

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO**

Douglas Moisés Pinheiro Carré

**PSICANÁLISE DA RELIGIÃO:
UM ENSAIO SOBRE O LEGADO CRISTÃO**

Santa Maria, RS

2022

Douglas Moisés Pinheiro Carré

**PSICANÁLISE DA RELIGIÃO:
UM ENSAIO SOBRE O LEGADO CRISTÃO**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM-RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Santa Maria, RS

2022

Douglas Moisés Pinheiro Carré

**PSICANÁLISE DA RELIGIÃO:
UM ENSAIO SOBRE O LEGADO CRISTÃO**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM-RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Aprovada em 16 de novembro de 2022.

Noeli Dutra Rossatto, Doutor (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Jair Antonio Krassuski, Doutor (UFSM)

Silvestre Grzibowski, Doutor (UFSM)

Fabio Caprio Leite de Castro, Doutor (PUCRS)

Vítor Hugo dos Reis Costa, Doutor (UFMS)

Santa Maria, RS

2022

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Carré, Douglas Moises Pinheiro

PSICANÁLISE DA RELIGIÃO: UM ENSAIO SOBRE O LEGADO
CRISTÃO / Douglas Moises Pinheiro Carré.- 2022.

141 p.; 30 cm

Orientador: Noeli Dutra Rossatto

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2022

1. Psicanálise 2. Hermenêutica 3. Religião 4. Ricoeur
5. Freud I. Dutra Rossatto, Noeli II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, DOUGLAS MOISES PINHEIRO CARRÉ, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Neiva e Sérgio (*in memorian*), por me transmitirem o desejo de aprender e pelo empenho na educação e formação dos filhos.

Ao Guilherme, por ser meu irmão.

Ao amigo Jacó Hilgert (*in memorian*), por ter me ensinado muitas coisas, entre elas que a vida é feita de incompletudes e recomeços.

Ao Rafael, por partilhar a vida comigo.

A Amy, pela companhia constante.

A minha analista, por desejar me ouvir.

Aos meus familiares e amigos, pelo apoio e encorajamento.

Ao Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto, por ter acolhido meu desejo de pesquisa e por sua generosidade na transmissão e partilha do conhecimento.

A todas/os as/os professoras/res, pela magnanimidade com que exercem seu ofício.

A UFSM, universidade pública, gratuita e de altíssima qualidade, em especial ao PPGFIL. Honra-me fazer parte de sua história e tê-la como parte significativa da minha.

A CAPES, por ter financiado esta pesquisa.

Não existe colírio
para dar jeito
em quem viu demais
(Caio Fernando Abreu).

RESUMO

PSICANÁLISE DA RELIGIÃO: UM ENSAIO SOBRE O LEGADO CRISTÃO

AUTOR: Douglas Moisés Pinheiro Carré

ORIENTADOR: Dr. Noeli Dutra Rossatto

A presente tese nasce do desejo de trazer à cena um estilo interpretativo que o filósofo Paul Ricoeur (1913-2005) encontrou na psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939), que possibilita a reflexão tanto sobre as origens psíquicas do fenômeno religioso quanto sobre suas expressões na cultura. Ao mapear esse tema específico em Freud, Ricoeur estabeleceu sua legitimidade, os grandes temas a que concerne, sua validade e seus limites, mostrando, assim, a psicanálise da religião que existe na obra de Freud. A psicanálise da religião, como hermenêutica da suspeita, se articula através de uma crítica da cultura e compreende Deus e a religião como uma ilusão, fruto do desejo. Tal ilusão, que ela busca desmascarar, é uma produção de sentido cuja chave de compreensão escapa àquele que o promove e, por isso, necessita de uma técnica de interpretação que se adapte às dissimulações de seu objeto. Quando se pensava que a religião estava em sua rota final de declínio, tal qual a fênix, ela ressurgiu novamente, com expressões que vão desde os fundamentalismos cristãos e islâmicos até a diversidade de espiritualismos pós-seculares ou pertencentes a Nova Era. O legado do cristianismo, porém, com seu núcleo subversivo, contrasta com todas essas manifestações. Apoiado na psicanálise de Freud, Lacan e Žižek, busco evidenciar, no ensaio de psicanálise da religião que apresento nesta tese, que o núcleo central do querigma cristão é um paradoxo, pois o que ele nos apresenta é, justamente, uma proposta ateia: a morte do Deus transcendente.

Palavras-chave: Psicanálise. Hermenêutica. Religião. Ricoeur. Freud.

ABSTRACT

PSYCHOANALYSIS OF RELIGION: AN ESSAY ABOUT CHRISTIAN LEGACY

AUTHOR: Douglas Moisés Pinheiro Carré

ADVISOR: Dr. Noeli Dutra Rossatto

This thesis emerges from the desire to bring to scene an interpretative style that the philosopher Paul Ricoeur (1913-2005) found in the psychoanalysis of Sigmund Freud (1856-1939), which makes it possible to reflect about psychic origins of the religious phenomenon and on its expressions in culture. By mapping this specific theme in Freud, Ricoeur established its legitimacy, the great themes it concerns, its validity and its limits, showing, therefore, the psychoanalysis of religion that exists in Freud's work. The psychoanalysis of religion, as a hermeneutics of suspicion, is articulated through a critique of culture and understands God and religion as an illusion, the fruit of desire. This illusion, that the psychoanalysis of religion seeks to unmask, is a production of meaning whose key to understanding escapes those who promote it and, therefore, needs an interpretation technique that adapts to the dissimulations of its object. Just when religion was thought to be on its final path of decline, just like a phoenix, it has risen again, with expressions ranging from Christian and Islamic fundamentalisms to a variety of post-secular and New Age spiritualisms. The legacy of Christianity, however, with its subversive core, contrasts with all these manifestations. Supported by the psychoanalysis of Freud, Lacan and Žižek, I seek to show, in the psychoanalysis of religion essay that I present in this thesis, that the central core of the Christian kerygma is a paradox, since what it presents to us is, precisely, an atheistic proposal: the death of the transcendent God.

Keywords: Psychoanalysis. Hermeneutics. Religion. Ricoeur. Freud.

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
2	O CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES EM FREUD	13
2.1	O ENXERTO HERMENÊUTICO	13
2.2	LACAN, O ESTRUTURALISMO E A EXCOMUNHÃO DE RICOEUR.....	24
3	A PSICANÁLISE COMO ANTIFENOMENOLOGIA	33
3.1	A CIENTIFICIDADE DA PSICANÁLISE FREUDIANA.	34
3.2	A EPISTEMOLOGIA DA PSICANÁLISE FREUDIANA	42
4	A PSICANÁLISE COMO HERMENÊUTICA	52
4.1	A SEMÂNTICA DO DESEJO.....	52
4.2	A HERMENÊUTICA DA CULTURA.....	60
5	A RELIGIÃO SOB A MIRA DOS MESTRES DA SUSPEITA	74
5.1	NIETZSCHE E O DEUS QUE MORREU	74
5.2	MARX E A RELIGIÃO COMO NARCÓTICO	85
5.3	FREUD E A NEUROSE OBSESSIVA UNIVERSAL	93
6	PSICANÁLISE DA RELIGIÃO	104
6.1	O LEGADO CRISTÃO: MORTE DE DEUS, MORTE DO PAI	107
6.2	UM NOVO COMPROMISSO ÉTICO	118
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	130
	REFERÊNCIAS	134

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Fui me confessar ao mar.
O que ele disse?
Nada
(Lygia Fagundes Telles).

Não são raras as vezes que, diante de uma troca engraçada de palavras, ou de um esquecimento ou, até mesmo, de um sonho, à primeira vista, injustificável e sem sentido, alguém levanta a voz para afirmar: Freud explica! O uso recorrente dessa expressão demonstra o quanto a psicanálise atravessou a cultura, pois mesmo indivíduos que nunca estiveram deitados no divã ou debruçados sobre os escritos psicanalíticos reconhecem o nome de Freud e o associam a uma compreensão distinta e profunda sobre o humano.

Qual foi, afinal, o contributo que Sigmund Freud (1856-1939) trouxe à cultura? Alguns dirão que foi descobrir o inconsciente e o modo como ele se manifesta. Outros, que foi dar uma nova perspectiva de compreensão à força da sexualidade humana. Outros, ainda, que foi demonstrar que há doenças psicossomáticas que são curadas pela fala. Outros, que foi ter dado voz ao sofrimento das mulheres de sua época. Outros, sem dúvida, dirão que foi sua teoria sobre os sonhos. As perspectivas são inúmeras.

De minha parte, penso que a contribuição mais notável com a qual Freud presenteou a cultura foi ter demonstrado que não somente a vida em civilização é feita de conflitos, mas, sobretudo, nossa subjetividade, pois o conflito é o que nos constitui enquanto seres humanos. A neurose, por exemplo, é uma via de saída do conflito edipiano, é o caminho que o sujeito encontra para dar conta desse conflito. Há conflito entre desejo e Superego, entre sistemas, entre pulsões etc. Devido a isso, essa perspectiva do conflito, como constitutivo do humano, vai nos acompanhar nesta tese e não poderia ser diferente, pois, afinal, ela provém de um conflito.

Esse conflito surgiu ao final de meu mestrado, pois havia reconstruído o percurso teórico realizado por Paul Ricoeur (1913-2005) em alguns de seus textos, porém em desacordo com algumas de suas proposições. Por exemplo, ele compreende que é possível incorporar a crítica dos mestres da suspeita, sobretudo de Freud e da psicanálise, sem abrir mão da reconstrução do sentido. Nesta tese,

pretendo conduzir um diálogo propositivo com Ricoeur e construir, auxiliado por outros autores, uma proposta distinta da dele e que, a meu ver, responde melhor à problemática que aqui será desenvolvida.

Freud e Ricoeur são pensadores fascinantes. Ambos produziram uma obra escrita monumental de originalidade e plasticidade ímpar. A plasticidade de Freud possibilitou que Ricoeur realizasse, com sua obra, um dos diálogos mais complexos que o filósofo conduziu. É como filósofo, portanto, que Ricoeur lê a obra de Freud e não como analista ou analisante. Nesse sentido, a leitura filosófica que ele realiza é de Freud, em sentido estrito, e não da psicanálise como um todo, pois a abrangência dos acréscimos e das reinterpretações posteriores a Freud o impediriam de delimitar as fronteiras do debate que propõe.

A leitura completa e a investigação da obra de Freud marcaram o pensamento e a vida de Ricoeur de tal forma que é perceptível a influência das perspectivas freudianas em diversos de seus escritos, inclusive nos mais tardios, como é o caso de *A memória, a história, o esquecimento*, de 2000, e *Percurso do reconhecimento*, de 2004. De fato, Ricoeur acolheu e encarou os questionamentos radicais provindos da psicanálise à filosofia em vista de fazê-la avançar na reflexão a partir das contribuições psicanalíticas.

Contudo, há que se dizer que o interesse de filósofos pela obra de Freud e/ou da psicanálise, em amplo sentido, não é uma prerrogativa de Ricoeur. Sem dúvida ele foi um dos que mais se empenhou na construção de um diálogo entre filosofia e psicanálise, porém diversos outros pensadores, de ambos os lados, também se dedicaram ou se dedicam a esse projeto. É possível citar, de ambos os lados: Jacques Lacan, Roland Dalbiez, Donald Winnicott, Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Félix Guatarri, Michel Foucault, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Theodor Adorno, Philip Rieff, Michel Henry, Ludwig Binswanger, Jean Hippolyte, Jean Laplanche, Jacques Derrida, Paul-Laurent Assoun, Piera Aulagnier, Alain Badiou, Judith Butler, Slavoj Žižek, entre outros. No Brasil, é significativo o trabalho de Vladimir Safatle, Ernildo Stein, Rubem Alves, Sérgio de Gouvêa Franco, Bento Prado Jr., Hilton Japiassú, Renato Mezan, Luiz Roberto Monzani, Weiny César Freitas Pinto, Luiz Alfredo Garcia Roza, entre outros.

Com o intuito de agregar algo a esse diálogo, a presente tese busca trazer à cena um estilo interpretativo que Ricoeur encontrou na psicanálise de Freud, que possibilita a reflexão tanto sobre as origens psíquicas do fenômeno religioso quanto

sobre suas expressões na cultura. Ao mapear esse tema específico em Freud, Ricoeur estabeleceu sua legitimidade, os grandes temas a que concerne, sua validade e seus limites, mostrando, assim, a psicanálise da religião que existe em Freud.

Ricoeur avançou nessa reflexão com o objetivo de mostrar que é possível encontrar, em Freud, não apenas uma arqueologia, mas, também, uma teleologia que, apesar de não ser explícita e tematizada, permitiria a reconstrução do sentido. Partindo do pressuposto de que a psicanálise é uma hermenêutica da suspeita e que, devido a isso, é, por si só, iconoclasta, proponho, com esta tese, dar continuidade a essa reflexão e apontar outra saída que não a da reconstrução do sentido. Em vista disso, ao final desta tese, precisarei me afastar de Ricoeur e me aproximar de outros autores, como por exemplo os psicanalistas Jacques Lacan (1901-1981) e Slavoj Žižek (1949 -), que possibilitam a sustentação dessa argumentação.

Quando se pensava que a religião, ao menos no Ocidente, estava em sua rota de declínio, intrépida, ela ressurgiu tanto na esfera privada quanto na pública. Tal fenômeno tem sido investigado por diversas áreas do conhecimento, como a ciência da religião, a filosofia, a sociologia, a teologia, a história, a ciência política, a psicologia, a neurociência, entre outras. É possível interpretar esse fenômeno a partir de uma psicanálise da religião? A que interpretações se pode chegar?

Dado o fato de que a psicanálise da religião que Ricoeur encontrou em Freud, de acordo com as pesquisas que realizei ao propor o projeto desta tese e ao longo de sua escrita, não é tematizada, dividi este texto em duas partes: a primeira, em que situo o leitor sobre o que consiste, para Ricoeur, a interpretação em psicanálise, sobretudo no que se refere a hermenêutica da cultura; e a segunda em que, partindo da crítica dos mestres da suspeita, sobretudo da psicanálise da religião de Freud, proponho, em formato de ensaio, uma reflexão sobre o legado cristão.

O segundo, terceiro e quarto capítulos, portanto, foram concebidos como prolegômenos que introduzem o leitor em tal estilo hermenêutico e apresentam a origem e a validade dessa interpretação, os conceitos de que ela se utiliza e, sobretudo, o método usado em tal intento.

No segundo capítulo, apresento o modo como a hermenêutica surgiu no pensamento de Ricoeur e a evolução desse conceito a partir do diálogo com o estruturalismo. Foi através desse diálogo que Ricoeur espraiou sua compreensão de hermenêutica e a expandiu não somente do símbolo para o discurso, mas também de apenas um método interpretativo para uma reflexão filosófica implicada. Um segundo

diálogo, não menos importante para o conjunto da obra ricoeuriana, foi com a psicanálise de Freud. Esse diálogo, evidentemente, perpassará toda a tese, porém é ainda no segundo capítulo que abordarei o conflito de interpretações do legado de Freud que teve lugar entre Ricoeur e o psicanalista Jacques Lacan na década de 1960.

Já o terceiro capítulo tem como objetivo situar o leitor, a partir da perspectiva ricoeuriana, quanto à cientificidade e à epistemologia da psicanálise. Ricoeur acredita que a solução para o impasse que existe desde a criação da psicanálise com relação ao seu estatuto científico não é adaptá-la aos moldes das ciências naturais, pois as peculiaridades de sua epistemologia não podem ser adaptadas sem prejuízo daquilo que lhe é constitutivo e fundamental. Ele compreende que a solução para tal impasse é situar o tipo de ciência que é a psicanálise e, a partir disso, o tipo de interpretação que se pode esperar dela.

No quarto capítulo, adentro, em específico, no método interpretativo da psicanálise como o vê Ricoeur. Veremos que os conceitos operatórios e o modelo de interpretação dos sonhos, criados por Freud, não se restringem à interpretação dos fenômenos lacunares e dos sintomas, mas podem ser, inclusive, transpostos à interpretação da cultura. Devido a isso, apresentarei o modo como Freud articula tal interpretação no seu aspecto predileto da cultura, a obra de arte.

Já no quinto capítulo apresento a relevância e os grandes tópicos da crítica à religião cristã empreendida pelos mestres da suspeita, Nietzsche, Marx e Freud. A hermenêutica da suspeita que eles realizam nos possibilita vislumbrar e compreender três faces de Deus e do cristianismo: a moral, a ideológica e a ilusória. Apesar das peculiaridades e dos focos distintos de cada um deles, uma intenção lhes é comum: a desmistificação.

Por fim, no sexto e último capítulo, proponho, por primeiro, um ensaio de psicanálise da religião sobre o legado do cristianismo. Nesse ensaio, Freud, Lacan e Žižek nos auxiliam a compreender que o cristianismo é a única religião que dá pleno cumprimento à morte do Pai e, por isso, seu querigma é um paradoxo, pois nos apresenta uma proposta ateia. Na sequência, e por fim, apresento o compromisso ético que possibilita ao sujeito dar conta do legado cristão.

2 O CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES EM FREUD

Não me importo com as rimas. Raras vezes
Há duas árvores iguais, uma ao lado da outra
(Alberto Caeiro).

Uma característica estilística própria de Paul Ricoeur é fazer filosofia através do diálogo. Seu pensamento e sua obra escrita são marcados pela interlocução com diversos pensadores, teorias e disciplinas que, estando espalhadas pela cultura, lhe interessam por um motivo em especial: têm algo a dizer sobre o ser humano e sua aventura existencial.

A filosofia de Ricoeur é, portanto, uma filosofia que dialoga, que questiona e, sobretudo, se deixa questionar e, nesse processo, incorpora da crítica aquilo que é capaz de fazer avançar o pensamento. Quando digo que Ricoeur incorpora a crítica, não me refiro, de modo algum, a meros apêndices retóricos que poderiam ir se acumulando em suas obras, mas a questionamentos profundos e fundamentais que produzem novas concepções e dão novos direcionamentos efetivos à sua produção teórica.

Buscarei mostrar, num primeiro momento, como se originou a base, isto é, os pressupostos hermenêuticos que sustentam o diálogo de Ricoeur com a obra de Sigmund Freud. Posteriormente, irei apresentar como esse diálogo foi recebido no cenário intelectual francês de meados da década de 1960, sobretudo pelo psicanalista Jacques Lacan e pelos lacanianos. Por fim, frente à bifurcação que se instala, devido ao conflito de interpretações em Freud, será necessário escolher um caminho. Já adiante que tomaremos a estrada secundária e não a que, costumeiramente, tem sido utilizada.

2.1 O ENXERTO HERMENÊUTICO

O personagem leitor é um personagem
curioso, estranho. Ao mesmo tempo que
inteiramente individual e com reações próprias,
é tão terrivelmente ligado ao escritor que
na verdade ele, o leitor,
é o escritor
(Clarice Lispector).

A publicação de *A simbólica do mal*, segundo volume de *Philosophie de la volonté: finitude et culpabilité*, em 1960, marca a virada hermenêutica na orientação fenomenológica de Ricoeur. Ele abandona sua análise fenomenológico-transcendental sobre a natureza e as estruturas da vontade e do agir humanos em vista de uma fenomenologia hermenêutica preocupada com as expressões humanas.

Esse enxerto hermenêutico realizado por Ricoeur no programa fenomenológico consolida uma ruptura decisiva que aparta dois momentos distintos e descontínuos no percurso de sua reflexão e de sua obra escrita. O leitor atento da obra ricoeuriana perceberá que nessa transição perdura o questionamento sobre os diferentes modos de se manifestar a vontade humana, porém há uma mudança metodológica fundamental que será determinante no desenvolvimento de toda sua obra posterior. Ricoeur desloca-se de uma fenomenologia eidética para uma fenomenologia hermenêutica, isto é, de uma fenomenologia estrutural e abstrata para uma fenomenologia existencial e concreta.

Cabe então o seguinte questionamento: por que se deu essa reviravolta no pensamento de Ricoeur e sua decorrente busca por uma hermenêutica?¹

Segundo ele, o problema da interpretação “veio aos poucos, sempre por ocasião de uma problemática particular e limitada” (2011, p. 15). Ele havia se proposto a redigir uma *Philosophie de la volonté* em três tomos. O primeiro, *Le Volontaire et L'involontaire*, foi publicado em 1950, fruto de sua tese de doutorado. O segundo, *Finitude et Culpabilité*, dividido em duas partes, *O homem falível* (2019) e *A simbólica do mal* (2013), teve sua publicação pela primeira vez em 1960. Um terceiro volume, conforme Grondin (2015, p. 29), apresentaria uma *Poética da vontade*. Contudo, essa obra nunca foi escrita², apesar de que suas possíveis formulações pareçam estar, de algum modo, contempladas no posterior interesse de Ricoeur sobre a metáfora, a narrativa, a literatura, a imaginação e a história.

¹ Pellauer (2010), apresenta algumas hipóteses sobre o provável porquê do desvio de Ricoeur para a hermenêutica. Essas hipóteses sugerem o contexto tanto da problemática que Ricoeur desejava desenvolver quanto do momento histórico em que se propunha a realizar tal reflexão. Uma hipótese é que ele teria percebido que o problema que desejava abordar era mais complexo do que imaginara e, por isso, exigia outras considerações. Uma segunda hipótese, tão significativa quanto a primeira, seria que o estruturalismo, ao dominar o cenário intelectual francês nos anos 1960 e 1970, trouxe consigo novos e grandes desafios à filosofia fenomenológica. Uma terceira hipótese seria que, ao lecionar fora da França, principalmente na América do Norte, Ricoeur teria conhecido mais profundamente a filosofia analítica, tanto em seus alcances quanto em seus limites, e agregado alguns de seus aspectos ao seu pensamento.

² Sobre o inacabamento desse grande projeto, Ricoeur dirá, em sua *Autobiografia intelectual*, que “esta programación de la obra de una vida por um filósofo debutante era muy imprudente” (1997, p. 28).

Em *O homem falível* (2019), Ricoeur defende a tese de que a falibilidade ontológica do ser humano, resultante da desproporção de si consigo mesmo, tanto na ordem do pensar, quanto do agir e do sentir, não é inerentemente má, mas demonstra que ele está exposto à possibilidade do mal. O mal, por sua vez, possui algo de incompreensível que, mesmo à luz de uma filosofia eidética, não consegue ser aclarado, afinal sua gênese não é conhecida.

Se, por um lado, a origem do mal é desconhecida, por outro suas consequências são atestadas e narradas, sobretudo a partir de expressões indiretas, figuradas, cifradas e simbólicas. Diante da aporia que o mal representa para a filosofia reflexiva e por não conseguir encontrar, a partir dela, isto é, de sua visada intencional direta, as respostas que procura, Ricoeur, em *A simbólica do mal* (2013), vai buscar interpretar os símbolos e os mitos do mal espalhados pela cultura ocidental. Assim, os diversos modos de significar do ser humano são percebidos por ele numa relação entranhada e simbiótica com a linguagem e, por isso, se demonstram ávidos por uma abordagem interpretativa.

A hermenêutica emerge, então, no pensamento de Ricoeur, ao menos no primeiro momento, como um método interpretativo capaz de auxiliá-lo em sua pesquisa filosófica e não como foco principal de sua obra, como em Schleiermacher e Gadamer. É no decorrer da produção teórica ricoeuriana que ela não somente passará por uma transição amplificadora da hermenêutica do símbolo para a hermenêutica do discurso, como também ganhará um novo status, sendo ampliada para além das definições apenas de interpretação e de método. Esses serão os aspectos que irei, a partir de agora, abordar em vista de compreendermos o lugar da hermenêutica no pensamento de Ricoeur e o contributo que nos é oferecido a partir de suas articulações.

Como posto acima, a hermenêutica surge no pensamento de Ricoeur ao perceber que o mal não poderia ser compreendido apenas a partir de uma filosofia eidética, mas somente à luz dos mitos que narram seu surgimento e dos símbolos que o figuram. Isto se dá porque o ser humano é um ser simbólico que manifesta sua participação ontológica a partir de símbolos. A modernidade, porém, com sua lógica formal que privilegia os discursos que retratam a realidade em termos unívocos, trouxe consigo o esquecimento do símbolo. Ricoeur (2013), ao abordar as expressões simbólicas do mal, deseja tanto reestabelecer o lugar e a importância do símbolo e do mito quanto reaproximá-los da reflexão e do discurso filosóficos. É preciso dizer,

ainda, que ele não reduz a função simbólica aos símbolos religiosos ou apenas aos símbolos e mitos do mal, apesar de tê-los abordado num primeiro momento. Ele considera que há uma grande amplitude e variedade de zonas de emergência dos símbolos, incluídos os símbolos cósmicos das hierofanias, os símbolos noturnos das produções oníricas, os símbolos criativos do verbo poético, entre outros.

Não irei adentrar nas expressões simbólicas que Ricoeur investiga em *A simbólica do mal*, mas apresentar o porquê de sua hermenêutica começar pelos símbolos.

Em *O símbolo dá que pensar* (2013, p. 365-375), parte final e conclusiva de *A simbólica do mal*, Ricoeur observa que, para a filosofia pura, isto é, para a reflexão como um exercício racional abstrato, a compreensão do mistério do mal está fechada. É possível, porém uma outra reflexão que leve em consideração a linguagem que expressa a experiência e o problema do mal de forma simbólica. Essa reflexão parte dos símbolos e mitos.

O recurso aos mitos e aos símbolos, por sua vez, representa uma dupla tentativa de Ricoeur tanto de ter acesso ao *locus* de nascimento da linguagem, quanto de se abster das dificuldades relativas ao começo em filosofia, tão caro à tradição cartesiana e husserliana. Ele compreende que não existe uma primeira verdade pura e nem uma filosofia sustentada por essa verdade e que não tenha pressupostos. Por isso, apesar de não ser ilusório buscar um ponto de partida, é ilusório buscá-lo sem pressupostos. Ricoeur considera, portanto, necessário não ter a ilusão de que existe uma filosofia pura e sem pretextos, para poder dar-se conta da problemática que ele quer conduzir, afinal uma reflexão sobre os símbolos “parte da plenitude da linguagem e do sentido já sempre presente; parte do meio da linguagem que já ocorreu, em que tudo já foi dito de certa maneira; quer ser o pensamento com todas as suas pressuposições” (2016, p. 134).

O retorno aos símbolos, apregoado por Ricoeur na década de 1960, continha um significado bastante preciso, pois, como já mencionei anteriormente, a modernidade, com seu intento de mapear e dominar a natureza através da ciência e com sua linguagem precisa, unívoca, técnica, formal e instrumental, trouxe consigo o esquecimento dos símbolos e o esvaziamento da linguagem. Assim, quanto mais técnica e unívoca, mais vazia é a linguagem. O que a proposta de Ricoeur busca, então, é um recarregamento da linguagem pela via do símbolo.

Mas o que Ricoeur compreende por símbolo? A designação mais clara me parece que está em *O conflito das interpretações*. Ele considera que sua definição é, ao mesmo tempo, mais restrita que a de outros autores, como Cassirer, que compreende como simbólica toda a assimilação da realidade através de signos, e mais abrangente que a compreensão de outros que, partindo da tradição neoplatônica ou da retórica latina, restringem o símbolo à alegoria. Ricoeur, então, chama de símbolo “toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro” (1978, p. 15).

A definição ricoeuriana nos apresenta a diferença essencial entre símbolo e alegoria. Na alegoria, o desvio por uma expressão figurada cumpre apenas uma função estética ou didática, afinal, nesse caso, sempre é possível expressar diretamente o que é dito indiretamente. Já no símbolo, a única via de acesso ao sentido figurado é através do sentido literal.

Nesse sentido, quando Ricoeur diz, em *A simbólica do mal* (2013, p. 365), que “o símbolo dá o que pensar”, ele está querendo dizer duas coisas. Primeiro, é o símbolo que dá, isto é, não somos nós que estabelecemos seu sentido, ele é que dá o sentido. Segundo, o que o símbolo dá é o que pensar. Essa máxima ricoeuriana propõe, simultaneamente, que tudo já foi dito de modo indecifrável e que é sempre necessário começar e recomeçar na esfera do pensar.

A questão que Ricoeur se coloca é como pensar a partir dos símbolos se eles não são uma alegoria? Como superar a antiga interpretação alegorizadora? Ele deseja propor uma outra via interpretativa, uma interpretação criativa que ao mesmo tempo respeita o enigma original dos símbolos e se deixa ensinar por eles para que, a partir disso, promova o sentido.

Para chegar a um pensamento elaborado a partir dos símbolos, por outra via que não a alegorizadora, Ricoeur, no ensaio *O símbolo dá o que pensar*, publicado em *Escritos e conferências 3: antropologia filosófica* (2016, p. 142), apresenta três estágios: o fenomenológico, o hermenêutico e, finalmente, o pensamento a partir dos símbolos. A etapa fenomenológica é a que faz compreender o símbolo a partir dele próprio e pela totalidade dos demais símbolos. Nessa etapa se evidencia uma inteligência em expansão, porém não implicada. A segunda etapa, a hermenêutica, pela via da interpretação, faz sair o sujeito da posição de expectador distante, para uma apropriação implicada do símbolo. A terceira etapa é a propriamente filosófica

em que o pensamento se dá a partir dos símbolos. O filósofo, instruído pelos símbolos, serve-se deles como detectores da realidade e elabora, a partir da nova compreensão humana que a ele se abre, não apenas estruturas de pensamento e reflexão, mas estruturas existenciais que expressem as possibilidades mais fundamentais do ser humano.

Ao concluir o artigo citado acima, Ricoeur recorda um dos *Fragmentos*, o de n. 93, de Heráclito que diz: “o rei cujo oráculo está em Delfos não fala nem esconde, mas sinaliza” (HERÁCLITO apud RICOEUR, 2016, p. 150). Ricoeur indica, a meu ver, citando o antigo fragmento de Heráclito, que o símbolo, cujo oráculo de Apolo em Delfos é um exemplo, não fala claramente, mas também não esconde, o que faz é sinalizar, isto é, dar sinais do caminho a ser percorrido. A proposta ricoeuriana é exatamente esta: recuperar a potencialidade de uma reflexão que, partindo dos símbolos, se deixe instruir e interpelar por eles e aponte novos caminhos para a experiência existencial dos seres humanos.

Como mencionado, Ricoeur inicia por uma hermenêutica dos símbolos e, depois, passa a uma hermenêutica do discurso. É bem verdade que, a partir dessa passagem, o conceito de símbolo vai ocupar um lugar menor em sua posterior obra, porém nunca irá desaparecer totalmente dela. Ademais, a passagem da hermenêutica do símbolo à do discurso reflete um prolongamento, uma ampliação de compreensão em vista de tentar responder aos desafios que o estruturalismo trouxe ao cenário intelectual francês das décadas de 1960 e 1970. Sobre isto Ricoeur afirma: “o conflito com o estruturalismo teve um papel decisivo no desenvolvimento do problema hermenêutico” (2011, p. 23). De fato, apesar de considerar o estruturalismo como antifenomenológico, anti-humanista, antirreflexivo e antirrealista, como veremos a seguir, Ricoeur (1978) compreende que a inteligência hermenêutica, em sua busca pelo sentido, precisa também passar pelas considerações estruturalistas. No dizer de Ricoeur “jamais se poderá fazer hermenêutica sem estruturalismo” (apud DOSSE, 2017a, p. 297).

O *Curso de lingüística geral* (2006) de Ferdinand de Saussure (1857-1913), ao mostrar de que modo era possível tornar científica a disciplina lingüística, havia incitado outros pensadores, sobretudo das ciências humanas e sociais, a buscar, a partir de uma aproximação com o estruturalismo, um caminho para também suas áreas do conhecimento atingirem o mesmo *status quo* de ciência. No decorrer dos anos sessenta, então, as ideias estruturalistas se erguem, não apenas nos meios

acadêmicos, mas também em lugares periféricos, como um estandarte que anuncia a emancipação das ciências humanas (DOSSE, 2017b). Frente aos desafios que o programa estrutural apresenta, Ricoeur procura dialogar com seus interlocutores, deixando-se questionar e, ao mesmo tempo, questionando suas proposições.

Não irei expor todos os aspectos tratados por Ricoeur em seu diálogo com o estruturalismo, pois são inúmeros. Os principais deles estão reunidos sob o título *Hermenêutica e estruturalismo* na primeira parte de *O conflito das interpretações* (1978, p. 25-83), outros estão presentes em *Do texto à ação* (1990a) e em *Teoria da interpretação* (2019). O que irei fazer é ocupar-me de um aspecto, talvez o central da problemática abordada por Ricoeur, que é o fato de o estruturalismo considerar a língua, fundamentalmente, enquanto estrutura e sistema e não como língua falada, isto é, como discurso. É dialogando com o estruturalismo que a hermenêutica ricoeuriana irá passar dos símbolos ao discurso.

Para Saussure a linguagem possui uma estrutura fundamental, a *langue* (língua), que deve ser tomada como “norma de todas as outras manifestações da linguagem” (SAUSSURE, 2006, p. 16). Ela é um conjunto de signos puros que não possuem significado em si, mas somente em relação a todos os demais signos, pelas diferenças entre eles. Esses signos são passíveis de serem analisados internamente, pois possuem um conceito, o ente abstrato do signo, chamado de significado, e uma imagem ótica ou acústica, seu elemento material e perceptível, chamado de significante. A língua é sincrônica, pois, como realidade autônoma, só existe para o sujeito falante do modo como está em seu atual funcionamento.

Como conjunto puro de signos, a língua se distingue da *parole* (fala/discurso), pois enquanto esta remete à ação dos sujeitos que falam, aquela remete unicamente a outros signos dentro do sistema. O discurso é, para Saussure, diacrônico, pois, como realidade instável, sofre alterações ao longo do tempo. Tais alterações, todavia, “jamais são feitas no bloco do sistema, e sim num ou noutro de seus elementos” (SAUSSURE, 2006, p. 102). Devido a isso, em relação à língua, o discurso é secundário e marginal.

As diferenças entre língua (*langue/código*) e discurso (*parole/mensagem*), estabelecidas por Saussure em seu *Curso de linguística geral* (2006), são assim sistematizadas por Ricoeur (2019, p. 13-14): “*langue* é o código ou o conjunto de códigos – sobre cuja base falante o particular produz a *parole* como uma mensagem particular”; “a mensagem e o código não pertencem ao tempo da mesma maneira”,

isto é, “uma mensagem é um acontecimento temporal na sucessão de acontecimentos [...] ao passo que o código está no tempo como um conjunto de elementos contemporâneos”; “uma mensagem é intencional; é intentada por alguém. O código é anônimo e não intentado”; “uma mensagem é arbitrária e contingente, [...] um código é sistemático e compulsório”. Assim, a língua, por ser código, é compatível com a investigação científica e é objeto de uma única ciência, a linguística; o discurso, no entanto, ainda que “se possa escrever cientificamente, cai sob a alçada de muitas ciências, incluindo a acústica, a filosofia, a sociologia e a história das mudanças semânticas”.

Embora Saussure não estabeleça uma oposição entre sincronia e diacronia, Ricoeur (1978) compreende que ele deixa evidente a subordinação que há da segunda pela primeira. Isso, para Ricoeur, constitui um problema, pois, ao deixar de lado a importância do tempo, colocando a temporalidade entre parênteses, ignora-se a historicidade dos significados, sua origem, desenvolvimento e alterações, e passa-se a considerá-los atemporais e universais. Tal compreensão revela-se estritamente objetiva, abstrata e desengajada, isto é, sem ancoragem subjetiva.

Ricoeur avalia que é necessário levar em conta as considerações estruturalistas, contudo a inteligência hermenêutica que ele propõe se apresenta diametralmente oposta ao método estruturalista, pois enquanto este opta pela sintaxe, aquela opta pela semântica. Se para o estruturalismo a sincronia é mais importante, para a filosofia hermenêutica é a diacronia. Se a unidade básica da língua é o signo, a do discurso é a frase.

Ora, os signos, enquanto unidade básica da língua, tal qual as palavras no dicionário, são polissêmicos, isto é, possuem vários sentidos. Esses sentidos, no nível da *langue*, não se referem a nada além de si mesmos, são apenas signos fechados em si. É no nível da *parole*, quando são agrupados a outros signos que pela dessemelhança entre eles demonstram sentido diferente e pela ação da sintaxe demarca-se a polissemia das palavras, nunca eliminada totalmente, pois não são unívocas de sentido, que algo pode realmente ser dito. Quando algo é dito, temos o discurso que, por sua vez, possui dois polos constitutivos: é acontecimento e significação, pois “alguma coisa acontece quando alguém fala” (1990a, p. 111).

O discurso, enquanto acontecimento, é temporal, se dá no tempo presente e visa a realidade, possui uma base subjetiva, afinal o acontecimento se dá, porque alguém fala e exprime seu mundo, e intersubjetiva, pois o discurso tem um interlocutor

ao qual alguém se dirige. Em contrapartida, a língua é algo virtual, está fora do tempo e não tem vínculos com a realidade, não necessita de um sujeito que fale e nem de um interlocutor, seus signos remetem tão somente a outros signos dentro do próprio sistema, como um círculo sem fim, semelhante a um dicionário.

Enquanto significação, o discurso possui um caráter de permanência, pois o que é dito através dele possui um significado durável que não esvanece após sua conclusão. É no âmbito do discurso, e não no da língua, que acontecimento e significação se articulam um com o outro. Ricoeur compreende que “do mesmo modo que a língua, ao atualizar-se no discurso, se supera como sistema e se realiza como acontecimento, também ao entrar no processo de compreensão, o discurso se supera, enquanto acontecimento, na significação” (1990a, p. 113).

A superação do acontecimento pela significação é o cerne do problema hermenêutico para Ricoeur. Ele compreende que mesmo que o discurso, enquanto acontecimento, desapareça, afinal é temporal, o seu significado pode permanecer. A permanência da significação se torna mais compreensível e visível quando um discurso oral é inscrito (para usar o mesmo termo que Ricoeur), isto é, passa de discurso falado a texto. Os antigos latinos diziam “*verba volant, scripta manent*” – palavras voam, escritos permanecem. Se o acontecimento do discurso desaparece, os escritos permanecem potencialmente significativos e podem ser acessados e apropriados por qualquer indivíduo a qualquer tempo, contanto que este saiba ler.

Ricoeur compreende que o discurso, ao passar da fala à escrita, não passou simplesmente por uma mudança material e exterior que o protege da destruição. Ele vai muito além disso, pois afirma que “a escrita torna o texto autônomo em relação à intenção do autor” (1990a, p. 118). Essa afirmação ricoeuriana é paradigmática, pois nos diz não apenas que ao ser escrito o texto torna-se independente de seu autor, mas também que o foco, a partir daí, passa a ser a interpretação e não mais o autor.

Para a hermenêutica clássica, interpretar um texto é compreendê-lo em seu sentido e referência o mais próximo possível da intenção de seu autor ao escrevê-lo. A hermenêutica proposta por Ricoeur emancipa o texto e o desprende de seu autor, pois, a cada vez que o texto é lido, cria-se, através da interpretação, um novo acontecimento do discurso que não irá se identificar com o inicial, haja vista a distância temporal, histórica e cultural que distanciam autor e leitor.

Desse modo, para Ricoeur, se o sentido de um texto é autônomo em relação às intenções de seu autor, interpretar não é mais procurar a intenção perdida que

estaria implícita no texto, mas buscar o mundo que, frente ao texto, se abre e se descobre. Esse mundo é o que ele categorizou como mundo do texto.

A categoria mundo do texto possui, na filosofia ricoeuriana, não só importância similar, como também significado muito semelhante ao que Husserl designou como *Lebenswelt* e Heidegger como ser-no-mundo. Essa expressão refere-se a algo que o texto, ao ser apropriado pelo leitor, projeta à frente de si. Nas palavras de Ricoeur: “o que se deve, de fato, interpretar num texto é uma *proposta de mundo*, de um mundo tal que eu possa habitar e nele projetar um dos meus possíveis mais próprios” (1990a, p. 122, grifos do autor).

No processo de apropriação e de descoberta do mundo do texto entra em cena a subjetividade do leitor, como prolongamento do aspecto fundamental de todo discurso que é de ser dirigido a alguém. A diferença é que, no diálogo, o acontecimento do discurso coloca locutor e interlocutor frente a frente. Aqui, este frente a frente, é instituído e instaurado não pelo discurso, mas pela própria obra que ao dar-se ao leitor possibilita-lhe um frente a frente subjetivo, a “decifração da vida no espelho do texto” (RICOEUR, 2004, p. 49).

