar a sua idiotia. As provações divinas, seus milagres e vozes podem se repetir por muito tempo, uma vez que Deus não é capaz de aprender nada através da experiência.

A conduta divina para com o paciente é explicada ora pela natureza das almas, ora pela necessidade de autopreservação divina associada à influência da alma de Flechsig. A doença é concebida, nesse sentido, como uma luta travada entre o homem Schreber e Deus, cuja vitória pertence ao ser humano, ainda que seja mais fraco, pois a Ordem do Mundo está a seu favor. É válido destacar que a Ordem do Mundo nos aparece como uma construção prodigiosa que desempenha uma função reguladora e por diversas vezes transcende aos poderes de Deus.

Com o decorrer dos anos, a influência divina não exercia mais os efeitos anteriormente aterrorizantes, fazendo com que Schreber passasse ao lugar de escarnecedor de Deus. Para o paciente, o direito de escarnecer da figura divina só pertencia a ele, de modo que para todas as outras pessoas Deus continuaria a representar a função de Todo-Poderoso, Criador do Céu e da Terra, a quem se deve prestar reverência e adoração.

Esse relacionamento ambivalente, porém íntimo, com Deus é o alicerce sobre o qual Schreber estabelece uma possibilidade de reconciliação final entre os dois. No momento em que se asseguram de uma experiência de voluptuosidade espiritual ao serem absorvidos pelo corpo do paciente, os raios divinos retiram seu componente hostil. Encontrar a voluptuosidade em Schreber torna-se uma exigência divina e a ausência do cultivo desta volúpia, não oferecendo a Deus o que Ele demanda, é passível de punição por meio da retirada de Seus raios. De acordo com Schreber (1903/1995),

(...) Deus exige um *gozo contínuo*, correspondente às condições de existência das almas, de acordo com a Ordem do Mundo; é meu dever proporcionar-lhe esse gozo, na forma de um abundante desenvolvimento de volúpia de alma, à medida que isso esteja no que foi criada; se, ao fazê-lo, tenho um pouco de prazer sensual, sinto-me justificado em recebê-lo, a título de um pequeno ressarcimento pelo excesso de sofrimentos e privações que há anos me é imposto (...) (SCHREBER, 1903/1995, p. 219, grifos do autor).

É seguindo esta lógica de construção delirante que Schreber chega à convicção de que Deus lhe exigia a feminilidade para Sua satisfação. Sendo assim, os raios divinos absorvidos se transformaram, no corpo do paciente, em nervos femininos de volúpia e, conseqüentemente, lhe forneceram um contorno corporal feminil.

Nesta atitude de Schreber para com Deus, Freud (1911/1996) nos chama a atenção para o misto de rebeldia e reverência que podemos claramente encontrar e que não pode ser desconsiderada para a análise do caso. Além disso, outro dado relevante que Schreber nos traz, e que Freud (1911/1996) salienta, diz respeito a sua descrença na referência a Deus, bem como a seu ascetismo sexual anteriormente ao aparecimento da doença. Schreber alega justamente o fato de nunca ter sido capaz de possuir uma crença firme em um Deus pessoal como um argumento em prol da defesa da realidade de seus delírios. Entretanto, após a irrupção da moléstia, o paciente “se torna crente em Deus e devoto da voluptuosidade” (FREUD, 1911/1996, p. 41). Essa fé reconquistada na figura divina apresenta características singulares, assim como a fruição sexual atingida para si era de um raro tipo. Não se tratava da liberdade sexual masculina, mas, sim, dos sentimentos sexuais femininos. Schreber passou a adotar uma postura feminina para com Deus, em virtude de se sentir como Sua esposa.

Freud (1911/1996) realiza uma tentativa de interpretação, através da qual há a aproximação entre as figuras divina e a paterna e suas interfaces com a sexualidade, a fim de compreender o delírio de Schreber. Visamos, então, observar como se estabelece essa aproximação entre o Deus e o Pai na história do sujeito, já trabalhada teoricamente no primeiro capítulo.

Com a leitura das *Memórias*, Freud (1911/1996) percebe que Flechsig e Deus estão alçados à mesma categoria. Como vimos, tanto o primeiro, quanto o segundo desempenharam papéis de perseguidor no decurso do delírio. O que chama a atenção nessa construção é que a figura persecutória se cinde em duas, Flechsig e Deus, da mesma maneira como cada uma delas também se divide em duas personalidades: Flechsig superior e Médio, Deus superior e inferior. Para o autor, esse processo de decomposição caracteriza a paranoia, uma vez que ela reduz os produtos das condensações e identificações realizadas no inconsciente a seus elementos novamente.

Se a decomposição do perseguidor indica uma reação paranoica estabelecida antecipadamente entre as duas figuras e se Flechsig foi inicialmente alguém por quem Schreber nutriu sentimentos afetuosos, então Deus deve corresponder ao aparecimento de alguém que o paciente amou e, possivelmente, alguém com um maior grau de importância. Sobre a relação entre os paranóicos e seus perseguidores, Freud (1911/1996) nos diz,

(...) a pessoa a quem o delírio atribui tanto poder e influência, a cujas mãos todos os fios da conspiração convergem, é, se claramente nomeada, idêntica a alguém que desempenhou papel igualmente importante na vida emocional do paciente antes de sua enfermidade, ou facilmente reconhecida como substituto dela. A intensidade da emoção é projetada sob a forma de poder externo, enquanto sua qualidade é transformada no oposto. A pessoa agora odiada e temida, por ser um perseguidor, foi, noutra época, amada e honrada (FREUD, 1911/1996, p. 50).

Nessa perspectiva, Freud (1911/1996) é levado à conclusão de que essa pessoa de suma importância na vida do paciente possivelmente é o seu pai. Considerando as informações que o autor dispunha acerca do pai de Schreber e a influência deste último enquanto médico reconhecido, Freud (1911/1996) lança a hipótese de que na lembrança afetuosa do filho o pai foi transfigurado para a figura divina.

Por meio da análise da atitude dos meninos para com o pai, Freud (1911/1996) nos indica que ela consiste numa mistura entre subordinação e rebeldia, semelhante a que

verificamos na relação de Schreber com Deus, considerada como uma reprodução da primeira, entre filho e pai. Sendo assim, as diversas particularidades empregadas a Deus são pertencentes, primordialmente, ao seu pai. As atitudes de escárnio e as acusações realizadas tanto a Flechsig, quanto a Deus, consistiriam em respostas às censuras e críticas paternas, um mecanismo utilizado pelas crianças que “quando recebem uma reprovação, dirigem-na de volta, inalterada, à pessoa que a originou” (FREUD, 1911/1996, p. 61). O Sol em muitas situações é associado à figura divina no delírio de Schreber e, em virtude do vínculo peculiar que estabelece com ele, torna-se outro símbolo sublimado do pai.

Dessa maneira, Freud (1911/1996) nos aponta que o caso de Schreber também se encontra sob a égide do complexo paterno, uma vez que ele se encontra no eixo de sua estruturação delirante. O conflito com Deus deve ser explicado por meio do conflito infantil com o pai que amava. Na maioria das experiências infantis, o conflito é oriundo de uma interferência paterna a satisfação, geralmente auto-erótica, que a criança deseja obter. Os detalhes desse conflito, no caso de Schreber, não foram acessados por Freud (1911/1996); no entanto, supõe-se que tenham sido determinantes no conteúdo dos delírios do paciente. O que podemos extrair é que, neste caso, o impulso sexual infantil alcançou a vitória no estágio final de seu delírio, uma vez que “a voluptuosidade tornou-se temente a Deus e o Próprio Deus (o pai) nunca se cansava de exigí-la dele” (FREUD, 1911/1996, p. 64). É a castração, a ameaça paterna mais temida, que proporciona o material para sua fantasia de desejo de emasculação, ainda que de início ela tenha sido rejeitada e apenas posteriormente aceita. A partir das aproximações expostas por Freud (1911/1996) podemos nos questionar, então: quem foi o pai de Schreber?

4.1.2. Algumas Considerações sobre o Pai de Schreber

Apesar de estabelecer uma conexão pertinente entre a figura divina e o pai de Schreber, Freud (1911/1996) não teve acesso a informações mais detalhadas sobre a dinâmica pessoal e profissional do pai do paciente. Em *Educação Impossível*, Maud Mannoni (1988) nos fornece alguns dados significativos da história paterna de Schreber que consideramos pertinente trazer aqui, a fim de possibilitarmos alguns esclarecimentos sobre o teor dos seus delírios.

O Dr. Daniel Gottlieb Moritz Schreber²² era médico e se tornou conhecido pelo desenvolvimento de obras relativas aos campos da fisiologia, anatomia, pedagogia, cultura física e higiene. Foi um profissional respeitado durante toda a sua vida e o responsável pela idealização de regras de vida baseadas num alto rigor disciplinar. Ele colocou em prática princípios educativos rígidos na sua própria casa, através dos quais obteve bastante popularidade.

Uma das características de destaque do Dr. D. G. M. Schreber era a sua autoridade moral, também exercida plenamente em seu lar. Seus posicionamentos sobre a dinâmica doméstica incluíam padrões para o comportamento feminino. De acordo o médico, a mulher devia manter-se apagada, inexistente, saindo de seu lugar inativo apenas pela *voz de comando do pai*. Partindo desse dado, pressupõe-se que a inflação do pai se fazia de maneira tão incisiva na família dos Schreber que não havia lugar para o seu comparecimento através da palavra da mãe; esta, por sua vez, estava anulada, já que toda a responsabilidade da educação conferia-se ao pai (MANNONI, 1988). O próprio Schreber atesta isso em suas *Memórias*:

Poucas pessoas cresceram com princípios morais tão rigorosos como eu, e poucas, como eu posso afirmar a meu próprio respeito, se impuseram ao longo de toda a sua vida tanta contenção de acordo com esses princípios, principalmente no que se refere à vida sexual (SCHREBER, 1903/1995, p. 217).

A autoridade moral do pai ainda sofria uma duplicação em decorrência da autoridade (mágica) que lhe era atribuída enquanto médico promissor. O Dr. D. G. M. Schreber era o ícone de um saber científico dotado do poder de cura. O exercício desse poder, no entanto, só era possível na medida em que o paciente fosse capaz de submeter-se totalmente, chegando a um ponto de abandono do seu corpo e do seu ser. Esse nível de submissão é adquirido através de muito treinamento moral e físico ainda na mais tenra infância. O que se oferece aos pais, médicos e educadores como conhecimento científico nada mais é do que uma moral radical e, em certo sentido, terrorista.

²² Em *De Uma Questão Preliminar a todo Tratamento Possível na Psicose*, Lacan (1958/1998) nos aponta para a genealogia delirante que visa estabelecer relações familiares entre os antepassados de Flechsig e Schreber, por meio de análise da linhagem real do nome do paciente: Gottfried, Gottlieb, Fürchtegott e, principalmente, Daniel (que é transmitido de pai para filho). Essa investigação genealógica visa mostrar que todos os nomes convergem para o nome de Deus (Gott), representando “uma cadeia simbólica importante, por manifestar a função do pai no delírio” (LACAN, 1958/1998, p. 586).

Dentre os princípios médico-educacionais desenvolvidos pelo Dr. D. G. M. Schreber, podemos destacar três:

1. Toda criança é má de nascença. Sendo assim, se faz necessário afastá-la de sua natureza maléfica e sujeitá-la a um adestramento físico e moral. Esse procedimento é feito desde os três meses de idade e consiste, principalmente, na alternância entre água quente e fria durante as limpezas corporais, bem como entre terror e sedução.

2. A criança deve adquirir precocemente a capacidade de renunciar. Precisa aprender a tomar posse de seu ser para assegurar o domínio do mesmo. Para tanto, trata-se de fazer a criança sentir o desejo por algo, para logo em seguida recusar isto que ela não deixará de pedir. O objetivo dessa técnica é perdurar os automatismos (fome em horas determinadas) eliminando o desejo. Para o Dr. D. G. M. Schreber é possível resolver, no primeiro ano de vida, todos os problemas da criança relacionados ao choro, humor e teimosia, além de ser o momento mais propício para exercitar a arte da renúncia.

3. O adulto deve adquirir o controle sobre o corpo da criança da mesma forma em que consegue sobre os comportamentos dela. Em razão deste postulado, há a criação de uma ideologia corretiva do corpo que se manifesta na ginástica médica e em aplicações ortopédicas muito variadas²³. Schreber foi submetido a coerções corporais por seu próprio pai continuamente, o que provavelmente lhe causou distorções no âmbito da imagem corpórea.

No encontro com Flechsig, também médico, Schreber se depara novamente com a autoridade. E, no momento em que rejeita os progressos realizados pelo próprio paciente, reduzindo as suas queixas apenas ao aspecto neurológico, Flechsig retoma a posição do Dr. D. G. M. Schreber, constituindo-se como um dos determinantes para a eclosão do delírio. Nesse sentido, só resta a Schreber defender-se a todo tempo contra o risco que o espreita de um assassinato de almas infligido pela palavra de Flechsig, isto é, a língua dos nervos.

Mannoni (1988) afirma que Flechsig inocentemente propiciou o aparecimento em Schreber do ódio pelo pai que até então estava desconhecido pelo sujeito. Lembremos

²³ Dentre os diversos aparelhos ortopédicos, podemos citar: “*Schreibersche Geradhalter*, que assegura uma posição correta do corpo de dia e de noite, por meio de barras de ferro verticais e horizontais presas ao peito e à mesa. O *Kopfbalter* serve para sustentar a cabeça, exercendo pressão sobre o queixo e os dentes. Um *cinturão pesado*, empregado ao deitar, ata-se em torno do peito e fixa-se à cama, a fim de manter a criança na posição desejada pelo pai” (MANNONI, 1988, p. 54). O que se configura enquanto autoridade como regra médica era a necessidade da postura ereta imposta às crianças, independentemente das atividades que estivessem realizando. A posição deitada era exigida todas as vezes que uma flexão postural ocorria.

que o Dr. D. G. M. Schreber foi amado a tal ponto pelo filho que este foi capaz de permitir que seu desejo seja governado completamente pelo pai. É exatamente nisso que o delírio de sujeição a uma posição feminina se alimenta, embora não sem luta. Essa posição não é negligenciada por Freud (1911/1996) que, ao relacioná-la com a figura paterna, busca estabelecer as articulações entre a paranoia e a homossexualidade.

4.1.3. A Homossexualidade na Paranoia e suas Relações com a Linguagem

A partir das observações que realiza das relações entre Flechsig e Schreber, bem como entre Schreber e Deus, Freud (1911/1996) lança a hipótese de que a ativação da enfermidade se deu pelo aparecimento de uma fantasia feminina, ou homossexual passiva, de desejo que tomou primeiramente o médico como objeto.

O desejo homossexual dirigido a Flechsig se originou na relação de amor com as duas figuras masculinas mais próximas: irmão e pai. Inicialmente houve o deslocamento de um investimento libidinal do irmão mais velho para Flechsig, entretanto este deslocamento se mostrou insuficiente para alcançar uma estabilização. Posteriormente, o investimento se deslocou do médico para Deus, que representa o pai. Se a princípio era insuportável para Schreber se tornar uma mulher para ser alvo de abusos sexuais por parte de Flechsig, num outro momento a construção delirante torna aceitável se transformar na mulher de Deus, a fim de gerar uma nova raça de homens, uma raça schreberiana. O desejo homossexual repudiado primeiramente reconcilia-se com a saída encontrada: ser a mulher de Deus. Nas palavras de Freud (1911/1996),

A fantasia feminina, que despertou uma oposição tão violenta no paciente, tinha assim suas raízes num anseio, intensificado até um tom erótico, pelo pai e pelo irmão. Esse sentimento, na medida em que se referia ao irmão, passou, por um processo de transferência, para o médico, Flechsig; e, quando foi devolvido ao pai, chegou-se a uma estabilização do conflito (FREUD, 1911/1996, p. 59).

É válido ressaltar o que há de fundamental na citação acima. A estabilização do conflito se realiza no momento em que o desejo erótico é devolvido ao pai. Isto significa que o pai, representado por Deus, aparece como uma amarração possível ao delírio.

Freud (1911/1996), através de sua experiência clínica, chega à conclusão de que o surgimento da paranoia está intimamente ligado com as fantasias de desejo homossexuais. Além de Freud, Jung e Ferenczi também realizaram pesquisas com pacientes paranóicos, obtendo os mesmos resultados freudianos acerca da origem da paranoia:

(...) ficamos estupefatos ao descobrir que, em todos esses casos, uma defesa contra o desejo homossexual era claramente identificável no próprio centro do conflito subjacente à moléstia, e que fora numa tentativa de dominar uma corrente inconscientemente reforçada de homossexualismo que todos eles haviam fracassado (FREUD, 1911/1996, p. 67).

A fantasia de desejo homossexual de amar um homem nos aponta, também, para uma aproximação com a temática da linguagem na paranoia. Por meio do estabelecimento de uma gramática inconsciente do delírio, Freud (1911/1996) recorre a uma proposição única que retrata esse desejo: “eu (um homem) o amo (um homem)” (FREUD, 1911/1996, p. 71). Nas principais formas da paranoia, o que ocorre é uma contradição desta proposição envolvendo o verbo, o sujeito, o objeto ou a frase toda. Há também a substituição de percepções internas por externas e a transformação do afeto.

Nesses termos, o delírio de perseguição caracteriza-se por uma transformação de afeto deformada, isto é, “o que devia ter sido sentido internamente como amor é percebido externamente como ódio” (FREUD 1911/1996, p. 73). Há, nessa modalidade, uma contradição do predicado da proposição: eu o amo → eu não o amo → eu o odeio porque ele me persegue. Já na erotomania, o início do afeto se dá com uma percepção externa de ser amado e não por uma percepção interna de amar, logo, falamos de uma contradição do objeto: eu o amo → eu não o amo → eu a amo porque ela me ama. O delírio de ciúme, por sua vez confere ao outro uma afeição que é do próprio sujeito, tratando-se aí de uma contradição do sujeito: eu o amo → ela o ama. Por fim, a megalomania consiste em uma supervalorização sexual do Eu, em que ocorre uma contradição da frase toda: eu o amo → não amo ninguém → eu só amo a mim mesmo.

4.1.4. O Eu na Paranoia: Defesa e Narcisismo.

Para defender-se da fantasia de desejo homossexual, o paranoico utiliza o mecanismo da projeção: “uma percepção interna é suprimida e, ao invés, seu conteúdo, após sofrer certo tipo de deformação, ingressa na consciência sob forma de percepção externa” (FREUD, 1911/1996, p. 73). No entanto, Freud (1911/1996) nos alerta que há uma insuficiência do mecanismo da projeção, justamente por não ser algo específico das psicoses. Sendo assim, o autor nos fornece uma redefinição acerca da projeção nas psicoses: “foi incorreto dizer que a percepção suprimida internamente é projetada para o exterior; a verdade é, pelo contrário, como agora percebemos, que aquilo que foi internamente abolido retorna desde fora”. (FREUD, 1911/1996, p. 78).

Em decorrência da constatação da impossibilidade da projeção se configurar como uma especificidade psicótica, Freud (1911/1996) estabelece a hipótese de que há um recalque particular nesta categoria clínica. Faz-se necessário destacar que Freud (1911/1996) postula suas considerações sobre o *Caso Schreber*, partindo de uma teoria do recalque, ainda no cerne de sua primeira tópica do aparelho psíquico e do primeiro dualismo pulsional. Por mais que sustente a opinião de que nestes casos se trata de um recalque muito especial, o autor não define em que consiste sua especificidade.

Ainda assim, é possível observar um constante movimento freudiano, desde os primórdios da elaboração da teoria psicanalítica, de tentar encontrar as particularidades de cada processo psíquico, delinear as entidades clínicas e estabelecer um fio condutor para compreensão dos diferentes quadros clínicos. No intuito de realizar esse objetivo, o autor primeiramente confere a cada modalidade das categorias clínicas o seu mecanismo específico de defesa.

