



Estudos e Pesquisas em Psicologia

E-ISSN: 1808-4281

revispsi@gmail.com

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro
Brasil

Bernardo Fuks, Betty

Violência e ethos da linguagem: considerações sobre a teoria psicanalítica da religião

Estudos e Pesquisas em Psicologia, vol. 10, núm. 2, mayo-agosto, 2010, pp. 339-355

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=451844632004>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Violência e *ethos* da linguagem: considerações sobre a teoria psicanalítica da religião

Violence and *ethos* of language: considerations about Psychoanalytic Theory of Religion

Betty Bernardo Fuks*

Professora do Mestrado em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida - UVA, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

Berço de avanços da Razão, a civilização moderna, a partir da Primeira Guerra Mundial, começa a dar provas, em grau de refinamento superior aos períodos mais cruéis da história, da existência de uma parcela inconquistável do psiquismo humano. Tamanha contradição impôs-se a Freud levando-o a reelaborar pontos nodais do seu pensamento sobre a Cultura, entre eles o da Religião. Dentro destas perspectivas, o artigo se propõe a refletir sobre os paradoxos da Teoria Psicanalítica da Religião.

Palavras-Chave: Violência, Crueldade, Política, Religião, Linguagem.

ABSTRACT

The modern civilization, the cradle of reason's advances, since World War I, begins to give evidence, in degree of refinement than cruelest periods of history, of an unconquerable part of human psyche. Such contradiction imposed to Freud led him to redraw the nodal points of his thinking on culture, including that of religion. Within these perspectives, the article aims to reflect on the paradoxes of the Psychoanalytic Theory of Religion.

Keywords: Violence, Cruelty, Politics, Religion, Language.

A queda das Torres Gêmeas e o que se seguiu, a escalada dos confrontos e guerras requintadamente bárbaros e cruéis, impõem uma série de reflexões sobre o velho tema da ligação entre violência e religião. Ecos do terrorismo atual¹, os fundamentalismos, islâmico, judaico e cristão, inundam de sangue a civilização de nosso tempo, relembrando a assertiva freudiana de que “a história universal é essencialmente uma sequência de assassinatos dos povos” (FREUD, 1915, p. 293). Uma nova “Guerra Santa” nestes tempos pós-morte de Deus? Ou será que todo o terror em que hoje vivemos nada mais é do que a confirmação da máxima de Dostoiewski: “Se Deus está morto, tudo é permitido?” Ou quem sabe trata-se apenas de mais uma prova de que a humanidade passou deste “tudo é permitido”

para ao “tudo é possível” dos crimes cometidos em circunstâncias tais, que o assassino fica sem saber ou sentir que praticou o mal, conforme as agudas observações de H. Arendt, no julgamento de Eichmann, em Jerusalém (ARENDR, 2000, p. 303).

Em princípio, a violência e a crueldade de inspiração fundamentalista não significam, necessariamente, um fluxo histórico reverso, renascimento da religiosidade medieval. O filósofo e cientista político Antonio Negri, em *Império* (2006), escrito junto com seu colega Michael Hardt, analisa as mudanças do mundo contemporâneo em base a ideia de que a política é o resultado do embate de forças que querem dominar e forças que não aceitam ser subjugadas. Forças que se configuram, respectivamente, sob a forma de soberania (Império) e sob a forma de resistência (Multidão). Desde esta perspectiva, o poder e aquilo que se confronta, o que está fora dele e não obstante em relação a ele, devem ser apreendidos de forma relacional. O Império tornou-se um vasto aparelho que, gradualmente, incorpora o mundo inteiro às suas fronteiras absolutamente ilimitadas. Por sua vez, a Multidão expressa o repúdio à transição histórica contemporânea euro-americana. No empenho de demonstrar que a política atual se alimenta, exatamente, da relação entre estas forças, Hardt e Negri sustentam que, na atualidade, os fundamentalismos, ao contrário do que se comumente imagina, são coerentemente unidos: apresentam-se como forças contrárias à autoridade soberana atual, o capital. Dentro deste espírito, chamam atenção para o fato de que “à sociedade dinâmica e secular do modernismo os fundamentalistas (...) parecem engajados num esforço de reverter o processo de modernização” (HARDT; NEGRI, 2006, p. 165), caracterizando-se como uma volta ao mundo pré-moderno, um retorno à ressurreição de identidades e valores religiosos primordiais. Tal linha de pensamento obscurece em vez de, efetivamente, esclarecer as chances de um diálogo maior entre as forças em jogo. Os impulsos fundamentalistas antimodernos, segundo os autores, fazem parte do projeto pós-modernista de rejeitar os poderes de uma nova ordem imperial (*ibidem*, 167). Trata-se, na verdade, como observa Peter Pál Pelbart (2002, p. 153), leitor de Império, de uma invisível reação ideológica à violenta dominação da atual autoridade soberana: o capitalismo globalizado, que potencializa, em dimensões jamais vistas, a desqualificação de povos periféricos em favor da nova ordem imperial.

