

A abordagem freudiana da ilusão e da crença: a posição religiosa e a posição do analista

Alberto César Cabral*, Buenos Aires

Revisitando a polêmica entre o semiólogo italiano Umberto Eco com Carlo Martini (Bispo de Milão) pretendo precisar a atualidade e o caráter radical da crítica freudiana à posição religiosa tal como é desenvolvida em Futuro de uma ilusão (Freud, 1927). Na mesma perspectiva, refiro-me parcialmente ao intercâmbio epistolar entre Freud e o pastor O. Pfister. Proponho-me, para isso, desenvolver as conseqüências de uma equiparação proposta por Freud entre posição religiosa (estruturada em torno do que ele designa como contrato com o pai) e a posição neurótica. No marco dessa equiparação, abordarei particularidades da posição subjetiva de Freud (que se depreendem de sua proclamada irreligiosidade definitiva), bem como sua proposta de uma educação irreligiosa e sua metáfora do abandono da casa paterna. Assim como sua articulação entre religião e sentido, trata-se de formulações que permitem refletir sobre a posição do analista e contribuir, por sua vez, para nossas discussões em torno do propósito da análise, concebido como um perpassamento da condição neurótica, e um algo a mais da referência ao pai.

Descritores: Ilusão. Crença. Desmentida. Recusa. Castração. Sentido. Religião.

* Psicanalista Membro da Associação Psicanalítica Argentina.

Com esta contribuição, pretendo precisar a atualidade e o caráter radical da crítica freudiana à *posição religiosa* tal como é desenvolvida em *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927). Proponho-me, para isso, desenvolver as conseqüências de uma equiparação proposta por Freud entre *posição religiosa* (estruturada em torno do que ele designa como *contrato com o pai*) e a *posição neurótica*. No marco dessa equiparação, abordarei particularidades da posição subjetiva de Freud (que se depreendem de sua proclamada *irreligiosidade definitiva*), bem como sua proposta de *uma educação irreligiosa* e sua metáfora do *abandono da casa paterna*. Assim como sua articulação entre *religião* e *sentido*, trata-se de formulações que permitem refletir sobre a posição do analista e contribuir, por sua vez, para nossas discussões em torno do propósito da análise, concebido como um perpassamento da condição neurótica.

A equiparação entre *ilusão* e *crença*

Início propondo uma equiparação, que considero válida no contexto da reflexão freudiana, entre as noções de *ilusão* e de *crença*. Não se trata de uma equiparação *explícita* nos textos de Freud; este parece ter reservado um emprego discriminado de ambos os termos para abordar problemáticas na aparência tão distantes como a análise da *ilusão religiosa*, por um lado, e a da *crença na existência do falo materno*, por outro.

Destacar a equivalência entre *ilusão* e *crença* nos permitirá perceber que a crítica à ilusão religiosa resulta, em Freud, muito mais que uma extensão erudita da ferramenta psicanalítica a um campo particular da cultura. Tentarei mostrar que se trata, para Freud, de uma tentativa de abordar, *a partir de outra perspectiva*, os fundamentos da *solução neurótica* para o mal-estar, assim como de explorar a viabilidade de uma *solução neurótica* para o mesmo como resultado de uma experiência analítica exitosa.

Lembremos que, em *O futuro de uma ilusão*, Freud (1927) explica o surgimento da ilusão religiosa como uma *resposta* frente à *impressão terrorífica* que provoca o desamparo infantil. O desejo de proteção despertado na criança por uma situação de desamparo (*hilflosigkeit*), que durará toda a vida, é o que “causa a *crença* na existência de um pai, mas um pai muito mais poderoso” (p. 30, grifo do autor).

Destaquemos, desde agora, o uso da noção de *crença* para circunscrever o conceito de *ilusão*, porque já é uma pista em direção à equiparação que sugerimos.

Na ilusão religiosa trata-se então, para Freud, da *crença* na existência de um Pai onipotente (deveria escrever-se com maiúsculas) que, ao não ter passado pela castração, questiona o caráter *universal* da mesma. Constitui-se, por isso, o suporte de uma operação de encobrimento (mais precisamente, de *desmentida/verleugnung*) dos efeitos da castração no sujeito.

Freud convoca, aqui, a mesma figura paterna à qual faz referência em *Totem e tabu* (1913), quando formula a noção de *contrato com o Pai*, na qual distingue o núcleo do totemismo e dos sistemas religiosos mais elaborados. Lembremos que se trata de um pacto pelo qual o Pai promete “todo o amparo, a indulgência e a providência que a fantasia infantil pode esperar dele” (p. 146), em troca do que a criança se compromete a respeitá-lo. Precisemos, desde agora, que a outra face deste *contrato* será a instalação do sujeito no lugar de *His majesty, the baby* (Freud, 1914): aquele preservado imaginariamente dos efeitos da castração e da desvalia.