Em *As Neuropsicoses de Defesa*, Freud (1894/1996) concebe os casos de neurose e de psicose como resultado de uma defesa realizada pelo Eu contra as representações que são incompatíveis e, por conseguinte, aflitivas. Para o autor, tanto na histeria quanto nas neuroses obsessivas e fobias a representação inconciliável deixa um símbolo mnêmico²⁴, uma vez que apenas há a separação entre afeto e representação

²⁴ De acordo com Laplace e Pontalis (2004), o símbolo mnêmico é uma expressão usada por Freud nos momentos iniciais de seus escritos para qualificar o sintoma histérico. Os símbolos mnêmicos referem-se aos

incompatível. Já nas psicoses a defesa assume uma postura mais enérgica, de maneira que o Eu rejeita (*Verwerfung*) a representação incompatível, assim como o afeto que lhe corresponde, comportando-se como se aquela representação nunca tivesse existido. Vale destacar que esta é a primeira vez que Freud (1894/1996) utiliza o termo *Verwerfung*, para designar o mecanismo de defesa característico das psicoses.

Um dos resultados dessa modalidade de defesa empreendida na psicose é a negação da realidade, ou de parte dela, pelo psicótico, para não ter que lidar com essa representação aflitiva. De acordo com Freud (1894/1996), o Eu também se desliga, total ou parcialmente, da realidade, na medida em que rechaça a representação incompatível, tendo em vista que as representações estão diretamente ligadas a fragmentos de realidade. Por essa razão verifica-se que alguns psicóticos constroem uma nova realidade, não compartilhada, a partir de uma certeza delirante.

Ao ressaltar que a ativação da defesa ocorre sempre que o Eu se depara com excitações de cunho sexual em excesso, Freud (1896/1996), no *Rascunho K*, nos indica que o insuportável também tem origem na sexualidade. É exatamente essa teoria que corrobora com a hipótese de que o paranoico se defende de um desejo homossexual.

Faz-se importante destacar que essa fantasia homossexual deve ser pensada à luz da noção de narcisismo, tendo em vista que não se trata da homossexualidade enquanto escolha de um objeto sexual, mas como uma direção libidinal que, nas psicoses, volta-se para o Eu, ao invés de dirigir-se aos objetos. Vejamos como se dá a modificação desta compreensão. Destacamos, contudo, que já é possível observar aqui os primeiros apontamentos para a formulação do narcisismo, ainda que só em 1914 Freud o teorize com mais detalhamento.

Utilizando-se do conceito de fixação, trabalhado mais pormenorizadamente nos *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), Freud (1911/1996) afirma que este opera como um ponto disposicional no desenvolvimento libidinal dos psicóticos. Isso significa que é por meio da fixação no estágio do narcisismo que a alienação paranoica ganha forma. Em outras palavras,

resíduos de experiências fantasmáticas do passado ligados à história do sujeito, podendo ter sido vivenciadas de fato ou na fantasia.

O que acontece é o seguinte: chega uma ocasião, no desenvolvimento do indivíduo, em que ele reúne seus instintos [pulsões] sexuais (que até aqui haviam estado empenhados em atividades auto-eróticas), a fim de conseguir um objeto amoroso; e começa por tomar a si próprio, seu próprio corpo, como objeto amoroso, sendo apenas subsequente que passa daí para a escolha de alguma outra pessoa que não ele mesmo, como objeto. Essa fase equidistante entre o auto-erotismo e o amor objetal pode, talvez, ser indispensável normalmente; mas parece que muitas pessoas se demoram por tempo inusitadamente longo nesse estado e que muitas de suas características são por elas transportadas para os estádios posteriores de seu desenvolvimento. De importância principal no Eu (*self*) do sujeito assim escolhido como objeto amoroso já podem ser os órgãos genitais. A linha de desenvolvimento, então, conduz à escolha de um objeto externo com órgãos genitais semelhantes – isto é, a uma escolha objetal homossexual – e daí ao heterossexualismo (FREUD, 1911/1996, p. 68-69).

De posse dessa concepção inicial sobre os estádios de desenvolvimento da libido, Freud (1911/1996) estabelece uma distinção entre a paranoia e a esquizofrenia (demência precoce) fundamentando-se nas fases em que ocorre a fixação libidinal, ainda que o autor aponte para a rejeição como o mecanismo de defesa característico das psicoses, de maneira geral.

Como dissemos acima, na paranoia a libido, quando ativada por alguma circunstância, retorna regressivamente ao narcisismo. No entanto, ao percorrer este caminho, ativa a homossexualidade que até então se encontrava latente e ocasiona a sexualização da pulsão anteriormente inibida em sua finalidade, incorrendo numa conseqüente sexualização das relações sociais, desfazendo sublimações alcançadas durante o desenvolvimento do indivíduo. Esta trajetória é distinta na esquizofrenia, já que a libido não regride apenas ao narcisismo – que se manifesta sob a forma de megalomania –, mas a um abandono completo do amor objetal e, conseqüentemente, a um retorno ao auto-erotismo infantil, sem que a homossexualidade seja ativada. As razões desse percurso libidinal diferenciado, Freud (1911/1996) não nos esclarece. O que o autor nos deixa claro é que a homossexualidade não desempenha, na esquizofrenia, a mesma função importante na etiologia da enfermidade, como ocorre na paranoia.

Em 1914, nas formulações sobre o narcisismo, Freud (1914/2004) traz novamente para o primeiro plano as discussões sobre as psicoses, distinguindo-as dos processos neuróticos. Baseado na concepção de libido do Eu, Freud (1914/2004) descreve os mecanismos dessas duas categorias clínicas, demarcando uma separação entre a característica psicótica, a retração da libido para o Eu, e o mecanismo empreendido pela

neurose, qual seja, a introjeção para o campo fantasmático, como já vimos no segundo capítulo.

Leite (2003) nos alerta para uma dos pontos mais relevantes nesta teoria do narcisismo: esclarecer que a questão homossexual na paranoia trata-se, primeiramente, a uma problemática na estruturação do Eu.

O desencadeamento psicótico faz referência a uma sustentação psíquica deficitária do sujeito que necessita do outro, como o duplo de si, a fim de preservar a sua integridade. Portanto, um apelo a uma instância terceira (no caso de Schreber, a assunção a um importante cargo) provoca a desagregação psicótica (fantasia de fim de mundo), uma vez que indica a presença de uma alteridade não suportada pelo Eu.

Ainda nesta obra, Freud (1914/2004), por meio da análise das formações delirantes da paranoia, empreende uma discussão acerca da constituição do agente censor (ainda não denominado de Supereu), cuja função garante a satisfação narcísica decorrente do Ideal-de-Eu. Para tanto, o indivíduo é frequentemente avaliado, observado, medido, por este ideal. Sendo assim, “foi a influência crítica dos pais que levou o doente a formar seu Ideal-de-Eu, que lhe é transmitido pela voz e tutelado pela consciência moral” (FREUD, 1914/2004, p. 114).

Podemos observar, então, a existência de um olhar que provém da voz, ou de uma voz que vê, cujo investimento libidinal é de origem narcísica, libido homossexual. Isto significa que “a interiorização da voz na subjetividade ocorre com base na adjunção de grandes quantidades de libido homossexual à voz ouvida, inicialmente, de fora” (LEITE, 2003, p. 42). A retirada da libido desta voz internalizada promove seu retorno ao lugar originalmente exterior, confrontando o sujeito com essa exterioridade vivida como hostil.

Esse texto freudiano evidencia que a libido homossexual diz respeito ao campo da identificação narcísica, um momento essencial no processo de estruturação do Eu. Sendo assim, há um investimento sexual no Eu, que não se refere a uma escolha homossexual de objeto. No momento em que a libido homossexual é retirada, há um concomitante desmoronamento do Eu, que se apresenta, no *Caso Schreber*, como a já mencionada fantasia de fim de mundo.

Até o presente momento, os pilares da paranoia constituem-se pela fixação/identificação narcísica, o complexo paterno e modificação da realidade, que

interferem diretamente na construção dos delírios. Veremos também que Freud (1911/1996) desenvolve um interessante pensamento acerca dos delírios nessa afecção psicótica.

4.1.5. O Que Freud nos Diz Sobre os Delírios

No que concerne à função do delírio nas psicoses, a teoria freudiana busca uma compreensão desde os seus primórdios. Em *Observações Adicionais sobre as Neuropsicoses de Defesa*, Freud (1896/1996) nos fornece o primeiro indicativo do que consiste o delírio nas psicoses. Nessa obra, o autor afirma que a psicose evidencia uma singularidade que a distingue dos casos encontrados de neurose, a saber: os pensamentos de conteúdos aflitivos são falados em voz alta ou ouvidos interiormente, e o paciente não é capaz de se reconhecer naquilo que ouve. Ainda neste artigo, Freud (1896/1996) refere-se ao delírio partindo da noção de formação de compromisso. Vale esclarecer que esse conceito foi trabalhado dentro do campo das neuroses, para retratar a conciliação existente entre as exigências da censura e as moções pulsionais, ou seja, um conflito entre instâncias.

Uma definição mais específica sobre o delírio é fornecida em 1924 com o artigo *Neurose e Psicose*. De acordo com o autor, o delírio “se apresenta como um remendo aplicado no lugar onde originalmente havia surgido uma fenda no relacionamento do Eu com o mundo externo” (FREUD, 1924/2007, p. 97).

É por meio do delírio que há uma reconstrução do mundo no qual o psicótico vive, de modo a tornar este mundo novamente habitável. Isso pode ser observado no delírio do vínculo indissociável com Deus, por meio do qual se opera uma reconstrução, uma profunda mudança no mundo. “A formação delirante, que presumimos ser o produto patológico, é, na realidade, uma tentativa de restabelecimento, um processo de reconstrução” (FREUD, 1911/1996, p. 78, grifos do autor). Ainda que essa reconstrução através dos delírios nunca seja completamente bem sucedida – a ponto de tornar o psicótico em neurótico – eles ocorrem sem que o sujeito possa se permitir duvidar de seus conteúdos.

Segundo Jorge (2010), uma das maiores relevâncias da teorização freudiana sobre as psicoses está relacionada ao delírio. Na medida em que retrata o delírio como uma tentativa do psicótico em curar-se da psicose, sair dela, Freud demonstra que o delírio não é

a psicose em si, pois “na psicose propriamente dita o que existe é um buraco negro – o autismo” (JORGE, 2010, p. 144).

Dentre as duas modalidades de psicose, esquizofrenia e paranoia, esta última apresenta um delírio sistematizado, repleto de complexidade e detalhamento. Por essa razão Freud (1895/1996), no *Rascunho H*, classifica a paranoia como uma psicose intelectual. Além disso, chama a atenção para a energia que sustenta as ideias delirantes ao afirmar que as pessoas paranóicas “amam seus delírios como a si mesmas. Esse é o segredo”. (FREUD, 1895/1996, p. 257).

A capacidade que o paranoico apresenta de formular um delírio e, desta maneira, conseguir estruturar sua relação com o mundo, demonstra a importância do narcisismo enquanto uma etapa necessária, todavia insuficiente, para a constituição do sujeito, na medida em que estabelece um laço, ainda que imaginário, com o outro.

A partir dos levantamentos realizados do caso Schreber na literatura freudiana, prosseguimos com as teorizações feitas por Lacan para compreender as psicoses desde o processo de constituição do Eu, numa tentativa de responder à questão levantada por Freud (1924/1996, p. 171) em *Neurose e Psicose*: “qual pode ser o mecanismo, análogo ao recalque, por cujo intermédio o Eu se desliga do mundo externo”?

4.2. Lacan e as Psicoses: Uma leitura a partir do Caso Schreber

No *Seminário 3* (1955-56/2008), Lacan realiza uma leitura das psicoses articulada ao campo da fala e da linguagem. Trata-se de pensar a psicose pelo viés da linguagem, da relação do sujeito com o significante, da posição do sujeito diante do Outro, e nesse campo buscar a especificidade dessa estrutura, que se encontra num tipo particular de relação com as leis do significante.

A fim de demonstrar que a questão das psicoses se situa a partir da ordem simbólica, isto é, na relação estabelecida entre os homens e o significante, faz-se necessário lembrarmos brevemente a mensagem lacaniana sobre o estágio do espelho, uma etapa importante dentro do conjunto que permite ao sujeito ascender à linguagem.

4.2.1. O Outro nas Psicoses

Como já vimos, o Estádio do Espelho é período do desenvolvimento responsável pela formação do Eu através da imagem do outro. Como nos diz Quinet (2011, p. 10), “trata-se da constituição do Eu como imagem antecipada onde se encontram unificadas as pulsões auto-eróticas que cortam o corpo em figuras que encontramos na clínica como imagens do corpo despedaçado”. Portanto, o Eu é estruturado por uma imagem que o semelhante lhe fornece como um corpo unificado. Essa primeira imagem do sujeito refere-se ao Eu-ideal, por meio do qual o sujeito se apreende enquanto humano. Podemos afirmar que a unidade do Eu é completamente imaginária, uma vez que ela se estabelece por uma imagem, a do semelhante e não equivale a unidade de maturação corporal.

O mecanismo de formação do Eu por intermédio da imagem do outro oferece uma característica ao Eu, a saber: a de ser essencialmente paranoico, pois o Eu nunca está só, mas sempre na companhia de seu duplo especular, o Eu-ideal. Por essa razão, a identificação ao outro é imediata, fazendo com que este se torne concomitantemente rival e igual, inserindo o sujeito numa identidade alienante. A alienação ao outro com quem rivaliza e a partir do qual é formado, demarca o aspecto de desconhecimento constitutivo do Eu. O outro se torna, então, um objeto de identificação, agressão e paixão. Nesses termos, observamos que o par $a - a'$, o outro – eu mesmo, presente no estágio do espelho, corresponde ao modelo do registro imaginário no sujeito.

Como a prematuridade no estágio do espelho não é apenas biológica, mas também simbólica, a criança necessita do Outro no lugar do código. Não que o simbólico não estivesse presente antes mesmo de seu advento, mas é nesse momento que o Outro aparece – enquanto alteridade totalmente reportada à linguagem – convocando a inserção do indivíduo nos sistemas significantes, com a finalidade de organizar uma representação apresentada pela imagem. Sendo assim, dizemos que não existe o Eu sem uma referência ao Outro, uma vez que é exatamente o Outro que marca o indivíduo pelo significante.

Podemos nos questionar: como o Outro aparece no decurso do desenvolvimento individual? Lembremos que o período relativo ao estágio do espelho insere-se naquilo que Lacan, em seu *Seminário 5* (1957-58/1999), denomina como o primeiro tempo lógico do

Édipo. Nesse tempo, a criança é identificada ao objeto de desejo da mãe. Uma construção como esta se torna possível por intermédio da equivalência simbólica postulada por Freud (1924/1996), em *A Dissolução do Complexo de Édipo*, que corresponde o bebê ao pênis, ou o bebê ao falo, considerando o pênis enquanto função e que coloca a criança em posição de identificação ao falo materno. Temos, assim, três elementos, quais sejam: a mãe, a criança e o falo, sendo equivalentes a criança e o falo. Como ser falante, a mãe é submetida a uma Lei simbólica e é através dela que a criança recebe a influência dessa lei. Porém, precisamos lembrar que, como pessoa responsável pelos primeiros cuidados da criança, a lei da mãe é onipotente, já que só ela é capaz de suprir e satisfazer as necessidades da criança, tendo a opção de satisfazê-las, ou não. Isso significa que a lei materna onipotente é uma lei que não pode ser controlada e que está sujeita as vontades da própria mãe. “Trata-se de uma lei de caprichos, à qual a criança acha-se assujeitada” (QUINET, 2011, p. 10). Nesse primeiro tempo edípico a mãe se configura para a criança como um Outro absoluto, sem lei. Como nos diz Lacan (1955-56/2008), em seu *Seminário 3*, “absoluto, isto é, que ele é reconhecido, mas que ele não é conhecido”.

No segundo tempo, Lacan (1957-58/1999) declara que esta reintegração da criança por parte da mãe sofre um impedimento, há a intervenção de um terceiro que introduz uma lei de interdição, isto é, uma proibição de que a criança se torne um objeto de uso da mãe. Este terceiro aparece pelo discurso da mãe, é evocado por ela, mostrando para a criança que o desejo da mãe se encontra em outro lugar e que ela também é submetida a uma lei.

Configurada como uma intervenção na ordem da palavra, esta lei é realizada pelo pai. “Não o pai natural, mas do que se chama o pai” (LACAN, 1955-56/2008, p. 118), ou seja, aquilo que no discurso da mãe representa o pai. E é justamente por intermédio da intervenção paterna que há inserção da lei no lugar do Outro, permitindo consistência à simbolização. Em outras palavras, o que ocorre é uma castração simbólica, uma castração no Outro, que constitui o inconsciente como barrado ao sujeito, momento que corresponde ao recalque originário. O efeito desta castração simbólica comparece no imaginário enquanto falta. Diante disso, Lacan (1957-58/1999, p. 558) nos alerta: “o estado do sujeito S (neurose ou psicose) depende do que se desenrola no Outro A. O que nele se desenrola articula-se como um discurso (...)”.

A inclusão da castração no Outro o faz calar, mas também o torna inconsciente. O Outro do neurótico é inconsciente, pois é barrado pelo significante da castração, acarretando em uma falta. “O Outro falta para o neurótico, falta por ele ser inconsistente” (QUINET, 2011, p. 18). Mas, o que ocorre no caso das psicoses?

O Outro para os psicóticos não é barrado, ele é consistente. O paranoico lhe oferece um papel subjetivo, nomeando aquele que ordena coisas através de emissão de ondas que se transformam em vozes, ainda que distantes, como no caso de Schreber. O Outro nas psicoses é absoluto, que submete o sujeito aos seus caprichos. Considerando que nas neuroses e psicoses o Outro representa o tesouro dos significantes, o que distingue essas duas estruturas é justamente a inserção da lei no Outro, que é ausente no caso das psicoses. Isso ocorre porque a mãe, em sua relação com própria falta, coloca a criança no lugar de objeto cuja função é tamponar esse vazio, comprometendo uma possível intervenção paterna que indique um para além da criança. Como nos esclarece Souza (1999),

Na psicose o Outro é diferente. Ostensivo, constrange o sujeito com sua presença maciça, inundante e opressora. Presença de ameaça e perigo, o Outro se faz perceber e, em especial, se faz ouvir. Deixa de ser quieto e mudo e passa a se mexer, a fazer barulho: fala, grita, impõe sua voz, interpela o sujeito. Acossa-o com observações e comentários de seus pensamentos, palavras e atos; decreta ordens, juízos e condensações; brada injúrias e aviltam o sujeito em seu ser e, eis o pior, goza. Na psicose, o Outro goza do sujeito, do espírito ou do corpo do sujeito (SOUZA, 1999, p. 84).

A exclusão da lei no campo do Outro, faz com que o psicótico seja defrontado com o Outro absoluto que lhe fornece ordens a todo tempo. Assim, vemos que a posição estrutural na qual o psicótico se coloca é a de ser o objeto de uso do Outro, submetido à onipotência e aos imperativos deste. Segundo Quinet (2011, p. 33), “o sujeito é perseguido pelo Supereu personificado”.

Esse Outro absoluto que não contém a inscrição da lei foi tornado mito por Freud (1913/1996) na figura do pai da horda primeva, como já vimos em *Totem e Tabu*. O assassinato do pai primitivo cometido pelos irmãos e a posterior elevação do totem que o representa referem-se à transição do pai à metáfora da lei, ou seja, à introdução da lei simbólica. O Outro nas psicoses, por sua vez, em virtude de não comportar essa lei,

manifesta-se como uma figura que goza do psicótico como um objeto que lhe pertence. No caso Schreber, podemos ver isso claramente retratado na figura divina.

4.2.2. O Deus como Outro em Lacan

Lacan (1955-56/2008) nos aponta para uma característica importante do Deus de Schreber: Ele fala o tempo todo, é aquele que não para de falar ainda que não diga nada. O próprio paciente nos dá testemunho disso, como já observamos na descrição de seu caso: as vozes divinas se dirigem a ele e lhe invadem constantemente. Alguns seres miraculados zombam dele e outros ficam ininterruptamente repetindo frases sem sentido, aprendidas de cor.