Mesmo concordando com esta análise, não se pode negar a extraordinária instrumentalização política dos significantes das religiões monoteístas, transformados em arma poderosa por líderes das organizações fundamentalistas laicas. O discurso religioso, nesta variante, inspira e assegura o investimento prestigioso do Estado na violência grupal contra o estrangeiro, o outro, “merecedor da morte”.

Esta conexão requer, sem dúvidas, uma consideração psicanalítica renovada das afinidades entre política e discurso religioso.

Desde o início da modernidade, tempo de ruptura das relações sociais arcaicas, de racionalização e secularização crescentes, é suposto que religião e política conformem espaços sociais diversos, com instituições, finalidades e inserções temporais específicas. Para alguns campos do conhecimento, o desafio de pensar a relação entre religião e política vem sendo o de tentar apreender os efeitos de uma sobre a outra e o de pensar os paradoxos que se apresentam. Se, por um lado, assistimos a crescente explosão do terror e da destruição oriundos da conexão fundamentalismo-fascismo, por outro, a história demonstra que, desapontando as abordagens marxistas da religião como ideologia e falsa consciência, às vezes, é da religião que se originam energias de vitalidade que passam para o campo político positivamente, de modo inovador. O filósofo Renato J. Ribeiro (2002) lembra que a alfabetização da Europa Central, promovida pela reforma protestante, no século XVI, estabeleceu um forte diferencial entre os protestantes – mais críticos – e os católicos, mais submissos e dominados pela Igreja. Na mesma linha de reflexão, a antropóloga Regina Novaes (2002), em seus estudos sobre as fronteiras entre religião e política, destaca a vitalidade que os evangélicos pentecostais trouxeram à população brasileira analfabeta com a aplicação do método da alfabetização funcional. No lugar de apenas ensinar as letras, despertaram, em algumas comunidades, o desejo de leitura por meio das narrativas bíblicas.

A ligação entre religião e máquina política, por vezes, atinge diretamente mudanças morais no campo do social. Segundo pesquisadores do Instituto de Estudo da Religião (ISER), para o segundo turno das eleições para Prefeito do Rio de Janeiro, as igrejas progressistas do universo protestante, as igrejas ditas inclusivas, cujos líderes religiosos assumiram a condição de homossexuais, se declaram pró-Fernando Gabeira. Já os evangélicos, conservadores em relação à moral familiar, tentam eleger Eduardo Paes. Observa-se que a escolha inusitada dos primeiros indica que a religião não significa uma “força política” qualquer: apostar em um candidato favorável ao casamento entre homossexuais testemunha a função da religião em adaptar a população aos novos tempos da moral sexual “civilizada”.