O texto é, portanto, para Ricoeur, “a mediação pela qual nós nos compreendemos a nós mesmos” (1990a, p. 123). Ele entende que, apesar do tema da aplicação do texto à vida do leitor já ser bastante conhecido e percorrido pela hermenêutica tradicional, existem ainda outros aspectos a serem explorados e considerados. O primeiro deles é que o distanciamento (pelo próprio ato da escrita, pelas diferenças temporais e culturais etc.) não é abolido pela apropriação, como concebe a hermenêutica clássica, pelo contrário, é devido ao distanciamento que a apropriação da obra liberta o leitor das intenções do autor e torna-a apropriação pela distância ou apropriação à distância. Outra questão se refere ao fato de que a apropriação passa por todas as objetivações estruturais do texto, pois ela não responde ao autor e sim ao sentido. Ricoeur compreende que nesse nível fica mais explícita a mediação realizada pelo texto, afinal, ao contrário da tradição cartesiana, o conhecimento de si não provém de uma intuição imediata, mas é mediado. Nesse sentido, ele afirma que “nós apenas nos compreendemos pela grande digressão dos signos de humanidade depositados nas obras de cultura” (1990a, p. 123). Por fim, a apropriação é sempre do mundo do texto, isto é, de uma proposta de mundo que não está encoberta atrás do texto, “mas *diante* dele como aquilo que a obra desenvolve,

descobre, revela. A partir daí, compreender é *compreender-se* diante do texto” (1990a, p. 124, grifos do autor).

Conforme busquei mostrar acima, foi o diálogo com o estruturalismo que fez Ricoeur passar de uma hermenêutica do símbolo para uma hermenêutica do discurso. Essa passagem não revela apenas uma ampliação do alcance do objeto, mas sinaliza também uma ampliação do status da própria hermenêutica. Ao formular a categoria de mundo do texto e postular que o texto é um mediador da compreensão de si, Ricoeur expande, com originalidade, sua compreensão de hermenêutica. De apenas método, ele passa a compreendê-la, também, como reflexão. Ora, essa ampliação demonstra que a hermenêutica, tal qual Ricoeur a compreende, não é somente uma exegese ou um método interpretativo, ela é uma reflexão filosófica que suscita uma relação reflexiva do sujeito consigo mesmo e com a universal e plural condição humana.

Essa reflexão, para Ricoeur, desencadeia uma práxis, afinal o mundo do leitor acolhe ou rejeita o mundo do texto. Tal práxis, mediatizada pela hermenêutica, se presta à interpretação do mesmo modo que o texto, fazendo com que a abordagem de um se torne análoga à abordagem do outro. Devido a isso, Ricoeur compreende que as ciências humanas e sociais são ciências hermenêuticas e por isso convida seus leitores, em *Do texto à ação* (1990a), a deslocarem-se da hermenêutica dos textos à hermenêutica da ação. Ele entende que assim, a partir dessa nova compreensão hermenêutica, estaria solucionada a questão metodológica das ciências humanas. Se o texto se emancipa de seu autor, a ação se desprende de seu agente e torna-se uma obra a ser interpretada. Nesse processo de interpretação ela é, tal qual o texto, criada e recriada ativamente por seus agentes. Ricoeur desenvolve essas ideias em *Le discours de l’action* (1977b), *Do texto à ação* (1990a) e, sobretudo, em *O si-mesmo como outro* (2014).

Um outro diálogo, temporalmente concomitante – década de 1960 – e importantíssimo no conjunto da obra de Ricoeur, também contribuiu para sua compreensão de hermenêutica, a saber, com a psicanálise de Freud. É através desse diálogo que Ricoeur irá perceber que, apesar da existência de inumeráveis estilos hermenêuticos, há dois impulsos distintos e opostos que movimentam, articulam e guiam esses estilos: o exercício da suspeita e o do recolhimento do sentido. Mais à frente, isto é, no quarto capítulo desta tese, irei mostrar como os três mestres da suspeita, Nietzsche, Marx e Freud, desenvolveram, a partir do exercício da suspeita,

suas principais ideias sobre um fenômeno de cultura em específico, a religião. Os três, cada um a seu modo, são unânimes: as coisas não significam o que parecem significar.

O interesse de Ricoeur pela obra de Freud surgiu no início da década de 1930 quando, no início de sua formação acadêmica, teve como professor Roland Dalbiez. Recordando seu mestre, ele afirma em *A crítica e a convicção* (2009a, p. 18): “ele foi um dos primeiros a tentar uma leitura filosófica de Freud – o que será para mim muito importante na sequência do meu percurso filosófico”.

Por que a psicanálise? Ricoeur, em sua *Autobiografia intelectual* (1997, p. 36), afirma que, além do interesse incitado por Dalbiez, foi o tema da culpabilidade, foco principal de *A simbólica do mal*, que o conduziu até Freud. De fato, entre 1960 e 1965, Ricoeur empreende uma leitura, segundo ele “quase que exaustiva” (1997, p. 37. Minha tradução), da obra de Freud e dedica ao mesmo tema uma grande parte de seus cursos na Sorbonne, além, é claro, de três importantes conferências na Universidade Yale, nos Estados Unidos, no outono de 1961, e outras oito proferidas na Universidade de Lovaina, na Bélgica, no outono de 1962. Essas conferências foram compiladas por Ricoeur e publicadas em 1965 sob o título *De L’Interprétation: essai sur Freud*. É sobre o pano de fundo desta obra e o contexto de sua recepção que irei me debruçar agora.

2.2 LACAN, O ESTRUTURALISMO E A EXCOMUNHÃO DE RICOEUR

O mundo não marcha senão pelo mal-entendido.
É pelo mal-entendido universal que o mundo inteiro se entende.
Pois se, por desgraça, os homens se compreendessem,
não poderiam jamais entender-se
(Charles Baudelaire).

Verão de 1965. Paris, École Normale Supérieure, sala Dussane. Jacques Lacan, visivelmente enraivecido, agita um livro sobre o palco onde, semanalmente, profere seu seminário. Segundo relatos de Michel Haar, coletados numa entrevista por François Dosse (2017a, p. 281), Lacan “pegava o livro na mão e dizia: O que vamos fazer com essa sujeira? Este é o espiritualismo!... O que um filósofo tem a ver com isso?”. Assim começam os ataques de Lacan e dos lacanianos a Ricoeur. O livro em questão, a muito tempo esperado e finalmente publicado em maio de 1965, é *De*

L'Interprétation: essai sur Freud. Contudo, para entendermos os motivos que levaram Lacan à essa cena performática, é necessário voltarmos um pouco no tempo, mais precisamente ao ano de 1960.

Em 1960, Ricoeur, conforme Dosse (2017a), fora convidado pelo psiquiatra Henri Ey a participar de um colóquio em Bonneval e a apresentar suas ideias sobre o inconsciente. O colóquio, que reunira psicanalistas, psiquiatras e filósofos, tinha um objetivo claro: ser um espaço onde Lacan, amigo de Henri Ey, poderia defender suas teses nada ortodoxas. No colóquio, Ricoeur expõe sua interpretação da psicanálise de Freud a partir de três pontos fundamentais: “o questionamento da noção de consciência [...]; a necessidade imperiosa de uma epistemologia da psicanálise [...]; e, por fim, a possibilidade de uma antropologia filosófica capaz de assegurar a dialética do consciente e do inconsciente” (DOSSE, 2017a, p. 273).

Lacan, já decepcionado com os posicionamentos críticos de Merleau-Ponty quanto às suas proposições estruturalistas, está em busca de outro filósofo que o apoie e dê um aval filosófico às suas teorias. Devido a isso ele procura Ricoeur, que à época já possuía grande prestígio e reconhecimento no cenário intelectual francês, e demonstra entusiasmo com suas teses. Segundo Elisabeth Roudinesco (1988), em Bonneval, Lacan teve a impressão ou fingiu que acreditava que o intento de Ricoeur e o seu aspiravam a mesma coisa, isto é, uma reavaliação da descoberta freudiana. Ele sabia que Ricoeur estava preparando um livro sobre Freud e, exatamente por isso, o convidou a participar de seu Seminário em Saint-Anne, intencionando com isso “ver seu ensino figurar em boa posição na obra a ser publicada, que sabe que irá obter grande sucesso” (ROUDINESCO, 1988, p. 417).

Ricoeur começa então, no início dos anos de 1960, a assistir o seminário de Lacan. Conforme Dosse (2017a), Lacan ficava tão entusiasmado em ver seu convidado de honra, semanalmente fiel às suas aulas, que não apenas o cumprimentava particularmente como também o bajulava e o citava inúmeras vezes, afirmando ao auditório o quanto lhe era devedor. Jean-Jacques Kress, numa entrevista a Dosse (2017a, p. 275), afirma: “Quando Ricoeur chegava ao seminário, Lacan deixava o areópago que o cercava, vinha até ele, apertava-lhe as mãos e o cobria de elogios. Era horrível de ver”. Para Ricoeur, contudo, o seminário de Lacan era fonte de frustração. Ele assim se expressa:

Vivi as suas sessões como uma obrigação, uma corveia e uma frustração terríveis, que muito regularmente me impusera a mim próprio, porque tinha sempre a impressão de que ele ia dizer algo importante que ainda não fora dito, que iria ser dito na próxima vez e assim sucessivamente. Ele tinha uma arte consumada da suspensão, coisa que eu considerava absolutamente intolerável. Era para mim uma espécie de provação voltar lá a todo o custo, com o sentimento de uma obrigação, mas também de uma incrível decepção. Lembro-me de ter regressado uma tarde e de ter dito à minha mulher: “Venho do seminário, não percebi nada!” Nesse momento, o telefone tocou; era Lacan, que me perguntava: “Que pensou do meu discurso?” Respondi-lhe: “Não compreendi nada”. Ele desligou brutalmente. (RICOEUR, 2009a, p. 116).

Durante mais ou menos dois ou três anos o mal-entendido entre os dois, iniciado já em Bonneval, só aumentou e Ricoeur decidiu distanciar-se discretamente do seminário de Lacan. Posteriormente, eles voltam a se encontrar em Roma, em janeiro de 1964, num colóquio organizado pelo professor Enrico Castelli, amigo de Ricoeur, sobre a técnica e a casuística. No colóquio, conforme Dosse (2017a, p. 275), “o estado febril de Lacan, que espera sempre o endosso de Ricoeur, está altíssimo. Avisa Castelli que não pronunciará a conferência prevista por receio que Ricoeur ‘roube suas ideias’”.

Ricoeur publica, então, pelas Edições Seuil, em 1965, seu ensaio sobre Freud. Rapidamente sua obra, tão aguardada, obtém grande destaque. Lacan, porém, como vimos há pouco, ao tomar conhecimento do livro, vai à loucura. Ele esperava que Ricoeur endossasse, filosoficamente, seu projeto de retorno a Freud a partir do estruturalismo, mas, apesar de todos os seus esforços, não apenas fora pouquíssimo citado, como também não encontrou a exaltação e o aval que esperava na obra. Lacan, além de decepcionado e frustrado, se sente traído e, conforme Roudinesco, “reage como uma amante enganada” (1988, p. 418).

No afã de desqualificar e ridicularizar Ricoeur, ele começa a queixar-se de que fora vítima de um plagiador. Segundo Roudinesco, no volume 2 de *História da psicanálise na França*, “de repente, o ‘boato’ dispara: os discípulos crédulos acreditam firmemente que Ricoeur roubou as ideias de Lacan – prova disso é que o viram no seminário” (1988, p. 420). A partir daí, seus seguidores passam a acusar Ricoeur, contraditoriamente, tanto de plágio, quanto de não ter compreendido nada sobre a psicanálise e nem sobre as teses lacanianas.

François Dosse (2017a, p. 282 e 283) relata duas publicações com ataques a Ricoeur que, à época, tiveram grande destaque, a de Jean-Paul Valabrega na revista *Critique* e a de Michel Tort na *Les Temps modernes*. Ambos o acusam, o primeiro indiretamente e o segundo diretamente, de plágio e desqualificam

epistemologicamente suas ideias, além é claro de tentarem ridicularizá-lo vinculando suas teorias a um espiritualismo anticientífico e retrógrado, oriundo de sua formação familiar religiosa.

Esse terrorismo intelectual fez com que Ricoeur fosse, por um grande período, lançado às margens do cenário intelectual francês, afinal de contas ele havia se revelado como o “representante de uma corrente espiritualista ‘retrô’ que nada compreendeu da revolução estruturalista em curso” (DOSSE, 2017a, p. 281). Num primeiro momento, Ricoeur buscou responder às críticas que recebia, contudo os efeitos de tais ataques levaram-no quase à beira da depressão. Sobre isso ele afirma em *A crítica e a convicção*: “Isso desolou-me sempre e, muitas vezes, senti uma espécie de enfermidade” (2009a, p. 117). De fato, o abalo causado pelas críticas infundadas e falaciosas que recebeu fez com que Ricoeur não mais publicasse nada sobre psicanálise na França por alguns anos.

Lacan, por sua vez, logo após a publicação de *De L’Interprétation*, decide editar e publicar os *Escritos* (LACAN, [1966] 1998), pois sua paranoia de plágio o fez pensar que a melhor forma de responder ao roubo de Ricoeur seria disponibilizando à crítica pública o que realmente ele havia escrito. François Wahl, amigo de Lacan e editor da Seuil, em entrevista a Dosse, confirma que “na realidade, se Lacan publicou os *Escritos*, é por causa deste livro (*De L’Interprétation: essai sur Freud*), senão não o teria publicado” (2017a, p. 285. Minha inserção).

Há que se dizer que em outros ambientes, não lacanianos, a recepção do livro de Ricoeur foi bastante positiva. Dosse (2017a, p. 288 - 290) cita, em sua biografia sobre Ricoeur, diversas e prestigiadas revistas e jornais da época que publicaram artigos, resenhas, crônicas e comentários favoráveis às ideias de Ricoeur. Contudo, “na partida de quebra de braço, Lacan venceu provisoriamente, ao impor os *Escritos* como único retorno legítimo a Freud” (DOSSE, 2017a, p. 290).

Alguém poderia concluir, após essa breve síntese histórica dos relatos que encontrei em Roudinesco e Dosse, que todo o conflito não foi resultado de nada mais do que apenas aquilo que Freud chamou de narcisismo das pequenas diferenças. Narcisismo? Talvez sim, porém as diferenças não eram tão pequenas assim. A mais fundamental delas está, a meu ver, vinculada ao ponto de partida distinto entre as duas interpretações de Freud e, conseqüentemente, das descobertas da psicanálise. O Freud lido por Ricoeur não é o mesmo Freud lido por Lacan, há aqui um claro conflito de interpretações e não apenas uma disputa de egos. Ao final deste capítulo, após

explicitar a base estruturalista em que se apoia o retorno a Freud pretendido por Lacan e a compreensão deste sobre o que é hermenêutica, irei identificar a diferença básica que gera o conflito interpretativo, isto é, o ponto de partida distinto de suas leituras de Freud.

Há que se dizer que, num primeiro momento, isto é, em 1953, no discurso de abertura de seu primeiro seminário – *O Seminário, Livro 1: os escritos técnicos de Freud* – Lacan parece estar muito próximo da psicanálise hermenêutica que Ricoeur irá realizar anos mais tarde. Ele assim se expressa, situando a psicanálise numa abordagem próxima a das ciências do sentido:

Com a Interpretação dos Sonhos, efetivamente, algo de uma essência diferente, de uma densidade psicológica concreta, é reintroduzido, a saber, o sentido. [...] quando interpretamos um sonho, sempre estamos em cheio no sentido. O que está em questão é a subjetividade do sujeito, nos seus desejos, na sua relação com seu meio, com os outros, com a própria vida. (LACAN, 1983, p. 9).

Todavia, paulatinamente, Lacan acabou se distanciando dessa compreensão e se aproximando, como já aludi anteriormente, de outras referências, como o estruturalismo. Se o ano de 1960 marcou a virada hermenêutica na filosofia de Ricoeur, o início dos anos de 1950 haviam marcado, com o mesmo valor paradigmático, o pensamento de Lacan. De fato, é no início da década de 1950 que Lacan se encontra com o método estruturalista a partir das teses de Claude Lévi-Strauss (1908-2009). O método estrutural, naquele momento, era considerado, como já citei, o que havia de mais científico e moderno em ciências humanas. Ele representava uma nova forma de se fazer ciência, não mais a partir do historicismo e do humanismo, mas com o dito rigor metodológico das ciências exatas.

Num importante texto, tipicamente estruturalista, de 1957, intitulado *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, Lacan – que a esta altura já havia trabalhado diretamente com o texto do *Curso de linguística geral* de Saussure e adaptado suas proposições, invertendo a posição do significante e colocando-o acima do significado – assim situa a base estruturalista da qual parte sua interpretação de Freud:

De nossa parte, vamos fiar-nos apenas nas premissas que viram seu valor confirmado pelo fato de a linguagem ter efetivamente conquistado, na experiência, seu status de objeto científico. Pois é por esse fato que a linguística se apresenta numa posição-piloto nesse campo em torno do qual

uma reclassificação das ciências assinala, como é de costume, uma revolução do conhecimento [...]. (LACAN, 1998, p. 499).

Lacan percebe, portanto, no estruturalismo, a possibilidade de inscrever, de uma vez por todas, a psicanálise no hall das ciências e terminar com as críticas acerca de sua cientificidade. Afinal, Saussure, seguido de Jakobson, já havia feito isto com a linguística e Lévi-Strauss estava fazendo o mesmo com a antropologia. Além do mais, a linguística estrutural possibilitava também um retorno da psicanálise aquele que é seu âmbito próprio de ação e que, após Freud, os psicanalistas haviam se desviado: o da linguagem.

Apoiado, então, pela antropologia estrutural de Lévi-Strauss e pela linguística de Saussure e Jakobson, Lacan passa a anunciar seu retorno a Freud. Isso se torna, sem dúvida nenhuma, o grande slogan dos seus primeiros anos de seminário – iniciados oficialmente em 1953 – e tem no “Relatório de Roma” de 1953 – *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (LACAN, 1998, p. 238-324) – uma de suas maiores expressões. Há que se citar ainda, dentre as influências maiores no pensamento de Lacan e no seu projeto de retorno a Freud, a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e a obra de Heidegger.

O retorno a Freud, empreendido por Lacan, é, portanto, mediado pelo estruturalismo, o que faz com que os conceitos freudianos sejam por ele revisados e reestabelecidos a partir da linguística estrutural. Os críticos de Lacan o acusam, devido a isso, de inventar uma outra psicanálise e não apenas de retornar àquela criada por Freud. Lacan assim questiona tais críticas: “Tratar-se-á de um fato muito surpreendente na história das ciências – o de que Freud seria o primeiro, e permaneceria o único, nessa suposta ciência, a ter introduzido conceitos fundamentais?” (LACAN, 2008b, p. 18). Não irei adentrar nos conceitos reformulados ou criados por Lacan, mas apenas apresentar o porquê de sua não aceitação da interpretação de Freud realizada por Ricoeur. Esse porquê, conforme já aludi acima, diz respeito ao que Lacan compreendia por hermenêutica e ao distinto ponto de partida de suas leituras de Freud.

Em janeiro de 1964, Lacan abre seu seminário – *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (2008b) – elucidando o que é, a seu ver, a psicanálise. Ele compreende que é preciso distinguir a partir de dois domínios, “aquele em que se procura, e aquele em que se acha” (p.15), o lugar que ocupa a hermenêutica daquele ocupado pela psicanálise. A psicanálise revista sob os moldes estruturalistas, como a

ciência, está no domínio do que “se acha”, já a hermenêutica está no âmbito do que “se procura”, segundo ele, o mesmo ocupado pela religião. Com sua ironia clássica, Lacan assim expressa seu posicionamento:

Se a pesquisa, nesta ocasião, nos interessa é pelo que, deste debate, se estabelece no nível do que se chama em nossos dias ciências humanas. Com efeito, vê-se aí como surgir, sob os voos de quem quer que ache, o que chamarei a *reivindicação hermenêutica*, que é justamente a que procura – que procura a significação sempre nova e jamais esgotada, mas ameaçada de ter suas asinhas cortadas por aquele que acha. (2008b, p. 15, grifo do autor).

A seguir, Lacan explica que não se pode confundir a interpretação que é realizada pela psicanálise com aquela realizada pela hermenêutica, a seu ver são dois conceitos de interpretação distintos que não se podem associar:

Ora, essa hermenêutica, nós analistas estamos interessados nela, porque a via do desenvolvimento da significação que a hermenêutica se propõe, confunde-se, em muitos espíritos, com o que a análise chama *interpretação*. Acontece que, se esta interpretação não deve de modo algum ser concebida no mesmo sentido que o da dita hermenêutica, a hermenêutica, ela mesma se aproveita disto de bom grado. (2008b, p. 15, grifo do autor).

Lacan compreende que a hermenêutica, numa linguagem saussuriana, é capaz apenas de identificar a diacronia e não alcança a sincronia. Dito de outro modo, a hermenêutica tem a capacidade, conforme ele, somente de interpretar o que procede da contingência do acontecimento e não a estrutura, o que é próprio da sincronia.

Fazem grande causa hoje em dia disso que se chama hermenêutica. A hermenêutica não objeta somente ao que chamei nossa aventura analítica, ela objeta ao estruturalismo tal como este se enuncia nos trabalhos de Lévi-Strauss. Ora, o que é a hermenêutica? – se não é ler, na série de mutações do homem, o progresso dos signos segundo os quais ele constitui sua história, o progresso de sua história – uma história que pode também, pelas bordas, prolongar-se por tempos mais indefinidos. E o Sr. Ricoeur tem que remeter à pura contingência aquilo com que os analistas lidam a cada passo. (LACAN, 2008b, p. 153).

De acordo, então, com a compreensão de Lacan, a hermenêutica estaria sempre determinada pelo processo diacrônico, fato que a impede de reivindicar – para usar o mesmo termo utilizado por ele – a psicanálise como uma de suas abordagens ou ferramentas de sua interpretação.

Já no que tange à diferença de leitura da obra freudiana empreendida por Ricoeur daquela realizada por Lacan, pode-se dizer que ambos partem de pontos distintos e por isso diferem em suas interpretações.

O Freud que Ricoeur lê é um hermeneuta que descobriu o inconsciente e os processos complexos de despistamento que agem em suas formações. Estas formações do inconsciente – sonhos, chistes, atos falhos, lapsos, sintomas etc. – possuem uma característica em comum, elas realizam, de modo disfarçado, um desejo recalcado – mais adiante veremos isto pormenorizadamente. Ricoeur vê, nessa dinâmica do inconsciente descoberta pelo hermeneuta Freud, uma semântica do desejo, isto é, o modo como o desejo se articula com a linguagem e encontra nela a possibilidade de emergência e de realização. Essa linguagem, por se apresentar disfarçada, possui duplo sentido, por isso necessita da hermenêutica, da busca pelo verdadeiro sentido.

Já o Freud que Lacan lê é, para ele, o primeiro estruturalista, afinal de contas, ao descobrir o inconsciente, ele não apenas fez uma analogia com sistemas de signos, como também desmontou palavras com expertise, refazendo combinações de sílabas e brincando com seus fonemas, sobretudo com a linguagem oriunda das formações do inconsciente. Segundo Lacan (1998), Freud já havia, inclusive, intuído que o inconsciente é estruturado como uma linguagem – famosa e paradoxal afirmação lacaniana – afinal ele descreveu os dois mecanismos principais de deformação das formações inconscientes em termos de condensação (metáfora) e deslocamento (metonímia), ambos formalizáveis em sua estrutura languageira. Por isso, Lacan compreende que “é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente” (1998, p. 498).

Posto tudo isso, me parece que a recusa de Lacan à interpretação de Freud realizada por Ricoeur se deve ao fato de que é sobre o significado que se debruça a hermenêutica, isto é, sobre o sentido. Por isso, lhe interessa o duplo sentido que se apresenta nas formações do inconsciente. Para Lacan, porém, a prática psicanalítica não é focada no significado, pois ela não é uma técnica semântica fixada no sentido, mas sim no significante. Nesse sentido, a interpretação psicanalítica pretendida por Lacan é, entenda-se bem, “ao pé da letra” (LACAN, 1998, p. 498), isto é, assentada na estrutura e no significante.

Como em todo entroncamento, é necessário decidir qual caminho tomar. Expostas as principais diferenças de pontos de partida da interpretação da psicanálise

de Freud realizada por Ricoeur e Lacan, tomarei, como já aludi na introdução deste capítulo, o caminho hermenêutico de Ricoeur. O que não significa que os conceitos lacanianos não irão entrecruzar esse percurso.

3 A PSICANÁLISE COMO ANTIFENOMENOLOGIA

Sempre que penso uma coisa, traio-a.
(Alberto Caeiro).

Freud definiu, em *“Psicanálise” e “Teoria da libido” – dois verbetes para um dicionário de sexologia* (2011a, p. 274), a ciência por ele desenvolvida como: 1) “um procedimento para a investigação dos processos psíquicos”; 2) “um método de tratamento de distúrbios neuróticos, baseado nessa investigação”; 3) “uma série de conhecimentos psicológicos adquiridos dessa forma, que gradualmente passam a constituir uma nova disciplina científica”. Acrescento, ainda, uma outra definição de Freud que permanece como pano de fundo do movimento argumentativo que realizarei, ancorado na filosofia de Ricoeur, no percurso deste capítulo. Diz Freud: a psicanálise é “uma arte da interpretação” (2011a, p. 280).

A psicanálise freudiana, como arte da interpretação, é possuidora de uma epistemologia peculiar que levantou e, ainda hoje, levanta inúmeras dúvidas e impasses quanto à sua cientificidade, à veracidade de suas teorias e, em consequência, à validade de sua práxis. Paul Ricoeur, na década de 1960, ao se debruçar sobre a obra escrita de Freud, não se furta de abordar tais questões e dar a elas uma resposta.

A tese principal de Ricoeur, em *O conflito das interpretações*, em síntese, é que a metapsicologia³ é o que há de mais antifilosófico e antifenomenológico na psicanálise de Freud. Essa “desolação fenomenológica” (RICOEUR, 1978, p. 88) possui dois aspectos importantes: por um lado, traz à tona a ilusão da consciência, tão cara à fenomenologia de Husserl; por outro lado, constitui aquilo que Ricoeur compreende como núcleo central da epistemologia da psicanálise freudiana, a união do ponto de vista energético (econômico) ao ponto de vista hermenêutico nos *Ensaio de Metapsicologia* de 1915.

³ O termo metapsicologia foi elaborado por Freud em suas investigações e estudos sobre a relação entre o inconsciente e o consciente para designar um conhecimento psicológico que leve em consideração as dimensões tópica, dinâmica e econômica (energética) do psiquismo. Suscintamente, os pontos de vista tópico, dinâmico e econômico, podem ser descritos, de modo respectivo, como uma teoria dos lugares, das forças e da energia psíquicas. É mister advertir que, contudo, tal teoria dos lugares não se refere a uma busca pela localização física dos acontecimentos psíquicos, mas sim pela delimitação das instâncias ou sistemas responsáveis pelas diferentes e, às vezes, conflituosas funções.

3.1 A CIENTIFICIDADE DA PSICANÁLISE FREUDIANA.

Na volta da esquina encontrei a Esfinge. Petrifiquei-me.
Ela me disse então, olhando-me nos olhos:
- Devora-me ou decifro-te!
(Mario Quintana).

A discussão sobre a cientificidade da psicanálise é tão antiga quanto ela própria. Para situar tal embate, irei analisar, num primeiro momento, a compreensão de ciência que permeou a criação e a formulação da teoria freudiana.

A seguir, examinarei o modo como Paul Ricoeur, em *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud* (1977a), respondeu às críticas oriundas de diversas correntes teóricas que questionaram o caráter científico da psicanálise, tal qual defendido por Freud, e a relegaram ao âmbito do pré ou anticientífico, exatamente ao contrário do que ele desejou. Conforme assegura a psicanalista e biógrafa de Freud, Elisabeth Roudinesco, “ao desistir de ser um filósofo, Freud tinha a convicção de que sua doutrina devia ser antes de tudo uma ciência do psiquismo, capaz de subverter o campo da psicologia e cujos fundamentos se enraizassem na biologia, nas ciências naturais” (2016, p. 97).

Freud, ao designar com o nome de psicanálise o tipo de investigação que havia criado, tinha por obstinação classificar tanto sua teoria quanto sua metodologia como *Naturwissenschaft*. Para compreender tal assertiva de Freud, é importante localizar essa questão na querela dos métodos que tiveram lugar na Alemanha na passagem do século XIX ao século XX. Nesse contexto, a progressiva extensão dos modelos de investigação empírica da ciência clássica galileana aos demais campos do conhecimento fomentou, sobretudo através de Dilthey, uma reação antinaturalista para assegurar a independência metodológica das ciências do homem, ou ciências do espírito, em distinção às ciências da natureza.

A disputa entre as *Naturwissenschaften* (ciências da natureza) e as *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito), expressa na afamada oposição entre explicação e compreensão, impulsionou uma nova transformação no âmbito epistemológico das ciências. A diferenciação básica entre elas se sustentou na separação entre o âmbito da natureza, passível de ser comprovado através dos métodos de averiguação da ciência clássica, e o âmbito do humano, cuja investigação se daria através da interpretação histórica e cultural.

Para Freud, a psicanálise é uma *Naturwissenschaft* do mesmo modo como o é a biologia, a física e a química. Tal compreensão, conforme o psicanalista Paul-Laurent Assoun, não é fruto da escolha entre situá-la, no tabuleiro de xadrez das ciências, ao lado das ciências da natureza contra as ciências do espírito, pois essa alternativa não é cabível para Freud, haja vista o fato de que ele “não conhece outra forma de ciência” (ASSOUN, 1983, p. 48), ou seja, Freud jamais considerou possível outro modelo de ciência a não ser o da ciência da natureza.

Em numerosas partes de sua obra, oriundas de momentos diversos de sua produção teórica escrita, Freud deixa bem explícito tal entendimento. Irei citar alguns desses textos para mostrar essa compreensão de ciência que circundava a mente de Freud. A indagação que, a meu ver, tece o pano de fundo de toda argumentação do fundador da psicanálise é expressa por ele num de seus últimos artigos, redigido em 1938 e publicado somente após sua morte – *Algumas lições elementares de psicanálise*. Após afirmar que a psicologia do inconsciente é ciência natural, Freud pergunta: “Que mais poderia ser?” (2018, p. 354). Se a psicanálise é ciência, só pode ser ciência da natureza.

Em *Introdução ao Narcisismo* de 1914, Freud justifica seu método de trabalho afirmando que ele não é fruto da especulação, mas da empiria, tendo em vista que as ideias que provém da especulação “não são o fundamento da ciência, sobre o qual tudo repousa; tal fundamento é apenas a observação” (FREUD, 2010a, p. 19). Essa atitude epistemológica positivista de Freud provém de sua formação e pesquisa nas áreas que o introduziram no mundo científico, a saber, a neurologia, a psiquiatria e a fisiologia.

No início de *Os instintos⁴ e seus destinos*, de 1915, Freud comenta, talvez para responder a questionamentos quanto às definições claras e objetivas dos conceitos psicanalíticos, que a clareza conceitual de qualquer ciência advém somente com o tempo, com a elaboração da teoria após a observação. Ele argumenta que “o verdadeiro início da atividade científica está na descrição de fenômenos, que depois são agrupados, ordenados e relacionados entre si” (2010a, p. 52). Devido a isso a

⁴ A tradução das Obras Completas de Freud de Paulo César de Souza, publicada pela Editora Companhia das Letras, traduz *Trieb* como instinto e não como pulsão. Farei uso de tal tradução, do termo *Trieb*, somente nas citações diretas de tal obra por compreender, como muitos, que o termo instinto, em português, parece indicar uma compreensão biológica do aparelho psíquico freudiano. Ademais, de modo geral, no Brasil, consolidou-se o uso do termo pulsão ao invés de instinto.

obra de Freud é recheada de relatos e descrições de casos que vão sendo conectados uns aos outros no movimento argumentativo que dá origem às suas teorias.

Para Freud, “no curso dos tempos a humanidade produziu três grandes visões de mundo [...]: a animista (mitológica), a religiosa e a científica” (2012, p. 124). Baseado nisso, em seu texto *Acerca de uma visão de mundo*, último capítulo de *Novas conferências introdutórias à psicanálise* (2010d), publicado em 1933, ele estabelece que a psicanálise não é uma *Weltanschauung*⁵, pois ela adere e se inclui na visão de mundo que propõe a ciência. Freud considera que é direito da psicanálise se pronunciar em nome da visão de mundo científica, pois seu objeto de investigação, a psique humana, é tão legítimo quanto qualquer outro objeto de investigação não humano. Freud observa ainda que a colaboração da psicanálise para a ciência “consiste exatamente em estender a investigação à esfera psíquica” (2010d, p. 323).

Um dos textos mais claros que manifesta a compreensão de Freud da psicanálise como uma *Naturwissenschaft* provém de sua *Autobiografia* de 1925 (2011b). Ele expõe, ainda quanto à clareza conceitual de sua disciplina, que somente as ciências humanas dariam conta de conceitos fundamentais claros e definições exatas, pois, segundo ele, isso só é possível pelo fato de que é próprio de seu *modus operandi* “acomodar todo um âmbito de fatos na moldura de um sistema intelectual” (FREUD, 2011b, p. 145). Mais adiante, Freud expressa sua perplexidade frente ao modo como alguns de seus contemporâneos embasavam suas críticas à psicanálise:

Sempre vi como grosseira injustiça que não se quisesse tratar a psicanálise como qualquer outra ciência. Essa recusa vinha expressa nas mais tenazes objeções. Recriminava-se a psicanálise por suas imperfeições e por sua incompletude, quando uma ciência baseada na observação não pode fazer outra coisa senão obter um a um seus resultados e solucionar passo a passo seus problemas. (FREUD, 2011b, p. 146).

No texto *Compêndio de psicanálise*, de 1938, Freud (2018) postula que a psicologia da consciência, que não admite sua descoberta do inconsciente, nunca foi

⁵ Usarei a definição de *Weltanschauung* do próprio Freud (2010d, p. 322): “Visão de mundo é, receio, um termo especificamente alemão, cuja tradução em outras línguas deve criar dificuldades. Tentarei uma definição para ele, embora ela certamente lhes parecerá canhestra. Entendo que uma visão de mundo é uma construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral, soluciona de forma unitária todos os problemas de nossa existência, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta, e tudo que nos concerne tem seu lugar definido. É fácil compreender que a posse de uma visão de mundo se inclui entre os desejos ideais de um ser humano. Acreditando numa visão de mundo, podemos nos sentir seguros na vida, saber a que devemos aspirar e como alocar da maneira mais apropriada os nossos afetos e interesses”.

além da explicitação de fenômenos psíquicos, como percepções, sentimentos e atos volitivos. É a descoberta do inconsciente que possibilita à psicologia situar-se como uma ciência natural como qualquer outra. Para Freud, os processos, dos quais se ocupa a psicanálise, são tão complexos quanto os das demais ciências, como a química ou a física, mas ele também considera que é de se esperar que tal incognoscibilidade quanto aos “conceitos fundamentais da nova ciência, seus princípios (*Trieb*, energia nervosa etc.), permaneçam tão indeterminados, por um tempo considerável, quanto os das ciências mais velhas (força, massa, atração)” (2018, p. 208).

Enfim, o que se percebe é que, para Freud, tanto o método psicanalítico quanto seu objeto de investigação e suas formulações teóricas são igualáveis ao método, objeto e teoria das *Naturwissenschaften*. É perceptível, também, que Freud identifica cientificidade com rigor de pesquisa e metodologia técnica, o que se dá pelo fato de que ele, herdeiro de uma tradição científica positivista, não vislumbrava outra possibilidade de se fazer ciência, com rigor e técnica, que não fosse aos moldes das ciências da natureza.

Freud não renegará jamais suas convicções fundamentais: como todos os seus mestres vienenses e berlinenses, Freud vê e verá sempre na ciência a única disciplina do conhecimento, a regra exclusiva de toda proibição intelectual, uma visão de mundo exclusiva de qualquer outra e, sobretudo, da velha religião. (RICOEUR, 1977a, p. 70).

Não obstante o movimento argumentativo de Freud para justificar a cientificidade de sua criação, conforme Ricoeur (1977a), inúmeros teóricos de diferentes áreas – lógicos, filósofos da linguagem, semanticistas e epistemólogos – já se aplicaram a discutir e avaliar demoradamente as proposições, os conceitos, a estrutura teórica e, até mesmo, epistemológica da disciplina freudiana. Esses teóricos, em geral, concluem que a psicanálise não corresponde aos requisitos fundamentais de uma teoria científica.

As críticas recebidas pela psicanálise são inúmeras. Para alguns, suas categorias são ambíguas e imprecisas e seus conceitos carecem de clareza e rigor. Para outros, falta-lhe tanto um método de averiguação estatística quanto de confrontação de seus dados, o que a leva, segundo eles, a alterar o sentido dos fatos. Outros compreendem que os argumentos psicanalíticos se fundamentam em fenômenos cujas variáveis não podem fornecer previsão de repetição dos fatos.

Outros ainda acusam a psicanálise de ser incapaz de atestar a legitimidade de suas interpretações, haja vista a carência de grupos de controle. Tais críticos sustentam que as verificações *inter pares* nada mais fazem do que trocar a autoridade da investigação pelo acúmulo de casos.

Ricoeur (1977a, p. 286) nota que vários psicanalistas tentaram responder a tais críticas de diferentes modos, alguns fugindo de tais impasses, outros maximizando os parâmetros científicos da psicanálise, outros ainda buscando reformulá-la para torná-la mais admissível aos critérios dos cientistas. Ele, porém, para dialogar com tais críticas e com as respostas dadas por parte dos psicanalistas, percorre um caminho metodológico que inicia com a crítica dos lógicos, passando pelas tentativas internas de reformulação e, por fim, às tentativas de reformulações operacionistas.

Ao examinar a crítica dos lógicos, sobretudo de Ernest Nagel, Ricoeur avalia que suas reivindicações provêm do fato de que, se a psicanálise quer ser um conhecimento que se outorga o nível científico, “deve satisfazer aos mesmos critérios lógicos que a teoria das ciências da natureza ou das ciências sociais” (RICOEUR, 1977a, p. 286). Para tal, ela precisa submeter-se à validação empírica, demonstrando que de seus enunciados podem ser inferidos determinados resultados não ambíguos, mas objetivos. A validação empírica, por sua vez, precisa corresponder à lógica da prova, isto é, precisa apresentar, além de resultados não ambíguos, previsões verificáveis.

Sendo a interpretação o principal método da disciplina freudiana, surgem alguns questionamentos: quando uma interpretação é válida? Quando é coerente? Quando é aceita pelo paciente? Quando resulta na sua melhora?

Para responder a tais dúvidas é preciso, primeiro, que a interpretação seja objetiva e possa ser verificada por pesquisadores independentes com acesso ao mesmo conteúdo. Depois é preciso dar lugar a um procedimento objetivo que possa arbitrar interpretações antagonistas e, até mesmo, rivais. Por fim, caberia ainda que de tais interpretações pudessem ser extraídas previsões passíveis de verificação.

A psicanálise, segundo os lógicos, parece não dar conta dessas exigências por diversos motivos. Um deles é porque seu conteúdo é singular, fruto da transferência estabelecida entre analista e analisante. Outro é porque a interpretação sobrepõe-se aos fatos através daquele que interpreta. Outro ainda é pela ausência de um método de comparação e apuração estatística. Outro, enfim, é porque o êxito terapêutico não pode ser verificado empiricamente por falta de taxas estritas de melhora.

Para Ricoeur, as objeções levantadas pelos lógicos, tanto as que se referem ao problema da evidência empírica das asserções psicanalíticas, quanto as da natureza de suas proposições, no que tange à possibilidade de verificação, poderiam ser resolvidas com a admissão de que “a experiência analítica tem muito mais semelhança com a compreensão histórica que com uma explicação natural” (RICOEUR, 1977a, p. 303). A interpretação psicanalítica, portanto, demanda a mesma validade exigida de interpretações históricas ou exegéticas e não aquela posta à física ou à biologia.