Mas nos detenhamos um pouco mais no sentido de *intercâmbio* e de *reciprocidade* presentes na noção de contrato com o Pai. É que resultam convergentes com os achados do lingüista francês E. Benveniste (1969) em torno da etimologia do *credo* latino, a partir do qual derivam “creio, *crença*, confiança [...] e também crédito” (p. 177, grifo do autor). (É por isso que o economista Yvon Desportes (2006) pôde utilizar, em uma publicação recente, a mesma referência aos estudos de Benveniste em sua análise sobre o papel da *confiança* no desenvolvimento da economia global).

Benveniste (1969) precisa o termo védico do qual derivaria *credo* e destaca, em seu campo semântico, justamente a convergência de um *sentido religioso* e de um *sentido econômico*. Tratar-se-ia de um “ato de confiança que implicaria restituição” (p. 177), de “confiar algo com a certeza de recuperação” (p. 177), tanto no plano religioso (o paradigma seria o ato do *sacrifício*) quanto no econômico. Ou seja, os sentidos de *intercâmbio* e de *reciprocidade* que Freud localiza no contrato com o Pai e que constituem para ele o núcleo da *ilusão* religiosa são designados pela etimologia como integrantes também do campo semântico do termo *crença*.

Esta raiz religiosa da *crença* se destaca com maior nitidez na palavra alemã *glaube*, que nos textos de Freud é traduzida em espanhol como *crença*, mas que apresenta, por sua vez, uma ambigüidade semântica que faz com que, em outros campos (por exemplo, na filosofia e na teologia), seja traduzida muitas vezes como *fé* (Ferrater Mora, 1965). Por isso, frente às múltiplas abordagens do Édipo em que Freud se refere à *glaube* do neurótico na existência do falo materno, resulta sugestivo lembrar que São Paulo, em sua Epístola aos hebreus, define justamente a *fé* como *aquilo que nos convence do que não podemos ver*. Se não fosse, então, pela diferença de séculos e de paróquias, São Paulo poderia tornar-se suspeito de

ter utilizado as *glauben* obtidas das confissões do Pequeno Hans para formalizar sua noção de fé.

Da mesma forma que na caracterização da *ilusão* religiosa, nos encontramos neste *impasse* neurótico do Édipo com a *crença* em uma imagem (neste caso, materna) preservada dos efeitos da castração. O que nos permite caracterizar por igual a ilusão e a crença, *a partir de uma perspectiva psicanalítica*, não tanto por seus conteúdos (que podem pertencer ou não ao campo do *explicitamente* religioso), mas por seu papel intrapsíquico; trata-se, em ambos os casos, de dispositivos a serviço de um desmentido (*verleugnung*) da castração¹.

Podemos reencontrar as marcas desta articulação entre *ilusão*, *crença* e *verleugnung* na abordagem freudiana dos efeitos da guerra de 1914 sobre seus contemporâneos. Freud (1915) considera que o cidadão culto europeu, sustentado na *ilusão* do progresso irrestrito, *não queria crer* na possibilidade desta guerra (assim como o neurótico *não quer crer* na castração). E reconhece, em sua irrupção traumática, o papel determinante na mudança da *atitude convencional* com relação à morte, fundamentada no *verleugnung*. É que, na guerra, “os homens morrem realmente; e já não indivíduo por indivíduo, mas multidões deles”. A morte, então, “deixa de ser uma contingência (na qual), no inconsciente, ninguém *crê*, [...] e já não se deixa desmentir (*verleugnen*)” (p. 290-292).

Reparemos que, neste texto, Freud outorga à guerra, com relação à subjetivação da morte, a mesma eficácia psíquica que a visualização dos genitais maternos para a aceitação da castração. Para além do tom *empirista* de suas análises, Freud parece atribuir às duas experiências o valor de um *tempo lógico* na constituição da subjetividade. O tempo no qual a castração e morte se *universalizam* e perdem então essa condição de *contingência* que desmente seu caráter de *lei* (ver próximo item e n. 3).

Posição religiosa e posição neurótica

Tentemos agora precisar os *efeitos* do contrato com o Pai na subjetividade, em uma aproximação metapsicológica que vá além das ressonâncias benévolas que nosso imaginário coletivo tem para termos como *amparo* e *proteção*. Em outras

¹ A equiparação que nos ocupa pressupõe discriminar, no campo da crença e da ilusão, entre o *crer em* (formulação que designa um sentido estrito à posição religiosa) e o mero *crer que*, distinção introduzida pelo filósofo francês G. Marcell (1951). Neste sentido, alguns exemplos de *ilusão* que Freud apresenta em seu texto de 1927 (v.g., a idéia de Colombo de ter chegado às Índias), assim como vários dos testemunhos clínicos de *crenças* que apresenta Britton (1994) mereceriam, a rigor, situar-se do lado de um *crer que*: não constituem, então, manifestações do que a rigor entendemos como posição religiosa.

palavras: qual é o custo pago pelo sujeito ao direito de *contar com*² a ilusão e a crença religiosa?