As vozes divinas se expressam através daquilo que “Schreber chama a língua fundamental, é que é afirmado como uma espécie de significante particularmente pleno” (LACAN, 1955-56/2008, p. 297). Essa língua particular estabelecida na comunicação entre Deus e Schreber demonstra uma disfunção na ordem simbólica, reconhecendo uma relação peculiar entre significante e significado: “o inconsciente está do lado de fora, ele é esta língua fundamental, o discurso de Deus – seu Outro” (QUINET, 2011, p. 36). A esse respeito, Lacan (1955-56/2008) nos atesta que, diferentemente do “eu sou o que sou” oriundo da tradução bíblica correta – que vimos na discussão de *Moisés* –, encontramos em Schreber outra fórmula que exprime este eco bíblico e demonstra a relação do divino para com o paciente, a saber, “eu sou aquele que está afastado”. Dito de outro modo, o Deus para Schreber não é aquele que é, mas aquele que está bem distante. Não à toa, Deus não é capaz de compreender nada do interior dos seres humanos e lida apenas com sombras e cadáveres.

Diante do exposto, vemos que, para Schreber, seu Deus é essencialmente linguagem, razão pela qual os Seus raios devem falar. Atestamos isso por meio de alguns procedimentos executados pela figura divina, tais como o sistema de anotação pelos raios, cujo objetivo é anotar todos os seus pensamentos, e o sistema de não falar–até–o–fim de uma sentença, cuja finalidade era a de induzir pedaços de frases nos nervos de Schreber, deixando para ele a tarefa de completar as orações. Deus é o responsável por todos os fenômenos de código e mensagens, é o Outro que possui o tesouro dos significantes e que

submete Schreber a lei de sua fala insensata, uma vez que, na sua posição distanciada, provoca perguntas absurdas e organiza sistemas de linguagens.

Quando a fala deste Deus se interrompe, Schreber se defronta com o horror. Cada vez que Deus se afasta, levando consigo o desgastante falatório, produz-se no paciente o “milagre dos urros”, que se define da seguinte forma: ele sente uma dor muito forte, provocando a sensação de ampliação da cabeça devido à extração de fragmento ósseo do seu crânio e é levado a urrar, por influência divina, com o intuito de manter a presença do significante por meio do urro. Podermos observar que o significante se decompõe verdadeiramente quando o Outro o abandona. Como nos assevera Lacan (1955-56/2008, p. 151), “cada vez que se interrompe a relação, que se produz a retirada da presença divina, eclodem todas as espécies de fenômenos internos de dilaceramento, de dor, diversamente intoleráveis”.

Ainda que não cesse de falar, os sentidos das falas de Deus vão sofrendo um esvaziamento progressivo para Schreber, à medida que se estabelece o ponto de virada em sua vida: a aceitação da emasculação para dar origem a uma nova raça de homens, pela fecundação divina. A partir de então, as vozes divinas se transformam de injúrias a “imbecilidades neutras”. É importante destacar que esse momento na vida de Schreber ocorre quando ele atinge a idade e o mês de falecimento de seu pai. Esse fato possibilitou uma nova ordenação simbólica através de um novo significante, “mulher de Deus”, estabilizando a posição do delírio do paciente.

No momento de estabilização delirante, os fenômenos do significante passam a conceder espaço para a manifestação daquilo que Lacan (1955-56/2008), baseado nas deduções gramaticais freudianas, denominou como erotomania divina. O Deus de Schreber passa a gozar com ele, e não mais dele. Soler (2007) compreende essa relação entre Deus e Schreber como uma eroticomania, visto que há uma mania de gozo²⁵ por parte divina.

²⁵ Não iremos tratar aprofundadamente das relações entre Deus e o gozo, em virtude de não atender neste momento aos objetivos de nossa pesquisa.

4.2.3. A Psicose e a Existência do Pai

Como vimos acima, Lacan (1955-56/2008) oferece destaque para a função paterna como um elemento essencial para pensar a constituição das neuroses e psicoses. A esse terceiro, um significante remontado ao pai, o autor chamou de Nome-do-Pai. Lacan (1958/1998) se refere ao Nome-do-Pai como o significante da lei que assegura e ordena o conjunto dos significantes. Podemos dizer que o significante Nome-do-Pai é aquele que promove um corte, uma barra, isto é, a operação da castração.

Esse corte só se torna possível através de um mecanismo chamado metáfora paterna por meio do qual o Nome-do-Pai atua. Segundo Lacan (1958/1998), a função do pai é a de uma metáfora, na medida em que um significante (o significante do desejo da mãe) é substituído por outro (o significante paterno, o Nome-do-Pai). Sendo assim, é por meio desta substituição significativa denominada como Metáfora Paterna, operação correlativa ao recalque originário, que um novo significante, o Nome-do-Pai, tomará o lugar do significante do desejo da mãe, tornando este último inconsciente a partir de então. Dito de outro modo,

O Nome-do-Pai, o pai como Nome, como significante, não é transmitido *ao* sujeito nem por um homem que se declara pai, nem pela sociedade política e religiosa, mas graças ao *desejo da mãe*. Em consequência, diversas significações da paternidade podem se suceder para ele, segundo a singularidade de sua história e de sua cultura (...). (JULIEN, 1999, p. 26).

É possível perceber, então, não se trata da pessoa do pai na construção familiar do indivíduo. Segundo Lacan (1958/1998), mais relevante que a maneira com a qual a mãe se relaciona com o pai é a “importância que ela dá a palavra dele – digamos com clareza, a sua autoridade –, ou, em outras palavras, do lugar que ela reserva ao Nome-do-Pai na promoção da lei” (LACAN, 1958/1998, p. 582). No entanto, se faz necessário atentar para a relação que o pai estabelece com esta lei.

Mais ainda, a relação do pai com esta lei deve ser considerada em si mesma, pois nela encontramos a razão do paradoxo pelo qual os efeitos devastadores da figura paterna são observados, com particular frequência, nos casos em que o pai realmente tem a função de legislador ou dela se prevalece, quer ele seja, efetivamente, daqueles que fazem as leis, quer se coloque como pilar da fé, como modelo de integridade ou de devoção (...) (LACAN, 1958/2008, p. 586).

Como vimos acima, parecia haver uma confusão entre o pai de Schreber e a própria lei. Ou seja, o pai de Schreber encarnava o lugar da lei, mas sem submeter-se a ela. Ainda que esses dados sejam de suma importância para o entendimento do caso, eles são insuficientes para explicar o motivo pelo qual o sujeito se torna psicótico.

No entanto, seguindo o objetivo de compreender o mecanismo específico das psicoses, Lacan (1955-56/2008) se utiliza do termo *Bejahung*, trabalhado por Freud (1925/2007) no texto *A Negativa*, para designar a existência de uma afirmação primeira, início da simbolização; trata-se de um ‘sim’ fundamental que se encontra no alicerce da linguagem. No que diz respeito à *Bejahung*, Lacan (1955-56/2008) nos indica que “é preciso admitir por, atrás do processo de verbalização, uma *Bejahung* primordial, uma admissão no sentido do simbólico, que pode ela própria faltar” (LACAN, 1955-56/2008, p. 21).

É a partir de uma operação que afirma a crença no pai como um significante nuclear, o Nome-do-Pai, que podemos conceber a leitura lacaniana da *Bejahung* freudiana. No entanto, o Nome-do-Pai é o que atua como um ‘não’ ao desejo da mãe situado apenas na criança. O não da neurose é conduzido pela metáfora. Vemos que mesmo ocorrendo um ‘não’ no campo das neuroses, que fica a cargo da *Verneinung*, a *Bejahung* continua se fazendo operatória.

Dessa forma, podemos dizer que o processo de entrada do indivíduo no simbólico implica em uma *Bejahung*, uma afirmação primordial que pode não acontecer. E tal afirmação refere-se à aceitação da Lei, introduzida pela via do complexo de Édipo. Portanto, a castração concerne à função do pai na medida em que este introduz uma lei: a ordem simbólica. Nas palavras de Lacan (1955-56/2008),

Ao nível dessa *Bejahung* pura, primitiva, que pode realizar-se ou não, estabelece-se uma primeira dicotomia – o que teria sido submetido à *Bejahung*, à simbolização primitiva, terá diversos destinos, o qual cai sob o golpe da *Verwerfung* terá um outro. [...] Há, portanto, na origem, *Bejahung*, isto é, afirmação do que é, ou *Verwerfung* (LACAN, 1955-56/2008, p. 101).

Além de retomar o termo freudiano *Verwerfung* (rejeição), Lacan (1958/1998) observa que esta operação tem como efeito a exterioridade radical do Outro, assim como a identifica com a descrença relativa ao pai presente nas psicoses. Lacan (1958/1998) propõe

também que a *Verwerfung* seja tomada como uma forclusão do significante. Não se trata de uma questão de tradução ou equivalência de termos, é antes de tudo uma questão de interpretação. No dizer do autor,

De que se trata quando falo de *Verwerfung*? Trata-se da rejeição de um significante primordial em trevas exteriores, significante que faltará desde então neste nível. Eis o mecanismo fundamental que suponho na base da paranóia. [...] Um processo primordial de exclusão de um dentro primitivo, que não é o dentro do corpo, mas aquele de um primeiro corpo de significante (LACAN, 1955-56/2008, p. 178).

Nesse sentido, Lacan (1958/1998) eleva a *Forclusion*²⁶ (foraclusão) a condição de mecanismo fundamental da psicose, onde o significante Nome-do-Pai, chamado a intervir na Metáfora Paterna, não intervém, sendo radicalmente rejeitado, foracluído do lugar do Outro, provocando uma carência estrutural no campo simbólico nas psicoses. Lacan (1958/1998, p. 582) enfatiza tal ponto, ao dizer que é a abolição do significante Nome-do-Pai “a falha que confere à psicose sua condição essencial, com a estrutura que a separa da neurose”.

Não há, portanto, na psicose, a travessia do Édipo que culmina com a castração simbólica e a inscrição da Lei no Outro. Dessa maneira, a questão da foraclusão é relativa ao destino do significante fálico na dialética edipiana.

Esse “acidente” no simbólico decorrente do vazio deixado pela ausência do significante Nome-do-Pai, que acarreta a impossibilidade de inscrição da castração, faz com que o sujeito fique suscetível ao retorno desse vazio no real, tal como ocorre na alucinação. A partir de leituras realizadas do caso clínico freudiano do *Homem dos Lobos*, Lacan (1955-56/2008, p. 22) nos diz: “tudo o que é recusado na ordem simbólica, no sentido da *Verwerfung*, reaparece no real”. Ou seja, na psicose, aquilo que foi foracluído não pode ser simbolizado como castração, voltando assim no registro da percepção, do real, ao qual o sujeito responde através do registro imaginário, numa tentativa de fazer borda a esse real que o invade.

²⁶ Lacan toma a expressão francesa *forclusion* da terminologia jurídica. Ela é utilizada para se referir a exclusão de um direito por não ter ocorrido nos prazos prescritos em lei. A foraclusão remete-se a noção de lei e de sua abolição. Assim como nas psicoses, pois há a abolição da simbolização em decorrência da foraclusão do Nome-do-Pai (QUINET, 2011).

4.2.3. O Desencadeamento Psicótico e a Construção Delirante

A propósito da entrada nas psicoses, Lacan (1958/1998) observa que o lugar do Nome-do-Pai não responde no Outro nada além de um puro e simples buraco. O desencadeamento psicótico refere-se a um momento em que, mediante os acontecimentos da vida, frente a uma convocação simbólica, o sujeito realiza um apelo ao significante Nome-do-Pai, que foi foracluído no Outro, e nada vem em seu auxílio. No lugar do simbólico apresenta-se um vazio, pois “o que é falho intervém e interroga” (LACAN, 1955-56/2008, p. 240), de maneira que os modelos anteriormente utilizados não são mais suficientes para responder as interrogações. A psicose só se torna manifesta quando esse significante que responde no Outro apenas como um buraco aparece alucinado no real. Em outras palavras, “para que a psicose desencadeie, é preciso que o Nome-do-Pai, *verworfen*, foracluído, isto é, jamais advindo no lugar do Outro, seja ali invocado em oposição simbólica ao sujeito” (LACAN, 1958/1998, p. 584, grifos do autor).

Como é possível que o Nome-do-Pai seja invocado pelo sujeito num lugar onde nunca esteve? Lacan (1958/1998) nos diz que isso pode ocorrer quando do encontro com Um-pai, que se coloca como um elemento terceiro, abalando a identificação imaginária especular com o semelhante e rompendo com o par imaginário $a - a'$.

Em Schreber, Lacan (1955-56/2008) afirma que a irrupção da psicose se deu com o chamado do simbólico frente à nomeação para o cargo de juiz-presidente, através do qual o paciente se vê convocado a exercer a função paterna, tendo em vista que seria encarregado das leis.

Vejam em que momento de sua vida a psicose do presidente Schreber se declara. Mais de uma vez, ele esteve em situação de tornar-se pai. Ei-lo a um só tempo investido de uma função considerável socialmente, e que tem muito valor para ele – ele se torna presidente do Tribunal de Apelação. (...) Ei-lo introduzido no ápice da hierarquia legislativa, entre homens que fazem leis e que tem todos mais vinte anos que ele – perturbação da ordem das gerações. (...) Essa promoção de sua existência nominal solicita dele uma integração renovadora. Trata-se de saber se o sujeito se tornará, ou não, pai. É a questão do pai, que centra toda a investigação de Freud, todas as perspectivas que ele introduziu na experiência subjetiva (LACAN, 1955-56/2008, p. 369).

Anteriormente à entrada na psicose, a identificação paterna é efetuada via imagem, já que a identificação simbólica é impossível para o sujeito. Mesmo que não

produza uma dialética, essa forma de identificação permite que haja uma apreensão do pai no plano imaginário, uma vez que a imagem paterna serve de modelo de alienação especular. “A imagem do pai fornece ao sujeito subsídios para formar um Ideal-de-Eu, apesar de incompleto por carecer de sua função simbólica” (QUINET, 2011, p. 34).

Marcada pela especularização e reduzida a imagem do duplo, essa relação do psicótico com o semelhante aponta para uma elisão imaginária e para um desfalecimento do Eu, com o comprometimento de suas funções principais: atividade, identidade, unidade, oposição Eu x não-Eu. Em virtude disso, Lacan (1958/1998) formulou uma distinção entre as formações psicóticas. A paranoia se caracteriza por uma regressão tópica ao estádio do espelho, onde o sujeito se fixou e de onde as suas produções delirantes bastante imaginarizadas – ligadas, portanto, à imagem especular e ao duplo, isto é ao outro imaginário – se derivam. Não obstante, as construções delirantes na paranoia geralmente são tributárias da dimensão do olhar: perseguição, ciúmes, erotomania. Ao passo que, a esquizofrenia se localiza numa posição muito mais fragmentada, já que o esquizofrênico sequer chegou a atravessar o estádio do espelho. “Os fenômenos, as vivências de despedaçamento corporal, tão presentes na esquizofrenia, atestam os efeitos da não obtenção da unidade imaginária, egoica, conquistada originalmente no estádio do espelho” (JORGE, 2010, p. 45).

Como vimos, a construção delirante é aquilo que vem amortecer o retorno do foracluído no real. Comprometido o registro simbólico, no psicótico, em decorrência da ausência do Nome-do-Pai, a metáfora delirante vem no sentido de permitir alguns pontos de ligação que articulem minimamente o discurso, ou seja, vem como uma possibilidade do sujeito responder à questão da castração. Na paranóia, especificamente, o delírio é o que reconstrói o mundo após o seu fim. Para Soler (2007), essa concepção lacaniana acerca da metáfora delirante está de acordo com a tese freudiana de que o delírio não é doença, mas, sim, tentativa de cura.

Assim, na falta de uma Metáfora Paterna, a metáfora delirante surge como uma maneira, embora sem a mesma eficácia, de inscrição de um significante nesse Outro que invade o sujeito.

A significação delirante apresenta um caráter de certeza, de irredutibilidade. Desse modo, o delírio aparece para o sujeito como dotado de significação plena. A

convicção inabalável, resistente a qualquer tentativa de equivocação, seria uma característica essencial do delírio. Na contramão da certeza delirante temos a significação fállica, através da qual se coloca a possibilidade de dúvida, de dialetização, como veremos adiante no caso do Homem dos Ratos.

4.3. O Homem dos Ratos

Diferentemente do *Caso Schreber*, o *Homem dos Ratos* foi um caso atendido por Freud aproximadamente durante um ano. O tratamento teve início em outubro de 1907 e a publicação do caso, *Notas sobre um Caso de Neurose Obsessiva*, se deu em 1909, um ano após o término da análise. Nas versões anteriores do caso, o paciente era chamado de tenente H, o pseudônimo para Ernest Lanzer. Ele era um homem de formação universitária e apresentava uma queixa de obsessões, sofridas desde a tenra infância. “Os aspectos principais de seu distúrbio eram *medos* de que algo pudesse acontecer a duas pessoas de quem ele gostava muito: seu pai e uma dama a quem admirava” (FREUD, 1909/1996, p. 143, grifos do autor). Manifestava, também, impulsos compulsivos, como o de cortar a garganta com uma lâmina e criou para si proibições, muitas vezes ligadas a coisas sem relevância, numa tentativa, sem êxito, de lutar contra suas ideias e impulsos agressivos.

O paciente informou a Freud que buscou vários tipos de tratamento, mas nenhum lhe proporcionou alguma melhora, exceto uma hidroterapia realizada num sanatório. Segundo Ernest, esse resultado temporário só foi possível devido às relações sexuais regulares que manteve no estabelecimento. Fora do sanatório, o paciente raramente tinha relações desta natureza, uma vez que elas se davam em intervalo irregulares. Dizia ter sofrido uma espécie de obstrução na sua vida sexual e, por isso, a masturbação desempenhou um pequeno papel nela, apenas durante a sua adolescência.

4.3.1. A Precocidade Sexual do Homem dos Ratos

Logo no início do tratamento, Ernest diz a Freud que sua vida sexual começou muito cedo, por volta dos seis anos de idade. Relata algumas “liberdades” tomadas com

suas governantas, que consistiam em arrastar-se para baixo da saia de uma delas e manipular-lhe os genitais com os dedos, subir na cama de outra e tocar-lhe o corpo nu.

O contato com as babás não é fator primordial na constatação da diferença sexual pelo Homem dos Ratos, uma vez que isto já havia ocorrido pela primeira vez ao ver a irmã utilizando o urinol. Entretanto, essas investidas sexuais direcionadas às governantas – e não à figura da mãe – merecem destaque, pois indicam que o recalque já incidiu sobre o desejo incestuoso, mesmo que a mãe de Ernest compareça como a destinatária das queixas de ereção que ele sofre.

Essas situações despertaram no paciente a curiosidade de olhar o corpo feminino, ainda que, paralelamente, acarretem no surgimento de um sentimento ruim. Como atesta o próprio Homem dos Ratos,

Havia determinadas pessoas, moças, que muito me agradavam, e eu tinha um forte desejo de vê-las despidas. Contudo, desejando isso, eu tinha *um estranho sentimento, como se algo devesse acontecer se eu pensasse em tais coisas, e como se devesse fazer todo tipo de coisas para evitá-lo* (FREUD, 1909/1996, p. 146, grifos do autor).

Um exemplo fornecido por Ernest sobre esses temores diz respeito a um constante pensamento de que seu pai deveria morrer. As ideias sobre a morte paterna ocuparam a mente do paciente desde a infância e se mantiveram por um longo período, até a idade adulta. O que chama a atenção de Freud (1909/1996) nesse temor obsessivo do Homem dos Ratos é o fato dele persistir até aquele momento, mesmo com o falecimento do pai há muitos anos.

A partir desses relatos, Freud (1909/1996) conclui que, enquanto criança, o Homem dos Ratos estava sob a égide de um componente da pulsão sexual, isto é, a escopofilia, ou o desejo de olhar. Como consequência, havia nele um desejo persistente de ver nuas as pessoas do sexo feminino que lhe agradavam. Além disso, o autor nos assevera que a razão pela qual o desejo se encontrava desacompanhado da compulsão se dava ao fato do Eu não ter se colocado em oposição a este desejo, não o percebendo como estranho a si próprio. No entanto, alguma oposição já se estava presente, uma vez que a ocorrência do desejo era geralmente seguida de um afeto aflitivo, como acabamos de verificar acima.