Se, por um lado, portanto, a disciplina freudiana não pode ser reduzida à descrição de observáveis, como deseja a exigência dos epistemólogos ao postular que a interpretação psicanalítica precisa ser objetiva e acessível a pesquisadores independentes que tenham acesso ao mesmo conteúdo. Por outro lado, é preciso retomar o problema da validade de suas assertivas de outra forma que não aquela utilizada pela observação científica.

Um caso clínico, nesse sentido, é uma história e não um desenrolar de acontecimentos sujeitos a serem examinados e avaliados por diversos observadores. Considerando-o como uma história, é impossível que não haja prováveis semelhanças entre os casos e que, com base em tais semelhanças, se venha a distinguir tipos epistemologicamente similares aos de Max Weber. Como postula Ricoeur,

[...] é exatamente por que o típico faz compreender na história, como a regularidade faz compreender nas ciências naturais, que se pode chamar à história uma ciência natural. A validade das interpretações em psicanálise reclama o mesmo gênero de questões que a validade de uma interpretação histórica ou exegética. É necessário colocar para Freud as mesmas questões que se colocam para Dilthey, Marx Weber, Bultmann, não as que se colocam para um físico ou um biólogo. (1977a, p. 303).

Esse posicionamento de Ricoeur não exige a psicanálise do questionamento quanto à validade de suas interpretações e proposições teóricas, mas redireciona tais questões ao âmbito da avaliação do analista. A condição de possibilidade de julgar os conceitos psicanalíticos se dá, portanto, somente na experiência analítica, enquanto experiência da palavra dita em uma relação transferencial.

Ricoeur (1977a) passa então às tentativas internas de reformulação por parte de alguns psicanalistas. Ele nota que tais tentativas não se deram sem o auxílio de teóricos da psicologia experimental. De um lado, há, então, alguns psicanalistas buscando reestruturar os conceitos e reformular a teoria da psicanálise para torná-la

mais razoável e admissível pela psicologia acadêmica e, de outro, os psicólogos experimentais procurando se apropriar dos conceitos psicanalíticos e adaptá-los aos métodos comportamentalistas.

Para Ricoeur, o trabalho mais significativo nessa busca pela reformulação e adaptação dos conceitos psicanalíticos à psicologia científica foi o realizado por David Rapaport. Ele elaborou três teses, citadas por Ricoeur (1977a, p. 287), que relacionam os fatos psicanalíticos aos observáveis pela psicologia empírica: 1. “o objeto da psicanálise [...] é a conduta” – ponto de vista empírico; 2. “toda conduta é integrada e indivisível” – ponto de vista gestaltista; 3. “toda conduta é conduta da personalidade integral” – ponto de vista organísmico.

Reconhecendo essas três teses de articulação da psicanálise com a psicologia científica, torna-se viável, também, reformular as categorias psicanalíticas, sobretudo a metapsicologia freudiana, e adaptá-las aos conceitos da psicologia empírica. Nessa reformulação da metapsicologia, há, então, a aproximação do ponto de vista tópico ao modelo do arco reflexo (estímulo-resposta), do ponto de vista econômico ao modelo entrópico (passagem da tensão à diminuição da tensão), do ponto de vista dinâmico ao modelo jacksoniano (hierarquização do sistema nervoso).

Ricoeur, porém, não se contenta com tais aproximações. Para ele, essas reformulações traem o que há de essencial na experiência analítica, a saber: ela é, primordialmente, um trabalho da palavra. Devido a isso, fatos de conduta, tais quais os behavioristas os percebem, só se tornam pertinentes, para o analista, a partir do sentido que esses fatos tomaram, para o sujeito, na narração da história.

Fatos de conduta, nas palavras de Ricoeur, “não valem como observáveis, mas como significantes para a história do desejo” (1977a, p. 297). Ricoeur, nesse sentido, pontua que “não há ‘fatos’ em psicanálise, porque não se trata aí de observar, mas de interpretar” (1977a, p. 298). Essa especificidade da disciplina freudiana faz com que as tentativas de a adaptar à psicologia empírica a tornem outra coisa que não psicanálise.

É num campo de palavras que a “história” do paciente vem expressar-se; conseqüentemente, seu objeto próprio são esses efeitos de sentido – sintomas, delírios, sonhos, ilusões – que a psicologia empírica pode considerar apenas como segmento de conduta. Para o analista é a conduta que é um segmento do sentido. (RICOEUR, 1977a, p. 299).

Quanto à aproximação dos pontos de vista tópico, econômico e dinâmico aos modelos da psicologia científica, Ricoeur nota que há, nessa tentativa, uma supressão da questão do sentido. Tal supressão se deve ao fato de que o objeto pelo qual se interessa a psicologia empírica é tão somente o comportamento humano e não as motivações ou intenções que o originam. A subjetividade humana, com isso, é relegada ao nível pré-científico.

O desprezo pela questão do sentido, na tentativa de aproximar a psicanálise da psicologia empírica, deturpa e distorce a disciplina de Freud. Como explicar o ponto de vista tópico sem a indagação sobre “um ‘lugar’ do sentido, descentrado com relação ao sentido aparente?” (RICOEUR, 1977a, p. 298). O ponto de vista econômico sem o nexo de sentido que liga o objeto perdido ao objeto que o substitui? O ponto de vista dinâmico sem as relações de sentido entre a pulsão e os representantes de pulsão?

Por fim, Ricoeur (1977a) analisa as tentativas de reformulações operacionalistas. De antemão, ele deixa claro que tais reformulações, além de não serem convincentes ao psicólogo experimental, são um ultraje ao que há de próprio e específico na psicanálise. Para Ricoeur, somente o behaviorismo radical de Skinner é capaz de corresponder, em amplas linhas, ao operacionalismo científico, haja vista o fato de que suas teses buscam se fundamentar somente em fenômenos diretamente observáveis e comensuráveis empiricamente.

A empreitada de reformular a psicanálise ao modo operacionalista do behaviorismo, para Ricoeur, esbarra num ponto básico e fundamental que distingue e situa em campos distintos a psicologia da disciplina freudiana, a saber, a psicologia é uma ciência de observação que se ocupa de fatos de comportamento, a psicanálise, por sua vez, é uma ciência hermenêutica que se ocupa das relações de sentido entre os objetos perdidos e os objetos substituídos da pulsão. Partindo desse ponto básico de distinção entre a psicanálise e a psicologia empírica, todas as tentativas de reformulação operacionalista daquela tendem a fracassar.

Os conceitos freudianos, mesmo aqueles que possam supostamente estar de algum modo vinculados a elementos observáveis, ao serem submetidos aos critérios epistemológicos positivistas, somente o são enquanto procedimento segundo em relação à experiência analítica primeira que os torna possíveis. Sendo assim, Ricoeur (1977a) compreende que uma descrição operacionalista dos conceitos freudianos nada mais é que uma transcrição, em categorias próprias da psicologia empírica, de um processo totalmente diferente dela: a interpretação psicanalítica.

A reformulação pode versar apenas sobre resultados mortos, destacados da experiência analítica, sobre definições isoladas umas das outras, cortadas de sua origem na interpretação e tomadas às exposições escolares onde já tinham passado à condição de simples palavras mágicas. (RICOEUR, 1977a, p. 294).

A psicanálise, portanto, não se enquadra nos moldes da psicologia empírica de inspiração operacionalista, tanto por sua incapacidade observacional, quanto pela inabilidade da psicologia empírica em fornecer um correspondente às relações de sentido que, para além de qualquer observação, se estabelecem de *significante* a *significado*.

Após percorrer as considerações e avaliações de Ricoeur quanto às críticas dirigidas à cientificidade e a epistemologia da psicanálise e as tentativas internas e externas de reformulação para encaixá-la no *hall* das ciências, é possível adentrar, agora, a proposta que, segundo ele, resolveria ambos os impasses: que ciência, afinal, é a psicanálise? Qual é seu estatuto epistemológico?

Como já foi possível antever, no percurso deste texto, o posicionamento de Ricoeur, quanto à cientificidade da psicanálise, é bastante claro. Na verdade, ele compreende que tal discussão não deveria se referir ao fato de a psicanálise ser ou não ser ciência, mas ao tipo de ciência que ela é. Quanto a isto, Ricoeur é assertivo: “a psicanálise não é uma ciência de observação, porque é uma interpretação, mais comparável à história do que à psicologia” (RICOEUR, 1977a, p. 286). Comparar ou reformular sua epistemologia ao modo positivista das ciências empíricas nada mais faz do que a desfigurar e torná-la inidentificável.

3.2 A EPISTEMOLOGIA DA PSICANÁLISE FREUDIANA

Quando eu morder a palavra, por favor, não me apressem,
quero mascar, rasgar entre os dentes, a pele, os ossos,
o tutano do verbo, para assim versejar o âmago das coisas
(Conceição Evaristo).

Ricoeur, numa sequência de conferências que proferiu em 1961 na Universidade Yale, ocupou-se, sobretudo, do “problema epistemológico do freudismo” (1977a, p. 67). Tal problema se apresenta, para ele, como um impasse insolúvel, uma aporia entre energética e hermenêutica. Dito de outro modo, a obra freudiana é alicerçada sobre um discurso ambíguo e misto que apresenta, de um lado, um conflito

de forças psíquicas que justificam uma energética e, de outro lado, manifesta relações de sentido que reclamam uma hermenêutica.

À primeira vista, parece que há antinomia entre uma explicação regulada pelos princípios da metapsicologia e uma interpretação que se move necessariamente entre significações e não entre forças, entre representações e não entre pulsões. Todo o problema da epistemologia freudiana parece concentrar-se numa única questão: como é possível que a explicação econômica *passa por* uma interpretação que versa sobre significações e, em sentido oposto, que a interpretação seja *um momento* da explicação econômica? (RICOEUR, 1977a, p. 68, grifo do autor).

O que Ricoeur nota é que, por um lado, a explicação econômica⁶, ou energética, se embasa na prática clínica da escuta de sintomas, sonhos, lapsos, atos falhos, chistes. Isso ocorre ao mesmo tempo em que, por outro lado, a interpretação deve recorrer, necessariamente, à explicação econômica, com suas categorias de força energética, tão incomuns e inusuais nas relações de sentido.

Ricoeur (1977a) recorre à clássica distinção entre explicação e compreensão para entender essas duas facetas da epistemologia psicanalítica, pois a metapsicologia freudiana, segundo ele, não deve ser comparada à explicação natural, da física ou da biologia, mas à compreensão histórica. Ao final do texto, irei retomar essa articulação entre explicação e compreensão para apresentar o que, a meu ver, fundamenta a tese de Ricoeur quanto à epistemologia da psicanálise freudiana.

As categorias econômicas ou de força – deslocamento, investimento, contra investimento, recalque, pulção – se entrelaçam às categorias de sentido – sintoma, fantasia, conteúdo latente, conteúdo manifesto – de tal modo que esse discurso misto da ciência freudiana, energético e hermenêutico, explicativo e interpretativo, é, para Ricoeur, “a razão de ser da psicanálise” (1977a, p. 67).

Ricoeur identifica a presença da dialética entre força e sentido no percurso da obra freudiana que vai desde o *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895, passando por *A interpretação dos sonhos*, de 1900, e chegando aos *Ensaio de Metapsicologia*, de 1915. Para ele, o *Projeto para uma psicologia científica* é o estágio energético da teoria de Freud que, naquele momento, não admite ainda uma interpretação, mas apenas uma explicação. A antítese acontece com o advento da

⁶ O ponto de vista econômico, na teoria metapsicológica freudiana, “qualifica tudo o que se refere à hipótese de que os processos psíquicos consistem na circulação e repartição de uma energia quantificável (energia pulsional), isto é, suscetível de aumento, de diminuição, de equivalências” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 121).

hermenêutica em *A interpretação dos sonhos*, sobretudo nos capítulos VI e VII, nos quais já se percebe a integração entre interpretação e energética. A síntese se dá, finalmente, nos *Ensaio de Metapsicologia*, que explicitam uma relação, por exemplo, entre a categoria de pulsão, um conceito econômico ou energético, e sua representação, que requer uma interpretação.

O *Projeto para uma psicologia científica*, escrito por Freud em 1895 e nunca publicado até 1950, é um texto que demonstra uma abordagem física do psiquismo, pois Freud utiliza o princípio de constância, por ele desenvolvido a partir do princípio de inércia – primeira lei de Newton – para demonstrar o mecanismo que comanda o funcionamento da psique dos seres humanos. Freud aprimora o princípio de inércia – “o sistema tende a reduzir suas próprias tensões a zero” (RICOEUR, 1977a, p. 72) – para formular seu princípio de constância – “o sistema tende a manter tão baixo quanto possível o nível da tensão” (RICOEUR, 1977a, p. 72), sem, é claro, manter o conceito de tensão zero, pois ele compreende que a psique jamais chega a reduzir totalmente as tensões internas, isso porque existem necessidades próprias da mente humana que a impossibilitam de zerar todas as suas tensões.

Sendo assim, Freud explica o funcionamento do aparelho psíquico através de duas funções, a função primária e a função secundária. A função primária é, para ele, a que procura diminuir as tensões internas ao mínimo possível, já a função secundária é aquela que regula as tensões que não podem ser reduzidas.

Fica evidente que Freud, ao escrever o *Projeto para uma psicologia científica*, está, na verdade, ampliando o modelo científico de sua época ao âmbito do psiquismo humano e buscando “introduzir a psicologia no quadro das ciências naturais, isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais discerníveis; e isso, a fim de torná-los evidentes e incontestáveis” (FREUD apud RICOEUR, 1977a, p. 70).

Essa formulação matemática e física da psique humana, fruto da época, do ambiente e da forma como Freud havia sido introduzido no meio científico, é, posteriormente, por ele abandonada, pois tanto a base anatômica de seu sistema quanto seu quadro quantitativo demonstraram-se muito limitados para serem capazes de expor os processos psíquicos. A partir disso acontece a guinada de Freud rumo à tópica, não mais concebendo a psique desde bases mecânicas ou anatômicas, mas sim psíquicas. Para Franco (1995, p. 113), todavia, o *Projeto para uma psicologia científica* não é um fracasso total, pois a “descoberta da etiologia sexual da neurose,

feita ao tempo do *Projeto*, não somente será mantida, mas permanecerá como uma das bases mais estáveis da psicanálise freudiana”.

O abandono de Freud, após o *Projeto para uma psicologia científica*, de seu empreendimento de traduzir anatômica e fisicamente – ainda que a tópica se expresse sempre em uma linguagem quase anatômica – suas descobertas, corrobora para Ricoeur consolidar sua tese de que a ciência freudiana não pode ser tomada somente como uma energética e nem somente como uma hermenêutica, pois ela é um discurso misto que correlaciona força e sentido. Quando Ricoeur avança em sua análise dos textos freudianos, ele identifica fatores que colaboraram para que Freud desistisse de suas hipóteses elaboradas no *Projeto para uma psicologia científica*, pois a base anatômica do sistema que ele estava articulando já estava, àquela época, minada por baixo.

Desse modo, o Freud do início da década de 1890, “dividido entre a clínica e o laboratório” (RICOEUR, 1977a, p. 77), distancia-se, pouco a pouco, das explicações orgânicas sobre as enfermidades e distúrbios psíquicos. É a experiência clínica⁷ da afasia, das paralisias histéricas, da passagem pelo método catártico de Breuer e as frustrações com a eletroterapia que vão desassociando Freud das explicações de caráter orgânico e confirmando-o quanto à origem psíquica dos sintomas.

Ricoeur (1977a, p. 77) bem recorda que, na Comunicação Preliminar dos *Estudos sobre a Histeria*, escrita em coautoria com Josef Breuer, em 1893, ao relatar sobre as experiências de seu novo método de investigação e tratamento dos fenômenos histéricos, Freud e Breuer concluem que “o histérico sofre sobretudo de reminiscências” (FREUD, 2016c, p. 25). A compreensão dessa origem não orgânica das desordens que afetam a sexualidade tornou-se fundamental para a elaboração do conceito de libido que, segundo Ricoeur, é o primeiro conceito que se pode considerar “ao mesmo tempo energético e não anatômico” (1977a, p. 77). Para ele, é com os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905 (FREUD, 2016a, p. 13-172), que Freud consolida de uma vez por todas esse conceito de energia psíquica das pulsões sexuais.

A antítese à teoria unicamente energética do aparelho psíquico se dá com o advento da hermenêutica em *A interpretação dos sonhos* de 1900. Para Ricoeur “o

⁷ Freud relata essas experiências, pormenorizadamente, em *Contribuição à história do movimento psicanalítico* de 1914 (FREUD, 2012, p. 245-327).

aparelho psíquico de *A Interpretação de Sonhos* funciona sem referência anatômica, é um aparelho *psíquico*” (1977a, p. 83, grifos do autor).

O sonho, tema central desse paradigmático livro de Freud, é um pensamento, uma ideia. A tese central que ele postula, que mais adiante iremos investigar de modo pormenorizado, é que “o sonho é a realização de um desejo” (2019, p. 155), que também é uma ideia. Ao contrário, então, do *Projeto para uma psicologia científica*, não são os neurônios que são ou não investidos, mas sim as ideias. Essa transformação da teoria de Freud traz consigo uma mudança significativa, pois a interpretação começa a desempenhar um trabalho central na teoria freudiana. Não é acidentalmente que esse livro ganhou, de Freud, o nome de *Die Traumdeutung, A interpretação dos sonhos*.

A teoria principal de Freud, de que o sonho tem sentido e que esse sentido é passível de ser conhecido, é por ele defendida em duas fronteiras. Primeiro, opõe-se às teses de que os sonhos seriam resíduos da vida desperto. Segundo, opõe-se à visão orgânica do sonho e postula que o relato do sonho é sempre passível de ser substituído por outro relato mais compreensível. A interpretação se move aqui, nas palavras de Ricoeur, “de um sentido menos inteligível em direção a um sentido mais inteligível. [...] de texto obscuro a texto claro” (1977a, p. 84).

Ricoeur (1977a) se pergunta se é possível manter a interpretação no âmbito não dúbio de relações de sentido a sentido. Ele percebe, porém, que a interpretação logo se depara com conceitos de ordem totalmente distinta e precisamente energética. É impossível desvelar o desejo que o sonho realiza, de modo mascarado ou despistado, sem levar em consideração os mecanismos que adentram essa distorção. É necessário, então, realizar o caminho inverso ao do trabalho do sonho para compreender o modo como as ideias são dissimuladas, deslocadas e distorcidas. A energética surge então nos mecanismos de distorção do sonho e nos conceitos de recalçado e censurado. Se, por um lado, o sonho é realização de um desejo, o que tem a ver com a interpretação, por outro, esse desejo é recalçado, o que demonstra a ação de força, de energia.

Dizer que o sonho é a *satisfação* de um desejo *recalçado* significa compor juntamente duas noções que pertencem a duas ordens distintas: a satisfação (*Erfüllung*), que pertence ao discurso do sentido (como atesta o parentesco com Husserl), e o recalque (*Verdrängung*), que pertence ao discurso da força. (RICOEUR, 1977a, p. 86, grifos do autor).

É no capítulo VI de *A interpretação dos sonhos* (2019, p. 318-557) que Freud lista, por primeiro, dois mecanismos fundamentais do trabalho do sonho, a saber, a condensação (*Verdichtungsarbeit*) e o deslocamento (*Verschiebungsarbeit*). No próximo capítulo iremos adentrar nesses conceitos, pois Ricoeur percebe nesses dois mecanismos a dinâmica mista da vivência onírica, uma vez que ao mesmo tempo que esses fenômenos dizem respeito ao âmbito do sentido e da hermenêutica, eles também se referem ao âmbito energético, visto que condensação é controle de forças e deslocamento é a movimentação ou transferência dessas forças. Em ambos, portanto, é perceptível a conexão entre força e sentido, entre energética e hermenêutica.

Essa mesma dinâmica mista de força e sentido Ricoeur percebe no terceiro mecanismo fundamental do trabalho do sonho citado por Freud (2019, p. 351-381): a figuração (*Darstellung*). Se a condensação e o deslocamento demonstram a alteração do conteúdo onírico, a figuração designa algo como uma regressão formal, não em sentido cronológico, mas como uma substituição de ideias por correspondentes figurados. No sonho, há, então, conforme Ricoeur (1977a, p. 88), “um empecilho à expressão direta, a substituição forçada de um modo de expressão por outro”. Na figuração, Ricoeur também percebe a dinâmica mista da psicanálise, pois ela, enquanto expressão substituída, está no âmbito da interpretação, porém, enquanto expressão substituída forçada, está no âmbito explicativo da energética.

Nos três casos, portanto – condensação, deslocamento e figuração –, o sonho é um trabalho. É por isso que a *Deutung* que lhes corresponde também é um trabalho que requer, para tematizar-se, uma linguagem mista que não seja nem puramente linguística, nem puramente energética. (RICOEUR, 1977a, p. 88).

A interpretação dos sonhos, porém, enquanto antítese do *Projeto para uma psicologia científica*, ainda não conseguiu, para Ricoeur, incorporar harmoniosa e integralmente a teoria energética e a hermenêutica. Para ele, isso se dá devido às categorias de sentido, usuais no trabalho hermenêutico, e devido às categorias um tanto físicas da energética até este momento não estarem ainda bem coligadas.

A síntese dessa dialética se dá somente com os *Ensaio de Metapsicologia* de 1915. É nesses escritos de Freud (2010a), direcionados essencialmente a elucidar a teoria psicanalítica, que Ricoeur (1977a) busca a maturidade de articulação conceitual

e uma maior fusão que aquela alcançada em *A interpretação dos sonhos*, entre a linguagem da força e a linguagem do sentido.

Se, por um lado, a primeira tópica freudiana – inconsciente, pré-consciente e consciente – aborda de maneira coesa o ponto de vista tópico-econômico, por outro, demonstra como o inconsciente aparece incluído no âmbito do sentido através da conexão entre pulsão (*Trieb*) e representação (*Vorstellung*).

Ricoeur toma como guia o artigo de Freud (2010b, p. 255-267) escrito em 1912, *Algumas observações sobre o conceito de inconsciente na psicanálise*, e os dois primeiros capítulos do ensaio *O Inconsciente* de 1915 (Freud, 2010a, p. 99-114). Ele considera que tais textos chamam atenção, primeiro pelo movimento argumentativo que Freud realiza em vista de tornar aceitável o conceito de inconsciente aos “impregnados do preconceito da consciência” (RICOEUR, 1977a, p. 106); e segundo porque a tópica surge aí como inversão de ponto de vista ainda não retratada no trabalho da interpretação. É sobre essa inversão que Ricoeur se debruça.

O que se nota é que, por primeiro, o conceito de inconsciente é descrito como um adjetivo, denotando, por sua vez, aquilo que sumiu da consciência, pensamentos que possuem a qualidade de serem inconscientes. Desse modo, o *locus* psíquico central continua sendo a consciência e o inconsciente é apenas aquilo que foi apartado dela. Em relação a isso a psicanálise freudiana realiza uma reviravolta estrutural, pois, de um conceito apenas descritivo do inconsciente, passa a um conceito sistemático. De adjetivo, o inconsciente passa a substantivo.

Aceitar o ponto de vista tópico é, para Ricoeur, deslocar-se do adjetivo inconsciente ao substantivo, da qualidade ao sistema. Tudo isso porque tanto as forças que barram os pensamentos inconscientes quanto as distorções e deslocamentos próprios da experiência onírica dão sinais de uma autonomia do inconsciente que se afirma por si próprio. A inversão de que fala Ricoeur é exatamente essa, não é o inconsciente que provém do consciente, mas o contrário, a consciência é que procede do inconsciente. O *locus* psíquico central, agora, é o inconsciente.

Freud inicia seu artigo *O Inconsciente* de 1915 com a indagação: “de que forma podemos chegar ao conhecimento do inconsciente?” (2010a, p. 100). Ele assevera que é possível conhecer o inconsciente através de sua expressão no consciente. Tal resposta acarreta um novo questionamento quanto ao modo como isso se realiza. É esse *modus operandi* do inconsciente, que se manifesta no consciente, o ponto central da reflexão de Ricoeur sobre a metapsicologia freudiana, pois ele identifica que é

exatamente aí que coincidem a questão da força e a questão do sentido na teoria de Freud.

Para compreender melhor como se articulam tais questões, é preciso aclarar dois conceitos presentes desde os primórdios da metapsicologia de Freud que Ricoeur (1977a, p. 116) considera fundamentais, são eles *Repräsentanz* e *Vorstellung*.

Para Freud, há uma *Repräsentanz* psíquica da pulsão (*Trieb*), que se pode traduzir, como o fez Ricoeur, por *apresentação* psíquica da pulsão. Uma vez que a categoria de pulsão, na compreensão freudiana, designa o que está entre a psique e o corpo, entre o endossomático e o somático, a apresentação é a parte psíquica da pulsão, é o que manifesta na ordem do psíquico as excitações corpóreas. Para Ricoeur, “todos os afloramentos no consciente não passam de transposições dessa apresentação psíquica” (1977a, p. 117). Freud, contudo, usou também a expressão *Vorstellung*, traduzido como fez Ricoeur, por *representação* da pulsão. Conforme Ricoeur,

[...] há algo de psíquico que “apresenta a pulsão” enquanto energia, pois o que chamamos de representação, isto é, a ideia *de* algo, já é uma forma derivada desse índice que, antes de representar algo – mundo, corpo próprio, irreal –, anuncia a pulsão como tal, *apresenta-a* pura e simplesmente. (1977a, p. 117, grifos do autor).

Ricoeur compreende que a originalidade de Freud, nos *Ensaio de Metapsicologia*, está em transpor para o inconsciente o ponto de conexão do sentido e da força. É essa conexão que viabiliza todas as transposições do inconsciente para o consciente graças à similaridade que há entre os dois sistemas. Essa similaridade, por sua vez, deve-se ao fato de que, apesar da barreira que os separa, ambos são igualmente psíquicos, diferem apenas pela ausência de consciência. Desse modo, a *Repräsentanz* é que permite inserir os atos inconscientes nos atos conscientes, além, é claro, de garantir a conexão entre ambos os processos.

Freud inscreve, justamente por isso, essa função de *Repräsentanz* na definição de pulsão, uma vez que a pulsão em si mesma é incognoscível, somente é possível conhecê-la em sua apresentação psíquica, como fato psíquico e não biológico. Os destinos da pulsão, então, são destinos da apresentação psíquica da pulsão, o que, ao ver de Ricoeur, assegura que o sistema inconsciente descoberto por Freud não seja

apenas energético, mas psíquico. Sendo assim, o inconsciente é constituído de apresentações psíquicas associadas a representações.

Todavia, essa função de *Repräsentanz*, ao ver de Ricoeur, é uma hipótese de Freud, haja vista o fato de que ele não oferece nenhuma prova clínica dela, pois o contato que a experiência clínica possibilita é com as representações da pulsão. Nesse sentido, o recalque é recalque das representações da pulsão. O trabalho de análise, por sua vez, surge aí como possibilidade de ir interpretando as representações da pulsão que aparecem na consciência, buscando as manifestações primitivas e menos deformadas ou distorcidas dela.

A diferenciação que Freud faz entre a apresentação e a representação das pulsões é o que ratifica para Ricoeur sua tese de que a psicanálise é um discurso misto entre energética e hermenêutica. É na categoria de pulsão, em específico no conceito de apresentação da pulsão, que ele localiza o encontro entre força e sentido.

É esse elo da força com o sentido que faz da própria pulsão uma realidade psíquica ou, mais exatamente, o conceito-limite, na fronteira do orgânico e do psíquico. Portanto, podemos distender tanto quanto possível o elo entre hermenêutica e econômica [...], esse elo não poderá ser rompido, sob pena de a própria econômica deixar de pertencer a uma *psico-análise*. (RICOEUR, 1977a, p. 125, grifo do autor).

Para Ricoeur, portanto, em *De L'Interprétation: essai sur Freud*, não há conflito, na psicanálise freudiana, entre energética e hermenêutica. A leitura dialética do percurso da obra escrita de Freud por ele proposta é, precisamente, uma tentativa de superar a separação e o distanciamento entre as duas ordens do discurso e demonstrar o modo como ambas se harmonizam e, assim, constituem a epistemologia do freudismo.

Retomarei agora, ao finalizar este capítulo, a dialética que Ricoeur realiza entre explicação e compreensão para apresentar o que, a meu ver, é o fundamento no qual se enraíza a sua tese sobre a epistemologia do freudismo. Diferentemente de Dilthey, Ricoeur quer suplantar a oposição e a dissociação clássica da hermenêutica romântica com seu dualismo metodológico entre *Erklären* (explicação) e *Verstehen* (compreensão), em vista de uma dialética fina capaz de manifestar a complementaridade dessas duas ações. Por dialética, Ricoeur entende, em seu clássico *Do texto à ação*, “a consideração segundo a qual explicar e compreender não

constituem os polos de uma relação de exclusão, mas os momentos relativos de um processo complexo a que se pode chamar interpretação” (1990a, p. 164).

Dilthey intitulava de explicação o modelo epistemológico das ciências naturais – erroneamente ampliado, por muito tempo, às ciências humanas por correntes positivistas – e de compreensão o das ciências humanas. Opondo-as entre si, ele segregava a compreensão distante da explicação, subtraindo das ciências humanas a possibilidade de se estabelecerem como saber coerente, rigoroso e organizado. Esse dualismo dilthiano, portanto, forjou a separação excludente entre os dois termos, pois ou se explica como o físico, ou se compreende como o historiador.

Ricoeur não aceita essa antinomia entre explicar *versus* compreender. Ele defende que há uma relação complementar e recíproca que cria conexões e pontes entre essas duas ações que, ao seu ver, constituem dois momentos de um único processo, o da interpretação. Para Ricoeur, em *Teoria da Interpretação*, “não se deve abordar a polaridade entre explicação e compreensão [...] em termos dualistas, mas como uma dialética complexa e altamente mediada” (2019, p. 105).

Transpondo tal complementariedade à ciência de Freud, se pode inferir que, em psicanálise, é a dialética entre explicação energética e compreensão do sentido que a possibilita interpretar o ser humano e, também, a cultura, como veremos mais à diante. Ambas são complementares, pois, se não fossem, bastaria a lógica unívoca da explicação natural para dar a conhecer os desdobramentos das ações e dos sentimentos humanos e a compreensão iria, assim, se dissolver na explicação.

A psicanálise mostra exatamente o oposto. A narrativa manifesta da vida de cada ser humano é contínua e incessantemente estrangida e violentada, em sua lógica, por forças não conhecidas e nem dominadas por ele, pelo contra sentido e pelo sem-sentido. Por isso, se faz necessária a interpretação, isto é, a compreensão enriquecida pela explicação, uma vez que a explicação energética amplia a compreensão do sentido e a possibilita avançar para além do sentido imediato em vista do sentido latente, o verdadeiro sentido.

Posto isso, há que se dizer que, “de ponta a ponta, a psicanálise é interpretação” (RICOEUR, 1977a, p.68), pois o ser humano é “de ponta a ponta *ser-interpretado*” (RICOEUR, 1978, p. 14, grifo do autor).

4 A PSICANÁLISE COMO HERMENÊUTICA

[...] um sonho do que se poderia ver se a janela se abrisse,
Que nunca é o que se vê quando se abre a janela
(Alberto Caeiro).

Para Ricoeur (1977a), a linguagem é o campo em que se entrelaçam e entrecruzam os mais diferentes âmbitos da pesquisa filosófica. A psicanálise, embora não seja filosofia, conecta-se a ela devido à linguagem e adentra nesse entrelaçamento de uma maneira muito peculiar, pois apesar de Freud não ter criado uma teoria da linguagem, as consequências de suas descobertas questionam e desestabilizam toda a estruturação da filosofia ocidental.

Linguagem e psicanálise são áreas tão próximas que não é, de modo algum, tarefa fácil precisar um limite entre elas, pois a fronteira que as separa é a mais permeável das fronteiras e o acesso de uma para outra está sempre aberto. Tamanha é essa proximidade que a psicanálise é, essencialmente, um trabalho de linguagem e, por esse motivo, Ricoeur não a considera uma ciência da observação, assentada nos modelos e critérios científicos que regem as ciências da natureza, mas sim uma hermenêutica, como quis mostrar no capítulo anterior, cujos desdobramentos veremos agora.

4.1 A SEMÂNTICA DO DESEJO

Detrás del nombre hay lo que no se nombra
(Jorge Luis Borges).

Freud compreende o desejo⁸ sob uma perspectiva econômica, pois percebe nele uma dinâmica de energias e forças. Essa econômica, porém insere-se numa

⁸ O desejo, para a psicanálise, não é desejo de algo a ser realizado ou conquistado, mas uma falta nunca realizável. O ser humano, portanto, é um ser faltante e, por isso desejante, em busca de saciar essa falta. O desejar contínuo é o que movimenta a vida humana e o que cria os objetos simbólicos que representam o desejo. Tais objetos não são coisas palpáveis que possam ser conquistadas para saciar de uma vez por todas o desejo, mas apontam para uma falta, a presença de uma ausência. O objeto simbólico do desejo é, portanto, vazio, vamos preenchendo-o, como podemos, ao longo da vida. O desejo, em psicanálise, não se refere às metas, planejamentos ou vontades que temos, pois essas coisas, geralmente, nos ajudam a esquecer, falsear ou ceder do nosso desejo.

semântica, uma vez que o desejo se apresenta como um discurso misto que necessita de interpretação.

É através da semântica do desejo – expressão cunhada por Ricoeur – que a psicanálise freudiana, para ele, se insere no âmbito da linguagem, pois, diferentemente da psicologia, os fatos de conduta, em psicanálise, não servem como observáveis, mas sim como significantes da história do desejo. A semântica do desejo faz perceber, então, que tais significantes não podem ser entendidos a partir de uma lógica da observação e da causalidade, mas que, sendo expressões de duplo sentido, necessitam de interpretação. Dito de outro modo, a psicanálise se desenvolve no campo da palavra e é aí que o trabalho analítico se dá, na busca por trazer à tona uma outra linguagem que se oferece à interpretação porque se mostra de forma velada.

Aqui está, a meu ver, uma das grandes diferenças entre a psicologia e a psicanálise. O desejo se apresenta através dos sonhos, atos falhos, lapsos, chistes, ilusões e sintomas que deformam seu sentido original. Tais sintomas, para a psicologia, são segmentos de conduta. Para a psicanálise, porém, é a conduta, isto é, o comportamento visível, que é o segmento de um sentido anterior que se manifesta escondido e mascarado.

O trabalho da palavra, portanto, pretende tornar presente um ausente que se manifesta de forma encoberta e retirar-lhe a máscara no mesmo lugar em que ela se colocou, no âmbito da linguagem. Se por um lado o desejo vem à palavra de forma velada, por outro, devido a sua estrutura de duplo sentido, apela à interpretação. A interpretação propõe-se a ir à origem do desejo, mas para isso precisa lutar contra as máscaras que o encobrem, deixando de lado o sentido primeiro do discurso e interpretando o disfarce no qual o desejo se dá a conhecer.

É investigando o sonho que Freud constata a articulação existente entre desejo e linguagem e, por isso, faz dele um modelo de todas as outras manifestações disfarçadas, substituídas, dissimuladas e fictícias do desejo humano. Tal articulação se dá pelo fato de que é o relato do sonho que pode ser interpretado e não o sonho sonhado. Esse relato do sonho é que, em análise, é substituído por uma outra palavra que diz do desejo. Assim sendo não é o desejo em si que está no centro do trabalho analítico, mas a sua linguagem.

Adentrando a fundo nesta conexão entre desejo e linguagem, Ricoeur observa que já no título de sua magistral obra de 1900, Freud dá a entender a articulação que

pretende estabelecer ao longo de seu livro. Em *Die Traumdeutung* encontramos, nessa palavra composta, sonho e interpretação, ou seja, é sobre o sonho que versa a interpretação. O termo sonho aqui, segundo Ricoeur (1977a), não é um termo que fecha, que trata apenas do onírico, das fantasias noturnas, mas que se abre a todas as produções psíquicas que lhe são análogas.

O sonho e seus análogos, isto é, o chiste, o lapso, o ato falho, a mitologia, a arte, a ilusão religiosa, se situam num âmbito linguístico próprio de significações muito complexas em que um outro sentido se anuncia e se oculta ao mesmo tempo no sentido imediato. Ricoeur chama de símbolo, como já citei anteriormente, essa estrutura semântica do duplo sentido, em que um é o sentido manifesto e outro é o sentido que se esconde atrás dele. Além de expandir a linguagem até seus limites, o símbolo, pela equívocidade que lhe é própria, amplia-a ao âmbito do conflito e, por isso, torna fundamental sua interpretação.

A interpretação, para Ricoeur, é a “inteligência do duplo sentido” (1977a, p. 18). Interpretar significa, então, desmascarar, decodificar, ver além ou por detrás das significações que estão manifestas, com a intenção de restaurar seu sentido original. Essa característica ambígua do símbolo deve-se à obscuridade desse sentido indizível para o qual ele aponta e que, por ser de outra ordem e inexprimível, não consegue ser dito de forma objetiva e por isso é dito indiretamente, por substituição. A hermenêutica emerge aí como um trabalho de interpretação que busca evidenciar a relação existente entre sentido originário e linguagem.

A obscuridade do símbolo esfacela a tese cartesiana da autoevidência do *cogito*, fonte de todo sentido e de toda verdade. O símbolo mostra-nos que, de modo nenhum, há um começo ou um sentido já dado e auto evidente, pois o começo é o que não vemos de imediato, é o que está ausente e deve ser buscado. Ao combater a ideia de autoposição do *cogito*, o símbolo, para Ricoeur, combate, ao mesmo tempo, o ideal do pensamento e da interpretação sem pressupostos. Ele compreende que toda hermenêutica parte de pressupostos e, mais ainda, que não está dada, mas precisa se desenvolver e realizar mediante a interpretação. Tal qual a consciência, depois de Freud, não é mais um dado imediato, mas sim uma tarefa, também a reflexão filosófica não parte da evidência e da intuição, mas necessita da interpretação se quiser compreender a riqueza de seus conteúdos e o verdadeiro sentido do *ego* do *cogito*.

É como disciplina hermenêutica que a psicanálise se vê envolvida nesta problemática do sentido verdadeiro. O ser humano, ser de linguagem, é colocado pelo símbolo em relação com uma matriz de sentido que não se exaure nas significações que dela surgem, pois seu excesso de sentido esbarra com a finitude da palavra e, então, origina expressões equívocas. O símbolo ao mesmo tempo revela e esconde, revela escondendo, esconde revelando, põe a nu a ausência, mostra a falta. Por isso faz a palavra falhar e lança-a em significações ambíguas e controversas que não podem ser diretamente compreendidas.

A psicanálise aborda essa equivocidade da linguagem a partir da ideia de dissimulação, ou seja, o conteúdo manifesto é um conteúdo dissimulado, o que dele compreendemos não corresponde completamente ao pano de fundo do sentido do qual emerge a palavra. A interpretação, além de decifrar esse conteúdo cifrado, desvela o trabalho de dissimulação responsável pelo disfarce. Enquanto os mecanismos dissimulantes buscam encobrir, a interpretação vai em busca da restituição da verdade que, para Freud, tem sua gênese numa instância arcaica, pré-representativa, o inconsciente.

Há que se dizer ainda que a interpretação psicanalítica opera muito mais que uma mera relação hermenêutica entre um discurso cifrado e um discurso decifrado, pois o movimento de substituição que vai do manifesto ao latente produz um autêntico deslocamento da origem do sentido. A psicanálise colocou em xeque não apenas a tese da autoevidência da consciência, como dizia anteriormente, mas também evidenciou que a raiz do sentido precisa ser buscada numa esfera anterior a ela e, mais ainda, que as significações que lhe são próprias são atravessadas por conteúdos que provêm de outro lugar e por ela são assumidos disfarçadamente. A psicanálise instaurou a dúvida e a suspeita onde, anteriormente, havia certeza e evidência.

Voltemos ao trabalho do sonho. Freud toma-o como modelo de todas as operações de disfarce e dissimulação, tanto para o estudo e tratamento das neuroses quanto para a interpretação da cultura, como veremos mais a diante. De fato, em psicanálise, “um só é o palco onde pisa o indivíduo e onde se forma a cultura” (FRANCO, 1995, p. 70).