O nome freudiano do *custo* que o sujeito paga por estar *sustentado pela crença em* (estamos agrupando nossas referências a Ortega y Gasset e a G. Marcel) é nada mais nada menos que o da *neurose*. O que implica em uma *correspondência estrutural* entre a posição religiosa e a posição neurótica. Freud (1908) vislumbrou-a precocemente ao caracterizar a neurose obsessiva como uma religião individual e, o que é mais importante devido ao seu alcance, a religião como uma *neurose universal*.

Esta correspondência é sustentada metapsicologicamente no papel *determinante* para a resolução edípica que Freud reconheceu na *aceitação* da castração. Aceitação que, em sua dimensão mais radical, pressupõe a passagem, como já evocamos, da lógica do *um por um*³ (que, ao inscrever a castração como contingente, preserva o âmbito da ilusão-crença em uma figura não castrada) à lógica do *para-todos*.

É por isso que os níveis de subsistência da desmentida (*verleugnung*) da castração condicionarão os alcances particulares da resolução edípica em cada sujeito e, simultaneamente, em que medida ele alcançou transpor a posição religiosa. Em outros termos: a preservação de um território psíquico não atravessado pela castração, encarnado na figura do Pai do contrato que sustenta a ilusão, ou na da Mãe da crença infantil, constitui um indicador da persistência daquelas fixações libidinais às imagens paternas, que fazem do Édipo (enquanto *reprimido* e não *sepultado*, Cabral, 2003, grifos do autor) o complexo nuclear das neuroses.

À luz desta correspondência entre posição religiosa e posição neurótica, podemos reconsiderar, em termos da cura analítica, os alcances das propostas freudianas (1927) de uma “educação *irreligiosa*” (p. 47, grifos do autor) e de uma “educação *para a realidade*” (p. 48, grifos do autor), cuja consistência põe à prova em seu debate com o Juiz Imparcial. (Vários anos depois, Freud (1940) retomará esta perspectiva ao caracterizar a cura analítica como uma *pós-educação*).

² Destaco o *contar com*, porque é um dos traços que Ortega y Gasset (1940) destaca na crença: essa condição de *recurso frente à angústia*, também assinalada por Freud, e que tanto Winnicott enfatizou em suas elaborações em torno da ilusão. São sugestivas, a respeito, as ressonâncias winnicottianas que evocam as precisões de Ortega y Gasset (que, seguramente, não leu os desenvolvimentos do psicanalista inglês sobre *ilusão e espaço transicional*), quando, ao traçar uma sutil distinção entre *ocorrência* e *crença*, destaca que “[...] a ocorrência é tida e sustentada, mas a crença é quem *nos* tem e *nos sustenta*” (p. 19-20, grifos do autor).

³ É a que opera na *retórica da renegação* que Freud destaca em suas abordagens do Édipo: “Todos os seres humanos têm falo, *menos* minha irmãzinha, mas já vai crescer um nela; *menos* minha mãe, que tinha e foi cortado porque portou-se mal, *menos*...” Lacan (1962-1963) destaca como o *Pequeno Hans*, imerso nesta lógica (que ilustra o refrão *a exceção confirma a regra*), pôde continuar incorporando *exceções*, sem, por isso, questionar a premissa universal do falo.

Mais que ocupar o lugar do *reformador social* (do qual ele sempre tentou eximir-se Freud, 1912), Freud parece explorar com estas formulações a viabilidade de uma posição subjetiva *já não sustentada* na crença no Pai, sobre a qual se fundam a posição religiosa e a neurótica. É por isso que abriga a expectativa de que “talvez quem não padeça de neurose tampouco necessite de qualquer intoxicação para aturdir-se e possa então “prescindir do consolo da ilusão religiosa” (p. 48).

Na cura analítica, tratar-se-ia, então, para Freud, de uma educação para a realidade *da castração do outro*. É o que permitiria a instalação do sujeito em uma posição de prescindência (ele a chama *irreligiosa*) da *religião do outro*.⁴ Da mesma forma que em sua metáfora do “abandono da casa paterna” (1927, p. 48), vemos nestas formulações a tentativa de Freud em precisar metapsicologicamente as marcas sobre o sujeito de um *genuíno* objetivo de análise, concebido como um atravessamento da condição neurótica e um desprendimento do regime das repetições edípicas. (Na mesma perspectiva, destaquei em outro lugar as polaridades esboçadas por Freud entre *repressão* e *sepultamento* – com relação ao Édipo –, e entre *repressão* e *juízo de sentença*, (Cabral, 2003).

