



Patrícia de Oliveira Bastos

**Religião, História e Temporalidade em três
escritos de Sigmund Freud (1913-1939)**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em História pelo
Programa de Pós-Graduação em História Social da
Cultura, do Departamento de História da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Gantus Jasmin

Rio de Janeiro,
janeiro de 2021



Patrícia de Oliveira Bastos

Religião, História e Temporalidade em três escritos de Sigmund Freud (1913-1939)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio.

Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Orientador

Departamento de História – PUC-Rio

Prof. Eduardo Wright Cardoso

Departamento de História – PUC-Rio

Prof. Pedro Spinola Pereira Caldas

Escola de História – UNIRIO

Rio de Janeiro, 25 de janeiro de 2021

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da Universidade, da autora e do orientador.

Patrícia de Oliveira Bastos

Graduou-se em História (Licenciatura e Bacharelado) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2017. Participou do Programa de Educação Tutorial sob tutoria do prof. Maurício Parada. Foi bolsista de iniciação científica sob orientação do prof. Marcelo Gantus Jasmin. Recebeu três bolsas-prêmio de mérito acadêmico ao longo da graduação. No último ano do mestrado, foi Bolsista Nota 10 (FAPERJ). Tem interesse por Teoria da História, Historiografia Contemporânea, Histórica Intelectual, Linguagem, Retórica, Temporalidade.

Ficha Catalográfica

Bastos, Patrícia de Oliveira

Religião, história e temporalidade em três escritos de Sigmund Freud (1913-1939) / Patrícia de Oliveira Bastos ; orientador: Marcelo Gantus Jasmin. – 2020.

94 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2020.

Inclui bibliografia

1. História - Teses. 2. História Social da Cultura - Teses. 3. Teoria da História. 4. Temporalidade. 5. Religião. 6. Sigmund Freud. I. Jasmin, Marcelo Gantus, 1957-. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Agradecimentos

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro por continuar a me acolher e pela retidão com que lidou com as adversidades do ano de 2020.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pelo apoio e financiamento sem os quais este trabalho não seria possível.

A meu orientador Marcelo Gantus Jasmin, que seguiu confiando em mim e neste trabalho sem nunca deixar de fazer as correções necessárias. Reitero os agradecimentos feitos anteriormente. Obrigada pela paciência, pela dedicação, pela honestidade em todos os comentários e por aliar de maneira excepcional humanidade e grandeza intelectual.

Ao corpo docente da Pós-Graduação em História, pela formação ímpar e pela renovação de laços de afeto. Agradeço em especial ao professor Maurício Parada, que segue me acompanhando, de uma fora ou de outra, há alguns anos; e ao professor Luiz Costa Lima, por me obrigar a parar e olhar para outras direções.

Aos membros da comissão examinadora pela gentileza, atenção e tempo dedicados.

Ao corpo administrativo do Departamento de História pela eterna disposição em sanar dúvidas e nortear estudantes perdidos nos mares da burocracia.

Aos meus amigos e amigas de antes e de agora, que souberam sempre respeitar minhas ausências prolongadas e minhas indisponibilidades por conta da dissertação. Agradeço em particular à Jaqueline por ser o oposto que ajuda a manter meu equilíbrio, à Luiza pelas conversas transatlânticas, e à Renata pela amizade que floresceu em meio às dificuldades.

À minha família por sempre ter colocado a educação e o apoio mútuo como prioridades. Aos novos membros da família, Miguel e Gabriela, por terem trazido mais leveza e sorrisos às nossas vidas.

Ao Rodrigo, meu namorado, que soube perfeitamente quando pôr meus pés no chão e quando me encorajar a voar mais alto.

Resumo

Bastos, Patrícia de Oliveira; Jasmin, Marcelo Gantus. **Religião, História e Temporalidade em três escritos de Sigmund Freud (1913-1939)**. Rio de Janeiro, 2021. 94p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação busca analisar três escritos do psicanalista austríaco Sigmund Freud que tratam da questão da religião e do seu papel civilizador: *Totem e tabu* (1913), *O futuro de uma ilusão* (1927) e *Moisés e o monoteísmo* (1939). Escritas após certa consolidação da psicanálise, cada uma dessas obras aborda questões diversas acerca do fenômeno religioso; não obstante, existe um claro diálogo entre elas. A partir da observação de que o desenvolvimento das ideias do autor a respeito da religião significou, também, uma complexificação de suas reflexões sobre a temática histórica, buscou-se evidenciar esse processo e relacioná-lo com conteúdos do campo da teoria da história.

Palavras-chave

Sigmund Freud; Totem e tabu; O futuro de uma ilusão; Moisés e o monoteísmo; Religião; Temporalidade; Teoria da História.

Abstract

Bastos, Patrícia de Oliveira; Jasmin, Marcelo Gantus (Advisor). **Religion, History and Temporality in three writings by Sigmund Freud (1913-1939)**. Rio de Janeiro, 2021. 94p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present master's thesis seeks to analyze three writings of the Austrian psychoanalyst Sigmund Freud that deal with the issue of religion and its civilizing role: *Totem and Taboo* (1913), *The Future of an Illusion* (1927) and *Moses and Monotheism* (1939). Written after a moderate consolidation of psychoanalysis, each of these works addresses different questions about the religious phenomenon; nevertheless, there is a clear dialogue between them. Based on the observation that the development of the author's ideas about religion also meant a complexification of his reflections on the historical subject, we sought to highlight this process and to relate it to contents in the field of theory of history.

Keywords

Sigmund Freud; Totem and Taboo; The Future of an Illusion; Moses and Monotheism; Religion; Temporality, Theory of History.

Sumário

1 Introdução	10
2 <i>Totem e tabu</i> (1913) e a história como gênese	15
2.1. Atos obsessivos e práticas religiosas (1907)	16
2.2. <i>Totem e tabu</i> (1913) e o recurso à analogia	20
2.3. O problema da “cena histórica”	34
3 <i>O futuro de uma ilusão</i> e o horizonte de expectativa freudiano	38
3.1. <i>O futuro de uma ilusão</i> : A religião como agente civilizador	39
3.2. “Imaginarei um oponente que segue meus argumentos com desconfiança”: a liberdade criativa e o estilo freudiano	43
3.3. O significado psicológico e a força das crenças religiosas	46
3.4. O horizonte de expectativa freudiano	53
4 <i>Moisés e o monoteísmo</i> e as fraturas do presente e do passado	60
4.1. O homem Moisés e a religião monoteísta	62
4.2. Uma clínica das massas?	68
4.3. Tradição, verdade histórica, esquecimento	72
5 Considerações finais	81
6. Referências bibliográficas	92

Não se trata aqui da verdade comum, da verdade do naturalismo, que seria melhor chamarmos de cotidianidade e trivialidade, mas sim da verdade do mito, cuja força mantém vivas antiquíssimas lendas e contos de fada ao longo dos séculos. Os verdadeiros poetas dos mitos buscaram tão somente o verdadeiro sentido de seus temas, cuja realidade pragmática não podiam nem queriam tocar.

(György Lukács em carta a Karl Popper)

1

Introdução

A psicanálise e a historiografia têm, portanto, duas maneiras diferentes de distribuir o *espaço da memória*; elas pensam, de modo diferente, a relação do passado com o presente. A primeira reconhece um *no* outro; enquanto a segunda coloca um *ao lado* o outro. A psicanálise trata essa relação segundo modelo da imbricação (um no lugar do outro), da repetição (um reproduz o outro sob uma forma diferente), do equívoco e do quiproquó (o que está “no lugar” de quê? Há, por toda parte, jogos de máscara, de reviravolta e de ambiguidade). Por sua vez, a historiografia considera essa relação segundo o modelo da sucessividade (um depois do outro), da correlação (maior ou menor grau de proximidade), do efeito (um segue o outro) e da disjunção (um ou o outro, mas não os dois ao mesmo tempo). ¹

A citação acima levaria a crer, num primeiro momento, que as aproximações entre Historiografia e Psicanálise seriam tão infrutíferas quanto descabidas, uma vez que as próprias bases sobre as quais estruturam suas reflexões são diferentes entre si de maneira quase radical – se elas pensam de modo diferente a relação do passado com o presente, qual seria, então, o sentido do presente trabalho em um programa de História?

Michel de Certeau, autor da passagem supracitada, certamente não deixou de também apontar que as disciplinas, “duas estratégias do *tempo*”, se assemelhavam através de muitos outros caminhos², dos quais destaco o esforço

¹ DE CERTEAU, M. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 73. Grifos do autor.

² “Assim, verifica-se o confronto entre duas estratégias do *tempo* que, no entanto, não deixam de se desenvolver no terreno de questões análogas: procurar princípios e critérios em nomes dos quais seja possível compreender as diferenças ou garantir continuidades entre a organização do atual e as antigas configurações; conferir valor explicativo ao passado e/ou tornar o presente capaz de explicar o passado; reconduzir as representações de outrora ou atuais a suas condições de produção; elaborar (de onde? de que modo?) as maneiras de pensar e, portanto, de superar a violência (os conflitos e os acasos da história), incluindo a violência que se articula no próprio pensamento); definir e construir a narrativa que é, nas duas disciplinas, a forma privilegiada conferida ao discurso da elucidação”. In: *Idem*.

em conferir valor explicativo ao passado e o trabalho de construção da narrativa.

Evidentemente, coloco-me ao lado de De Certeau e de outros autores, como Peter Gay, ao considerar que os cruzamentos entre psicanálise e historiografia permitem refletir sobre (e tensionar) os limites da prática historiográfica, o que não significa, de forma alguma, pretender substituí-la por uma “psico-história”³, mas considerar de que maneira o contato com outras disciplinas e autores contribui para aguçar a sensibilidade do historiador.

Não causa espanto, então, a escolha de um autor como Sigmund Freud (1856-1939) para estabelecer esse diálogo. Autor de uma extensa obra, empreendeu reflexões sobre os mais variados aspectos da vida humana, e seus trabalhos até hoje suscitam disputas e análises atentas. No que se refere aos seus escritos sobre a cultura, ele poderia ser considerado um crítico da modernidade, tanto pelo seu exame meticuloso dos fundamentos e do funcionamento da sociedade, quanto pela identificação de aspectos negativos e mesmo patológicos na civilização.

De maneira notável, seus textos dedicados a pensar a questão da religião abordam também essas duas facetas, de fundação do pacto social e de inadequação das exigências culturais vigentes para lidar com as demandas do inconsciente, posto que, para o autor, as origens da religião se ligam indelevelmente às origens da civilização⁴ – não obstante, Freud proclamava que não precisava continuar sendo assim.

Ao empreender essas investigações, o autor defrontou-se com a História enquanto disciplina e conteúdo, e, como em muitas outras ocasiões, não hesitou em cruzar essa fronteira. Isso não significou, por razões óbvias, que tenha passado a se comportar como um historiador, mas que a influência da dimensão do histórico passou a ter um papel fundamental em suas reflexões, ao ponto de *Moisés e o monoteísmo* (1939) ter se iniciado como um estudo “puramente histórico”.⁵

³ Para as principais críticas à psico-história, ver: Jacques Barzun, *Clio and the Doctors*; Hans-Ulrich Wehler, “Psychoanalysis and History”; David E. Stannard, *Shrinking History: On Freud and the Failure of Psychohistory*.

⁴ “[...] his argument turns on the classification of religion as an aspect of human civilization – to the point, indeed, where to explain the origin of civilization is, for all practical purposes, to explain the origin of religion”. In: PALMER, M. *Freud and Jung on religion*. Londres-Nova York: Routledge, 1997. p. 33.

⁵ FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Obras completas, volume 19*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 83.

A partir dessa observação, o presente trabalho procurou seguir as possíveis mudanças na visão do autor e nos usos que Freud fez da História em seus escritos sobre a religião. O primeiro capítulo aborda essas questões em *Totem e tabu* (1912-1913), onde a presença da História ainda é incipiente mas já se faz notar, em especial através das ideias de utilidade e reprodutibilidade. O segundo capítulo trata de *O futuro de uma ilusão* (1927) e procura indicar como a ideia de futuro como horizonte de expectativas diverso teria produzido uma mudança na maneira de o autor lidar com a dimensão temporal, deixando de percebê-la como estritamente cronológica para passar a pensá-la como qualitativamente histórica. Já em *Moisés e o monoteísmo* (1939), objeto do terceiro capítulo, observou-se um Freud ainda mais amadurecido em suas concepções de tempo e de história, capaz de empreender reflexões acerca da História enquanto experiência vivida, dos limites da historiografia e da verdade histórica. A dissertação se encerra com uma retomada das argumentações expostas ao longo dos capítulos anteriores e busca indicar entremeios e entrelaçamentos entre as análises de Freud e a Teoria da História.

Há uma dificuldade que deve ser tratada de antemão, que se refere à tradução de um dos termos mais controversos e disputados do vocabulário freudiano: *Trieb*. Tendo tido contato muito tardiamente com a língua alemã, não foi possível fazer uso extenso dos textos originais do autor, tendo recorrido a eles para questões pontuais. Nesse sentido, foi preciso confiar nas traduções disponíveis, com preferência pelo trabalho cuidadoso realizado pela editora Companhia das Letras, que trouxe ao público brasileiro a primeira edição das obras completas de Sigmund Freud traduzidas do original alemão.

O próprio tradutor, Paulo César de Souza, alerta para o fato de que as traduções dos termos considerados técnicos não pretendem constituir uma regra ou imposição, mas que somente pareceram as menos insatisfatórias. Entretanto, ele também reconhece que os leitores e psicanalistas que empregam termos diferentes o fazem “conforme suas diferentes abordagens e percepções da psicanálise”.⁶ Nesse sentido, trata-se de reconhecer algo que é evidente: traduções diferentes não são meros detalhes, mas implicam percepções diversas a respeito do conteúdo do texto e da teoria psicanalítica. Dessa forma, apesar de não incluir-

⁶ *Ibid.*, p. 12.

me entre os psicanalistas, considero importante justificar a escolha pelo emprego de “pulsão” no presente trabalho.

Em *As palavras de Freud*, originalmente a tese de doutoramento de Souza, o autor reconhece em “pulsão” um neologismo que acabaria por se restringir ao campo da psicanálise freudiana e por desprezar as relações associativas ligadas ao termo *Trieb* – um termo notadamente polissêmico e que permitiria definições mais amplas e vagas, que encontrariam paralelo, na língua portuguesa, na rede de sentidos evocados por “instinto”.⁷

Contudo, se de fato o termo “pulsão” evoca uma trama de sentidos e associações menos variada do que “instinto”, isso não significa, necessariamente, que as associações e sentidos habitualmente atribuídos a este vocábulo se liguem de maneira mais imediata àquilo que Freud procurou expressar com seu *Trieb* – e essa delimitação é proposital aqui. Souza recorre, por exemplo, à conceituação de *Trieb* feita por Karl Jaspers, “decididamente não freudiano”⁸, na obra *Psicopatologia geral*, e identifica que o autor oferece uma definição múltipla do termo, associando-o inclusive às necessidades corporais, como fome, sede e sono.⁹ Entretanto, Jaspers não é Freud, e sua conceituação do termo não pode ser tomada como a única. Além disso, não é incomum que autores se apropriem de termos correntes e façam um uso particular, ou mesmo ligeiramente distinto, dos mesmos.

Ao procurar dar a sua definição de *Trieb*, afirma Freud o seguinte:

Voltando-nos agora do lado biológico à observação a partir da vida anímica, então nos aparece a “pulsão” [*Trieb*] como um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal.¹⁰

O trecho, longe de ser autoexplicativo, é fonte de querelas. Destaco, então, algumas passagens da citação acima – mesmo ao definir *Trieb* como um conceito fronteiro, o autor não aponta que o mesmo aparece quando a observação é feita a partir do lado biológico, mas quando é realizada a partir da vida anímica, como

⁷ SOUZA, P. C. *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 257.

⁸ *Ibid.*, p. 262.

⁹ *Idem.*

¹⁰ FREUD, S. *As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 23-25.

um representante psíquico de estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma.

Ao escolher verter *Trieb* por “pulsão”, Pedro Heliodoro Tavares esclarece que, apesar de o termo alemão de fato conter em si múltiplos sentidos, o uso que Freud faz do termo é mais específico:

Em outras palavras, pode-se fazer uso do termo *Trieb* para contemplar tanto o *inatamente instintivo* quanto o *culturalmente adquirido*, tanto as inequívocas necessidades biológicas quanto as construídas demandas psíquicas; mas Freud trata, com esse conceito limite ou fronteiriço, justamente de um corpo transformado pelo psíquico, pela cultura, pelo simbólico. ¹¹

Desse modo, longe de situá-lo exclusivamente no terreno psíquico-cultural e em oposição ao biológico-corporal, Tavares reconhece a maleabilidade do vocábulo e procura marcá-lo como necessariamente apátrida – nesse sentido, a escolha de termos mais usuais poderia “naturalizar” o conceito em uma das referidas regiões, e “acontece que Freud não pretendeu naturalizá-lo em qualquer território previamente definido, mas antes preservar sua característica seminal *fronteiriça* e, portanto, apátrida”. ¹²

¹¹ TAVARES, P. H. “Sobre a tradução do vocábulo *Trieb*”. In: FREUD, S. As pulsões e seus destinos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. pp. 73-90. p. 82. Grifos do autor em itálico. Demais grifos meus.

¹² *Ibid.*, p. 77. Grifo do autor.

2

***Totem e tabu* (1913) e a história como gênese**

Mas por que devemos voltar nosso interesse para o enigma do tabu? Acho que não apenas porque todo problema psicológico é digno de uma tentativa de solução, mas também por outros motivos. Suspeitamos que o tabu dos selvagens polinésios não se acha tão longe de nós como pensávamos inicialmente, que as proibições morais e tradicionais a que obedecemos poderiam ser essencialmente aparentadas esse tabu primitivo, e que o esclarecimento do tabu lançaria luz sobre a obscura origem de nosso próprio “imperativo categórico”.¹³

Ateu declarado, Sigmund Freud dedicou consideráveis anos de sua vida ao estudo do fenômeno religioso a partir da perspectiva da psicanálise, principalmente no que se refere às origens desse fenômeno supostamente universal e tão antigo quanto as próprias civilizações.¹⁴ Longe de representar uma contradição, o posicionamento pessoal de Freud tem relação direta com sua persistência na temática religiosa, principalmente se considerarmos que o autor advogava pela superação das doutrinas religiosas em favor do primado do intelecto.¹⁵

Entretanto, isso não significa dizer que ele desprezava ou mesmo ignorava o papel desempenhado pela religião na organização e estruturação social, em

¹³ FREUD, S. “Totem e tabu”. In: *Obras completas, volume 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos* (1912-1914). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 48.

¹⁴ O termo “civilizações” refere-se, aqui, aos diversos grupamentos humanos dos quais se possui conhecimento, cada um dotado de seu próprio sistema cultural; o que todavia não impede de enxergar certas estruturas em comum.

¹⁵ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos* (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

especial nas culturas ocidentais. Pelo contrário: Freud não deixou de reconhecer que a religião teve importância fundamental no processo de renúncia a certos impulsos¹⁶ e de educação dos costumes, necessários para o estabelecimento da vida em sociedade – aquilo que Norbert Elias, alguns anos mais tarde, chamaria de o processo civilizador.¹⁷ O que Freud questiona é justamente a manutenção da religião em posição tão elevada na sociedade contemporânea quando ela já deixara há muito, segundo ele, de exercer uma função igualmente importante.

Até chegar neste ponto, contudo, Freud passou por um tortuoso processo de considerar as origens do fenômeno religioso à luz da psicanálise – temática a qual ele vai retornar muitos anos mais tarde, em um de seus últimos trabalhos: *Moisés e o monoteísmo* (1939). Nesse livro, Freud retomaria a analogia entre comportamento religioso e comportamento neurótico, procurando investigar as origens do monoteísmo na cultura ocidental – associação feita por ele pela primeira vez em 1907, no artigo *Atos obsessivos e práticas religiosas*.

2.1. Atos obsessivos e práticas religiosas (1907)

Neste curto artigo, Freud observa que certamente não foi o primeiro a ficar impressionado com a semelhança entre os “atos obsessivos” dos neuróticos e as observâncias religiosas por meio das quais os fieis dão expressão à sua devoção.¹⁸ Poucas linhas depois, acrescenta que a semelhança parece ser mais do que superficial, e que “uma compreensão da origem do cerimonial neurótico pode nos encorajar a fazer inferências por analogia sobre os processos psicológicos da vida religiosa”.¹⁹

De acordo com Freud, o cerimonial neurótico consistiria em “pequenas prescrições, performances, restrições e disposições em certas atividades da vida cotidiana, que devem ser realizadas sempre da mesma maneira ou de uma maneira

¹⁶ “É evidente que a religião prestou grande serviço à cultura humana, contribuiu muito para somar os instintos sociais, embora não o bastante”. In: *Ibid.*, p. 276.

¹⁷ ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 2 v.

¹⁸ LESSA, W.; VOGT, E. Z. *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. Nova York: Harper & Row, 1965. 2. ed. p. 198.

¹⁹ “The resemblance, however, seems to me to be something more than superficial, so that an insight into the origin of neurotic ceremonial may embolden us to draw by analogy inferences about the psychological processes of religious life”. In: *Idem*.

metodicamente variada”.²⁰ Entretanto, interessavam mais as características que envolviam esses rituais, uma vez que é nesse nível que o autor pretende estabelecer a analogia com os ritos religiosos. Segundo ele:

It is easy to see wherein lies the resemblance between neurotic ceremonial and religious rites; it is in the fear of pangs of conscientiousness after their omission, in the complete isolation of them from all other activities (the feeling that one must not be disturbed), and in the conscientiousness with which the details are carried out. But equally obvious are the differences, some of which are so startling that they make the comparison into a sacrilege: the greater individual variability of neurotic ceremonial in contrast with the stereotyped character of rites (prayer, orientation, etc.); its private nature as opposed to the public and communal character of religious observances; especially, however, the distinction that the little details of religious ceremonies are full of meaning and understood symbolically, while those of neurotics seem silly and meaningless. In this aspect an obsessional neurosis furnishes a tragicomic travesty of a private religion. But this, the sharpest distinction between neurotic and religious ceremonials, disappears as soon as one penetrates by means of psychoanalytic investigation to insight obsessive actions.²¹

Esse entendimento revelaria, então, que “tudo tem seu significado e interpretação nos atos obsessivos”²², e que tais atos podem ser interpretados tanto simbólica quanto historicamente.²³ A diferenciação entre esses dois modos de interpretação não é definida de antemão por Freud, mas demonstrada através de alguns exemplos de sua prática clínica – uma de suas pacientes só conseguia se sentar numa cadeira em especial, e só se levantava dela com dificuldade. A cadeira simbolizava seu marido, segundo a própria paciente: “É tão difícil separar-se de algo (cadeira ou marido) depois que já nos acomodamos”. Dessa maneira, a ideia de símbolo vai ao encontro de seu significado habitual, qual seja, de uma coisa no lugar da outra, substituindo-a ou apenas sugerindo-a.

Outro comportamento desta mesma paciente, porém, precisou ser interpretado de maneira diversa – uma compulsão por anotar o número de cada cédula de dinheiro que carregava consigo. A interpretação seguiu pela seguinte linha: numa época em que tinha a intenção de se separar do marido, ela se deixou ser cortejada por um cavalheiro que conhecera numa estância de águas. Num dia,

²⁰ *Idem*. Tradução minha.

²¹ *Ibid.*, p. 199.

²² *Ibid.*, p. 200.

²³ *Ibid.*, p. 199.

precisando de dinheiro miúdo, ela perguntou ao homem se ele trocava uma moeda de cinco coroas; ele o fez e, ao colocar a moeda em seu bolso, disse que jamais iria desfazer-se dela, uma vez que havia passado pelas mãos daquela mulher. Em encontros posteriores, ela sentia sempre vontade de pedir-lhe que mostrasse a moeda e provasse o que lhe dissera, mas sabia que seria impossível distinguir sua moeda de outra igual. Desde então, ela foi tomada pela compulsão de anotar a numeração das cédulas, o que permitiria distinguir duas notas de igual valor. De acordo com Freud, essa compulsão precisou ser interpretada *historicamente*, o que parece sugerir que o autor aderiu, pelo menos em 1907, à ideia um tanto quanto vulgar de que a explicação histórica consiste em relatar acontecimentos do passado para iluminar certa situação no presente.