Sobre o atual fenômeno que a mídia convencionou designar como o “renascer da religião”, Derrida (2000, p. 14), no texto *Fé e saber*, adverte que se deve questionar a língua em sua diferença consigo – “mais precisamente, o idioma, a literalidade, a escrita que formam o elemento de qualquer revelação, de qualquer crença”. Para o filósofo franco-argelino, este elemento é algo da ordem do irreduzível e intraduzível, mas indissociável do “vínculo social”, político, familiar, étnico, comunitário da nação, do povo: autoctonia, solo e sangue,

relação cada vez mais problemática à cidadania e ao Estado" (DERRIDA, 2000, p. 14). De modo que, para determinar se uma guerra é religiosa como tal, seria preciso estabelecer uma dissociação entre as características essenciais do religioso e as que servem de fundamento ao conceito do político. Tarefa difícil, pois sabemos que as dificuldades em operar esta separação são proporcionais às fantasmagorias e ideologias que dificultam, justamente, dar a Cezar o que é de Cezar e a Deus o que é de Deus.

Religião, política, violência e crueldade. Temas sobre os quais a Psicanálise, desde Freud, vem sendo convocada a refletir. Religião: à luz da lógica do inconsciente, tornou-se o elemento central da teoria freudiana da cultura. Política: Jacques Lacan (1988, p. 322) assevera que o analista que estiver impedido de alcançar, em seu horizonte, a subjetividade de sua época, precisa renunciar ao exercício de sua prática. Embora uma análise diga respeito ao sujeito, individualmente, em suas particularidades, há que se respeitar o fato de que este particular é parte da História. Violência: tema presente na obra freudiana desde a teorização do complexo do próximo, o jogo que ocorre na emergência do humano (Projeto de Psicologia 1895, p. 375-377). Usa-se a palavra "agressividade" para dizer sobre este processo na formação da criança humana em dependência do próximo (*Nebenmensch*) transmissor da linguagem Objeto da satisfação, fonte de experiência mítica de prazer absoluto que o homem está condenado a tentar reproduzir posteriormente; primeiro objeto hostil, presença estranha e ameaçadora que quebra a relação de indiferença que o recém nascido entretém com o mundo; e única potência capaz de prestar socorro, aquele que acolhe e responde afetivamente a seu desconforto, ordenando suas manifestações pulsionais. O *Nebenmensch* é sempre ambíguo, porque pólo de fascinação e repulsão. A palavra violência, em geral, designa os movimentos culturais mais amplos e superdeterminados. Crueldade: termo inerente à pulsão de morte, ou seja, ligado aos processos que compõem a essência da vida e, ao mesmo tempo, a destruição de si mesmo e do outro. Sob este prisma, a Psicanálise é a disciplina que pode melhor pensar a crueldade humana e suas modulações.

Sobre crueldade, foi Derrida (2001, p. 71) quem, na condição de estrangeiro entre os psicanalistas participantes do Encontro dos Estados Gerais da Psicanálise (Paris), chamou a atenção para o desempenho deste termo na lógica das pulsões de morte. Após inventariar as inúmeras vezes em que Freud faz alusão ao "prazer tomado na agressão e na destruição", às "incontáveis crueldades da história", "às atrocidades da história", "às crueldades da Santa Inquisição", o filósofo aponta a resistência atual da Psicanálise em investigar os destinos da pulsão de crueldade (um outro nome da pulsão de morte) sem qualquer sombra de maniqueísmo, isto é, sem um julgamento moral, sem alibi. Da mesma forma que o analista

precisa vencer a resistência de retomar esta via inédita de apreensão da crueldade humana aberta por Freud, outras disciplinas deveriam querer saber dela, no exercício de suas responsabilidades jurídica, ética e política.

A insistência de Derrida na urgência de que outros campos incorporem às suas práticas o saber psicanalítico, incluiu o tema da Religião. Em um colóquio filosófico, portanto em terra própria, assinalou que, em meio à aguda crise contemporânea dos laços sociais, disciplinas como Antropologia, História, Ciências Sociais e Políticas e Filosofia devem incorporar às suas reflexões alguma lógica do inconsciente – a “compulsão à repetição”, a “pulsão de morte” e a diferença entre “verdade material” e “verdade histórica” (DERRIDA, 2000, p.74). Conceitos estes que, lembra o filósofo franco-argelino, se impuseram a Freud, precisamente, a respeito da Religião.