Freud e a polêmica Eco-Martini

Neste contexto, reconsiderar alguns aspectos da polêmica sustentada há uma década entre o semiólogo e novelista italiano U. Eco (enquanto *representante da cultura leiga*) e o padre jesuíta C. Martini (o então bispo de Milão), pode ser-nos útil para verificar a atualidade (mas também o caráter *radical*) da crítica freudiana à posição religiosa.

Tratou-se, na verdade, de um debate epistolar de caráter público, centrado em torno de questões éticas. As oito cartas que o integram apareceram aos pares, trimestralmente, nas páginas da revista italiana *Liberal*, entre março de 1995 e janeiro de 1996. A repercussão que a polêmica teve entre o público e a imprensa especializada determinou sua quase simultânea publicação e tradução para vários idiomas.

Em um momento do debate, Martini formula para seu interlocutor uma pergunta referente “ao *fundamento último* da ética para um leigo: que razões confere a seu obrar quem pretende afirmar e professar princípios morais que podem exigir

⁴ Lacan (1975) aponta na mesma direção em seu diálogo com os estudantes da Universidade de Yale, ao destacar (depois de sustentar que o neurótico é *estruturalmente* religioso) que só um objetivo de análise conseguido pode dar lugar a um “ateu *viável*, que não se contradiga a cada passo” (p. 32, grifos do autor).

inclusive o sacrifício da vida, mas não reconhece um Deus pessoal?” (p. 75-76).

Em sua carta de resposta (1996), Eco aborda “os fundamentos sobre os quais se baseia”, o que denomina sua “[...] religiosidade leiga” (p. 86). Depois de um *rodeio semântico*, define-os nestes termos:

[...] parece-me evidente que, para uma pessoa que não tenha tido jamais a experiência da transcendência, ou que já a tenha perdido, a única coisa que pode *dar sentido* a sua própria vida e a sua própria morte, a única coisa que pode *consolá-la* é o amor para com os demais, a tentativa de garantir a qualquer outro semelhante uma vida que possa ser vivida mesmo depois de ter desaparecido (p. 91-92, grifos do autor).

Não nos deteremos aqui *no* sentido particular que Eco resgata, que não é outro senão o conceito cristão de *amor ao próximo* (ele o denomina *amor para com os demais*). Evocaremos apenas a crítica profunda a que o submete Freud em *O mal-estar da cultura* (1930) e que Lacan (1959-1960) retoma em várias aulas do *Seminário VII*. O que me interessa destacar é que a posição de Eco é a de quem, como fundamento de seu agir moral, reivindica com franqueza a necessidade de contar com o *consolo do sentido* para sustentar-se frente às *emergências traumáticas* que ameaçam instalar o *sem-sentido*⁵. Examinemos esta *demandade consolo* de Eco mais detidamente. É a mesma mola que Freud (1927) localiza como sustentação da cosmovisão animista (e que podemos estender a todas as cosmovisões): a necessidade de “elaborar psiquicamente essa angústia *sem sentido*” (p. 17), que assalta o sujeito quando se defronta com forças e destinos que vivencia como cegos e impessoais e que suscitam, portanto, um efeito *unheimlich*.

A seguinte reflexão de Freud (1927) pode nos ajudar a precisar a posição subjetiva que se depreende da *demandade* de Eco:

Os críticos se empenham em declarar *profundamente religioso* a qualquer um que confesse o sentimento de insignificância e impotência do homem frente ao todo do universo, esquecendo que este sentimento não constitui a essência da religiosidade, pois esta advém somente no passo seguinte, a reação que *busca um socorro* frente a tal sentimento (p. 33).

⁵ Foram várias as palestras no recente Congresso do Rio de Janeiro (IPA, 2005) que destacaram a proximidade do conceito de *trauma* e o registro do *sem-sentido*, ao destacar a impossibilidade de inscrever *plenamente* a irrupção da situação traumática em um encadeamento causal (Cabral, 2005, grifos do autor), daí sua *imprevisibilidade*, que o aproxima do conceito de *acontecimento* (Badiou, 1989). Daí, também, a precisão que encerra a referência às *marcas mnemônicas não ligadas* do tempo primordial (Freud, 1920), uma das articulações freudianas mais sugestivas da noção de trauma.

É o *socorro* que vimos que força a criança a construir a representação de um Pai onipotente. É o mesmo *socorro* que Eco encontra no *consolo* que lhe dá o recurso ao sentido.