Concomitantemente ao desejo obsessivo associa-se um medo obsessivo. A formulação desse medo, no caso de Ernest, foi estabelecida por Freud (1909/1996, p. 147) da seguinte maneira: “se tenho esse desejo de ver uma mulher despida, meu pai deverá fatalmente morrer”. Tendo em vista a necessidade de evitar o contato com esse afeto aflitivo, marcado por um misto de estranheza e superstição, o paciente passa a desenvolver medidas de proteção.

Nesses termos, Freud (1909/1996) acredita que esses eventos infantis descritos pelo paciente não eram o início da doença – como conjectura Ernest – mas, sim, a própria enfermidade. Para o autor, já se observa todos os elementos que caracterizam uma neurose obsessiva, quais sejam, “um instinto [pulsão] erótico e uma revolta contra ele; um desejo que ainda não se tornou compulsivo e, lutando contra ele, um medo já compulsivo; um afeto aflitivo e uma impulsão em direção ao desempenho de atos defensivos” (FREUD, 1909/1996, p. 147). Entretanto, o paciente apresenta também outro sintoma que muito se assemelha a um delírio: a ideia mórbida constante de que seus pais conheciam todos seus pensamentos. Para explicá-lo, Ernest supunha que revelava seus pensamentos em voz alta, sem se dar conta do que fazia. A esse respeito, Freud (1909/1996) declara que ao tentar fornecer alguma explicação para a ideia, a criança revelava alguma suspeita sobre a existência de processos mentais inconscientes, ou melhor, seria uma percepção endopsíquica daquilo que foi recalcado pelo paciente.

Vale destacar a importância dada pelo paciente, durante certo período de sua infância, ao fato de ter contraído vermes. Em decorrência desta moléstia, Ernest sentia irritações anais, que lhe conferiram uma estimulação erótica por muitos anos. Certa vez comentou que viu o primo defecar e este lhe mostrou um grande verme presente em suas fezes. O paciente refere-se a esse episódio como o “maior susto de sua vida” (FREUD, 1909/1996, p. 265), além de ter se sentido bastante enojado. Podemos observar que o erotismo anal vai deixando marcas na vida do paciente por intermédio da visão e da sensação de vermes nessa região. De posse desses dados, Freud (1909/1996) nos diz que as neuroses obsessivas possuem a característica de uma sexualidade prematura, evidenciando que seus elementos formadores são encontrados na vida sexual infantil do paciente e não na sua vida atual. Veremos a seguir qual o lugar destinado à manifestação dessa sexualidade no medo deste obsessivo.

4.3.2. O Grande Medo do Homem dos Ratos

Nas sessões subsequentes, Ernest expõe o motivo principal que o levou a buscar um tratamento com Freud, ainda que os pensamentos obsessivos o incomodassem há muito tempo. O paciente narra que, em uma parada das manobras do exército ao qual servia, perdeu seus óculos. A fim de não atrasar a partida, abandonou os óculos perdidos e telegrafou a seu oculista de Viena pedindo um novo par, que foram enviados pelo correio.

Alguns dias depois, durante um acampamento militar, sentou-se próximo a um capitão de nome tcheco que tinha apreço por crueldade, no sentido de defender a introdução de castigos corporais, o que causava uma espécie de aversão em Ernest. Em uma conversa, nessa parada, o capitão passa a contar um castigo horrível que era aplicado aos prisioneiros de guerra no Oriente. Ao descrever o ocorrido, Ernest não consegue completar as sentenças, necessitando da ajuda de Freud para terminá-las.

Será que ele estava pensando em cerca de estacas? – ‘Não, isso não;... o criminoso foi amarrado...’ – expressou-se ele tão indistintamente, que não pude adivinhar logo em qual situação – ‘...um vaso foi virado sobre suas nádegas... alguns *ratos* foram colocados dentro dele... e eles...’ – de novo se levantou e mostrava todo sinal de horror e resistência – ‘*cavaram caminho no...*’ – Em seu ânus, ajudei-o a completar (FREUD, 1909/1996, p. 150, grifos do autor).

Ao escutar o suplício anal falado pelo capitão, os impulsos sexuais e agressivos, próprios da fase anal-sádica do paciente foram ativados. Para Freud (1909/1996), a história da proibição com ratos ativou todos os impulsos de crueldade, tanto egoísta quanto sexual, que foram suprimidos precocemente no paciente, em decorrência da mescla de elementos cruéis e lascivos. Não sem razão, Freud (1909/1996) chama a atenção para a expressão do paciente no momento deste relato, que foi interpretada como “uma face de *horror ao prazer todo seu do qual ele mesmo não estava ciente*” (FREUD, 1909/1996, p. 150, grifos do autor). Ernest afirma que no instante da descrição feita pelo capitão, teve uma ideia de que este castigo estava sendo infligido a pessoas que lhe eram muito importantes: a dama por quem ele nutria admiração e seu pai. Logo em seguida desse pensamento, sempre aparecia uma sanção, uma medida defensiva que precisava ser adotada para que a fantasia não se realizasse.

Dando seguimento à sua narrativa, o paciente conta que quando seus óculos chegaram pelo correio, o referido capitão lhe entregou o pacote da encomenda e lhe disse, erroneamente, que o reembolso postal deveria ser feito para o tenente A, que havia pagado a sua dívida junto ao correio. Naquela ocasião ocorreu uma sanção na mente de Ernest, a saber, que aquele pagamento em dinheiro não deveria ser devolvido, caso contrário, a fantasia dos ratos aconteceria com seu pai e sua dama. Imediatamente, para combater a sanção, surge uma ordem em forma de juramento de que ele deveria pagar de volta as 3.80 coroas ao tenente A.

O paciente passou alguns dias tentando reembolsar o tenente A, mas várias dificuldades externas o impediram de fazê-lo. Finalmente encontra o tenente A, porém este se recusa a receber o dinheiro afirmando que não havia pagado nada e que Ernest deveria procurar o tenente B, o oficial responsável pelo serviço dos correios. Nesse ínterim, o paciente descobriu que o pagamento foi realizado por uma moça que trabalhava nos correios. Isso provoca uma perplexidade no Homem dos Ratos, pois isto significava que ele não conseguiria manter seu juramento. Para sair desta dificuldade, criou um plano que consistia em procurar o tenente A, entregar-lhe o dinheiro e pedir que ele o entregasse à moça do correio. No entanto, a essa altura o tenente A já havia sido transferido para um regimento diferente, localizado em outra cidade. Então, Ernest resolveu ir de trem à cidade na qual o tenente A estava residindo, a fim de convencê-lo a voltar com ele para a sua cidade, dar o dinheiro para que repassasse à dama do correio, que, por seu turno, entregaria a quantia ao tenente B, o verdadeiro encarregado do correio. Tudo isso para que o castigo dos ratos não ocorresse ao seu pai e à dama.

Ernest afirma que em todas as ocasiões anteriores nas quais sentiu medo de que algo acontecesse às pessoas a quem amava, a exemplo de seu pai, as punições não se davam somente na esfera da vida terrena, mas também na eternidade, isto é, no outro mundo. No intuito de justificar essa linha de pensamento, o paciente explica que foi religioso devoto até meados dos quinze anos de idade, e, a partir de então, evoluiu gradualmente para o livre-pensador que se tornou quando adulto. Nessa fase, apaziguou as contradições existentes entre suas crenças e suas obsessões dizendo para si: “O que pensa você sobre o próximo mundo? O que sabem os outros a esse respeito? Nada *pode* ser conhecido a respeito dele. Você nada está arriscando – faça-o então” (FREUD, 1909/1996, p. 152,

grifos do autor). Através destes argumentos, o paciente explorou a incerteza da razão a favor da atitude religiosa que ele permitiu que permanecesse crescendo. Sendo assim, tinha por hábito deixar que seus atos fossem decididos pelas mãos de Deus quando achava equilibradas as deliberações que realizava sobre seus pensamentos.

4.3.3. O Pai do Homem dos Ratos

Ernest considera o falecimento de seu pai, devido a um enfisema em 1899, como algo importante e que o atormenta bastante. Na noite do ocorrido, o paciente se deitou para descansar por uma hora e quando despertou recebeu a notícia da morte do pai, através de um amigo médico. Censurou-se, primeiramente, por não ter estado presente naquele momento e, posteriormente, por saber que seu pai havia chamado seu nome nos dias anteriores ao falecimento. Contudo, a princípio a censura não o importunou e, por muito tempo, não compreendeu o fato de o pai haver morrido. Em algumas situações achava que seu pai estava chegando quando ouvia alguém bater a porta, em outras desejava ver o fantasma do pai.

Apenas dezoito meses após a perda, é que a negligência do paciente começa a incomodá-lo, fazendo com que ele se considerasse um criminoso. Essa situação se agravou com a morte de uma tia, pois os seus sintomas se intensificaram, seus pensamentos obsessivos passam a incluir o outro mundo, incapacitando-o para o trabalho. A esse respeito, Freud (1909/1996) nos diz que quando

existe uma *mésalliance* entre um afeto e seu conteúdo ideativo (neste exemplo, entre a intensidade da autocensura e a oportunidade para ela manifestar-se), um leigo irá dizer que o afeto é demasiadamente grande para a ocasião – que isso é exagerado – e que, conseqüentemente, a inferência originária da autocensura (a inferência de que o paciente é um criminoso) é falsa. Pelo contrário, o médico [analista] diz: ‘Não. O afeto se justifica. O sentimento de culpa não está, em si, aberto a novas críticas. Mas pertence a algum outro contexto, o qual é desconhecido (*inconsciente*) e que exige ser buscado’ (FREUD 1909/1996, p. 156-157).

A fim de buscar o que poderia indicar a origem desse sentimento de culpa, Ernest dá sequência aos seus relatos declarando que o temor de que seus pais pudessem adivinhar seus pensamentos persistiu por toda a sua vida. Aos doze anos nutriu afeto por

uma menina que não gostava tanto dele assim. Consequentemente lhe veio a ideia de que ela lhe seria apazível caso alguma desgraça acontecesse; como exemplo de tal desgraça, a morte de seu pai insinuou-se em sua mente. Imediatamente ele rejeitou a ideia, alegando repúdio ao conteúdo da mesma. No entanto, esse tipo de pensamento ocorreu novamente, seis meses antes do falecimento de seu pai. Naquela época, o paciente já estava namorando com a dama, mas alguns entraves financeiros não permitiam que ele a pedisse em casamento. Surgiu então a ideia de que a morte de seu pai poderia torná-lo rico o bastante para casar com a namorada. Com a finalidade de se defender contra esse pensamento, chegou a desejar que seu pai não lhe deixasse nada de herança, de modo que ele não pudesse ter compensação alguma por aquela perda. Vale destacar que a morte do pai se coloca como uma condição para o exercício da sexualidade do filho. Pela terceira vez, Ernest rememora uma situação na qual essa ideia, ainda que mais amena, lhe sobreveio à mente. Desta feita, no dia que antecedeu a morte de seu pai, ele pensou que agora poderia estar perdendo a pessoa que mais amava; todavia lhe sobreveio a contradição desta ideia: não, havia outra pessoa, cuja perda seria ainda mais penosa.

Esses pensamentos surpreendiam o paciente, visto que a morte do seu pai não podia ser considerada como objeto de seu desejo, mas apenas de seu medo, uma vez que amava seu pai mais do que qualquer outra pessoa no mundo. Todavia, para Freud (1909/1996) todo medo correspondia a um desejo primeiro, que havia sido recalcado. Portanto, “um amor assim intenso era pré-condição necessária do ódio recalcado” (FREUD, 1909/1996, p. 160). Isso nos leva a acreditar exatamente no oposto daquilo que o paciente afirmava nas sessões.

Qual seria, então, a razão do ódio ao pai sentido pelo Homem dos Ratos? Freud (1909/1996) nos diz que identificar a fonte deste ódio era muito difícil, pois, o grande amor do paciente pelo pai impedia de tornar essa fonte consciente, apesar de haver alguma conexão existente em seu psiquismo, que mantinha o ódio vivo.

Ernest conta a Freud que seu pai foi seu “melhor amigo. Exceto em alguns tópicos nos quais pais e filhos comumente se mantinham separados uns dos outros” (FREUD, 1909/1996, p. 161). Freud (1909/1996) nos diz – após a associação feita pelo paciente com a intensidade dos impulsos sexuais na infância – que a fonte da hostilidade pelo pai referia-se a algo da ordem do sexual, pois ele sentia o pai como uma interferência

para a realização de seus desejos. Essa espécie de conflito entre a sensualidade e o amor infantil era completamente típico. Para o autor, a interferência paterna ocorre na relação incestuosa entre mãe e filho. Portanto, o Homem dos Ratos havia sentindo ódio pelo pai, em virtude deste ter se colocado como um obstáculo na relação amorosa com a sua mãe. Essa hostilidade foi experimentada novamente quando se percebeu impedido de casar com a dama, devido a sua condição financeira, para a qual a morte do pai seria uma solução. É válido lembrar também que o pai de Ernest opunha-se ao relacionamento do filho com a dama, aconselhando-o sempre a se afastar dela.

A partir das intervenções freudianas, o paciente nos traz, então, uma caracterização de seu pai. Considerava-o um homem de qualidades excelentes. Antes de casar-se exerceu o cargo de suboficial do exército e, como resquício dessa época da vida, sempre manteve uma atitude militar, assim como utilizava uma linguagem específica. Distinguia-se por ter um senso de humor cordial e uma tolerância amável para com seus companheiros. Apesar de muito próximo e amigo, ocasionalmente castigava com severidade os filhos, apresentando um temperamento passional. Além disso, gostava que lhe pedissem autorização, como se quisesse abusar de seu poder, mesmo que ele só se utilizasse desse artifício para saborear o sentimento de que tudo provinha dele.

A masturbação infantil era duramente proibida por seu pai. “Você pode morrer se fizer isso” (FREUD, 1909/1996, p. 228), costumava dizer. Freud (1909/1996) compreende que essa ameaça de morte foi transferida para o pai, da mesma maneira como o paciente também apresentava impulsos suicidas, em função da culpa e da obediência a ele. A ameaça de castração era expressa como uma ameaça de morte, logo, o exercício da sexualidade não incorria na perda de um membro, o pênis, mas na perda da própria vida.

Dentre os castigos aplicados pelo pai, Ernest comenta especificamente sobre um, mencionado várias vezes pela mãe, apesar de não se recordar do ocorrido. Quando era criança, o pai lhe puniu por uma travessura que a mãe definiu como uma mordida dada a alguém. Enquanto apanhava, o paciente foi tomado por uma terrível fúria e xingou o pai de todos os nomes de objetos comuns que conhecia, gritando: “Sua lâmpada! Sua toalha! Seu prato!” (FREUD, 1909/1996, p. 180). O pai, abalado mediante a essa explosão de raiva, parou de bater no filho e declarou: “O menino ou vai ser um grande homem, ou um grande criminoso!” (FREUD, 1909/1996, p. 180). O paciente acreditava que essa cena causou uma

grande impressão em ambos, uma vez que seu pai jamais lhe bateu novamente e ele sofreu uma grande mudança de caráter, tornando-se um covarde, por medo da violência de sua própria raiva. A profecia emitida pelo pai se cumpre quando Ernest, já adulto, debatendo-se com seus sentimentos de culpa, busca a ajuda de um amigo importante para que ele lhe dê veredictos sobre sua moralidade. Ele o procurava sempre que se sentia atormentado por impulsos criminosos e só se acalmava quando ouvia do amigo que era um homem de conduta irrepreensível.

A fim de lançar alguma luz interpretativa a esse acontecimento, Freud (1909/1996) relaciona-o a uma punição por um ato masturbatório, visto que, desde o ocorrido, esta prática sexual se extinguiu do comportamento do paciente e deixou atrás de si um rancor duradouro pelo pai, que passou a ser visto como o perturbador do gozo sexual. Nesses termos, Freud (1909/1996, p. 181) é levado a concluir que “constitui uma característica global do complexo nuclear da infância que o pai da criança desempenhe o papel de um oponente sexual e impedidor das atividades sexuais auto-eróticas”.

É importante destacar que as práticas de masturbação do paciente só retornaram após a morte de seu pai e, mesmo assim, sentia-se envergonhado ao realizá-las. Sua primeira relação sexual, inclusive, ocorreu após o falecimento do pai. Na ocasião chegou a pensar: “Que maravilha! Por uma coisa assim alguém é até capaz de matar o pai!” (FREUD, 1909/1996, p. 176). Vemos que a influência da presença interditoria do pai era exercida de maneira tão forte que as atividades sexuais só foram liberadas depois da morte deste. No entanto, a morte do pai não leva à satisfação plena – assim como no mito de *Totem e Tabu* (1913) – pois a Lei é mantida e os sintomas se acentuam. Por esse motivo, as atividades sexuais no Homem dos Ratos aparecem sempre revelando um conflito entre a obediência ao pai e um desafio a ele, como podemos ver no seguinte registro:

(...) ele estudava para um exame e brincava com sua fantasia favorita de que seu pai estava vivo e a qualquer momento poderia reaparecer (...). Entre a meia-noite e uma hora ele interromperia o seu estudo e abriria a porta da frente do apartamento, como se seu pai estivesse do lado de fora; em seguida, regressando ao hall, ele tiraria para fora o seu pênis e olharia para ele no espelho. Esse comportamento maluco torna-se inteligível se presumirmos que ele agia como se esperasse uma visita de seu pai à hora em que os fantasmas estão circulando. Em geral tinha sido preguiçoso com seus estudos quando seu pai vivia, e isto constituía, com freqüência, uma causa de aborrecimento para seu pai. Agora que ele retornava como um fantasma, devia ficar muito contente ao encontrar seu filho estudando arduamente. Mas era impossível que seu pai gostasse da

outra parte de seu comportamento; nisto, portanto, estava desafiando-o. Assim, com um singular e ininteligível ato obsessivo, expressava os dois lados de sua relação com seu pai. (FREUD, 1909/1996 p. 178-179)

A partir do exposto, conseguimos observar a acirrada ambivalência afetiva existente no Homem dos Ratos para com o seu pai, tão característico da neurose obsessiva. Contudo, essa ambivalência não se restringia apenas ao pai, mas era dirigida também à dama. Esses sentimentos, embora pareçam independentes, estão ligados aos pares no referido caso: “seu ódio pela dama estava inevitavelmente ligado a seu afeiçoamento pelo pai, e, de modo inverso, seu ódio pelo pai com seu afeiçoamento à dama” (FREUD, 1909/1996, p. 206). Podemos extrair dessa passagem que o paciente ou odeia a mulher/mãe, com a finalidade de obedecer ao pai, em virtude do afeto e medo a ele destinados, ou odeia o pai por ele se colocar como um obstáculo para a realização de seu desejo junto à mulher/mãe. É uma escolha que comporta uma exclusão: para ficar com a mulher, deve desobedecer ao pai; para amar o pai, deve abrir mão da mulher.

4.3.4. A Mãe do Homem dos Ratos

Na relação estabelecida com a mãe era possível perceber uma cumplicidade. Algumas vezes ela reclamava do marido para o filho, queixando-se dos longos períodos sem notícias, quando este estava a trabalho no exército e levantando suspeitas para uma possível infidelidade do esposo. Reclamava também de sua falta de atenção e costumava ficar horrorizada com sua falta de elegância. Ernest compartilhava com a mãe as críticas quanto aos comportamentos rudes do pai.

Os cuidados dos filhos não eram realizados diretamente pela mãe, mas, sim, pelas babás e governantas. O paciente lembra-se, entretanto, de uma ocasião em que sua mãe decidiu lhe dar uma limpeza geral, uma vez que ele era um ‘porco sujo’. Ele chorou de vergonha da mãe e lhe disse: “onde é que você agora vai me esfregar? No cu?” (FREUD, 1909/1996, p. 247). A mãe não contou o acontecido para o marido, a fim de poupar o filho da surra que receberia. Essa estória é relatada por Ernest como crime que passou impune, tendo em vista que ele havia tentado imitar seu pai, que utilizava com frequência este tipo de linguajar. Podemos perceber que o contato físico entre a mãe e o menino foi sentido por

este como constrangedor, havendo uma mescla de erotismo e agressividade que ficou mantida em segredo entre os dois, uma transgressão compartilhada.