Ao final de seu texto *Sobre os sonhos*, de 1901, Freud (2021, p. 444) pontua que há uma relação íntima e peculiar entre os mecanismos que atuam nos sonhos e os que atuam nas outras produções inconscientes, tais como os chistes, as lendas, os mitos, o folclore, os contos de fadas etc. Sendo assim, parece-me importante

analisar, pormenorizadamente, os mecanismos de disfarce já citados no capítulo anterior e mostrar como que o sentido primeiro e fundamental do desejo é mascarado e substituído por outro.

O sonho, para Freud, não é um fenômeno de origem orgânica, tampouco mística ou irracional, mas, como já dizia, possui um sentido, é inteligível, intencional e contém um significado. É fruto de uma complexa operação de disfarce e dissimulação em que um sentido originário produz um segundo sentido que se manifesta na consciência. A estrutura intencional do sonho direciona-o à sua realização⁹, porém não de modo direto ou simples, mas de modo equívoco, indireto, desviado e não transparente.

Freud, no IV capítulo de *A interpretação dos sonhos* (2019a), chama esta operação de deformação onírica, isto é, a transformação do conteúdo latente em conteúdo manifesto, de trabalho do sonho e opõe-na ao trabalho de análise, no qual acontece sua interpretação. Esse trabalho de análise é comparado por Ricoeur com o trabalho de tradução de um texto de uma língua para outra, pois “a interpretação se move de um sentido menos inteligível em direção a um sentido inteligível [...] de texto obscuro a texto claro” (1977a, p. 84), com o objetivo de restituir seu sentido original, isto é, a palavra primitiva do desejo.

O trabalho do sonho é considerado por Freud como um modelo para a compreensão da distorção da posição originária do desejo. A consequência desse processo é a deformação dos pensamentos originários do sonho e sua manifestação, de modo disfarçado, no conteúdo manifesto. Freud enumera, no capítulo VI de *A interpretação dos sonhos* (2019a, p. 319-557), quatro mecanismos envolvidos no trabalho do sonho para tematizar a astúcia do desejo, a saber: a condensação, o deslocamento, a figuração e a elaboração secundária.

A condensação é um dos modos fundamentais de funcionamento dos processos inconscientes. Ela atua de modo a fazer o conteúdo manifesto ser muito mais pobre, lacônico e conciso que o conteúdo latente, além, é claro, de suprimir a

⁹ A tese central de Freud em *A interpretação dos sonhos* (2019a, p. 155) é que o sonho é realização de um desejo. Essa tese, à primeira vista, pode parecer se referir apenas aqueles sonhos de origem somática, como por exemplo quando um indivíduo sente sede enquanto dorme e sonha que está tomando água. Porém, para Freud todo e qualquer sonho é realização de um desejo inconsciente, inclusive os sonhos de angústia. Como tentarei expor nos próximos parágrafos é o conteúdo latente do sonho, isto é, o sonho em si, que contém a realização de um desejo e não o conteúdo manifesto, aquilo que recordamos do sonho e que muitas vezes pode trazer angústia ao indivíduo devido ao seu caráter condensado, deslocado e figurado. Freud argumenta sobre a realização de desejo em sonhos de angústia no VII capítulo de *A interpretação dos sonhos* (2019a, p. 601-625).

pluralidade das significações e reuni-las numa unidade desconexa e ilógica em que as diferenças se mostram atenuadas e as semelhanças salientadas. Nas palavras de Freud: “o registro do sonho ocupa meia página; a análise, que contém os pensamentos oníricos, exige um espaço seis, oito, doze vezes maior” (2019a, p. 319). Desse modo, a interpretação busca reestabelecer a riqueza primitiva, expondo e elucidando a multiplicidade dos pensamentos do sonho que antes estavam condensados. Como dizia, esse mecanismo de condensação não é exclusivo dos sonhos, mas também está presente, por exemplo, na formação dos chistes (cf. FREUD, 2017, p. 32) e dos lapsos (cf. FREUD, 2021, p. 85) etc.

O mecanismo de deslocamento produz a alteração de sentido através da transferência de valor de um elemento grandemente valorizado para outro insignificante. Com o deslocamento os elementos mais significativos e importantes do conteúdo latente são representados por elementos ínfimos, o que retira a atenção do sentido original e cria, ao mesmo tempo, elementos novos, afastados do polo de conflito que a censura busca atenuar em vista de escapar do desprazer que tais conteúdos podem gerar na consciência. O deslocamento, de modo geral, tal qual a condensação, encontra-se, para Freud, presente em todas as formações do inconsciente, o que corrobora sua tese de que o desejo não se diz diretamente, mas sob disfarces, mascarado.

Tanto o mecanismo de condensação quanto o de deslocamento se referem à alteração de conteúdos e temas na passagem do latente ao manifesto. A figuração, por sua vez, realiza a substituição das relações lógicas por seus correspondentes figurativos, pois o trabalho do sonho não consegue expressar os pensamentos latentes de modo lógico e recorre a figurações, sobretudo visuais. No processo de figuração, em vista à sua representação por imagens, os pensamentos do sonho passam por uma seleção, que escolhe os elementos mais adequados a uma figuração visual, e uma transformação, que elimina ou substitui as conexões lógicas dos pensamentos do sonho por expressões figurativas. Freud compara esse processo às pinturas renascentistas de Rafael Sanzio que reúnem, numa só obra, todos os filósofos antigos (Escola de Atenas) ou todos os poetas (Parnaso) que “nunca estiveram no mesmo salão ou no mesmo cume de uma montanha, mas que formam um grupo no sentido conceitual” (2019a, p. 356). O processo de passagem do lógico ao figurativo pode ser comparado, em alguns aspectos, à condensação e ao

deslocamento, pois todos os três resultam na transposição de um código a outro, o que sugere a necessidade de interpretação.

A elaboração secundária apresenta-se como um segundo momento do trabalho do sonho e, também, é considerada por Freud como um efeito da censura. Ela atua nos conteúdos já elaborados pelos processos anteriores com o objetivo de dar um novo molde ao sonho e apresentá-lo sob a forma de uma história relativamente coerente e compreensível, removendo, na maioria das vezes, sua aparência de absurdo. Apesar de notá-la em ação sobretudo quando o sujeito está próximo do estado de vigília e, posteriormente, quando recorda e/ou relata o sonho, ela está presente em todos os seus momentos, realizando um distanciamento do seu sentido original e induzindo o sonhante a pensar que seu sonho possui outro sentido, aquele revelado pelo conteúdo manifesto.

Como busquei expor a expressão do desejo está carregada de equivocidades e nela habita um discurso misto, de sentido e de força. O discurso do sentido faz o desejo aflorar na palavra e o discurso da força dissimula e disfarça a expressão primeira do desejo. Se por um lado o desejo requer a palavra, por outro, também, a faz falhar. É através dos mecanismos de condensação, deslocamento, figuração e elaboração secundária que Freud demonstra a dupla peculiaridade do desejo e as artimanhas às quais ele precisa apelar para se manifestar.

Sendo o desejo, portanto, um misto de força e sentido, energética e hermenêutica, as questões que se colocam são: por que ele faz falhar a palavra e necessita de toda essa complexa operação de disfarce? Disfarçar o que? Disfarçar de quem?

A máxima freudiana, “*o sonho é a realização (disfarçada) de um desejo (suprimido, reprimido)*” (2019a, 195, grifo do autor), nos mostra que o desejo tem um outro, o recalque. Todo esse trabalho de mascaramento e disfarce do desejo visa contornar ou burlar a força do recalque para, de algum modo, conseguir escapar-lhe. Ora, o desejo, sendo ele inconsciente – não respeita os limites da lógica, da razão, da realidade ou do tempo – é regido pelo princípio de prazer e tende a uma única exigência, buscar o prazer integral e absoluto. Sendo assim, Freud descobre que nossos pensamentos, fantasias ou recordações, quando vinculados a um desejo proibido ou reprovado por nosso Superego inconsciente ou por nossa moral consciente, são facilmente desviados da consciência e lançados novamente para o inconsciente. O recalque faz com que o desejo, aparentemente ignorado e

esquecido, não mais cause culpa e dor psíquica no indivíduo, como também evita o risco extremo que ele correria ao satisfazer a exigência pulsional integral e diretamente.

Entretanto, como veremos abaixo, os sentimentos, fantasias e afetos proibidos, por estarem ligados aos conteúdos recalcados, são como energias que continuam ativas e em busca de satisfação. O conteúdo recalcado pressiona a barreira que o aparta para voltar à consciência, requerendo uma força contrária constante, o recalçamento, para que se mantenha no inconsciente.

Freud, em 1915, no seu artigo *A repressão*¹⁰ (2010a, p. 82-98), enumerou três estágios distintos no processo de recalque. O primeiro, chamado por ele de recalque primordial ou originário, está na origem das primeiras formações inconscientes, são as primeiras marcas psíquicas causadas por experiências arcaicas demasiadamente intensas e que em nenhum momento chegarão à consciência. Tais experiências são da ordem do irrepresentável e agem como um ímã de atração para os recalques posteriores. O segundo estágio, chamado por Freud de recalque propriamente dito ou recalque secundário, acontece quando, através de nosso julgamento pré-consciente/consciente ou do Superego inconsciente, por vínculo associativo, determinados conteúdos, relativos ao conteúdo recalcado fixado primordialmente, são atraídos para o inconsciente. Ao terceiro estágio Freud dá o nome de retorno do recalcado, afinal de contas o recalcado sempre volta. Ele entende que os elementos recalcados nunca são destruídos pelo recalque e tendem, obstinadamente, a buscar satisfazer as exigências da pulsão, reaparecendo na consciência através de sintomas, sonhos, chistes, lapsos, atos falhos etc. O terceiro momento do recalque pode ser compreendido como um permanente gasto de força, pois enquanto o recalcado exerce pressão contínua em direção ao consciente, há uma reativa contrapressão constante para sustentar o recalque.

O fenômeno do retorno do recalcado é, sem dúvida, uma das categorias mais interessantes descritas por Freud, pois, afinal, o recalcado, barrado de cruzar pela porta, entra disfarçado pela fresta ou, até mesmo, pelo buraco da fechadura. Um de

¹⁰ Apesar do tradutor das Obras Completas de Freud V. 12, da Editora Companhia das Letras, ter optado por usar o termo repressão (*Unterdrückung*) como sinônimo de recalque (*Verdrängung*), usá-lo-ei apenas quando houver citações diretas, *ipsis litteris*. Há que se fazer a seguinte distinção: a repressão diferencia-se do recalque, pois ela opera no nível da consciência para manter os conteúdos reprimidos somente em estado latente no pré-consciente, sem torná-los, porém, inconscientes, pois isso é o que caracteriza o processo de recalque.

seus disfarces prediletos consiste em se transformar no seu contrário: o ódio se metamorfoseia em carinho desmoderado, o amor se torna ódio, o sadismo se torna compaixão, a afeição se torna hostilidade, a atração se torna repulsa.

Enfim, Freud, ao sistematizar e descrever as estratégias que, devido ao recalque, o desejo precisa utilizar para se manifestar, nos mostra que ele, o desejo, não é prisioneiro do plano da força, mas possui uma semântica própria que o faz adentrar no terreno da linguagem, interligando-se com a palavra. Se a linguagem do desejo é distorcida, disfarçada, deformada, nós, como seres de desejo e de linguagem, também procedemos, essencialmente, sob disfarces, mascarados – *larvatus prodeo*. O disfarce e a máscara opacam o sujeito e não o deixam ver-se com nitidez. Ao ganhar forma na linguagem, ainda que disfarçado, o desejo torna-se narrativa e, por isso, pode se dar a conhecer.

4.2 A HERMENÊUTICA DA CULTURA

*Si el sueño fuera (como dicen) una
tregua, un puro reposo de la mente,
¿por qué, si te despiertan bruscamente,
sientes que te han robado una fortuna?
¿Por qué es tan triste madrugar? La hora
nos despoja de un don inconcebible,
tan íntimo que sólo es traducible
en un supor que la vigilia dora
de sueños, que bien pueden ser reflejos
truncos de los tesoros de la sombra,
de um orbe intemporal que no se nombra
y que el día deforma em sus espejos.
¿Quién serás esta noche en el oscuro
sueño, del otro lado de su muro?
(Jorge Luis Borges).*

Ricoeur compreende que, além da articulação entre desejo e linguagem, é a interpretação da cultura o que torna mais visível o estatuto hermenêutico da psicanálise. Não é à toa que o tradutor espanhol, ao traduzir o título de seu livro *De L'Interpretation: Essai sur Freud* (1965), preferiu não o fazer de forma literal, mas traduziu-o como *Freud: una interpretación de la cultura* (RICOEUR, 1990b). Essa escolha do tradutor condiz com a relevância de uma das principais proposições de Ricoeur nesse livro: a psicanálise é, também, uma hermenêutica da cultura.

Ao analisar as obras de Freud sobre a cultura¹¹, Ricoeur percebe não só a largueza e a expressividade do projeto freudiano, mas também que a hermenêutica da cultura não é uma mera casualidade no percurso do seu pensamento e de sua obra escrita, mas sim uma verdadeira intenção, haja vista a alternância, em seus textos, entre investigação médica e teoria da cultura.

Alguém poderia imaginar, ao ver que os grandes textos sobre a cultura¹² são escritos na última parte de sua vida, que o velho Freud quisesse, ao fim, estender a experiência psicanalítica a uma teoria geral da cultura. Na verdade, não se trata disso. Se por um lado as principais obras de Freud, sobre esse tema, se alocam nos seus últimos treze anos de vida, diversas outras¹³, de similar relevância, foram escritas contemporaneamente a outros textos de fundamental importância para a teoria e a prática clínica. Isso porque, para Freud, não há distinção entre o domínio do psicológico e o do sociológico, pelo contrário, ele compreende que há uma analogia fundamental entre o indivíduo e a coletividade.

Sendo assim, a psicanálise se insere no movimento da cultura não por ser uma explicação dos afetos, desejos ou intenções inconscientes dos seres humanos, o que sumariamente já teria bastado para uma renovação da psiquiatria do tempo de Freud. Muito além disso ela é um movimento da cultura, porque oferece uma interpretação do ser humano que versa, principal e diretamente, sobre a cultura como um todo, o oposto dos maniqueísmos que buscam separar o indivíduo do grupo, o psíquico do sociológico. Nesse sentido, a psicanálise renova e reinterpreta a totalidade das produções psíquicas humanas, desde o sonho à religião, à obra de arte, à moral. No

¹¹ É importante ressaltar que Freud compreende cultura como sinônimo de civilização (cf. FREUD, 2014b, p. 233) e que tal compreensão não é fruto de uma mera opção terminológica ou semântica, mas é um posicionamento político que se demonstra acertado quanto ao sentido histórico que manifesta. Ricoeur (1978, p. 108) explica: “não há, de um lado, um empreendimento utilitário de dominação sobre as forças da natureza, que seria a civilização, e, do outro, uma tarefa desinteressada, idealista, de realização dos valores, que seria a cultura”.

¹² *O futuro de uma ilusão* (2014b) de 1927, *O mal-estar na civilização* (2010d) de 1930 e *Moisés e o monoteísmo* (2018) de 1939.

¹³ As obras *O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen* (2016b) de 1907, *O escritor e a fantasia* (2016b) de 1908, *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (2013) de 1910, *Totem e tabu* (2012) de 1913, *O Moisés de Michelangelo* (2012) de 1914, *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (2010a) de 1915, *Uma recordação de infância em poesia e verdade* (2010c) de 1917, *O inquietante* (2010c) de 1919, *Psicologia das massas e análise do eu* (2011a) de 1921, *Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio* (2011a) de 1923, *Dostoiévski e o parricídio* (2014b) de 1928, foram escritas contemporâneas a outros grandes e importantes textos de Freud que versam sobre a teoria e a técnica psicanalítica, como por exemplo: *Cinco lições de psicanálise* (2013) de 1910, *Recordar, repetir e elaborar* (2010b) de 1914, *Introdução ao narcisismo* (2010a) de 1914, *Ensaio de metapsicologia* (2010a) de 1915, *Além do princípio do prazer* (2010c) de 1920, *O eu e o id* (2011b) de 1923. Sem falar, é claro, na descrição do complexo de Édipo que Freud realiza em *A interpretação dos sonhos* (2019a) de 1900.

dizer de Ricoeur, “é interpretando a cultura que ela a modifica. É conferindo-lhe um instrumento de reflexão que ela a marca de modo duradouro” (1977a, p. 16).

Entretanto, a interpretação psicanalítica da cultura, para Ricoeur, possui limites de validação que estão atrelados não ao objeto visado, pois “o campo de aplicação da psicanálise é sem fronteira” (1977a, p. 129), mas ao ponto de vista. Desse modo, as assertivas, em psicanálise, sobre a cultura, estão duplamente determinadas e limitadas internamente, tanto pelo modelo tópico-econômico da metapsicologia, quanto pelo modelo do sonho. Ricoeur compreende essa dupla limitação não num sentido pejorativo, mas como um mérito da teoria freudiana, tanto de colocar os trilhos por onde atravessa sua interpretação quanto de, através do rigor de sua visada, atingir o essencial. Compreendo essa dupla limitação de modo similar a Ricoeur, não como um demérito, mas como um método e é nesse sentido que irei abordá-las, tanto agora, quanto no último capítulo desta tese.

A interpretação através do modelo tópico-econômico significa, para Ricoeur (1977a, p. 130), que não se deve exigir da psicanálise uma resolução ou, até mesmo, uma explicação sobre questões que ela mesma não se propõe a fornecer, como aquelas que se referem à origem radical das coisas, pois a compreensão daquilo que é primário, em psicanálise, não se refere àquilo que funda e justifica, mas ao que vem primeiro, ao que precede, sobretudo na ordem do despistamento e da distorção. Exemplo disso é o recalque primário que, como vimos anteriormente, define a primeira fixação do representante psíquico da pulsão. Portanto, questões que versam sobre a criação artística ou o prazer estético, sobre valores de vida moral ou, ainda, sobre o sentido último da vida, só são consideradas como constituintes do balancete econômico da pulsão em termos de investimento e contra investimento, como dispêndio de prazer-desprazer.

Para explicitar o modelo econômico do fenômeno da cultura, Ricoeur lança mão do clássico texto de Freud, *Mal-estar na civilização* (2010d), e identifica, em dois momentos, o desdobramento da interpretação econômica da cultura. No primeiro, sem recorrer à pulsão de morte, e, no segundo, recorrendo a formulação que Freud elaborou em *Além do princípio do prazer* de 1920 (2010c) e reafirmou constantemente até o final de sua obra, não obstante as polêmicas e críticas que ela recebeu, sobretudo, dentro do próprio movimento psicanalítico.

Pode-se dizer, sem recorrer à pulsão de morte, que a economia da cultura se assemelha com o que Ricoeur (1978, p. 108 e seg.), investigando o texto de Freud

(*Mal-estar na civilização*), chama de erótica geral, a saber: tanto os propósitos que animam o indivíduo quanto os que animam a cultura se apresentam como figuras, às vezes compatíveis e às vezes incompatíveis, mas pertencentes ao mesmo Eros. É essa erótica que gera a união interna dos grupos e conduz o indivíduo a buscar o prazer e evitar a tríplice fonte de seu sofrimento - seu corpo, a natureza e os outros seres humanos. Ricoeur observa que, por mais que haja conflitos entre o indivíduo e a sociedade, oriundos dos sacrifícios dolorosos impostos pelas interdições culturais, esses não são suficientes para explicar o porquê da insatisfação e do mal-estar que geram o trágico da cultura. Tal explicação Ricoeur elucida, continuando sua análise do texto freudiano, com o conceito de pulsão de morte.

Com a introdução do conceito de pulsão de morte há, ao mesmo tempo, uma guinada e um acréscimo na compreensão econômica da cultura, isso porque tal pulsão escapa da erótica social. Freud (2010d, p. 76) percebe que apesar do imperativo “ama teu próximo como a ti mesmo” ser uma das exigências ideais impostas pela sociedade civilizada, o ser humano não é uma criatura pacífica, cheia de amor e que, se atacado, apenas se defende. Pelo contrário, entre os diversos atributos humanos a agressividade é um dos principais. É essa agressividade que o faz usar seu próximo como objeto e como foco de sua hostilidade, seja no nível sexual, seja no âmbito da exploração pela via do trabalho ou ainda através de um fetichismo sadista que obtém prazer humilhando, causando dor, sofrimento e até a morte alheia. Esses dotes humanos são sintetizados na antiga expressão latina de Plautus, popularizada por Hobbes e recordada por Freud, “*homo homini lupus*” (2010d, p. 77).

É certo que ao formular o conceito de pulsão de morte¹⁴, em 1920, Freud estava pensando no nível biológico e não no seu aspecto social. Naquele momento ele compreende tal pulsão como uma tendência natural dos seres vivos de retornar ao estado inorgânico, seu estado inicial. Ricoeur nota que é em *Mal-estar na civilização* que Freud lançará a ideia de que “a pulsão de morte permanece uma pulsão *silenciosa* ‘no’ ser vivo e que só se torna *manifesta* em sua expressão social de agressividade e de destruição” (RICOEUR, 1978, p. 110, grifos do autor). Essa guinada, no texto freudiano, dá uma nova perspectiva sobre a teoria das pulsões, compreendidas a partir de agora também através de sua manifestação no âmbito cultural, isto é, no âmbito do social.

¹⁴ A formulação do conceito de pulsão de morte se encontra em *Além do princípio do prazer* (FREUD, 2010c, p. 204).

Ricoeur observa que a pulsão de morte “só se revela misturada ao Eros” (1978, p. 111), afinal é ele que, na hostilidade e na agressividade, usa-a e direciona-a a outrem; é a ele que ela se mistura e adquire a forma de sadismo; é, ainda, o mesmo Eros que encontramos agindo contra o próprio sujeito na satisfação masoquista. Em suma, é em função de sua aproximação de Eros que a pulsão de morte age de forma silenciosa e, apesar de se manifestar em três níveis, o biológico, o psicológico e o sociológico, é apenas no terceiro, o da cultura, que sua disputa com Eros fica mais evidente e clara.

Sendo assim, é o trágico da cultura, isto é, o que há de mais conflituoso e desarmônico que gera mal-estar no sujeito por ser um ser de cultura, que manifesta o antagonismo das pulsões que, tanto no nível do biológico quanto do psiquismo individual, mantêm-se discreto e ambíguo. Tal antagonismo, esta luta entre Eros e a morte é, para Freud, “o conteúdo essencial da vida, e por isso a evolução cultural pode ser designada, brevemente, como a luta vital da espécie humana” (2010d, p. 91).

A pergunta que não quer calar: se de fato é no nível do social que a pulsão de morte mais manifesta sua atuação, de que modo, então, a raça humana consegue dar conta de não viver num permanente estado de natureza aos moldes da abstração de Hobbes?

É nas últimas duas partes de *Mal-estar na civilização* que encontramos a resposta à nossa pergunta. Para Freud, o regulador social que frustra a agressividade dos indivíduos é o sentimento de culpa. O desenvolvimento dessa teoria freudiana, no já citado ensaio, é, segundo Ricoeur (1978, p. 111), a interpretação mais ampla do sentimento que, sendo essencialmente psicológico, toma contornos mais claros numa interpretação econômica da cultura.

A culpa, enquanto sentimento psicológico individual, se apresenta como efeito da interiorização da agressividade que o Superego¹⁵, juiz da consciência moral, lança contra o Ego para fazê-lo satisfazer, em si, a agressividade que gostaria de satisfazer nos outros. Nesse sentido, no âmbito de uma interpretação econômica da cultura, não é decisivo o sujeito levar a cabo ou não seus desejos agressivos, pois a culpa e o

¹⁵ O Superego foi identificado por Freud como a instância proibitiva que se originou junto com a cultura. Ele é transindividual, isto é, é constituído pelos ideais inconscientes que são veiculados nas normas educacionais transmitidas de geração em geração. O Superego possui uma dupla face, ao mesmo tempo que age como regulador do desejo, para impedir o rompimento dos laços sociais, atua, também, como responsável pela consciência de culpa. Nesse sentido, quanto maior for a renúncia, em vista da convivência em sociedade, mais ele se torna cruel, severo e sádico para aumentar o sentimento de culpa.

remorso, inclusive por ter tais sentimentos e pensamentos, demonstra o quanto a civilização foi eficaz ao introjetar nele seu vigia interno e fazê-lo ser “vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada” (FREUD, 2010d, p. 92). A introjeção da culpa é, portanto, o meio pelo qual a civilização tenta impedir a ação agressiva dos indivíduos.

Em síntese, a interpretação através do modelo tópico-econômico da metapsicologia freudiana nos fornece, em amplo aspecto, uma análise do fenômeno cultural baseada na economia das pulsões, a partir de uma lógica de ganho-perda, investimento, desinvestimento, superinvestimento, contra investimento, prazer-desprazer. Ao apresentar esse modelo interpretativo do fenômeno da cultura, a psicanálise não está nos fornecendo uma simples aplicação de seus conceitos para além do divã, como se a interpretação cultural fosse um subproduto ou uma analogia de sua interpretação do ser humano, muito mais do que isto, ela está nos demonstrando que indivíduo e cultura, indivíduo e civilização, indivíduo e sociedade, não são distintos. Dessa forma, não apenas a cultura é modificada através da interpretação psicanalítica, mas também a psicanálise se reformula mediante seu encontro com a cultura. Exemplo disto é a segunda tópica freudiana – Id, Ego e Superego – que surge do encontro da libido com a cultura, afinal a libido se acha aí envolvida com algo distinto dela, diferentemente da primeira tópica – Pré-consciente, Consciente e Inconsciente – em que a pulsão ainda era vista como intrassistêmica.

Posto isso, passo, agora, ao segundo modelo interpretativo que Ricoeur identificou na hermenêutica da cultura que nos pode oferecer a psicanálise, a saber: a interpretação pelo modelo do sonho. Já lancei as bases de compreensão desse modelo interpretativo na primeira parte deste capítulo, ele se baseia na tese que Freud formulou com agudeza em *A interpretação dos sonhos* de que o sonho é a realização disfarçada de um desejo recalcado. Portanto, é a partir da estrutura de satisfação do desejo, aclarada pelo sonho, que a psicanálise pode nos auxiliar a conhecer os fenômenos de cultura.

Ricoeur se dedica, no primeiro capítulo da segunda parte de *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1977a, p. 139-152), a demonstrar que a comparação do sonho com o fenômeno da cultura não é por acaso, pelo contrário, tal interpretação se mostra como paradigmática, apesar de conter particularidades que também precisam ser examinadas. Vou percorrer esse texto de Ricoeur para apresentar cinco aspectos do que ele elenca como potência dessa analogia para, a seguir, identificar aquilo que,

desses elementos, precisa ser aperfeiçoado para que se possa melhor relacionar o sonho com os fenômenos culturais.

1. O sonho possui um sentido, mesmo que oculto, e os pensamentos oníricos, apesar de sua codificação, em sua essência não representam um modo diferente ou distinto de pensar dos pensamentos em estado de vigília. Esse paralelismo do modo de pensar dos pensamentos oníricos com o restante da vida psíquica torna possível sua transposição, por analogia, aos fenômenos culturais.
2. O sonho realiza, de modo despistado, um desejo recalcado. Dado o fato de que no sonho o desejo se oculta, a interpretação busca, retirando o véu que o encobre, dá-lo a conhecer. Esse segundo aspecto manifesta qual é o *modus operandi* hermenêutico próprio do freudismo, a saber, a hermenêutica como exercício da suspeita, como decifração.
3. O despistamento do seu sentido latente, no sonho, como vimos anteriormente, acontece através de mecanismos complexos como a condensação, o deslocamento, a figuração e a elaboração secundária. Tais procedimentos, no sonho e em seus análogos, são frutos da astúcia do desejo e por isso podem ser transpostos e servir como paradigma à hermenêutica dos fenômenos culturais.
4. O desejo representado pelo sonho é fundamentalmente infantil. Freud elenca três tipos formais de regressão do aparelho psíquico: o cronológico, retorno à imagem; o tópico, retorno à infância; a satisfação alucinatória do processo primário, retorno ao curto-circuito do desejo e do prazer. Desse modo, a analogia do sonho com os fenômenos da cultura nos permite uma interpretação não apenas decifradora, isto é, que desvela o desejo por trás das máscaras que lhe foram colocadas, mas também uma interpretação reveladora dos arcaísmos de qualquer espécie.
5. A analogia com o sonho possibilita a elaboração, por diversos recortes, de uma teoria do desejo na qual a função simbólica adquire relevância naquilo que tem de típico e universal. Aquilo que no sonho aparece como símbolo, em sentido restrito, tal qual Freud concebia esse termo, constitui, no psiquismo do indivíduo, o traço do grande sonho desperto dos povos, isto é, o folclore e a mitologia.

Apesar da potência dessa analogia, Ricoeur entende que não é possível simplesmente transpor o modelo do sonho para o âmbito da cultura de modo automático. Antes é preciso extrair de cada um desses aspectos aquilo que diz respeito às particularidades noturnas do sonho.

1. Apesar da semelhança do modo de pensar onírico com o modo de pensar em estado de vigília, é preciso que tudo aquilo que no sonho, de modo narcísico, é expressão do particular da vida instintiva, se constitua com a expressão do mundo, própria da vida de vigília.
2. Se a realização de desejo é própria da estrutura do sonho, é preciso superar, em vista à sua transposição ao estado de vigília, o caráter particular e circunstancial do sono, isto é, do desejo de dormir que se manifesta como constituinte essencial do sonho.
3. O trabalho do sonho realiza a transformação do conteúdo latente em conteúdo manifesto em vista de burlar a censura, que não parece ter um equivalente claro no âmbito da cultura.
4. O sonho nos permite uma interpretação regressiva, isto é, dos arcaísmos do desejo. No âmbito da cultura é preciso que tal interpretação não se atente apenas à regressão – traço freudiano que compreende o ser humano como ser fixado na busca por retornar às satisfações primeiras da pulsão – mas também a progressão.
5. Os símbolos, compreendidos por Freud como secundários à associação livre, não podem ocupar no âmbito da cultura o mesmo lugar complementar e periférico que ocupam nos sonhos. Seu lugar, na interpretação da cultura, diferentemente da interpretação dos sonhos, é mais de caráter genético do que tópico-econômico.

Ricoeur elenca todos esses motivos para expor aquilo que a perspicácia freudiana já vem insistindo desde *A interpretação dos sonhos* que é a compreensão de que o sonho é muito mais do que apenas uma excentricidade da vida noturna que nos gera curiosidade ou, ainda, um meio de aproximar-nos dos conflitos da neurose. O sonho é modelo interpretativo para a hermenêutica da cultura, porque nele se manifesta o noturno do ser humano, isto é, aquilo que dele está relegado à escuridão da noite, a ficar encoberto, velado. O ser humano é, portanto, o ser capaz de realizar seus desejos de modo despistado e disfarçado. Por sua vez, a hermenêutica da cultura que a psicanálise nos oferece a partir desse modelo do sonho não apenas é

válida como também necessária, uma vez que traz à luz, tanto na arte, quanto na religião e na moral, variantes análogas da máscara onírica, o desejo mascarado do ser humano.

Dado isso, irei apresentar, agora, de que modo se articula a analogia do modelo interpretativo do sonho com o aspecto predileto de Freud na cultura: a obra de arte. Tamanha é a importância que a arte possui na construção do pensamento freudiano que uma de suas principais teorias provém de uma obra de arte escrita, a tragédia grega de Sófocles, *Édipo Rei*. A energia com que ele aborda o tema da obra de arte, em diversos dos seus textos, só se compara com aquela dispensada à religião. A diferença é que a primeira é por encanto e admiração enquanto a segunda é por repulsa e aversão.

É importante frisar que, diferentemente da clínica, a interpretação psicanalítica da obra de arte não se dá a partir de uma relação transferencial¹⁶ e não conta com o método da associação livre¹⁷, o que faz com que Freud busque exaustivamente reconstituir o provável contexto da criação¹⁸ de cada uma das obras que se propõe analisar. Merece atenção, também, o fato de que sua análise é fragmentária e circunscrita, isto é, analisa obra por obra, sempre estabelecendo os limites de sua interpretação.

Tomarei, a título de exemplo interpretativo, quatro dos textos de Freud sobre a obra de arte¹⁹, a saber: *O escritor e a fantasia* de 1910 (2016b, p. 325-338), para situar

¹⁶ O termo transferência, segundo o *Vocabulário da Psicanálise* de Laplanche e Pontalis (2004, p. 514), “designa em psicanálise o processo pelo qual os desejos inconscientes se atualizam sobre determinados objetos no quadro de um certo tipo de relação estabelecida com eles e, eminentemente, no quadro da relação analítica. Trata-se aqui de uma repetição de protótipos infantis vivida com um sentimento de atualidade acentuada. É a transferência no tratamento que os psicanalistas chamam a maior parte das vezes transferência, sem qualquer outro qualificativo. A transferência é classicamente reconhecida como o terreno em que se dá a problemática de um tratamento psicanalítico, pois são a sua instalação, as suas modalidades, a sua interpretação e a sua resolução que caracterizam este”.

¹⁷ Associação livre é o “método que consiste em exprimir indiscriminadamente todos os pensamentos que ocorrem ao espírito, quer a partir de um elemento dado (palavra, número, imagem de um sonho, qualquer representação), quer de forma espontânea” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2004, p. 38).

¹⁸ Cabe salientar que Freud busca reconstituir, arqueologicamente, o contexto de criação das obras de arte que analisa e não a natureza da realização artística, pois, segundo ele, isto é algo “inacessível mediante a psicanálise” (FREUD, 2013, p. 217).

¹⁹ São diversos os textos em que Freud aborda o tema da literatura, das artes e dos artistas, cito: *Personagens psicopáticos no teatro* de 1905 (2016a); *O delírio e os sonhos na Gradiva* de W. Jensen de 1907 (2016b); *O escritor e a fantasia* de 1908 (2016b); *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* de 1910 (2013); *O tema da escolha do cofrinho* de 1913 (2010b); *O Moisés de Michelangelo* de 1914 (2012); *A transitoriedade* de 1916 (2010a); *Alguns tipos de caráter encontrados na prática psicanalítica* de 1916 (2010a); *Uma recordação de infância em Poesia e verdade* de 1917 (2010c); *O humor* de 1927 (2014b); *Dostoiévski e o parricídio* de 1928 (2014b); fora inúmeros fragmentos espalhados nas suas demais obras. Mesmo com todos esses ensaios, infelizmente, o leitor não encontrará nenhum que aborde a arte da música. Talvez porque Freud não gostava de música, afinal

a relação da arte com a fantasia, fruto do desejo; *O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen* de 1907 (2016b, p. 13-122), para expor o modelo interpretativo do sonho transposto a uma obra de arte escrita; *O Moisés de Michelangelo* de 1914 (2012, p. 373-412), para transpor esse mesmo modelo a uma obra de arte em escultura; e *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* de 1910 (2013, p. 113-219), para mostrar que a obra de arte não é apenas sintoma, mas também cura, isto é, não é apenas uma simples manifestação dos conflitos do artista, mas um delineamento de sua elaboração.

Em *O escritor e a fantasia*, Freud compara a criança que brinca com o poeta, pois ambos constroem, através da imaginação, um mundo próprio para si ou organizam seu mundo de acordo com aquilo que mais lhes agrada. O ser humano, à medida que se torna adulto, para de brincar e passa a fantasiar. Vale mencionar que, para Freud, os seres humanos não conseguem renunciar a um prazer que já experimentaram, apenas substituí-lo. É, portanto, nesse sentido de prazer substitutivo que a brincadeira é substituída pela fantasia. A fantasia, por sua vez, nada mais é que o sonho desperto dos seres humanos. Desse modo, pode-se comparar o escritor ao sonhador e suas criações a devaneios diurnos.

Freud compreende que a mola propulsora da fantasia é a insatisfação, ou seja, são os desejos insatisfeitos que movem o ser humano a fantasiar. Cada fantasia, então, “é uma realização de desejo, uma correção da realidade insatisfatória” (FREUD, 2016b, p. 330). A fantasia, portanto, e a obra de arte que dela provém, tal qual o sonho, possuem a capacidade de nos permitir desfrutar do prazer que a realização de nossos desejos pode nos proporcionar, sem hesitação, recriminação ou escrúpulos.

No texto, Freud realiza ainda outras analogias entre a obra de arte escrita e o sonho. A principal já mencionei acima, mas a título de conhecimento cito ainda: a analogia entre o super-herói/protagonista e o Ego; a analogia do tempo do desejo no sonho com o tempo do desejo na fantasia; a deformação onírica presente tanto no sonho quanto na obra de arte para esconder os desejos que causam vergonha ao sonhador e ao artista.

O romance *Gradiva, uma fantasia pompeiana*, do autor alemão Wilhelm Jensen, foi analisado por Freud em seu ensaio *O delírio e os sonhos na Gradiva de*

ela suscita emoções e sentimentos contrastantes e incompreensíveis, o oposto de seu temperamento metódico, reservado e controlador.

W. Jensen, publicado pela primeira vez em 1907. No romance, Jensen conta a história de Norbert Hanold, jovem arqueólogo que se apaixona por uma escultura em baixo relevo, descoberta por ele numa coleção de antiguidades em Roma, que retrata uma jovem grega de andar sedutor, daí o nome que Norbert deu a ela, Gradiva, que significa aquela que avança. Norbert, após uma série de fantasias e de sonhos com a jovem, vai a Pompéia, onde, nos seus delírios, ela, de origem grega helenista, havia morado e sido soterrada pela erupção do Vesúvio no ano 79 d.C. Em Pompéia ele vê de repente uma moça, sua Gradiva, andando a passos leves. Essa moça, porém, é bastante real, não é uma fantasia, é Zoé Bertgang – que significa aquela que brilha pelo andar. Ele se aproxima e busca conversar com ela, primeiro em grego e depois em latim, ela, porém, lhe pede para falar em alemão. Durante sua conversa ele descobre, progressivamente, um fato que havia recalcado devido a seu esquecimento das mulheres: ambos moram na mesma cidade e, na infância, brincavam juntos.

Quando Freud leu o romance percebeu que Jensen, sem nada conhecer sobre a psicanálise, havia escrito uma ficção que, tanto por sua construção quanto por seu desenrolar, não só confirmava como esclarecia, sem o ônus dos conceitos, as teorias sobre o sonho e as formações inconscientes que ele tinha formulado ao longo dos últimos anos. A tese principal de Freud é que os processos inconscientes, sobretudo o sonho, são análogos à atividade criativa e, por isso, ambos podem ser interpretados através do mesmo método. Freud encontrou no romance a explicitação de diversas de suas formulações, como por exemplo: o conflito psíquico, a formação de sintomas de compromisso, a deformação onírica que transforma os conteúdos latentes em conteúdo manifesto, a associação livre, a cura através da palavra, entre outros.

Se, em *O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen*, demonstrar a analogia entre o sonho e a obra de arte constitui como que o objetivo principal de Freud, o mesmo não acontece em *O Moisés de Michelangelo*²⁰, em que tal analogia não é estabelecida de modo explícito por ele. Contudo, a interpretação freudiana dessa obra do artista renascentista é feita a partir da minúcia dos detalhes e da lógica de

²⁰ Michelangelo esculpiu, em mármore, a estátua do patriarca bíblico Moisés para adornar o túmulo do papa Júlio II, que a havia encomendado. Esse monumento funerário se encontra na igreja San Pietro in Vinculi, em Roma. Quanto ao texto freudiano, diferentemente do que se poderia esperar, não há nele nenhuma alusão nem ao Complexo de Édipo e nem a sexualidade do artista, seguramente por prudência de Freud frente aos especialistas em arte, pois não se conhece de Michelangelo nenhum documento escrito que possibilitasse tal movimento argumentativo. O mesmo, veremos, não acontece com Leonardo da Vinci que deixou inúmeras coisas escritas, inclusive anotações biográficas como a que Freud usou para fundamentar suas hipóteses.

realização de desejo, típicas de uma interpretação de sonhos. Freud analisa, num primeiro momento, diversas interpretações que já haviam sido feitas sobre a obra, por renomados críticos de arte, contudo nenhuma delas lhe satisfaz totalmente, pois a maioria desses intérpretes não haviam percebido o essencial: a estátua de Michelangelo não corresponde à narrativa bíblica, como eles haviam imaginado.