Como vemos, a religiosidade (e, portanto, a neurose) não são, para Freud, uma conseqüência *obrigatória* da confrontação do sujeito com os registros de desamparo e castração. Constituem, sim, o testemunho de sua *não aceitação*; advém no ponto em que o sujeito se dirige ao outro (e *constrói* um outro) em busca de um socorro que lhe permita desmenti-la. Neste apelo e simultânea construção de um outro *ao abrigo da castração*, reencontramos então as marcas da *verleugnung* e esse núcleo da posição religiosa que Freud identificava como *contrato com o Pai*.

Resulta coerente com esta perspectiva que Eco caracterize sua posição em termos de uma *religiosidade leiga*. É a que lhe permite “sustentar com firmeza que há formas de religiosidade [...] inclusive na ausência da fé em uma divindade pessoal e providencial” (p. 86). Seu testemunho é um bom exemplo das *contradições* que, para Lacan (1975), determinam o caráter *não viável* do ateísmo do neurótico. A partir dela, não é difícil fazer pontes com as posições que, a partir de fontes cristãs, sustenta Martini. É por isso que o livro que recolhe a polêmica pode ter o título de *No que crêem os que não crêem*, dando por assentada a *posição de crença* dos não crentes (que o seriam somente em um plano manifesto) e *universalizando* então a posição religiosa.

Freud, herege da religião do sentido

Evocarei agora outra polêmica, um tanto mais prolongada, estendeu-se por um período de trinta anos. Reuniu também um representante do pensamento religioso e um “herege perverso”, acometido de uma “irreligiosidade definitiva” (Freud; Pfister, 1909-1939, p. 14), como costumava se autoqualificar seu oponente. Tratava-se, por sua vez, de dois praticantes da psicanálise: o pastor protestante O. Pfister e S. Freud. Destaquemos desde já esta *irreligiosidade definitiva*, porque nos permitirá ir traçando diferenças entre a posição subjetiva de Freud e aquela *religiosidade leiga* invocada por Eco.

É provável que o caráter privado deste debate (ocorrido no marco de um incessante intercâmbio epistolar) lhe tenha outorgado o privilégio, com relação ao primeiro que evocamos, de uma maior prescindência em relação ao *politicamente correto*, elemento difícil de evitar em polêmicas públicas.

Vou me referir a um aspecto muito específico desta polêmica. Em um dos

seus momentos mais ríspidos, que se seguiu justamente à publicação de *O futuro de uma ilusão*, Pfister (Freud; Pfister, 1909-1939) tenta uma reaproximação com seu interlocutor:

No fundo, o senhor serve ao mesmo objetivo vital que eu e age *como se* houvesse *um sentido da vida e do mundo*; eu, com minhas escassas forças, só posso incorporar seus conhecimentos analíticos e virtudes curativas a meu esquema, realizado ideologicamente (p. 122, grifos do autor).

(Por seu *esquema*, refere-se a seu trabalho pastoral). A resposta de Freud (Freud; Pfister, 1909-1939) nos permite precisar a originalidade de sua posição subjetiva:

Não creio que me comporte como se houvesse um sentido da vida e do mundo. O senhor sempre me lembra o frade que, a qualquer custo, quer ver em Satã a um cristão. Eu não sou, nem de longe, Satã, mas tampouco posso evitar, desde logo, continuar sendo *bom* para o senhor (p. 124, grifos meus).

Como vemos, Freud localiza-se em uma *posição excêntrica* ao que podemos designar como *religião do sentido*. Trata-se da mesma idéia que o levará a desenvolver, um ano depois, a tese de acordo com a qual, *já desde seu próprio enunciado*, a pergunta pelo sentido da vida (enquanto se sustenta nessa demanda irrenunciável de sentido que vimos presente em Eco) reconhece como *lugar de enunciação* a posição religiosa. O caráter *radical* da afirmação freudiana (1930) (por isso a transcrevemos completa) permite, por contraste, destacar a inconsistência da pretensa posição leiga de Eco:

Inúmeras vezes colocou-se a pergunta pelo sentido da vida humana; ainda não foi encontrada uma resposta satisfatória e talvez sequer não exista. Entre os que a buscavam, muitos acrescentaram: sem sentido algum, a vida perderia seu valor. Mas esta ameaça não modifica nada. Parece, melhor dizendo, que *se tem direito a desautorizar a própria pergunta*. Sua premissa parece ser essa arrogância humana da qual já conhecemos tantas manifestações [...]. Dificilmente se errará se se concluir que a própria idéia de um sentido da vida *depende totalmente do sistema da religião* (p. 76, grifos meus).