Das guerras religiosas e seculares

A primeira contribuição do jovem Freud à compreensão do fenômeno religioso foi o ensaio *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), onde ele estabelece uma homologia estrutural entre obsessão e religião. A neurose obsessiva seria a contrapartida patológica da formação de uma religião. A religião é o lugar que permite ao inventor da Psicanálise verificar uma analogia entre o devir do indivíduo e a história da civilização, resumida na célebre fórmula “a religião é a neurose obsessiva universal” (FREUD, 1907, p. 109). Esta comparação subentende que o ritual coletivo religioso implica, da mesma forma que na neurose individual, um conflito inconsciente. Entretanto, crentes e obsessivos, em geral, não se preocupam com o significado de seus atos; ambos estão desestimulados a pensar.

Três anos antes de criar o mito da fundação das comunidades humanas, da religião (Totem) e da moral (Tabu), Freud escreve o ensaio *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* (1910) e estabelece, pela primeira vez, uma ligação entre o complexo paternal e a crença em Deus. A capacidade de se ter uma crença começa a ser articulada à situação de impotência e necessidade de amparo da criança pequena. O homem tenta negar seu próprio desalento por meio de forças protetoras da infância. Finalmente, com a escrita de *Totem e Tabu* (1913) e a construção do assassinato do pai, centro da teoria psicanalítica, firmaram-se as bases teóricas da elaboração da crença em Deus: a dor dos desprotegidos passa a ser o ponto crucial da ilusão religiosa².

A relação que Freud estabeleceu entre sintoma e religião se estende às outras produções culturais. Por um lado, as neuroses apresentam analogias impressionantes e profundas com a arte, a religião e a filosofia; por outro lado, aparecem como deformações destas produções. Sem o menor constrangimento ou preconceito, chega a afirmar que a histeria é uma obra de arte deformada, enquanto a

neurose obsessiva seria uma religião deformada e o delírio paranóico, um sistema filosófico deformado (FREUD, 1913 p. 78). De um lado, os sintomas são equivalentes às grandes produções culturais, de outro, deformações destas. Tal é o paradoxo que Freud nos apresenta (WINTER, 2001, p. 92).

Depreende-se da leitura do ensaio sobre o gênio italiano e do mito freudiano, cuja narrativa gira em torno de irmãos que, revoltados, assassinaram e devoraram o cadáver do pai tirano, colocando fim à horda, o que será anunciado em *Futuro de uma ilusão* (1927): a religião é uma neurose infantil da humanidade. Freud circunscreve a origem do sentimento religioso, ao que chamou de “nostalgia do Pai morto”: trata-se de um apelo, um grito de socorro “contra a castração e a morte em um mundo onde a castração e a morte já estão consumadas” (REY-FLAUD, 2002, p. 21). Muito embora o sentimento religioso tenha como centro a fantasia de proteção de “deus-pai”, o “apelo ao pai” pode ser dirigido a qualquer líder terreno. Para tanto, basta que, em determinadas circunstâncias, sustente-se uma promessa ilusória de salvação, de modo a apaziguar a angústia da castração dos que seguem os ideais que se impõe a todos.

O predicado de ilusão religiosa se cruza, se enxerta e se contamina ao de ilusão ideológica. Ideologias e crenças são instrumentos de perseguição individual e social: utilizam o recurso da repressão para unificar os sujeitos em torno de uma única verdade e incitar a intolerância ao outro e à multiplicidade dos sentidos da linguagem. No entrecruzar da ilusão religiosa com o mercado das ilusões do político, está a massa sobre a qual tanto a Igreja quanto o Estado exercem o poder. Instituições religiosas ou laicas exploram, da mesma forma, o sentimento de desamparo de cada indivíduo da massa como garantia da unidade. O imaginário social passa a girar em torno de uma identidade fixa e imutável as custas do pior. Esta é a tese defendida em *Psicologia das Massas e análise do Eu* (FREUD, 1921), um texto premonitório, escrito 10 anos antes da eclosão do nazismo.