Segundo Freud, o Moisés retratado por Michelangelo é totalmente diferente do bíblico – enérgico, irascível e com acessos de paixão – e na escultura é representado num momento seguinte a um primeiro impulso que teve de mover-se e arremessar as tábuas da lei ao chão, num ato de fúria, por ver, após sua descida do Sinai, o bezerro de ouro e a idolatria a que os hebreus haviam se entregado. Freud chegou a essa interpretação devido a alguns detalhes, talvez imperceptíveis aos olhos daqueles que sempre a observaram com o pano de fundo da narrativa bíblica que, apesar de também ser conhecida por Freud, não lhe condicionou, pois ele buscou “escutar” as sutilezas da escultura, sobretudo a posição das mãos e dos pés. A mão direita agarra as tábuas da lei, para que elas não deslizem e caiam, enquanto a esquerda se crava na barba; o pé esquerdo levemente levantado significa que Moisés intentou um gesto, porém não o completou, uma vez que o pé direito permaneceu solidamente posto no chão.

Desse modo, para Freud, Michelangelo apresenta um Moisés superior que, ao conter sua ira, revela-se possuidor “da mais elevada realização psíquica de que um homem é capaz, o subjugar a própria paixão em favor da causa a que se consagrou”²¹ (FREUD, 2012, p. 405). De fato, Freud sempre defendeu a hipótese de que conter a agressividade e sublimar os impulsos é, na verdade, o fundamento que alicerça a construção da cultura.

Ricoeur percebe, nessa análise freudiana, não só o paralelo entre a interpretação de sonho com interpretação da obra de arte, mas também nota, na reconstituição do movimento contido e pulsante de Moisés, retratado pelo artista, a

²¹ A interpretação freudiana expõe a ironia que repousa sobre a escultura de Michelangelo. Os monumentos fúnebres, desde a antiguidade, sempre retratam aspectos típicos da personalidade ou dos feitos nobres realizados por quem está ali sepultado. O Moisés que Michelangelo esculpiu para adornar o túmulo do papa Júlio II – conhecido por seu extravagante gosto militar e por contrariar as normas da Igreja e ir comandar pessoalmente os exércitos papais em vista da conquista de territórios para os Estados Pontifícios – não corresponde a personalidade deste, pois Moisés, ao conter sua ira, não age violentamente e por impulso. Freud vê, nesta sutileza do artista, a manifestação de uma admoestação que ele, Michelangelo, fez a si próprio de, ao contrário do falecido papa, elevar-se sobre sua própria natureza.

dualidade e o conflito que constituem aquilo que Freud chamou de formação de compromisso²² no sonho, no chiste, no lapso, na neurose.

Em seu texto *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci*, publicado em 1910, Freud tenta demonstrar as bases pulsionais que dão origem à obra de arte e esclarecer o processo de sublimação que levou Leonardo ao desenvolvimento das pulsões de investigação científica e de criação artística e ao adormecimento das pulsões sexuais. No ensaio ele também aborda, como talvez em nenhum outro, as relações entre conhecimento e desejo, demonstrando que o trabalho criativo, tanto nas artes quanto nas ciências, tem sua origem na pulsão sexual.

Freud contava com algumas referências historiográficas de Leonardo: duas biografias, a clássica de Giorgio Vasari e outra de Edmondo Solmi, e um romance histórico de Dmitri Merejkovski. Partindo desses dados e de uma, em especial, das diversas anotações manuscritas de da Vinci, em que ele mencionava uma recordação de sua infância²³, Freud traça algumas hipóteses sobre a relação de Leonardo com sua mãe, as consequências da ausência de seu pai nos seus primeiros anos de vida, a origem de sua homossexualidade, sua possível inibição sexual e o costumaz inacabamento de suas obras. Vale frisar que todas essas interpretações de Freud, sobretudo a da fantasia do abutre, apesar de sua disposição de submetê-la a uma escuta psicanalítica, são realizadas de modo analógico, pois falta-lhes uma verdadeira psicanálise.

Contudo, o central nesse ensaio é a análise freudiana do sorriso da *Gioconda*. Freud acredita que o sorriso da musa fiorentina teria suscitado no artista a recordação de uma fantasia com sua mãe, Caterina, despertada sobretudo pelos beijos que dela recebia nos primeiros anos de sua infância. Essa recordação seria o motivo dos estonteantes sorrisos femininos pintados por Leonardo não apenas na *Mona Lisa*, como também em outras de suas obras que retratam mulheres, como por exemplo

²² Formação de compromisso é um conceito que explica uma possível origem dos sintomas. O Id não consegue se expressar na consciência com todos os impulsos e as exigências de seus desejos, pois esses conflituam com a moral do indivíduo e as interdições culturais. Para resolver o conflito entra em ação a formação de compromisso e, então, o que foi recalcado pode ser recebido na consciência, uma vez que, por esse compromisso, tais desejos se apresentam tão descaracterizados e mascarados que não representam mais real perigo para o Ego. Os sintomas surgem aí como um produto do conflito e da dualidade entre o que quer o inconsciente e o que quer a consciência.

²³ A recordação de infância que Freud encontrou nos cadernos de Leonardo dizia: "Parece que estava em meu destino me ocupar assim do abutre, pois me vem uma recordação muito antiga, de quando eu ainda estava no berço, em que um abutre desceu até mim, abriu-me a boca com sua cauda e bateu muitas vezes a cauda contra meus lábios" (FREUD, 2013, p. 142).

em *A virgem e o menino com Sant'Ana*, em que ambas são representadas com um sorriso belo e marcante.

Se por um lado o pincel de Leonardo recria a fantasia com sua mãe no sorriso das mulheres que ele retrata em suas obras – sobretudo na *Gioconda* – por outro, tanto a fantasia, quanto o sorriso, só existem por causa da criação dessas mesmas obras, uma vez que “só a obra de arte confere uma presença às fantasias do artista” (RICOEUR, 1977a, p. 151).

Ricoeur compreende, portanto, que a obra de arte é ao mesmo tempo o sintoma e a cura, é símbolo retrospectivo e prospectivo. Dito de outro modo, é projeção dos conflitos não resolvidos do artista, mas, por ser obra criada, é, também, sinal de sua resolução. Se o sonho, por causa da predominância do disfarce sobre o desvelamento, está direcionado para trás, para a infância, para os conflitos não resolvidos, a obra de arte, por sua vez, devido a predominância do desvelamento, está voltada para a frente, para o devir do ser humano, para a resolução de sua conflitiva.

Enfim, sonho e arte, isto é, a mitologia privada daquele que dorme e a fantasia desperta do artista, possuem a mesma gênese, o desejo humano insatisfeito. Ele é insatisfeito não porque seu objeto de satisfação não foi suficiente, mas porque não sabemos nem que objeto é esse e nem mesmo se ele existe. É isto que faz com que continuemos a sonhar, a fantasiar, a escrever, a compor, a pintar, a esculpir, a pesquisar, a filosofar, a psicanalisar. Desse modo, tanto nossos sonhos quanto as obras de arte espalhadas pela cultura, realizam nosso desejo “numa prosopopeia sem constrangimento” (RICOEUR, 1977a, p. 24).

5 A RELIGIÃO SOB A MIRA DOS MESTRES DA SUSPEITA

O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!
O único mistério é haver quem pense no mistério
(Alberto Caeiro).

Se no capítulo anterior, Freud figurava sozinho em sua interpretação, à luz da psicanálise, das obras de arte espalhadas pela cultura, agora, a ele se unem Nietzsche e Marx. Para Ricoeur, “o filósofo contemporâneo encontra Freud nas mesmas paragens que Nietzsche e Marx. Todos os três se apresentam diante dele como os protagonistas da suspeita, os perfuradores de máscaras” (1978, p. 87).

Esses três mestres da suspeita, cujo parentesco teórico ainda não foi totalmente explicitado, são colocados aqui em vista de um mesmo objetivo: desmascarar a religião cristã. De fato, a hermenêutica da suspeita por eles realizada, cada um a seu modo, revelou distintas faces da tradição religiosa judaico-cristã que, até então, estavam encobertas ou pelo fideísmo ou pelo racionalismo. A intenção comum aos três, através do exercício da suspeita, é abrir espaço para uma nova compreensão mais autêntica e verdadeira do fenômeno religioso e de suas expressões na cultura. Nesse sentido, a crítica desveladora que eles realizam possibilita deparar-se com a realidade nua e crua, isto é, tal qual ela é, sem dissimulações ou ilusões.

5.1 NIETZSCHE E O DEUS QUE MORREU

... mas a Grande Mensagem
- quem diria?
Era mesmo a daquele profeta que todos pensaram que fosse um louco
Só porque saiu desfilando nu pelas ruas,
Com um enorme cartaz inteiramente em branco...
(Mario Quintana).

Nietzsche estava certo, “alguns nascem póstumos” (2016b, p. 09). Confirmam-no tanto os professores e acadêmicos membros de grupos de pesquisa vinculados a departamentos de humanidades, quanto o público em geral que esbarra em seus livros nas livrarias ou, até mesmo, em estantes espalhadas por estações de metrô, rodoviárias e aeroportos. Não reconhecido ou prestigiado o bastante em vida, como

gostaria de ter sido, ele vem sendo, desde alguns anos após sua morte, um dos autores mais lidos e comentados, pois sua filosofia, amiúde, não apenas desperta curiosidade, como também causa espanto, fascinação e inquietação em quem se aproxima de sua obra.

Na contramão do medo que tinha de algum dia ser declarado “santo” (2008, p. 102), Nietzsche foi verdadeiramente canonizado pela cultura pop após a década de 1960. Contudo, por mais que seus aforismas continuem sendo recitados de cor, ao estilo dos versículos bíblicos e das orações aos santos, suas ideias ainda não foram suficientemente compreendidas e, conseqüentemente, assumidas pelo sujeito contemporâneo. Aliás, o adjetivo contemporâneo é problemático, afinal duas pessoas podem coexistir durante a mesma fração de tempo cronológico e não serem contemporâneas uma da outra. Devido a isto o “ser contemporâneo” não é nada mais do que uma tentativa de generalização que pouco funciona no âmbito cronológico, mas que ao nível subjetivo pode sim designar pessoas que, apesar de não viverem no mesmo momento histórico, compartilham um modo de ser, de viver e de pensar similar umas as outras. Dado isso, cabe perguntar: quem são os contemporâneos de Nietzsche?

Paul Ricoeur, como já disse, situou Nietzsche ao lado de Marx e Freud na escola da suspeita. É, pois, a partir dessa compreensão que irei articular algumas ideias-chave sobre a hermenêutica da suspeita nietzschiana e sua crítica da moral e, conseqüentemente, da religião judaico-cristã. Nesse sentido, as críticas de Nietzsche, conhecedor profundo do cristianismo, devido a ter nascido no seio de uma tradicional família de pastores luteranos, são de uma astúcia sem igual e que, em vários aspectos, se assemelham as de Freud e Marx.

Como nos outros mestres da suspeita, também em Nietzsche encontramos um estilo de hermenêutica contundente, a hermenêutica como exercício de desmitificação²⁴, ou seja, como uma atitude do pensamento que quer desmascarar as falsas ilusões da consciência, tirar o véu que cobre os mitos que estabeleceram e continuam estabelecendo o *status quo*, trazer à luz o que está encoberto pela poeira

²⁴ A postura hermenêutica desmistificadora de Nietzsche, contudo, não lhe preservou, no passado, de ser indevidamente relacionado à origem do nazismo, e nem no presente, de ser apropriado por terapias motivacionais de autoajuda que distorcem, tal qual a propaganda nazista, seu pensamento e sua obra. Esses são dois exemplos contraditórios que ilustram tanto a má fé dos que fizeram tais apropriações indevidas e associaram a elas o nome de Nietzsche, quanto o fato de que sua hermenêutica não foi e continua não sendo corretamente compreendida por muitos.

do fideísmo e/ou do racionalismo. Nesse sentido, ler e interpretar Nietzsche, apropriando-se do mundo do texto, como sugere Ricoeur, é, fundamentalmente, assumir uma postura de suspeição e iconoclasmo.

A postura iconoclasta de Nietzsche lhe rendeu, por parte da ortodoxia cristã, acusações das mais diversas. Uma delas, por exemplo, é a de ser vítima do mesmo ressentimento que ele atribui ao cristianismo. Todavia, essa e outras denúncias similares não passam de *argumentum ad hominem*. Uma leitura minuciosa da obra nietzschiana é suficiente para que se perceba o quanto seus posicionamentos radicais com relação ao cristianismo são muito mais complexos e profundos do que as compreensões rasas conseguem abarcar.

A crítica de Nietzsche à religião cristã não é uma crítica isolada, mas é constituinte de um horizonte maior de desmascaramento da tradição ocidental como um todo. Como parte do todo, contudo, o lugar histórico que o cristianismo ocupa, ao lado da filosofia, é aquele da base, de onde se forma e se sustenta a cultura no ocidente. Devido a isso, sua crítica ao cristianismo não mina e desestabiliza apenas uma religião, mas a cultura alicerçada sobre ela, especialmente sobre a moral judaico-cristã que, segundo ele, é um mecanismo de poder e controle que nega a vida.

Em *Genealogia da moral*²⁵ (2009) Nietzsche realiza, através de conjecturas históricas e antropológicas, uma análise genealógica²⁶ acerca do desenvolvimento da moral no ocidente. Ele constatou, em suas pesquisas, que os seres humanos criaram e cultivaram valores e determinações morais a partir de desejos e de necessidades momentâneas e contingentes. Com o passar do tempo essas necessidades mudaram, porém os valores e as normas morais não, pois foram tomados pela filosofia, desde Sócrates-Platão, e pelo cristianismo, desde Paulo, como conceitos morais superiores, essenciais, eternos e inquestionáveis. Todavia, esses valores, como afirma Marton, “uma vez questionados, revelam-se apenas ‘humanos, demasiado humanos’ [...]” (2010, p. 79).

Para Nietzsche, portanto, a gênese da moral não é metafísica, ela é uma criação humana, não é um presente dado pelos deuses para ser vivido pelos homens.

²⁵ Há uma conexão interessantíssima a se fazer entre as teses e os argumentos defendidos por Nietzsche, em *Genealogia da moral* (2009), e por Freud, em *O mal-estar na civilização* (2010d). Ambos se ocupam, nessas obras, do sentimento de culpa e do conflito existente entre os instintos e a cultura.

²⁶ Há que se distinguir genealogia de gênese. Enquanto o procedimento genético busca a origem das coisas, presumindo com isso que elas tenham determinada essência, o procedimento genealógico, por sua vez, critica justamente a noção de essência, seus questionamentos estão mais direcionados ao desenvolvimento ao longo do tempo do que à origem.

Desse modo, a moral não deve ser compreendida como eterna e imutável, mas apenas como um conjunto de valores, regras e costumes circunstanciais que foram vividos e mantidos por um grupo de pessoas que aceitaram e adotaram tais determinações, mesmo que por submissão e não pelas vantagens que oferecem. Isso faz com que toda moral possa e deva ser criticada e questionada, afinal de contas ela é um limitador da ação humana, haja vista o fato de que suas imposições são fruto de um determinado tempo, grupo e compreensão, inaplicáveis universalmente e atemporalmente.

O costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial – mas o *sentimento do costume* (moralidade) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume. E assim esse sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido. (NIETZSCHE, 2016a, § 19, p. 25, grifo do autor).

Uma vez que a moral não possui gênese metafísica, Nietzsche explica sua origem no ocidente, em *Além do bem e do mal*, a partir de um duplo nascimento, “há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*”²⁷ (2005a, §260, p. 155, grifos do autor). A moral de escravos é a moral do rebanho, dos fracos e ressentidos que odeiam e temem não apenas a vida, mas também suas paixões e seu corpo. Eles criaram a moral para dominar e controlar os fortes, aqueles que, vivendo seus desejos e vontades, amam a vida. A moral dos escravos não só transformou tudo que é espontâneo e natural nos seres humanos em erro, falta e vício, como, também, obrigou-lhes a tudo o que nega e oprime sua própria natureza humana, dando a isso o nome de virtude e dever. Aos que aceitam sacrificar seus instintos e impulsos é prometida uma recompensa futura, uma outra vida, eterna e incorpórea, afinal subjugam tanto o corpo nesta vida que o querem bem longe de seu feliz além-vida.

Já a moral dos senhores é a moral dos fortes e guerreiros, sua origem está vinculada aos instintos vitais humanos, seus desejos e vontade de potência. Essa moral representa os diferentes modos de ser dos que, não obstante as regras e normas já estabelecidas, afirmam a vida e estabelecem para si seus próprios valores, não agindo de acordo com as coações externas. É a moral dos que, apesar da

²⁷ Note-se que Nietzsche usa os termos “senhor” e “escravo” não no sentido social, mas psicológico.

angústia própria da existência humana, não negam a si e nem a seus instintos e, por isso, dizem sim à vida.

Apesar de seu duplo nascimento, uma dessas perspectivas morais, segundo Nietzsche, prevaleceu e dominou no ocidente: a moral de escravos. Ele compreende que essa moral se sustentou, ao longo dos séculos, devido à propagação e disseminação dos ideais e das normas morais judaico-cristãos. Essa moral – de padres, escravos e fracos – caracteriza um modo de ser que se articula através de um *páthos* de ressentimento que deseja, sobretudo, uma vingança divina contra os senhores, os fortes, os livres. Para Nietzsche, está claro que essa moral ganhou grande relevância e se difundiu, principalmente, em civilizações que, em sua história, foram escravizadas, subjugadas e oprimidas.

Sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu – ou ‘os escravos’, ou ‘a plebe’, ou ‘o rebanho’, ou como quiser chamá-lo – se isto aconteceu graças aos judeus, muito bem! jamais um povo teve missão maior na história universal. ‘Os senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu. Ao mesmo tempo, essa vitória pode ser tomada como um envenenamento do sangue (ela misturou entre si as raças) – não contesto; mas indubitavelmente essa intoxicação foi *bem-sucedida*. (NIETZSCHE, 2009, § 9, p. 25).

Portanto, o cristianismo, para Nietzsche, herda do judaísmo essa vertente moral e esse *páthos* de ressentimento e os prolonga de um modo ainda mais radical, forjando as ideias de juízo final, além-vida, vida eterna, justiça divina, recompensa eterna etc. Ele considera que o grande culpado de tudo isto foi o apóstolo Paulo e por isso o chama de “disangelista”, pois ele, Paulo, transformou o evangelho de Jesus²⁸, isto é, a boa nova, numa má nova. Falseando e contrariando a palavra do mestre, que “havia abolido o próprio conceito de culpa” (NIETZSCHE, 2016b, §41, p. 47), Paulo funda uma religião alicerçada na culpa, que nega tudo que é verdadeiramente humano e promete, aos que seguirem seus preceitos, uma recompensa futura.

Toda violência, opressão, injustiça e tirania sofridos durante a vida, pelos virtuosos – os fracos, os escravos, os oprimidos – seriam então recompensados num momento posterior, na eternidade. Já aos maus – os fortes, os senhores, os livres –

²⁸ A figura de Jesus, ao contrário de Paulo, parece receber, em parte, o beneplácito de Nietzsche. Ele o considera um espírito livre que não apenas não se submeteu a obedecer a leis ou dogmas como, também, se levantou contra a hierarquia judaica, mobilizando os excluídos e desabonados a fazerem o mesmo. Se Paulo é o disangelista, Jesus, por sua vez, é o bom mensageiro que trouxe uma boa notícia. Ainda assim, Nietzsche, o percebe como um idiota, um ingênuo iludido que não tinha nenhuma noção da realidade.

estariam reservados merecidos castigos por suas más ações, na vida terrena, contra os virtuosos. Essas consequências num além-vida, para Nietzsche (2009), possuem uma dupla razão de ser: por um lado justificam a impotência dos fracos e lhes proporciona o alívio de uma vingança futura contra os fortes; por outro, ao fomentar o medo de um castigo eterno, incita o respeito, a obediência e observância dos preceitos morais dos escravos.

A fraqueza é mentirosamente mudada em mérito [...] – “e a impotência que não acerta contas é mudada em ‘bondade’; a baixeza medrosa, em ‘humildade’; a submissão àqueles que se odeia em ‘obediência’ (há alguém que dizem impor esta submissão – chamam-no Deus). O que há de inofensivo no fraco, a própria covardia na qual é pródigo, seu aguardar-na-porta, seu inevitável ter-de-esperar, recebe aqui o bom nome de ‘paciência’, chama-se também a virtude; o não-poder-vingar-se chama-se não-querer-vingar-se, talvez mesmo perdão (‘pois *eles* não sabem o que fazem – somente nós sabemos o que *eles* fazem!’). Falam também do ‘amor aos inimigos’ – e suam ao falar disso.” [...] – “São miseráveis, não há dúvida, [...] mas eles me dizem que sua miséria é uma eleição e distinção por parte de Deus [...]; talvez essa miséria seja uma preparação, uma prova, um treino, talvez ainda mais – algo que um dia será recompensado e pago com juros enormes, em ouro, não! em felicidade. A isto chamam de ‘bem-aventurança’, ‘beatitude’”. (NIETZSCHE, 2009, §14, p. 35).

Nietzsche compreende que toda essa inversão de valores realizada pela moral cristã, alimentada pela ilusão de que as contrariedades e sofrimentos são o caminho para a recompensa e a vida eternas, acarretou, à civilização ocidental, consequências extremamente danosas, especialmente no que se refere ao enfraquecimento dos mais fundamentais e vitais impulsos humanos. Segundo ele, tal enfraquecimento conduziu a humanidade ao seu estágio mais doentio e decadente. Contudo, não apenas o cristianismo colaborou para essa decadência e tem parte nessa culpa. Uma parcela dela é da filosofia socrático-platônica. Platonismo e cristianismo, para Nietzsche, estão estreitamente conectados, afinal de contas a filosofia de Sócrates-Platão serviu de base para a fundamentação metafísica da moral cristã e sua, conseqüente, negação da vida, do corpo, do mundo sensível, dos instintos, do prazer etc. Não é à toa que ele acusa que o “cristianismo é platonismo para o povo” (2005a, p. 8).

Esse estágio decadente, a que Nietzsche se refere, não iniciou, porém, com o cristianismo, apesar, é claro, de que este foi fundamental para que tal decadência chegasse ao seu ápice, ou melhor, levasse o ocidente ao fundo do poço. Contudo, ela já inicia com Sócrates-Platão e sua pretensão de comandar a vida a partir da razão. Devido a isso, Nietzsche afirma em *Crepúsculo dos ídolos*: “percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos de dissolução grega, como

pseudogregos, antigregos” (2017a, § 2, p. 14). Sócrates, segundo Nietzsche, foi avesso a tudo que é natural da vida e, por isso, a partir dele, venceu o apolíneo e não o dionisíaco.

Em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche (2007) buscou demonstrar que a civilização grega pré-socrática, a Grécia da tragédia antiga, vivia o sentido trágico da vida com coragem e enfrentamento, enaltecendo os valores vitais e puramente humanos. Era o espírito dionisíaco e apolíneo que os inspirava. Dionísio é o Deus grego do vinho, das festas, da fecundidade, da alegria, da loucura, da música, da paixão sensual e da criatividade. Para Nietzsche, ele é sinônimo da humanidade que diz sim à vida, que vive seus instintos e está em pleno acordo com sua natureza. Ao lado de Dionísio está Apolo, o Deus da medida, do equilíbrio, da harmonia, da razão e da perfeição. O apolíneo é, para Nietzsche, símbolo da humanidade que busca a racionalidade, a medida e a moderação. O desenvolvimento da arte trágica na Grécia antiga, segundo ele, “está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos” (2007, §1, p. 24).

Nietzsche (2007) compreende, entretanto, que foi quando Eurípedes buscou eliminar o espírito dionisíaco da tragédia, em benefício de elementos intelectuais e morais, que a vida se tornou superficial e, por isso, adequada ao surgimento de um Sócrates, segundo ele, presunçoso e repugnante, que quis comandar a vida pela razão e pela lógica. É inconcebível, para Nietzsche, separar Dionísio de Apolo desse modo. Tendo isso em vista, ele afirma, em *O crepúsculo dos ídolos*:

Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido...* A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... *Ter de combater os instintos – eis a fórmula da decadência: enquanto a vida ascende, a felicidade é igual a instinto.* (2017a, § 11, p. 18, grifos do autor).

Some-se à essa decadência – iniciada com Sócrates-Platão e levada ao extremo pela moral metafísica cristã – a obsolescência que o conceito Deus foi adquirindo ao longo da modernidade – tanto o racionalismo filosófico quanto a evolução da técnica e da ciência deslocaram o polo originário da verdade e mostraram que as explicações que outrora eram buscadas em Deus, a partir de então, são

explicadas de um modo diferente e melhor sem ele – e temos, como resultado, a constatação de Nietzsche: Deus está morto.

O anúncio da morte de Deus, em *A gaia ciência* (NIETZSCHE, 2012), é, de fato, uma constatação de Nietzsche. Ele percebeu que o conceito Deus já tinha dado o que tinha que dar, pois se outrora, em séculos passados, a crença em um ser divino foi um fator social determinante que, como ficção, atuou fortemente no nível da cultura, em seu tempo já não era mais assim. Digo o conceito, porque, a meu ver, para Nietzsche, Deus é um conceito, um cabide metafísico em que se pendurou, ao longo da história ocidental, diversos outros conceitos como moral, verdade, finalidade, origem etc. Sua existência ontológica é filosoficamente improvável, historicamente modificável e cientificamente desnecessária.

A morte de Deus, portanto, não é um anúncio do ateísmo militante de Nietzsche ou uma comprovação de sua descrença, como a ortodoxia cristã sempre tentou imprimir para deslegitimar sua crítica ao cristianismo. O ateísmo de Nietzsche é instintivo, isto é, é um impulso natural e não uma elaboração racional. Deus, tal qual o ocidente o projetou, esse sim, é uma elaboração racional.

Não conheço em absoluto o ateísmo como resultado, menos ainda como acontecimento: em mim ele é obvio por instinto. Sou muito inquiridor, muito *duvidoso*, muito altivo para me satisfazer com uma resposta grosseira. Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores – no fundo até mesmo uma *proibição* para nós: não devem pensar! (NIETZSCHE, 2008, § 1, p. 33, grifos do autor).

O anúncio da morte de Deus, no aforismo 125 de *A gaia ciência* (2012, p. 137), é, certamente, o mais formidável trecho em prosa escrito por Nietzsche. Ele o intitulou de “O homem louco”²⁹. Talvez porque somente os loucos, isto é, aqueles que não

²⁹ *O homem louco*. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós os matamos - vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu Sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para atrás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda 'em cima' e 'embaixo'? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? - também os Deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós os matamos! Como nos consolar, a nós,

vivem subjugados pelo império da razão, da moral estabelecida, da religião ou da ciência, tenham capacidade de constatar as evidências desse ato grandioso e, devido a isso, ele escolheu um deles para ser o porta-voz deste anúncio: Deus está morto. Contudo, para Nietzsche, o anúncio do homem desvairado chegou cedo demais. Seus contemporâneos, apesar de terem ajudado a matar Deus, ainda não estavam preparados para despedir-se dele e sepultá-lo.

Nietzsche narra os efeitos da morte de Deus em termos de esvaziamento, deslocamento e instabilidade cósmicos, afinal o mundo, tal qual era conhecido, perdeu seu norte. Mas não apenas ele, também os seres humanos ficaram desbussolados e, devido a isso, além dos efeitos cósmicos, gerados por esse evento, também decorrem dele sérias consequências antropológicas.

É no aforismo 343 de *A gaia ciência*, que Nietzsche evidencia outras consequências da morte de Deus. Nos interessa a principal delas, uma outra morte que segue a divina: “tudo quanto irá desmoronar, agora que essa crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa *moral europeia*” (2012, p. 207, grifo nosso). Com a morte do velho Deus morre também a velha moral sustentada pela metafísica cristã e o velho homem que para chegar ao céu a cumpria. Talvez esse seja o grande objetivo de Nietzsche ao anunciar que Deus está morto, demonstrar que a moral metafísica morreu com ele. Deus morreu, logo a moral morreu também. Os seres humanos, os vindouros, é claro – para não desmerecer o caráter profético a que Nietzsche se autoriza – não necessitarão mais de valores e normas metafísicas que estabeleçam seu modo de ser e de existir.

Diante da morte de Deus e da moral, para o velho homem, segundo Nietzsche, “o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado,

assassinos entre os assassinos? O mais forte e sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais - quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar Deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e *no entanto*, *no entanto*, eles cometeram! - Conta-se também no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (NIETZSCHE, 2012, § 125, p. 137).

mais estranho, ‘mais velho’” (2012, p. 207). Para o filósofo, a morte de Deus causa grande abalo e perturbação, uma “longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo” (2012, p. 207). Entretanto, aos espíritos livres, as consequências não são nem tristes e nem sombrias, pelo contrário, Nietzsche as expressa em termos de libertação, expectativa, esperança e satisfação: “uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora...” (2012, p. 208).

Uma das figuras que evidencia, em *Assim falou Zaratustra*, o grande abalo e desconcerto gerados pela morte de Deus e derrocada do fundamento metafísico da moral é o velho e último papa, aposentado devido a morte de seu senhor. Se Deus está morto, a quem o velho padre representará e a quem ele responderá a partir de agora? O conselho de Zaratustra vai na contramão da nostalgia pelo morto: “Deixa que se vá, ele acabou. E, embora te faça honra só falares bem desse morto, sabes tão bem quanto eu *quem* era; e que estranhos caminhos ele seguia” (NIETZSCHE, 2018, p. 246, grifo do autor). Há que se dizer ainda que também outras figuras se dirigem à Zaratustra, na quarta e última parte da obra, e representam a mesma perda de sentido ocasionada pela morte de Deus, porém em outros âmbitos além do religioso – político, científico, filosófico, artístico.

Portanto, o conhecimento da morte de Deus causa uma grande reviravolta e transformação na cultura ocidental. Se anteriormente, os valores morais se originavam e encontravam legitimação a partir de um mundo suprasensível forjado pela filosofia de Sócrates-Platão e fabulado pelo cristianismo, a morte de Deus requer a supressão não apenas desse mundo metafísico como, também, dos valores dele oriundos. Desse modo, há que se delinear novos valores, pois se os antigos surgiram e foram instituídos em um determinado momento e lugar, como inferiu a genealogia da moral, novos valores podem ser criados em qualquer lugar e em qualquer tempo. A morte de Deus, da metafísica e da moral são o estímulo para Nietzsche propor seu projeto de transvaloração de todos os valores.

A transvaloração de todos os valores, um dos principais pilares do pensamento nietzschiano, talvez seja a tarefa mais polêmica presente em sua obra. Apesar de que tal projeto não esteja especificamente vislumbrado em *Assim falou Zaratustra*, já ali ele estabelece seu pano de fundo. Zaratustra, passados dez anos de sua vida eremítica na caverna, retorna aos homens e lhes dá um novo ensinamento e um novo desdém, respectivamente, o super-homem e o último homem.

Opostos e totalmente divergentes são o super-homem e o último homem anunciados por Zaratustra (NIETZSCHE, 2018). Seguir o ensinamento do super-homem é, em primeiro lugar, aceitar a morte de Deus e suas consequências, isto é, a morte do velho homem e a abolição da moral que o orientava. Em segundo lugar, é viabilizar e criar valores novos, não mais alicerçados na transcendência. Em terceiro lugar é combater o último homem, pois, afinal, segundo Nietzsche, ele é o que há de mais desprezível. O último homem é aquele que ainda insiste em defender a veracidade de um mundo transcendente e, conseqüentemente, da moral cristã instituída, com seu desprezo pela terra, pela vida, pelos instintos, pelo corpo etc. Seguir o último homem é nadar contra a correnteza. Combatê-lo é fundamental para que surja uma nova concepção de humanidade, orientada por novos valores que honrem e reverenciem o que é próprio da terra, da vida e do homem, em suma, valores humanos, demasiado humanos.

Vede, eu vos ensino o super-homem! O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem seja o sentido da terra! Eu vos imploro, irmãos, *permaneçei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! (NIETZSCHE, 2018, p. 13, grifos do autor).

Para transvalorar todos os valores, é preciso dinamitar aquilo que garantia a sustentação e a legitimação da moral antiga. É nesse sentido que Nietzsche chama a si próprio, em *Ecce Homo*, de “dinamite” (2008, p. 102) e entende que seu ofício é iconoclasta, isto é, é “*derrubar ídolos*” (2008, p. 15, grifo do autor) e destruir fundamentos. É a partir dessa ótica que se deve compreender a crítica nietzschiana à religião, à metafísica, ao racionalismo, à modernidade e à moral. Para levar esse projeto a cabo, porém, não basta apenas derrubar ídolos, é necessário também inverter os valores, “numa *tresvaloração de todos os valores*, num desprender-se de todos os valores morais, num confiar e dizer Sim a tudo o que até aqui foi proibido, desprezado, maldito” (2008, p. 76, grifos do autor). Transvalorar é, portanto, ao mesmo tempo, afirmar tudo que, até então, fora desprezado e odiado; e rejeitar tudo aquilo que fora reverenciado e afirmado. Derrubar ídolos, inverter valores e, por fim,

criar valores novos, escrever “novos valores em novas tábuas” (2018, p. 22), como pretendia Zaratustra.

Nietzsche, num só golpe, faz cair a máscara metafísica da moral: ela não provém de um ser divino, não é imutável, nem eterna e inquebrantável, pelo contrário, ela possui uma procedência e uma história. Essa história, por sua vez, é marcada pela decadência, pois os valores da terra foram negados e condenados, o que levou os seres humanos ao declínio e a degeneração. A morte de Deus aí se anuncia como fim não apenas da metafísica, mas também da moral decadente e do velho homem que vivia sob suas imposições. O advento do super-homem torna definitiva a, já anunciada, morte de Deus e possibilita a transvaloração de todos os valores.

A abolição da moral e a, conseqüente, transvaloração de todos os valores, acarretam consigo a supressão da religião judaico-cristã, principal sustentáculo da antiga moral metafísica. Nietzsche, todavia, apesar de sua “lei contra o cristianismo” (2016b, p. 80), não apregoava um combate corpo a corpo para levar ao ato tal derrocada do cristianismo, mas uma substituição mediada pela arte, pois segundo ele, em *Humano, demasiado humano*, “é melhor recorrer à arte para fazer uma transição, a fim de aliviar o ânimo sobrecarregado de sentimento” (2005b, §27, p. 35, grifo do autor).

5.2 MARX E A RELIGIÃO COMO NARCÓTICO

Para sondar o inferno ou elevar-se angélico,
tome uma pitada de psicodélico
(Humphry Osmond).

Se no século XIX o pensamento de Karl Marx (1818 – 1883) passou despercebido, não se pode dizer o mesmo dos séculos XX e XXI. É verdade que suas teses pouco chamaram atenção até a publicação de *O capital* em 1867. Depois disso, porém, a influência de seu pensamento começou a crescer e hoje, mesmo quem não o conhece de modo sistemático, percebe o alcance de seu legado tanto no nível da cultura, quanto da vida cotidiana. É difícil passar incólume por ele, suas ideias tem um duplo poder: atraem ou afugentam.

A hermenêutica de Marx é considerada, por Ricoeur, como desmistificadora, pois sua descoberta do ser social e sua crítica da ideologia, ao mesmo tempo que desvelam a parcialidade de todas as ações humanas, também revelam a violência

socioeconômica e o real motor da história. A teoria das ideologias de Marx se une à genealogia da moral de Nietzsche e a teoria do inconsciente de Freud, como hermenêuticas da suspeita, para denunciar, cada uma a seu modo, a mesma fragilidade do pensamento ocidental: a consciência é falsa, é ideológica, é ilusória e é guiada pela vontade de poder.

Minha intenção, nesse capítulo, como o leitor já percebeu desde o título, é colocar alguns aspectos da religião, sobretudo do cristianismo, sob a mira dos metros da suspeita. Nesse sentido, é preciso ressaltar que a crítica à religião, em Marx, não é elaborada de modo sistematizado, como em Freud e Nietzsche, e que, apesar de considerá-la como “o pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2013, p. 151), pois ao criticá-la estamos, efetivamente, criticando a realidade que a fundamenta e da qual ela se origina; não há, dentre todos os seus inúmeros escritos, um que aborde em específico o tema da religião. Devido a isso, irei apresentar, sinteticamente, num primeiro momento, a estrutura geral do pensamento e da crítica de Marx, para depois adentrar nos aspectos que são específicos da religião cristã, afinal de contas é o cristianismo, em específico, que ele tem em mente ao formular sua crítica da religião.

A influência de Hegel é de fundamental relevância na filosofia de Marx. Contudo, de modo semelhante aos demais membros da esquerda hegeliana, ele também compreendia que, se Hegel estava certo ao desenvolver seu sistema de pensamento partindo do clássico problema filosófico da matéria e da mente, ele havia errado nas suas conclusões e soluções para tal impasse. Ao contrário de Hegel, Marx entende que a matéria é a realidade fundamental e primeira e não as ideias e conceitos que, por sua vez, são secundários e prescindíveis.

Segundo Pals (2019), essa compreensão invertida de Hegel é a base de sustentação filosófica das teorias de Marx, especialmente da econômica, que afirma serem as realidades econômicas que comandam o mundo e determinam os seres humanos; e de sua teoria sobre a história, que postula que a engrenagem que move a história é, como em Hegel, o conflito, porém não o dialético, mas a luta de classes entre os que possuem bens e os que eles exploram, aqueles que precisam trabalhar para sobreviver.

Não se pode, todavia, atribuir somente a Marx o desenvolvimento de suas teorias. Friedrich Engels (1820 – 1895) ajudou-o em diversos de seus escritos e, em colaboração mútua, desenvolveram ideias sobre a estrutura social, o materialismo, o

comunismo, a luta de classes, a revolução, a ideologia etc. Portanto, é justo considerar a ambos como pais do marxismo e não apenas a Marx.

Um de seus escritos principais, certamente o mais conhecido deles, tornou-se um dos mais importantes tratados políticos da história mundial, *Manifesto comunista*. Marx e Engels o redigiram em 1848 para expor, abertamente, a visão de mundo e os objetivos do comunismo que, naquele momento – não diferente de hoje –, já estava sendo esconjurado e sob ataque de várias nações da Europa, do papa de Roma ao czar da Rússia.

A tese principal de Marx e Engels sobre a história de todas as sociedades existentes ser, fundamentalmente, a história das lutas de classes, é assim expressa logo nas primeiras linhas de *Manifesto comunista*:

Homem livre e escravo, patrício ou plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito. (2010, p. 40).

O pano de fundo dessa importante afirmação, que serve de base para a compreensão materialista da história, é que, desde sua origem, os seres humanos não foram movidos ou impulsionados pelas grandes teorias ou ideais, mas sim por suas necessidades materiais mais básicas e fundamentais de sobrevivência. Não há quem não precise de alimento, vestuário e moradia. Satisfeitas essas urgências, outras mais vão se juntando a elas, como sexo, por exemplo. Das relações sexuais decorre a reprodução que, por sua vez, faz aumentar o número de membros da família e, conseqüentemente, da sociedade.

Quanto mais pessoas, mais necessidades materiais surgem. Essas necessidades materiais fazem com que os humanos desenvolvam o que Marx nomeou de modo de produção³⁰, isto é, o modo como cada sujeito se envolve para prover, seja pela coleta, pela caça ou por qualquer outra atividade, aquilo que ajudaria a saciar as necessidades do grupo. Num modo mais simples de sociedade, num provável comunismo primitivo, tudo que era produzido era coletivizado, isto é, partilhado por todos. Até este momento, presumivelmente, não havia lutas de classes

³⁰ O que caracteriza o modo de produção são tanto as forças produtivas quanto o tipo de relação entre a forma de trabalho e o trabalhador: Escravismo na antiguidade, com escravos e patrícios; feudalismo no medievo, com servos e senhores; capitalismo na modernidade, com operários e patrões.

sociais. Porém, quando surgiu a ideia de propriedade privada as relações de produção mudaram. A partir desse momento cada um começou a reclamar como sua propriedade aquilo que produzia e começaram as relações de troca. Os que possuíam modos de produção mais eficazes ou melhores, bem como os que possuíam a terra, obtiveram grandes vantagens. Os demais, pelo contrário tiveram que se colocar a serviço daqueles, seja como auxiliares ou escravos. Aí começam os conflitos, as separações e lutas de classes. Tais conflitos são fruto, portanto, da propriedade privada, é ela que origina a “guerra ininterrupta” de que fala Marx.