Lacan (1974) localiza-se na mesma perspectiva de análise quando comenta, em relação aos teólogos cristãos: “Sobre o sentido conhecem bastante, já que são

capazes de dar sentido a qualquer coisa: um sentido à vida humana, por exemplo. Formaram-se para isso. Desde o começo, tudo o que é religião consiste em *dar um sentido* às coisas que antes eram naturais. (p. 79, grifos do autor).

O analista, além da posição do intérprete

É por isso que o alvo principal do questionamento freudiano à posição religiosa não são as religiões sistematizadas, apoiadas em teologias consistentes... E, por isso mesmo, vai muito além do que supõe Peter Gay (1993), que só vê nele uma reciclagem da crítica de racionalistas e livre-pensadores à religião que se transformou quase em um lugar comum em fins do século XIX.

O interesse de Freud (1930) é mais abrangente. Centrará seu questionamento no que chama *religião do homem comum*, muito próxima ao que a teologia cristã elaborou como *fé confusa* (em oposição à *fé distinta* que professa o douto⁶). Trata-se do conjunto de crenças (não necessariamente sistematizadas) com que o *homem comum* tenta (como vimos em Eco) responder à pergunta inquietante *pelo sentido da vida*.

É o mesmo campo que Althusser (1985) explorou como *morais práticas*: aquelas que tentam responder aos enigmas *de onde viemos e para onde vamos?* Lacan (1956-1957) refere-se a elas como *perguntas verdadeiras*, porque carecem *estruturalmente* de respostas: apontam para aqueles lugares (sexualidade e morte) assinalados na concepção freudiana do aparelho por uma *ausência* de representações.

Neste ponto, vemos uma *bifurcação* do caminho do analista com relação ao da religião. O primeiro alentará na cura a elaboração de respostas *singulares* para a pergunta *pelo próprio desejo*, que sabe palpitar subjacente nestes enigmas (que contribuirá para a tensão do analisando). A proposta da religião, por sua vez, é outra. Trata-se, para ela, de *apaziguar* os enigmas, restabelecendo sentidos através da oferta de respostas *prêt à porter* em série, especificadas na variada gama de crenças, ilusões e ideais que, em cada época histórica, fornecem os materiais para que o sujeito possa compor seu *crer em*.

Mas Freud (1900) nos entregou também o testemunho clínico de outras modalidades de emergência no curso da cura, do campo a-representacional que

⁶ A *fé confusa* é a que professa o simples crente (o *homem comum* de Freud), que *vive nela*, sem que lhe seja necessário passar do *viver* a fé ao conhecimento dela (Ferrater Mora, 1965). Borges (1970), em seu relato, *A velha senhora*, nos dá um bom testemunho: "Professava a fé católica, o que não significa que cresse em um Deus que é Uno e é Três, nem sequer na imortalidade das almas" (p. 1048).

sustenta estes enigmas. Uma delas é seu tropeço precoce com o *umbigo do sonho*, que tem por isso um caráter também estrutural. Pode, então, ser generalizado para *todas* as formações do inconsciente: é o que sugere esse ponto, ao mesmo tempo de *confluência* e de *detenção* das associações do próprio Freud (1901) em torno de *idéias de sexualidade e morte*, a partir do esquecimento de *Signorelli*. Outro testemunho desta mesma emergência é constituído pela referência a essa “ignorância que *não se deixa substituir*” (p. 12, grifos do autor), que Freud (1908) pôde reconhecer subjacente à obstinada resistência infantil às tentativas de esclarecimento sexual por parte do adulto.

Freud (1900) aproximou-se da formalização deste campo a-representacional com sua referência ao que designava como o *núcleo de nosso ser* (*kerns unseres wessen*) que – nos diz ele – “[...] consiste em moções de desejo inconsciente, e permanece inapreensível e não inibível pelo pré-consciente” (p. 593). Articulava-o, então, com o desejo, mais precisamente com o que do desejo *insiste* (por isso é *não inibível*) *para além da representação* (por isso é *inapreensível* pelo pré-consciente).

Mas reparemos na *aptidão peculiar* presente na disposição de Freud para reconhecer (nestes distintos tropeços de sua clínica) outras tantas marcas do a-representacional. Trata-se de uma aptidão que o situa *além* do lugar do intérprete (enquanto *doador de sentidos*), onde classicamente tendemos a situar o analista, porque, rigorosamente, esse só pode entrar em cena uma vez tendo percebido a imobilidade das associações do analisando e a eficácia da interpretação.

Minha tese é que esta *aptidão peculiar* guarda uma relação estreita com a *irreligiosidade definitiva* na qual Freud (Freud; Pfister, 1909-1939) se reconhecia. Enquanto esta supõe uma posição excêntrica à paixão (religiosa) para dar sentido, parece definir simultaneamente uma posição de disponibilidade para sair ao encontro daqueles *umbigos* nos quais as cadeias associativas do analisando se *conectam com o insondável* (Freud, 1900), outra das figuras freudianas para o a-representacional).