Uma vez esclarecida a questão de se os atos obsessivos dos neuróticos possuem algum significado, Freud procurou retomar o movimento de aproximação entre estes e os rituais religiosos. Essa retomada se dá, num primeiro momento, pela constatação de que a adoção de um cerimonial se estabelece inicialmente como um ato de defesa ou segurança, como medida protetiva contra uma tentação – e, mesmo que não se saiba exatamente qual tentação é essa, como no caso de muitos neuróticos, existe uma persistente sensação de culpa que motiva tanto os rituais obsessivos quanto os ritos religiosos.²⁴

Em seguida, Freud afirma que seria possível obter uma compreensão mais profunda do mecanismo das neuroses obsessivas ao se levar em consideração o fator primário subjacente a ela: a repressão de um impulso (um componente da pulsão sexual).²⁵ Procurando ser mais exato, algumas linhas depois o autor esclarece que se trata na verdade de um processo imperfeito de repressão, que sofre pela constante ameaça de retorno do impulso original. Dessa forma, os cerimoniais desenvolvidos procuram proteger o doente neurótico tanto da tentação original quanto do infortúnio que se espera caso o ritual não seja cumprido.²⁶

É neste ponto, então, que Freud escapa das semelhanças superficiais entre atos obsessivos e práticas religiosas. Segundo ele:

²⁴ *Ibid.*, p. 200-201.

²⁵ No original: “Triebregung (einer Komponente des Sexualtriebes)”. Para a discussão acerca da tradução do termo alemão *Trieb*, ver, por exemplo: SOUZA, P. C. *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

²⁶ *Op. cit.*, p. 201.

Este estado de coisas tem algumas contrapartes na esfera da vida religiosa, como se segue: a estrutura de uma religião parece também se basear na supressão ou renúncia a certas tendências pulsionais; essas tendências não são, no entanto, como na neurose, exclusivamente componentes da pulsão sexual, mas são pulsões egoísticas, antissociais, embora mesmo essas, na maioria das vezes, não deixem de apresentar um elemento sexual. A sensação de culpa em consequência da tentação contínua, e a expectativa ansiosa disfarçada de medo do castigo divino, de fato nos são familiares há mais tempo na religião do que na neurose.²⁷

Além disso, Freud acrescenta que, assim como acontece com os rituais obsessivos, as cerimônias religiosas também são afetadas pelo mecanismo de deslocamento:

Não se pode negar que na esfera religiosa também haja uma tendência semelhante ao deslocamento de valores psíquicos e, na verdade, na mesma direção, de modo que cerimônias mesquinhas se tornem gradualmente a essência das práticas religiosas e substituam as ideias subjacentes a elas.²⁸

Nesse momento, o autor finalmente reúne os diferentes fios de sua argumentação: a semelhança entre os rituais obsessivos dos neuróticos e os rituais religiosos não apenas aparenta não ser somente superficial, como de fato não é superficial. Não poderia ser superficial, uma vez que ambos possuem o mesmo fundamento – a repressão incompleta de certas tendências pulsionais – e são afetados pelo mesmo mecanismo de deslocamento – os pormenores da cerimônia se sobrepõem às próprias ideias que deram origem a ela.

De maneira provocativa, Freud afirma que, tendo em vista essas semelhanças e analogias, poder-se-ia mesmo arriscar descrever a neurose obsessiva como um sistema religioso privado; e a religião, como uma neurose obsessiva universal – com a ressalva de que persiste a diferença de natureza das pulsões reprimidas: enquanto na neurose elas seriam de caráter exclusivamente sexual, no caso da religião, seriam de origem egoísta.²⁹

Antecipando em muitos anos suas considerações em *O mal-estar na civilização* (1930), o autor pondera que a renúncia progressiva às pulsões

²⁷ *Ibid.*, p. 201. Tradução minha. Apesar de a tradução para o inglês e a tradução da Cia. das Letras optarem pelo termo “instinto”, insisto na escolha pelo termo “pulsão”.

²⁸ *Ibid.*, p. 202. Tradução minha.

²⁹ *Ibid.*, p. 202.

inerentes ao ser humano parece ser um dos pilares da civilização, e que parte desse processo de repressão é efetuada pelas diversas religiões – e, todavia, muito do que fora considerado perverso, e que a humanidade renunciara em favor a Deus, era permitido em Seu nome. Entretanto, isso não significou a possibilidade de justificar os delitos individuais por referência ao exemplo divino.³⁰

Mesmo neste curto artigo, Freud conseguiu já antecipar algumas das ideias que retomaria em seus escritos sobre religião, das quais destaco: a suposta identidade entre o fundamento da religião e da neurose; o papel civilizador-repressor das religiões; a proibição aos indivíduos daquilo que é permitido ao Pai; e o caráter coletivo dessa renúncia.

Contudo, é importante destacar que o autor ainda observava uma diferença bastante significativa entre os “tipos” de pulsões reprimidas pelas neuroses obsessivas e pela religião. Ainda não chegamos ao ponto no qual Freud, segundo Michael Palmer, sexualiza a religião ao situar sua teoria da sexualidade no coração do seu pensamento sobre a origem e o caráter da crença religiosa.³¹

2.2. *Totem e tabu* (1913) e o recurso à analogia

Considerado um dos mais importantes, e também dos mais polêmicos trabalhos de Freud, *Totem e Tabu* (1913) foi publicado originalmente sob o título que viria a ser seu subtítulo – “algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos”. Este extenso nome de batismo já fornece, à primeira vista, o plano que orienta a investigação proposta por Freud: aproximar, do ponto de vista de psicanálise, a vida psíquica dos neuróticos e a dos homens ditos primitivos.³²

³⁰ *Idem.*

³¹ PALMER, M. *Freud and Jung on Religion*. Londres-Nova York: Routledge, 1997. p. 17.

³² “Aqui vale chamar atenção para o significante primitivo que então aparece, pelo lugar que ocupa na teoria psicanalítica, uma vez que, como lembra Moscovici (1999), a *primitividade* está no cerne do funcionamento do inconsciente, da mesma forma que designa a alteridade – seja ela do indivíduo, dos povos ou a do próprio sujeito”. In: KOLTAI, C. *Totem e tabu: Um mito freudiano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. 3.ed. (Para ler Freud). p. 20.

Tal aproximação, no entanto, também é intermediada por um outro elemento: a criança, esse ser que, tendo nascido na civilização, porta-se ainda de maneira incivilizada. Mais do que isso – ao aproximar os primitivos das crianças em diversos níveis, Freud também sustenta uma outra faceta de seu argumento, a de que a religião seria o maior exemplo de infantilismo na contemporaneidade, temática que abordará de maneira mais detida em *O futuro de uma ilusão*.

No esforço de não adiantar muito a argumentação de Freud, gostaria de prosseguir numa análise mais detida de *Totem e tabu*, procurando seguir, sempre que possível, o caminho traçado pelo próprio autor.

No prefácio da primeira edição, Freud afirma que os quatro ensaios que compõem o livro constituem sua “primeira tentativa de aplicar perspectivas e resultados da psicanálise a problemas ainda não solucionados da psicologia dos povos”³³, área que já vinha sendo explorada por estudiosos como Wilhelm Wundt e Carl G. Jung. Conhecido por seu pensamento sistemático, decerto foi incômodo para o autor admitir que os dois temas principais do livro, que fornecem a ele seu título, não seriam tratados de maneira equivalente:

Tal diferença liga-se ao fato de que o tabu ainda subsiste entre nós, embora considerado negativamente e dirigido a outros conteúdos, ele não é outra coisa, em sua natureza psicológica, senão o “imperativo categórico” de Kant, que tende a agir coercitivamente e rejeita qualquer motivação consciente. Já o totemismo é uma instituição social-religiosa alheia à sensibilidade atual, realmente há muito abandonada e substituída por novas formas, que deixou traços mínimos na religião, nos usos e costumes dos povos civilizados de hoje, e que teve de sofrer grandes transformações mesmo nos povos que ainda a mantêm.³⁴

Se, em *Atos obsessivos e práticas religiosas*, os dois elementos em comparação se encontravam no mesmo plano temporal, aqui se observa um movimento de vai e vem, com referências ao passado e ao presente – o que parece sugerir que o problema do autor se encontra no presente, e que sua visita ao passado, mediada pela antropologia e pela etnografia, configura-se numa espécie de recurso para tentar esclarecer essa questão.

³³ FREUD, S. “Totem e tabu”. In: *Op. cit.* p. 14.

³⁴ *Ibid.*, p. 15-16.

Ainda no prefácio, Freud sustenta que, se a hipótese a ser apresentada “resulta bastante improvável, esse caráter não chega a representar objeção à possibilidade de que ela se aproxime em alguma medida da realidade, de tão difícil reconstrução”.³⁵ Ao considerar de tal modo a realidade, Freud não poderia deixar de nos fazer recordar a *Meta-história* (1995) de Hayden White, na qual o autor sustenta que o passado em si é impossível de ser recuperado de maneira fiel, e que o trabalho historiográfico é, essencialmente, retórico e poético. Que hipótese seria essa apresentada por Freud, veremos um pouco mais à frente.

No início do primeiro ensaio de *Totem e tabu*, intitulado “O horror ao incesto”, Freud afirma que conhecemos o homem pré-histórico tanto por vestígios materiais, quanto por lendas, mitos, fábulas e a própria tradição; e ainda por um terceiro elemento: os “vestígios de sua mentalidade em nossos próprios usos e costumes”.³⁶ Tal passagem não possui um tom metafórico como em Marx³⁷, mas, pelo contrário, um sentido bastante literal – uma vez que, para a psicanálise, o inconsciente desconhece o tempo; nesse sentido, mesmo o homem do tempo presente conservaria em si algo de primitivo.

Há ainda, por outro lado, a questão de existirem homens ainda bem próximos dos primitivos na contemporaneidade, e que são de particular interesse para Freud uma vez que seria possível reconhecer, em sua vida psíquica, “um estágio anterior e bem conservado de nossa própria evolução”.³⁸ Dentre esses, Freud escolhe os aborígenes da Austrália, por terem sido descritos pela etnografia de seu tempo como os mais atrasados e miseráveis. Apesar desse suposto atraso, é verificado pelos estudiosos que aqueles observam uma rigorosa proibição do incesto entre membros do mesmo totem.³⁹ E o que seria, então, o totem?

Mas o que é o totem? Via de regra é um animal, comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e mais raramente uma planta ou força da natureza (chuva, água), que tem uma relação especial com todo o clã. O totem é, em primeiro lugar, o ancestral

³⁵ *Ibid.*, p. 16.

³⁶ *Ibid.*, p. 18. Como, exatamente, isso poderia ser possível não é apresentado por Freud.

³⁷ “A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos”. In: O 18 de Brumário de Louis Bonaparte. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000066.pdf>. Acesso em: 30 de maio de 2020.

³⁸ FREUD, S. “Totem e tabu”. In: *Op. cit.*, p. 18.

³⁹ “Agora nos voltamos, enfim, para a característica do sistema totêmico que interessa também ao psicanalista. Em quase toda parte em que vigora o totem há também a lei de que *membros do mesmo totem não podem ter relações sexuais entre si, ou seja, também não podem se casar*. É a instituição da *exogamia*, ligada ao totem”: In: *Ibid.*, p. 21.

comum do clã, mas também seu espírito protetor e auxiliar, que lhe envia oráculos, e, mesmo quando é perigoso para outros, conhece e poupa seus filhos. Os membros do clã, por sua vez, acham-se na obrigação, sagrada e portadora de punição automática, de não matar (destruir) seu totem e abster-se de sua carne (ou dele usufruir de outro modo) [...].⁴⁰

O que de fato interessou a Freud e aos demais pesquisadores do período era a relação aparentemente inexplicável entre totemismo e exogamia, uma vez que “nada no conceito e nas características do totemismo [...] permite antecipá-la”.⁴¹ Buscando uma nova compreensão dos fatos da psicologia dos povos, Freud propõe, a partir do ponto de vista psicanalítico, que o horror ao incesto entre os selvagens seja analisado de maneira semelhante ao caso dos neuróticos de seu tempo: como um traço peculiarmente infantil. Aqueles familiarizados com as ideias freudianas, ainda que minimamente, sabem que um de seus princípios básicos é que a primeira escolha sexual da criança é incestuosa. Entretanto, como seria possível que justamente atitudes opostas sejam aproximadas por Freud de maneira tão asseverada? O raciocínio se dá por um percurso apenas aparentemente enviesado – não há necessidade de se proibir aquilo que não é profunda e ardentemente desejado. Como os primitivos “provavelmente se acham mais próximos da tentação, [...] têm necessidade de maior proteção contra ela”.⁴²

Entramos, agora, no terreno do tabu – aquilo que é, ao mesmo tempo, sagrado, inquietante e proibido.⁴³ É importante destacar que, já nos parágrafos iniciais deste segundo ensaio (“O tabu e a ambivalência dos sentimentos”), Freud procurou diferenciar a ideia de tabu das meras proibições religiosas ou morais, embora também considere que seja possível traçar uma espécie de linhagem entre esses elementos.⁴⁴

As restrições do tabu são algo diverso das proibições religiosas ou morais. Não procedem do mandamento de um deus, valem por si mesmas; distingue-as das proibições morais o fato de não se incluírem num sistema que dá por necessárias as privações, de forma geral, e fundamenta esta necessidade. As proibições

⁴⁰ *Ibid.*, p. 19-20.

⁴¹ *Ibid.*, p. 21.

⁴² Totem e tabu, p. 30.

⁴³ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁴ “Suspeitamos que o tabu dos selvagens polinésios não se acha tão longe de nós como pensávamos inicialmente, que as proibições morais e tradicionais a que obedecemos poderiam ser essencialmente aparentadas a esse tabu primitivo, e que o esclarecimento do tabu lançaria luz sobre a obscura origem de nosso próprio ‘imperativo categórico’”. In: *Ibid.*, p. 48.

do tabu prescindem de qualquer fundamentação; têm origem desconhecida; para nós obscuras, parecem evidentes para aqueles sob seu domínio.⁴⁵

É talvez esse caráter obscuro, misterioso do tabu que atrai o interesse de Freud, entusiasta da exploração daquilo que havia de estranho ou inquietante⁴⁶ no comportamento humano. Assim, se a origem das proibições do tabu é desconhecida, é justamente essa incógnita que vai merecer a “tentativa segura e exaustiva de solução do problema”.⁴⁷

Para isso, Freud se valeu de uma varredura dos principais textos antropológicos de sua época que se referiam ao tabu, principalmente, do ponto de vista teórico, dos escritos de Wilhelm Wundt⁴⁸ e de James Frazer.⁴⁹

Enquanto muitos dos autores se propuseram a descrever detalhadamente os diferentes rituais, proibições e mudanças dos tabus das sociedades que estudavam, Wundt e Frazer procuraram identificar qual seria o fundamento comum para além dessas especificidades, principalmente no que se refere aos tabus que têm o ser humano por objeto.⁵⁰

Wundt, por um lado, atribuía ao tabu uma ligação intrínseca com a crença dos povos primitivos em poderes demoníacos, e afirmava que só ao longo do tempo o tabu se tornou um poder fundamentado em si mesmo, funcionando de maneira semelhante ao costume, à tradição ou mesmo à lei. Freud, por sua vez, admitia-se decepcionado com esta explicação, uma vez que ela não significava “ir às fontes do tabu ou desvendar suas raízes últimas”⁵¹ – e aqui é importante atentarmos para o valor imprescindível deste ponto para Freud. Ainda segundo ele, seria necessária uma abordagem a partir da perspectiva da psicanálise, habituada a lidar com “pessoas que individualmente criaram para si proibições de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 42-43

⁴⁶ FREUD, S. *O infamiliar e outros escritos*. Seguido de O homem da areia (E. T. A. Hoffmann). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Obras Incompletas de Sigmund Freud).

⁴⁷ FREUD, S. “Totem e tabu”. In: *Op. cit.*, p. 15.

⁴⁸ Em particular o segundo volume de *Völkerpsychologie* [Psicologia dos povos] (1906), a respeito do mito e da religião.

⁴⁹ Em especial *Totemism and exogamy* (1910), *Taboo and the perils of the soul* (1911) e *The Golden Bough* (1900), este último traduzido para o português: *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

⁵⁰ “O tabu dos animais, que consiste essencialmente na proibição de matar e devorar, forma o núcleo do totemismo. O tabu da segunda espécie, que tem os homens por objeto, é de caráter essencialmente outro”. In: FREUD, S. “Totem e tabu”, in: *op. cit.*, p. 49.

⁵¹ *Ibid.*, p. 50.

tabu, e que as seguem de forma tão rigorosa como os selvagens obedecem às que são comuns à sua tribo ou sociedade”.⁵²

Há, todavia, uma ressalva da parte de Freud, expressa em apenas um parágrafo e aqui resumida: que a semelhança entre o tabu e o transtorno obsessivo poderia ser apenas externa, valendo para as formas em que se manifestam, mas não para a essência.⁵³ Entretanto, isso obviamente não impediu nosso autor de prosseguir no esclarecimento do tabu como um fenômeno etnopsicológico correspondente ao distúrbio obsessivo individual.

No que se refere às coincidências das proibições obsessivas dos neuróticos e dos costumes do tabu, Freud as identifica em quatro pontos principais – o primeiro deles sendo a sua origem enigmática, frequentemente entendida como simples ausência de motivo para os preceitos; o segundo, a necessidade interior como móvel de reafirmação das proibições; o terceiro, seu caráter deslocável e mesmo transmissível, estendendo-se facilmente de um objeto a outro ou de uma pessoa a outra por meio das mais diversas conexões, físicas ou não; o quarto e último, o fato de originarem ações cerimoniais para reparação de violações das proibições.⁵⁴

A aceitação dessas semelhanças conduz, então, ao próximo passo: a tentativa de “abordar o tabu como se fosse da mesma natureza que uma proibição obsessiva de nossos doentes”⁵⁵, o que implicava na possibilidade de ir além das investigações que haviam sido empreendidas até então, uma vez que se tornaria possível reconstruir a história do tabu segundo o modelo das proibições obsessivas, já conhecido pela psicanálise.⁵⁶

Assim, de acordo com Freud, uma vez que as mais antigas e importantes proibições do tabu coincidem com as duas leis fundamentais do totemismo – não matar o animal totêmico e abster-se de relações sexuais com indivíduos do mesmo totem –, é possível supor, então, que seriam justamente esses os desejos humanos mais antigos e poderosos; afinal, só é necessário proibir aquilo que é desejado. E, para o pai fundador da psicanálise, “o próprio enunciado desses dois tabus e o fato de andarem juntos lembrarão algo bastante definido, que os psicanalistas veem

⁵² *Ibid.*, p. 53

⁵³ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 54-57.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 60.

como o ponto nodal dos desejos infantis e como núcleo da neurose”⁵⁷ – a saber, o complexo infantil relacionado ao pai, mais conhecido simplesmente como Complexo de Édipo.⁵⁸

Tal identificação pressupõe ainda um outro elemento: a ambivalência de sentimentos e atitudes em relação ao objeto, tanto no caso da neurose quanto no do tabu.⁵⁹ Ao analisar a obra *O ramo de ouro*, de James G. Frazer, Freud destaca os tabus relativos aos inimigos, aos chefes e aos mortos⁶⁰, e em todos identifica uma ambivalência emocional oculta sob as diversas camadas de detalhes ritualísticos e punições implicadas na violação dos tabus. O caso mais interessante talvez seja o dos tabus referentes aos mortos, profundamente atravessados pela projeção, um mecanismo de defesa segundo o qual “o sujeito expulsa de si e localiza no outro (pessoa ou coisa) qualidades, sentimentos, desejos, inclusive ‘objetos’, que não reconhece ou que rechaça em si mesmo”.⁶¹ Dessa maneira, o medo referente à vingança ou assombração por parte dos espíritos indicaria que é o vivo quem, na verdade, possui sentimentos de hostilidade em relação ao morto.⁶²

Assim, Freud nota que o tabu cresceu no solo de uma postura afetiva ambivalente⁶³, ou seja, que o tabu se fez presente ali onde a atitude emocional ambivalente se sentia com maior intensidade. A força e quantidade dos tabus encontrados entre os primitivos levam o autor a supor que os impulsos psíquicos destes possuam um grau mais elevado de ambivalência do que o encontrado no homem civilizado.⁶⁴ A força dos tabus entre os primitivos é também explicada

⁵⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 88

⁵⁹ “Se conseguirmos mostrar também nas prescrições do tabu a ambivalência, o governo de tendências contrárias, ou achar entre elas algumas que deem expressão simultânea às duas correntes, à maneira das ações obsessivas, a concordância psicológica entre o tabu e a neurose obsessiva estará garantida no aspecto mais importante”. In: *Ibid.*, p. 66.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 67-106.

⁶¹ LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2004. P. 306. 1.ed. 6.reimpr. Tradução minha.

⁶² “Agora conhecemos o fator que pode explicar o pretenso demonismo das almas recentes e a necessidade de proteger-se de sua hostilidade mediante os tabus. Se supomos que a vida emocional dos primitivos possui elevado grau de ambivalência, semelhante ao que, conforme os achados da psicanálise, atribuímos aos doentes obsessivos, torna-se compreensível que após a dolorosa perda seja necessária uma reação à hostilidade latente no inconsciente, tal como foi mostrada nas recriminações obsessivas. Mas essa hostilidade, penosamente sentida como satisfação pela morte no inconsciente, tem outro destino no homem primitivo; ele defende-se dela, deslocando-a para o objeto da hostilidade, para o morto”. In: FREUD, S. “Totem e tabu”, in: *op. cit.*, p. 103.