Com o advento do capitalismo industrial, isto é, com a introdução da manufatura como modo de produção e o desenvolvimento da atividade comercial em larga escala, acentuou-se sobremaneira a luta de classes. Os trabalhadores, com suas longas e sofridas jornadas de trabalho e seu medo de serem substituídos, e com isso perderem sua fonte de sobrevivência, só encontram alento na esperança de uma revolução. Marx acredita que tais conflitos e revoluções desembocariam, por fim, na queda e autodestruição do capitalismo. Por isso, ele considera que, com uma revolução comunista, “os proletários nada têm a perder a não ser os seus grilhões. Têm um mundo a ganhar” (2010, p. 69).

Sendo assim, para Marx, é a propriedade privada que gera o mais central drama da história humana que é, fundamentalmente, a luta de classes. No entanto, a vida humana não se resume apenas à economia, pois a vida social é mais ampla e não se restringe a ela, afinal também outros aspectos a constituem: a família, a política, as artes, as leis, a religião etc. Cabe perguntar: onde Marx acomoda todos esses aspectos em sua teoria?

Para responder a isso, Marx (2007) distingue o que ele considera como sendo a infraestrutura do que designa como sendo a superestrutura. A infraestrutura é a base econômica da sociedade, com seus modos de produção, relações de trabalho e luta de classes. Já a superestrutura são todas as demais dimensões e atividades que fazem parte da vida humana e que, não apenas se originam da base econômica como também são, fortemente, influenciadas por ela. Ele considera que a superestrutura – família, política, artes, religião etc. – é a expressão cultural da infraestrutura e por isso responsável por consolidar, manter e perpetuar o domínio dos grupos dominantes sobre os dominados.

A superestrutura é formada por instituições e agentes sociais que, a cada momento histórico, agem, cada qual na esfera que lhe compete e com os meios que

lhes são próprios, para apaziguar as animosidades e distrair os dominados, mantendo o *status quo* e restringindo seus anseios revolucionários. Dentro dessa superestrutura há, para Marx (2007), um trabalho que merece destaque, o dos intelectuais, pois são alguns deles que produzem e estabelecem para os dominados, a ideologia dos dominantes, fazendo com que seus interesses sempre sejam atendidos e preservados. Marx (2007) compreende que, apesar de que muitos pensem que suas ideias ou trabalhos sejam fruto de suas capacidades criativas pessoais, na verdade são expressões do interesse da classe dominante e refletem, tão somente, a necessidade de justificar e manter, socialmente, a realidade do modo como já está dada.

Dentro da superestrutura está a religião. Com esse breve pano de fundo que teci sobre a filosofia de Marx, já podemos antever qual é sua crítica em relação à religião. Como já citei anteriormente, ele não elabora um tratado específico sobre ela, porém suas assertivas são claras e diretas. Ele não faz rodeios para dizer, em *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, que a religião é uma ilusão, mas não qualquer ilusão, a pior de todas elas, pois suas consequências são as mais danosas possíveis.

Marx compreende que a religião é a ideologia mais perniciosa que existe, pois ela estabelece um sistema de crenças, costumes morais e rituais que servem, única e exclusivamente, para legitimar e sustentar as realidades sociais opressoras, conforme o agrado da classe dominadora. Apesar de que o foco de sua crítica seja a religião cristã, para Marx, todas as religiões, independentemente de suas diferenças doutrinárias, são determinadas pelo sistema econômico e, porque são sempre ideológicas, servem, apesar das especificidades de cada uma, ao mesmo fim: iludir os oprimidos e mantê-los, imóveis, na engrenagem do sistema que os oprime.

É visível, nos escritos de Marx, sobretudo em *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (2013, p. 151-163), a influência do pensamento de outro membro da esquerda hegeliana que teceu críticas contundentes ao cristianismo, Ludwig Feuerbach (1804 – 1872). Marx o segue em diferentes aspectos e amplia a compreensão de suas críticas.

É de Feuerbach que se origina a compreensão de Marx de que Deus e a religião são uma criação e projeção humanas. Diz Marx: “o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem” (2013, p. 151, grifos do autor). Isso quer dizer que a religião é uma criação meramente humana e não uma inspiração dos deuses; devido a isso quando

os teólogos, isto é, os intelectuais da religião e, por isso, da superestrutura, falam de Deus, estão, na verdade, apenas projetando, num falso céu, uma realidade que é puramente da terra. Eles tomam os atributos e capacidades humanas mais importantes e as remetem, ilusoriamente, a um Deus, para que se sejam adoradas pelos homens. O que a religião faz é, portanto, pura alienação, isto é, aparta dos seres humanos as qualidades que lhe são mais próprias e as atribuem, erroneamente, a um ente separado deles. O mesmo que faz o capitalismo com os bens que são produzidos pela classe trabalhadora. Nas palavras de Marx:

O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o *reflexo de si mesmo*, já não será tentado a encontrar apenas a *aparência* de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade. (2013, p. 151, grifos do autor).

É importante frisar a relevância da compreensão de Marx de que a religião se assemelha à economia capitalista por causa da alienação, pois juntos, capitalismo e religião, alienam dos seres humanos duas coisas que lhe são fundamentais e básicas. A religião furta dos homens suas qualidades mais prósperas e seus merecimentos e os aliena à uma figura divina que, em troca, os oferece uma pseudoproteção nesta vida e uma pseudo recompensa futura. Já o capitalismo, por sua vez, subtrai o fruto do seu trabalho e o entrega, como mercadoria, nas mãos dos que o podem adquirir, retribuindo, aos que o produziram, com um salário, um pseudo pagamento que, na maioria das vezes, não é o suficiente para adquirir nem mesmo o produto de seu próprio trabalho.

Em *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx afirma que “quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto” (2004, p. 81). Ele considera, então, que esses processos de alienação, produzidos tanto pela religião quanto pelo capitalismo, causam uma despossessão no divino ou no capital, degradando e pervertendo o que pertence aos seres humanos e somente a eles.

Nesse sentido, a religião, de acordo com Marx, por ser parte da superestrutura da sociedade, repete a alienação econômica que acontece na infraestrutura. Devido a isso, a alienação religiosa não é nada mais do que manifestação da angústia e infelicidade humanas que são originadas por suas sub condições econômicas e materiais. O poder que a religião exerce sobre seus adeptos está muito vinculado a

isso, pois ela maneja com suas insatisfações e sofrimentos e acalenta suas queixas e revoltas, iludindo-os com uma vida além-túmulo sem tais misérias e dores. Aqui, a crítica de Marx se assemelha muito à crítica de Nietzsche, porém, enquanto para este o além-vida é oferecido pela religião como forma de controle moral, para aquele ele é oferecido como um narcótico e um anestésico que faz os seres humanos aceitarem sua miséria econômica.

A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo. (MARX, 2013, p. 151, grifos do autor).

Esta clássica comparação da religião com o ópio, apesar de ter se originado antes de Marx, ficou conhecida como uma de suas mais célebres afirmações. O ópio, já utilizado muito antes da antiguidade clássica, é uma potente substância narcótica, analgésica e alucinógena que, se utilizada de maneira irrestrita, pode causar dependência química. Ele atua como um depressor do sistema nervoso central e, por isso, produz, como efeitos de seu uso, a diminuição da dor, a indução ao sono e a letargia, ocasionando alterações na percepção do tempo e do espaço, alucinações e, até mesmo, euforia. Uma bela metáfora para descrever os efeitos que a religião pode produzir em seus adeptos.

Marx faz essa analogia da religião com um narcótico para mostrar o que ele considera ser o real papel desempenhado pelas instituições religiosas na sociedade. Elas amenizam os sofrimentos e aliviam as dores que os pobres sofrem por serem explorados e subjugados pelos ricos mediante a ilusão – alucinação fantasiosa – e a promessa de uma outra vida e um outro mundo para além desta vida e deste mundo material, onde não haverá mais exploração, nem miséria, nem sofrimentos. Tudo aquilo que, nesta vida, pertence apenas aos ricos – abundância, tranquilidade, felicidade, bem-estar – na vida eterna será comum a todos e o que não puderam usufruir nesta vida será desfrutado no além, uma espécie de consolo justo pelos sofrimentos provados.

Toda essa ilusão e alienação que a religião produz na vida dos pobres tornam-na, segundo Marx, a mais prejudicial e desastrosa instituição da superestrutura. Isso se dá devido ao fato de que a vida e o mundo, que a religião projeta para um além-túmulo, não passam de ilusão, pois afinal não existem. Ao invés de fomentar a

revolução, a religião dá esperanças infundadas e atua como uma droga anestésica, como um ópio para o povo. Os pobres, ao serem alimentados por tais promessas, acabam sublimando suas revoltas e frustrações, provenientes de sua condição socioeconômica, através de uma fantasia que os faz projetar sua felicidade para o céu e, assim, acabam não cultivando o desejo de mudar a estrutura social que é responsável pelos seus sofrimentos aqui na terra.

Tal qual a filosofia de Hegel, para Marx, a religião deveria, também, ter sua doutrina e prática invertidas. Ao invés de direcionar sua atenção para o céu, para Deus, para a ilusão de um além-túmulo, deveria voltar seu foco para a terra, para o povo que é oprimido e violentado por um sistema econômico que o considera apenas como um mero objeto que trabalha e produz. Nesse sentido, Ricoeur afirma em *A ideologia e a utopia*: “Algo foi invertido na consciência do homem, e precisamos inverter essa inversão: é nisso que reside o procedimento crítico” (2017, p. 39).

Há que se dizer que as críticas de Marx e sua análise da sociedade capitalista foram fundamentais para o surgimento da Teologia da Libertação, na América Latina, a partir do final dos anos de 1960. Os teólogos da libertação latino-americanos propunham, resumidamente, que a religião cristã se voltasse às suas origens e fundamentasse sua doutrina e sua prática na evangélica opção preferencial pelos pobres. Contudo, Marx e Engels não se convenceriam de que tal ortopraxis iria mudar a essência da religião ou seu lugar e função na superestrutura. Segundo eles, em *Manifesto comunista*:

Do mesmo modo que o padre e o senhor feudal marcharam sempre de mãos dadas, o socialismo clerical marcha lado a lado com o socialismo feudal. Nada é mais fácil que recobrir o ascetismo cristão com um verniz socialista. [...] O socialismo cristão não passa de água-benta com que o padre abençoa o despeito da aristocracia. (2010, p. 60).

A única saída, então, para a religião, segundo Marx, é a supressão. Ele não a coloca na ponta da lança e nem a torna a maior inimiga do comunismo, como fez, inversamente, a ortodoxia cristã. Apesar dos malefícios desastrosos que ela causa, ele a considera mais um simples sintoma da sociedade capitalista do que a doença em si mesma. Atacando a doença, cessam os sintomas, ou seja, a religião, como pertence à superestrutura, e essa não passa de um reflexo da infraestrutura, se tornará, no final, após o fim do capitalismo, desnecessária. Por isso ele afirma que “a exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de

que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em *germe*, a crítica *do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião” (2013, p. 152).

Por fim, há que se dizer que uma das clássicas críticas que Marx recebe é a do reducionismo econômico, isto é, de que ele teria reduzido toda a amplitude da vida humana e dos fatos sociais apenas à dimensão econômica. De qualquer forma, independente de qual seja nosso entendimento acerca desse possível reducionismo, em se tratando do tema da religião, não se pode negar que a perspectiva materialista de Marx com sua crítica da ideologia e sua ênfase na conexão da religião com as realidades econômicas, sobretudo capitalistas, tornou-se imprescindível para a análise do fenômeno religioso e para a crítica tanto do sistema capitalista quanto da religião cristã. Isso porque, conforme vimos, a fé cristã, com sua crença numa vida após a morte, além de legitimar um sistema econômico-social injusto, que explora e massacra os pobres, também aliena seus adeptos que, amortecidos por uma esperança ilusória, alheios a exploração e ao sofrimento que padecem e conformados com sua realidade social, acabam não lutando pelas mudanças sociais e econômicas necessárias. As considerações de Marx e sua crítica da religião cristã serão de fundamental importância no próximo capítulo, quando analisarmos o modo como o neopentecostalismo atua como um narcótico para endossar o totalitarismo e fomentar os desejos reacionários de seus adeptos.

5.3 FREUD E A NEUROSE OBSESSIVA UNIVERSAL

Acordar aquele que dorme
é um ato simples e cotidiano
que poderia fazer-nos tremer.
Acordar aquele que dorme
é impor a outro o interminável
cárcere do universo,
de seu tempo sem ocaso nem aurora
É revelar-lhe que é alguém ou algo
que está sujeito a um nome que o divulga
e a um cúmulo de ontens.
É inquietar sua eternidade.
É saturá-lo de séculos e estrelas.
É restituir ao tempo outro Lázaro
saturado de memória.
É infamar a água do Letes
(Jorge Luis Borges).

Poucos pensadores deixaram marcas tão substanciais e sedimentais na cultura como o fez Sigmund Freud. Se os séculos XX e XXI, foram fortemente marcados pelas

filosofias de Nietzsche e de Marx, mais ainda o foram pela psicanálise de Freud. De fato, o criador da psicanálise não apenas trouxe colaborações fundamentais para a medicina psiquiátrica, como também para a filosofia, a sociologia, as artes, a política etc.

A cultura ocidental, depois de Freud e da psicanálise, não é mais a mesma. Ele a adentrou de tal forma que dificilmente alguém, ao ouvir seu nome, o desconhece. Contudo, a primeira associação que, certamente, é feita por muitos, ao ouvir o nome de Freud, é aquela mais clichê, a que o vincula a uma única coisa: sexo. O que não está, de modo algum, errado, mas sua teoria é muito mais abrangente e complexa do que esse bordão reducionista, que, numa cultura ainda moralista, causa todo tipo de resistência e preconceito.

Depois de termos visto, a partir da perspectiva de Ricoeur, a epistemologia da psicanálise de Freud e os fundamentos de sua interpretação do ser humano e da cultura, iremos, agora, adentrar num dos fenômenos de cultura que, após as descobertas da psicanálise, não pode ser refletido sem considerar suas contribuições, a saber: a religião. É como mestre da suspeita, tal qual Nietzsche e Marx, que Freud se debruçou sobre o fenômeno religioso e buscou identificar, não apenas como se origina a crença, mas, sobretudo, o que ela representa para os seres humanos.

Disse, no penúltimo parágrafo acima, que Freud é recordado por muitos como sinônimo de teorias sobre o sexo e, no último parágrafo, que, iremos investigar, a partir dele, isto é, de Freud, o fenômeno da religião. Sexo e religião, dois tabus que, a contragosto dos puritanos, se interrelacionam. Digo tabus, porque são dois tópicos que ainda embaraçam conversas e, para a grande maioria dos nascidos antes da geração Z, são assuntos sobre os quais ou se fala baixinho, por vergonha, como no caso do sexo, ou não se discute, como no caso da religião. Abaixo, buscarei apresentar como Freud relaciona o surgimento da religião com a interdição do desejo sexual incestuoso.

O primeiro texto que Freud escreve expressamente sobre a religião é *Atos obsessivos e práticas religiosas* (2016b, p. 300-313), publicado em 1907. Nesse breve artigo ele ainda não realiza uma análise da origem da crença religiosa e nem do fenômeno religioso, mas faz uma importante analogia entre os rituais praticados pelos neuróticos obsessivos e os cerimoniais feitos por pessoas religiosas. Tanto no primeiro quanto no segundo ele nota que há uma compulsão à repetição.

Os rituais neuróticos obsessivos são, geralmente, realizados em ações diárias, sempre iguais ou com pequenas variações. Apesar de que tais cerimoniais possam parecer irrelevantes ou apenas meras formalidades ou hábitos rotineiros, aqueles que os praticam, ao mesmo tempo que os consideram dessa forma, não conseguem, porém, deixar de executá-los, devido à angústia insuportável que o desvio de tais rituais os faz sentir. Freud considera que “a grande conscienciosidade na realização e a angústia que acompanha a omissão caracterizam o cerimonial como ‘ato sagrado’. Toda perturbação dele costuma ser mal tolerada” (2016b, p. 302).

Para Freud, a analogia entre o cerimonial neurótico e os rituais religiosos é ampla, mas possui contrastes. Por exemplo, os rituais neuróticos, geralmente, não têm caráter público, isto é, são realizados na intimidade da vida privada; já os cerimoniais religiosos são, comumente, públicos e comunitários. Outro exemplo de contraste diz respeito ao sentido e ao simbolismo de tais rituais. Nos cerimoniais religiosos, até seus pormenores são dotados de significado, já os rituais neuróticos parecem tolos e ilógicos. Esses contrastes, segundo ele, são eliminados pela investigação psicanalítica, pois com ela se descobre que “os atos obsessivos são perfeitamente significativos em todos os seus detalhes, que estão a serviço de relevantes interesses da personalidade e dão expressão a vivências ainda atuantes e pensamentos investidos de afetos” (2016b, p. 304).

Sendo assim, os atos obsessivos, para Freud, servem para expressar motivos inconscientes, tão desconhecidos pelos que os praticam quanto são desconhecidos os motivos que levam os crentes a praticar seus rituais religiosos. Ambos, porém, são caracterizados pelo sentimento de culpa. Nos atos obsessivos esse sentimento de culpa é inconsciente, aqueles que os praticam, geralmente, são movidos por uma angústia expectante que os faz pensar que, se não fizerem, desencadearão alguma desgraça ou peripécia. Assim, para Freud, “o cerimonial tem início como *ato de defesa ou de garantia, medida de proteção*” (2016b, p. 308, grifos do autor). Já nos sujeitos religiosos tal sentimento de culpa aparece em suas afirmações de que são pecadores e em suas práticas devotas, como por exemplo orações, invocações, amuletos, ritos de prostração etc., com os quais iniciam ou concluem seus dias, semanas e datas festivas. Tais cerimoniais também parecem possuir o valor de medidas defensivas e protetoras como nos rituais obsessivos.

Para uma compreensão maior dos mecanismos da neurose obsessiva, Freud (2016b) chama a atenção para o primeiro fato em que ela se baseia, a saber, a

repressão de um componente da pulsão sexual. Esse componente sexual expressou-se momentaneamente na constituição do indivíduo, isto é, na infância, e depois foi reprimido. Para Freud a influência da pulsão sexual reprimida é percebida como uma tentação e, no processo mesmo da repressão, surge a angústia que se apropria do futuro e torna-se angústia expectante. Os atos obsessivos, por sua vez, manifestam-se tanto como defesa contra essa tentação futura, quanto como proteção contra a desgraça esperada. Esses atos, porém, não são suficientes para dar conta da tentação e então, surgem as proibições que tem como função afastar do indivíduo a situação que gera a tentação. Desse modo as proibições acabam por substituir os atos obsessivos.

Freud compreende que, na base da formação da religião, se encontram a supressão e a rejeição a determinados impulsos pulsionais. Contudo, tal supressão e rejeição não se dirigem, exclusivamente, a componentes sexuais, como acontece na neurose obsessiva, mas a pulsões egoístas que causam prejuízos e malefícios à convivência social. Essas pulsões, apesar de não serem tão somente sexuais, não deixam de ter um aporte sexual, e, graças a isso, sua supressão se demonstra falha e incompleta também no âmbito da vida religiosa. Devido a isso, a reincidência no pecado é muito frequente nos devotos religiosos e, como num círculo, tais recaídas exercem a função de base para novos atos de penitência e para uma nova tarefa religiosa. Tal qual acontece na neurose obsessiva.

Um mecanismo que atua tanto nos atos obsessivos neuróticos quanto nos rituais religiosos é o do deslocamento. Abordei-o, no capítulo anterior, ao tratar do sonho, pois Freud identificou-o, inicialmente, na formação dos sonhos e de seus análogos. Esse mecanismo atua nos atos obsessivos e nos cerimoniais religiosos de modo a produzir um deslocamento de algo verdadeiro e significativo para algo menor que o substitua. É a ação do deslocamento, também, que faz com que algo, aparentemente insignificante, se converta em algo de máxima importância e urgência.

Nos atos obsessivos, por serem sintomas neuróticos, se percebe, também, o caráter de compromisso. Já aludi a ele, também, no capítulo anterior. Esse traço, típico da neurose, é bastante perceptível, igualmente, na religião, pois os atos que ela proíbe e condena também são, geralmente, realizados em seu nome e em seu benefício. Exemplo claro disso é a proibição do assassinato. A religião condena o assassinato, porém a história do ocidente está cheia de episódios que confirmam esta analogia de Freud, como por exemplo as cruzadas, a inquisição etc.

Todas essas possíveis analogias entre os atos obsessivos e as práticas religiosas conduziram Freud a, segundo ele, “tomar a liberdade de caracterizar a neurose obsessiva como a contrapartida patológica da formação da religião, a neurose como uma religiosidade individual e *a religião como uma neurose obsessiva universal*” (2016b, p. 312, grifo nosso). De qualquer forma, esta é ainda apenas uma análise descritiva, uma constatação, não uma explicação do porquê e da origem da crença. Contudo, a partir da constatação de Freud percebe-se, mais uma vez, que há um nexo de equivalência entre o que é da ordem do indivíduo e o que é da ordem da cultura.

Quanto à origem da crença religiosa, Freud começa a desenvolver sua teoria em *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* de 1910. Se quisermos sintetizar em uma palavra o sentimento que, segundo ele, dá origem a crença em Deus, essa palavra é *Hilflosigkeit*, isto é, desamparo. Todos os humanos, conforme Freud, uma hora ou outra, passam pela experiência de um estado de desamparo. É bem verdade que essa experiência não é a primeira vivenciada pelos seres humanos na infância, pois, geralmente, a criança experimenta, por primeiro, um estado de satisfação, proporcionado pelo cuidado de seus pais ou tutores. São eles, por exemplo, que, quando a criança chora, intervêm para atender qualquer uma de suas possíveis necessidades.

Repetidas vezes a criança terá atendidas suas necessidades, que normalmente dizem respeito à fome, à dor ou desconforto e à excreção, e se habituará a ser respondida cada vez que por elas passar. Depois que aprende a falar, isso se torna ainda mais fácil, pois conseguirá exprimir sua demanda específica. Todavia, num belo dia, a criança irá demandar e não obterá resposta. Os pais ou tutores se ausentarão momentaneamente ou estarão em outro cômodo da casa e a criança, nessa ocasião, não será atendida. Surge aí a experiência do desamparo, da insegurança, do vazio, da ausência, o primeiro trauma da existência humana. Ele ocasiona, no indivíduo, a lembrança e a saudade de um momento anterior quando tinha suas necessidades atendidas e estava protegido por seus pais ou tutores. Está aí a origem da crença. Nas palavras de Freud,

a religiosidade está relacionada ao longo desamparo e necessidade de ajuda do ser humano pequeno, que, quando mais tarde percebe seu real abandono e fraqueza diante das grandes forças da vida, sente a sua situação de modo semelhante ao da infância e busca negar o desconsolo próprio dela mediante a revivência regressiva dos poderes protetores infantis. (2013, p. 199).

Freud considera que esta saudade infantil se refere, sobretudo, à figura paterna e, por isso, torna-se frequente, em sua obra, a compreensão de Deus como um substituto do pai. Ele afirma:

A psicanálise nos deu a conhecer o íntimo laço entre o complexo paterno e a crença em Deus, mostrou-nos que *o Deus pessoal não é senão um pai elevado*, e diariamente nos faz ver como pessoas jovens perdem a fé religiosa quando a autoridade do pai desmorona dentro delas. Percebemos no complexo parental, portanto, a raiz da necessidade religiosa; o Deus justo e todo-poderoso e a Natureza bondosa nos aparecem como sublimações majestosas do pai e da mãe, ou antes como revivescências e restaurações da ideia que a criança pequena fazia deles. (FREUD, 2013, p. 199, grifo nosso).

Em outras palavras, dentre os mais diferentes sentimentos que os seres humanos experimentam na infância, o desamparo torna-se bastante recorrente ao longo da vida adulta. Esse sentimento surge geralmente associado às ameaças da natureza e das relações sociais ou aos incidentes e adversidades da vida. Freud compreende que a figura paterna, que na infância representou um esteio de proteção e amparo, na fase adulta é substituída por uma *imago patris* que irá possuir os mesmos atributos idealizados que, na infância, através da fantasia, se supunha que o pai teria. Disso decorre os clássicos atributos de Deus: onisciência, onipotência e onipresença.

A origem da crença em um Deus, enquanto experiência subjetiva humana, está, portanto, vinculada, segundo Freud, a uma projeção infantil do pai. E a religião, enquanto fenômeno que se expressa na cultura, a que se vincula? Como surge?

Freud, em *Totem e tabu*, publicado em 1913, parte da hipótese de Darwin de que, num tempo primitivo, os humanos viviam em pequenos clãs ou hordas governadas, despoticamente, por um macho/pai primordial que, ao mesmo tempo que comandava e protegia o grupo, também, se apropriava das fêmeas, as restringia a si e expulsava os filhos homens quando esses cresciam para evitar conflitos consigo. Num determinado dia os filhos se reuniram, se rebelaram contra o pai, o assassinaram e devoraram seu cadáver num grande banquete totêmico que, segundo Freud, foi, talvez, a primeira festa da humanidade. Ao assassinar o pai, os filhos terminam com a horda patriarcal, todavia, ao comerem sua carne, identificam-se com ele e apropriam-se, cada um, de parte de sua força.

A morte do pai, por um lado, aplacou o ódio dos filhos, porém, por outro lado, fez emergir neles o sentimento de remorso e de culpa, oriundos da afeição e do amor recalçados que eles nutriam por ele. Devido ao remorso e à culpa, segundo Freud, “o morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo” (2012, p. 219), e, na tentativa de aplacar este sentimento, os irmãos estabeleceram para si leis semelhantes às do pai. No dizer de Freud: “aquilo que antes ele impedira com sua existência eles proibiram então a si mesmos, na situação psíquica da ‘obediência *a posteriori*’, tão conhecida nas psicanálises” (2012, p. 219).

A proibição do assassinato do totem, isto é, do animal que passou a representar o pai, provém do sentimento de culpa de tê-lo assassinado e da tentativa de se reconciliar com ele, como que num contrato ou pacto em que, pela fantasia, esperam, por parte do totem, o mesmo que a criança espera do pai, isto é, proteção, cuidado e benevolência, em troca do compromisso de respeitar e reverenciar sua vida, ou seja, não realizar com ele o mesmo que haviam feito com o pai real.

Já a proibição do incesto provém de uma questão prática e não afetiva, pois os irmãos haviam se unido para vencer o pai, porém, no que se refere às mulheres, continuavam rivais entre si. Se algum deles quisesse, por exemplo, ocupar o lugar do pai e restringir as mulheres para si, o assassinato dele (do pai) teria sido em vão e a nova organização social iria colapsar. Então os irmãos, querendo viver juntos, estabeleceram como lei a exogamia e renunciaram “às mulheres que desejavam, pelas quais haviam, antes de tudo, eliminado o pai” (FREUD, 2012, p. 220).

Essa hipótese do assassinato do pai da horda primeva, para Freud, possui o valor de mito fundador da cultura, da religião, da organização social e das normas e restrições morais. *Se non è vero, diriam os italianos, è molto ben trovato*. De fato, por ser um mito fundador ele transmite, através das gerações, um saber que é da ordem do inconsciente, isto é, que não se sabe ou não se conhece pela consciência, cujo valor simbólico estrutura o modo de ser dos indivíduos e sua relação com a cultura.

Freud compreende que o pai tirânico, depois de morto, torna-se o pai simbólico, aquele que determina as leis morais e garante, através do sentimento de culpa por seu assassinato, que elas sejam colocadas em prática e transmitidas pelas gerações. Devido a isso, é preciso acrescentar, ao desamparo, mais um outro elemento que figura na origem das motivações psíquicas da experiência e do fenômeno religioso: a culpa. Já vimos, anteriormente, como ela é poderosa para civilizar os indivíduos. Veremos, agora, como ela está, também, na gênese da religião.

Ora, como já aludia acima, para Freud, o sentimento de remorso e culpa pelo assassinato do pai primordial foi transmitido, simbolicamente, pelas gerações. Juntamente com a culpa transmitiu-se também o desejo de reparação pelo crime cometido contra o pai. Parricídio, culpa e reparação parecem ser a mola propulsora da religião, desde a totêmica, até suas expressões posteriores no judaísmo e no cristianismo.

A religião totêmica desenvolveu-se a partir da consciência de culpa dos filhos, como tentativa de acalmar esse sentimento e de apaziguar o pai ofendido, mediante a obediência *a posteriori*. Todas as religiões subsequentes mostraram-se como tentativas de solução do mesmo problema, que variam conforme o estágio cultural em que são empreendidas e os caminhos que tomam, mas são todas reações, partilhando uma só meta, ao mesmo grande evento, com que teve início a cultura e que, desde então, não permitiu que a humanidade sossegasse. (FREUD, 2012, p. 221).

A figura do pai, na religião judaica, é basilar, pois toda sua narrativa religiosa está alicerçada sobre modelos paternos. Desde Abraão, Isaac e Jacó, considerados os patriarcas do povo hebreu, até seus contornos posteriores e, talvez, mais expressivos, em Moisés e nos profetas, a figura paterna foi perpetuada como símbolo de conexão e acesso ao divino. Freud afirma em *Moisés e o monoteísmo*:

Sem dúvida, foi um poderoso modelo paterno que, na pessoa de Moisés, inclinou-se até os pobres servos judeus para lhes garantir que eram seus filhos amados. E um efeito não menos avassalador deve ter tido sobre eles a ideia de um Deus único, eterno e todo-poderoso, para o qual não eram pequenos demais para que fizesse com eles uma aliança, e que prometia deles cuidar se lhe permanecessem fiéis. Provavelmente não foi fácil, para eles, separar a imagem do homem Moisés da de seu Deus, e nisso estava certa a sua intuição, pois Moisés pode ter inscrito no caráter do seu Deus traços de sua própria pessoa, com a irascibilidade e a intransigência. E, se um dia mataram este seu grande homem, apenas repetiram um crime que em tempos primevos se dirigira, em forma de lei, contra o rei divino, e que, como sabemos, remontava a um modelo ainda mais antigo. (FREUD, 2018, p. 152).

O que na narrativa bíblica se configura como aliança de Deus com o povo hebreu/judeu³¹, na compreensão freudiana, não passa de um prolongamento dos antigos pactos que eram realizados com o animal totêmico que representava o pai primevo. Eles projetavam no totem, isto é, na figura do pai, seus desejos infantis de proteção e segurança e em troca se comprometiam a honrá-lo e a preservar sua vida,

³¹ O povo hebreu torna-se povo judeu somente após o fim do exílio babilônico em 529 A.C, pois os que retornaram do exílio foram, fundamentalmente, os descendentes de habitantes do antigo reino de Judá.

exceto, geralmente, uma vez por ano quando sacrificavam o animal e repetiam o banquete totêmico.

A fundamentação dessa categoria bíblica da aliança é, exatamente, análoga ao pacto com o animal totêmico. Os hebreus/judeus, selavam uma aliança com seu Deus, através de seus líderes ou profetas, se comprometiam a não adorar outros Deuses e em troca esperavam que seu Deus os protegesse e beneficiasse, afinal consideravam-se os seus eleitos. A cada vez que se distanciavam dos compromissos acordados, geralmente por causa da vontade de seguir outro Deus, surgiam figuras emblemáticas, em nome do pai, para fazê-los retornar ao pacto anterior. Esses representantes do pai, sobretudo os profetas, comumente, eram assassinados, pois traziam novamente à tona a ambivalência de sentimentos pelo pai, isto é, ao mesmo tempo que o amavam e idolatravam, também o odiavam, pois o pacto com ele os impedia de seguir muitos de seus desejos que não eram vedados aos outros povos por seus Deuses, por isso, os profetas eram mortos. Seguiam-se às mortes alguma tragédia que os enchia de medo e culpa e, por isso, recuperavam novamente o desejo de restabelecer o pacto com seu Deus para gozar, mais uma vez, de sua proteção e benevolência. O antigo testamento bíblico pode ser lido a partir desse constante movimento de pacto, ruptura e um novo pacto, ao que segue uma nova ruptura e assim por diante.

O cristianismo, por sua vez, desloca a figura do pai, que originalmente foi herdada da religião judaica e, posteriormente, também do mitraísmo, para a figura do filho. O assassinato de Jesus, que de acordo com a narrativa cristã é o filho encarnado de Deus, se insere duplamente nesse esquema. De um lado, como morte que paga e expia o crime do assassinato do pai primordial e reconcilia os seres humanos com ele, afinal de contas compreendiam, conforme a antiga lei de talião, que um assassinato só poderia ser vingado com outro. E por outro lado também realiza o desejo dos filhos – através do filho que os representa, que é chamado de unigênito, isto é, o único – de ocupar o lugar do pai e, substituindo-o, tornar-se ele. Tal qual o desejo dos irmãos da horda primeva.

Para Freud, o sinal mais claro de que a religião cristã também recapitula o assassinato do pai primordial com a morte de Jesus e, por isso, substitui a religião do pai pela religião do filho, é que, com o cristianismo, “é reavivada a antiga refeição totêmica, na forma de comunhão em que os irmãos provam a carne e o sangue do filho, não mais do pai, dessa maneira se santificando e se identificando com ele”

(FREUD, 2012, p. 235). A eucaristia cristã, portanto, é um sacramento muito mais antigo que o próprio cristianismo e se insere numa longa tradição que começa com o sacrifício do pai, posteriormente o sacrifício dos animais totêmicos, e, por último, o sacrifício humano teantrópico que ela, então, vem rememorar e atualizar. Todas essas refeições totêmicas são, para Freud, “o efeito do crime que tanto pesou sobre os homens, e do qual, ao mesmo tempo, eles tanto puderam se orgulhar. No fundo, a comunhão cristã é uma nova eliminação do pai, uma repetição do ato a ser expiado” (2012, p. 235).

Freud, tendo como pano de fundo a compreensão de que a filogenia repete a ontogenia, entende, então, que o mito do pai da horda primeva é, para a civilização, o mesmo que o complexo de Édipo é para o indivíduo. Em outras palavras, a civilização viveu, nos seus primórdios, o mesmo complexo edipiano que é vivido por todas as crianças, aproximadamente entre os seus três e cinco anos de idade. Diz Freud em *Totem e tabu*:

no complexo de Édipo reúnem-se os começos da religião, moralidade, sociedade e arte, em plena concordância com a verificação psicanalítica de que esse complexo forma o núcleo de todas as neuroses, até onde elas foram acessíveis ao nosso entendimento. (2012, p. 238).

Sendo assim, é possível compreender melhor a analogia de Freud que apresentei ao início deste subcapítulo, a saber, de que a religião é análoga à neurose. Isto se dá pelo fato de que do mesmo modo que o indivíduo, ao sair do Édipo, tendo introjetado a lei e estruturado o Superego, produz a neurose como uma resposta ao conflito edipiano, também a civilização, ao sair do Édipo, tendo estabelecido as normas morais e as estruturas sociais, produziu a religião como uma neurose universal.

Essa correlação do mito do pai da horda com o complexo de Édipo faz com que, tanto na civilização, quanto no indivíduo, se preserve, como lei, aqueles dois tabus fundamentais do totemismo, pois eles correspondem aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo: o homicídio e o incesto. Essa história mítica de *Totem e tabu* é, então, reeditada por cada um de nós no momento edipiano quando temos que lidar com o pai da horda primeva e, por isso, precisamos nos haver com as interdições, com as leis morais, com nossa hostilidade e ambivalência de sentimentos e, por fim, temos que recriar o pai simbólico.

Acrescento, ainda, um último texto de Freud que, apesar de não possuir um caráter especificamente psicanalítico, apresenta a categoria fundamental que resume seu pensamento sobre as representações religiosas: ilusão. Em *O futuro de uma ilusão*, publicado em 1927, Freud distingue erro de ilusão. Um erro se caracteriza pela inexatidão ou pelo engano. Já a ilusão se caracteriza por derivar de desejos humanos. Para Freud, portanto, as representações e ideias religiosas não são erros, “são ilusões, realizações dos mais antigos, mais fortes e prementes desejos da humanidade; o segredo de sua força é a força desses desejos” (2014b, 266).

Enfim, toda a investigação e o movimento argumentativo que Freud realizou para tentar esclarecer, à luz das descobertas realizadas pela psicanálise, a origem tanto da crença quanto do sentimento e do fenômeno religioso, soma-se à crítica das ideologias de Marx e à genealogia da moral de Nietzsche para dizer, num só timbre, que as coisas não significam o que, desde a muito tempo, parecem significar.

A hermenêutica da suspeita, tal qual foi formulada por Nietzsche, Marx e Freud, conduz, impreterivelmente, à queda de três máscaras: a moral, a ideológica e a ilusória. Essas máscaras serviram, como um véu sagrado, para encobrir a tríplice face da religião e, conseqüentemente, do Deus por ela pregado, ambos moralistas, incriticáveis e autoritários.

6 PSICANÁLISE DA RELIGIÃO

Deito-me ao comprido na erva
E esqueço tudo quanto me ensinaram.
O que me ensinaram nunca me deu mais calor nem mais frio.
O que me disseram que havia nunca me alterou a forma de uma coisa.
O que me aprenderam a ver nunca tocou nos meus olhos.
O que me apontaram nunca estava ali: estava ali só o que ali estava.
(Alberto Caeiro).

Nos capítulos dois, três e quatro desta tese busquei situar o leitor na perspectiva de uma hermenêutica da psicanálise de Freud, seguindo o percurso realizado por Ricoeur. No quarto capítulo, em específico, procurei apresentar a legitimidade, o valor e os limites de uma interpretação psicanalítica da cultura.

Afirmava, a partir da perspectiva ricoeuriana, que a competência da psicanálise não se reduz ao divã, mas se estende à realidade humana como um todo, pois seu campo de aplicação é sem fronteira. Dizia, também, que os limites dessa aplicação se referem, então, não ao objeto visado, mas aos conceitos operatórios de que, por analogia, se serve para tal interpretação. A fim de tornar isso mais palpável, evidenciei o modo como Freud articulou essa aplicação ao interpretar algumas obras de arte.

No quinto capítulo, já estabelecido o pano de fundo dessa hermenêutica, adentrei, de forma bastante pontual, nas perspectivas abertas por Nietzsche, Marx e Freud, que nos ajudam a compreender a religião cristã a partir do método da suspeita por eles realizado. Esse percurso, através dos mestres da suspeita, nos possibilitou compreender a religião em três perspectivas distintas, porém complementares e interligadas, a saber: a moral, a ideológica e a ilusória.

Ricoeur, em *O ateísmo da psicanálise freudiana*, 6º capítulo de *Escritos e conferências 1: em torno da psicanálise* (2010b, p. 157-168), compreende que, apesar das especificidades de cada um destes autores – Nietzsche, Marx e Freud – a crítica da religião que eles realizam não é ao estilo positivista, mas se articula através de uma crítica da cultura. O que os três pretendem encontrar, nos movimentos ocultados da consciência, é a origem de uma ilusão, de uma função fabuladora.

A psicanálise da religião faz parte desse novo gênero de crítica, pois a ilusão que ela busca desmascarar não é semelhante nem ao erro, no sentido epistemológico, nem à mentira, no sentido moral da palavra. Essa ilusão, para Ricoeur, é uma produção de sentido cuja chave de compreensão escapa àquele que o promove e,

por isso, necessita de “uma técnica especial de decifração ou de deciptagem; essa exegese da ‘consciência falsa’ requer uma técnica de interpretação muito mais aparentada à filologia e à crítica dos textos do que à física ou à biologia” (RICOEUR, 2010b, p. 158, grifo do autor). A psicanálise da religião, enquanto hermenêutica redutora, está, portanto, muito mais próxima à genealogia da moral de Nietzsche e à teoria das ideologias de Marx, do que à crítica positivista da teologia e da metafísica de Auguste Comte. Nas palavras de Ricoeur:

É por essa mira longínqua, atravessada pelo exercício da suspeita e pela técnica da interpretação, que Freud toca profundamente o homem moderno. Não é apenas, nem mesmo principalmente, uma terapêutica nova que ele trouxe, mas *uma interpretação global dos fenômenos culturais e da religião como parte da cultura*; através dele nossa cultura se conduz à sua autoanálise. (2010b, p. 158, grifo nosso).