A função do analista não se esgota, então, em um *saber-interpretar* os mecanismos do inconsciente, ela põe em jogo, por sua vez, uma *sensibilidade particular* para registrar a emergência inexorável, no extremo das associações do analisando, do *umbigo* que se aninha em cada formação do inconsciente. Isto é, aqueles silêncios que traduzem detenções obrigadas no discurso do analisando, não já por reticências (que delatam um *não-dito*), mas por essas resistências de estrutura (determinadas pela impossibilidade de abordar o a-representacional pela via do significante) que permitem circunscrever um *indizível*.

Esta *aptidão* que reconhecemos em Freud, e que consideramos própria do analista, está em relação direta com sua possibilidade de *tomar distância* respeito

à posição de Eco, aquela que caracterizamos como a de quem não pode renunciar ao *consolo* (e, portanto, à busca) do sentido. É uma aptidão que *não se esgota em uma mera convicção teórica*: pressupõe uma posição subjetiva (efeito do trânsito por sua própria análise) que lhe permite *sustentar a angústia* (a do analisando e a própria) que leva à emergência do *sem-sentido*.

Diferentemente dos teólogos (cristãos ou não cristãos), espera-se do analista que sua formação o tenha capacitado para isso. Esta *aptidão* do analista faz de sua “firme convicção na existência do inconsciente” (Freud, 1937, p. 250) uma crença (se quisermos conservar o termo) *advertida* (Cabral, 2000) dos limites do mesmo. Isto é, advertida de que *nem todo* o acontecer subjetivo encontra no inconsciente uma inscrição representacional.

Esta condição *advertida* de sua crença no inconsciente é o que preserva o analista de fazer com ela uma nova religião (em termos de Freud, uma cosmovisão [*weltanhaung*]). É o deslizamento que, em troca, pode ser verificado se se instala o inconsciente no altar reservado àqueles dispositivos (como as religiões, os mitos ou *o amor para com os demais* de Eco) dos quais se espera que possam representar, dar sentido ou historicizar *tudo*. É um risco que convém ter presente frente à insistência de algumas expressões da psicanálise contemporânea que parecem cifrar as expectativas do desenvolvimento de nossa disciplina na aposta excludente de *construir sentidos* pela via de oferecer representações para o irrepresentável. Minha impressão (que abre um debate que considero importante) é que parece tratar-se de uma aposta sustentada na mesma convicção na *possibilidade de dar nome a tudo*, que Balint (1968, p. 127-128), na lúcida crítica que propõe em *A falha básica*, reconhecia como suporte do que qualificava como a *onipotência* da prática interpretativa de orientação kleiniana. □

Abstract

The freudian approach of the illusion and the belief: religious position and analyst's position

The author's aim is to review the controversy between the Italian semiologist Umberto Eco and the bishop of Milan, Carlo Martini (entitled: *What do non-believers believe in*), in order to demonstrate the actuality and radical character of the Freudian criticism of the religious position, as discussed in *The future of an illusion*. In the same direction, the author evokes some passages of the controversial (but private) correspondence between Freud and the pastor, O. Pfister. The author points out the consequences of the similarities proposed by Freud between the

religious position (structured around what Freud terms the *covenant with the father*) and the neurotic position. In the frame of this comparison, the author takes up Freud's proposal of an *irreligious education* as part of a *radical revision of the relationship between religion and culture*, as well as his metaphor of *leaving the parental house*. As well as his articulations between *religion* and *sense* (or *meaning*), these formulations may throw light on our investigations into the analyst's position and the end of analysis, conceived as overcoming the neurotic condition and thus accessing a subjective position situated *beyond* the reference to the father.

Keywords: Illusion. Belief. Denial. Disavowal. Castration. Sense. Religion.

Resumen

El abordaje freudiano de la ilusión y la creencia: posición religiosa y posición del analista

Mi intención es revisitarse la polémica entre el semiólogo italiano Umberto Eco y Carlo Martini (o bispo de Milán) para precisar la actualidad y el carácter radical de la crítica freudiana a la posición religiosa, tal como es desplegada en el *Porvenir de una ilusión*. En la misma perspectiva, me refiero parcialmente al intercambio epistolar entre Freud y el pastor O. Pfister. Me propongo desarrollar las consecuencias de la equiparación planteada por Freud entre posición religiosa (estructurada en torno a lo que Freud designa como *contrato con el padre*) y posición neurótica. En el marco de esa equiparación, abordaré algunas particularidades de la posición subjetiva de Freud (que se desprenden de su proclamada *irreligiosidad definitiva*), así como su propuesta de *una educación irreligiosa* y su metáfora del *abandono de la casa paterna*. Al igual que su articulación entre *religión* y *sentido*, se trata de formulaciones que permiten reflexionar sobre la posición del analista y contribuir a la vez a nuestras discusiones en torno al fin del análisis, concebido como un atravesamiento de la condición neurótica y un más allá de la referencia al padre.