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ “[...] devemos conceder aos impulsos psíquicos dos homens primitivos um maior grau de ambivalência do que o encontrado no homem civilizado de hoje. Decaindo essa ambivalência, desapareceu lentamente o tabu, o sintoma do compromisso do conflito de ambivalência”. In: *Ibid.*,

pela sua concepção de mundo, identificada por Freud e por outros autores como animismo, ou doutrina dos espíritos.⁶⁵

Considerado “a expressão espiritual do estado natural do homem”⁶⁶ por Wundt, o animismo é compreendido como a animação do mundo e de todos os seus componentes, sejam estes animais, plantas, pessoas ou coisas inanimadas, por espíritos e demônios.⁶⁷ Para lidar com essa realidade animada, o ser humano concebeu, de mãos dadas com o animismo, instruções de como proceder para sujeitar os espíritos que povoam o mundo – tais instruções são conhecidas, então, como feitiçaria ou magia.⁶⁸

Apesar de fascinantes, os exemplos e diferenciações entre as duas técnicas não seriam particularmente relevantes para o presente trabalho. Tratando-se de um caso ou do outro, o que se observa é que o princípio comum a ambos é o da superestimação dos atos psíquicos, ou onipotência dos pensamentos⁶⁹ – esse princípio se caracterizaria pela experimentação da realidade psíquica, dos desejos e pensamentos, com uma intensidade semelhante, ou mesmo superior, à realidade do viver. De acordo com Freud, essa maneira peculiar de pensar não é exclusiva dos primitivos, sendo característica também das crianças e dos neuróticos – a expressão “onipotência dos pensamentos”, aliás, foi cunhada por um paciente de Freud.⁷⁰

Como já apontado, os paralelos entre a psicologia dos povos selvagens⁷¹, das crianças e dos neuróticos são recorrentes ao longo da obra, o que é

p. 110. A passagem anterior é um dos exemplos dos quais podemos nos servir para rechaçar a ideia de que a psicanálise não reconhece mudanças na constituição psíquica dos indivíduos, analisando homens e mulheres contemporâneos e projetando para o passado essas interpretações. É verdade que, por vezes, a psicanálise realiza projeções inadequadas e/ou exageradas, mas seria igualmente desmoderado apontar uma suposta absoluta desconsideração pelas diferenças na *psique* dos seres humanos ao longo do tempo.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁸ “Tais instruções, conhecidas pelos nomes de ‘feitiço’ e ‘magia’, são consideradas, por S. Reinach, a estratégia do animismo; eu prefiro vê-las como a *técnica*, acompanhando Hubert e Mauss”. In: *Ibid.*, p. 125.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 136.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁷¹ “Sob o domínio de um sistema animista é inevitável que todo preceito e toda atividade tenham uma justificação sistemática, que hoje denominamos ‘supersticiosa’. ‘Superstição’, como ‘angústia’, ‘sonho’ ou ‘demônio’, é uma das noções psicológicas provisórias que se dissolveram com a investigação psicanalítica. Olhando por trás dessas construções, percebe-se que a vida psíquica e o nível cultural dos selvagens não tiveram, até hoje, a consideração merecida”. In: *Ibid.*, p. 152. “Mas penso que, no tocante à psicologia dos povos que permaneceram no estágio animista,

absolutamente esperado uma vez que um dos objetivos declarados do autor era identificar semelhanças significativas entre a neurose obsessiva, os sistemas totêmicos e as proibições do tabu. A referência à psicologia infantil é particularmente interessante porque permite a Freud estender seu argumento para uma categoria tão abrangente como “o ser humano” – enquanto o selvagem e o neurótico podem ser exceções, a criança é a regra. Não há ser humano que não tenha passado pela infância, e que não tenha seja afetado por toda a bagagem psicológica implicada nela, como a onipotência de pensamentos, a concentração da energia psíquica sobre o próprio indivíduo (narcisismo) e a peculiar relação frequentemente estabelecida com os animais, apontada por Freud como uma espécie de retorno⁷² do totemismo. Segundo ele:

Há muita semelhança entre a relação das crianças com os animais e a dos primitivos. A criança não mostra ainda nenhum traço da arrogância que leva o homem adulto civilizado a desenhar uma fronteira nítida entre a sua natureza e a dos outros animais. Sem hesitação, a criança vê o animal como seu igual; no franco reconhecimento de suas necessidades sente-se talvez mais próxima do animal do que da pessoa adulta, que provavelmente lhe parece um enigma.⁷³

Não raro, essa postura infantil de quase identificação com os animais pode ser perturbada por quadros de zoofobia, geralmente associada a “bichos pelos quais a criança demonstrou vivo interesse até então”.⁷⁴ Nos casos passíveis de análise, identificou-se que “quando as crianças examinadas eram meninos, o medo concernia ao pai, no fundo, tendo sido apenas deslocado para o animal”.⁷⁵

O medo concernente ao pai, por sua vez, não dizia respeito a ameaças ou atitudes explicitamente hostis por parte dele, mas ligava-se ao receio infantil de castigo pelos seus desejos inconscientes de ausência (seja na forma da partida ou da morte) do pai, visto como um concorrente no favor da mãe.⁷⁶ Vê-se aqui, então, a “típica postura do filho homem em relação aos pais, que denominamos

pode muito bem suceder o mesmo que com a vida psíquica das crianças, que nós, adultos, não mais compreendemos, e cuja riqueza e finura, por isso, tanto subestimamos”. In: *Ibid.*, p. 154.

⁷² Tal situação é vista como um retorno uma vez que se considera que a evolução da humanidade como um todo repete a evolução dos indivíduos, e vice-versa. As manifestações totêmicas na infância são vistas como um retorno uma vez que o totemismo seria experimentado primeiro em dimensão coletiva, e novamente por cada indivíduo humano.

⁷³ FREUD, S. “Totem e tabu”. In: *Op. cit.*, p. 196.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 196.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 197.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 198.

‘complexo de Édipo’ e na qual vemos o complexo nuclear das neuroses”.⁷⁷ Nos casos de zoofobia, o animal aparece como um intermediário dos complexos sentimentos do filho quanto ao pai. Diante disso, Freud apresenta a seguinte explicação:

O ódio que vem da rivalidade pela mãe não é capaz de difundir-se sem entraves na psique do garoto, tem de lutar com o afeto e a admiração que sempre existiram pela mesma pessoa; o menino se acha numa atitude emocional dúplice – *ambivalente* – perante o pai, e procura alívio, nesse conflito de ambivalência, deslocando seus sentimentos ternos e os hostis. O conflito prossegue no objeto de deslocamento, a ambivalência passa para este.⁷⁸

A atitude emocional ambivalente e a projeção são comportamentos abordados anteriormente, profundamente associados aos tabus (palavra ela mesma ambivalente) de selvagens e neuróticos; agora, aparecem relacionados à vida psíquica infantil. Como substituto do pai, o animal eleito é temido e admirado, amado e abominado simultaneamente. Observa-se, também, que o comportamento para com os animais eleitos recorda em parte aquele dos primitivos para com seus animais totêmicos.

Aqui, poderia objetar-se que os selvagens não temem seus totens como as crianças o fazem. Contudo, é preciso levar em conta o nível de abstração almejado por Freud ao realizar suas análises etnológicas: apesar de expor diversos casos específicos, o autor procura sempre o que há de mais essencial por trás das inúmeras especificidades ritualísticas. E, considerando que “a identificação com o totem [...] é o essencial no totemismo”⁷⁹, essa condição é de fato contemplada pela psique infantil, que projeta a atitude emocional ambivalente em relação ao pai para o animal e, conseqüentemente, também se identifica com este. Segundo Freud:

[...] por ora apenas destacamos dois traços, como sendo valiosos pontos de contato com o totemismo: a completa identificação com o animal totêmico e a atitude emocional ambivalente em relação a ele. Por essas observações nos sentimos autorizados a introduzir, na fórmula do totemismo – no caso do homem –, o pai no lugar do animal totêmico. Percebemos, então, que com isso não damos um passo novo ou particularmente ousado. Os

⁷⁷ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 181.

primitivos mesmos declaram isso, e, onde o sistema totêmico ainda se acha em vigor, designam o totem como seu ancestral e pai primevo. Nós apenas tomamos literalmente uma afirmação desses povos com a qual os etnólogos não sabiam exatamente o que fazer, e que por isso relegaram a segundo plano.⁸⁰

Ao tomar literalmente a afirmação do animal totêmico como ancestral e pai primevo, Freud, ao contrário do que declarou, dá, sim, um passo ousado. Uma vez que se considera o totem como uma figura de autoridade paterna, as observações psicanalíticas a respeito da relação filho-pai podem ser projetadas para a relação homem-totem:

O primeiro resultado de nossa substituição é bastante notável. Se o animal totêmico é o pai, o teor dos dois principais mandamentos do totemismo – os dois preceitos que constituem seu núcleo, não matar o totem e não ter relações sexuais com uma mulher do totem – coincide com o dos dois crimes de Édipo, que matou o pai e tomou a mãe por esposa, e com os dois desejos primordiais da criança, desejos cuja repressão insuficiente ou cujo redespertar forma o núcleo de talvez todas as psiconeuroses. Se essa equiparação for mais que uma enganadora obra do acaso, ela deverá nos permitir lançar alguma luz sobre a gênese do totemismo em tempos imemoriais.⁸¹

Para que chegasse ao ponto de, a seu ver, desvendar a gênese do totemismo, era necessário que Freud recorresse ainda aos estudos de William Robertson Smith a respeito da religião dos semitas, em especial no que se refere às conjecturas a respeito da chamada refeição totêmica.⁸²

De acordo com o que Freud nos transmite de Robertson Smith, este considerava que a refeição totêmica era, desde o início, parte integrante do totemismo: um sacrifício que procurava unir os crentes com seu deus e reforçar os laços sociais no interior de determinado clã.⁸³ É possível dizermos que, até agora, Robertson Smith não havia dado um passo particularmente ousado. Isso só será alcançado com a afirmação do autor de que o animal do sacrifício e o animal totêmico coincidiam.⁸⁴

⁸⁰ *Ibid.*, p. 202.

⁸¹ *Ibid.*, p. 203.

⁸² *Ibid.*, p. 204.

⁸³ *Ibid.*, p. 205-206.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 209.

Não há a menor dúvida, diz Robertson Smith, de que todo sacrifício foi originalmente uma cerimônia do clã, e que a *morte uma vítima era uma daquelas ações proibidas para o indivíduo e justificadas apenas quando todo o clã assumia a responsabilidade*. Entre os primitivos há apenas um tipo de ações a que se aplica essa descrição, aquelas que atingem a santidade do sangue do clã. Uma vida que nenhum indivíduo tem permissão de tirar, que pode ser sacrificada apenas com o consentimento e a participação de todos os membros do clã, acha-se no mesmo plano que a vida desses próprios membros. [...] Em outras palavras, o animal do sacrifício era tratado como um membro do clã, *a comunidade que sacrifica, o seu deus e o animal do sacrifício eram do mesmo sangue*, membros de um único clã.⁸⁵

Por compartilharem da mesma refeição, a comunidade e seu deus partilhavam da mesma matéria,⁸⁶ e o mesmo valia para os membros do clã e o animal totêmico/sacrificado, entendido como ancestral comum a todos estes. Se nos lembrarmos de que o totem é também pranteado e visto como sagrado pelo clã, é possível supor, juntamente com Freud e Robertson Smith, que “a matança e devoração periódica do totem, em épocas *anteriores à adoração de divindades antropomórficas*, teria sido um importante elemento da religião totêmica”.⁸⁷

A partir dessas observações, Freud associa a concepção psicanalítica do totem (ou seja, que o animal totêmico é o sucedâneo do pai) ao fato do banquete totêmico e à hipótese darwiniana sobre o estado primevo da sociedade humana, trazendo à tona “uma hipótese que talvez pareça fantástica, mas que oferece a vantagem de produzir uma insuspeita unidade com séries de fenômenos até então separados”.⁸⁸

O leitor familiarizado sabe de que se trata tal hipótese: a de que, na horda primeva descrita por Darwin, os filhos expulsos certo dia se revoltaram contra o pai, abatendo-o e devorando-o.

Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente. [...] Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração

⁸⁵ *Ibid.*, p. 209. Grifos do autor.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 207.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 212. Grifos do autor.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 216.

desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião.⁸⁹

No pequeno trecho destacado, é possível ver como Freud reuniu, de maneira bastante perspicaz, quase todos os elementos que formam a “constelação” do totemismo – a postura ambivalente em relação ao totem (o pai era simultaneamente temido e invejado); a identificação com o totem; a matança excepcional do totem, celebrada e lamentada, permitida somente ao grupo e nunca ao indivíduo. Todavia, há um grave problema, uma vez que aqui não se trata do animal totêmico, mas do pai, efetivamente.

O que fora observado em relação às projeções infantis e neuróticas também se verifica aqui. Um animal é eleito substituto do pai e, “com o sucedâneo do pai pôde-se fazer a tentativa de mitigar o vivo sentimento de culpa, de obter uma espécie de reconciliação com o pai”.⁹⁰ Não por acaso, os dois tabus fundamentais da religião totêmica coincidem com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo, que foram também os crimes cometidos pelos irmãos que tomam parte na hipótese fantástica proposta por Freud. E, com isso

[...] criaram-se características que foram determinantes para a natureza da religião. 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 mostram-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.⁹¹

Essa análise a nível coletivo apresenta uma série de dificuldades para Freud e seus leitores. Ao se referir aos vestígios da mentalidade primitiva nos usos e costumes contemporâneos, já no início da obra Freud acenava para a ideia de que o evento da eliminação do pai teria que deixar “traços indelévels na história da humanidade”⁹² – não na história de certos indivíduos ou de certas sociedades, mas

⁸⁹ *Ibid.*, p. 217.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 220.

⁹¹ *Ibid.*, p. 221.

⁹² *Ibid.*, p. 235.

na história da humanidade. Freud não resolve propriamente esse embaraço, mas afirma que:

Não deve ter escapado a ninguém, em primeiro lugar, que imaginamos na base de tudo uma psique das massas, em que os processos psíquicos ocorram tal como na vida psíquica individual. Supomos, principalmente, que a consciência de culpa por um ato persiste através de milênios e continua a influir em gerações que nada podiam saber desse ato.⁹³

Um pouco mais à frente, o autor afirma ainda que:

Sem a hipótese de uma psique das massas, de uma continuidade na vida afetiva dos seres humanos que permita negligenciar as interrupções dos atos psíquicos causadas pelo passamento dos indivíduos, não poderia haver psicologia dos povos [*Völkerpsychologie*]. Se os processos psíquicos não continuassem de uma geração para a seguinte, se cada uma tivesse que adquirir de novo seu posicionamento ante a vida, não haveria progresso nesse campo e quase nenhum desenvolvimento. [...] Em geral, a etnopsicologia pouco se ocupa as maneira como se produz a requerida continuidade na vida psíquica das gerações que se sucedem. Uma parte da questão parece ser resolvida pela herança de disposições psíquicas, que, porém, necessitam de determinados ensejos na vida intelectual para se tornarem efetivas.⁹⁴

Quer sejamos ou não favoráveis aos pressupostos apresentados por Freud, é importante entendermos as implicações da afirmação de que o assassinato do pai primevo pela horda de irmãos, evento apontado como cena histórica⁹⁵, teria ainda hoje implicações na psique social.

Embora Freud afirme claramente que a tradição e a comunicação direta não bastam para a continuidade dos processos psíquicos de uma geração para outra⁹⁶, é bastante improvável que um historiador não procure olhar um pouco além do texto freudiano e proponha, ao mesmo tempo, uma reflexão a respeito das possíveis noções de história e passado para Freud.

Antes de nos dedicarmos a essa tarefa, no entanto, é interessante deslocarmos um pouco a atenção do texto freudiano e voltarmos o olhar para outro estudioso alemão. As considerações de Georg Simmel a respeito do tempo

⁹³ *Ibid.*, p. 239.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 240.

histórico e da compreensão histórica podem nos ser úteis na tentativa de encurtar as distâncias entre o texto freudiano e o trabalho de historiadores.

2.3. O problema da “cena histórica”

Ao se referir ao assassinato do pai primevo como uma “cena histórica”, Freud decerto provoca espanto ou mesmo desconforto na maioria dos historiadores. Não suponho aqui que o pai da psicanálise tivesse em mente as sofisticadas discussões de Simmel a respeito da teoria da história, mas acredito ser importante recorrermos a reflexões mais abstratas, e não por isso menos rigorosas, a respeito de elementos que, por vezes, são tomados como pressupostos no trabalho historiográfico. No ensaio *O problema do tempo histórico*, Simmel afirma que “um conteúdo não é histórico apenas por existir no tempo ou apenas por ser compreendido. Ele só se torna histórico quando esses dois aspectos se encontram”.⁹⁷ Mais à frente, ele aponta ainda que “em princípio, fatos de idênticos conteúdos podem se repetir ilimitadamente”, não é possível situar “nos conteúdos o sentido de sua unicidade ou de sua individualidade”⁹⁸ – “só o *ponto* que, no tempo, é fixado entre tudo o que o precede e tudo o que vem depois dele confere a um conteúdo seu caráter histórico”.⁹⁹ E “pouco importa se nosso conhecimento só consegue situá-lo imperfeitamente” na totalidade do curso do mundo.¹⁰⁰

Assim, às objeções de que a cena narrada por Freud não seria verossímil, e muito menos histórica, seria possível replicar que, partindo das considerações de Simmel, tal cena poderia mesmo ser considerada histórica caso tomemos num sentido alargado a ideia de momento determinado¹⁰¹ no qual ela se inscreve – uma vez que ela de fato manteria uma relação importante com um *antes* e um *depois*, tendo mesmo o papel de uma grande cisão, ela estaria inscrita, portanto, na totalidade do curso do mundo.¹⁰² Além disso, tal cena também marcaria uma

⁹⁷ SIMMEL, G. Ensaio sobre teoria da história. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011. p. 15.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹⁹ *Idem.* Grifo do autor

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ “O que torna histórico um processo não é sua simples temporalidade, se não tiver o caráter de um momento determinado”. In: *Idem.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 16-17.

distinção em relação aos acontecimentos vizinhos¹⁰³ e, se não conhecemos o que “realmente aconteceu”, tal obstáculo não deve ser pensado como intransponível.

Segundo Simmel:

O aspecto decisivo não é portanto não sabermos “o bastante” para que o fluxo da realidade viva possa integrar como totalidade o nosso conhecimento histórico: é que esta, *fundamentalmente*, não tem a forma que lhe possibilitaria reconstituir a continuidade do vivido, e terá tanto menos essa forma quanto mais “soubermos”, isto é, quanto mais adquirirmos imagens concretas, circunscritas com precisão sob a forma de unidade conceptuais.¹⁰⁴

Isso não significa, por sua vez, que Simmel adotasse uma postura idealista em relação ao fazer história; o autor, pelo contrário, enxergava de maneira bastante salutar os ganhos e limitações de visões bastante diversas entre si, e procurou uma “alternativa epistemológica” diante do problema entre, de um lado, a vida vivida e, do outro, a vida transformada em história:

O realismo da história não está ligado ao *conteúdo* da vida, que ela reconstituiria tal como ele efetivamente foi, mas ao fato de que a necessidade inelutável de a história ser diferente da vida deve surgir, de algum modo, das impulsões e da lei dessa própria vida.¹⁰⁵

Não julgamos, por isso, que o problema tenha sido resolvido – ainda não se tocou no ponto das possíveis considerações de Freud a respeito da história. O que se fez até aqui foi procurar uma maneira de se dizer que as considerações de Freud a respeito da história e da compreensão ou explicação histórica não devem ser, a princípio, desconsideradas apenas por não se tratar de um especialista a abordar o assunto.

Não há, por parte do autor, uma conceptualização clara do que considera história. Responder à pergunta “o que é história para Freud?” não é tarefa simples, e não me atreveria a procurar solucioná-la no presente trabalho. Entretanto, não me furtarei de realizar algumas especulações a respeito do olhar que Freud

¹⁰³ “Damos forma histórica aos acontecimentos por meio de um procedimento que reúne, em torno de cada um desses pontos de cristalização, certo número de processos particulares e distintos, cujo conjunto, considerado ‘um acontecimento’, se distingue dos acontecimentos vizinhos”. In: *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 23. Grifo do autor.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 26. Grifo do autor.

poderia ter reservado para uma área de conhecimento que, sabemos, tanto lhe interessava.

No segundo ponto do ensaio “O retorno do totemismo na infância”, Freud apontou que só existiria uma possibilidade de explicar a relação obrigatória entre totemismo e exogamia: a combinação entre uma explicação histórica e uma psicológica – a primeira deveria “informar em que condições desenvolveu-se essa instituição peculiar”, e a segunda, “a que necessidades psíquicas do ser humano ela dá expressão”.¹⁰⁶ Se voltarmos um pouco, ao segundo ensaio do livro, é possível notar que Freud afirmou ser necessário conhecer o sentido e a origem do sistema totêmico para que se pudessem compreender as duas leis fundamentais do totemismo como os “mais antigos e poderosos apetites humanos”.¹⁰⁷

Ao associarmos essas duas passagens, seria possível inferir que a explicação psicológica diz respeito ao sentido do sistema totêmico e da exogamia, ao passo que a explicação histórica se ocuparia, então, de esclarecer a origem dessas instituições. De fato, o vocábulo “origem” (*Anfang*) aparece mais de vinte vezes ao longo de *Totem e tabu*, e, ao lado de “fonte” (*Quelle*) e “gênese” (*Genese*), dá-nos dimensão da aspiração de Freud em chegar à origem do totemismo e da exogamia como chave para compreendê-los definitivamente. Por conseguinte, seguimos agora com a hipótese de que, por explicação histórica, Freud entendeu se tratar de uma explicação que remetesse à gênese do tema abordado.¹⁰⁸

Revela-se pertinente, então, notar que o que Freud procurou ao longo dessa investigação não foi simplesmente compreender essas instituições antiquíssimas em seus próprios termos e origens, mas elucidar o que isso significaria para seu tempo e para seus contemporâneos. Nesse sentido, poder-se-ia considerar que ele “parte do passado para reencontrar o presente”¹⁰⁹, porém não exatamente na chave de uma *historia magistra vitae* – há repetição, é claro: a própria psicanálise implica que o sujeito não é sujeito de plena liberdade, mas de repetição; a questão da exemplaridade, contudo, nos parece mais complexa, ou pelo menos mais

¹⁰⁶ FREUD, S. “Totem e tabu”. In: *Op. cit.*, p. 167.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁰⁸ “Tópico A: A origem do totemismo. A questão da gênese do totemismo pode ser assim formulada [...]”. In: *Ibid.*, p. 169. “A origem da exogamia e sua relação com o totemismo”. In: *Ibid.*, p. 184.

¹⁰⁹ HARTOG, F. Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. p. 103.

ambígua. É certo, por um lado, que a psicanálise também se baseia em modelos, porém esse aspecto parece referir-se muito mais à clínica psicanalítica do que à teoria.

Essa vocação profundamente arqueológica de Freud, evidenciada na própria forma argumentativa do texto, não se encerra, todavia, na argumentação. Para Freud, a começo da civilização não se daria exatamente a partir do assassinato do pai, mas justamente a partir do arrependimento e da posterior renúncia dos irmãos às mulheres do clã. Nesse sentido, não é propriamente o ato pretérito do parricídio que dá início às instituições religiosas e morais, mas uma espécie de recusa em se esquecer do passado e de deixá-lo “passar”, evidenciada na (suposta) repetição da refeição totêmica. Os laços de fraternidade são retomados e reforçados nessa repetição. O salto para a civilização e para a história não estaria, portanto, em pura e simplesmente recordar, mas em fazer algo com essa recordação, tornando-a de certa maneira sempre presente.

3

O futuro de uma ilusão e o horizonte de expectativa freudiano

Agora notamos que o patrimônio de ideias religiosas não inclui apenas realizações de desejos, mas também importantes reminiscências históricas. Essa atuação conjunta de passado e futuro deve dotar de incomparável poder a religião! ¹¹⁰

Partindo do próprio ateísmo de Freud e seguindo as ideias expostas até aqui, a História não poderia ser resultado da vontade da Providência Divina; mas também não poderia ser resultado das ações livres de seres humanos dotados de razão, uma vez que sujeito, para a psicanálise, não é (plenamente) livre, mas sujeitado a instâncias inconscientes sobre as quais não possui controle. Por outro lado, nitidamente marcado pelo positivismo, Freud parecia adotar de maneira quase integral a ideia de Auguste Comte a respeito dos três estágios de evolução da humanidade, uma vez que remete, em mais de uma ocasião, às três grandes visões de mundo produzidas pela humanidade (a animista, a religiosa e a científica). ¹¹¹

Há, todavia, um problema: se o inconsciente é sempre primitivo, se o ser humano preserva sempre algo das fases anteriores, seria de fato possível atingir o estágio científico de compreensão do mundo? Para o horizonte de expectativa freudiano, seria uma realidade possível de ser alcançada num futuro ainda não determinado – visão exposta pelo autor em *O futuro de uma ilusão* (1927).

¹¹⁰ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos* (1926-1929). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 283.

¹¹¹ Cf. FREUD, S. “Totem e tabu (1912-1913)”. In: *Obras completas, volume 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos* (1912-1914). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 124; p. 130.