Em linhas gerais, o texto acompanha a ascensão do Nacional Socialismo. A promessa de reencontro com o gozo perdido e a exploração do narcisismo das pequenas diferenças, instrumentos da política de intolerância ao outro, tornou-se garantia à unidade do Estado. O *Führer*, na posição de eu ideal no princípio da massa de eus ideais atingidos de identicidade, caminhava por tamponar o lugar do vazio constitutivo da cultura e submeter a todos a arbitrariedade do gozo anterior à lei. O ponto mais trágico de todo este processo, e que Freud não conheceu – embora tivesse intuído a barbárie em nome de uma pretensa lei em base ao retorno de formas históricas de opressão social e crueldade –, foi o da Solução Final instituída, racionalmente, por uma das nações mais civilizadas do planeta durante a Segunda Guerra Mundial.

Onde situar as “guerras seculares” das políticas extremadas que, em nome de suas causas, empreendem conflitos armados no modelo das antigas guerras de religião?

Se a bandeira da Guerra Santa foi a exclusão do outro em nome da pureza dos ideais cristãos da sociedade feudal, na modernidade, a bandeira da “raça pura” levou ao paroxismo a violência justificada pelo discurso social e exercida por meio da técnica inventora da máquina de extermínio do outro. A fabricação sistemática de cadáveres se fez símbolo distintivo entre a exclusão do outro na Idade Média e a prática de extermínio na Modernidade. Mas a crueldade é o tom do alcance destas catástrofes, a primeira em nome de Deus, com o objetivo de propagar a visão de mundo dos cristãos, e a outra a serviço do secularismo e suas “experiências científicas” terrificantes. Na mesma linha de raciocínio, seria preciso pensar as circunstâncias em que o cristianismo levou à Inquisição e o marxismo, aos *gulags*.

Em artigo na Folha de São Paulo, Slavoj Žižek (2008) demonstrou, com base nos versos do líder sérvio bósnio Radovan Karadžić, preso há poucos dias, que a guerra pós-iugoslava de “limpeza étnica” era fundamentalmente uma “guerra religiosa”.

Convertam-se a minha nova fé, multidão/Eu lhe ofereço tudo
o que nunca ninguém teve antes/Lhe ofereço inclemência e
vinho/Aquele que não terá pão será alimentado pela luz de
meu sol/Povo, em minha fé nada é proibido/Há amor e há
bebida/E olhar para o Sol por tanto tempo quanto
quiserem/E essa divindade não proíbe nada/Deem ouvidos a
meu chamado, irmãos, povo, multidão (KARADŽIĆ *apud*
ŽIŽEK, 2008).

Não é preciso nenhuma análise literária para perceber nestes versos a indução de idolatria ao líder e o imperativo de gozo embutido em suas promessas. Karadžić, figuração do Pai real, o pai gozador da horda primitiva, tirânico e assassino, pretendia cumprir, de forma ritualística e obsessiva, o prometido, liberando, sem qualquer proibição, as orgias de “limpeza étnica”. O estupro de mulheres e indefesos, como expressão do poder do Estado, esteve atrelado à ideologia de “limpeza étnica”, para garantir que as proibições morais não pudessem intervir em seus objetivos.