Mesmo com o casamento feliz e harmonioso dos pais, o paciente declara que a mãe contava com frequência sobre o abandono realizado pelo pai de uma moça humilde e pobre, a quem amava, para casar-se com ela, que tinha mais recursos. A mãe do paciente havia sido educada numa família que administrava uma grande empresa industrial. Com o casamento, o pai do Homem dos Ratos passou a participar do negócio e adquiriu uma posição econômica relativamente confortável. Ernest acreditava que seu pai havia se casado com a mãe por dinheiro e considerava essa ideia intolerável, já que escolher uma esposa por esses motivos rebaixava a sua mãe na sua condição de mulher. Um aspecto curioso que resulta disso é uma distinção realizada pelo paciente entre sexo e amor. A mulher amada é uma mulher considerada inadequada para o sexo, aparecendo como uma consequência do investimento libidinal que inicialmente havia sobre a mãe.

4.3.5. O Desencadeamento da Neurose Obsessiva

O paciente menciona que foi abordado pela mãe, após o falecimento de seu pai, para uma discussão acerca de seu futuro. Um casamento de negócios com uma prima havia sido arranjado entre os familiares ricos, com o objetivo de oferecer-lhe maiores perspectivas profissionais. Esse plano desenvolvido pela sua família desencadeou um conflito relativo a questão de saber se ele continuaria fiel à sua amada, independentemente de sua situação econômica menos favorecida, ou se seguiria os caminhos de seu pai e se casaria com a rica, bonita e bem relacionada jovem que seus parentes haviam escolhido. Freud (1909/1996) reconhece esse evento como a causa que precipitou a doença do Homem dos Ratos, tendo em vista que diante dessa situação, Ernest resolve o conflito existente entre o seu amor e a influência constante dos desejos de seu pai com a sua doença, isto é, ficando doente evitava a tarefa de fazer uma escolha na vida real.

Freud (1909/1996) nos diz que, enquanto na histeria as causas precipitadoras da doença, assim como as experiências infantis sofrem, dão lugar à amnésia, evidenciando o lugar do recalque, nas neuroses obsessivas há uma diferenciação, pois as precondições infantis da neurose podem ser colhidas pela amnésia, ainda que de forma parcial e as razões

imediatas da doença são retidas na memória. O recalque age por intermédio de outro mecanismo, no qual o trauma é destituído de seu investimento afetivo, em vez de ser esquecido, fazendo com que permaneça na consciência apenas o conteúdo ideativo, considerado desinteressante e sem importância. Sendo assim, “a distinção entre aquilo que ocorre na histeria e numa neurose obsessiva reside nos processos psicológicos que nos é possível reconstruir por trás dos fenômenos” (FREUD, 1909/1996, p. 172).

No caso do Homem dos Ratos observamos que a causa desencadeadora da doença na idade adulta remete-se à infância. O paciente via-se numa situação semelhante à de seu pai antes do casamento, tendo que escolher entre uma moça rica e outra pobre, o que possibilitou a sua identificação com este. Como dissemos acima, o conflito que se apresentava na base da doença era referente a uma luta entre as inclinações amorosas do paciente e a influência dos desejos paternos. Contudo, é válido ressaltar que esta luta é antiga e teve sua origem há bastante tempo, ainda na infância de Ernest.

Assim como no caso Schreber, verificamos também aqui a importância do complexo paterno na análise das manifestações sintomáticas do paciente. Em se tratando dos assuntos militares, também havia uma identificação inconsciente do Homem dos Ratos com seu pai, que, como vimos, prestou serviços militares durante muitos anos. Isso fornece uma luz para a solução da ideia dos ratos. Para compreendê-la, portanto, se faz necessário saber o motivo que levou as duas falas do capitão tcheco – o castigo dos ratos e o pedido de pagamento – a exercerem uma agitação sobre o paciente, acarretando reações patológicas violentas.

O período em que o pai de Ernest serviu como soldado rendeu muitas histórias que foram retidas pelo paciente. Uma dessas histórias, contadas pelo seu pai, tinha um importante elemento comum com o pedido realizado pelo capitão. Na época em que era suboficial, o pai do paciente era responsável por uma pequena quantia de dinheiro que acabou perdendo em um jogo de cartas. Esse fator deve ser levado em consideração, pois quem agia desta forma era conhecido como ‘rato-de-jogo’, um termo alemão coloquial para designar ‘jogador’. Em decorrência dessa perda, o pai de Ernest poderia ter se prejudicado no serviço, mas para evitar isso um de seus amigos lhe emprestou o valor perdido no jogo. Depois de sair do exército, o pai tentou reencontrar o amigo, mas nunca conseguiu encontrá-lo para restituir-lhe o dinheiro emprestado. A recordação dessa falha da juventude

do pai era dolorosa para o paciente, pois, apesar das aparências, seu inconsciente estava repleto de hostilidade ao caráter paterno. Desta maneira, a ordem do capitão, ‘você deve pagar as 3 coroas e 80 florins ao tenente A’, chegam aos ouvidos de Ernest como uma alusão a dívida não quitada pelo pai.

A dívida de Ernest era de menor valor e deveria ser paga para a moça da agência dos correios, logo, de fácil pagamento, já a dívida de seu pai era impossível de pagar. Ele transformou a dívida do pai em sua, a fim de pagá-la e redimir-se com este pelos seus pensamentos hostis. No ato de pagar essa dívida paterna, teria permissão para usufruir a sua sexualidade, desejar, assim como seria liberto da culpa, das obsessões e dos atos punitivos. O único entrave no caminho desta realização é que o pagamento da dívida era impossível. E o próprio Homem dos Ratos atesta isso ao formular a seguinte afirmação mental após o pedido de reembolso do capitão: “‘Está bem. Reembolsarei o dinheiro ao Tenente A. quando meu pai e a dama tiverem filhos!’ ou ‘Tão certo quanto meu pai e a dama possam ter filhos, eu lhe pagarei’” (FREUD, 1909/1996, p. 189). Trata-se de uma asserção grotesca ligada a uma condição absurda que jamais se cumpriria. Ao contrário de um pagamento, o que acontece é a realização de um crime. O paciente insulta as duas pessoas que mais ama, o pai e a dama, e a punição para uma infração deste tipo consiste na obediência à exigência descabida de seu chefe, comprometendo-se com um juramento impossível de ser cumprido, uma vez que se baseava em falsas premissas. O juramento fundamenta-se em realmente reembolsar o dinheiro ao tenente A, ou em outras palavras: “‘Sim, você precisa reembolsar o dinheiro a A., conforme o exigiu o substituto de seu pai. Seu pai não pode estar equivocado; e se ele investe um de seus súditos de um título que não lhe pertence, o súdito passará a trazer sempre esse mesmo título’” (FREUD, 1909/1996, p.190).

A ordem do capitão foi recebida com revolta, fazendo com que primeiramente surgisse na mente do paciente uma ideia de que ele não deveria devolver o dinheiro ou então a punição dos ratos aconteceria ao seu pai e à dama; em seguida, houve a transformação da ideia em seu contrário, isto é, o paciente deveria pagar o tenente A para que o suplício dos ratos não ocorresse às duas pessoas que mais ama.

Como já dissemos anteriormente, a punição com os ratos incita o erotismo anal do paciente, que desempenhou um papel importante durante a sua infância e se manteve ativo por muito tempo. É possível observar que a ideia do castigo com os ratos evoca um

conjunto de recordações em Ernest, atribuindo aos ratos uma diversidade de significados simbólicos, dentre os quais podemos citar a conexão entre a palavra ratos (ratten) com prestações (raten), fazendo com que os ratos adquirissem o significado de dinheiro, ao ponto do paciente criar uma moeda-rato, expressada por ele através de uma equivalência: ‘tantos florins, tantos ratos’. O caráter monetário dos ratos se fortaleceu com o pedido do capitão mediante outra ponte verbal, spielratte (rato-de-jogo), que remetia a dívida contraída por seu pai no jogo. Vemos também uma associação entre ratos e pênis, pois assim como um rato transmite doenças, um pênis transmite sífilis, doença que provocava verdadeiro pavor em Ernest por ocultar todos os tipos de dúvidas sobre a vida que o pai levou durante o tempo de serviço militar. Por fim, temos a vinculação entre ratos e crianças, tendo em vista que a noção acerca dos ratos está relacionada com o fato de que estes possuem dentes afiados, que os ajudam a roer e morder, além de serem devoradores e sujos, exatamente como o paciente quando era criança, “um sujeitinho asqueroso e sujo, sempre pronto a morder as pessoas quando enfurecido, e fora assustadoramente punido por tê-lo feito” (FREUD, 1909/1996, p. 188).

Nós podemos observar a partir desse deslocamento metonímico que o obsessivo apresenta um dialeto próprio. Se a dissolução da ideia dos ratos nos mostra uma relação peculiar do obsessivo com a linguagem, a situação em que Ernest é punido pelo pai resultando no vaticínio ‘ou será um grande homem, ou um grande criminoso’ nos revela que o obsessivo crê na palavra, na força da palavra, no poder desta, fazendo da palavra a sua religião particular.

4.3.6. A Religião Particular da Neurose Obsessiva

Freud (1909/1996) nos conta que o Homem dos Ratos, apesar de ser um jovem culto e bem educado, era altamente supersticioso, ainda que sua superstição diferisse daquela vivenciada pelas pessoas incultas, cujas crenças são inseparáveis. Em razão dessa particularidade, o autor afirma que o paciente era ao mesmo tempo supersticioso e não supersticioso, pois compreendia que a sua superstição dependia de seu modo de pensar obsessivo.

Como sua superstição era a de um homem culto, Ernest escapava de preconceitos comuns, como temer a sexta-feira treze, dentre outros. Sua crença era depositada nos sonhos proféticos e nas premonições, mesmo reconhecendo que todos os acontecimentos relevantes de sua vida ocorreram independentemente de previsões. De acordo com Ribeiro (2011), a superstição, a crença na magia de algumas palavras e nos poderes mágicos de alguns rituais são características comuns na neurose obsessiva.

Podemos identificar também no Homem dos Ratos, e nos obsessivos de maneira geral, um vestígio particular da superstição. Trata-se da onipotência que atribuem aos seus pensamentos e sentimentos, uma convicção da realização de seus desejos, sejam eles bons ou maus. Há uma superestimação principalmente dos efeitos de seus sentimentos hostis sobre o mundo externo. Freud (1909/1996) declara que essa crença é o reconhecimento de uma lembrança megalomaniaca da infância. A raiz infantil da onipotência dos pensamentos obsessivos de Ernest remonta a situações em que sua mãe lhe dizia que não poder assumir um compromisso porque em determinados dias ela estaria doente, acamada. E quando o referido dia chegava, ela realmente estava doente. Aos olhos da criança, a mãe era capaz de prever o futuro e alterar o mundo externo com a força de seu pensamento. O pai também era possuidor de tal poder, visto que era capaz de prever o que o filho seria (um grande homem ou um grande criminoso). Vemos, portanto, que a crença na onipotência dos pais alicerça em parte os rituais, previsões, profecias e pensamentos do obsessivo. Como vimos no primeiro capítulo, a onipotência dos pensamentos é uma característica atribuída por Freud (1913/1996) aos povos primitivos, sendo reeditada nas crianças e nos neuróticos obsessivos.

Outra necessidade mental deste tipo de afecção é relativa a uma necessidade de incerteza ou de dúvida, diferentemente do que vimos a propósito do caso Schreber. Nos neuróticos obsessivos, a incerteza é um dos mecanismos utilizados no intuito de “atrair o paciente para fora da realidade e isolá-lo do mundo – o que é uma das tendências de qualquer distúrbio psiconeurótico. De novo, o óbvio são apenas os esforços que os próprios pacientes empreendem a fim de poderem evitar a certeza e ficarem em dúvida” (FREUD, 1909/1996, p. 201).

A preferência dos neuróticos pela incerteza e pela dúvida conduz a orientação de seus pensamentos para temas diante dos quais a humanidade se questiona e os

conhecimentos são incertos. Dentre os principais temas que costumamos acreditar sem garantia alguma de sua fidedignidade podemos citar a extensão da vida, a paternidade, a vida após a morte e a memória. A incerteza da memória merece destaque, uma vez que esta é utilizada como auxiliar na formação dos sintomas nas neuroses obsessivas.

No caso do Homem dos Ratos observamos que a dúvida corresponde à percepção interna apresentada pelo paciente de sua indecisão, que se apossa dele independente de qualquer ação, como consequência da inibição de seu amor por meio de seu ódio. Em virtude dessa relação notável entre amor e ódio, “a dúvida é, na realidade, uma dúvida de seu próprio amor” (FREUD, 1909/1996, p. 209). Considerando que o amor deveria ser a coisa mais exata na mente do paciente, mas não é, a dúvida se dissemina e se desloca para as coisas mais insignificantes e sem valor. É essa dúvida que vai ocasionar não só a incerteza do paciente em relação às suas medidas protetoras, como também vai estabelecer que os atos protetores sejam impossíveis de serem realizados.

Vimos que o Homem dos Ratos apresentava claramente um conflito entre impulsos amorosos e hostis em relação ao pai e a dama. Os fenômenos obsessivos confirmam seus sentimentos divididos: o amor não conseguiu acabar com o ódio, mas o enviou para o inconsciente, onde se protegeu de ser destruído pela consciência, foi capaz de persistir e até mesmo de crescer. Nesse contexto, a culpa se apresenta junto às formações sintomáticas do obsessivo, denunciando a existência desse conflito, pois revela o amor, assim como exige punição, satisfazendo de certa forma o ódio. Em meio a essa circunstância surgem os atos obsessivos, considerados como medidas protetoras, numa tentativa de reconciliação dos impulsos antagônicos presentes no psiquismo.

4.3.7. O Sentimento de Culpa e o Supereu na Neurose Obsessiva

Em *Observações Adicionais sobre as Neuropsicoses de Defesa*, Freud (1896/1996), ao abordar o papel da recriminação das experiências infantis sentidas de maneira prazerosa na neurose obsessiva, já insinua o lugar que será atribuído ao sentimento de culpa nesta categoria clínica. Neste momento da teorização freudiana, a etiologia da neurose obsessiva se refere à experiência traumática, que é vivida ativamente e de maneira prazerosa. Em virtude do fracasso da defesa do Eu contra o trauma, se instala a neurose.

Alguns anos depois, em *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, Freud (1907/1996) declara que a origem do sentimento de culpa decorre de determinados eventos mentais primitivos, relacionados ao complexo de Édipo. Neste ensaio, ao descrever a religião privada do obsessivo, o autor nos diz também que o sentimento inconsciente de culpa nos neuróticos corresponde à convicção que os religiosos possuem de serem apenas pecadores miseráveis, já as práticas devotas utilizadas por esses indivíduos antes dos atos cotidianos funcionam como uma espécie de medida protetora. As semelhanças estabelecidas entre as práticas religiosas e os atos obsessivos nos mostram que eles possuem o mesmo objetivo, qual seja, afastar o sentimento de culpa através de uma compensação ritualística. Por meio dessas elaborações, Freud (1907/1996) estabelece uma vinculação estrutural entre a neurose obsessiva e o sentimento inconsciente de culpa. Em outras palavras,

(...) aquele que sofre de compulsões e proibições comporta-se como se estivesse dominado por um sentimento de culpa, do qual, entretanto, nada sabe, de modo que podemos denominá-lo de sentimento inconsciente de culpa (...). Esse sentimento de culpa (...) acarreta um furtivo sentimento de ansiedade expectante, uma expectativa de infortúnio ligada, através da idéia de punição, à percepção interna da tentação. (FREUD, 1907/1996, p.113-114).

Vemos que a atividade compulsiva é oriunda de uma instância moral responsável por submeter o sujeito a um sentimento de culpa, que agencia a expectativa ansiosa, de maneira que só lhe resta a obediência diante da severidade que a consciência moral impõe, a fim de evitar os castigos e punições que podem advir da mesma.

Como pudemos observar, no caso do Homem dos Ratos, o sentimento de culpa é oriundo da ambivalência afetiva sentida pelo paciente em relação ao seu pai e à dama. Essa coexistência de sentimentos de afeição juntamente com uma corrente de hostilidade, faz surgir o sintoma, mantendo sob efeito do recalque o sentimento contrário, impelindo à realização de atos que visem atenuar a culpa sentida e impedir a realização dos desejos hostis. Um modelo como esse foi reconstruído miticamente por Freud (1913/1996) a propósito de *Totem e Tabu*: os sentimentos de amor e ódio para com o pai tirano são acompanhados do arrependimento e da culpa, que inscrevem uma dívida simbólica, a qual os filhos devem obediência. Contudo, com o advento da segunda tópica freudiana do aparelho psíquico, o sentimento de culpa deixa de ser relativo exclusivamente a um conflito

de sentimentos contrários e passa a ser resultante de um conflito entre instâncias, o Eu e a instância censora que recebe o nome de Supereu, acrescentando novos elementos para a compreensão da neurose obsessiva.

Em 1923, com a formulação das três instâncias que compõem o aparelho psíquico, Freud (1923/2007) nos indica que o Supereu é tanto o herdeiro do Complexo de Édipo, quanto o herdeiro do Isso, trazendo consigo a marca da autoridade parental, do Supereu parental. Essa autoridade, que originalmente era externa, é internalizada pelo sujeito e impulsiona a criança a renunciar às satisfações pulsionais para não perder o amor dos pais. Para o autor, a forte relação que o sujeito estabelece com o pai é uma das especificidades da neurose obsessiva. E o estabelecimento desta relação só é possível pelo viés da identificação, mecanismo que permite o afastamento das figuras parentais externamente, sua incorporação sob a forma de Supereu²⁷ e, conseqüentemente, a dissolução do Complexo de Édipo. A identificação que funda a neurose é denominada de identificação simbólica, pois o indivíduo se identifica a um traço tomado do pai, que se trata de um traço simbólico e não de um traço imaginário, remetido ao eixo especular, como vimos no caso das paranoias. Por essa razão Freud (1923/2007) nos diz que a instância superegoica conserva o caráter do pai.

Na *Conferência XXXI*, Freud (1933/1996) lança um olhar mais aprofundado sobre essa questão. Refere-se ao Supereu como “o advogado de um esforço tendente à perfeição” (FREUD, 1933/1996, p. 72) e o designa também como o resultado bem-sucedido do processo de identificação com a instância parental. A partir disso, podemos observar que a formação do Supereu não se dá por uma identificação à imagem dos pais, mas, sim, do Supereu parental, numa via de transmissão, através das gerações, das tradições e valores culturais. Vemos aqui uma transposição para o psiquismo humano do que Freud (1939/1996) abordou em *Moisés e o Monoteísmo* acerca da transmissão de uma mensagem que contém as tradições, comunicadas e herdadas, alicerçadas sob o trauma e responsáveis pela fundação da religião monoteísta, ainda que comportem um não saber fundamental.

²⁷ Essa identificação parental que fornece lugar para o surgimento do Supereu quando da dissolução do complexo de Édipo comporta não somente uma identificação paterna, mas também uma identificação materna. Sendo assim, haveria um imperativo materno no processo de formação do Supereu nos indivíduos. No entanto, em decorrência dos objetivos de nossa pesquisa, não abordaremos essa questão no momento, nos atendo apenas à influência da identificação paterna.

Nas neuroses obsessivas observamos que o pai é totalmente internalizado e despersonalizado sob a forma do Supereu, a partir da identificação com o seu traço simbólico. Sabemos que, como resultado do declínio do Édipo, essa instância comporta uma lei imperativa e categórica, a lei da proibição ao incesto, do interdito, cujo porta-voz é a figura paterna presente na operação da castração. Considerando esses fatores, Freud (1926/1996), em *Inibições, Sintomas e Angústia*, afirma que na neurose obsessiva o Supereu é particularmente cruel. É a voz que adverte e o olhar que vigia, sempre dispostos a torturar o sujeito. Em outras palavras,

Nas neuroses obsessivas esses processos [dissolução do Complexo de Édipo, consolidação do Supereu e edificação de barreiras éticas e estéticas no Eu] são levados mais longe que o normal. Além da destruição do Complexo de Édipo (...), o superego [Supereu] torna-se excepcionalmente severo e rude, e o ego [Eu], em obediência ao superego [Supereu] produz fortes formações reativas de consciência, piedade e asseio (FREUD, 1926/1996, p. 116).