3.1. O futuro de uma ilusão: A religião como agente civilizador

Considerado um dos principais textos de Freud de teoria cultural, *O futuro de uma ilusão* trata, em linhas gerais, do papel civilizador desempenhado pela religião no âmbito da cultura europeia cristã¹¹² e do possível porvir de uma instituição tão relevante – afinal, “quanto menos se sabe do passado e do presente, tanto mais incerto é o juízo acerca do futuro”.¹¹³

A primeira parte do texto trata das origens da cultura¹¹⁴, sob um ponto de vista teórico, e do seu “funcionamento” no plano da existência social e individual, tanto no âmbito da coação quanto no da criação. Se, por um lado, toda cultura tem de se basear na coação e na renúncia pulsional¹¹⁵, e isso necessariamente gerar frustração e hostilidade em seus membros, por outro, a cultura também produz bens e instituições destinados a garantir a manutenção de certa ordem social. Ao lado dessa espécie de patrimônio mais visível, existe ainda o patrimônio psíquico da civilização, que possui a árdua tarefa de reconciliar os homens com a cultura e de indenizá-los por seus sacrifícios.¹¹⁶

Nesse campo do patrimônio psíquico, Freud coloca, por exemplo, o grau de internalização dos preceitos culturais, que poderia ser entendida, vulgarmente, como o nível moral dos participantes de determinada cultura; os ideais culturais próprios de cada cultura e as criações artísticas, enquanto cada um destes atua de maneira diversa como agente provedor¹¹⁷ de satisfações substitutivas para as renúncias realizadas por esses membros.¹¹⁸

¹¹² FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 277.

¹¹³ *Ibid.*, p. 232.

¹¹⁴ Importante destacar que Freud não diferencia cultura [*Kultur*] e civilização [*Zivilisation*]. “A cultura humana – refiro-me a tudo aquilo em que a vida humana se ergueu acima de suas condições animais e em que se diferencia da vida animal – e eu me recuso a distinguir cultura de civilização – apresenta, notoriamente, dois aspectos àquele que a observa”. In: *O futuro de uma ilusão*, p. 233.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 235.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 239.

¹¹⁷ Mostra-se sempre muito complexo tratar da arte e de quaisquer outras criações humanas como algo externo ao próprio ser humano e que, nesse sentido, poderia fornecer a ele ideias e satisfações quando, na realidade, são os próprios sujeitos que produzem ideias e geram seu próprio alívio psíquico ao criarem obras de arte. Entretanto, considerando que outros homens usufruem dessa espécie de patrimônio, e não somente que contribuem ativamente para ele, considero haver algum

Entretanto, há ainda outro elemento que faz parte do “inventário psíquico de uma cultura”, e que Freud, com inflexão quase dramática, traz à tona apenas no final da segunda seção de *O futuro de uma ilusão*:

Ainda não foi mencionado o que talvez seja o mais importante elemento do inventário psíquico de uma cultura: suas ideias religiosas no mais amplo sentido – em outras palavras, a serem justificadas mais adiante, suas ilusões.¹¹⁹

O terceiro segmento do ensaio é iniciado com uma pergunta, em parte irônica, em parte bastante séria: em que reside o valor especial das ideias religiosas?

Após uma breve divagação sobre o que sucederia ao ser humano caso se abolisse a cultura, Freud reafirma que é função da cultura proteger e regular as relações humanas, em suma, tornar possível nossa vida em comum; contudo, a “principal tarefa da cultura, sua autêntica razão de ser, é nos defender contra a natureza”¹²⁰ – na medida em que tudo aquilo que diferencia o ser humano da vida animal é tomado por Freud como cultura, os conhecimentos e habilidades desenvolvidos com o objetivo de domar ou controlar a natureza também fazem parte do que se arrola como cultura.

A natureza se revela, entretanto, um obstáculo bastante mais difícil de ser transposto do que as tendências associativas do homem – enquanto este pode ser persuadido e mesmo coagido a aceitar as normas culturais, ou pode mesmo internalizar os preceitos culturais em questão, a natureza mostra-se impassível diante do exaustivo trabalho civilizador empreendido há séculos, ou mesmo milênios:

Existem os elementos, que parecem zombar de toda tentativa de coação humana; a terra, que treme, se abre e soterra o que é humano ou obra do homem; a água, que tudo inunda e afoga ao sublevar-se; a tempestade, que tudo varre para longe; há as doenças, que há pouco tempo descobrimos serem ataques de outros seres vivos; e, por fim, o doloroso enigma da morte, para o qual até agora não se achou e provavelmente não se achará remédio. Com essas forças a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel, implacável, sempre nos recordando nossa

sentido em tratar o campo da arte, por exemplo, como capaz de oferecer satisfação, conquanto isso não implique considerá-lo como uma espécie de entidade apartada do cotidiano da vida humana.

¹¹⁸ FREUD, S. *Op. cit.*, p. 242-245.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 245.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 246.

fraqueza e desvalia, que pensávamos haver superado mediante o trabalho da civilização.¹²¹

Para suportar uma existência tão incerta, foi preciso, portanto, criar estratégias outras que não a pura dominação técnica da natureza. Uma dessas estratégias foi examinada com considerável profundidade por Freud em *Totem e tabu* (1913), e consiste na humanização na natureza através do animismo – uma vez que a natureza é percebida como sendo povoada de seres com alma, portadora de uma espécie de mesma substância do próprio homem, “então ele respira aliviado, sente-se em casa num meio inquietante”.¹²² No lugar de uma ciência natural tem-se, então, uma visão psicológica do mundo, e que produz um alívio imediato: se as forças naturais se assemelham aos indivíduos com os quais o homem convive, então é possível lidar com elas da mesma maneira como lida com seus iguais – e mais: transforma-as em deuses, dando-lhes um caráter paterno.¹²³

Todavia, sabe-se que houve uma série de mudanças, uma vez que esse não é o estado atual das coisas.

Com o passar do tempo, foram feitas as primeiras observações sobre a regularidade dos fenômenos naturais e sua conformidade a leis, e as forças da natureza perderam seus traços humanos. Mas permanece o desamparo do ser humano, e, com isso, o anseio pelo pai, e os deuses.¹²⁴

Os deuses possuíam, então, três tarefas primordiais – afastar os terrores da natureza; conciliar os homens com a crueldade do destino; e compensar os homens pelos sofrimentos e privações da vida civilizada partilhada com os demais. Mas essas funções não permaneceram estanques. Conforme se percebeu que, sendo os deuses os senhores da natureza, ela agora provavelmente se encontrava abandonada a si mesma; então caberia ao homem assenhorar-se da mesma. E, quanto à crueldade do destino inevitável, a própria morte, e ao

¹²¹ *Ibid.*, p. 247.

¹²² *Ibid.*, p. 248.

¹²³ *Ibid.*, p. 249.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 249-250.

desamparo humano relativo ao seu próprio sofrimento, descobriu-se não haver remédio para essas questões.¹²⁵

As expectativas em relação ao papel dos deuses, portanto, voltaram-se cada vez mais para o terceiro ponto:

Passa a ser tarefa divina compensar os defeitos e prejuízo da civilização, atentar para os sofrimentos que os homens infligem uns aos outros na vida em comum, zelar pelo cumprimento dos preceitos culturais a que os homens obedecem tão mal. As próprias normas culturais são tidas como de origem divina, são elevadas acima da sociedade humana, estendidas para a natureza e o universo.¹²⁶

Nasceu e desenvolveu-se, assim, todo um acervo de concepções que permitiu tornar a existência suportável. A vida serve a um propósito mais elevado. Ao homem é permitido assenhorar-se da natureza e fazer uso dela da melhor maneira possível – as possíveis revoltas por parte dela são de origem divina, motivadas pelo descumprimento das regras estabelecidas pelo próprio deus. A impiedosa morte e os sofrimentos enfrentados em vida são apenas provisórios, uma vez que a alma, o elemento que liga verdadeiramente o homem a deus, é imortal. Tudo o que sucede no mundo, mesmo aquilo que não possui sentido ou justiça aparente, é orientado por uma inteligência superior, que zela por cada ser humano que se propõe a obedecer às normas divinas. Essa figura, simultaneamente bondosa e severa, só poderia traduzir-se na figura do Deus-Pai, e o povo que primeiramente disso se deu conta e procurou seguir seus mandamentos teve muito orgulho desse progresso – eis o resumo empreendido por Freud das concepções religiosas que correspondem, em linhas gerais, à forma que assumiram na cultura branca e cristã na qual nascera e crescera.¹²⁷

Com incômodo pouco disfarçado, Freud afirma ainda que essas concepções religiosas são tidas como “a coisa mais valiosa que ela [cultura] tem a oferecer aos seus participantes”, sendo “bem mais apreciadas que todas as artes para extrair da Terra seus tesouros, para prover a humanidade de alimentos, prevenir suas doenças etc”¹²⁸ – destaco aqui que o “e assim por diante” é oriundo do próprio texto freudiano. Com pretensa timidez, então, o autor procura investigar qual o

¹²⁵ *Ibid.*, p. 250.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 251.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 251-253.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 253.

real valor dessas concepções, colocando-as sob exame da interpretação psicológica.

3.2. “Imaginarei um oponente que segue meus argumentos com desconfiança”: a liberdade criativa e o estilo freudiano

Uma interrupção da linha argumentativa é, neste ponto, tão desagradável quanto necessária. No seu próprio ensaio, Freud realiza uma dupla quebra, do fluxo de leitura e da expectativa do leitor – o início da quarta seção é marcado pela introdução de um oponente imaginário, a quem Freud cede a palavra de tempos em tempos e que nos acompanha até o final de *O futuro de uma ilusão*.

Considero essencial falar do estilo freudiano não pelo fato de o médico psicanalista ter sido agraciado com o Prêmio Goethe, mas pelo fato de que seu estilo implica determinados efeitos sobre o texto e sobre o leitor. Em artigo para *The New York Times*, Harold Bloom escreve que:

[...] Freud is the most persuasive of modern discursive writers, and he is difficult to resist when he is read deeply. He is a powerful rhetorician, a subtle ironist and probably the most fascinating of all really tendentious writers in the Western intellectual tradition. His general theory of the mind not only has the speculative force of a great metaphysician, like Plato, but it also has the personal moral urgency of the greatest of essayists, Montaigne, and an astonishingly Shakespearean eloquence as well.¹²⁹

Em flagrante diferença com *Totem e tabu*, *O futuro de uma ilusão* é marcado pela quase ausência de referências a outros autores e obras, com a curiosa exceção de *A filosofia do “como se”*, de Hans Vaihinger¹³⁰; e com exceção, também, do próprio *Totem e tabu*, mencionado pelo oponente imaginado por Freud ao questioná-lo sobre a tentativa anterior do autor de explicar a origem da religião – ao que recebe a seguinte réplica: *Totem e tabu* não pretendeu explicar a origem da religião, apenas a do totemismo, e que o texto atual

¹²⁹ BLOOM, H. Freud, the greatest modern writer. The New York Times, 1986. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1986/03/23/books/freud-the-greatest-modern-writer.html>. Acesso em: 30 de setembro de 2020.

¹³⁰ VAIHINGER, H. *A filosofia do “como se”*. Chapecó: Argos, 2011.

procurava justamente assinalar as vias de ligação entre o complexo paterno e a necessidade de proteção do ser humano.¹³¹

Apesar de Freud denominar cada uma das partes de *Totem e tabu* como ensaios (*Aufsätze*), considero que *O futuro de uma ilusão* se encaixaria melhor na “categoria” do ensaio, mais livre por excelência.¹³² É certo que a definição de ensaio é difícil e mesmo controversa, mas me parece mais adequada para nos referirmos ao texto prognóstico de Freud do que indicar um texto que, apesar de apresentar uma hipótese bastante ousada, denota um rigor analítico muitíssimo detalhista e que procura indicar, em primeiro lugar, conhecimento dos trabalhos de pesquisadores que já se debruçaram sobre aqueles mesmos assuntos. Procuremos comparar, num instante, as primeiras linhas de cada uma dessas obras:

Os quatro ensaios seguintes [...] constituem minha primeira tentativa de aplicar perspectivas e resultados da psicanálise a problemas ainda não solucionados da psicologia dos povos. Eles oferecem um contraste metodológico, por um lado, à extensa obra de Wilhelm Wundt, que utiliza as hipóteses e métodos de trabalho da psicologia não analítica para o mesmo propósito, e, por outro lado, aos trabalhos da escola psicanalítica de Zurique, que buscam, inversamente, resolver problemas da psicologia individual com o auxílio de material etnopsicológico. De bom grado reconheço que de ambos os lados veio o estímulo imediato para meus próprios trabalhos.¹³³

Quando alguém viveu longo tempo no âmbito de determinada cultura e frequentemente se empenhou em estudar suas origens e a trajetória de sua evolução, também se sente tentado, em algum momento, a volver o olhar para a outra direção e perguntar que destino aguarda essa cultura e que transformações deverá sofrer. Mas logo se percebe que o valor de uma investigação dessas é, já de antemão, comprometido por diversos fatores. Primeiramente porque há poucos indivíduos capazes de ter uma visão abrangente da empresa humana em todas as suas ramificações. Para a maioria delas, foi preciso restringir-se a uma só área, ou algumas poucas. No entanto, quanto menos se sabe do passado e do presente, tanto mais incerto é o juízo acerca do futuro. [...] E há, por fim, o fato notável de que a geralmente as pessoas vivem o presente de modo ingênuo, digamos, sem apreciar devidamente seu conteúdo. Primeiro necessitam ganhar distância dele, isto é, o

¹³¹ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Op. cit.* p. 256-257.

¹³² Cf. PIRES, P. R. (org.). *Doze ensaios sobre o ensaio*: antologia serrote. São Paulo: IMS, 2018.

¹³³ FREUD, S. “Totem e tabu”. In: *Obras completas, volume 11*. p. 14.

presente deve se tornar passado, a fim de fornecer ponto de apoio para se julgar o futuro.¹³⁴

A intenção não é a de percorrer sobre os pormenores de cada uma dessas aberturas, mas destacar que é possível notar, inclusive de maneira bastante clara, a diferença de tom que as permeia e que prossegue ao longo dos respectivos textos. Em *Totem e tabu*, vê-se um Freud que se debruça sobre os escritos alheios com rigor arqueológico, procurando distinguir cada uma das partes do argumento e verificar se correspondem ou não à investigação. Já em *O futuro de uma ilusão*, o autor inicia seu texto com muito mais liberdade, liberdade essa que prossegue ao notarmos que Freud não se vê obrigado a citar nenhum autor que tenha investigado as origens e o papel social da religião, e que se expande ao ponto de imaginar um oponente que contrapõe seus argumentos, dando ares quase teatrais ao texto.

Como apontado por Michael Palmer, observa-se uma progressiva virada na argumentação freudiana, que passa de uma discussão sobre os começos da religião para um exame da religião como um grande fenômeno cultural.¹³⁵ Na realidade, Freud não apenas realiza um exame dimensão cultural da religião, mas faz projeções a respeito do futuro dessa ilusão coletiva a partir do seu estado atual na sociedade europeia cristã.

Nesse sentido, defendo que a diferença formal e estilística dos textos esteja intimamente ligada às diferentes propostas de cada um deles – e com isso, não quero dizer que não seja possível fazer proposições ousadas ao se falar sobre o passado ou escrever de maneira mais livre, ou que não seja possível tratar do futuro num estilo mais metódico; mas sim que essa foi a maneira pela qual Freud se expressou. Ao se propor a falar sobre as origens do tabu e do totemismo, Freud procurou invadir com cuidado os terrenos, principalmente, da antropologia e da etnologia, indicando com quais autores dialogava, construindo e desconstruindo a arena do debate. Já quando se propôs a tratar da cultura europeia tal como se apresentava em sua época e a fazer projeções a partir disso, Freud adotou um estilo bastante mais livre, quase literário, colocando-se diversas vezes no texto em primeira pessoa e fazendo uso do artifício do oponente imaginário que,

¹³⁴ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Obras completas, volume 17*. p. 232.

¹³⁵ PALMER, M. *Freud and Jung on religion*. Londres-Nova York: Routledge, 2003. p. 33.

obviamente, jamais pode apresentar questionamentos que ultrapassem o escopo de possibilidade de resposta do próprio autor.

Num artigo em que aborda justamente essa temática, Joyce Freire¹³⁶ compara o oponente fictício de Freud a um leitor imaginário que é convidado pelo próprio Freud a participar do seu ato criativo – existe a impressão de estarmos numa conversa intimista com o próprio autor. E se a escrita formal, mas principalmente a escrita acadêmica, pressupõe uma linguagem de afastamento, impessoal, com recurso à voz passiva e economia de adjetivos, “a escrita de Freud, sem trair a sofisticação, tem um ativo tom coloquial que lhe dá uma qualidade oral”.¹³⁷

3.3. O significado psicológico e a força das crenças religiosas

Para retomar o fio da investigação, Freud se pergunta a respeito do significado psicológico das ideias religiosas, definindo estas, a seguir, como “enunciados sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que dizem algo que a pessoa não descobriu por si e que exigem a crença”.¹³⁸

Como bem poderia objetar-se, e como o próprio autor logo reconhece, muito do que se aprende ao longo da vida não é descoberto por nós mesmos ou depende, em certa medida, da crença no conteúdo daquilo que está sendo ensinado – a diferença entre esses tipos de ensinamentos e as ideias religiosas é que estas não procuram fundamentar-se, chegando mesmo ao ponto de se proibir o questionamento a respeito da comprovação de tais ideias. E, segundo Freud,

Chegamos ao curioso resultado que de precisamente as manifestações de nosso patrimônio cultural que poderiam ter o maior significado para nós, que têm o papel de nos esclarecer os enigmas do universo e nos reconciliar com os sofrimentos da vida – precisamente elas têm as mais frágeis comprovações.¹³⁹

¹³⁶ FREIRE, J. O leitor: o Outro indispensável. *Revista Lationamericana de Psicopatologia Fundamental*, ano VI, n. 2, jun/2003.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 62.

¹³⁸ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Op. cit.*, p. 259.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 262.

Naturalmente, existem ramos da filosofia e da teologia dedicados a refutar argumentações desse tipo, mas Freud preocupou-se em destacar apenas dois: o *Credo quia absurdum* (“creio por ser absurdo”), atribuído a Tertuliano, e a filosofia do “como se”, de Hans Vaihinger – ambos logo descartados por ele, o primeiro com desdém (“Devo ser obrigado a crer em todo absurdo? E, se não, por que precisamente nesse? Não há instância acima da razão”); o segundo, pelo seu refinamento teórico, considerado pelo autor inacessível para a massa de crentes¹⁴⁰

Não obstante a falta de fundamentação e justificativa racionais, Freud observa que as ideias religiosas exerceram (e aqui devo acrescentar: ainda exercem) fortíssima influência sobre a humanidade. Esse é o problema psicológico que Freud deseja abordar: em que consiste a força interna dessas doutrinas? A que devem sua eficácia?

A próxima seção do ensaio procurava, então, responder imediata e diretamente a essas questões:

Creio que já preparamos suficientemente a resposta a ambas as perguntas. Ela surge quando consideramos a gênese psíquica das ideias religiosas. Estas, que se proclamam ensinamentos, não são precipitados da experiência ou resultados finais do pensamento: são ilusões, realizações dos mais antigos, mais fortes e prementes desejos da humanidade; o segredo de sua força é a força desses desejos.¹⁴¹

Contudo, é importante destacar que “uma ilusão não é idêntica a um erro, tampouco é necessariamente um erro”.¹⁴² Embora numa espécie de cruzada pessoal contra as ilusões humanas¹⁴³, Freud não parte do pressuposto de que sejam erros da inteligência humana ou meras projeções sem sentido.

Indivíduos de inteligência ímpar estão sujeitos a cometer erros – Aristóteles considerava que os vermes nasciam da sujeira, e uma geração inteira de médicos atribuía aos excessos sexuais a causa de uma neuropatia resultante do não tratamento da sífilis.¹⁴⁴ Isso não significava que abrissem mão de certos critérios

¹⁴⁰ “Mas acho que o requisito do ‘como se’ é de natura tal que somente um filósofo é capaz de fazê-lo. O indivíduo cujo pensamento não é influenciado pelas artes da filosofia jamais poderá aceita-lo”. In: *Ibid.*, p. 265.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 266.

¹⁴² *Ibid.*, p. 267.

¹⁴³ “[...] Freud’s attack on religion is but one aspect of his unrelenting attack upon the role of all illusions in human affairs”. In: PALMER, M. *Freud and Jung on religion*, p. 72.

¹⁴⁴ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Op. cit.*, p. 267.

lógicos ou que ignorassem a realidade, mas que sua percepção e/ou seus pressupostos teóricos estavam equivocados.

As ilusões, por outro lado, podem prescindir da razão porque se baseiam nos desejos humanos – o que, por outro lado, não significa que sejam necessariamente contrárias à realidade, como é o caso do delírio (*dellusion*). Palmer nos fornece uma explicação bastante útil nesse sentido, fazendo uso dos próprios exemplos fornecidos por Freud:

It was Aristotle's error to believe that vermin developed out of dung, but it was Columbus' illusion to believe that he had discovered a new sea route to the Indies. The difference between these two is that, while Aristotle presumably would not care one way or the other if his belief were proved false, Columbus would mind because he also wanted to believe in his discovery. The chief characteristic of illusions is therefore "that they are derived from human wishes", namely, that there is a motivation to believe. This is not to say, however, that illusions are "delusions". A delusion is a false belief, a contradiction of reality, but an illusion is not necessarily erroneous.¹⁴⁵

Assim, as ideias religiosas são ilusões porque derivam dos desejos humanos, o que também implica que sejam, portanto, indemonstráveis e irrefutáveis – uma vez que não precisam ter laços com a realidade, também não há como formar um juízo a respeito de sua validade efetiva.¹⁴⁶ É importante destacar que aqui Freud refere-se tão somente à realidade exterior, e não à realidade psíquica, passível de algum (pouco) conhecimento através da intuição e da introspecção.

O fato de as doutrinas religiosas não poderem ser refutadas com o uso da razão não conduz, entretanto, a uma rendição de Freud diante do problema. Já que tais doutrinas não precisam ter relação com a realidade, ninguém pode ser obrigado a crer nas mesmas; por outro lado, e pelo mesmo motivo, ninguém deve ser obrigado a não crer – o que não leva, como poderia parecer, a uma sentença cética a respeito da questão. "Ignorância é ignorância; dela não provém nenhum direito a crer em algo"¹⁴⁷, sentencia Freud. Vemos surgir novamente o lado mais iluminista do autor, mesmo que seja um iluminismo das sombras.¹⁴⁸ Se as pessoas

¹⁴⁵ PALMER, M. *Freud and Jung on religion*, p. 34.

¹⁴⁶ FREUD, S. "O futuro de uma ilusão". In: *op. cit.*, p. 268.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 269.

¹⁴⁸ YOVEL, Y. *Espinosa e outros hereges*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

razoáveis, como afirma Freud, não se permitem ser tão levianas com outros assuntos, deveriam reservar o mesmo comportamento em relação à religião.

A menção à cautela e sensatez que deveriam ser reservados aos diversos assuntos da vida, em particular da vida social, levanta a seguinte questão: assim como são ilusões as doutrinas religiosas, “não seriam de natureza semelhante outros bens culturais que temos em alta conta e pelos quais regemos nossa vida?”.¹⁴⁹ Ao longo das poucas linhas seguintes, Freud parece disposto a seguir por um caminho quase kantiano, que permitiria questionar a própria convicção de que é possível aprender algo sobre a realidade exterior a partir da observação e do pensamento orientados cientificamente. Entretanto, apesar de reconhecer que os resultados de tais investigações certamente seriam decisivos para a construção de uma visão de mundo diversa, Freud encerra o parágrafo e a questão afirmando que, em face de uma tarefa tão ampla, era necessário que ele restringisse seu trabalho à abordagem de uma só ilusão, a religiosa.