Impossível erradicar o Mal. No homem, habita uma “inclinação inata ao mal, à agressão, à destruição e, com ela, também à crueldade” (FREUD, 1930, p. 116). Portanto, não existe política nem religião capaz de erradicar a crueldade. Um dos melhores filmes dos irmãos Cohen, *Quando os fracos não têm vez*, dá testemunho desta impossibilidade: não existe lei (incorporada pelo xerife do Texas, na década de 60) nem acaso capazes de eliminar a crueldade,

representada no filme por um homem que, simplesmente, elimina tudo e todos que estão no seu caminho, sem nenhuma emoção, medo ou remorso. A obra dos Cohen inicia com a figura de um veterano da Guerra do Vietnã, que encontra, no oeste americano, fortuitamente, uma mala de ouro em meio a cadáveres. Esta cena, inspirada nos filmes de faroeste que retratam uma “época em que os homens bailavam a dança da morte segundo um código de honra e justiça maior que a própria lei” (LAURINDO, 2008), revela que os tempos mudaram. Sobre a terra árida e seca, caminhonetas atravessadas pelas balas escondem drogas. Daí em diante, o filme passa a circunscrever a força humana assassina, não tributária da sexualidade: imagens lançam o espectador no árido deserto do real, despertando-o à visão inequívoca de um excesso pulsional fusionado à banalidade do mal. O faroeste coheniano apresenta o homem de nosso século: exímio exterminador e incapaz de reflexão crítica sobre seus atos, escolhe jogar com a vida e a morte e se diverte, à moda nazista, em exterminar técnica e friamente o outro, sem culpas.

Este mal moderno, a denegação da morte, o vazio diante do qual as palavras faltam, Freud o tomou, em *De guerra e morte, temas para a atualidade* (1915), como fator que incrementa o exercício da crueldade. A violência encontra neste dispositivo forte aliado. Mata-se como nos tempos de barbárie. Entretanto, o homem moderno não se submete ao trabalho de luto. Ainda que no inconsciente não haja representação da morte e que o homem seja inclinado ao assassinato e ambivalente para com aqueles que ama, a experiência da perda exige o trabalho de luto do objeto, mesmo quando este é um inimigo ao qual endereçamos o nosso ódio. Enquanto o guerreiro primitivo responsabilizava-se pela morte infligida ao inimigo e realizava o luto, por meio de um conjunto de práticas cerimoniais e tabus para expiar a culpa do homicídio praticado, nas sociedades modernas, o desrespeito pela morte, no sentido mais amplo do termo, passou a vigorar sob o signo da morte da morte.

Se a morte está morta, a crueldade sanguinária permite “até mesmo explodir centenas de espectadores inocentes, àqueles que afirmam agir diretamente em nome de Deus, como instrumento de Sua vontade” (ZIZEK, 2008), sem culpas e expiações. Ora, eis onde a Psicanálise possui instrumentos para afirmar que o terrorismo atual¹ é absolutamente religioso, embora seja possível creditar a seus líderes nacionalistas o adjetivo de laicos. Religioso seria o adjetivo para um cumprimento cego do sujeito ao desejo do Outro, daí porque não há ateísmo possível no campo do fundamentalismo. Vale lembrar aqui um aforismo lacaniano:

O verdadeiro ateu, enquanto combatente, enquanto revolucionário, não é aquele que nega a Deus em sua função

de onipotência, mas aquele que se afirma como não servindo a deus algum (LACAN, 1962, p. 63; LACAN, 2005, p. 336).

Não basta negar a crença em Deus para se afirmar como ateu. É preciso desconstruir, permanentemente, os “bezerros de ouro”, cuja função é a de unificar fiéis em torno de uma única verdade, intimidando a inteligência, isto é, o pensamento reflexivo e crítico (FREUD, 1930, p. 84).

A partir deste ponto, a Psicanálise opera um giro em sua teoria da religião e constrói um paradoxo com o qual muitos analistas não concordam. O ateísmo inerente à Psicanálise permitiu a Freud fazer uma separação entre a invenção da ideia de Deus, sua função no *socius* e o fenômeno religioso ligado à política das instituições e do Estado. O que seria próprio à invenção da religião para além do que se defende ou se mata em seu nome?

Ethos da linguagem

É preciso começar dizendo que, apesar de todas as críticas de Freud à religião, ele jamais deixou de reconhecer sua importância como sublimação na conquista ética dos mais diversos povos. Reside neste paradoxo o valor essencial que a disciplina freudiana confere ao tema (FUKS, 2001 p. 30-35). Retomemos, então, a questão da guerra para, em seguida, perscrutar os aportes freudianos além da ideia de um simples processo ilusório e narcotizante.