A relação entre o Supereu e o Eu na neurose obsessiva é de conflito. Enquanto o primeiro age como um juiz severo, em decorrência da internalização no próprio Eu da agressividade que não foi direcionada para os outros no mundo externo, o segundo, em suas tentativas defensivas, desenvolve formações reativas, incluindo a culpabilidade. Vemos, então, que apesar de serem correlatos, o sentimento de culpa e o Supereu não possuem o mesmo significado. Embora nem sempre bem-sucedida, a severidade com que o Supereu – conhecedor dos desejos recalcados do sujeito – incide sobre o Eu, exercendo contra este uma força punitiva, faz com que o sentimento de culpa se manifeste com uma intensidade exacerbada no obsessivo, como consequência da tensão entre essas duas instâncias.

Tendo visto a importância da figura paterna para a compreensão dos fenômenos obsessivos, a incidência castradora do pai para formação do Supereu, bem como o caráter mítico e religioso presentes na sintomatologia das neuroses obsessivas, passaremos agora a algumas considerações lacanianas sobre os mecanismos desta estrutura clínica, a partir de sua leitura do caso freudiano.

4.4. Lacan e a Neurose Obsessiva: Uma leitura do Homem dos Ratos

Diferentemente do que ocorre com o Caso Schreber, Lacan não empreende uma exposição tão extensa sobre o caso do Homem dos Ratos. Os principais achados sobre este caso clínico encontram-se em *O Mito Individual do Neurótico* (1952) e no *Seminário 5: As Formações do Inconsciente* (1957-58). É nesta última obra que o autor aponta para a importância deste caso na teoria psicanalítica: “Convém, aliás, reler o Homem dos Ratos como a Bíblia. Esse caso é rico em tudo o que ainda há por dizer sobre a neurose obsessiva, é um tema de trabalho” (LACAN, 1957-58/1999, p. 411-412).

4.4.1. A Estrutura Mítica na Neurose Obsessiva

Lacan (1952/2008), em *O Mito Individual do Neurótico*, vai orientar sua leitura sobre a temática da verdade do sujeito, que comporta uma estrutura de ficção e se estabelece sob a forma de mito. Segundo o autor, o mito tem a função de fornecer uma formulação discursiva àquilo que não pode ser transmitido na definição da verdade, uma vez que esta definição só se apóia sobre si mesma. “A fala não pode (...) apreender o movimento de acesso à verdade como uma verdade objetiva. Pode apenas exprimi-la – e isso de forma mítica” (LACAN, 1952/2008, p. 13). O mito edípico se coloca, então, no centro da experiência analítica. Nesse sentido, a relevância de analisar o caso do Homem dos Ratos sob essa perspectiva se dá na medida em que a construção de seus pensamentos obsessivos evidencia uma trama fantasística que indica a verdade do sujeito, por meio de uma estrutura mítica. Sendo assim, podemos ver em que medida os mitos familiares presentes neste caso são determinantes na sua neurose. Lacan (1952/2008) denomina de mito individual essa trama que combina elementos arcaicos e atuais numa tentativa do sujeito em construir sua própria verdade.

Nas vivências dos neuróticos é possível encontrar uma série de manifestações que apresentam um caráter mítico, considerando que este se define por uma representação objetivada, uma expressão, de maneira imaginária, das relações humanas fundamentais. Lacan (1952/2008) observa que a constelação original do Homem dos Ratos – relativa ao nascimento do sujeito, seu destino, suas relações familiares fundamentais – sofreu uma

transformação mítica, através da qual uma verdade se manifesta. Esses elementos são submetidos a uma mudança, a uma rearticulação, resultando no desencadeamento da crise que leva o paciente ao consultório de Freud.

A fantasia fascinante que conduz o sujeito ao encontro do analista pode ser retirada do próprio título do caso: os ratos e o suplício provocados por estes; o temor de que tal suplício pudesse ocorrer com o pai, que já havia morrido, ou a dama a quem ama. Esse castigo provoca em Ernest um estado de horror fascinado que, mesmo não sendo o elemento desencadeador da sua neurose, atualiza seus temas e promove a angústia.

Dentre os temas que comparecem durante as sessões, Lacan (1952/2008) destaca os relatos fornecidos acerca dos traços que especificam a união entre os pais e indicam para o lugar dado ao pai do paciente na tradição familiar que o envolve. O pai de Ernest foi suboficial no início da carreira militar e conservou o tom de autoridade que sua posição comportava, ainda que ele permanecesse na qualidade de suboficial. Uma espécie de desvalorização o acompanhava permanentemente, inclusive na estima das pessoas que conviviam com ele. No discurso familiar, insinua-se que o pai tenha se casado por interesse, através de brincadeiras e provocações nas quais a mãe menciona uma antiga paixão do marido por uma bonita, porém pobre. Vemos, então, que o prestígio se localiza do lado da mãe, pois ela pertencia a uma posição social mais elevada e forneceu ao pai um meio de subsistência. Lacan (1952/2008) nos diz que essa brincadeira entre o casal por mais eles estivessem ligados afetivamente, impressiona profundamente Ernest, de forma que, quando adulto, revive a situação à qual o pai foi submetido antes de casar-se: a de ter que escolher entre uma mulher amada, mas pobre, e uma mulher de recursos. Neste momento ocorre o desencadeamento neurótico propriamente dito.

Há outro componente relevante do mito familiar de Ernest, relacionado ao passado paterno. No exercício de sua carreira militar, o pai do paciente teve alguns problemas relacionados à dívida de jogo comprometendo o dinheiro do regimento. Se não fosse a intervenção de um amigo que lhe emprestou a quantia perdida e a quem deveria ser reembolsada, o pai teria perdido a honra e talvez a própria vida. Diante dessa situação, o amigo se torna o salvador do pai. É possível observar também na vida do filho a presença de um amigo salvador que constantemente oferece ao paciente apoio moral e lhe dá garantias da irrepreensibilidade da sua conduta. Por sua vez, a dívida de jogo do pai é

reeditada em seu mito individual na dívida impagável do par de óculos. A reprodução desses elementos demonstra uma correlação entre a constelação primitiva do indivíduo e seu estado posterior.

De acordo com Lacan (1952/2008, p. 24), “esse roteiro fantástico apresenta-se como um pequeno drama (...), que é precisamente a manifestação do que chamo o mito individual do neurótico” e guarda relação com a mãe, o pai e a figura do amigo. Nesses termos, podemos nos questionar: o que fornece o caráter mítico deste roteiro? O autor nos responde que não é a mera reprodução de maneira semelhante do mito familiar, mas a modificação no sentido de uma certa tendência de troca nos termos finais dessas relações inaugurais. Os impasses peculiares à situação original se deslocam para outro ponto da rede mítica, fazendo com que aquilo que não é resolvido em um lugar seja reproduzido em outro. Encontramos uma dupla dívida nessa situação inicial: de um lado temos a desvalorização, a frustração, ou uma espécie de castração paterna; de outro temos uma dívida social, relacionada ao personagem do amigo, nunca resolvida. A duplicação do elemento da dívida associada à impossibilidade de promover um encontro entre esses dois planos desenvolve o drama neurótico. Podemos dizer, então, que em virtude desse deslocamento constante, a questão da dívida permanece presente na neurose obsessiva, um dos motivos pelos quais ela é associada ao fenômeno religioso, cuja dívida também se faz constante e impagável.

Além da temática das relações familiares originais, da dívida, Lacan (1952/2008) aponta para um sistema quaternário que se renova a todo tempo nos neuróticos. Para tratar dessa estrutura quaternária, o autor nos remete a duas descobertas importantes da psicanálise: a função simbólica no Édipo e a relação narcísica. A primeira está ligada ao fato de que o pai é o representante de uma função simbólica que concentra em si elementos culturalmente determinados. Já a segunda se configura como uma experiência fundamental para o desenvolvimento imaginário do ser humano, por estar relacionada com o processo de constituição do Eu. Como vimos, o Eu é experimentado como algo estranho no interior do próprio sujeito, uma vez que este se vê primeiramente através do outro. Há um dilaceramento original, uma rachadura revelada pela relação antecipada do sujeito com a sua própria realização, lançando-o para o plano da insuficiência. Por esse motivo é que “em todas as suas relações imaginárias, o que se

manifesta é uma experiência da morte. Experiência sem dúvida constitutiva de todas as manifestações da condição humana, mas que aparece muito especialmente na vivência do neurótico” (LACAN, 1952/2008, p. 41).

Lacan (1952/2008) declara que o quarto elemento dessa estrutura é a morte, pois é a isso que a relação narcísica se refere: a morte imaginária e imaginada, que se introduz na dialética do drama edipiano e que se apresenta na formação do neurótico. Essa morte alude à temática da castração. Como vimos acima, a ameaça de castração comparece como ameaça de morte no caso do Homem dos Ratos. O obsessivo, em sua fantasia, aparece preso a questão da morte. E é justamente a morte, a grande figura de castração, que o obsessivo tenta enganar por meio do emprego de diversas estratégias ardilosas.

Partindo das considerações colocadas por Lacan (1952/1998) podemos observar a importância do mito familiar, que compõe os discursos acerca das posições desempenhadas pelas figuras familiares, para a interpretação das manifestações neuróticas. A origem desses mitos remonta às gerações anteriores que se encarregam de transmiti-los pela via simbólica, deixando marcas inconscientes nos sujeitos. Nesse sentido, veremos adiante o que Lacan tem a nos dizer sobre a maneira pela qual o obsessivo se coloca frente ao Outro.

4.4.2. O Obsessivo e o Outro

Como o obsessivo encontra-se no campo da neurose vale lembrar que houve a passagem pelo estádio do espelho, onde ocorre a estruturação do Eu, e que a função significante do Nome-do-Pai cumpriu seu papel de inserir a Lei no campo do Outro, barrando o desejo da mãe e operando a castração. No entanto, vemos que há uma singularidade na travessia do obsessivo pelo Édipo. Na neurose obsessiva, o pai não é significado pela mãe como aquele que pode suprir o seu desejo integralmente. Em razão disso a função paterna apresenta uma falha, pois o pai tem problemas em se manter como desejante para a mãe. No momento em que a lei paterna não consegue criar totalmente uma interdição no desejo materno em relação ao filho, a criança passa a ser sitiada pelo desejo da mãe.

Segundo Dor (2011), o obsessivo se sentiu demasiadamente amado pela mãe, ou seja, ocupou o lugar de objeto privilegiado no desejo materno durante o Édipo. Referindo-nos à afirmação freudiana citada no capítulo anterior: o sujeito não abre mão, com facilidade, de uma satisfação anteriormente experienciada. Isso faz como que o sujeito se torne um nostálgico de ser aquele “objeto junto ao qual a mãe seria suscetível de encontrar aquilo que é suposto esperar do pai” (DOR, 2011, p. 59). Em decorrência da ambiguidade presente no discurso da mãe há a instalação imaginária da criança num dispositivo de suplência à satisfação do desejo materno, sobre o qual se apóia toda a lógica de organização obsessiva. É importante distinguir que não se trata de uma suplência ao objeto do desejo materno, como é o caso da estruturação psicótica, mas, sim, de uma convocação imaginária a suprir a satisfação do desejo que é significada pela mãe como falha. Esta forma de inscrição da função paterna – que acarreta numa rivalidade com esta figura – é responsável pela problemática do obsessivo com o desejo e a lei, resultando, inclusive, numa relação particular com Outro.

Lacan (1957-58/1999), em seu *Seminário 5*, vai tratar dessa relação do obsessivo com o Outro articulada com a questão do desejo. A abordagem da temática é realizada por esse viés, pois para o autor o desejo é central tanto na histeria quanto na neurose obsessiva, chegando a ser constitutivo nesta última. A ênfase do obsessivo não incide apenas sobre o desejo, mas também sobre aquilo que Lacan (1957-58/1999, p. 414) denomina de o “desejo como tal, isto é, como aquilo que, em sua constituição, comporta a destruição do Outro”.

Enquanto a histérica busca seu desejo no desejo do Outro, ou seja, no desejo que ela atribui ser do Outro, o obsessivo vai buscá-lo num mais além, fazendo-o passar a frente de tudo. Nesse movimento, o que o obsessivo visa é o desejo como tal, na medida em que ele destrói o Outro. Entretanto, o Outro se configura como o lugar do desejo, e este último, para se constituir, precisa do apoio do primeiro. Nesses termos, a destruição do Outro implicaria na destruição do próprio desejo e é justamente na contradição interna entre o obsessivo e o seu desejo que surgem os impasses típicos dessa neurose, irrompendo em mecanismos defensivos diversos. Lacan (1957-58/1999) nos alerta que na neurose obsessiva temos uma distância do desejo, mais do que do objeto. Para que isso ocorra, o

obsessivo utiliza-se da estratégia de tornar o seu desejo proibido pelo Outro. De acordo com o autor,

Poderíamos dizer que o obsessivo está sempre pedindo alguma permissão (...). Pedir permissão, na medida mesma em que a dialética com o Outro – o Outro falante – é posta em causa, posta em questão, ou até posta em perigo, é dedicar-se, afinal de contas, a restaurar esse Outro, é colocar-se na mais extrema dependência dele. Isso já nos indica a que ponto esse lugar é de manutenção essencial para o obsessivo (LACAN, 1957-58/1999, p. 425).

No caso do Homem dos Ratos, quando a ordem de sua mãe vai ao encontro daquela proferida pelo pai – de que o sujeito deveria se casar com a moça rica – há o fortalecimento de um Outro que lhe diz da proibição de seu desejo. As situações vivenciadas pelo paciente colocam em evidência essa característica do obsessivo que precisa submeter seu desejo à permissão do Outro.

Desta maneira, vemos que ao se colocar numa relação de dependência para com o Outro, o obsessivo garante a manutenção deste, como também a continuidade da existência do desejo, desde que se torne impossível de ser satisfeito. É possível observar, então, uma forma ambivalente de se dirigir ao Outro nesta estrutura clínica, uma vez que há um jogo constante de destruir o Outro e, ao mesmo tempo, mantê-lo.

Para que haja a preservação do Outro, o sujeito lança mão das articulações significantes e formações imaginárias, dando margem ao aparecimento dos cerimoniais, precauções e fantasias. “A fantasia é, essencialmente, um imaginário preso numa certa função significante” (LACAN, 1957-58/1999, p. 423).

A função das fantasias na economia psíquica do obsessivo é de encenar o desejo e sua respectiva proibição. Sendo assim, elas encenam a demanda obsessiva, que comporta uma agressividade e um anseio de morte. Essa demanda de morte acarreta em culpa, ainda que as fantasias e ordens recebidas sejam vivenciadas como estranhas e invasivas. Segundo Lacan (1957-58/1999) há uma razão para que a demanda do obsessivo se coloque desta forma: “se essa demanda é uma demanda de morte, é porque as primeiras relações do obsessivo com o Outro, como nos ensinam Freud e a teoria analítica, foram essencialmente compostas por uma contradição (...)” (LACAN, 1957-58/1999, p. 507). Vemos novamente a presença da ambivalência obsessiva: um Outro de quem depende para tudo e a quem deseja matar.

A partir do exposto, podemos verificar que, mesmo com essas nuances em relação ao Outro, o neurótico obsessivo se diferencia do psicótico, na medida em que está referido ao Outro como lugar da fala, para onde se dirige a demanda e se descobre algo sobre o desejo do sujeito. O obsessivo está inteiramente no significante, como comprova o caráter verbal das obsessões e das blasfêmias. Percebemos a presença do blasfemar no Homem dos Ratos no episódio em que ele, quando criança, se enfurece com o pai, chamando-o de “Sua toalha! Seu prato!”, numa tentativa de fazer o Outro decair à categoria de objeto para destruí-lo.

Vemos também que as obsessões do neurótico são completamente verbalizadas, seja em palavras, atos ou pensamentos. São nessas formações em que percebemos o aparecimento do caráter mágico das palavras, visto que os pensamentos, isto é, as verbalizações internas apresentam a capacidade de destruir o Outro. O desejo de prejudicar o Outro aparece através do temor de que isso ocorra pela via dos pensamentos, ao mesmo tempo em que, numa formação de compromisso, o encobre. É válido destacar que o Outro acaba sendo preservado também nessas articulações significantes. No dizer de Lacan (1957-58/1999, p. 483), “o obsessivo é um homem que vive no significante. Está muito solidamente instalado nele. Não tem absolutamente nada a temer quanto à psicose. Esse significante basta para preservar nele a dimensão do Outro, mas esta é como idolatrada”.

Considerando o que apresentamos até o momento, veremos a seguir algumas diferenciações entre a neurose obsessiva e a psicose, a fim de levantar alguns apontamentos que indiquem a maneira pela qual esses sujeitos se colocam frente às formações religiosas e às figuras divinas, partindo do processo de estruturação de seu Eu.

4.5. As Figuras Divinas e As Formações Religiosas: Entre a Neurose Obsessiva e a Psicose

Utilizando-se da noção de Eu enquanto instância, a propósito da segunda tópica do aparelho psíquico, Freud estabelece uma distinção mais clara entre neurose e psicose, favorecendo uma maior compreensão dos processos envolvidos na constituição das duas categorias clínicas.

Em *Neurose e Psicose*, Freud (1924/2007) define uma etiologia comum para irrupção neurótica ou psicótica. Ela se fundamenta na não-realização ou frustração de um dos desejos de infância, “sempre indomáveis e tão profundamente enraizados em nossa organização psíquica filogeneticamente predeterminada” (FREUD, 1924/2007 p. 97). Todavia, o autor também promove uma diferenciação entre as duas categorias baseado na noção de conflito. Para Freud (1924/2007), a problemática neurótica é resultante de um conflito entre o Eu e o Isso, enquanto que a psicose seria a consequência de uma perturbação entre o Eu e o mundo externo. A ideia de mundo externo é utilizada aí para elucidar a modalidade de conflito nas psicoses, em virtude de comportar o sentido de algo que é exterior ao Eu, indicando para a noção de alteridade fundamental presente na problemática psicótica.

Nas psicoses o Eu cria um novo mundo externo e interno autocraticamente, em razão de impedimentos intoleráveis, incorrendo no aparecimento dos delírios. Já nas neuroses, o Eu utiliza como mecanismo defensivo o recalque, cuja falha acarreta na formação dos sintomas, que se impõem ao Eu por meio de uma formação de compromisso. Além disso, o Eu segue os comandos do Supereu, identificando-se com a censura. Nesses termos, “vemos, assim, que o Eu, colocando-se a serviço do Supra-Eu [Supereu] e da Realidade, acabou entrando em conflito com o Id [Isso]. É isso o que ocorre em todas as neuroses de transferências” (FREUD, 1924/2007, p. 96). No entanto, dissemos acima que a neurose obsessiva é decorrente de uma tensão entre o Eu e o Supereu. Vale lembrar que o Supereu possui uma ligação com o Isso, uma vez que ele é herdeiro do Édipo, assim como herdeiro do Isso. Desta maneira, a instância superegoica foi concebida como uma espécie de Isso ao contrário, tornando-se mais severo à medida que as exigências pulsionais tenham sido mais fortes, o que explica o fato de parte do Supereu ser inconsciente. Tendo essa dupla herança, o Supereu acaba por unir o que deveria se manter separado: pulsão e proibição imposta pela lei paterna. É por isso que o Supereu tem a capacidade de se tornar hipermoral e tão cruel quanto o Isso. Nessa correlação entre o Supereu e o Isso vemos uma possibilidade para que Freud (1924/2007) tenha mantido a compreensão de conflito entre as duas instâncias, Eu e Isso, para definir as neuroses de transferências, categoria na qual a neurose obsessiva se encontra.