Ao perceber que corre o risco de enveredar por caminhos potencialmente perigosos, Freud para e procura retomar a linha que seguira até então – “nosso opositor nos diz, com voz firme, que devemos parar. Somos chamados a prestar conta de nosso procedimento irregular”.¹⁵⁰

O opositor de Freud, a seguir, afirma que sua cultura está edificada sobre as doutrinas religiosas que Freud examina como se fossem qualquer outro tema, e que se corre o risco de o tecido social ser decomposto caso a maioria dos seres humanos deixasse de acreditar na verdade dessas doutrinas. E acrescenta que é mesmo irônico, quiçá incoerente, que um psicólogo pareça querer privar o ser humano da satisfação de um desejo tão primitivo de proteção.¹⁵¹

Freud defendeu-se pontuando que, sendo a psicanálise um método de pesquisa – um instrumento imparcial, portanto –, as conclusões a que chegou até o momento não se deviam a uma vontade pessoal, mas apenas derivavam desse tipo de análise. O autor parte, então, para uma defesa crítica da religião que resume muito do que fora discutido até então:

É evidente que a religião prestou grande serviço à cultura humana, contribuiu muito para domar os instintos sociais, embora não o bastante. Por muitos milênios ela dominou a

¹⁴⁹ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *op. cit.*, p. 271.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 272.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 272-273.

sociedade humana, teve tempo para mostrar do que é capaz. Se tivesse conseguido tornar feliz a maioria dos homens, consolá-los, conciliá-los com a vida, torna-los portadores da cultura, ninguém pensaria em buscar uma mudança nas condições existentes. E o que vemos, em vez disso? Que um número assustador de indivíduos está insatisfeito com a civilização e nela se sente infeliz, percebe-a como um jugo de que é preciso livrar-se; que tais indivíduos põem todas as forças numa modificação dessa cultura ou chegam ao ponto, em sua hostilidade a ela, de nada mais querer saber de cultura e restrição de instintos. Neste ponto ouviremos a crítica de que isso vem justamente do fato de a religião haver perdido boa parte de sua influência sobre as massas humanas, graças precisamente ao lamentável efeito dos avanços na ciência.¹⁵²

Em que ponto a cultura falhou? O que pode ter havido para que a religião já não exercesse sobre os cidadãos europeus a mesma influência de antes? A primeira questão seria tratada por Freud de maneira mais detalhada em *O mal-estar na civilização* (1930). Já a segunda é respondida nas páginas finais da seção, formando uma espécie de ponte com a parte final do ensaio, de caráter mais propositivo.

Freud pondera que, entre as camadas superiores da sociedade, formadas por pessoas instruídas e que trabalham com o intelecto, o fortalecimento do espírito científico certamente contribuiu para o declínio da força das doutrinas religiosas. Conforme as ciências naturais iam desvendando os mistérios do mundo, produziam, por outro lado, o desencantamento das Escrituras; os estudos filológicos e exegéticos representaram um duro golpe sobre a força de diversos documentos religiosos; estudos comparativos notaram que, sob muitos aspectos, a cultura cristã europeia não era “especial” ou tão “avançada” quanto se julgava, uma vez que apontaram a semelhança entre suas ideias religiosas e aquelas de povos e tempos primitivos.

Tudo isso, entretanto, não teria feito com que essa classe de indivíduos, portadores da cultura que eram, se voltasse contra a civilização – os preceitos culturais estavam já muito enraizados, seus Super-egos bastante fortalecidos. Neles ocorrera, discretamente, a substituição dos motivos religiosos do comportamento cultural por outros, seculares. O perigo residiria, então, na grande massa dos não instruídos.¹⁵³

¹⁵² *Op. cit.*, p. 276.

¹⁵³ *Op. cit.*, p. 278.

Uma vez que soubessem que não se acredita mais em Deus, de que forma reagiriam? Se o temor quanto à justiça divina e a obediência aos mandamentos sagrados eram o que os impedia de empreender todo tipo de ação horrenda contra a ordem social, passaria a ser necessário que um poder terreno assumisse esse lugar; ou então que se observasse o tecido social rasgar-se violentamente. Como afirmou Freud: “[...] ou se faz uma severa contenção dessas massas perigosas, um rigoroso bloqueio de toda oportunidade para o despertar intelectual,” – tarefa que beira o impossível, vê-se aqui a elegância retórica de Freud – “ou uma profunda revisão dos laços entre civilização [*Kultur*] e religião” ¹⁵⁴ – algo que o próprio autor se propõe a fazer na seção seguinte.

A proposta de Freud consiste em secularizar aquilo que, na cultura, fora atribuído ao mandamento divino – a rigor, consiste em justamente reconhecer a origem puramente humana de todas as instituições e normas culturais, construídas ao longo de muitos milênios, fruto de fundamentações racionais. Em relação à proibição de matar, por exemplo, Freud afirma que tal mandamento evidentemente se deu no interesse da convivência humana – e aqui seria possível enxergar um viés profundamente hobbesiano no pensamento de Freud:

A insegurança na vida, perigo igual para todos, junta os homens numa sociedade que proíbe ao indivíduo o assassinato e se reserva o direito de assassinar comunalmente aquele que desrespeita a proibição. Temos aí, então, justiça e castigo. Mas não fornecemos essa fundamentação racional da proibição racional da proibição de matar; afirmamos, isto sim, que Deus ditou essa proibição. [...] Assim procedendo, revestimos a proibição cultural de uma solenidade toda especial, mas arriscamos fazer com que sua obediência dependa da fé em Deus. ¹⁵⁵

Freud aqui não espera ser interpelado por seu opositor imaginário, e se antecipa quanto ao questionamento dessa fundamentação puramente racional dos preceitos culturais – seria ela correspondente à verdade histórica? O autor nos responde que não. ¹⁵⁶

Sendo os seres humanos criaturas movidas primordialmente por impulsos passionais, seria difícil imaginar que a organização social tenha se dado de

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 279.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 280-281.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 282.

maneira tão racional entre os “bichos homens da pré-história”¹⁵⁷. Era necessário que houvesse um evento que gerasse tamanha reação emocional que dela se originasse o mandamento “não matarás”. Esse evento foi, de acordo com Freud, o assassinato do pai primitivo, dando origem ao totemismo – no qual a proibição de eliminação dizia respeito justamente ao sucedâneo do pai, e depois foi estendida a outros.¹⁵⁸

Como já explicado pelo autor em *Totem e tabu* (1913) e apontado no capítulo anterior, depois de morto esse pai primordial se tornou o protótipo da figura de Deus. Nesse sentido, então, “a narrativa religiosa está certa: Deus realmente participou da gênese daquela proibição, foi sua influência que a criou, não a compreensão da necessidade social”.¹⁵⁹

É interessante notar que Freud aponta, por caminhos diversos do historiador, a capacidade de influência de elementos não-rationais na construção da história. Segundo ele, há parte(s) da história cultural humana que devem ser estudadas com o auxílio da psicanálise¹⁶⁰; do contrário, é possível cair na falácia de uma construção racionalista que trai a verdade histórica – “portanto, a doutrina religiosa nos comunica a verdade histórica, com alguma modificação e disfarce, é certo; nossa explicação racional, ela renega”.¹⁶¹

Entretanto, o reconhecimento do valor histórico de certas doutrinas religiosas, apesar de possivelmente aumentar o respeito de certos grupos por elas, não fez com que Freud recuasse na proposta de excluí-las como motivação para os preceitos culturais. Recuperando a analogia com o trabalho desenvolvido sobre as neuroses, o autor afirma que é chegada a hora de, “como acontece no tratamento analítico, substituir os efeitos da repressão pelos resultados do trabalho do intelecto”.¹⁶²

O oponente imaginário aponta, então, uma grave contradição na argumentação de Freud: se este, por um lado, admite que o ser humano é governado pelas paixões e pelas exigências pulsionais, por outro, propõe que os

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 282-283.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 283.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 282.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 283.

¹⁶² *Ibid.*, p. 285.

fundamentos racionais substituam agora os fundamentos afetivos para a obediência humana à cultura.¹⁶³

Freud não se intimida diante de tal observação – declara que a aparência de contradição provavelmente se deu pela sua tentativa de tratar de temas complicados num espaço curto, e se dedica a desfazer esta e outras impressões enganosas do seu leitor.

É certo, ele afirma então, que os seres humanos são poucos acessíveis a motivos racionais, mas é preciso que nos perguntemos se temos de ser assim ou se nosso desenvolvimento é orientado (ou limitado) de tal forma que o intelecto é atrofiado apenas ligeiramente, principalmente se levarmos em consideração que a educação religiosa pode ter um papel castrador não só no que se refere aos comportamentos antissociais, mas também em relação à natureza de certos questionamentos. Não obstante, “não temos outro meio de controlar nossos instintos senão a inteligência”.¹⁶⁴

3.4. O horizonte de expectativa freudiano

O confronto final entre Freud e seu opositor volta-se, então, às *expectativas* do autor em relação às possibilidades de os seres humanos, no futuro, prescindirem da religião como consolo contra o peso da vida e como base da educação e da vida humana em comunidade. Cada um deles adota, portanto, uma postura diversa, e é interessante notar que isso signifique que as linhas argumentativas privilegiem categorias temporais distintas.

Ao retomarmos as linhas de abertura do texto, é possível observar que Freud já fornece as referências temporais sobre as quais se debruçará:

Quando alguém viveu longo tempo no âmbito de determinada cultura e frequentemente se empenhou em estudar suas origens e a trajetória de sua evolução, também se sente tentado, em algum momento, a volver o olhar para a outra direção e

¹⁶³ *Ibid.*, p. 287.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 289.

perguntar que destino aguarda essa cultura e que transformações deverá sofrer.¹⁶⁵

Ao se referir às origens e à evolução de sua própria cultura, Freud se refere, logicamente, ao passado de tal cultura; esse não é, entretanto, o único plano temporal que lhe interessa, possivelmente nem mesmo o que mais lhe interessa, se levarmos em consideração o título da obra: *O futuro de uma ilusão*. O que está em jogo aqui não é o passado, mas o futuro.

Se em *Totem e tabu* (1913) a culpa pelo assassinato do pai primordial tinha a capacidade de persistir através dos milênios, atingindo gerações que nada podiam saber desse ato e que, apesar disso, encenavam sua repetição, em *O futuro de uma ilusão* (1927), Freud, ao volver o olhar para outra direção e se questionar a respeito de que transformações a cultura deverá sofrer, aponta para a ideia de que passado e futuro são distintos, ou de que pelo menos podem ser.

Se levarmos em conta a tese de Koselleck a respeito da modernidade, poderíamos quase dizer que, no intervalo que separa a publicação dos dois textos, o pensamento freudiano teria passado por um processo de modernização, tendo em vista que o Koselleck considera uma marca distintiva da modernidade o fato de que “a diferença entre experiência e expectativa aumenta progressivamente”.¹⁶⁶

Embora a psicanálise indique que o sujeito está condicionado a certa repetição, Freud parece querer marcar desde o início do texto a possibilidade de os seres humanos evoluírem, tanto no plano individual quanto coletivo, a partir do trabalho de fortalecimento do Super-ego:

É incorreto afirmar que a psique humana não experimentou nenhuma evolução desde os tempos mais antigos e, contrastando com os progressos da ciência e da técnica, ainda é a mesma do início da história. Um desses avanços psíquicos podemos demonstrar aqui. Está de acordo com nossa evolução que a coação externa seja gradualmente internalizada, pois uma instância psíquica especial, o Super-eu humano, a acolhe entre seus mandamentos. Toda criança nos exhibe o processo dessa transformação, é o que a torna um ser moral e social. Tal fortalecimento do Super-eu é um valiosíssimo patrimônio

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 232.

¹⁶⁶ KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução Wilma Patrícia Maas. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006. p. 314.

cultural psicológico. As pessoas nas quais ele se realizou passam de adversários a portadores da cultura.¹⁶⁷

Mesmo que esse processo de internalização da coação externa ocorra de maneira muito desigual entre os indivíduos e entre as diversas proibições, ainda assim vê-se uma transformação bastante relevante – as pessoas nos quais ele se realizou passam de um lado do espectro a outro, de adversários a portadores da cultura.

Nesse ponto, Freud reconhece o grande papel civilizador que as ideias religiosas tiveram, mas as reconhece igualmente como ilusões, derivadas de desejos humanos e sem (necessidade de) fundamentação na realidade. Em defesa dessas doutrinas, nem mesmo os argumentos em favor do passado e da ancestralidade se sustentam.¹⁶⁸ Sua força e sua persistência no presente se devem à força e à persistência dos desejos aos quais respondem.

Diante dessa desmistificação das doutrinas religiosas, o opositor imaginário de Freud alerta para o fato de que a eliminação da religião da vida humana acarretaria efeitos nefastos, uma vez que os homens se sentiriam desobrigados a seguir os preceitos culturais – “Livre de inibições e medos, cada qual seguirá seus instintos egoístas e antissociais, procurará exercitar seu poder, e novamente haverá o caos que afastamos em milênios de trabalho cultural”.¹⁶⁹

Assim, de acordo com o opositor, caso não se conservem as ideias religiosas como base da cultura, haveria novamente o caos que foi afastado por milênios de trabalho cultural – em outras palavras, a história tornaria a se repetir, e o passado tomaria o lugar do futuro. Em outras palavras, o opositor imaginário recorre a uma concepção pré-moderna da história, acreditando “poder deduzir suas expectativas apenas da experiência”.¹⁷⁰

¹⁶⁷ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Op. cit.*, p. 241.

¹⁶⁸ “Devemos acreditar porque nossos antepassados acreditavam. Mas esses nossos ancestrais sabiam muito menos o que nós, acreditavam em coisas que hoje em dia não podemos acreditar. É possível, então, que também as doutrinas religiosas sejam desse tipo”. In: FREUD, S. O futuro de uma ilusão, p. 261-262. “Se todas as provas que são aduzidas em favor da credibilidade dos ensinamentos religiosos vêm do passado, é natural olhar em redor e ver se o presente, que podemos julgar melhor, também não poderia oferecer tais provas”. In: FREUD, S. O futuro de uma ilusão, p. 263.

¹⁶⁹ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Op. cit.*, p. 272. Grifos meus.

¹⁷⁰ KOSELLECK, R. *Op. cit.*, p. 312.

Essa ideia aparece outra vez, e com bastante força, quando o opositor imaginário acusa Freud de cair em contradição ao propor uma fundamentação puramente racional para os preceitos culturais:

Além disso, a história não lhe ensinou nada? A tentativa de substituir a religião pela razão já foi feita uma vez, de modo oficial e em grande estilo. Então não se lembra da Revolução Francesa e de Robespierre? Claro que sim, mas também se recorda da brevidade e do lamentável fracasso do experimento? Está sendo repetido agora na Rússia, e não precisamos perguntar como terminará. Você não acha que devemos aceitar que o ser humano não pode viver sem religião? ¹⁷¹

Ao ensaiar um prognóstico a respeito de uma humanidade liberada da religião, o opositor imaginário o deduziu a partir do espaço de experiência do passado, estendendo para o futuro os dados levantados.¹⁷² Ele recaiu, mais uma vez, numa concepção pré-moderna ou pré-progressista da história, ignorando, assim, que “pela experiência não se pode solucionar imediatamente a tarefa do progresso”.¹⁷³

Neste ponto do texto, Freud reafirma a analogia entre religião e neurose infantil, indicando que “é hora de, como acontece no tratamento analítico, substituir os efeitos da repressão pelos resultados do trabalho do intelecto”¹⁷⁴, que “o ser humano não pode permanecer eternamente criança”¹⁷⁵, e que deve superar coletivamente aquilo que a maioria das crianças deixa para trás à medida que cresce.¹⁷⁶

Contudo, “é difícil portanto para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza”.¹⁷⁷ Evidentemente, Freud não foi o primeiro a notar a dificuldade humana de superação do infantilismo, ou, nas palavras de Kant, da menoridade de que o próprio homem é culpado. Freud e seu opositor parecem disputar essa mesma frase de Kant – com a diferença de que apenas aquele chegou a ler os demais trabalhos do filósofo de Königsberg, defensor da ideia de progresso.

¹⁷¹ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Op. cit.*, p. 287. Grifos meus.

¹⁷² KOSELLECK, R. *Op. cit.*, p. 318.

¹⁷³ KANT apud KOSELLECK. *Op. cit.*, p. 319.

¹⁷⁴ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão” In: *Op. cit.*, p. 285-286.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 292.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 296.

¹⁷⁷ KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?”. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 102.

Enquanto Kant via tal condição como uma quase-natureza passível de ser dolorosamente superada, o opositor imaginário enxerga uma natureza que “difícilmente mudará” – posto que é da natureza humana, afinal:

Você tem esperança de que as gerações que não sofreram a influência de doutrinas religiosas na infância atingirão facilmente a ansiada primazia da inteligência sobre os instintos. Mas isso é uma ilusão; nesse ponto decisivo, a natureza humana dificilmente mudará.¹⁷⁸

Parece pouco crível que justamente Freud seja acusado de ter esperança em relação à capacidade humana de superar suas próprias pulsões, mas o autor, de fato, reitera que há motivos para que se tenha esperança no futuro.

[...] nisso é justificado ter esperança quanto ao futuro, que talvez se possa desenterrar um tesouro que enriqueça a cultura, que vale a pena fazer a tentativa de uma educação sem religião. Se o resultado for insatisfatório, estarei disposto a desistir da reforma e voltar ao julgamento anterior, puramente descritivo: o homem é um ser de inteligência fraca, governado por seus desejos instintuais.¹⁷⁹

A questão que se impõe aqui não é a da precisão da projeção de Freud, algo que ele próprio questiona, mas sim o reconhecimento, por parte do autor, de que a descrição do estado anterior ou atual das coisas não equivale, necessariamente, àquilo que se presume em relação ao futuro. Dito de outra maneira, “uma expectativa jamais pode ser deduzida totalmente da experiência”.¹⁸⁰

É possível perceber que, pelo menos em *O futuro de uma ilusão*, Freud adota uma visão moderna em relação à história – segundo as considerações de Koselleck em *Futuro passado*, tal visão se caracteriza, principal e primordialmente, por uma crescente diferença entre experiência e expectativa, a partir da temporalização da doutrina da perfeição na ideia de progresso.¹⁸¹

Kant, que criou a expressão “progresso”, aponta a mudança de rumo de que se trata aqui. Uma predição que espere fundamentalmente o mesmo não é para ele um prognóstico. Pois contradiz sua expectativa de que o futuro seria melhor porque deve ser melhor. Experiência do passado e expectativa do futuro já não correspondem uma à outra; distanciam-se

¹⁷⁸ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Op. cit.*, p. 293.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 290-291.

¹⁸⁰ KOSELLECK, R. *Op. cit.*, p. 310.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 316-322.

progressivamente. O prognóstico pragmático de um futuro possível se transforma em expectativa de longo prazo para um futuro novo.¹⁸²

É possível encontrar ecos bastante nítidos dessas ideias, em especial, no final do texto de Freud. Ao comentar sobre o eventual efeito desestabilizador do seu ensaio, ele afirma que:

Em tempos passados era diferente, com declarações desse gênero se obtinha seguramente uma abreviação da própria existência na Terra e uma boa antecipação da oportunidade de fazer observações próprias sobre a vida além-túmulo. Mas repito, esses tempos passaram, e hoje esses escritos são inócuos também para o autor. Quando muito, pode ocorrer que a tradução e a difusão do seu livro seja proibida nesse ou naquele país – e justamente, claro, num país que esteja convencido de sua elevada cultura.¹⁸³

Marca-se aqui a diferença entre os “tempos passados”, nos quais a vida do responsável por tais ideias estaria em risco, e o presente vivido por Freud, cuja maior demonstração de hostilidade para com o autor consistiria em censurar uma obra de potencial polêmico – evidentemente, também se percebe que Freud, como muitos, não fora capaz de prever o horror que tomaria conta da Europa dentro de alguns anos.

Entretanto, há um progresso claro ao considerarmos cada uma dessas temporalidades: no passado, a vida do autor estaria em risco; no presente de Freud, a vida da obra é que se veria ameaçada. E essa ideia de progresso se estende também para o futuro. Segundo Koselleck, “uma característica do horizonte de expectativa esboçado pelo Iluminismo tardio é que o futuro não apenas modifica a sociedade, mas também a melhora”.¹⁸⁴

Ao considerar que era inevitável que o infantilismo fosse superado¹⁸⁵, Freud se colocou ao lado de uma filosofia da história kantiana – é notório que existem muitas diferenças, mas a questão do progresso incontestável da humanidade é um pano de fundo comum aos dois autores. A grande diferença, talvez, seja a seguinte: enquanto para Kant tal questão se tratava de um propósito imperceptível

¹⁸² *Ibid.*, p. 318. Grifos meus.

¹⁸³ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Op. cit.*, p. 274. Grifos meus.

¹⁸⁴ KOSELLECK, R. *Op. cit.*, p. 321.

¹⁸⁵ FREUD, S. *Op. cit.*, p. 292.

da natureza¹⁸⁶; para Freud, tal objetivo só poderia ser atingido pelos esforços racionais do homem:

[...] a voz do intelecto pode ser baixa, mas não descansa até ser ouvida. E afinal o consegue, após inumeráveis, repetidas rejeições. Certamente é um dos raros pontos em que podemos ser otimistas em relação ao futuro da humanidade. O primado do intelecto está, sem dúvida, a uma distância muito grande, mas não infinita.¹⁸⁷

Poder-se-ia considerar, entretanto, que o otimismo de Freud em relação ao futuro da humanidade tenha recaído num erro apontado por Koselleck – se, por um lado, as expectativas não podem ser deduzidas *apenas* da experiência, “quem não baseia suas expectativas na experiência também se equivoca”.¹⁸⁸ Enquanto o opositor imaginário incorre no primeiro erro, Freud é vítima do segundo.

¹⁸⁶ Cf. KANT, I. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf. Acesso em 18 de novembro de 2020.

¹⁸⁷ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Op. cit.*, p. 297.

¹⁸⁸ KOSELLECK, R. *Op. cit.*, p. 312.

4

Moisés e o monoteísmo e as fraturas do presente e do passado

Como são abrangentes, exaustivas e definitivas as teorias dos crentes, comparadas às laboriosas, pobres e fragmentárias tentativas de explicação que são o máximo que conseguimos realizar!¹⁸⁹

Moisés e o monoteísmo (1939) é uma obra marcante, por fatores diversos que, entretanto, não concorrem entre si. Marcante por sua hipótese ousada – que Moisés não era judeu, mas um egípcio –; marcante pelas circunstâncias que marcam sua elaboração – a redação interrompida, a invasão da Áustria, a transferência de Freud para Londres, sua doença; marcante pela forma que o próprio texto assumiu, com recuos, repetições e incertezas. Não se trata do texto mais difícil de Freud, mas é certamente um dos mais labirínticos.

O vigor e a perspicácia presentes nos textos anteriores de Freud estão consideravelmente ausentes em *Moisés e o monoteísmo*. É certo que temos aqui um Freud bem mais velho, atormentado por uma doença debilitante e pelo contexto caótico do início da Segunda Grande Guerra; entretanto, seus anos a mais de vida também significam anos a mais de leituras, prestígio e combate¹⁹⁰, e isso, curiosamente, não lhe rendeu um texto mais ousado ou assertivo, mas sim permeado de incertezas e “talvez”.

¹⁸⁹ FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Obras completas, volume 19*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 169.

¹⁹⁰ “[...] quando um homem, já em sua mocidade, colocou-se acima do desagrado de seus contemporâneos, como poderá isso afetá-lo na velhice, quando sabe que logo estará fora do alcance de todo favor e desfavor?”. In: FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Obras completas, volume 17*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 274.

É também nesse derradeiro texto de Freud que vemos o autor tratar a história de maneira mais crítica e até mesmo desconfiada, nem tendendo para a continuidade proposta em *Totem e tabu*, nem para a abertura para o horizonte de expectativa percebida em *O futuro de uma ilusão*. Entre este último e *Moisés e o monoteísmo*, há uma obra curta e marcante, *O mal-estar na civilização*, que contrasta de maneira contundente com o tom otimista adotado no texto de 1927.