Sobre a impossibilidade de manter os homens em paz, Freud endereçou a Einstein, no debate epistolar promovido pela Sociedade das Nações sobre temas importantes, a seguinte questão: “Por que nos revoltamos tanto contra a guerra, o senhor e eu, e tantos outros, por que não a aceitamos como uma entre outras tantas urgências penosas da vida?” (FREUD, 1933b [1932], p. 196). Com estilo de escrita inconfundível, Einstein responde à pergunta de modo inteiramente inusitado: longe de considerar, como era de se esperar, que a recusa à barbárie é consequência imediata da lógica da razão, afirma que, para alguns, o horror à guerra resulta, provavelmente, de um determinismo quase orgânico. No curso da história, as repressões sobre as satisfações agressivas mais primitivas teriam adquirido uma característica transmissível, determinando que o gozo devastador que se obtém sobre o outro seja indiferente ou mesmo insuportável para alguns homens. Apenas estes são sujeitos pacifistas.

Freud não nutre ilusões: quando o homem experimenta o horror da guerra diante das crueldades perpetradas, isto se dá porque, no lugar da vítima, imagina um de seus familiares ou amigos. Seu narcisismo é ferido no momento em que se identifica com a vítima. Por outro lado, qualquer comoção de ordem caridosa, despida da responsabilidade que cada um deve abrigar em si mesmo, é

igualmente inócua e perigosa: pode se tornar um álibi aos próprios assassinos que, rápida e cinicamente, se transformam em arautos da paz e, assim, se desculpabilizam. Apenas a aversão estética e ética à guerra, situada além da ilusão de um mundo sem violência e sem ódio, é capaz de minorar a experiência da barbárie no plano político. É assim que devemos compreender o final da carta de Freud a Einstein: "indignar-se contra a guerra, significa simplesmente que para nós pacifistas, trata-se de uma intolerância constitucional, de uma idiossincrasia" (FREUD, 1933, p. 196). Talvez o uso da expressão "intolerância constitucional" tenha sido apenas um recurso da retórica freudiana para falar de uma estratégia de combate que só pode emergir no campo da ética. Freud insiste, com perspicácia, neste antídoto contra o traço compulsivo, indestrutível e cruel de humilhar, destruir e infligir dores ao outro que a humanidade carrega. Declaração de ética, mais do que teórica, o texto *Por que a Guerra?* (1933) norteia a leitura de *Moisés e o monoteísmo* (1939), cuja escrita teve início no ano em que foi publicada esta correspondência com Einstein. *Moisés*, texto instigante e subversivo, introduz algo de novo na teoria psicanalítica da religião. Se durante muito tempo Freud havia considerado as manifestações religiosas como sendo, em geral, soluções sociais às mesmas questões que levam o neurótico a produzir um sintoma, aproximando-se assim do adágio marxista "a religião é o ópio do povo", com a escrita de "Moisés", o criador da Psicanálise dá um passo além: extrai do texto bíblico, sem precisar abrir mão da tese de que o sentimento religioso é uma ilusão, os vetores cruciais da ética iconoclasta. Em outro trabalho (FUKS, 2000, p. 100-108), tivemos a oportunidade de demonstrar tal afirmativa a partir da leitura freudiana do *Segundo Mandamento*, que está na parte II de *Moisés e o monoteísmo* sobre o título de "O progresso da espiritualidade". A lei que proíbe o homem de pronunciar o nome de Deus ou de representá-lo por imagens – "Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima nos Céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra" (Êxodo, 20:4) – convocou muitos pensadores a perscrutá-la e concluir sobre seus efeitos na constituição da ciência. Se para Kant (1995, p. 121) a ideia mosaica da irrepresentabilidade de Deus está ligada à categoria estética do sublime que se alimenta do respeito à lei, para Freud (1939, p.109), a fé dirigida ao não visível impôs a eclosão da imagem que o homem tinha do mundo, o que teve como consequência o progresso da espiritualidade. A ideia de um Deus transparente como o ar do deserto, feito de nada, sem conteúdo, sem nomeação e sem essência, escândalo da alteridade radical, forçou a regência de uma representação fixa e imutável e, com isso, o homem foi obrigado ao esforço de se manter voltado para o Incognoscível (FUKS, 2000).