Freud (1924/2007) declara também que a situação econômica que envolve as tendências que lutam entre si, bem como as maneiras de defesa encontradas pelo Eu determinam a forma assumida pela enfermidade. Portanto, para o autor, todos os tipos de adoecimento psíquico devem considerar o comportamento do Supereu em sua forma final, seja ela psicose ou neurose. O que Freud (1924/2007) busca ressaltar nesse artigo é a posição do Eu, que precisa se situar frente às exigências das outras instâncias vigentes, na distinção das categorias clínicas.

Ainda no mesmo ano, Freud (1924/2007) escreve *A Perda da Realidade na Neurose e na Psicose*, no intuito de retificar e complementar algumas ideias do trabalho anterior, mas ainda na perspectiva de delimitar as diferenças entre neurose e psicose. Um dos temas principais a ser corrigido nesse texto refere-se à perda da realidade que seria atribuída como exclusiva dos casos de psicose. Para tanto, o autor retrata a presença de duas etapas na constituição dessas duas formas clínicas, estabelecendo que a possibilidade de distinção entre elas comparece mais na primeira reação introdutória do que na tentativa de reparação que apresentam.

Na etapa inicial da neurose, o Eu, a serviço do mundo externo, utiliza-se do recalque de um desejo como mecanismo de defesa. A neurose propriamente dita não se configura somente pelo recalque, mas sim pelos processos que fornecem uma compensação para a parte do Isso que foi danificada, ou seja, é a reação contra o recalque associado ao seu fracasso posterior que constituem a neurose, e é neste momento em que há um afrouxamento da relação do Eu com a realidade.

Por seu turno, na primeira etapa da psicose o Eu é arrastado para longe da realidade, isto é, o que se apresenta como a castração. Em seguida, numa tentativa de reparação do dano causado, há o restabelecimento de uma nova relação com a realidade às expensas do Isso. Nas palavras de Freud (1924/2007),

Enquanto na neurose a fuga é utilizada para evitar uma parte da realidade, na psicose essa parte é simplesmente reconstruída. Ou seja, na psicose, a fuga inicial é seguida por uma fase ativa de reconstrução; na neurose, a obediência inicial é seguida por uma tentativa de fuga posterior. Ou, dito ainda de outro modo: a neurose não renega a realidade, ela somente não quer tomar conhecimento dela; a psicose renega e procura substituí-la (FREUD, 1924/2007, p. 128-129)

Dentre as especificidades neuróticas, Freud (1924/2007) nos diz que a fantasia é uma forma de suplência para aquilo que foi perdido. Isto significa que o sujeito se vincula a outro fragmento de realidade, distinto daquele traumático do qual se defende, e lhe fornece um sentido simbólico. Já na psicose, uma nova realidade é criada e colocada no lugar daquela que foi perdida.

De acordo com Jorge (2010), Freud revela, nesses dois artigos mencionados, que a perda que está em jogo não é tanto da realidade – uma vez que esta se faz perdida tanto na neurose quanto na psicose –, mas a da fantasia no caso dos psicóticos. E é a isso que Freud alude quando postula o lugar central desempenhado pela fantasia na neurose e pelo delírio na psicose.

Podemos nos questionar, então: o que é a fantasia? Como vimos, a fantasia se trata de uma realidade psíquica, já que a realidade objetiva e, portanto, traumática, ficou perdida para sempre. Souza (1999) nos esclarece que a fantasia neurótica é a maneira pela qual o sujeito responde a questão feita ao Outro, ou é a resposta ao Outro como questão. Esse Outro como questão refere-se ao lugar da linguagem, que comporta uma incompletude estrutural. Como elucida a autora,

A fantasia neurótica é um modo de resposta cuja particularidade é a de funcionar segundo a lógica do enigma. O enigma é uma enunciação sem enunciado, “uma enunciação tal que não se encontra o enunciado”, uma questão levada à enésima potência, questão que não se deixa tocar, nem render-se a qualquer resposta. E é como enigma que o neurótico toma o silêncio do Outro. Qualquer resposta inventada pelo sujeito não se afina, não se harmoniza mentem-se separada da pergunta. Assim, a fantasia neurótica mantém uma defasagem, um lugar vazio, ponto de suspensão, entre resposta e pergunta, entre enunciado e enunciação. Esse lugar vazio, fosso irreduzível, é o indestrutível desejo (SOUZA, 1999, p. 80).

Na neurose obsessiva esse processo se torna mais complexo, uma vez que o sujeito tenta se constituir como tudo para Outro, a fim de que a este nada falte e, assim, evitar se deparar com a sua própria falta. É justamente por isso que o obsessivo coloca seu desejo no terreno do impossível, visto que ele buscará se identificar com aquilo que supostamente complementa o Outro. Contudo, se há uma tentativa de complementar o Outro é porque alguma coisa lhe falta. Portanto, por mais que haja uma castração deficitária, ainda assim ela se inscreve para o sujeito.

Já na psicose, caracterizada pela presença dos delírios, há uma diferença. Os delírios são uma maneira de responder a uma pergunta óbvia, não a um enigma; são uma resposta sem resto à pergunta feita ao Outro. Essa resposta delirante – que possui toda certeza, não dando margem para dúvidas ou vacilações – é incontestável, terrível, e se fundamenta na seguinte afirmação: ‘o Outro quer meu mal’. O terror não provém do conteúdo da sentença em si, pois ele é partilhado por todos os seres falantes, afinal, “‘o Outro quer meu mal’ é a primeira resposta de todo sujeito a esse fortuito e inevitável mau encontro que inaugura a nossa relação com o mundo” (SOUZA, 1999, p. 81). Sendo assim, o que há de terrível nos delírios é o fato dele não permitir contestação, não existindo possibilidade para o equívoco, a incerteza. Essa modalidade de saber sem brechas confunde-se com a verdade, uma verdade inteira, compacta e não ficcional, isto é, uma verdade toda que não comporta máscaras. Na medida em que fornece ao sujeito uma significação absoluta ao desejo do Outro – já que o psicótico se coloca como objeto deste desejo e tampona no Outro qualquer falta – o delírio se torna mais bem sucedido que a fantasia neurótica.

Ao longo da teorização freudiana, vimos que as noções de fantasias e delírios são utilizadas para situar as crenças religiosas. Jorge (2010) nos chama a atenção para um dado interessante: Além de tomar as ideias religiosas como ilusões, Freud aproxima as ilusões inerentes às doutrinas religiosas mais do delírio do que da fantasia, ainda que a ilusão não se trate de um erro, uma vez que as ilusões decorrem dos desejos humanos. Aproximam-se dos delírios, mas apresentam uma diferença: os delírios estão em contradição com a realidade, ao passo que a ilusão religiosa não necessariamente a contradiz. Por outro lado, ao tentar fornecer sentido a qualquer coisa, numa pretensão de suturar o real, a religião apresenta um discurso que constitui uma fantasia com particularidades, uma fantasia muito próxima do delírio, ou uma fantasia delirante, expressão cunhada por Freud (1907/1996) em *Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen*. Delirante, pois ela concede respostas totalizantes às questões que se colocam ao nível do Outro, a saber, sobre a origem, o sexo e a morte, sem abrir espaço para objeções lógicas e trazendo consigo um elemento de verdade. O próprio Schreber nos dá um testemunho dessa dimensão de verdade quando afirma: “não tenho dúvida de que cheguei infinitamente mais

perto da verdade do que os outros homens, que não receberam as revelações divinas” (SCHREBER, 1903/1995, p. 29).

Ao localizá-la também no âmbito das fantasias e, portanto, da neurose, Freud (1927/1996) percebe a religião como um resíduo histórico, uma relíquia neurótica, resultado do conflito entre o desejo e a Lei paterna, que perpetua a relação mítica inicial, ou seja, o drama edípico. Sendo assim, consegue alçar à categoria de sintoma. Como dissemos anteriormente, esse lugar envolve o recalque de componentes das pulsões sexuais. A influência do recalcado é percebida pelo sujeito e compreendida por ele como uma tentação, algo nocivo que precisa ser combatido. A fim de proteger o indivíduo desta ameaça, surgem os atos obsessivos e rituais sagrados. Estes últimos têm a função de manter afastado tudo o que pode aumentar o risco do retorno do recalcado, tornando a culpa desmedida, ao mesmo tempo em que são um conjunto de condições que permitem que algo dessa ordem ocorra. As manifestações religiosas e obsessivas atendem ao princípio do prazer, servindo, ao mesmo tempo, ao agente recalgador e ao recalcado. Os atos e rituais apresentam o valor de medida defensiva, pois são uma medida contrária à satisfação dos desejos interditados e um caminho para a sua realização. É possível observarmos que a renúncia a determinadas moções pulsionais em nome da Lei é o alicerce tanto das formações religiosas quanto da neurose obsessiva. Nas duas há uma exigência interminável, penitências frequentes, um desejo indelével, uma herança da dívida e um sacrifício do prazer para a manutenção do pai, como verificamos claramente no caso do Homem dos Ratos, com seu correlato na religião: sacrifício do prazer à divindade.

Os fenômenos religiosos, tais como a fé e a crença, também são tratados por Freud à luz dessas duas categorias clínicas, mas tomando por base o processo de constituição do Eu. Como vimos, ao abordar a questão da fé, Freud a faz pela via de um fenômeno emocional, um sentimento oceânico do Eu, relativo a um momento de ilimitabilidade do Eu primário. Com o auxílio das elaborações lacanianas, pudemos observar que esse período em que o Eu abrange tudo, sem a delimitação do que é interno e externo, diz respeito ao momento de entrada no estádio do espelho, mecanismo responsável pela estruturação do Eu no qual o psicótico se fixa e o neurótico atravessa. Vemos o próprio Freud em diversos momentos localizar a fé ao lado do delírio. Em *Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen*, o autor aproxima a análise do delírio à presença de uma fé inabalável, à

existência de uma certeza profunda apresentada pelo sujeito que reivindica a dimensão de verdade. “Acontece que existe uma parcela de verdade oculta em todo delírio, um elemento digno de fé, que é a origem da convicção do paciente, a qual, portanto, até certo ponto é justificada”. (FREUD, 1907/1996, p. 74). Entretanto, vale destacar que apesar de ser situada ao lado da psicose, em decorrência da similitude de seus elementos a fé não é uma manifestação religiosa pertencente exclusivamente ao psicótico.

A crença, diferentemente da fé, é um fenômeno propriamente da neurose, pois testemunha da divisão do sujeito. O neurótico crê porque está imerso na dúvida, não tem certeza de nada, “porque não há o significativo derradeiro que diga o verdadeiro sobre o verdadeiro” (QUINET, 2011, p. 79). Lacan (1955-56/2008) nos ensina que a crença se alicerça numa balança entre a apreensão do sentido e seu desvanecimento. Logo, a crença é acompanhada de uma não crença. Para tanto, primeiramente se faz necessária a inscrição do par afirmação (*Bejahung*) e negação (*Verneinung*). De acordo com o autor, a afirmação é primária e se coloca como condição da negação, que se instauram na neurose. “Na psicose, a ausência e um dos termos da crença correspondem à rejeição da afirmação primeira (*Bejahung*), ou, nos termos do Rascunho K, à ausência da crença da recriminação primária” (QUINET, 2011, p. 79).

Além das manifestações religiosas, a estruturação do Eu nos ajuda a pensar também a relação que os indivíduos, neuróticos e psicóticos, estabelecem com as figuras divinas.

Em Schreber vemos um Deus duplicado – o inferior, Ariman e o superior, Ormuzd –, de tendências opostas, assim como o Deus presente em *Moisés – Aten e Javé* –, retratando uma cisão aberta pelo trauma. Por razão do desmantelamento imaginário e da regressão tópica ao estágio do espelho, pudemos verificar que todas as produções do psicótico são ligadas ao duplo.

Lacan (1955-56/2008) retoma o caso freudiano para falar, ainda, de uma especificidade da relação do psicótico com Deus. Para o autor, há um Deus que engana e outro que não engana. O pensamento judaico-cristão postula a existência de um princípio único do universo e da Lei que é totalmente não-enganador. É ele quem assegura a verdade da realidade e da natureza. No entanto, há uma divergência entre o Deus que garante a realidade e o Deus com quem o psicótico se relaciona. A ligação de Schreber com esse Ser

primeiro faz com que haja um exercício contínuo do engano, transformando o mundo no que Lacan (1955-56/2008) denomina de fantasmagoria. O psicótico joga com um pai enganador de maneira que “o grande perigo de Deus é, afinal de contas, o de amar demasiado Schreber” (LACAN, 1955-56/2008, p. 87).

O lugar da religião na sintomatologia paranoica se situa no paralelo estabelecido entre Deus e o Pai, exatamente no ponto em que este último falha. Em razão disso, há a retirada da divindade do lugar não-enganador – lugar propagado pela tradição judaico-cristã – e sua apresentação para o sujeito como aquele que está bem longe. O conflito de ambivalência e a bipartição moral se mostram como oposições dentro do próprio conteúdo do delírio: há um Deus que persegue o sujeito e um Deus que o ama.

No Homem dos Ratos, por sua vez, temos uma figura divina unificada, não dual, no qual o sujeito crê de tal forma que o habilita até para decidir sobre seus atos e para quem o sujeito realiza preces. Isso só é possível porque o neurótico é um crente. Ele crê em Deus, crê no seu sintoma, crê no pai e crê no Outro. O sujeito age para desafiar ou agradar o Outro, em virtude deste ser digno de crédito.

Considerando as dimensões das relações entre o pai e Deus na neurose obsessiva, podemos destacar alguns aspectos. A ambivalência que demarca a relação do obsessivo com o pai o impele a manifestação de uma religião particular, um modo de funcionamento marcado pela culpa e pelo ritualismo. Se o sujeito chega a odiar o pai, isso significa que ele comparece como um empecilho para a satisfação dos desejos do sujeito, portanto, está inserido no lugar do interdito vinculado pela Lei paterna. No caso do Homem dos Ratos, o pai aparece como parte integrante da tríade edípica, impedindo o acesso total do sujeito ao objeto de seu desejo.

Outra observação importante refere-se à posição assumida pelo pai. Na neurose obsessiva temos um pai morto que ocupa o lugar designado por Freud (1913/1996) em *Totem e Tabu*, um pai perpetuado como Lei no modelo da horda primitiva. No entanto, ainda assim a sua incidência encontra limites, pois esse pai esteve vivo em algum momento e deixou como herança o imperativo que subjuga e apoia as práticas dos filhos, suas faltas e sua dívida impagável. Diferentemente do que ocorre no psicótico, pois a figura paterna não assume outro lugar que não o de morto, uma vez que o pai nunca esteve numa posição que possibilitasse o seu alcance ou sequer o seu vislumbre pelo indivíduo.

Por meio do exposto podemos dizer que, em linhas gerais, o obsessivo é marcado pela culpa, enquanto o psicótico é marcado pela submissão, já que o sujeito sempre sofre a coerção de um Ser que o obriga. Portanto, observamos ao longo deste trabalho que a deidade do psicótico não é a mesma do neurótico, do crente. Na neurose, o sujeito dirige preces e pedidos a Deus; ao passo que na psicose, é Deus quem lhe ordena e lhe exige coisas. O neurótico crê em Deus, já o psicótico tem certeza Dele.

Para construir uma inteligibilidade para a religião, vimos que Freud se utiliza tanto da psicose quanto da neurose obsessiva. Assim, abre-se a possibilidade de compreensão baseada numa dupla lógica. Se, de um lado, temos a passagem pelo Édipo, um pai que intervém, a crença, um Deus unificado que garante a realidade e um Outro interdito pela lei; do outro, temos uma fixação no estágio do espelho, um pai claudicante, a descrença, um Deus dual enganador e um Outro do desejo desmedido.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer de nosso trabalho não pretendemos adentrar numa discussão valorativa acerca da prática religiosa, tampouco emitir juízos a seu respeito no sentido de combatê-las ou endossá-las. Nosso objetivo em primeiro plano era o de investigar como as experiências de religiosidade se apresentam nos neuróticos e psicóticos e se isso interfere no modo pelo qual esses sujeitos estabelecem relações com as figuras divinas, fundamentando-nos no processo de estruturação do Eu. Quando Freud aborda a temática da religião, ele fala, sobretudo, da própria psicanálise. Desta maneira, visamos tratar a dimensão religiosa não em seu viés sócio-cultural especificamente, mas em sua perspectiva clínica – apontando para existência de outros elementos para além dos fenômenos grupais – e, assim, contribuir com noções que interessam, inclusive, à formação do analista.

Logo no início do exame crítico da religião realizado por Freud, vimos que o autor já a aproximava dos fenômenos específicos da neurose obsessiva, vinculando a problemática religiosa à problemática edípica. No entanto, é apenas em *Totem e Tabu*, que Freud (1913/1996) postula sobre uma identidade originária comum à neurose e à religião: o conflito edípico como o alicerce para o surgimento da cultura, da religião, bem como da neurose. Nesse sentido, observamos o aparecimento de temas psicanalíticos relevantes, tais como a ambivalência afetiva, o assassinato, a origem da lei, a dívida simbólica, a culpabilidade inconsciente e a construção mítica, a partir da narrativa sobre a horda primitiva. Esta última temática é retomada por Lacan (1956-57/1995) que destaca a importância de pensá-la não apenas em seu aspecto social e folclórico, mas também em sua atualização na história individual.

Vemos o aparecimento de todos esses temas na constituição da neurose obsessiva. No mito individual do Homem dos Ratos pudemos observar a presença de uma ambivalência afetiva para com o pai desde a tenra infância do sujeito – relacionada à sua função interventiva junto à mãe, o primeiro objeto de amor do indivíduo – que ocasiona uma clivagem do Eu. Esta ambivalência comparece sob a forma de ódio no desejo de morte endereçado ao pai e se vincula ao surgimento do sentimento de culpa. Enquanto a culpabilidade na horda primitiva é consequência do assassinato do pai primitivo, no Homem

dos Ratos observamos que ela se liga ao desejo de que o pai morra. É possível identificar a culpa na composição dos sintomas do obsessivo, visto que ela denuncia a existência deste conflito e revela a presença concomitante dos sentimentos afetuosos. Por outro lado, ela reivindica punição pela hostilidade direcionada ao pai. Nesse contexto, surgem os atos obsessivos, semelhantes aos rituais religiosos em muitos aspectos, que aparecem como mecanismo de defesa, cuja finalidade é minorar a influência dos desejos hostis e conciliar os impulsos antagônicos encontrados no psiquismo.

O assassinato ocorrido na horda introduz a dimensão de um pai que, mesmo morto, se mantém influente. O Pai morto retoma sua existência na figura divina e se faz indispensável também para pensarmos a presença do pai na neurose obsessiva. No Homem dos Ratos temos a incidência de um pai que, estando efetivamente morto, retorna à posição de pai absoluto, responsável por propagar a Lei. No entanto, este pai esteve vivo e deixou como herança suas falhas, interdições e dívidas. Estas últimas possuem a característica de serem impagáveis e, por essa razão, reaparecem na construção religiosa, assim como são constituintes da neurose obsessiva. Nesse sentido, pudemos verificar que, em Freud, a relação mantida pelos indivíduos com a deidade é pensada ao modelo da relação estabelecida com o pai.

Outro ponto destacado por Freud refere-se à importância fornecida aos pensamentos tanto nas tribos primitivas, quanto nas crianças e nos obsessivos. As coisas passam a ter menor relevância do que as ideias que se tem acerca delas. Nesse sentido, basta pensar em algo ocorrendo a alguém, por exemplo, para que possa se realizar. Há uma superestimação dos efeitos dos sentimentos e pensamentos, principalmente os hostis, sobre o mundo externo. Nos obsessivos, geralmente é possível encontrar a raiz infantil desses pensamentos. Freud (1927/1996) nos diz que nos primórdios das experiências infantis a onipotência está relacionada ao outro, geralmente a mãe, capaz de suprir todas as necessidades e apaziguar todas as tensões do bebê, incorrendo numa dependência total deste último ao primeiro. Algum tempo depois, há a substituição da onipotência da figura materna para a paterna, que adquire a função de proteção no decorrer da infância. Na fase adulta, há o reconhecimento de que essa figura parental não possui a onipotência irrestrita imaginada na infância, de maneira que toda aquela potência e amor são transpostos para a deidade. Ao nível individual, Freud (1914/2004) declara que a onipotência de pensamentos

que representa o delírio de grandeza nas crianças é resultante do investimento libidinal alocado originalmente no Eu. Lacan (1957-58/1999), por sua vez, aponta para os pensamentos dos obsessivos como decorrência de sua imersão no significante. Para o autor, já que os pensamentos funcionam como estruturas verbalizadas, cabe ao obsessivo crer neles, uma vez que o obsessivo é um sujeito que crê na palavra. Vale lembrar que a palavra é um elemento essencial na constituição do Eu, pois é a partir dela que temos o reconhecimento da imagem especular, ou seja, ela intervém como estruturante e organizador do imaginário nos indivíduos. A palavra também se vincula à formação do Supereu, instância psíquica extremamente severa nos obsessivos, que estabelece padrões de conduta bastante rígidos e domina o Eu sob a forma de consciência moral e sentimento inconsciente de culpa.