Não desejando me estender nos pormenores do texto, destaco aqui seu parágrafo final, que julgo fornecer bem o tom da diferença entre *O futuro de uma ilusão* e *O mal-estar na civilização*, tão frequentemente associados que não é raro encontrar a ideia de que este é uma espécie de continuação daquele. Segundo Freud:

A meu ver, a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição. Precisamente quanto a isso a época de hoje merecerá talvez um interesse especial. Atualmente os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para se exterminarem até o último homem. Eles sabem disso; daí, em boa parte, seu atual desassossego, sua infelicidade, seu medo. Cabe agora esperar que a outra das duas “potências celestiais”, o eterno Eros, empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal. Mas quem pode prever o sucesso e o desenlace?¹⁹¹

Algo diferente, então, do autor que afirmara alguns anos antes que o primado do intelecto teria os mesmos objetivos que eram atribuídos a Deus – o amor entre os homens e a limitação do sofrimento.¹⁹² Em *Moisés e o monoteísmo*, o autor avança ainda mais um passo na sua própria desilusão, reconhecendo, espantado, que “o progresso fez um pacto com a barbárie”¹⁹³ – exceto no caso alemão, no qual o autor distingue, ironicamente, “o alívio de uma atormentadora apreensão, ao ver que a recaída numa barbárie pré-histórica pode ocorrer sem se apoiar numa ideia progressista”.¹⁹⁴

¹⁹¹ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011. p. 93

¹⁹² FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Op. cit.*, p. 297.

¹⁹³ FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 78.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 79.

O contexto de produção da obra não será, entretanto, nosso interesse primordial. Não significa que o mesmo não seja relevante ou que o ignoraremos, mas que tentaremos proceder de uma maneira até semelhante a Freud: trazê-lo à tona quando julgarmos necessário, colocá-lo novamente nos bastidores quando for preciso. Posto isso, passemos então ao texto freudiano.

4.1. O homem Moisés e a religião monoteísta

“Moisés, um egípcio” – eis como Freud intitulou o primeiro dos três ensaios que compõem *Moisés e o monoteísmo* (1939), publicado originalmente em um volume da revista *Imago*, em 1937. A intenção do autor não poderia ter sido mais clara: o texto que estaria por se desenrolar defendia a ideia ousada, porém nem tão original, de que o fundador da religião judaica e grande libertador do povo judeu era, na verdade¹⁹⁵, um egípcio.

O primeiro ponto para o qual Freud chamou atenção foi o próprio nome “Moisés”. Segundo ele, a interpretação bíblica (“o retirado das águas”) não teria muito sentido, posto que, em hebraico, *Mosche* significaria, quando muito, “aquele que retira”. Além disso, não se justificaria que uma princesa egípcia batizasse a criança com um nome hebraico. Aqui, Freud se alinha J. H. Breasted, que, em *History of Egypt* (1906), afirmou a origem egípcia do nome “Moisés” ao apontar que era “simplesmente a palavra egípcia *mose*, que significa ‘filho’, e constitui a abreviação de formas mais completas como, por exemplo, Amon-mose”.¹⁹⁶ Freud ainda acrescentou nomes mais conhecidos do público, como Thut-mose (Tutmés) e Ra-mose (Ramsés).

Tal argumento, entretanto, não parece fazer muito pela causa de provar que Moisés egípcio; afinal, poderia ser que apenas seu nome o fosse. Freud observa, então, que a história a respeito da vida e das origens de Moisés condiz com as observações feitas por Otto Rank a respeito do mito do nascimento do herói, porém com uma torção particular: enquanto os demais heróis, sejam

¹⁹⁵ A ideia de “verdade” para Freud é uma questão que será abordada no fim do capítulo.

¹⁹⁶ BREASTED apud FREUD. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 15.

personalidades históricas ou personagens da literatura, nascem em famílias nobres e são acolhidos por uma família humilde, com Moisés foi justamente o contrário. Como isso se relacionaria, todavia, ao desvelar de sua verdadeira origem?

Através da interpretação psicanalítica, chegou-se à conclusão de que a fonte dessa criação poética era o “romance familiar” da criança, e que as duas famílias eram, na realidade, apenas uma – as diferentes visões a respeito das mesmas correspondiam a momentos diferentes do amadurecimento da criança. A primeira família é tida como nobre porque, na primeira infância, a criança é dominada pela superestimação dos pais; conforme ela cresce, passa por um processo de desprendimento em relação a eles, sendo capaz de vê-los com um olhar mais crítico e realista.¹⁹⁷

No caso de Moisés, há uma inversão: a primeira família é a humilde, e a segunda, aristocrática. Contudo, Freud aponta que “em todos os casos que se pode examinar, a primeira família, a que abandona a criança, é a inventada, mas a segunda, em que ela é acolhida e cresce, é a verdadeira”.¹⁹⁸

Ao aplicar essa lógica à história de Moisés, Freud começa a reunir elementos que apontam para a nacionalidade verdadeira de Moisés – seu nome era de origem egípcia; ele “era familiarizado com toda a sabedoria dos egípcios”¹⁹⁹; a investigação psicanalítica a respeito dos mitos e lendas desvendou que a família que acolhe a criança abandonada é sua família verdadeira, logo, a princesa egípcia que o teria adotado seria, de fato, sua mãe. De acordo com o autor:

A divergência da lenda de Moisés em relação a todas as outras de sua espécie pode ser ligada a uma particularidade da história de Moisés. Enquanto normalmente um herói se ergue, ao longo da vida, acima do seu começo humilde, a vida de herói do homem Moisés teve início quando ele desceu de sua posição elevada e rebaixou-se até os filhos de Israel.²⁰⁰

Nesse sentido, a história de Moisés teria sido (dis)torcida posteriormente para transformá-lo em um herói para o povo judeu, que teria todos os motivos para vê-lo não como um homem rebaixado, mas elevado justamente pela sua

¹⁹⁷ FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 21.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁹⁹ BREASTED apud FREUD. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 17.

²⁰⁰ FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 25.

condição de revelador da verdade divina, legislador e fundador do monoteísmo ao qual os judeus se conformariam.

Entretanto, Freud aqui se detém, afirmando que verossimilhanças psicológicas não são suficientes para sustentar conclusões tão importantes, e que ele carece de outro apoio para se defender das críticas de que tais conclusões não seriam “produtos da imaginação, muito distantes da realidade”.²⁰¹ Sabe-se, contudo, que Freud não finalizou aí sua “pequena investigação”.

No segundo ensaio, publicado enquanto o autor ainda se encontrava em Viena, Freud retoma brevemente as conclusões do primeiro e pondera que, apesar de os escrúpulos que o detiveram no primeiro ensaio não terem desaparecido, decidira dar prosseguimento à investigação. Afinal, se por um lado “o provável ou veríssimo não é necessariamente verdadeiro”, por outro, “a verdade nem sempre é veríssimo” – e, se esse último ponto se sustenta, é possível que Freud desenvolva as consequências de sua hipótese inicial.

Assim, se Moisés era um egípcio, quais seriam as implicações a partir daí? Em primeiro lugar, Freud se pergunta como um estrangeiro teria assumido o papel de líder dos judeus e como, além disso, teria não apenas dado uma religião a esse povo, mas mesmo criado uma nova religião, tarefa nada fácil. Entretanto, “se alguém deseja influir na religião de outro, o mais natural não seria convertê-lo para sua própria?”.²⁰² Tal possibilidade, no entanto, parecia pouco provável, uma vez que existiria um enorme contraste entre a religião judaica atribuída a Moisés e o politeísmo antropozoomórfico egípcio.

Todavia, essa oposição tão marcante ecoaria outra que existira dentro do próprio Egito. Durante o reinado de Amenófis IV²⁰³, o jovem faraó quis impor aos egípcios uma nova religião, um monoteísmo rigoroso que ia de encontro às tradições e que sobreviveu por pouco tempo – logo após sua morte, a nova religião foi abolida e a memória do rei, proscrita.²⁰⁴ Amenófis IV chegara mesmo ao ponto de mudar seu nome para Akhenaton a fim de marcar sua adesão ao culto

²⁰¹ Ibid., p. 26.

²⁰² Ibid., p. 29.

²⁰³ Freud estabelece o reinado de Amenófis IV entre 1375-1358 a.C., mas existem divergências em relação às datas.

²⁰⁴ FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 32.

do Aton, antigo nome do deus do Sol, que passara, sob suas ordens, a ser venerado como único deus.²⁰⁵

A religião de Aton, como mencionado, não se tornou popular, e Freud presume que tenha ficado restrita a um pequeno círculo de pessoas mais ligadas ao faraó – ora, considerando que Moisés era filho de uma princesa e que também disseminou a ideia de um Deus único, não causa espanto o caminho indicado a seguir por Freud: “Agora arriscarei esta conclusão: se Moisés era um egípcio e se transmitia aos judeus sua religião, esta foi a de Akhenaton, a religião de Aton”.²⁰⁶

Ele segue, então, com uma comparação entre a religião judaica e a de Aton, destacando suas semelhanças, e acrescenta que o costume da circuncisão também teria sido introduzido entre os judeus por Moisés – segundo Freud, “Heródoto, ‘o pai da História’, nos diz que esse costume se achava estabelecido no Egito havia muito tempo, e sua informação foi confirmada por achados feitos nas múmias [...]”.²⁰⁷

Freud não se concentrou, contudo, apenas nas condições de possibilidade para que Moisés pudesse ter transmitido aos judeus a religião de Aton e o costume da circuncisão. Restava saber como o deus judaico adquirira as características apontadas na Bíblia, e como o espírito do povo judeu se (com)formara a partir disso.

Se há um ponto de consenso entre historiadores modernos e o relato bíblico a respeito da adoção de uma nova religião pelas tribos judaicas, existem discordâncias a respeito do local que teria testemunhado essa mudança. No caso de Eduard Meyer, por exemplo, tratou-se de Cades, um oásis ao sul da Palestina onde essas tribos passaram a adorar o deus Jeová, que provavelmente era da tribo vizinha, dos midianitas.²⁰⁸

Aqui, retornamos ao relato bíblico. O intermediário entre Deus e o povo se chamaria Moisés e estava a cuidar dos rebanhos do sogro quando escutou o chamado divino. Entretanto, o que chama a atenção de Freud e de outros estudiosos é a diferença entre o jovem Moisés e aquele que habitava em Midiã, assim como a diferença entre o pacífico Aton e o vulcânico Jeová.²⁰⁹

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 32-37.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 38.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 41.

²⁰⁸ MEYER apud FREUD. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 50.

²⁰⁹ FREUD, “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 50-53.

Freud observa então que Ernt Sellin, através do profeta Oseias, supõe que o Moisés egípcio foi morto pelos judeus, possivelmente ainda no deserto, e que sua religião foi abandonada durante muitos anos.²¹⁰ A religião mosaica, entretanto, não teria se perdido completamente, mas permanecido relativamente esquecida até o contato com Jeová e o Moisés genro do midianita Jetro, posterior fundador da religião judaica nos moldes que ela viria a se estabelecer. Progressivamente, em parte devido às pregações incansáveis dos profetas, as duas pessoas e os dois deuses teriam se fundido:

Desse movo produziram uma compensação, por assim dizer: deixaram que Jeová, que habitava um monte em Midiã, se estendesse até o Egito e, em troca, que a existência e a atividade de Moisés se expandissem até Cades e a Transjordânia. Assim ele se fundiu com a pessoa do posterior fundador da religião, o genro do midianita Jetro, ao qual emprestou seu nome, Moisés. [...] Creio que se justifica separar os dois indivíduos e supor que o Moisés egípcio nunca esteve em Cades e nunca ouviu o nome de Jeová, e que o Moisés midianita jamais pisou no Egito e nada sabia de Aton. Com a finalidade de juntar as duas pessoas, coube à tradição ou à lenda a tarefa de levar o Moisés egípcio para Midiã [...].²¹¹

Freud define como “o momentoso teor da história da religião judaica” o fato de a religião de Jeová haver se transformado e retrocedido até chegar à concordância com a religião original de Moisés.²¹² Indica, ainda, que se sente mais seguro com sua exposição ao se basear nas investigações de outros pesquisadores, não obstante estes não partilhem da ideia da origem egípcia de Moisés. Com isto, ele encerra momentaneamente seu “estudo puramente histórico”, admitindo que gostaria ainda de se debruçar sobre uma série de outros assuntos, mas que julgava não possuir forças para fazê-lo.²¹³

Contrariando mais uma vez as suas próprias expectativas e as de seus leitores, Freud publica o terceiro ensaio que viria a compor o livro. Intitulado “Moisés, seu povo e o monoteísmo”, o ensaio é precedido por duas notas preliminares: a primeira redigida ainda em Viena, antes de março de 1938, e a segunda já em Londres, em junho do mesmo ano. Apesar da persistência das

²¹⁰ *Ibid.*, p. 54-55.

²¹¹ *Ibid.*, p. 60-61.

²¹² *Ibid.*, p. 69.

²¹³ *Ibid.*, p. 77-78.

dificuldades interiores, a liberação dos obstáculos externos certamente encorajara o autor a apresentar ao público a última parte do seu trabalho.

Uma vez que o autor começa por resumir as conclusões do seu segundo estudo sobre Moisés – “aquele puramente histórico”²¹⁴ – sentimo-nos à vontade para retomar a partir do ponto em que ele acrescenta informações ou conclusões novas àquele estudo.

Nesse sentido, Freud se pergunta se seria realmente necessário invocar a influência de Moisés na forma final da concepção judaica de deus. Quanto a isso, para além de apontar que, em aspectos essenciais, o deus judaico acabou por se tornar igual ao antigo deus mosaico, ele indica que, nesse ponto crucial, o relato bíblico e os escritos históricos coincidem: a ideia de um deus único foi dada ao povo por Moisés.²¹⁵

Se essa ideia foi dada por Moisés, porém, isso não significou que tenha florescido durante o seu tempo de vida. Como já foi apontado, tal ideia chegou ser abandonada, esquecida, e teria renascido com a transformação de Jeová no deus mosaico. Segundo Freud:

Mas a religião mosaica não desaparecera sem traços, dela fora conservada uma espécie de lembrança, uma tradição talvez obscurecida e deformada. E foi essa tradição de um grande passado que prosseguiu atuando como que do segundo plano, aos poucos adquiriu cada vez mais poder sobre os espíritos e, por fim, alcançou transformar o deus Jeová no deus mosaico e novamente vivificar a religião de Moisés, introduzida séculos antes e depois abandonada. Uma tradição caída no esquecimento voltou a ter um efeito poderoso na vida psíquica de um povo – eis uma ideia que não nos é familiar. Encontramo-nos num âmbito da psicologia das massas em que não nos sentimos em casa. Olhamos em volta, em busca de analogias, de fatos de natureza pelo menos semelhante, ainda que em outros âmbitos. Acreditamos que podem ser achados.²¹⁶

²¹⁴ *Ibid.*, p. 83.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 93.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 99.

4.2. Uma clínica das massas?

O fim da citação anterior serve-nos exatamente de pontapé inicial para reflexões a respeito da aplicação da teoria psicanalítica em *Moisés e o monoteísmo*, pois Freud encontra a analogia buscada na psicopatologia, na gênese das neuroses humanas – questão que não será de fácil resolução, uma vez que as neuroses pertencem à psicologia individual, enquanto os fenômenos religiosos se incluem na psicologia das massas.²¹⁷

Segundo o autor, traumas são “impressões experimentadas cedo e depois esquecidas”, e que possuem papel fundamental na etiologia das neuroses.²¹⁸ Nesse sentido, é importante também destacar que o evento desencadeador da neurose não precisa, em si, ser traumático; “basta que” seus efeitos (ou seja, as impressões) o sejam. Além disso, a vivência que é traumática para um indivíduo não necessariamente tem efeito de trauma sobre um outro indivíduo.²¹⁹ Isso posto, podemos passar às características comuns dessas vivências traumáticas e dos sintomas neuróticos.

Freud nos informa, então, que todas essas vivências traumáticas pertencem à primeira infância e que “são, em regra, inteiramente esquecidas, inacessíveis à lembrança”.²²⁰ Os efeitos desse trauma podem ser positivos ou negativos – no primeiro caso, observam-se tentativas de vivenciar novamente a vivência esquecida; no segundo, trata-se da meta contrária, a saber, que nada dos traumas esquecidos deve ser lembrado nem repetido. Seja como for, esses efeitos, os sintomas, têm necessariamente um caráter compulsivo – ou seja, independem da vontade do sujeito ou da realidade externa na qual ele se insere.²²¹

Outro ponto de fundamental relevância para a comparação empreendida por Freud é o do intervalo entre a vivência traumática e o aparecimento dos sintomas, caracterizado predominantemente pela latência, período no qual o indivíduo se desenvolve de maneira aparentemente tranquila, sem se dar conta do trauma anterior. Com o aparecimento dos sintomas neuróticos, tem-se então o retorno do

²¹⁷ *Ibid.*, p. 103.

²¹⁸ *Idem.*

²¹⁹ *Ibid.*, p. 104.

²²⁰ *Ibid.*, p. 105.

²²¹ *Ibid.*, p. 107-108.

reprimido, um dos traços essenciais de uma neurose. De modo ao mesmo tempo sistemático e audacioso, Freud propõe o seguinte:

Trauma antigo – defesa – latência – irrupção do adoecimento neurótico – retorno parcial do reprimido: eis a fórmula que apresentamos para o desenvolvimento de uma neurose. O leitor é agora convidado a dar este passo: supor que na vida da espécie humana ocorreu algo semelhante ao que sucede na dos indivíduos. Ou seja, também nela houve acontecimentos de teor sexual-agressivo que deixaram sequelas permanentes, mas que geralmente foram rechaçados, esquecidos, e depois, após demorada latência, alcançaram efeito e produziram fenômenos similares aos sintomas na estrutura e na tendência.²²²

Ao comparar os fenômenos religiosos a sintomas neuróticos, Freud acreditava poder seguir os procedimentos psicanalíticos e assim desvelar esses acontecimentos traumáticos na vida da espécie humana. Para tanto, ele retoma brevemente as hipóteses de *Totem e tabu*, publicado em torno de 25 anos antes.

Um dos pressupostos essenciais de *Totem e tabu* dizia respeito à outra analogia, assim resumida por Freud: “O essencial é que atribuímos a esses homens primevos as mesmas atitudes emocionais que podemos verificar nos primitivos da atualidade – nossos filhos – mediante a pesquisa psicanalítica”.²²³ Tais atitudes emocionais seriam justamente os sentimentos ambivalentes em relação ao pai.

No caso dos primitivos, que deram vazão ao ódio pelo pai primevo ao (supostamente) o assassinarem, a adoração pelo mesmo acabou por se sobrepor, acompanhada por um terrível sentimento de culpa e por disputas pela herança paterna. Tudo isso teria motivado os irmãos que se uniram no ato assassino a se unirem novamente, só que desta vez sob uma espécie de contrato social baseado no tabu do incesto e da obrigação da exogamia, dando origem ao totemismo. E, de acordo com Freud, “podemos ver no totemismo [...] a primeira forma como aparece a religião na história humana”.²²⁴

O totemismo teria sido seguido por formações religiosas diversas: pela humanização do ser adorado; pelo posterior aparecimento de grandes divindades maternas; pelo politeísmo dos deuses masculinos; e, finalmente, pelo retorno do

²²² Ibid., p. 114.

²²³ Ibid., p. 115.

²²⁴ Ibid., p. 117.

deus-pai único que domina sem restrições – tal como fora no passado longínquo o pai primevo.²²⁵

Se tomarmos o retorno do pai único como o retorno do reprimido, podemos fazer o percurso contrário àquela esquematização indicada por Freud: os fenômenos religiosos seriam os sintomas do adoecimento neurótico; a latência seriam os longos séculos durante os quais a figura do pai primevo ficou nos subterrâneos da consciência; a defesa se definiria justamente como o esquecimento do evento traumático original; e este último seria, então, o assassinio do pai primevo pela horda dos irmãos.

Esperar-se ia que Freud parasse neste ponto, tendo já esclarecido a analogia que pretendia. O autor, entretanto, vai além; assim como a religião cristã também foi além da religião do deus-pai. Ao se deixar matar sendo inocente, Cristo tomou para si a culpa de todos, expiando a humanidade do seu pecado original – e “tinha de ser um filho, pois havia sido o assassinato do pai”.²²⁶ Essa reconciliação com o deus-pai, porém, acabou por destroná-lo:

O judaísmo era uma religião do pai, o cristianismo se tornou uma religião do filho. O velho deus-pai retrocedeu diante de Cristo; este, o filho, tomou seu lugar, exatamente como todo filho havia ansiado no tempo primitivo.²²⁷

Por outro lado, Freud não se furta de admitir as dificuldades envolvidas na transferência da psicologia individual para a psicologia das massas, dando destaque para duas delas. A primeira, mais óbvia e talvez com menor relevância para o presente estudo, diz respeito ao fato de que Freud tratou de apenas um caso dentro da gama de fenômenos religiosos – o autor reconheceu, por sua vez, que seu conhecimento do assunto não bastava para complementar a investigação.²²⁸ A segunda dificuldade, por outro lado, nos parece bastante fundamental, pois diz respeito às condições de possibilidade dessa transferência. De acordo com Freud: “A questão que se coloca é sob que forma a tradição atuante está presente na vida dos povos, uma questão que não há no caso do indivíduo, pois neste é resolvida pela existência de traços mnêmicos do passado no inconsciente”.²²⁹

²²⁵ Ibid., p. 118.

²²⁶ Ibid., p. 122.

²²⁷ Ibid., p. 124.

²²⁸ Ibid., p. 130.

²²⁹ Ibid., p. 131.

Se o que se verifica é que a vivência traumática reprimida é necessariamente inconsciente²³⁰, então como é possível o esquecimento do pai primevo através dos séculos e seu retorno como um retorno do reprimido? É aqui que Freud afirma, então, que “também nas massas a impressão do passado permanece conservada em traços mnêmicos inconscientes”.²³¹

O autor reconhece que está em terreno movediço:

Depois que se achava instituído o conjunto de clã fraterno, direito materno, exogamia e totemismo, iniciou-se uma evolução que devemos caracterizar como lento “retorno do reprimido”. Não usamos aqui o termo “reprimido” em seu sentido próprio. Trata-se de algo passado, desaparecido, superado na vida dos povos, que ousamos comparar ao que é reprimido na psique de uma pessoa. Não podemos dizer, de início, sob que forma psicológica essa coisa passada existiu durante a época em que foi se obscurecendo. Não é fácil, para nós, transpor os conceitos da psicologia do indivíduo para a psicologia das massas, e não creio que consigamos algo se introduzirmos o conceito de inconsciente “coletivo”. O teor do inconsciente é sempre coletivo, é patrimônio universal dos seres humanos. Assim, recorreremos provisoriamente a analogias. Os processos que aqui estudamos na vida dos povos são muito similares aos que nos são conhecidos da psicopatologia, mas não exatamente os mesmos. Enfim nos decidimos pela suposição de que os precipitados psíquicos daqueles tempos primevos haviam se tornado herança, necessitando apenas ser despertados, não adquiridos a cada nova geração.²³²

Essa herança arcaica estaria ligada, então, à história evolucionária da espécie, sendo uma aquisição filogenética²³³ composta por diversos elementos – não apenas predisposições de comportamento ou de pensamento, “mas também conteúdos, traços mnêmicos de vivências das gerações antigas”.²³⁴

Entretanto, não seria qualquer lembrança que passaria a integrar a herança arcaica: seria necessário que ela tivesse tido grande importância e/ou tenha se repetido diversas vezes. Além disso, para que os conteúdos dessa herança sejam ativados, ou seja, saiam do estado inconsciente para aquele da consciência, é necessário um bom número de influências, com importante destaque no caso da repetição do acontecimento original – como foi o caso com o suposto assassinato

²³⁰ “O reprimido é inconsciente”. Cf. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 134.

²³¹ FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 133.

²³² *Ibid.*, p. 181-182.

²³³ *Ibid.*, p. 182.

²³⁴ *Ibid.*, p. 140.

de Moisés e o posterior assassinato de Cristo.²³⁵ É daí, também, que advém o poder arrebatador da religião sobre as massas.

4.3. Tradição, verdade histórica, esquecimento

Ao longo de *Moisés e o monoteísmo*, é recorrente a aparição de expressões como *tradição*, *verdade histórica* e *esquecimento*, tendo elas inclusive papel fundamental na argumentação desenvolvida por Freud. Ao longo desta seção, procurar-se-á esclarecer o qual o significado de cada uma delas para o autor e qual relação elas estabelecem com suas visões de Psicanálise e de História.