Palabras llave: Ilusión. Creencia. Desmentida. Renegación. Castración. Sentido. Religión.

Referências

- ALTHUSSER, L. (1985). *Curso de filosofia para científicos*. Barcelona: Planeta.
- BADIOU, A. (1989). *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- BALINT, M. (1968). *La falta básica*. Buenos Aires: Paidós, 1982.
- BENVENISTE, E. (1969). *Vocabulaire des institutions indo-européens*. v. 1. Paris: Minuit.
- BORGES, J. (1970). La señora mayor. In: _____. *El informe de Brodie*. Madrid: Alianza, 1999, p. 1048-1053.
- BRITTON, R. (1994). Realidad psíquica y creencia inconciente. *Revista de Psicoanálisis de la APA*. v. 51, n. 1-2, p. 27-34.
- CABRAL, A. (2000). *Cuestiones en psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
- _____. (2003). Ética o etiqueta: la cura y los destinos de la hipocresía cultural. *Revista de Psicoanálisis de la APA*. v. 60, n. 1, p. 95-114.
- _____. (2005). De un pasado que condena a una historia que habilita. *Revista de Psicoanálisis de la APA*. v. 61, n. 4, p. 917-924.
- DESSPORTES, Y. (2006). Trust, confidence and reliance: reflections of a linguist. *Global Economy Journal*. v. 6, n. 1, p. 1-15.
- ECO, U; MARTINI, C. (1996). *¿En qué creen los que no creen?* Buenos Aires: Planeta, 1998.
- FREUD, S. (1900). La interpretación de lo sueños: parte 1. In: *Obras completas*. v. 4. Buenos Aires: Amorrortu, 1989.
- _____. (1901). Psicopatología de la vida cotidiana. In: *Obras completas*. v. 6. Buenos Aires, Amorrortu, 1989.
- _____. (1908). Sobre las teorías sexuales infantiles. In: *Obras completas*. v. 9. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, p. 183-201.
- _____. (1912). Sobre la más generalizada degradación de la vida erótica. In: *Obras completas*. v. 11. Buenos Aires: Amorrortu, 1989.
- _____. (1913). Tótem y tabú. In: *Obras completas*. v. 13. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, p. 1-164.
- _____. (1914). Introducción del narcisismo. In: *Obras completas*. v. 14. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, p. 65-98.
- _____. (1915). De guerra y muerte. In: *Obras completas*. v. 14. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, p. 273-303.
- _____. (1920). Mas allá del principio del placer. In: *Obras completas*. v. 18. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, p. 1-62.
- _____. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. In: *Obras completas*. v. 18. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, p. 63-136.
- _____. (1927). El porvenir de una ilusión. In: *Obras completas*. v. 21. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, p. 1-55.
- _____. (1930). El malestar en la cultura. In: *Obras completas*. v. 21. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, p. 57-140.
- _____. (1937). Análisis terminable e interminable. In: *Obras completas*. v. 23. Buenos Aires, 1989.
- _____. (1940). *Abriss der psychoanalyse*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- FREUD, S.; PFISTER, O. (1909-1939). *Correspondencia 1909-1939*. México: FCE, 1966.
- LACAN, J. (1956-1957). *Seminario IV: las relaciones de objeto*. Buenos Aires: Paidós, 1994.
- _____. (1959-1960). *Seminario VII: la ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1988.
- _____. (1962-1963). *Seminario X: la angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- _____. (1974). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- _____. (1975). *Entretien avec des étudiants de l'Université de Yale*. Paris: Seuil, 1976.
- FERRATER MORA, J. (1965). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1971.

- GAY, P. (1993). *Un juicio sin dios*. Buenos Aires: A. Korn.
MARCEL, G. (1951). *The mystery of being*. London: The Harvill Press.
ORTEGA Y GASSET, J. (1940). *Ideas y creencias*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986.

Recebido em 04/09/2007

Aceito em 28/11/2007

Tradução de **Ana Rachel Salgado**
Revisão técnica de **Clarice Kowacs e Magali Fischer**

Alberto César Cabral
Vidal 1564, 6°
C1426AMD – Buenos Aires – Argentina
e-mail: accabral@intramed.net.ar

© Alberto César Cabral
Versão em português Revista de Psicanálise – SPPA