Tendo visto que a onipotência é um elemento encontrado durante o desenvolvimento psíquico individual, não a observamos apenas no caso dos neuróticos. Ela aparece também na psicose, entretanto, com algumas particularidades. Como Lacan (1955-56/2008) nos esclarece, a não inserção do pai, enquanto função simbólica, na tríade edípica faz com que não haja a passagem da onipotência desse primeiro cuidador para aquele que vai exercer a função paterna. Sendo assim, não podemos falar de onipotência de pensamentos nos psicóticos, mas da existência da onipotência do Outro, a quem o sujeito encontra-se submetido, tal como vimos no terceiro capítulo, a propósito do caso Schreber.

Com o avanço das teorizações proporcionadas pelas formulações sobre a segunda tópica e o segundo dualismo pulsional, Freud – fundamentado no pensamento iluminista e na racionalidade científica – passa a compreender as ideias religiosas enquanto ilusões, uma necessidade de defesa psíquica. Na análise das peculiaridades das ilusões, Freud (1927/1996) observa seu aspecto depreciativo das condições impostas pela realidade e a partir de então assemelha a religião também à loucura, visto que alguns dogmas religiosos possuem o caráter de fantasias de desejo e se apresentam como distantes da realidade, tal como acontece com as ideias delirantes. Dentre as ilusões religiosas que merecem destaque, podemos citar a garantia de vida eterna, pois ela é forjada pelo narcisismo humano – etapa necessária para a constituição do Eu – que almejaria a imortalidade do indivíduo, cujo Eu é investido libidinalmente em virtude de ser tomado como objeto.

No entanto, o autor percebe que a declaração do caráter ilusório das ideias religiosas não as extingue, tampouco diminui a adesão dos sujeitos a elas. Nesses termos, um questionamento é levantado pelo autor: o que conduz os indivíduos à religião? Freud (1927/1996), em *O Futuro de uma Ilusão*, responde que isso ocorre devido a um sentimento de desamparo infantil, que reivindica uma necessidade de proteção, e o anseio pelo pai.

A situação de desamparo é vivenciada pelo sujeito logo quando criança. A prematuração do bebê e a sua impotência motora – no período que antecede e durante a estruturação do seu Eu – deixam-no em relação de dependência completa com o adulto responsável pelos seus cuidados e pela sua proteção desde o nascimento. Primeiramente, a satisfação de suas necessidades se dá via choro e gritos; posteriormente, ela ocorre via fala. No momento em que a demanda infantil não é respondida pela mãe ou pelo pai, temos o aparecimento do vazio e do sentimento de desamparo, que se configura como uma experiência traumática para a criança.

O lugar que um dia pertenceu à figura paterna passa a ser ocupado por Deus, cuja função é a de proteger o ser humano dos muitos perigos que possam advir da natureza, do destino e das próprias relações sociais. Além disso, à religião cabe o fornecimento de respostas para as questões existenciais dos indivíduos, isto é, todas as indagações acerca da origem, do nascimento, do sexo e da morte endereçadas ao Outro, pelo sujeito, são respondidas pela religião. Diante de um real que desconcerta, a religião surge para ofertar um sentido que apazigua os corações, como bem nos lembra Lacan (1963/2005).

A última apreensão freudiana do fato religioso se dá com a escrita de *Moisés e o Monoteísmo*. Vimos que um dos questionamentos que guia Freud (1939/1996) refere-se à substituição da deidade totêmica, pelo Deus único judaico-cristão. Para tanto, ele revisa diversos conceitos metapsicológicos.

A origem da religião judaica possui semelhanças com a origem do sujeito e, portanto, de seu Eu. Freud (1939/1996) nos mostra que o judaísmo é resultado de uma experiência de estrangeiridade e marcada pela incompletude. No segundo capítulo de nossa dissertação, vimos o seguinte: o que é o Eu se não um estrangeiro de si mesmo? Como pudemos observar, o Eu de um indivíduo se situa fora dele, no outro e a sua estruturação é

marcada por uma cisão, que contém a história das escolhas objetais frustradas, afirmando esse outro como irreduzível e traumatizante.

Por meio de investigações diversas junto ao trabalho dos historiadores da religião e a exegese do Pentateuco, Freud (1939/1996) reconstrói os acontecimentos históricos que dão origem ao judaísmo e chega à conclusão da existência de dois Moisés, um egípcio e outro midianita, e de dois Deuses, Aten e Javé. Foi firmado um acordo de modo a conciliar as distinções entre as duas figuras, mosaica e divina, tornando-as apenas uma. Desta maneira, vemos que a história judaica é compreendida aos moldes da formação do sintoma e que essas dualidades surgem como produto de uma situação primeira, traumática, que alguns vivenciaram, mas outros, não. O Deus único se estabelece a partir do trauma, como uma formação de compromisso. Para a religião judaica, o ponto traumático relaciona-se com o assassinato do Moisés egípcio, que liderou o êxodo e, no posto de grande homem, assumiu um lugar paterno frente aos hebreus.

Nas neuroses, assim como nos fenômenos religiosos, os traumas atuantes e esquecidos se remetem à vida na família humana. Em virtude deste trauma, uma exigência pulsional se apresenta com o objetivo de ser satisfeita. No entanto, o Eu se opõe a satisfazê-la, a fim de evitar uma situação de perigo e, para isso, se utiliza do recalque como defesa, resultando na inibição da pulsão e o esquecimento do fator precipitante. Algum tempo depois, ao reunir forças novamente, a pulsão renova as exigências de satisfação e encontra outra via de escoamento que aparece como sintoma, sem a anuência, mas também sem o impedimento do Eu. Esse processo é simplificado por Freud (1939/1996) no seguinte esquema: trauma primitivo – defesa – latência – desencadeamento da neurose – retorno parcial do recalcado (sintoma). Contudo, vimos no terceiro capítulo que há uma especificidade desse processo na neurose obsessiva. A defesa permanece como função do Eu, logo, é por meio dele que o recalque atua, mas no obsessivo o trauma não é esquecido e, sim, destituído do investimento afetivo, restando apenas seu conteúdo ideativo, que passa a ser tomado como desinteressante. No Homem dos Ratos, a causa desencadeadora da doença estava relacionada com um conflito entre os desejos amorosos do sujeito e a influência paterna. Uma luta como esta era antiga e teve origem ainda na infância do indivíduo, o que nos faz pensar que ela se refere à castração.

O fenômeno religioso, por sua vez, remonta esse protótipo geral postulado para a neurose, de maneira que a defesa, ou seja, o recalque, é relativa ao esquecimento do assassinato pelas gerações que se seguem; o período de latência equivale ao tempo decorrido entre o assassinato do pai primevo e o nascimento do monoteísmo; e o retorno do recalcado corresponde à crença do Deus único, ainda que esvaziado, e o surgimento do monoteísmo, que restabelece o pai primitivo. No último capítulo de nossa dissertação vimos que o Homem dos Ratos, além de ter sido religioso durante parte de sua vida, cria em um Deus uno, capaz de decidir sobre suas atitudes; enquanto Schreber, que nunca havia sido um homem religioso, desenvolveu uma construção na qual Deus apresentava-se dividido em dois, um superior e outro inferior, que lhe fornecia ordens. O Deus de Schreber não apresentava a conciliação entre as tendências opostas entre as duas deidades de forma a unificar uma figura divina. Dentre outros fatores, isso ocorre devido a uma regressão tópica do paranoico ao estágio do espelho, ocasionando produções delirantes imaginarizadas e ligadas ao duplo especular.

Vimos que o estágio do espelho foi postulado por Lacan (1949/1998) como uma etapa fundamental no processo de formação do Eu, por meio do qual o indivíduo tem acesso às funções imaginárias e à possibilidade de representar a unidade corporal através de uma identificação à imagem do outro, como também é o período em que o Outro aparece convocando o indivíduo a se inserir nos sistemas significantes. Lacan (1957-58/1999) nos indica que é justamente o que ocorre ao nível do Outro que configura a posição do sujeito na neurose ou na psicose. Na neurose, temos um Outro barrado, castrado simbolicamente. Já nas psicoses, o Outro é absoluto, não barrado, uma vez que não há a inserção de uma lei no Outro, lei esta que comparece por intervenção de um terceiro na relação mãe – criança e que é representado pelo pai.

Considerando que o estágio do espelho aborda a concepção de uma organização imaginária da realidade, a partir da ausência de diferenciação inicial, pautamos nossas discussões acerca das experiências religiosas da fé e crença. Freud (1939/1996) compara a fé com os delírios psicóticos em virtude de esta reivindicar uma dimensão de verdade contra a qual não é possível objetar logicamente, situando a religião fora do campo de jurisdição da razão. Vimos que o autor compreende a fé enquanto uma experiência religiosa de caráter subjetivo, derivada de um sentimento primário do Eu que é capaz de tudo

abranger e de proporcionar uma sensação de ilimitabilidade. Sendo assim, um sentimento desta natureza – oceânico, marcado pelo vínculo com o universo e pela falta de limitação – tem sua origem num Eu primitivo, que não é unificado e que se configura como o primórdio da organização psíquica do indivíduo antes de sua entrada no tempo lógico do estágio do espelho, período no qual o psicótico encontra-se fixado. No entanto, mesmo com as extensas comparações entre fé e delírio, não podemos afirmar que se trata de uma experiência psicótica em essência, visto que o neurótico a vivencia, sobretudo, quando inserido em algum grupo religioso.

A crença, ao comportar uma ambiguidade, isto é, uma crença e uma não crença concomitantemente, provoca uma cisão no Eu e demarca a divisão do sujeito, tendo em vista que a castração abre uma fenda que jamais se fecha. Nesse processo, a crença se associa a uma duplicação da realidade: uma relativa à castração, portanto traumática, e outra recoberta pela fantasia, uma espécie de véu. A crença em uma figura divina, por sua vez, está articulada ao desamparo e à necessidade de proteção infantil e, por essa razão, estritamente relacionada com o complexo parental. Ainda que o crente acredite que possui um saber, uma verdade sobre determinada coisa, Lacan (1959-60/2008) nos indica que esse saber comporta uma ignorância em seus alicerces. Nesse sentido, pensamos a crença situada mais no âmbito da neurose, já que o saber psicótico não comporta dúvidas ou ignorância, mas, apenas, certezas.

Podemos observar que essas experiências de religiosidade detêm uma relação com a verdade. Enquanto a fé a reivindica, a crença acha que a possui. Essa dimensão de verdade também proporciona a aproximação da religião ora com as psicoses, ora com as neuroses. Verificamos que, assim como aos delírios psicóticos, à religião se credita algum fundamento de verdade, mas de uma verdade histórica, isto é, de traços e inscrições passados que se reatualizam incessantemente. Da mesma forma, as ideias delirantes apresentam uma parte de verdade esquecida, mas se distinguem da religião por serem vivenciadas isoladamente, ao passo que os dogmas religiosos são fenômenos grupais.

Durante o nosso trabalho nos chamou atenção a presença da mulher e do feminino na horda primitiva – primeiramente como via de descendência totêmica, depois com o aparecimento das deusas-mães, dando origem ao matriarcado e influenciando de alguma maneira na formação da religião monoteísta, já que este período se dá na transição

entre a morte do pai e o seu reaparecimento enquanto divindade –, como também na estruturação do Eu, na medida em que a insuficiência primordial da criança está relacionada com a dependência da mãe que, além de desempenhar os primeiros cuidados do *infans*, realiza o reconhecimento da imagem deste através de sua palavra, produzindo uma nomeação materna da criança. Esta mãe que nomeia a criança e suas necessidades básicas, inserindo-a na ordem simbólica, se configura também como seu primeiro objeto de amor. Considerando que o caráter do Eu apresenta um precipitado dos investimentos recolhidos dos objetos que o indivíduo desistiu – sendo a mãe um desses objetos –, podemos pensar sobre a participação da mãe, ou da mulher, na composição de algumas instâncias psíquicas. Na própria constituição do severo Supereu do obsessivo também há influência materna, tendo em vista que, na vertente herdeira do Édipo, esta instância é produto da combinação entre as identificações paternas e maternas realizadas pelo sujeito. Em Schreber, por sua vez, vemos que a questão do feminino aparece na transformação em mulher de Deus como elemento da estabilização delirante, apontando para o problema da sexuação na psicose. Observações como estas, realizadas ao longo da construção deste trabalho, demarcam uma possibilidade de discussões vindouras.

Ainda que não trabalhadas neste momento, essas questões comparecem como resultado para pensarmos a própria relação entre Deus e o feminino em elaborações futuras sobre a temática religiosa e a constituição do sujeito. Lacan, em articulações posteriores estabelece essa correspondência ao tratar o gozo feminino enquanto aquilo que poderia sustentar a face de Deus, indicando para uma deidade ligada ao feminino e não somente a uma sublimação do pai, além de estabelecer conexões entre a experiência mística e o gozo da mulher. Em virtude do limite de nossa pesquisa não pudemos realizar avanços nessa direção. Entretanto, acreditamos ter dado um rápido destaque a essa questão na medida em que ela foi surgindo.

Partindo do nosso objetivo principal, seguimos as principais contribuições fornecidas por Freud ao articularmos a nossa discussão em torno do complexo paterno e da religião enquanto um reflexo ampliado de processos individuais da constituição do Eu, como também dos conflitos existentes entre as instâncias psíquicas – Eu, Isso e Supereu. Além disso, vimos que ao situar a religião ora ao lado da neurose obsessiva, ora ao lado da psicose, há uma dupla inteligibilidade a respeito da temática religiosa no decurso das

teorizações freudianas. Ao longo do nosso trabalho, percebemos que o posicionamento frente às divindades se distingue nas duas estruturas clínicas. Observamos que as figuras divinas, por diversas vezes, aparecem vinculadas ao pai. Nesses termos, a deidade do neurótico não é a mesma do psicótico, nem possui atribuições semelhantes, pois ao Deus do neurótico é atribuído o caráter de proteção contra os infortúnios e a capacidade de decisão sobre a vida do sujeito, já o Deus do psicótico ordena e se mantém afastado. Por isso dissemos que o neurótico crê em Deus, ao passo que o psicótico tem certeza Dele.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAUNSTEIN, Nestor. **Gozo**. São Paulo: Escuta, 2007.

DAVID, Sérgio N. **Freud e a Religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

DOR, Joel. **O Pai e sua Função em Psicanálise**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FLORENCE, J. As Identificações. In: MANONNI, M. (org.) **A Identificação na Clínica e na Teoria Psicanalítica**. Rio de Janeiro: Relume-Durmará, 1994.

FREUD, S. Um Caso de Cura pelo Hipnotismo (1892-93). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Estudos sobre a Histeria (1893-95). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. As Neuropsicoses de Defesa (1894). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Extratos dos documentos dirigidos à Fliess: Rascunho H (1895). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Projeto para uma Psicologia Científica (1895). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Extratos dos documentos dirigidos à Fliess: Rascunho K (1895). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Observações Adicionais sobre Neuropsicoses de Defesa (1896). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. A Interpretação dos Sonhos (1900). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. V. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade (1905). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Delírios e Sonhos na *Gradiva* de Jensen (1907). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Atos Obsessivos e Práticas Religiosas (1907). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Romances Familiares (1909). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Notas sobre Um Caso de Neurose Obsessiva (1909). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Leonardo da Vinci e uma Lembrança de sua Infância (1910). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Notas Psicanalíticas sobre um Relato Autobiográfico de um Caso de Paranóia (Dementia Paranoides) (1911). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico (1911). In: **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2004.

_____. Totem e Tabu (1913). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. À Guisa de Introdução ao Narcisismo (1914). In: **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2004.

_____. Pulsões e Destinos da Pulsão (1915). In: **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2004.

_____. Reflexões para os Tempos de Guerra e Morte (1915). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Luto e Melancolia (1917). In: **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2006.

_____. Além do Princípio de Prazer (1920). In: **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2006.

_____. Psicologia das Massas e Análise do Eu (1921). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. O Eu e o Isso (1923). In: **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**. v. 3. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2007.

_____. A Dissolução do Complexo de Édipo (1924). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Neurose e Psicose (1924). In: **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**. v. 3. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2007.

_____. A Perda da Realidade na Neurose e Psicose (1924). In: **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**. v. 3. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2007.

_____. A Negativa (1925). In: **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**. v. 3. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2007.

_____. Um Estudo Autobiográfico (1925). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Inibições, Sintomas e Angústia (1926). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. A Questão da Análise Leiga (1926). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. O Futuro de uma Ilusão (1927). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. O Fetichismo (1927). In: **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**. v. 3. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2007.

_____. Uma Experiência Religiosa (1927). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. O Mal-Estar na Civilização (1929). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise – Conferência XXXV: A Questão de uma *Weltanschauung* (1932). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise – Conferência XXXI: A Dissecção da Personalidade Psíquica (1933). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Construções em Análise (1937). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. A Cisão do Eu no Processo de Defesa (1938). In: **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**. v. 3. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2007.

_____. Moisés e o Monoteísmo (1939). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FUKS, Betty B. **Freud & A Cultura**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

_____. **Freud e a Judeidade: a vocação do exílio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à Metapsicologia Freudiana 1**. 5 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **Introdução à Metapsicologia Freudiana 3**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

JORGE, M. A. C. **Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan**. v. 1: as bases conceituais. 6 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan**. v. 2: a clínica da fantasia. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

JULLIEN, Philippe. **A Psicanálise e o Religioso: Freud, Jung, Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. **As Psicoses: um estudo sobre a paranóia comum**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.

LACAN, Jacques. O Estádio do Espelho como formador da Função do Eu (1949). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. **O Mito Individual do Neurótico** (1952). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. **O seminário 1: Os Escritos Técnicos de Freud** (1953-54). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. **O seminário 2: O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise** (1954-55). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

_____. **O seminário 3: As Psicoses** (1955-56). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. **O seminário 4: As Relações de Objeto** (1956-57). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. **O seminário 5: As Formações do Inconsciente** (1957-58). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. De Uma Questão Preliminar a todo Tratamento Possível na Psicose (1958). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. **O seminário 7: A Ética da Psicanálise** (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. **O Triunfo da Religião, precedido de Discurso aos Católicos** (1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. **Vocabulário da Psicanálise**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEITE, Sônia. O Desejo de Freud e a Questão da Psicose no Campo Psicanalítico. **Pulsional: Revista de Psicanálise**, São Paulo, ano XVI, n. 175, p. 33-47, 2003.

LO BIANCO, A. C; ARAÚJO, A. V. de. A Construção do Histórico em Freud. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 359-368, 2007.

MANNONI, O. Eu sei, mas mesmo assim. In: **Chaves Para o Imaginário**. Petrópolis: Vozes, 1973.

MANNONI, M. **Educação Impossível**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

MASSON, J.M. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904**. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MORANO, Domínguez Carlos. **Crer depois de Freud**. São Paulo: Loyola, 2003.

POMMIER, Gérard. **Nacimiento y Renacimiento de La Escritura**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

QUINET, Antonio. **Teoria e Clínica da Psicose**. 5 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

RIBEIRO, M. A. C. **A Neurose Obsessiva**. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SCHREBER, D. P. **Memórias de um doente dos nervos** (1903). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

SOLER, Colette. **O Inconsciente a Céu Aberto da Psicose**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

SOUZA, N. S. **A Psicose: um estudo lacaniano**. 2 ed. Rio de Janeiro: Revinter, 1999.