A primeira vez que Freud se refere à ideia de uma tradição na obra em questão é ainda nas páginas iniciais, ao comentar sobre o fato de que nem mesmo os historiadores que afirmavam que “Moisés” era um nome egípcio, ousavam dar o passo além e afirmar que também Moisés era um egípcio – o autor supõe que “o respeito pela tradição bíblica talvez fosse insuperável”.²³⁶ Essa designação da tradição como bíblica é crucial, porque Freud se coloca, em diversas ocasiões, em oposição a essa tradição bíblica, mas não à ideia de uma *tradição original*.

Um historiador não pode tomar o relato bíblico sobre Moisés e o êxodo senão como literatura devota, que moldou uma tradição longínqua em favor de suas próprias tendências. Nada sabemos da tradição original; bem gostaríamos de descobrir quais foram as tendências deformadoras, mas a ignorância dos eventos históricos nos deixa às escuras quanto a isso.²³⁷

Se a ignorância em relação aos eventos históricos impede o acesso à tradição original, é possível supor, então, que essa tradição original tem uma relação mais estreita com a verdade histórica do que com o relato bíblico. Este teria, isso sim, deformado essa tradição longínqua. Assim, apesar de o relato bíblico incluir “dados históricos valiosos”, estes foram deformados por tendências poderosas e ornados com produtos da invenção poética.²³⁸

²³⁵ Ibid., p. 142.

²³⁶ Ibid., p. 17.

²³⁷ Ibid., p. 49. Grifos meus.

²³⁸ Ibid., p. 62.

Para Freud, a questão da tradição possui também um papel central na sobrevivência da doutrina de Moisés após seu suposto assassinato:

A longo prazo, não fez diferença que o povo, provavelmente pouco depois, rejeitasse a doutrina de Moisés e o eliminasse. Ficou a *tradição* dela, e sua influência alcançou – gradualmente, ao longo dos séculos – o que foi negado ao próprio Moisés.²³⁹

Freud indica ainda que existiram homens que foram cativados pelos ensinamentos de Moisés, “pela grande e poderosa tradição que havia gradualmente crescido na obscuridade”, e que pregaram incansavelmente suas doutrinas, até que obtiveram êxito: as leis mosaicas retornaram do esquecimento e se estabeleceram entre os judeus, assim como os caracteres do deus mosaico.²⁴⁰

Julgando que não seria capaz de concluir seu estudo sobre Moisés, Freud encerra o segundo ensaio indicando que ainda pretendia tratar mais detidamente sobre o problema da tradição. Suas considerações poderiam até ecoar aqueles de historiadores mais engajados com as propostas dos *Annales*:

Em que consiste propriamente a natureza de uma tradição, como é impossível negar a influência pessoal de grandes indivíduos na história do mundo, que sacrilégio é cometido contra a imensa diversidade da vida humana quando se admitem apenas motivos de necessidades materiais, de quais fontes muitas ideias (sobretudo as religiosas) extraem a força com que submetem pessoas e povos – estudar tudo isso no caso específico da história judaica seria uma tarefa tentadora.²⁴¹

Freud de fato se lança a essa tarefa tentadora após sua partida de Viena. Já no terceiro ensaio, ao propor uma analogia entre a questão da latência na neurose traumática e o problema da tradição no monoteísmo judaico, ele nos informa melhor sobre o que, a seu ver, consiste propriamente a natureza de uma tradição. Referindo-se ao estabelecimento em Cades, afirma o seguinte:

As pessoas oriundas do Egito haviam trazido a escrita e o gosto pela historiografia, mas ainda levaria muito tempo até que a historiografia reconhecesse a obrigação da veracidade inflexível. No começo ela não teve escrúpulos em moldar seus relatos conforme suas necessidades e tendências do momento, como se ainda não tivesse presente o conceito de falsificação.

²³⁹ Ibid., p. 74. Grifo do autor.

²⁴⁰ Ibid., p. 75-77.

²⁴¹ Ibid., p. 77.

Em consequência disso, pôde se formar uma oposição entre o registro escrito e a transmissão oral do mesmo material, a tradição. O que fora omitido ou modificado na redação pôde muito bem ser conservado intacto na tradição. Esta era o complemento e, simultaneamente, a contradição da historiografia. Era menos submetida ao influxo das tendências deformadoras, talvez se subtraísse inteiramente a elas em várias partes e, portanto, podia ser mais veraz do que o relato fixado por escrito. Mas sua confiabilidade era prejudicada pelo fato de ser mais inconstante e indefinida do que o registro e ser exposta a muitas alterações e desfigurações quando passava de uma geração a outra por comunicação oral.²⁴²

Entendendo a tradição como, essencialmente, transmissão oral, Freud curiosamente atribui a ela maior veracidade, ou pelo menos maior capacidade de veracidade, em relação à historiografia oficial, que teria negado fatos e conteúdos que foram conservados na tradição do povo. Apesar disso, tal tradição não se enfraqueceu com o tempo, mas tornou-se mesmo mais poderosa: não só foi capaz de ressurgir, como transformou Jeová, que pouco se diferenciava dos deuses dos povos vizinhos, no poderoso deus único mosaico.

A ideia de ressurgimento da tradição não é mero artifício retórico – Freud afirma que a tradição caiu no esquecimento antes de voltar a ter um efeito poderoso sobre a vida psíquica do *povo* judeu; e aqui o autor admite enfrentar certa dificuldade, uma vez que se encontrava num âmbito da psicologia das massas para o qual não se sentia preparado para lidar sem recorrer a analogias. Encontra-as no âmbito das neuroses traumáticas, como já foi indicado.²⁴³

Ao supor que vida da espécie e a do indivíduo passam por processos semelhantes, Freud sobrepõe a história da religião mosaica à fórmula apresentada para o desenvolvimento de uma neurose (trauma antigo – defesa – latência – irrupção do adoecimento neurótico – retorno parcial do reprimido) tomando como ponto de partida a analogia já por ele estabelecida entre latência e tradição.

Não repetiremos os pormenores da aplicabilidade desse procedimento, mas partiremos do ponto seguinte: como é possível falar em uma tradição de comunicação oral, como indicado anteriormente por Freud, quando se pensa em intervalos longuíssimos de tempo? O próprio autor reconheceu esse problema:

²⁴² Ibid., p. 97-98. Grifo em itálico do autor. Demais grifos meus.

²⁴³ Ibid., p. 99-103.

Segundo nossa hipótese, tal tradição se apoiava na lembrança consciente de comunicações orais que as pessoas tinham recebido de seus ancestrais, apenas duas ou três gerações antes, e estes haviam sido participantes e testemunhas dos eventos em questão. Mas podemos acreditar na mesma coisa quanto aos séculos posteriores, que a tradição sempre teve por base um saber comunicado normalmente, transmitido do avô para o neto? Já não é possível apontar, como no caso anterior, que indivíduos conservaram esse saber e o difundiram oralmente.

[...]

Ao longo dos milênios, certamente foi esquecida a existência de um pai primevo com aquelas características e do destino que teve, e tampouco podemos imaginar que houve uma tradição oral a respeito dele, como no caso de Moisés. Em que sentido, então, é possível falar de uma tradição? De que forma ela pode ter existido? ²⁴⁴

É aqui que a noção de inconsciente assume protagonismo no estudo de Freud, mesmo com a dificuldade apontada por ele de relacioná-la com a psicologia das massas. Ao supor que “também nas massas a impressão do passado permanece conservada em traços mnêmicos inconscientes”²⁴⁵, o autor abre caminho para que possamos refletir, ainda que brevemente, sobre o esquecimento no âmbito da psicanálise.

Segundo Freud, o esquecido não chega a ser apagado, mas reprimido – ou seja, tornado inconsciente. Entretanto, isso não significa dizer esse conteúdo perdeu sua força, pelo contrário: seus traços mnêmicos estão presentes com todo o seu vigor, e o reprimido mantém um esforço constante de penetrar na consciência, sendo refreado por contrainvestimentos²⁴⁶, entendidos como atividades defensivas do Eu que visam dificultar o acesso à consciência de desejos e representações inconscientes. ²⁴⁷

No caso das vivências traumáticas, para retomar a analogia proposta por Freud, é comum que as impressões do trauma sejam reprimidas, ou seja, transpostas para o estado de inconsciência. Uma vez que se manifestem novamente, o psicanalista é capaz, através do trabalho analítico, de desvendar suas origens, posto que se trate de algo vivenciado pelo paciente.

²⁴⁴ Ibid., p. 131-132.

²⁴⁵ Ibid., p. 133.

²⁴⁶ Ibid., p. 133-134.

²⁴⁷ LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2004. p. 82.

Todavia, Freud também observa que “na vida psíquica do indivíduo podem estar ativos não apenas conteúdos vivenciados por ele próprio, mas também inatos, elementos de origem filogenética, *herança arcaica*”²⁴⁸ – e esses conteúdos, traços mnêmicos das vivências dos ancestrais, teriam efeito sobre a vida psíquica não de um indivíduo único, mas sobre toda a espécie humana, uma vez que os fatos descritos pelo autor em *Totem e tabu* teriam atingido todos os homens primitivos, ou seja, todos os nossos ancestrais.²⁴⁹ Assim, a ideia de tradição ganha mais uma camada de complexidade, podendo significar também uma tradição herdada, e não transmitida por comunicação.²⁵⁰ Esse fato é particularmente relevante para as reflexões do autor a respeito da força dos fenômenos religiosos. De acordo com Freud:

Uma tradição que se baseasse apenas na comunicação não poderia criar o caráter compulsivo que é próprio dos fenômenos religiosos. Ela seria ouvida, julgada e eventualmente rejeitada como qualquer outra notícia de fora, jamais alcançaria o privilégio de se libertar da coação do pensamento lógico. Precisa antes haver experimentado o destino da repressão, o estado de permanência no inconsciente, até que, em seu retorno, possa produzir efeitos tão poderosos e arrebatar as massas, como vimos no caso da tradição religiosa, com assombro e até o momento sem compreensão. E essa reflexão tem grande peso em nos fazer acreditar que as coisas realmente ocorreram assim como nos empenhamos em descrever, ou pelo menos de forma semelhante.²⁵¹

Nesse sentido, a investigação acerca da tradição teria levado Freud a, por um lado, compreender os efeitos tão poderosos e arrebatedores das massas, e, por outro, desvelar “que as coisas realmente ocorreram assim como nos empenhamos em descrever, ou pelo menos de forma semelhante” – afinal, seu objetivo com esse estudo era, desde o início, esclarecer a *verdade* a respeito de Moisés, sem se deixar impedir em favor de supostos interesses nacionais.²⁵²

Couto e Alberti²⁵³ apontam “que é justamente nesse texto [*Moisés e o monoteísmo*] que a palavra verdade mais aparece, de toda a obra freudiana; é nele

²⁴⁸ FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 137.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 114

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 140.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 142-143. Grifos meus.

²⁵² *Ibid.*, p. 14.

²⁵³ COUTO, R.; ALBERTI, S. Moisés e a verdade: retorno à questão da verdade histórica. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 85-102, jun. 2013. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-

que encontramos uma maior incidência da palavra verdade, mesmo havendo diferentes nuances na sua utilização”.²⁵⁴ Além disso, para os autores, “se há um conceito de verdade em Freud, tal conceito é melhor apreendido através do conceito de verdade histórica”²⁵⁵ – e, embora seja possível questionar a assertividade dessa afirmação, ela certamente é fundamental para nossa reflexão.

Em 1935, no pós-escrito acrescido ao seu *Estudo Autobiográfico* (1925), Freud já indicava o caminho que relacionaria religião e verdade histórica:

Em *O Futuro de uma Ilusão* exprimi uma avaliação essencialmente negativa da religião. Depois, encontrei uma fórmula que lhe fazia melhor justiça: embora admitindo que sua força reside na verdade que ela contém, mostrei que a verdade não era uma verdade material mas histórica.²⁵⁶

Esse tema seria retomado no final de *Moisés e o monoteísmo*, numa seção intitulada, justamente, “a verdade histórica”. Tomando como ponto pacífico que o homem, seja do seu tempo ou primitivo, precisa de um deus como criador do mundo, chefe do clã e protetor, Freud ainda assim se pergunta sobre qual seria a razão de ter-se chegado ao ponto de só poder existir um único deus, por qual motivo a passagem do henoteísmo para o monoteísmo foi tão significativa.²⁵⁷

A resposta dos devotos, por razões óbvias, passa pela própria religião – o impacto do monoteísmo se deve ao fato de que se trata de revelação da verdade divina que ficara oculta por tanto tempo. Freud, por sua vez, argumenta que não se trata de verdade eterna nem material, mas histórica:

Também acreditamos que a solução dos devotos contenha a verdade, mas não a verdade *material*, e sim a *histórica*. E nos arrogamos o direito de corrigir certa deformação que essa verdade experimentou em seu retorno: não acreditamos que exista hoje um deus único grande, e sim que em tempos primitivos houve uma única pessoa que então devia parecer imensa e depois retornou, elevada à condição de divindade, na memória dos homens.²⁵⁸

[48912013000100010#:~:text=O%20retorno%20dos%20acontecimentos%20em,recalcada%20na%20origem%20da%20cultura](#). Acesso em: 22 de junho de 2019.

²⁵⁴ Ibid., p. 85.

²⁵⁵ Couto & Alberti, p. 85.

²⁵⁶ FREUD, S. “Um Estudo Autobiográfico”. In: *Um estudo autobiográfico, Inibições, sintomas e ansiedade, A questão da análise leiga e outros trabalhos*. Disponível em: https://www.valas.fr/IMG/pdf/Freud_portugais_C_20-23.pdf. Acesso: 09 de dezembro de 2020.

²⁵⁷ FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 176-177.

²⁵⁸ Ibid., p. 178. Grifos do autor.

Ora, na medida em que essa verdade histórica experimentou um *retorno*, pode-se concluir, tal como Couto e Alberti, baseados em Yerushalmi, que a verdade histórica é inconsciente.

Diferente da verdade material, a verdade histórica não se debruça sobre o que é manifesto e literal, a verdade histórica contém algo de velado, oculto, é preciso que haja uma decifração, além disso, a verdade histórica sempre tem em seu escopo um retorno do passado. Daí a razão de Freud pesquisar as religiões, pois as afirmações religiosas podem ter afirmações materialmente falsas, mas, ao decifrá-las, podemos encontrar a verdade histórica.²⁵⁹

Nesse sentido, a verdade histórica não é uma verdade cristalina, que se revela ao pesquisador ao ser “descoberta”. Por um lado, ela precisa ser decifrada; por outro, construída. Ela pode mesmo comportar características aparentemente contraditórias: “na medida em que é deformada, pode ser caracterizada como *delírio*; desde que traz o retorno do passado, temos de denomina-la *verdade*”.²⁶⁰ É o trabalho do pesquisador que vai cuidar de delimitar essas partes e estabelecer possíveis relações entre elas.

Para Freud, foi preciso recorrer a mitos e lendas, ao texto bíblico, e ao trabalho de pesquisa história de sua época, além da própria psicanálise, para dar conta dessa tarefa. Longe de manter atrelado aos limites de cada uma dessas áreas, foi além delas sempre que julgou necessário – o que nem sempre significou o procedimento mais sóbrio ou acertado.

O próprio autor admitiu essas e outras dificuldades ao longo do livro. Já no início, destacou o elemento da dúvida; hesitou quanto à perspectiva de prosseguir com a obra; lamentou em mais de uma ocasião sua insegurança; reconheceu que seu trabalho tinha diversos pontos fracos; comparou seu estudo a uma dançarina que se equilibrava na ponta de um pé.

Apesar disso, prosseguiu, arriscando-se. Propôs até mesmo que se atenuasse o rigor das exigências feitas a uma “investigação histórico-psicológica” em benefício da elucidação de problemas que “sempre pareceram dignos de atenção e que, devido aos acontecimentos recentes, novamente se impõem ao

²⁵⁹ COUTO, R.; ALBERTI, S. *Op. cit.*, p. 91.

²⁶⁰ FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 179. Grifos do autor.

observador”.²⁶¹ Não é difícil imaginarmos que acontecimentos seriam esses. Geralmente apartado da sua própria judaicidade, Freud viu-se obrigado a apartar-se de quase tudo que lhe era querido devido à sua condição de judeu na Alemanha nazista.²⁶²

Não pretendo seguir o caminho de muitos intérpretes que, ao notarem como Freud parecera perdido e descuidado ao elaborar *Moisés e o monoteísmo*, propuseram tomar fatos externos à obra na tentativa de compreender o que motivou o autor a escrever como escreveu.²⁶³ Entretanto, também acredito que as circunstâncias de sua vida devam ser levadas em considerações, sem que isso signifique basear nelas toda a interpretação do livro.

Afinal, não parece mera coincidência que, num estudo que se propunha a averiguar a origem egípcia de Moisés, Freud tenha discutido também as origens do cristianismo e antissemitismo, e relacionado esses dois ao fato de os judeus “pagarem caro” por prosseguirem negando o assassinato de Deus. No final do livro, Freud afirma o seguinte:

Somente uma parte do povo judeu aceitou a nova doutrina. Aqueles que a recusaram se denominam judeus ainda hoje. Com essa diferenciação, afastaram-se dos outros ainda mais nitidamente do que antes. [...] Foi impossível, para os judeus, dar o passo à frente implicado na confissão de haver matado Deus, apesar de toda a deformação; a razão para isso seria o tema de uma investigação específica. Com isso, de certo modo eles tomaram sobre si uma culpa trágica; tiveram de pagar caro por isso.²⁶⁴

O autor já havia se referido a essa questão na primeira parte do terceiro ensaio, relacionando-o ao ódio aos judeus – um fenômeno que, segundo ele,

²⁶¹ Ibid., p. 145.

²⁶² “Quando era uma criança de quatro anos de idade cheguei a Viena, oriundo de uma pequena cidade da Morávia. Após 78 anos, incluindo mais de meio século de trabalho diligente, tive que deixar minha casa, vi ser dissolvida a Sociedade Científica que havia fundado, nossas instituições serem destruídas, nossa Editora (*Verlag*) ser tomada pelos invasores, os livros que eu havia publicado serem confiscados e reduzidos a polpa, e meus filhos serem afastados de suas profissões”. Trecho de uma carta redigida em inglês e publicada na revista *Time and Tide* em 26 de novembro de 1938. In: *Obras completas, volume 19*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 369-370.

²⁶³ CHAVES, W.; PEREIRA, K. Freud e a religião: a ilusão que conta uma verdade histórica. *Tempo psicanalítico*. Rio de Janeiro, v. 48, n. 1, p. 112-127, jun. 2016. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382016000100008&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 14 de junho de 2019. p. 121.

²⁶⁴ FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Op. cit.*, p. 188.

deveria ter mais de um motivo devido à sua intensidade e sua persistência.²⁶⁵ Para Freud, “os motivos mais profundos do ódio aos judeus estão enraizados em épocas longínquas, agem a partir do inconsciente dos povos”, e o autor não se admiraria se eles “não pareceram verossímeis inicialmente”.²⁶⁶ Contudo, é preciso lembrar que a verdade nem sempre é verossímil.²⁶⁷

²⁶⁵ Ibid., p. 127.

²⁶⁶ Ibid., p. 129.

²⁶⁷ Ibid., p. 27.

5

Considerações finais

A guisa de uma conclusão, apresento aqui as considerações finais da presente dissertação, que teve como principal objetivo indicar uma transformação no modo de concepção freudiano acerca da disciplina histórica e da temporalidade através dos seus principais escritos sobre religião. É importante destacar que, apesar de muitos outros textos do autor trazerem à tona a questão da construção do histórico no contexto da psicanálise, os textos eleitos para análise representaram um recorte que consideramos acertado, baseado na relevância que possuem para além do âmbito psicanalítico.

No caso de *Totem e tabu* (1912-1913), uma das obras mais polêmicas de Freud, tendo sido já questionada e refutada por uma série de pesquisadores, o autor empreende uma aproximação entre civilizados e primitivos pela via da analogia entre a psicologia dos neuróticos e a psicologia dos povos da natureza, tendo a criança como um importante intermediário entre essas duas “fases evolutivas” – se colocamos a expressão entre aspas, é tanto porque pretendemos marcar um afastamento de qualquer adesão a ela, quanto porque acreditamos que os próprios termos utilizados por Freud nos autorizariam a supor que ele mesmo assim teria se referido às distâncias entre selvagens e civilizados, pelo menos à época. No parágrafo inicial do texto, por exemplo, Freud afirma que a vida psíquica dos chamados selvagens ou semisselvagens possui especial interesse para os psicanalistas “se nela pudermos reconhecer um estágio anterior e bem conservado de nossa própria evolução”.²⁶⁸

²⁶⁸ FREUD, S. “Totem e tabu”. In: *Obras completas, volume 11*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 18.

Essa premissa é o grande sustentáculo não apenas da hipótese construída pelo autor nesta obra, como de todo o edifício da psicanálise. De modo que, se Freud reconhece a possibilidade de que a semelhança do tabu com o transtorno obsessivo pode ser apenas externa²⁶⁹, o autor não abre mão de afirmar a permanência ou continuidade de certos elementos primitivos na psique humana, em especial no que se refere à dimensão do inconsciente, que ganha crescente importância ao longo dos escritos freudianos.

É importante destacar que, se por um lado Freud reconhece que as diferenças entre a situação dos selvagens e dos neuróticos excluem a ideia de uma total concordância, de uma transposição de um para o outro ou de uma cópia exata²⁷⁰, por outro, as coincidências entre os mecanismos psíquicos infantis e aqueles observados nos selvagens lhe fornecem confiança suficiente para que se sentisse autorizado para introduzir na fórmula do totemismo o pai no lugar do animal totêmico – mesmo que a zoofobia, enfermidade psiconeurótica com a qual ele procura estabelecer uma analogia em relação ao totemismo, seja uma singular perturbação que ocorre às vezes no bom entendimento entre crianças e animais; e que somente quando as crianças eram meninos se verificava o deslocamento para o animal dos sentimentos ambivalentes originalmente direcionados ao pai.²⁷¹

Essa analogia, contudo, não era suficiente para que o autor enunciasse sua explicação histórica para o horror ao incesto – e aqui dispense as aspas adicionadas por Paulo César de Souza, uma vez que o próprio Freud aparentemente não as utiliza. Nessa tentativa de uma elucidação pela via histórica, o autor não recorreu a historiadores, mas ao naturalista Charles Darwin e ao antropólogo (e polímata) William Robertson Smith; cada um dos quais, por sua vez, emissário de uma hipótese que encontrava pouco eco entre seus contemporâneos. Darwin, a partir da observação dos hábitos de vida dos macacos superiores, deduzira que também o homem viveu originalmente em pequenas hordas, dentro das quais um macho forte dominava e tinha para si todas as fêmeas do grupo.²⁷² R. Smith, num livro sobre a religião dos semitas, apresentou uma

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 53.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 60.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 196-197.