Ricoeur, no artigo já citado anteriormente – *O ateísmo da psicanálise freudiana* (2010b), elenca a legitimidade, os grandes temas, o valor e os limites de uma psicanálise da religião. Ele compreende que tal interpretação é legítima, pois a competência da psicanálise se espalha ao conjunto da realidade humana e, devido a isso, toca também a religião, enquanto fenômeno de cultura. Todavia, essa competência da psicanálise, segundo Ricoeur, é, necessariamente, iconoclasta. Vejamos o que significa cada uma dessas afirmações.

A psicanálise refere-se à realidade humana como um todo. Para Freud, o desejo está sempre numa posição de antagonismo com outros fatores que o inserem numa situação cultural. O Superego é o melhor exemplo disso, pois ele representa, no psiquismo, o papel social de interdição que possibilita a educação do desejo. Não é por nada que no centro do drama edipiano está a figura paterna que, portadora de linguagem e cultura, viabiliza a entrada do desejo nas regras e normas culturais. Assim, para Ricoeur, “se desenha um vasto domínio que se pode chamar de a semântica do desejo; tudo, de uma certa maneira, destaca isso, na medida em que a *cultura é ela mesma uma forma complexa dessa semântica do desejo*” (2010b, p. 160, grifo nosso).

A psicanálise toca a religião, enquanto fenômeno de cultura. A cultura, pensada em termos econômicos, ou seja, a partir do balanço de prazer e desprazer, satisfação e insatisfação, refere-se de modo variado ao desejo humano, pois ela proíbe e consola, impõe ao indivíduo o sacrifício instintual e, ao mesmo tempo, o oferece

satisfações compensatórias. É nessa dupla característica que a religião encontra o desejo e o medo, medo de punição e desejo de consolação.

A atitude da psicanálise diante da religião é, necessariamente, iconoclasta e, por isso, independe da fé ou da não fé do analista. Como a psicanálise não é teologia, ela não fala de Deus, mas sim do deus dos seres humanos. Para a psicanálise a religião é “uma ilusão que pertence à estratégia do desejo” (RICOEUR, 2010b, p. 160), por isso ela a aborda, também, sob a ótica da semântica do desejo.

Quanto aos grandes temas da crítica freudiana da religião, não irei citá-los novamente, pois já os abordei no capítulo anterior. Contudo, é oportuno situar as três camadas de interpretação crítica que Ricoeur encontrou nos textos freudianos que abordam esse tema. O primeiro nível de crítica é aquele que estabelece analogias entre os fenômenos clínicos patológicos e o fenômeno de cultura que a religião representa. Já o segundo nível é aquele que busca uma reconstrução das origens da humanidade através de uma gênese histórico-cultural. O terceiro nível, por sua vez, busca estabelecer o balanço econômico desses fenômenos tanto no plano individual quanto no coletivo.

No que se refere à validade e os limites dessa interpretação crítica da religião, Ricoeur os percebe, ambos, similares aos atribuídos aos demais fenômenos de cultura, atrelados tanto ao ponto de vista, quanto ao modelo usado para tal. O ponto de vista é o da semântica do desejo, isto é, toda realidade humana, todo signo e todo sentido são compreendidos, pelo analista, através do balanço econômico de prazer-desprazer, satisfação-insatisfação. Já quanto ao modelo, ele é o do sonho e das demais formações do inconsciente, ou seja, é o modelo da realização disfarçada de desejos recalçados.

Os mestres da suspeita, sobretudo Freud e a psicanálise, são certos ao revelar o que se esconde atrás da máscara da religião e de Deus e, assim, expor para o ser humano religioso qual é sua caricatura. Contudo, em psicanálise, o pertinente não é o fantasma em si, mas o que o sujeito faz de seus fantasmas. Por isso, Ricoeur (2010b, p. 165) acredita que, se por um lado a psicanálise desvela a caricatura, por outro cabe ao sujeito “o encargo de meditar acerca da possibilidade de não se assemelhar a ela”. Os dois subcapítulos, a seguir, se direcionam a essa dupla intenção, desvelar a caricatura e indicar um percurso que possibilite ao sujeito não se mais se assemelhar a ela.

6.1 O LEGADO CRISTÃO: MORTE DE DEUS, MORTE DO PAI

As heresias que devemos temer
são as que podem se confundir com a ortodoxia
(Jorge Luis Borges).

Quando se pensava que a religião estava em sua rota final de declínio, tal qual a fênix, ela ressurgiu novamente, com expressões que vão desde os fundamentalismos cristãos e islâmicos até a diversidade de espiritualismos pós-seculares ou pertencentes a Nova Era. O legado do cristianismo, porém, com seu núcleo subversivo, contrasta com todas essas manifestações. Apoiado na psicanálise de Freud, Lacan e Žižek, buscarei evidenciar, neste ensaio de psicanálise da religião, que o núcleo central do querigma cristão é um paradoxo, pois o que ele nos apresenta é, justamente, uma proposta ateia: a morte do Deus transcendente. O cristianismo, portanto, é a única religião que consegue dar pleno cumprimento a morte do Pai. Nesse sentido, Lacan afirma que

unicamente o cristianismo fornece seu pleno conteúdo, representado pelo drama da Paixão, à naturalidade dessa verdade que chamamos de a morte de Deus. Sim, com uma naturalidade frente à qual empalidecem as abordagens que dela representam os combates sangrentos dos gladiadores. O que nos é proposto pelo cristianismo é um drama que encarna literalmente essa morte de Deus. (LACAN, 2008c, p. 231).

O filósofo e psicanalista esloveno Slavoj Žižek (1949-) compreende, embasado na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, que a mensagem da encarnação deve ser entendida de modo literal, isto é, que quando Deus se encarna – “e o Verbo se fez carne” (Jo 1, 14) – ele abandona sua glória, poder e imortalidade de um modo total e irreversível para se tornar um ser humano, frágil e mortal como todos os demais. Deixa sua existência transcendente e se torna imanente ao mundo, sujeito a tudo que os humanos estão sujeitos, inclusive à morte, irremediavelmente. Nas palavras de Žižek,

quando as pessoas imaginam toda sorte de significados mais profundos porque “temem quatro palavras: Ele se fez homem”, o que realmente as amedronta é o fato de que, com isso, perdemos o Deus transcendente que garante o significado do Universo, o Deus como Mestre oculto que manipula os fios – em vez disso, temos um Deus que abandona essa posição transcendente e se atira em sua própria criação, envolvendo-se nela totalmente até morrer, de modo que nós, seres humanos, perdemos o Poder superior que nos observa e somos deixados apenas com o terrível fardo da liberdade e da responsabilidade pelo destino da criação divina, e, desse modo, do próprio Deus. (2014, p. 36).

Para Žižek (2015), portanto, a morte de Cristo na cruz tem um significado bastante preciso, pois ela rompe com o ciclo eterno de encarnação e morte divinas, uma vez que o que morre na cruz não é a encarnação antropomorfizada do Deus transcendente, mas Ele próprio, o Deus do Além. Pela morte de Cristo, portanto, Deus não está mais no Além, mas se torna o Espírito Santo, a comunidade dos que creem nele. Conforme Žižek,

o próprio movimento pelo qual Deus perde seu caráter de Além transcendente e se torna o Espírito Santo (o espírito da comunidade dos crentes) *equivale* ao movimento pelo qual a comunidade humana “decaída” é elevada ao Espírito Santo. Em outras palavras, não é que, no Espírito Santo, homens e Deus se comuniquem diretamente, sem a mediação de Cristo; é, antes, que eles coincidem diretamente – Deus não é *nada senão* o Espírito Santo da comunidade de crentes. Cristo tem de morrer não para permitir a comunicação direta entre Deus e a humanidade, mas porque não há mais nenhum Deus transcendente com quem se comunicar. (2015, p. 33).

O querigma da morte do Deus transcendente corresponde à morte do Pai de que fala Freud. Ele compreende, conforme vimos anteriormente, que a religião é um produto do sentimento de desamparo que os seres humanos experimentam durante a vida e que a crença em um Deus é uma projeção idealizada do pai cuidador da infância que, de apenas protetor, passa a ser, também, criador e legislador, devido à força do desejo que o projeta.

Para Freud, portanto, está claro que Deus é fruto de uma fantasia infantil e idealizada da *imago* paterna, bem como a religião é o resquício de uma antiga culpa pelo assassinato do pai da horda primeva. Argumentando quanto à validade dessa sua tese, isto é, do mito do pai primordial de *Totem e tabu*, Freud assim a resume em sua *Autobiografia*, publicada em 1925:

Aceitemos ou não como fato histórico essa possibilidade, a formação da religião estava assim colocada no terreno do complexo relativo ao pai e edificada sobre a ambivalência que o domina. Depois de abandonado o animal totêmico como sucedâneo do pai, o próprio temido e odiado, venerado e invejado pai primordial tornou-se o protótipo de Deus. A rebeldia do filho e sua nostalgia do pai lutavam entre si, em sempre novas formações de compromisso mediante as quais o parricídio deveria ser expiado, por um lado, e ter seu benefício afirmado, por outro. Esta visão da religião lança uma viva luz sobre os fundamentos psicológicos do cristianismo, em que, como se sabe, a cerimônia da refeição totêmica sobrevive, pouco deformada, no sacramento da comunhão. (2011b, p. 159).

Por mais que as teses de Freud, em *Totem e tabu*, careçam de argumentos históricos e antropológicos mais precisos, essa associação de Deus com o pai – que

aqui é o que nos interessa – pode ser justificada, até mesmo, através da narrativa religiosa que é atribuída a Jesus e que consta nos textos dos evangelhos. Citarei apenas alguns deles para expor a diferença e a novidade que há com relação à tradição judaica.

No antigo testamento, a associação de Deus com a figura paterna aparece, geralmente, apenas como uma analogia e, na maioria das vezes, ou melhor, nas poucas em que tal comparação ocorre, ela é usada como um recurso metafórico para atribuir a Deus a criação do mundo ou o seu provável carinho pelos seres humanos. Dentre as diversas formas de nomear a Deus, a mais recorrente, nos textos do antigo testamento, é *Adonai*, que em hebraico significa “Senhor”, pois a lei mosaica não permite que se pronuncie o nome divino *Yahweh*.

No novo testamento, porém, o personagem Jesus chama Deus de pai inúmeras vezes e, não apenas isso, chama-o, até mesmo, de *Abbá*, que em aramaico significa papai ou paizinho, um modo afetivo de se dirigir ao pai. Para se referir a si próprio, os redatores dos evangelhos colocam na boca dele uma expressão bastante peculiar, “filho do homem”. Essa expressão já figurava nas páginas do antigo testamento com um significado bem preciso, pois era usada para identificar um ser humano, uma pessoa. Prescindindo as doutrinas teológicas e suas respectivas explicações mirabolantes, parece clara a confissão da natureza humana do pai.

Além disso, é claro, convém recordar que o motivo que um grupo de líderes da religião judaica encontrou para condenar Jesus à morte, como atesta o texto do evangelho de João (10, 22-39), foi, justamente, porque ele blasfemava ao chamar a Deus de pai e porque afirmava “Eu e o Pai somos um” (Jo 10, 30), mostrando sua identificação com o pai. Não é por acaso que, no episódio da condenação, o nome do bandido que Pilatos apresenta, ao lado de Jesus, à votação pública para ser solto, seja Barrabás (*Bar Abbá*, do aramaico: filho do pai). E então, Jesus ou Barrabás? Eles escolhem soltar, evidentemente, o filho e não o que se dizia um com o pai, esse último eles mandam crucificar, assegurando, novamente, a morte do pai.

Os cristãos, por sua vez, seguindo o exemplo de Jesus, continuam, dia após dia, invocando o pai. Alguns deles, inclusive, iniciam suas orações “em nome do pai” e, até mesmo, atribuem-lhe uma paternidade coletiva – “Pai nosso”. Isso pode soar corriqueiro, haja vista a cultura cristã que nos rodeia, ou pode parecer apenas um estilo próprio de linguagem de um grupo religioso determinado, porém essa associação direta e afirmativa de que Deus é o pai é uma novidade cristã que, no

âmbito da linguagem, como vimos resumidamente acima, não era próprio da tradição religiosa que lhe origina, o judaísmo.

Apesar de que Freud, desde *Totem e tabu*, mas sobretudo em *Moisés e o monoteísmo*, demonstre com agudez as repetições da morte do pai ao longo da história judaica, foi o cristianismo que introduziu explicitamente essa compreensão, Deus como pai, e que se empenhou num fazer teológico que não apenas justificasse o uso dessa categoria, mas que desse conta de todos os desdobramentos reflexivos que ela pudesse gerar. Prova disso são os inúmeros dogmas cristãos dos primeiros séculos que foram, direta ou indiretamente, formulados para sustentar e argumentar isso. Como se o cristianismo tivesse, com todos os meios que lhe fossem possíveis – herança judaica, filosofia grega, cultura romana etc. – que dar conta de um saber que, por mais claro que se mostrasse, era inconsciente: não é Deus, é o pai.

Se não é Deus, mas sim o pai, que pai é esse? É o pai do mito da horda primeva? É o pai do mito de Édipo? É o Moisés *redivivus*? É o pai (de) Jesus?

Esse pai é a personificação da lei, ou melhor, da autoridade garantidora da lei que, inexistindo existencialmente – para Freud, não esqueçamos, esse pai é o pai morto – é conservada como imperativo. Nunca fora, portanto, nem Deus e nem o pai, mas sim a lei³². Dito de outro modo, tamanho é o conflito existente entre pulsão e cultura que, para assegurar a vida em civilização, o desejo fabulou figuras ilusórias de autoridade que personificassem a lei de modo idealizado e garantissem o seu cumprimento mediante o medo de acusação, condenação e punição. Nesse sentido, Lacan, em *O Seminário, Livro 7: a ética da psicanálise* (2008c), analisando o mito freudiano de *Totem e tabu*, afirma que:

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 do pai é justamente o mito de um tempo para o qual Deus está morto. Mas se Deus está morto para nós, é porque o está desde sempre, e é justamente isso que nos diz Freud. Ele nunca foi o pai a não ser na mitologia do filho, isto é, na do mandamento que ordena amá-lo, ele o pai. (2008c, p. 213, grifos nossos).

³² Na clássica tríade freudiana do complexo de Édipo, embasada no modelo de família nuclear burguesa, o pai é sinônimo da introjeção da lei. É aquele que adentra na relação da criança com a mãe e intervém, sob a forma da lei, para barrar a fusão alienante com a mãe e colocar a criança no mundo mais amplo, fora do escopo materno. Lacan reinterpreta o complexo de Édipo em termos de funções parentais: a função materna e a função paterna. Como são funções, não obstante a nomenclatura, podem ser desempenhadas independentemente do gênero ou da orientação sexual daqueles(as) que as realizam, podendo, inclusive, serem realizadas por uma única pessoa.

Ora, se Deus não existe e o pai está morto, será que Dostoiévski estava certo? Então tudo é permitido? Lacan, em *O Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise*, assevera que não, pelo contrário. Diz ele: “Indiquei há tempos³³ que diante da frase do velho pai Karamazov, *Se Deus está morto, então tudo é permitido*, a conclusão que se impõe no texto da nossa experiência é que *Deus está morto* tem como resposta *nada mais é permitido*” (2016, p. 126, grifos do autor). Essa inversão lacaniana, se Deus está morto – que significa o mesmo que dizer que Deus não existe – nada mais é permitido, faz referência ao mito do pai primevo de *Totem e tabu*, pois, morto o pai, são estabelecidas as interdições e as leis morais.

Žižek considera, em *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*, que a moral atual dá provas de que Lacan estava certo, pois, afinal de contas, quanto mais os indivíduos se percebem e se consideram ateus, mais “eles acabam intrincados numa densa rede de regras autoimpostas e politicamente corretas, como se um supereu muito mais severo que o da moral tradicional os controlasse” (2016, p. 38). A pergunta que não quer calar: por quê?

Lacan, em *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, responde o porquê: “a verdadeira fórmula do ateísmo não é que *Deus está morto* [...] a verdadeira fórmula do ateísmo é que *Deus é inconsciente*” (2008b, p. 64, grifos do autor). Quando Lacan diz que “*Deus é inconsciente*”, ele não está dizendo, de modo psicologizante, que lá no fundo, no íntimo, o sujeito, por mais que negue sua crença em Deus, ainda acredita nele. Ele está dizendo, na verdade, é que o inconsciente é o lugar das proibições e que, por mais que muitos afirmem que Deus está morto ou que ele não existe – *yo no creo em brujas* – vivem, escrupulosamente, como se Deus existisse e viesse algum dia a cobrar-lhes a observância da moral que ele instituiria – *pero que las hay, las hay*.

Žižek (2010) apresenta o modo como, paradoxalmente, a queda da autoridade legisladora e opressiva, ao invés de proporcionar liberdade, origina proibições ainda

³³ Lacan já afirmava isso desde 1954 quando proferiu seu segundo seminário. Os textos dessas palestras estão reunidos em *O Seminário, Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, em que, recordando *Os irmãos Karamázov* de Dostoiévski, ele afirma: “Como vocês sabem, seu filho Ivan o conduz pelas avenidas audaciosas por onde envereda o pensamento de um homem culto, e em particular, ele diz, *se Deus não existir ... - Se Deus não existir*, diz o pai, *então tudo é permitido*. Noção evidentemente ingênua, pois, nós, analistas, sabemos muito bem que se Deus não existir então absolutamente nada é permitido. Os neuróticos nos demonstram isto todos os dias”. (1985, p. 165, grifos do autor).

mais graves e severas, através de um exemplo bastante simples: uma criança que, num domingo à tarde, ao invés de brincar com seus amigos tem de ir visitar a avó. Um pai tradicional e autoritário não se importaria com a vontade da criança e a mandaria cumprir seu dever, ir à casa da avó. Nesse caso, assegura ele, “a situação da criança não é nada má: embora obrigada a fazer algo que claramente não quer, conservará sua liberdade interna e a capacidade de (mais tarde) se rebelar contra a autoridade paterna” (2010, p. 114). Já o pai não autoritário diria à criança o quanto sua avó a ama e que, mesmo assim, não iria obrigá-la a ir, pois ela deveria ir só se realmente quisesse. Para Žižek aí está uma armadilha permissiva grave, pois

sob a aparência da livre escolha há uma exigência ainda mais opressiva que aquela formulada pelo pai autoritário tradicional, a saber, uma injunção implícita não só de visitar a vovó, mas de fazê-lo voluntariamente, pela livre vontade da criança. Uma falsa livre escolha como essa é a injunção obscena do supereu: ela priva a criança até de sua liberdade interior, prescrevendo não só o que deve fazer, mas o que deve querer fazer. (2010, p. 115).

Isso nos mostra que o ateísmo é uma questão complexa e que a caricatura que conservadores e reacionários religiosos fazem dos ateus é equivocada, pois, comumente, aqueles os retratam como seres depravados, perversos, hedonistas e transgressores, numa clássica projeção daquilo que a religião reprime como sendo o seu oposto. Alguns ateus, certamente, correspondem a esses estereótipos. Todavia, essas características são mais facilmente encontradas naqueles para os quais tudo é permitido – o atual cenário religioso, político e social do Brasil dá provas disso.

Se a inversão lacaniana é correta, o seu oposto também o é: se Deus existe, então tudo é permitido. Os fundamentalistas cristãos que o digam. Diferentemente dos crentes, isto é, daqueles que possuem a crença de que Deus existe, os fundamentalistas não acreditam, eles sabem rigorosamente, quase que de maneira empírica, que Deus existe. Enquanto os crentes apenas desejam a existência de Deus, os fundamentalistas estão seguros dela.

Devido a isso, eles usam de sua ideologia religiosa, imaginada como uma grande causa sagrada, para a defesa e a justificação de tudo aquilo que, *a priori*, a própria religião cristã condenaria, mas que, em vista de um “mal maior”, acaba por abençoar e fomentar. Não são poucos os crimes de lesa humanidade, cometidos em pequena ou larga escala, que, ao longo da história, foram e, ainda hoje, continuam sendo legitimados por serem “vontade de Deus”. Num tempo mais longínquo, estão

as Cruzadas, a Inquisição, as perseguições contra grupos étnicos ou religiosos diferentes (por exemplo, o antissemitismo), as guerras travadas em decorrência da Reforma Protestante, os crimes cometidos contra os povos originários etc. Num tempo mais próximo, em 2003, no despontar do século XXI, esse mesmo argumento foi usado, sem nenhum escrúpulo, pelo presidente norte americano George Bush como justificativa para invadir o Iraque.

No Brasil, por exemplo, esse “mal maior”, que alguns segmentos cristãos se outorgam o direito de combater, de modo velado ou abertamente, geralmente, se refere aos direitos humanos, aos direitos das mulheres, aos direitos da comunidade LGBTQIAP+ (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, *queers*, intersexuais, assexuais, pansexuais e demais variações de sexualidade e gênero), ao direito de liberdade religiosa e de culto, à luta contra o racismo, à luta em prol da erradicação da miséria e da desigualdade, à proteção do meio ambiente etc. No enfrentamento desse “mal maior”, todos os princípios morais religiosos são colocados em suspenso.

Há que se pensar ainda, se a existência de Deus, que garante o “tudo é permitido”, não se reflete, também, em outros níveis igualmente espinhosos. Basta ver os escandalosos crimes de pedofilia cometidos por alguns membros da hierarquia católica que, durante muito tempo, foram encobertos por ela. Penso que não seja incoerente pensar essa situação nos termos de um retorno do recalcado em sua pior e mais perversa forma, afinal de contas toda a repressão sexual que o cristianismo realizou ao longo da história do ocidente retorna num crime hediondo praticado por seus líderes contra os mais frágeis, no seio de sua instituição mais antiga e representativa.

Não é contraditório que esses homens, provavelmente perturbados por seus desejos e impulsos perversos, procurem a religião como um meio de contê-los e como um auxílio em seus mecanismos de recalque, haja vista a já citada tradição bimilenar da Igreja de controlar e domar tudo o que provém da sexualidade. Porém, o que encontram? O atual papa, Francisco (1936-), em sua luta para tentar banir esta chaga de seu rebanho, em diversas ocasiões³⁴, já esclareceu o que compreende ser a raiz desse grave problema: o poder. Ele pensa esse poder como sendo aquele que é exercido pelos abusadores contra suas vítimas. Não está errado, porém é preciso

³⁴ O site do Vaticano possui uma página, intitulada “*Abuso de menores. A resposta da Igreja*”, com diversos documentos e pronunciamentos sobre o tema. Disponível em: https://www.vatican.va/resources/index_it.htm.

acrescentar que esse poder é, também, o poder que esses homens encontraram na própria religião, ou seja, uma estrutura institucionalizada de poder, suficientemente forte e capaz de encobrir seus próprios crimes e erros. Assim, de fato, ela tem feito com maestria durante séculos, garantindo que, aos membros de sua hierarquia, tudo fosse permitido.

No contexto de algumas correntes neopentecostais, que compõe o cristianismo no Brasil, o “tudo é permitido” também tem contornos bem precisos. Basta ver o famigerado círculo que visa a obtenção de poder econômico e político: novos adeptos trazem mais poder econômico, o que possibilita, mediante o uso dos meios sociais de comunicação e a multiplicação de templos, o acesso a futuros novos adeptos que, uma vez convertidos, trarão ainda mais poder econômico. Muitos adeptos e muito poder econômico produz poder político. O poder político, por sua vez, garante ainda mais poder econômico e a dominação de outras esferas da cultura e da sociedade que, até então não estavam dominadas. Desejo de poder e dominação parecem ser a mola que, para muitos, impulsiona a pregação do evangelho. Isso não é novidade, tem sido assim desde o Édito de Milão promulgado por Constantino em 313 d.C.

Para o bom êxito de cada um dos momentos do círculo acima citado, não há limites morais ou éticos, “tudo é permitido”. Devido a isso a alienação religiosa continua produzindo, em determinados grupos, desde curas mágicas e cultos com efeitos catárticos ou, no mínimo, semelhantes aos efeitos do prozac, até o endosso convicto e acrítico de ideologias políticas que atentam contra o estado democrático e ferem os direitos fundamentais da população, tendo como produto um rasto de pobreza e miséria que mantém e garante a dominação social pelas elites. Nesse sentido, a teologia da prosperidade – corrente teológica com embasamento capitalista neoliberal³⁵ – tem gerado, para os bolsos de seus pregadores, efeitos empíricos importantes que merecem ser sempre investigados, porém não nos departamentos de humanidades ou de negócios, mas sim nos prédios do Ministério Público e da Polícia Federal.

Em resumo, haver-se com a lei é, seguramente, o maior dilema humano. Desse dilema, já na infância, ninguém escapa. Na vida adulta, mudam-se os personagens,

³⁵ Para uma compreensão melhor do tema, indico a leitura do artigo *Neopentecostalismo como gramática neoliberal de sofrimento* de autoria de DUNKER, Christian Ingo Lenz; GONSALVES, Rodrigo Luiz Cunha; ESTÊVÃO, Ivan Ramos. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2021/02/19/neopentecostalismo-como-gramatica-neoliberal-de-sofrimento>. Acesso em: 10 ago. 2022.

mas a regra do jogo permanece a mesma e os conflitos continuam. Do antigo olho de Deus, pintado outrora sobretudo nas absides das igrejas e nos dormitórios de seminários e conventos, passamos ao olho virtual das câmeras. Não importa o quanto nos consideremos civilizados e evoluídos científica e tecnologicamente, estamos ainda muito aquém de dar conta dessa problemática. Antes de avançarmos mais nessa reflexão, penso que é importante evocar um último contraste ao legado do cristianismo.

Com o exercício da suspeita de Nietzsche, Marx e Freud vimos o desvelamento da tríplice máscara – moral, ideológica e ilusória – de Deus e da religião cristã. Ricoeur compara a hermenêutica dos mestres da suspeita com o exercício de tirar a máscara, porque compreende que eles “limpam o horizonte para uma palavra mais autêntica, para um novo reino da Verdade, não somente mediante uma crítica ‘destruidora’, mas pela invenção de uma arte de *interpretar*” (1977a, p. 37, grifo do autor).

Retirada a máscara surge, então, o rosto que, para seguir na mesma analogia, representa o que há de singular e próprio no cristianismo, o seu legado, a negação da transcendência. Esse legado, todavia, contrasta não apenas com a história da religião cristã, mas, também, com a explosão religiosa que vemos desde as últimas décadas, pois, se Deus está morto, a religião tem demonstrado que não está. Tal fenômeno, que filósofos como Gianni Vattimo e Jacques Derrida já identificavam, em meados da década de 1990, e nomeavam como sendo o retorno da religião, hoje toma proporções incomensuráveis e constitui uma verdadeira explosão religiosa. Esse *boom* religioso é massivamente cristão nas américas e islâmico nos demais continentes. No que toca ao cristianismo, como podemos interpretar tal fenômeno?

Essa questão é complexa, talvez uma das mais complexas de nossos tempos – no sentido atribuído por Edgar Morin à complexidade. Irei apresentar alguns elementos que, a meu ver, nos dão indicações de possíveis causas desse fenômeno, sempre pensando-o como contraste ao legado cristão. Devido a isso, adianto que o fio condutor que unirá tais elementos é o da compreensão da religião como tentação. A tentação, nos textos bíblicos, é uma categoria relacionada ao pecado e ao mal. As narrativas mais famosas, em que ela aparece, são a de Adão e Eva, tentados pela serpente astuta no jardim do Éden; de Jó, tentado por Deus devido às apostas deste com Satã; e de Jesus, tentado no deserto, por Satanás. Indivíduos e grupos religiosos, comumente, compreendem a tentação como algo que seduz e que está do lado de fora da igreja. Nesse caso, porém, não. Buscarei, a seguir, mostrar que a religião é

que se apresenta como uma sedutora tentação, isto é, como uma solução, ainda que alucinatória, para alguns dos dilemas e imbrólios atuais.

Em tempos de questionamento e queda das grandes metanarrativas – como sugeriu F. Lyotard – que asseguravam, pela via da tradição, o lugar dos indivíduos na sociedade e orientavam seu modo de ser e de agir, o *boom* religioso é consequência do desbussolamento moral em que os indivíduos se encontram. A imagem dos naufragos desesperados que, em alto mar, se agarram a qualquer destroço da embarcação, na esperança de não se afogarem, é uma boa ilustração da tentação que a religião representa como garantidora de um estatuto moral que, na pretensão dos indivíduos, pode fornecer segurança, mas que, no final das contas, apenas os mantém à deriva, pois tal estatuto é da ordem do imperativo e, ao substituir a autonomia pela obrigação, gera ainda mais mal-estar na civilização.

Um fenômeno típico de nossa época é o da multiplicação de farmácias e de igrejas. A diversidade de psicofármacos que a indústria farmacêutica vem lançando no mercado só não é maior que a diversidade de compreensões teológicas que são oferecidas como consolo pelas igrejas cristãs. Ambas atuam em vista de minimizar, mesmo que apenas momentaneamente, os sofrimentos e dissabores da vida e causar sensações de bem-estar. A religião se apresenta, então, tal qual os psicofármacos, como uma tentação opioide que promete soluções instantâneas para problemas estruturais.

A explosão religiosa pode ser compreendida, também, como resposta ao racionalismo moderno. Frente à absolutização da razão e ao primado da imanência, a religião se apresenta como garantidora da realização futura de desejos profundos dos seres humanos comumente relacionados à plenitude e à eternidade. Nesse sentido, a tentação de sucumbir à ilusão religiosa surge como um recurso para lidar com a falta, com o sem sentido, com o desamparo, com os sofrimentos e privações causados pela aleatoriedade do presente e incerteza do futuro.

Ainda, outro fator diz respeito à capacidade da religião de atribuir sentido não apenas à vida, mas também a tudo o que nela acontece. Enquanto a ciência introduz conhecimentos perturbadores que geram angústia nos indivíduos, a religião, por sua vez, se apresenta como a tentação de tamponar a ausência de sentido e apaziguar tal angústia. A crença e a emoção atuam aí de forma coligada para produzir sentido e proporcionar alívio e catarse.

Relaciono, também, um dos prováveis porquês da explosão religiosa que vem acontecendo nas últimas décadas, à questão do livre arbítrio, tema muito comum no discurso religioso. Ora, o mito do livre-arbítrio está fundamentado na existência divina e sem ela (se Deus não existe) impera não a liberdade, mas sim a responsabilidade (nada é permitido). A religião desponta, então, como tentação a alienar a responsabilidade e iludir-se com a liberdade total, afinal, “se Deus existe, tudo é permitido”.

Enfim, de acordo com o que vimos, a figura de Deus está vinculada a diversas projeções ilusórias humanas, sobretudo a de um pai protetor, cuidador e, principalmente, legislador. A mensagem cristã, todavia, é possuidora de um saber que é capaz de produzir uma terrível angústia na grande maioria dos seres humanos: Deus não existe. Essa angústia é oriunda do perigo da perda de objeto, nesse caso, o objeto que garante, no imaginário, sobretudo, a origem e o fundamento da lei.

Usando tanto a linguagem freudiana quanto a analogia que ele propõe entre a neurose e a religião, pode-se dizer que para tentar recobrir esse saber produziu-se uma formação de compromisso: uma religião institucionalmente forte capaz de dominar e comandar a cultura mediante a negação de sua verdade e o estabelecimento de normas morais, tamponando assim a angústia e os efeitos objetivos que esse saber produziria. Se por um lado a ciência, inevitavelmente, tem exposto a verdade nua e crua da inexistência de uma divindade – ao menos nos moldes em que tal divindade é concebida por seus seguidores – por outro, a explosão religiosa, que assistimos nas últimas décadas, se direciona a encobrir essa verdade sempre mais.

Essa mensagem ateia do cristianismo, que destrona todos os deuses, contudo, não é sua única mensagem, há um outro querigma a ela veiculado. Segundo Lacan, “é justamente por Deus estar morto, e morto desde sempre, que uma mensagem pôde ser veiculada através de todas as crenças que o faziam aparecer sempre vivo, ressuscitado do vazio deixado por sua morte...” (2008c, p. 216). Que mensagem é essa?

Através da hermenêutica da suspeita e do iconoclasmo da psicanálise chegamos à arqueologia do cristianismo. Ricoeur compreende, porém, que na psicanálise freudiana não há somente uma arqueologia, apesar de que apenas essa seja explícita e tematizada. Para ele, devido ao caráter dialético de seus conceitos, o freudismo aponta, também, para uma teleologia. Essa dialética entre arqueologia e

teleologia é, para Ricoeur, o solo filosófico que permite a reconstrução do sentido após a destruição das ilusões. Diferentemente de Ricoeur, o que proponho não é a reconstrução do sentido, porque compreendo, como Žižek, que o ateísmo é o querigma cristão pelo qual vale a pena lutar. O que proponho, é um novo compromisso ético que possibilite ao sujeito, ao destruir seus ídolos, haver-se com a lei, por outra via que não a da ilusão. O que proponho, para dar conta do legado cristão, é a ética da psicanálise.

Avançarei, agora, nesse intento em vista de, ao final, chegarmos a essa outra mensagem do cristianismo que acompanha a da morte de Deus e completa seu legado.

6.2 UM NOVO COMPROMISSO ÉTICO

Hoje te canto e depois no pó que hei de ser
Te cantarei de novo. E tantas vidas terei
Quantas me darás para o meu outra vez amanhecer
Tentando te buscar. Porque vives em mim, Sem Nome,
Sutilíssimo amado, relincho do infinito, e vivo
Porque sei de ti a tua fome, tua noite de ferrugem
Teu pasto que é o meu verso orvalhado de tintas
E de um verde negro teu casco e os areais
Onde me pisas fundo. Hoje te canto
E depois emudeço se te alcanço. E juntos
Vamos tingir o espaço. De luzes. De sangue.
De escarlate.
(Hilda Hilst).

Ricoeur, no artigo *Religião, ateísmo, fé*, presente no V capítulo de *O conflito das interpretações*, propõe uma dialética entre religião e fé mediada pelo ateísmo. Devido a isso, situa-o numa posição intermediária, a meu ver semelhante à de Jano, olhando tanto para trás, para o que nega, quanto para frente, isto é, para as perspectivas que abre. Ricoeur, entretanto, esclarece que o objetivo dessa dialética não é desembocar numa apologética que, pelo confronto com o ateísmo, simplesmente reforce e salvasgarde a fé. O que ele deseja propor é um percurso que, ainda que longo, lento e indireto, possibilite que a crítica do ateísmo não se esgote apenas na negação e destruição de Deus e da religião, mas abra o horizonte para uma fé pós-crítica.

É significativo termos em mente que esse percurso, proposto por Ricoeur, se dá na subjetividade de quem se decide a percorrê-lo. Devido a isso, fica claro, através

das minúcias desse artigo, que a construção que nele Ricoeur realiza é, no fundo, originada pelo percurso que ele próprio realizou, para dar conta, em seu pensamento/vida, da crítica dos mestres da suspeita, sobretudo de Freud, e chegar ao que denominou como uma fé pós-crítica – a sua fé pós-crítica. Ricoeur bem sabe – esse texto foi escrito logo no período seguinte aos eventos de maio de 1968 – que, a qualquer momento, tudo pode mudar e tomar outros rumos, por isso ele não apresenta uma síntese final fechada e finalizada, mas dois estudos que, segundo ele, “começam algo, mas nada concluem, que apontam para algo, mas não mostram e, com maior razão, não dão o que designam” (1978, p. 368).

Para dar conta da dialética que propõe, Ricoeur escolhe dois temas fundamentais da crítica à religião e que constituem os dois polos centrais do sentimento religioso: o medo da punição e o desejo de proteção. Segundo ele, ao mesmo tempo que o ateísmo encontra nesses temas sua ponta de lança, também é a partir deles que libera o caminho à possibilidade de uma fé para além da acusação e da proteção. Apresentarei elementos desse artigo de Ricoeur, pois entendo que ele pode nos servir como uma boa introdução a outra mensagem cristã que é solidária à mensagem da morte de Deus e que, através da psicanálise de Lacan, irei expor na sequência. Essa opção decorre do percurso arqueológico que realizei no último subcapítulo, uma vez que o ateísmo cristão, ao nos colocar de frente com o conflito entre pulsão e cultura, nos possibilita pensar um novo compromisso ético que viabilize a vida em civilização a partir do desejo e não mais da ilusão.

Ricoeur compreende que a crítica da religião empreendida pelos mestres da suspeita, sobretudo por Freud e Nietzsche, não é apenas notável por ser um ataque a temas como a interdição, a acusação, a condenação e a punição. Mas que é brilhante porque eles criaram um estilo hermenêutico capaz de interpretar esses temas de um modo totalmente novo e distinto do ateísmo e da crítica à religião realizada pela tradição empirista britânica e pela positivista francesa.

O que a escola da suspeita coloca em xeque, diferentemente dessas outras duas tradições, não é o conceito Deus e nem as clássicas provas de sua existência, mas as representações culturais da religião, que, como vimos anteriormente, possuem uma significação dissimulada e que necessita de uma técnica própria de interpretação que seja capaz de tirar a máscara da dissimulação. É nesse sentido que a hermenêutica dos mestres da suspeita é brilhante, pois se adapta ao modo de dissimulação de seu objeto.

Não irei, de modo repetitivo, retornar a cada um dos pontos da crítica à religião de Freud e de Nietzsche, mas somente abordar o seu ponto fulcral: a religião como interdição ou como fruto do medo de punição. Tanto Nietzsche quanto Freud desenvolveram uma hermenêutica redutora que é, ao mesmo tempo, exegética e genealógica. É exegética, porque interpreta o que está oculto pela máscara da narrativa e da prática religiosa. E é genealógica, porque o que procura é desocultar a origem dos conflitos que produzem essa máscara. Essa genealogia, segundo Ricoeur, não é cronológica, isto é, ela não conduz à gênese temporal, mas sim a um lugar virtual vazio de onde procede a interdição, a obrigação e a condenação.

No caso da crítica de Nietzsche, como bem vimos, esse lugar virtual vazio é o lugar do ideal exterior e superior ilusório de onde procedem a proibição e a condenação. Ele é fruto da fraqueza da moral dos escravos que se projeta a si mesma nos céus, ao modo platônico, e fabula um Deus da interdição. Esse lugar vazio, por sua vez, é aquele que a metafísica clássica sempre designou como o inteligível, o absoluto, o transcendente e o invisível dos valores morais. Sendo assim, Ricoeur compreende que

por ser esse lugar vazio enquanto ideal, a metafísica deve assumir, em nossa época, a forma do niilismo. [...] O niilismo é o processo histórico de que Nietzsche é a testemunha, e o niilismo, em si mesmo, é somente a manifestação histórica do nada que pertence à origem ilusória. [...] O niilismo é a alma da metafísica, na medida em que a metafísica afirma um ideal e uma origem sobrenatural que outra coisa não exprime senão o desprezo pela vida, a calúnia da terra, o ódio ao vigor dos instintos, o ressentimento dos fracos relativamente aos fortes. (1978, p. 370).

Essa crítica de Nietzsche à religião é uma boa introdução ao que Freud chamou de Superego, pois também esse é uma construção ideal da qual advém tanto a interdição e a obrigação quanto a condenação, uma vez que, situado sobre o Ego, exerce a função típica de um tribunal: vigiar, julgar e condenar. Contudo, o Superego não é absoluto, mas uma instituição derivada e adquirida, é o herdeiro do complexo de Édipo, enquanto interiorização das imposições e interdições parentais. A instituição da lei no âmbito da cultura, para Freud, segue o mesmo modelo do Édipo individual e é transposta, como vimos, a um drama primitivo que pertence à arqueologia da humanidade.

O fundamental, contudo, não é nem se o mito do assassinato do pai da horda primordial é apenas um mito da psicanálise, e nem mesmo se com esse mito Freud

tenha chegado, de fato, à origem radical dos deuses. Ainda que se trate apenas de um mito pessoal de Freud, ele carrega uma intuição bastante similar à de Nietzsche em *Genealogia da moral*, que é a de que as noções de bem e de mal são criadas a partir de uma projeção humana, numa situação de fraqueza e dependência, e, devido a isso, é necessária uma transvaloração de todos os valores.