²⁷² *Ibid.*, p. 193.

conjectura a respeito do que chamou de refeição totêmica, um banquete entre parentes do mesmo clã que envolvia o sacrifício do animal totêmico. Tudo isso é Freud quem nos informa. E o autor ainda acrescenta:

em apoio dessa tese ele [Smith] dispunha apenas da descrição de um único evento assim, oriunda do século V a.C., mas soube dotá-la de um alto grau de verossimilhança, mediante a análise dos sacrifícios entre os antigos semitas.²⁷³

Veremos que o autor passaria a ter uma visão mais complexa a respeito da validade dos quesitos de verossimilhança, muitos anos depois. Por enquanto, bastava que as hipóteses de Darwin e Smith fossem verossímeis, e que o próprio Freud tivesse tornado verossímil que o sistema totêmico resultou das condições do complexo de Édipo.²⁷⁴

A combinação desses elementos foi o que possibilitou a Freud realizar o salto para sua hipótese fantástica a respeito do assassinato do pai primevo pela horda de irmãos, e sua devoração seguida do arrependimento e do estabelecimento dos dois tabus do totemismo – a proibição de matar o totem, substituto do pai, e a obrigação à exogamia.²⁷⁵

Sempre regredindo cada vez mais no tempo, chegando até mesmo a um período anterior ao uso do fogo²⁷⁶, a investigação de Freud se assemelha mais a uma explicação arqueológica do que histórica – sua tentativa de elucidar a *gênese* do horror ao incesto se revela uma verdadeira busca pela origem primeira desse fenômeno, e passa por um breve exame a respeito da persistência da refeição totêmica através dos tempos. De acordo com o autor, foi possível observar “a *identidade* da refeição totêmica com o sacrifício animal, com o sacrifício humano teantrópico e com a eucaristia, percebendo em todas essas cerimônias o efeito do crime que tanto pesou sobre os homens”.²⁷⁷ Nesse sentido, e em consonância com a psicanálise, é como se o trauma original tudo explicasse – ao ir ao passado para buscar as origens do totemismo e da exogamia, Freud não chega a problematizar

²⁷³ *Ibid.*, p. 204.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 203.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 216-219.

²⁷⁶ “Portanto, a mais antiga forma de sacrifício, mais velha que o uso do fogo e o conhecimento da agricultura, foi o sacrifício animal, em que o deus e seus adoradores desfrutavam juntos a carne e o sangue”. In: *Ibid.*, p. 206. Uma vez que Freud aponta o sacrifício animal como um substituto para o sacrifício humano, então certamente o assassinato do pai primitivo situa-se nesse tempo definido apenas como mais velho que o uso do fogo.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 235. Grifo meu.

os conteúdos que encontra, ou a se perguntar se as modificações que ocorreram significam algo mais além de repetição e distorção.

Além disso, a falta de uma definição exata no tempo de quando teria ocorrido o suposto assassinato do pai primevo não chega a ser uma questão; não obstante, o autor o aponta como uma cena histórica. Somente se tomássemos as considerações de Georg Simmel de maneira bastante alargada, diria mesmo frouxa, é que poderíamos também olhar para essa suposta cena como sendo histórica. Segundo Simmel:

Visto que, em princípio, fatos de idênticos conteúdos podem se repetir ilimitadamente, não situo nos conteúdos o sentido de sua unicidade ou de sua individualidade. Essas características só indicam que tal conteúdo está precisamente em tal *posição* no tempo, a qual, em virtude do próprio conceito de tempo, não pode ser repetida. Só o *ponto* que, no tempo, é fixado entre tudo o que o precede e tudo o que vem depois dele confere a um conteúdo seu caráter histórico. Pois só assim ele participa da única unicidade absoluta que se conhece, que é a totalidade do curso do mundo. Pouco importa se nosso conhecimento só consegue situá-lo imperfeitamente nessa totalidade.²⁷⁸

Poder-se ia supor, então, que os escassos conhecimentos a respeito do funcionamento e organização sociais em períodos tão longínquos contribuiriam de maneira decisiva para que Freud pudesse situar apenas de maneira imperfeita o assassinato do pai primevo na totalidade do curso do mundo. Isso dependeria, como já foi dito, de uma compreensão com rigor provavelmente atenuado em comparação àquilo que Simmel pretendia. Entretanto, o próprio Simmel nos oferece uma espécie de saída ao apontar que existe, “de um lado, a vida vivida e, do outro, a transformação da vida que chamamos história”²⁷⁹ – problema que se colocará para Freud muitos anos depois.

Apesar dessa dificuldade, é possível perceber que *Totem e tabu* é um trabalho extremamente sistemático, com diversas referências a outros autores que trataram da questão do sistema totêmico e do “mandamento” da exogamia. Como indica Ilse Grubrich-Simitris, em relação à composição da obra: “No que parece ter sido uma expedição apaixonada de leitura, que provavelmente durou vários meses, ele [Freud] leu todos os textos pertinentes às referências bibliográficas,

²⁷⁸ SIMMEL, G. *Ensaio sobre teoria da história*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011. p. 16. Grifos do autor em itálico. Demais grifos meus.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 26.

fazendo o percurso de autor para autor e de um livro para outro”.²⁸⁰ A ousadia de Freud aparece no final do texto, após uma exaustão de páginas dedicadas à bibliografia alheia – contudo, o próprio autor já indicava em seu texto que a descrição não bastava para a compreensão, era preciso analisar.²⁸¹

Encontramos aqui uma conexão pertinente para pensar o próprio trabalho historiográfico – também ao historiador não basta descrever, é preciso analisar seu material, e produzir uma narrativa a partir desse movimento. Apesar de afirmar que sua explicação seria histórica, a questão do que é (ou do que pode ser) história ou verdade histórica não chega a ser colocada por Freud, e também não parece ter-se colocado *para* o autor naquele momento. Freud parte com instrumentos do presente para interpretar o passado, e traz do passado uma espécie de linha invisível e impartível que se desenrola até os dias de hoje, e que a psicanálise tornou evidente.²⁸² Isso é possível uma vez que se suponha certa continuidade da natureza humana, que permita também essa não-interrupção da linha descoberta pela psicanálise que liga a refeição totêmica à eucaristia. Essa premissa antropológica aponta para o mesmo caminho de algumas considerações feitas por Lo Bianco e Araújo em um artigo a respeito da construção do histórico em Freud:

A psicanálise por sua difusão foi frequentemente reputada como uma prática voltada para um passado a ser reanimado, recolocado em cena, com o objetivo de, por meio da catarse, ser elaborado. Tal imagem que vigorou em dado momento no próprio trabalho de Freud foi, no entanto, precocemente substituída por uma complexificação cada vez maior de suas concepções de tempo, história e verdade.²⁸³

Quanto a essa substituição precoce, apresentam-se ressalvas da parte do presente trabalho. Se for verdade que em *Totem e tabu* observamos que “o passado não se encontra mais, então, preservado numa memória intacta” – algo

²⁸⁰ GRUBRICH-SIMITIS, I. “‘Nada sobre a refeição totêmica!’: Sobre as anotações de Freud”. In: ROTH, M. (org.). *Freud: conflito e cultura: ensaios sobre sua vida, obra e legado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. p. 31.

²⁸¹ Cf. “Totem e tabu”, in: *Op. cit.*, p. 83-85.

²⁸² “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 toda a cultura e que, desde então, não permitiu que a humanidade sossegasse”. In: “Totem e tabu”, in: *Op. cit.*, p. 221.

²⁸³ LO BIANCO, A. C.; ARAUJO, A. V. de. Fragmentos: a construção do histórico em Freud. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, Niterói, v.19, n. 2, pp. 359-368, dez. 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232007000200007. Acesso em: 8 de dezembro de 2019. p. 360.

que o próprio autor indica ao reconhecer que mesmo entre os povos primitivos ocorrem mudanças profundas, fazendo com que os mesmos não conservem, em suas crenças e costumes, “o passado original, à maneira de um fóssil”²⁸⁴ –, ainda não julgamos ser possível notar que o passado “passa a conservar em si os desdobramentos do que terão sido as suas marcas constitutivas”²⁸⁵

Em *O futuro de uma ilusão* (1927), Freud afirma que, tendo já muito se empenhando no estudo das origens e da evolução da cultura, sentia-se agora tentado a olhar para o futuro e perguntar-se acerca do destino e das transformações que poderiam se suceder.²⁸⁶ Apesar disso, o autor parece não resistir à ânsia de novamente buscar as origens da religião, ou melhor dizendo, as origens da aparente necessidade humana da religião – ele as identifica, então, no desejo essencialmente infantil por proteção diante da inevitável sensação de desamparo no mundo. A figura divina acabaria por assumir ares paternos uma vez que o pai representa, na infância, tanto a norma quanto o afeto, a autoridade e a proteção.

Não é que Freud não reconheça que a religião prestou grande serviço à cultura humana. A questão é que, para ele, essas contribuições parecem ter ficado restritas ao passado, a épocas em que convivência humana teria sido impraticável caso as doutrinas religiosas não tivessem estabelecido proibições e mandamentos que coibissem ou ao menos moderassem os impulsos agressivos e antissociais. Entretanto, Freud deixa claro que a psique humana passou por uma evolução desde os tempos mais antigos.

Um desses avanços psíquicos podemos demonstrar aqui. Está de acordo com nossa evolução que a coação externa seja gradualmente internalizada, pois uma instância psíquica especial, o Super-eu humano, a acolhe entre seus mandamentos. [...] Tal fortalecimento do Super-eu é um valiosíssimo patrimônio cultural psicológico. As pessoas nas quais ele se realizou passam de adversários a portadores da cultura.²⁸⁷

Assim, embora o grau dessa internalização varie muito entre as culturas, e mesmo entre membros da mesma cultura, é seguro afirmar que os

²⁸⁴ FREUD, S. “Totem e tabu”. In: *Op. cit.*, p. 159.

²⁸⁵ LO BIANCO; ARAÚJO. *Ibid.*, p. 360. A citação anterior encontra-se na mesma página.

²⁸⁶ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Obras completas, volume 17*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 232.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 241.

contemporâneos do autor não eram mais aqueles bichos-homens da pré-história – não se trata de afirmar que fossem todos excelentes exemplos do processo civilizador, mas aquela ideia de um fio ininterrupto que ligava os homens de hoje a seus ancestrais primevos parece perder força aqui. Ela não chega a desaparecer, mas agora os motivos racionais parecem ganhar uma força que não possuíam anteriormente. Apesar de reconhecer que os homens são pouco acessíveis a motivos racionais, Freud também afirma que não temos outro meio de controlar nossas pulsões senão a inteligência²⁸⁸ e que “a voz do intelecto pode ser baixa, mas não descansa até ser ouvida”.²⁸⁹ E, no extenso caminho para o primado do intelecto, as doutrinas religiosas terão de ser abandonadas – “você sabe por quê: a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e é palpável que a religião contraria ambas”.²⁹⁰

Nota-se aqui uma importante diferença em relação a *Totem e tabu*: quando da redação deste trabalho, Freud procurou aproximar passado e presente, estabelecendo analogias que beiravam a identidade entre os comportamentos e funcionamentos psíquicos de primitivos, neuróticos e crianças. Já em *O futuro de uma ilusão*, quase quinze anos mais tarde, o autor buscou apontar mais as diferenças do que as semelhanças, e ainda reservou ao futuro a ideia de um horizonte de expectativa que divergisse do espaço de experiência tal como se apresentara até o momento.

Ao abrir espaço para o futuro em suas reflexões, o autor avançou no que entendo como um processo de complexificação de suas próprias teorias, tanto as relativas à psicanálise quanto aquelas voltadas para o exame da sociedade e da cultura. Esse processo também significou um tratamento mais refinado dos temas relativos à história. É em *O futuro de uma ilusão* que vemos, aparentemente pela primeira vez, a ideia de uma *verdade histórica* que não corresponde necessariamente a uma construção racionalista.²⁹¹ No que não parece ser uma coincidência, é também um texto notável pelo seu aspecto formal, com recurso a um opositor imaginário que rebate os argumentos de Freud e marcado pela ausência de referência a autores que abordassem a temática da religião ou do

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 288-289. A tradução de P. C. Souza traz a tradução “instinto” para o termo *Triebhaftigkeit*, enquanto aqui se faz a opção por “pulsão”.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 297.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 298.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 282.

estabelecimento da sociedade. Esse afastamento tanto da forma quanto do conteúdo exibidos em *Totem e tabu* indicaria, em certo sentido, a aproximação do autor ao *tropos* humanista, embora não significasse um afastamento do berço científico no qual a psicanálise nasceu, ou pelo menos considerou ter nascido.

Já no final da vida, em *Moisés e o monoteísmo* (1939), a questão da associação entre religião e neurose retorna para o primeiro plano, quase como um retorno do reprimido. O que é apresentado como a hipótese geral do livro, qual seja, a origem egípcia de Moisés, parece perder-se em meio à diversidade de assuntos que o autor trata, além das constantes recapitulações e resumos, e da fragmentação do texto. Por um lado, é praticamente impossível culpar o autor – Freud escrevia consciente da ascensão do nazismo e do risco que corria. Ao mesmo tempo, é difícil negar a impressão que causa essa aparente confusão, esse quê labiríntico que não escapou ao próprio autor, que mais de uma vez apontou sua insegurança, lamentou a falta de consciência da unidade do seu trabalho e comparou-o a uma dançarina que se equilibra na ponta de um pé.²⁹²

Apesar dessas dificuldades, a obra é certamente uma das mais interessantes do autor, e há mesmo aqueles que a considerem como uma espécie de síntese das reflexões do autor acerca da religião:

“Moisés e o monoteísmo”, como que para ordenar todos os escritos freudianos sobre a religião, conta um romance histórico no qual Freud consegue ligar o assassinato do pai primevo, a relação da religião com as inibições morais, a história da tradição judaico-cristã e a estrutura de fantasia que tem a religião. [...] Assim, “Moisés e o monoteísmo” condensa as contribuições de Freud acerca da religião num texto à primeira vista confuso, mas que, por fim, consegue unir todo o ponto de vista freudiano acerca de religiosidade, tal como reconhecer sua importância para o desenvolvimento intelectual e para a manutenção do mal-estar ao longo da história da humanidade.²⁹³

Talvez essa ideia de condensação tivesse agradado ao autor, que redigiu e publicou essa obra de grande fôlego já no fim da vida. Seja como for, *Moisés e o*

²⁹² FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Obras completas, volume 19*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 83.

²⁹³ CHAVES, W.; PEREIRA, K. Freud e a religião: a ilusão que conta uma verdade histórica. *Tempo psicanalítico*. Rio de Janeiro, v. 48, n. 1, p. 112-127, jun. 2016. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382016000100008&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 14 de junho de 2019. p. 126.

monoteísmo de fato reúne características que, do ponto de vista da presente dissertação, encontram-se presentes nos trabalhos anteriores sobre religião.

Por um lado, e esse ponto recorda *Totem e tabu*, o autor recorre a uma série de estudos acadêmicos para dar fundamento à sua hipótese, em especial quando se refere à história do Egito e às origens de Moisés. E Freud não se encontrava sozinho nesse terreno. Segundo Yerushalmi:

Antes de Freud, James Breasted e outros egiptólogos sustentaram que o monoteísmo provinha do Egito. Ao contrário da impressão que Freud deixa no leitor, a ascendência egípcia de Moisés não é novidade. Tal hipótese já foi sugerida por pessoas tão diversas quanto o sociólogo Max Weber, o apóstolo antissemita de Bayreuth Houston Stewart Chamberlain e, de forma ficcional, por Joseph Popper-Linkeus, tão apreciado por Freud.²⁹⁴

E aqui vale notar que, mesmo não mencionando Popper-Linkeus em *Moisés e o monoteísmo*, Freud não se furta de fazer diversas referências ao universo literário, passando por alguns gêneros e autores, como Goethe, Flaubert, E. T. A. Hoffman, Virgílio, Homero, e Ésquilo. E, afinal, não é possível esquecer ou ignorar a importância do âmbito poético²⁹⁵ para o autor, que buscou na tragédia de Sófocles a inspiração para nomear o complexo infantil de desejo pela mãe e sentimentos ambivalentes pelo pai.

Por outro lado, não chega a causar espanto que Freud tenha reunido referências acadêmicas e literárias de maneira aparentemente tão despreocupada; afinal, a psicanálise desde sempre ocupara esse lugar um tanto quanto ambíguo ou impreciso, apontado por Michel de Certeau como sendo entre a ciência e a ficção. Longe de reservar à ficção o estatuto de falso ou irreal, o autor procurou identificar o lugar da ficção dentro da própria historiografia e da ciência. Além disso, esclareceu que uma das “ameaças” da ficção, “a sereia da qual o historiador deve defender-se”,²⁹⁶ reside na sua falta de “limpeza” – diríamos melhor, na sua falta de transparência.

²⁹⁴ YERUSHALMI apud COUTO; ALBERTI. In: Moisés e a verdade: retorno à questão da verdade histórica. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, pp. 85-102, jun. 2013. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912013000100010#:~:text=O%20retorno%20dos%20acontecimentos%20em,recalcada%20na%20origem%20da%20cultura. Acesso em: 22 de junho de 2019. p. 87.

²⁹⁵ No sentido de *poiesis*.

²⁹⁶ DE CERTEAU, M. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 48.

Com efeito, ela lida com uma estratificação de sentido, relata uma coisa para exprimir outra, configura-se em uma linguagem da qual extrai, indefinidamente, efeitos de sentido que não podem ser circunscritos, nem controlados.²⁹⁷

Não lidou também Freud com a questão da estratificação de sentidos, em especial no seu estudo sobre Moisés e o monoteísmo? Não se deparou ele com o relato de uma coisa que exprimia, na realidade, outra coisa? Apesar da afirmação anterior de que a psicanálise sempre ocupara esse lugar impreciso entre ciência e ficção, faltou dizer que esse estatuto não era aceito por Freud, ou pelo menos não o foi inicialmente. Formado na *Aufklärung* científica do século XIX, Freud reivindicou desde sempre o lugar científico da psicanálise – “a psicanálise é um método de pesquisa, um instrumento imparcial, como o cálculo infinitesimal, digamos”.²⁹⁸ Mas essa colocação foi feita pelo autor em 1927...

Em *Moisés e o monoteísmo*, encontramos um Freud apartado da rigidez da ciência positivista, mais aberto ao diálogo com mitos e lendas. E foi justamente nessa obra que o autor adotou uma visão mais sofisticada e cuidadosa ao lidar com a questão do histórico. Como bem apontado por José L. Etcheverry²⁹⁹, Freud utiliza os termos *Geschichte* e *Historie* com sentidos diversos, recuperando uma distinção que fora eliminada na língua alemã muito antes do seu nascimento.

Desde a germanização da palavra latina “*historia*”, no século XIII, “*Geschicht(e)*” e “*Historie*” tinham mantido significados claramente distintos, como já acontece em Conrado de Megenberg: “... aquilo que as *Historien* dizem, isso são os escritos das *geschichten* nos países e nos tempos”. [...] O campo “objetivo” dos acontecimentos e da ação bem como o reconhecimento “subjetivo” dos acontecimentos, a narrativa, ou

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 47-48.

²⁹⁸ FREUD, S. “O futuro de uma ilusão”. In: *Op. cit.*, p. 275.

²⁹⁹ “En este trabajo traducimos ‘*Geschichte*’ por ‘acontecer histórico’; es la historia real y objetiva. Para ‘*Historie*’ hemos adoptado ‘historia conjetural’, en el sentido de una historia reconstruida llenando lagunas de nuestras noticias mediante un razonamiento analógico fundado en la experiencia. En cuanto al adjetivo ‘*historisch*’, lo vertemos por ‘histórico-vivencial’, o sea, la historia como ocurrió para los hombres en cada caso. Si no procediéramos así desfiguraríamos el texto, al no diferenciar la historia como nexos causal objetivo de la historia vivida. Creemos que Freud nos autoriza a dar esta versión cuando diferencia entre lo vivenciado por el individuo y un vivenciar histórico que puede devenir ‘herencia arcaica’”. In: ETCHVERRY, J. L. Nota de pé de página. In: *Obras completas: Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996. v. 23.

– mais tarde – a ciência a respeito, puderam, até o século XVIII, ser designados com terminologia separada.³⁰⁰

O que Koselleck identifica é que essa separação foi progressivamente perdendo lugar, uma vez que o significado de uma influenciava o da outra, e, a partir de meados do século XVIII, foi a expressão *Geschichte* que fundiu os dois campos semânticos – “Desde então, se tornou difícil distinguir entre a ‘verdadeira’ História e a História ativamente refletida”.³⁰¹

Ao recuperar essa antiga distinção e fazer uso dela em seu derradeiro texto, Freud mostrou estar atento àquilo que intriga e perturba os historiadores: a lacuna que existe entre experiência e a narrativa, entre o que “realmente aconteceu” e o trabalho historiográfico. Freud acreditou ser possível transpor essa distância e chegar à verdade histórica oculta, em especial através do expediente da herança arcaica – afinal, se carregamos esse passado dentro de nós mesmos e ele nos influencia, deve ser possível desvelá-lo. Mas era preciso estar atento aos sinais, às lendas, aos mitos, às histórias e suas distorções, às fraturas que, no passado e no presente, deixam entrever a verdade histórica.

³⁰⁰ KOSELLECK, R. “A configuração do moderno conceito de História”. In: KOSELLECK, R. et al. *O conceito de história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 129.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 133.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, J. de; BADER, W. (orgs.). **O pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil**, volume 1. São Paulo: Cosac Naify, 2013. 2 v. (Cosac Naify Portátil; 19).

BLOOM, H. Freud, the greatest modern writer. **The New York Times**, Nova York, 23 de março, 1986, seção 7, p.1. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1986/03/23/books/freud-the-greatest-modern-writer.html>

CHAVES, W.; PEREIRA, K. Freud e a religião: a ilusão que conta uma verdade histórica. **Tempo psicanalítico**. Rio de Janeiro, v.48, n.1, pp.112-127, jun. 2016. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382016000100008&lng=pt&nrm=iso.

COUTO, R.; ALBERTI, S. Moisés e a verdade: retorno à questão da verdade histórica. **Trivium**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, pp. 85-102, jun. 2013. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912013000100010#:~:text=O%20retorno%20dos%20acontecimentos%20em,recalcada%20na%20origem%20da%20cultura.

DE CERTEAU, M. **História e psicanálise: entre ciência e ficção**. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. 2.ed. (Coleção História e Historiografia; 3).

FREIRE, J. O leitor: o Outro indispensável. **Revista Lationamericana de Psicopatologia Fundamental**, ano VI, n. 2, jun/2003.

FREUD, S. **As pulsões e seus destinos**. Tradução: Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 2).

_____. **O infamiliar e outros escritos**. Seguido de O homem da areia (E. T. A. Hoffmann). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 8).

_____. **O mal-estar na civilização**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

_____. **Obras completas, volume 11: Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

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

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

_____. **Obras completas:** Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras. Buenos Aires: Amorrortu, 1996. v. 23.

_____. FREUD, S. “Um Estudo Autobiográfico”. In: **Um estudo autobiográfico, Inibições, sintomas e ansiedade, A questão da análise leiga e outros trabalhos.** Disponível em: https://www.valas.fr/IMG/pdf/Freud_portugais_C_20-23.pdf.

_____. **Totem und tabu.** Disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/37065/37065-h/37065-h.htm>.

_____. **Die Zukunft einer Illusion.** Disponível em: <https://www.projekt-gutenberg.org/freud/illusion/illusion.html>.

_____. **Der Mann Moses und die monotheistische Religion.** Disponível em: <https://www.projekt-gutenberg.org/freud/moses/moses.html>.

HARTOG, F. **Regimes de historicidade:** presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. (Coleção História e Historiografia; 8).

KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?”. In: **Textos seletos.** Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, I. **Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita.** Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf.

KOLTAI, C. **Totem e tabu:** um mito freudiano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. (Para ler Freud).

KOSELLECK, R. **Futuro passado:** Contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução: Wilma Patrícia Maas; Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, R. et al. **O conceito de História.** Tradução: René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. (Coleção História e Historiografia; 10).

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Diccionario de psicoanálisis.** Buenos Aires: Paidós, 2004. 1.ed. 6.reimpr.

LESSA, W.; VOGT, E. Z. **Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach.** Nova York: Harper & Row, 1965. 2. Ed

LO BIANCO, A. C.; ARAUJO, A. V. de. Fragmentos: a construção do histórico em Freud. **Revista do Departamento de Psicologia** - UFF, Niterói, v.19, n. 2, pp. 359-368, dez. 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232007000200007.

PALMER, M. **Freud and Jung on Religion**. Londres-Nova York: Routledge, 1997.

ROTH, M. (org.). **Freud: conflito e cultura**: ensaios sobre sua vida, obra e legado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

SIMMEL, G. **Ensaio sobre teoria da história**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SOUZA, P. C. **As palavras de Freud**: o vocabulário freudiano e suas versões. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.