Se em Nietzsche a transvaloração de todos os valores passa pela angústia de uma prova de cultura, o niilismo, em Freud ela passa por uma renúncia de nível pessoal, a renúncia ao pai, evocada em *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (2013). Essa renúncia pode ser comparada ao trabalho de luto – descrito por Freud (2010a) em *Luto e melancolia* – no qual o sujeito passa do sofrimento pela perda e separação do objeto amado ao reinvestimento da libido em outros objetos. Para Ricoeur, portanto, “niilismo e luto constituem, dessa forma, os dois caminhos paralelos sobre os quais a origem dos valores é lembrada a ela mesma, isto é, à vontade de poder, ao Éros em seu eterno conflito com Tánatos” (1978, p. 371).

Recordados os contornos da crítica à religião de Nietzsche e de Freud, cabe então compreender qual o significado teológico do ateísmo que eles representam. Relembrando o clássico aforisma de *A gaia ciência* em que o homem desvairado anuncia que “Deus está morto”, Ricoeur (1978) formula três questões que considera fundamentais: qual o Deus que morreu? quem o matou? que autoridade tem a palavra que anuncia essa morte?

A resposta à primeira pergunta, para Ricoeur, é clara e direta: o Deus que morreu foi o Deus moral, o Deus da metafísica e da teologia, o Deus da acusação e da condenação. Quem o matou? Certamente não foram os ateus. Segundo Ricoeur, quem assassinou o Deus moral não foi “senão o que Nietzsche descreveu como um processo cultural, o processo do niilismo; ou o que podemos exprimir com Freud, em termos mais psicológicos, como o trabalho do luto aplicado à imagem do pai” (1978, p. 373).

Com relação à terceira pergunta e, a meu ver, a mais importante questão – que autoridade tem a palavra que anuncia essa morte? – Ricoeur tem uma saída não convencional e paradigmática. Ele compreende que não é um argumento de autoridade que garante que Deus morreu, pois, nesse caso, a autoridade não provém da argumentação teórica e, tampouco, o argumento é válido apenas porque advém de uma autoridade. Desse modo, a autoridade da palavra que anuncia essa morte decorre da vida prática de quem é capaz de sustentá-la, isto é, de sustentar, na própria

existência, que Deus morreu. Por isso, segundo ele (RICOEUR, 1978, p. 373), essa autoridade “nada o prova, senão o tipo novo de vida que esta palavra é capaz de abrir, senão o sim dado a Dionísio, senão o amor do destino, a aquiescência ao ‘retorno eterno do mesmo’”.

O que Ricoeur quer dizer com isso? Que o ateísmo não se sustenta se for apenas um discurso, pois, ainda que, enquanto discurso, possua coerência lógica e embasamento filosófico, científico e, até mesmo, psicológico, ficará muito aquém do que é anunciado se isso não puder ser sustentado existencialmente por quem o assevera. Para Ricoeur (1978, p. 373), nem o próprio Nietzsche estava no nível de seu anúncio, pois “talvez ninguém seja capaz de viver no nível de Zaratustra” que, após dez anos de eremitério, desceu das montanhas despertado e mudado.

Esse posicionamento de Ricoeur é muito próximo ao de Lacan e Žižek sobre o ateísmo. Como busquei expor anteriormente, tais autores compreendem que o ateísmo, muitas vezes, é mais um discurso de crítica às religiões, aos conceitos de Deus que elas disseminam e seus preceitos morais do que uma verdadeira libertação real e consistente da crença e de todas suas implicações, sobretudo inconscientes.

De qualquer forma, para Ricoeur, no que se refere tanto à crença em Deus quanto ao ateísmo, depois de Nietzsche, nada está decidido e nenhum caminho está fechado, a não ser o da restauração da moral da submissão, da interdição e da condenação. Ele compreende que a crítica dos mestres da suspeita possibilita discernir sobre nossas projeções humanas ilusórias e que, com isso, torna-se impossível retornar a um modo de vida moral que, embasado na vontade divina, produz a morte ao invés da vida.

Na sequência do artigo, Ricoeur se questiona sobre a possibilidade de chegar diretamente ao último trajeto do percurso que propõe, isto é, a uma fé pós-crítica. Contudo, ele compreende que somente um profeta como o Zaratustra de Nietzsche poderia ir tão longe e tão depressa, pois somente ele, com sua força e liberdade, “seria capaz, ao mesmo tempo, de retornar radicalmente à origem da fé judaica e cristã, e de fazer desse retorno um acontecimento de nosso tempo” (RICOEUR, 1978, p. 374). Somente a um pregador profético como Zaratustra seria possível pronunciar uma palavra que seja de libertação e nunca de interdição, submissão ou condenação.

Para Ricoeur, o filósofo não é esse pregador profético, pois sua responsabilidade é pensar e não pregar ou profetizar. Até porque, segundo ele, o filósofo se encontra tanto num caminho intermediário entre o ateísmo e a fé, quanto

num tempo intermediário em que nem o niilismo chegou ao seu ápice e ao seu fim e nem o trabalho de luto da renúncia ao pai chegou ao seu término. Devido a isso, ele propõe um longo atalho que possibilita uma ética não alicerçada na interdição.

Esse atalho, denominado por Ricoeur como uma filosofia da palavra, se assemelha ao itinerário de uma psicanálise, pois os elementos que ele indica e propõe como fundamentais são os mesmos que a compõem. Contudo, compreendo que é somente no *setting* psicanalítico, através do manejo da transferência, ser possível vencer as resistências³⁶ que se impõem e que, fora dele, tal itinerário não consegue dar conta do que propõe e se torna apenas um exercício racional que, mesmo que engajado subjetivamente, não possibilita a implicação ética que uma psicanálise oportuniza. A autoanálise, nesse sentido, isto é, como uma reflexão racional, particular e solitária sobre si mesmo, não se sustenta.

Uma psicanálise, como buscarei mostrar a seguir, é uma experiência de fala, uma *talking-cure*, através da associação livre mediada pela transferência e não uma experiência de pensamento ou de introspecção, como é a filosofia da palavra sugerida por Ricoeur. Numa psicanálise o sujeito necessita, necessariamente, de um outro que o escute. Esse outro, porém, não pode ser qualquer outro. É preciso que seja alguém que já tenha feito ou esteja fazendo esse mesmo percurso e encontre-se, suficientemente, advertido de sua própria fantasia para que ela não venha a se misturar com a do sujeito que lhe fala e acabe por desprezar e desconsiderar sua subjetividade.

Estabelecido o vínculo transferencial, todavia, pode-se dizer que, aí sim, toda análise se torna uma autoanálise, pois não é o analista que analisa o analisante. O que o analista faz é favorecer, isto é, dar condições de suporte e manejo da transferência para que o próprio analisante vença suas resistências e possa, por exemplo, debruçando-se sobre suas formações inconscientes, estar mais advertido de sua fantasia e ter uma relação mais implicada e subjetivada com seu desejo. É a partir dessa compreensão que irei apresentar o percurso proposto por Ricoeur não como uma filosofia da palavra, como ele sugere, mas como o itinerário de uma psicanálise, pois compreendo que aquela só se sustenta como analogia e não enquanto prática.

³⁶ Segundo Roudinesco e Plon, em seu *Dicionário de psicanálise*, o termo resistência é “empregado em psicanálise para designar o conjunto das reações de um analisando cujas manifestações, no contexto do tratamento, criam obstáculos ao desenrolar da análise” (1998, p. 659).

Ricoeur, apesar de conhecer pormenorizadamente a obra escrita de Freud, admite, no prefácio de *De L'Interprétation: Essai sur Freud*, que lhe falta a experiência de analisante e/ou analista. É devido a isso, a meu ver, que sua proposta de uma filosofia da palavra negligencia o fundamental para uma psicanálise que é, como já dizia acima, o estabelecimento do vínculo transferencial. É o manejo da transferência, por parte do psicanalista, que impulsiona o processo analítico e sem ela o tratamento não gera a implicação ética do sujeito com seu desejo.

Se Ricoeur, por um lado, acerta ao propor uma leitura filosófica de Freud e inova ao considerar a psicanálise como uma hermenêutica, por outro, erra ao sugerir que uma filosofia da palavra, com percurso semelhante ao de uma análise, possua o mesmo efeito que ela. Esse erro decorre, conforme compreendo, do fato de Ricoeur considerar a fala do analisante, numa psicanálise, como se fosse um texto escrito a ser interpretado pelo analista, o que, como busquei argumentar acima, não procede. Devido a isso, precisarei, mais à frente, afastar-me da filosofia de Ricoeur para poder dar conta do que pretendo apresentar ao final desta tese, a saber, sendo o legado cristão a negação da transcendência, é necessário uma nova disposição e implicação ética do sujeito com seu desejo para que ele possa haver-se com esse lugar ideal e ilusório vazio, dado a inexistência de Deus, e sustentar isso em sua própria existência.

Destarte, o que uma análise realiza é, em primeiro lugar, proporcionar ao sujeito uma relação com a palavra. Foi em vista dessa relação com a palavra, exigida por Anna O., uma das pacientes históricas de Breuer, que Freud abandonou definitivamente a hipnose em prol de uma *talking-cure*. Duas questões, a meu ver, se impõe: que palavra é essa? Que relação é essa?

A resposta à primeira pergunta é objetiva e direta, essa palavra é toda palavra que diz algo. Já a resposta à segunda pergunta é mais complexa. Em primeiro lugar, essa relação com a palavra, que uma psicanálise possibilita, como já citei acima, é uma relação mediada por um outro através do vínculo transferencial, pois é a presença do analista que possibilita ao analisante entrar em contato com a palavra.

Em segundo lugar, essa relação com a palavra é uma relação regulamentada, isto é, precisa seguir a regra fundamental da psicanálise e seu método de associação livre, que possibilitam que o analisante não desconsidere nada que lhe venha à mente, pois, em análise, toda palavra é importante e deve ser dita sem censura e/ou receio de julgamento. Quanto a isso, Freud, em *O início do tratamento*, demonstra como

funciona a regra fundamental que é comunicada ao analisante logo ao início de sua análise:

Há um ponto em que seu relato deve ser diferente de uma conversa normal. Enquanto geralmente se procura, com razão, manter um fio condutor naquilo que se expõe, excluindo as associações e pensamentos secundários que perturbam a exposição, para não 'ir do centésimo ao milésimo', como se diz, você deve proceder de outro modo. Observará que durante o seu relato lhe ocorrerão pensamentos diversos, que você gostaria de rejeitar, devido a certas objeções críticas. Estará tentado a dizer a si mesmo que isso ou aquilo não vem ao caso, ou é totalmente irrelevante, ou é absurdo, e então não é preciso comunicá-lo. Não ceda jamais a essa crítica, e comunique-o apesar disso, ou melhor, precisamente por isso, porque você sente uma aversão àquilo. A razão dessa regra – a única que deve seguir, na verdade – você perceberá e compreenderá depois. Portanto, diga tudo o que lhe vier à mente. (FREUD, 2010b, p. 180).

É por isso que Ricoeur afirma, no artigo que estou examinando, que “a única maneira de pensar eticamente consiste em pensar não eticamente” (1978, p. 375), pois, ao pensar em livre associação e ao comunicar, sem restrições ou censuras, seus pensamentos, o sujeito começa a dar passos em direção a uma nova ética, não mais infectada pela interdição, pela obrigação, pela acusação e pela condenação. Devido a isso, o lugar de escuta do analista é, portanto, um lugar pré-ético, que possibilita que o analisante escute a si mesmo.

Nesse processo de escuta, o analisante, com o decorrer do tempo, começa a saber-ouvir, isto é, a ouvir um saber que está para além do que é fenomenalmente escutado. Até mesmo o silêncio ou a interrupção da fala do analisante por parte do analista, o que constantemente ocorre em análise, se tornam importantes nesse processo, porque articulam uma compreensão mais autêntica e ampliada de si próprio. Quanto ao silêncio do analista, Ricoeur afirma que “aquele que num diálogo se cala, pode 'fazer-se compreender' mais autenticamente, vale dizer, contribuir mais para o desenvolvimento de uma compreensão do que aquele ao qual jamais faltam as palavras” (1978, p. 376).

Feitas tais considerações acerca da relação com a palavra, Ricoeur se questiona sobre que espécie de compromisso ético subjetivo é possível a partir dessa relação. Ele compreende que, realizado o trabalho de luto que foi desenvolvido pelo ateísmo e assimilado o modo de compreensão não-ético que está implicado na escuta e no silêncio, é possível colocar o problema ético em outros termos que não os vinculados à interdição, à acusação e à condenação.

Ricoeur chama “essa ética anterior à moral da obrigação de *ética do desejo* ou *do esforço para existir*” (1978, p. 377, grifos do autor). Ele compreende, como Spinoza, que ética é todo processo que faz o ser humano passar da escravidão à liberdade. Esse processo, por sua vez, não é regido pela obrigação e, muito menos, por uma intuição de sua finalidade ou de seu valor, mas pelo esforço e desejo de existir. Ricoeur situa, então, na gênese do problema ético, a identidade entre o *conatus* de Spinoza e o desejo, no sentido do Eros de Platão e de Freud.

Por *conatus*/esforço, Ricoeur entende o poder afirmativo de existir, isto é, a posição na existência que afirma “existir”. Contudo, essa afirmação foi alienada de diversos e diferentes modos e, por isso, precisa ser recuperada, reconquistada e restaurada. A tarefa da ética é, justamente, recuperar nosso esforço de existir. Ricoeur compreende que, uma vez que “nosso poder de ser está alienado, esse esforço permanece um desejo, o desejo de ser. Desejo, aqui como em toda parte, significa falta, necessidade, exigência. [...] A afirmação do ser na falta do ser, eis a mais originária estrutura na raiz da ética” (1978, p 377).

A ética é, portanto, o apoderamento progressivo de nosso esforço para ser. Sendo assim, a obrigação não pode ser considerada como um princípio *a priori* da razão prática, pois o formalismo esconde o ato humano de existir. É esse formalismo, enquanto fundamento da ética, que a hermenêutica de Nietzsche e de Freud questiona, pois ele contraria a base existencial de nosso esforço e desejo de ser. Devido a isso, o problema da obrigação não deixa de ter significado ético, mas não ocupa mais o lugar da origem, isto é, do princípio. A interdição e o conceito de valor também têm seus lugares, mas, em ambos os casos, esse lugar não é o primeiro, uma vez que nossa existência precede o princípio de obrigação.

Ricoeur compreende que sua proposta vai na mesma direção da hermenêutica de Nietzsche e Freud, pois, ao considerar a palavra como uma realidade viva e efetiva, aponta para a conexão profunda que há entre ela e nossa existência. É devido a isso que a palavra tem o poder de transformar nossa compreensão sobre nós mesmos, sobre os outros, sobre o mundo, sobre a vida etc. Todavia, esse poder da palavra não é da ordem do imperativo, pois, segundo Ricoeur, “ela nos muda, não porque uma vontade se imponha à nossa vontade, mas porque fomos mudados pela ‘escuta que compreende’” (1978, p. 379).

Enfim, é através de uma relação implicada com a palavra que podemos construir um novo compromisso ético. Afinal, que compromisso é esse? Para poder

responder a esse questionamento será necessário nos distanciarmos da filosofia de Ricoeur e nos aproximarmos, novamente, da psicanálise lacaniana.

Como vimos, sobretudo a partir do segundo capítulo, Freud, com a descoberta do inconsciente, nos pôs frente a uma realidade que modifica profunda, significativa e definitivamente nossa compreensão do ser humano e, portanto, também, de sua dimensão ética. Após a descoberta freudiana, portanto, o juízo sobre nossas próprias ações não pode desconsiderar o desejo inconsciente, pois, se o faz, manca e esbarra nessa dimensão que nunca deixa de se mostrar e de se impor, uma vez que, afinal, o inconsciente faz parte de nós.

É nesse sentido que Lacan, em *O Seminário, Livro 7: a ética da psicanálise*, afirma que, pela perspectiva analítica, “a única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo” (2008c, p. 376). O que significa isso? Significa, grosso modo, que precisamos nos responsabilizar por nosso desejo. No fundo, é isso o que uma psicanálise faz, coloca o sujeito em relação com a palavra para que, ao assumir o inconsciente como parte de si, ele possa ressituar sua vida a partir de uma posição mais implicada consigo e com seu desejo. Daí a importância de repensarmos, como norte de nossas ações morais, a pergunta clássica do imperativo categórico kantiano – agiste de tal modo que tua ação pudesse se tornar uma lei universal? – e substituí-la pela interrogação lacaniana: “Agiste em conformidade com teu desejo?” (2008c, p. 364).

A ética do desejo é o compromisso ético que permite ao sujeito, destronando seus ídolos, escapar do determinismo e do automatismo e haver-se com a lei pela via do desejo e não da ilusão. Ela é um processo de desalienação que possibilita que o sujeito não esteja apenas advertido quanto ao seu desejo, mas também quanto ao que pode fazer, quais são os limites, como são os funcionamentos da cultura etc. Devido a isso não há uma oposição entre a lei e o desejo, pois ambos assim se articulam: a lei é o que aponta para a castração; a castração, por sua vez, aponta a falta; a falta, enfim, é o combustível do desejo.

Evidentemente, essa ética não é uma ética nos moldes da aristotélico-kantiana cujo fundamento remonta a um bem supremo e cuja finalidade remonta a uma conduta socialmente adequada. A ética do desejo não pode ser pensada nesses termos, pois as categorias freudianas de princípio do prazer e de princípio da realidade, por exemplo, não são conciliáveis nem com o universalismo nem com o modo descritivo dessas éticas. A ética do desejo é, portanto, uma ética regional, antinormativa,

antiuniversalista, relativista e particularizadora. A partir dessa ética é possível um novo tipo de laço social e uma nova forma de relação com a lei, com o outro, com o grande Outro³⁷.

É partir dessa perspectiva ética que se pode compreender o mandamento cristão, a outra mensagem que o cristianismo veicula devido à morte de Deus. Para Lacan, como vimos, somente a religião cristã foi capaz de dar a verdadeira dimensão da morte freudiana do pai, pois, através do drama da paixão, que encarna literalmente a morte de Deus, essa morte se torna solidária do que se deu com a lei. Isto é, dado a morte de Deus, o único mandamento passa a ser “amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Segundo ele “os dois termos, a morte de Deus e o amor ao próximo, são historicamente solidários, e é impossível desconhecer isso, a menos que se dê a tudo que se efetivou na tradição judaico-cristã uma relevância de um acaso constitucional” (2008c, p. 232).

A interpretação costumeira desse mandamento – amarás o teu próximo como a ti mesmo – é mais ou menos assim: amar o próximo como a si mesmo é identificar-se com ele, é vê-lo como uma imagem do eu, isto é, é ver o eu no outro. Nesse sentido, o bem que me é possível querer para esse outro não é qualquer bem, mas o mesmo bem que eu quero para mim mesmo. O que implica que, como eu sei o que é bom para mim e dado o fato de que eu amo o outro como a mim mesmo, então sei, também, o que é bom para o outro e submeto-o a minha vontade, pois imagino que ela seja o que há de melhor para ele, como é para mim.

Essa interpretação pode ser objetada por duas vias, uma que provém do eu e outra que provém do outro. A objeção que provém do eu é aquela que Freud (2010d) cita em *O mal-estar na civilização*. Ele recua frente a esse mandamento, pois compreende que o seu cumprimento não é, racionalmente, apropriado, uma vez que o amor é algo precioso que não pode ser dispendido irresponsavelmente, até mesmo porque o próximo deveria merecê-lo, de algum modo, para poder obtê-lo, o que, geralmente, não acontece. O próximo não somente me é estranho, como também é portador de uma maldade e agressividade que mereceriam meu ódio ao invés de meu

³⁷ Segundo Roudinesco e Plon, esse é um “termo utilizado por Jacques Lacan para designar um lugar simbólico – o significante, a lei, a linguagem, o inconsciente, ou, ainda, Deus – que determina o sujeito, ora de maneira externa a ele, ora de maneira intrassubjetiva em sua relação com o desejo. Pode ser simplesmente escrito com maiúscula, opondo-se então a um outro com letra minúscula, definido como outro imaginário ou lugar da alteridade especular. Mas pode também receber a grafia grande Outro ou grande A, opondo-se então quer ao pequeno outro, quer ao pequeno a, definido como objeto (pequeno) a” (1998, p. 558).

amor. Freud afirma que só não objetaria a esse mandamento se ele dissesse “ama teu próximo assim como ele te ama” (2010d, p. 75). Já a segunda objeção é aquela que provém do outro como recusa ao amor do eu. O outro pode objetar que o eu saiba o que é bom para ele, uma vez que ele, sendo diferente do eu, não se submete a um bem que não compreende como bem para si. Tais objeções nos mostram que há, no outro, uma alteridade irreduzível e inflexível.

A interpretação mais apropriada a esse mandamento, a meu ver, é dada por Lacan no seminário, já citado anteriormente, sobre a ética da psicanálise. Para ele o mandamento – amar o próximo com a si mesmo – precisa ser compreendido como um sofisma e por isso, para entender a verdade que ele encerra, é necessário interpretar o “como a si mesmo” para além da identificação do eu com o outro que vimos acima. Em vista disso, Lacan chama a atenção para a etimologia do termo “mesmo”, do latim *metipsimus*, e a redundância que tal termo comporta. O como a *si mesmo* significa, então, “o mais eu mesmo de *eu mesmo*, o que está no âmago de mim mesmo” (2008c, p. 237, grifo do autor).

Freud, em *Das Unheimliche*, publicado em 1919 e traduzido para o português como *O infamiliar* (2019b), afirma que há um estranho, paradoxalmente, muito íntimo a nós. Esse infamiliar é o recaiado inconsciente que nos causa inquietação e estranhamento quando o vemos no outro, pois ele está, também, em nós. É o estranhamento, frente a maldade do outro, por exemplo, que faz Freud recuar e não aceitar que é possível amar o próximo como a si mesmo. O que Lacan propõe, então, é que amar o próximo deve ser, na verdade, tornar-se próximo desse infamiliar que há em mim mesmo, isto é, é tornar-se próximo desse âmago de mim mesmo, desse outro que me inquieta, que é o meu inconsciente. Assumir o próprio inconsciente é reconhecer que há em mim uma dimensão terceira que me inquieta, justamente por demonstrar uma potencialidade de bem ou de mal, tal qual há no outro, pois somos capazes de fazer tanto o ato mais horrendo, quanto o mais nobre.

In fine, o mandamento cristão, *ama teu próximo como a ti mesmo*, precisa ser compreendido, então, como *torna-te próximo desse infamiliar em ti mesmo*. Não é isso, afinal, o que Freud (2010d, p. 223) sugere quando diz que “onde era id, há de ser Eu”?

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fora da poesia não há salvação
(Mario Quintana).

Lacan afirmou, numa conferência realizada em 1955, em Viena, que Carl Gustav Jung o teria contado que Freud, ao desembarcar no continente norte-americano para as célebres conferências que proferiu na Universidade de Clark, teria lhe dito: “eles não sabem que lhes estamos trazendo a peste” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 587). Conforme o *Dicionário de Psicanálise* de Roudinesco e Plon, tal frase não teria sido dita exatamente assim³⁸, porém ela foi propagada e tornou-se bastante conhecida nos meios psicanalíticos por transmitir a ideia de que a psicanálise é uma prática subversiva e crítica que, ao se infiltrar na cultura, produz desordem semelhante à de uma peste, uma epidemia.

Apesar da inexatidão de tal frase, ela condensa a percepção de muitos que, ao se aproximarem da psicanálise, seja através da prática clínica, dos escritos psicanalíticos ou, ainda, de sua presença e influência na cultura, percebem a força desalienante e insurreta que ela possui. Com Ricoeur não foi diferente. Despertado o interesse pela obra freudiana, a partir das aulas de seu mestre Dalbiez, ele a adentrou de tal forma que toda sua obra posterior a esse período é fortemente marcada pela influência do pensamento de Freud e pode ser lida, em amplos aspectos, nos mais diversos temas que ao longo dos anos foram sendo por ele elaborados e refletidos, como um grande projeto de reconstrução do sentido após a desmistificação e redução das ilusões operadas pela psicanálise.

Dalbiez, contudo, não marcou a vida de Ricoeur apenas por despertar-lhe o interesse pela obra e o pensamento de Freud, mas, sobretudo, por transmitir-lhe um

³⁸ Conforme o *Dicionário de Psicanálise* de Roudinesco e Plon: “Na França, acreditou-se que esse dito tinha sido realmente proferido. No entanto, o estudo dos textos, da correspondência e dos trabalhos da totalidade dos comentadores da história do freudismo mostra que Jung reservou essa confiança unicamente para Lacan. Em todas as partes do mundo, afirma-se que Freud teria simplesmente dito: ‘Eles ficarão surpresos quando souberem o que temos a dizer’. Propagado por Lacan, esse dito tornou-se, na França, um mito fundador do freudismo e do lacanismo. Com efeito, a França é o único país do mundo onde, através dos surrealistas e do ensino de Lacan, a doutrina de Freud foi encarada como ‘subversiva’ e assimilada a uma ‘epidemia’, parecida com o que fora a revolução e 1789 e, pelo menos, irreduzível a qualquer forma de psicologia adaptativa” (1998, p. 587).

preceito que marcou profundamente sua vida. Ricoeur, em *A crítica e a convicção*, assim comenta a importância e a influência de Dalbiez em sua trajetória de vida:

Como ele me via hesitante em empenhar-me na carreira filosófica, com medo de perder um certo número de certezas, disse-me: quando um obstáculo se apresenta, é necessário fazer-lhe frente, não o contornar, nunca permanecer no medo de ir ver. Esta espécie de intrepidez filosófica susteve-me durante toda a minha vida. (2009a, p. 18).

De fato, Ricoeur não se esquivou frente aos questionamentos radicais que a psicanálise trouxe à filosofia e a cultura como um todo, mas buscou incorporar ao seu pensamento as contribuições de Freud. Devido a isso sistematizou os grandes temas da obra freudiana e apresentou-os em seu livro *De L'Interprétation: Essai sur Freud*, que, certamente, figura entre as mais notáveis tentativas de aproximação entre filosofia e psicanálise já realizadas. Nesta tese, busquei abordar um desses temas sistematizados por Ricoeur, o da psicanálise da religião.

Ricoeur encontrou em Freud um novo estilo hermenêutico crítico que, diferentemente da tradição ateísta positivista, compreende a religião não como um erro ou uma mentira, mas sim como uma ilusão. Essa ilusão, para Ricoeur, é uma produção de sentido cuja chave de compreensão escapa àquele que o promove e, por isso, necessita de uma técnica especial de interpretação que se adapte às dissimulações de seu objeto.

Foi em vista disso que, nos primeiros capítulos desta tese, busquei apresentar, ao leitor, em que consiste a interpretação em psicanálise, articulando alguns dos grandes temas da obra de Freud que foram sistematizados por Ricoeur, como, por exemplo, a cientificidade e a epistemologia da psicanálise freudiana, o conceito de semântica do desejo e o de hermenêutica da cultura. No quinto capítulo, já estabelecido o pano de fundo desta interpretação, adentrei nos grandes tópicos da crítica da religião cristã empreendida pelos mestres da suspeita, Nietzsche, Marx e Freud. A psicanálise da religião se aparenta, enquanto hermenêutica da suspeita, à genealogia da moral nietzschiana e a crítica das ideologias de Marx. Todos os três são unânimes em sua empreitada de desmistificação e redução das ilusões.

Já o sexto capítulo é um ensaio de psicanálise da religião sobre o legado do cristianismo. Neste ensaio Freud, Lacan e Žižek nos auxiliaram a compreender que a religião cristã, ao dar pleno cumprimento a morte do Pai/Deus, nos apresenta como querigma um paradoxo, a negação da transcendência. Na sequência, e por fim,

apresentei o compromisso ético que possibilita ao sujeito dar conta do legado cristão através da passagem da moral da obrigação à ética do desejo.

Freud compreende, sobretudo em seus textos *O mal-estar na civilização* e *O futuro de uma ilusão*, que a cultura possui três sentidos bem claros: diminuir a carga dos sacrifícios instituídos que a vida em civilização impõe aos seres humanos, apaziguá-los com as renúncias que são inevitáveis e brindá-los com compensações satisfatórias por tais renúncias e sacrifícios. A religião exerce essas três funções reforçando a *imago* de um pai que é, ao mesmo tempo, legislador e protetor. Contudo, essa é uma saída neurótica, baseada no retorno do reprimido.

Uma saída não obsessiva e não neurótica é, para Freud, a obra de arte, pois a satisfação estética não decorre do retorno do reprimido, isto é, não procede da lembrança do parricídio. A arte, ao contrário da religião, proporciona prazer não por restituir uma ficção paterna que gera submissão infantil, mas por liberar o sujeito à expressão de seus fantasmas sem constrangimento. A arte, sobretudo sua função catártica, abrande o que Freud diversas vezes chamou de “a dureza da vida”.

De fato, a vida humana é dura. Não precisamos nos haver apenas com a lei e os dissabores, sacrifícios e privações impostos pela vida em civilização, o que já bastaria para uma vida de conflitos, mas, também, com diversos outros problemas e desafios de ordem econômica, política, social etc. Para Freud, na infância nos habituamos à dualidade da autoridade, ela submete, mas também consola e tranquiliza. Esses são os dois polos centrais do sentimento religioso e de ação da religião, pois ela não somente se apresenta como sanção, mas também como consolação, isto é, como compensação à dureza da vida. Esses mesmos dois polos são os focos principais de ataque do ateísmo que visa a destruição do Deus que é, ao mesmo tempo, moral e providencial.

Como vimos, a via de emancipação do primeiro polo se dá através da passagem da obrigação à ética do desejo, mediante o itinerário pessoal de uma psicanálise. E com relação à emancipação do segundo, isto é, da consolação?

Freud invoca, ao final de *O futuro de uma ilusão*, o *logos* como razão, isto é, como racionalidade científica capaz de derrubar as ilusões geradas pelas ideias religiosas. Ele acredita (2014b) que tais ideias logo se tornarão insustentáveis e que, mesmo se forem purificadas de seu arcaísmo, continuarão fadadas ao fracasso enquanto preservarem algo do conteúdo consolador da religião. Freud, tanto por sua visão científica do mundo quanto por seu conhecimento profundo da angústia e

desolação dos seres humanos, não se arrisca para além da aquiescência à ordem inflexível e inevitável da natureza. Mesmo em seu texto mais lírico, *A transitoriedade*, ele apresenta o princípio de realidade como condição para a fruição do belo.

Ricoeur não desconsidera o princípio de realidade, pelo contrário, para ele há uma segunda consolação que só é acessível pela mais radical obediência à realidade. Essa consolação não é como a primeira, infantil e idólatra, não é um abrigo de proteção frente aos infortúnios ou adversidades da existência e, nem mesmo, uma guarida contra a dureza da vida.

Para explicar que consolação é essa, Ricoeur (1978) também invoca o *logos*, porém não como razão, mas como palavra. Ele compreende que a consolação que é possível não é outra a não ser a da felicidade de pertencer ao *logos*, pois ele é o que congrega todas as coisas. Essa felicidade, por sua vez, se manifesta, em primeiro lugar, no poetizar, e, em segundo lugar, no pensar. Devido a isso, o poeta é o primeiro associado do *logos* e o pensador, o segundo.

Se esse poder de congregar, mediante a linguagem, não é nosso, é porque ela, também, não é. Não somos nós, portanto, que dispomos do poder de dizer, mas ele é que dispõe de nós. E, justamente, porque não somos os donos da linguagem, é que podemos ser unidos a ela, a que congrega. Como consequência, nossa linguagem deixa de ser somente um mero modo de comunicação e/ou de dominação, pois quando o dizer habita o falar, experimentamos a linguagem como dom e o pensamento como admissão e reconhecimento desse dom. A poesia, nesse sentido, inverte nossa relação com a linguagem e permite que ela fale, congregate, console.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE PAUL RICOEUR:

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la Volonté: I. Le Volontaire et L'involontaire.** Paris: Aubier, 1950.

_____. **Philosophie de la Volonté: Finitude et Culpabilité. I. L'Homme Faillible. II. La Symbolique du Mal.** Paris: Aubier, 1960.

_____. **De L'Interprétation: Essai sur Freud.** Paris: Seuil, 1965.

_____. **Da interpretação: ensaio sobre Freud.** Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1977a.

_____. **Le Discours de L'Action.** Paris: Scientifique, 1977b.

_____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica.** Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1978.

_____. **O Mal: Um desafio à filosofia e à teologia.** Campinas: Papirus, 1988.

_____. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II.** Porto: RÉS-Editora, 1990a.

_____. **Freud: una interpretación de la cultura.** Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1990b.

_____. **A região dos filósofos.** São Paulo: Edições Loyola, 1996a.

_____. **Nas fronteiras da filosofia.** São Paulo: Edições Loyola, 1996b.

_____. **Autobiografía intelectual.** Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1997.

_____. **A metáfora viva.** São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Percurso do reconhecimento.** São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. **Hermenêutica e ideologias.** Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. **O Justo 1: a justiça como regra moral e como instituição.** São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **O Justo 2: justiça e verdade e outros estudos.** São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

_____. **A crítica e a convicção.** Lisboa: Edições 70, 2009a.

- _____. **Na Escola da Fenomenologia.** Petrópolis: Vozes, 2009b.
- _____. **Escritos e conferências 1:** em torno da psicanálise. São Paulo: Edições Loyola, 2010a.
- _____. **Tempo e Narrativa 1.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c.
- _____. **Tempo e Narrativa 2.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010d.
- _____. **Tempo e Narrativa 3.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010e.
- _____. **Escritos e conferências 2:** hermenêutica. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- _____. **Vivo até a morte:** seguido de fragmentos. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. **A simbólica do mal.** Lisboa: Edições 70, 2013.
- _____. **O si-mesmo como outro.** São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. **Escritos e conferências 3:** antropologia filosófica. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- _____. **A ideologia e a utopia.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- _____. **Teoria da interpretação:** o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 2019a.
- _____. **O homem falível.** Lisboa: Edições 70, 2019b.
- _____. **Amor e Justiça.** Lisboa: Edições 70, 2019c.
- _____. **Écrits et conférences 5:** La religion pour penser. Paris: Éditions du Seuil, 2021.

OBRAS DE SIGMUND FREUD:

FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Projeto para uma psicologia científica (1895[1950]). Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. I, p. 335-454.

_____. **Obras completas:** Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v. 12.

_____. **Obras completas:** Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ["O caso Schreber"], artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.v. 10.

_____. **Obras completas:** História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. v. 14.

_____. **Obras completas:** O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010d. v. 14.

_____. **Obras completas:** Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. v. 15.

_____. **Obras completas:** O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011b. v. 16.

_____. **Obras completas:** Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 11.

_____. **Obras completas:** Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). São Paulo: Companhia das Letras, 2013. v. 9.

_____. **Obras completas:** Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917). São Paulo: Companhia das Letras, 2014a. v. 13.

_____. **Obras completas:** Inibição, sintoma e angústia; O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014b. v. 17.

_____. **Obras completas:** Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016a. v. 6.

_____. **Obras completas:** O delírio e os sonhos na *Gradiva*, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909). São Paulo: Companhia das Letras, 2016b. v. 8.

_____. **Obras completas:** Estudos sobre a histeria (1893-1895) em coautoria com Josef Breuer. São Paulo: Companhia das Letras, 2016c. v. 2.

_____. **Obras completas:** O chiste e sua relação com o inconsciente (1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2017. v. 7.

_____. **Obras completas:** Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). São Paulo: Companhia das Letras, 2018. v. 19.

_____. **Obras completas:** A Interpretação dos sonhos (1900). São Paulo: Companhia das Letras, 2019a. v. 4.

_____. **O infamiliar e outros textos.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019b.

_____. **Obras completas:** Psicopatologia da vida cotidiana e sobre os sonhos (1901). São Paulo: Companhia das Letras, 2021. v. 5.

BIBLIOGRAFIA GERAL:

ACADEMIA DE CIÊNCIAS DA URSS. **Diccionario de filosofia.** Moscou: Progresso, 1984.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e Freud:** eterno retorno e compulsão à repetição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ALTHUSSER, Louis. **Freud e Lacan. Marx e Freud.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud:** a filosofia e os filósofos. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

_____. **Introdução à epistemologia freudiana.** Rio de Janeiro: Imago, 1983.

BAUMAN, Zygmunt; DESSAL, Gustavo. **O retorno do pêndulo:** sobre a psicanálise e o futuro do mundo líquido. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém.** 4 ed. São Paulo: Paulus, 2006.

CABAS, Antonio Godino. **O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan:** da questão do sujeito ao sujeito em questão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur – os sentidos de uma vida (1913-2005).** São Paulo: LiberArs, 2017a.

_____. **Paul Ricoeur: um filósofo em seu século.** Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017b.

_____. **A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido.** São Paulo: Editora Unesp, 2017c.

DUNKER, Christian. **Por que Lacan?** São Paulo: Zagodoni, 2016.

_____. **Reinvenção da intimidade** – políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx.** Theatrum Philosophicum. São Paulo: Editora Princípio, 1987.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur.** São Paulo: Edições Loyola, 1995.

GAY, P. **Freud, uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

GENTIL, Hélio Salles. Ricoeur, leitor de Freud. **Revista Mente Cérebro & Filosofia**, p. 34-43, 2008.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

_____. **Paul Ricoeur**. São Paul: Edições Loyola, 2015.

HELENO, José Manuel Morgado. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Boitempo, 2020.

LACAN, Jacques. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.

_____. **O Seminário**, Livro 1: Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

_____. **O Seminário**, Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. **O Seminário**, Livro 3: As psicoses. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005a.

_____. **O Triunfo da religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005b.

_____. **O mito individual do neurótico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

_____. **O Seminário**, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

_____. **O Seminário**, Livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008c.

_____. **O Seminário**, Livro 17: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LAPLANCHE; PONTALIS. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins fontes, 2004.

LONGO, Leila. **Linguagem e psicanálise**. Rio e Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.

LUTEREAU, Luciano. El psicoanálisis como antifenomenología em la obra de P. Ricoeur. Buenos Aires: **Anuario de investigaciones de la Facultad de Psicología**. Volume XVIII, p. 275 – 281, 2011.

MARTÍNEZ, T. Calvo; CRESPO, R. Ávila. **Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación**: Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur. Barcelona: Anthropos, 1991.

MARTON, Scarlett. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **O capital**. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **O capital**. Livro 2. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **O capital**. Livro 3. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MILLER, Jacques-Alain. **Percorso de Lacan: uma introdução**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

NASIO, Juan-David. **Introdução às Obras de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. **Édipo: o complexo do qual nenhuma criança escapa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. **Lições sobre os 7 Conceitos Cruciais da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

_____. **9 Lições sobre Arte e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. **Humano, demasiado humano**. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

- _____. **O nascimento da tragédia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. **Ecce homo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Genealogia da moral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. **Vontade de potência.** Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. **A gaia ciência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. **Aurora.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2016a.
- _____. **O Anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2016b.
- _____. **O caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2016c.
- _____. **Crepúsculo dos ídolos.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2017a.
- _____. **Humano, demasiado humano.** Volume II. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017b.
- _____. **Assim falou Zaratustra.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.
- PALS, Daniel L. **Nove teorias da religião.** Petrópolis: Vozes, 2019.
- PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- REIS, José Carlos. **História da “consciência histórica” ocidental contemporânea.** Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- ROUDINESCO, Elisabeth. **História da psicanálise na França: a batalha dos cem anos.** Volume 2: 1925 – 1985. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- _____. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- _____. **Sigmund Freud: na sua época e em nosso tempo.** Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SAFATLE, Vladimir. **Introdução a Jacques Lacan.** Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral.** São Paulo: Ed. Cultrix, 2006.
- TIELLET, Claudia; CARRÉ, Douglas. **Ricoeur em perspectivas.** Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques. **A religião**. O seminário de Capri. São Paulo: Liberdade, 2018.

WU, Roberto; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do;(Orgs.). **Pensar Ricoeur: Vida e narração**. Porto Alegre Clarinete, 2016.

ŽIŽEK, Slavoj. **A marioneta e o anão: O Cristianismo entre Perversão e Subversão**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

_____. **A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?** São Paulo: Três Estrelas, 2014.

_____. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010

_____. **O absoluto frágil**. São Paulo: Boitempo, 2015a.

_____. **O amor impiedoso** (ou: Sobre a crença). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.

_____. **O sofrimento de Deus: inversões do apocalipse**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. **A atualidade do manifesto comunista**. Petrópolis: Vozes, 2021.