O tetragrama YHWH – o escrito que não se pode ler senão na repetição infindável de um som que não se pode dizer – não pode ser tomado como significante de alguma coisa que estaria por trás da combinação de suas letras. YHWH não se pronuncia, ele não é sacramento de reconciliação, nem significante de alguma coisa outra que estaria oculta por trás dele, mas um grafo que marca a linguagem. Esta palavra escrita sem medida designa aquilo que está infinitamente separado de tudo o que se conhece, de tal forma que, na tradição, explica o filósofo E. Levinas (1994, p. 9), o nome de Deus é a própria inscrição da diferença. Ler o nome inominável de Deus é produzir uma hemorragia de sentidos que deixam transparecer a ordem ética do outro, evitando a ilusão da posse de sentido e de salvação. Enfim, os paradoxos do *Segundo Mandamento* são de tal ordem que um discurso sobre Deus que não seja idólatra, que se abstenha de apreender e conquistar seu Nome, seria, inevitavelmente, ateu.

Portanto, o interdito da representação é o modo pelo qual o texto bíblico apresenta o invisível-indizível que está para além do visto e do dito. Ou seja, a estranheza deste Deus rigorosamente impensável e inassimilável do Velho Testamento institui o fora-do-discurso radical. Levinas de modo algum é um pensador do sagrado, ao qual opõe a palavra santo, que em hebraico (*Kadosh*) nomeia aquilo que está radicalmente separado, intocado (LEVINAS, 1994, p. 195). O tetragrama designa a alteridade radicalmente separada e dessacralizada, isto é, sem conteúdo, sem objeto, sem forma aderida, portanto, transcendente até a Ausência. Esta dessacralização de Deus, diz Freud, introduzida pela proibição de imagem, determinou um fosso radical entre o homem e o divino. Um Deus inabordável e absolutamente Estrangeiro, cuja revelação é acompanhada de revelação de palavra como lugar onde os homens se relacionam com aquele que excluiu toda a relação. O interdito da representação dá, à dimensão da linguagem, um lugar. Retomando as considerações de Derrida, em *Fé e Saber* (2000), o filósofo, seguindo as colocações de Levinas sobre a diferença entre santo e sagrado, esclarece que a experiência religiosa ligada à revelação da palavra constitui um dos veios da religião, que não deve de ser confundida, como comumente se faz, com a experiência da crença, o apelo à ilusão.

À luz do que se acaba de dizer, podemos formular que à separação não integrável na formação da Alteridade no monoteísmo egípcio-judeu, Freud remete, intencionalmente, as modulações da pulsão de morte. É o que se pode apreender da passagem do texto em que lemos que a submissão do povo de Moisés, o egípcio, à lei do interdito da representação, produziu um grande efeito:

Ajudou a conter a brutalidade e a tendência à ação violenta, que se instauram de ordinário ali aonde o desenvolvimento da força muscular é o ideal popular. A harmonia entre a cultura das atividades espirituais e a das atividades corporais, tal como a alcançou o povo grego, foi recusada aos judeus. (FREUD, 1939 [1934-38] p. 111).

Nota-se que Freud trata o sensorial e a abstração sem separação; não pensa numa disjuntiva entre Atenas ou Jerusalém, religião ou filosofia, assunto da fé e do Ser. Apenas propõe que, na perspectiva do progresso do espírito, a lei faz passar o homem do estado de brutal violência, de uma agressividade não erotizada, ao estado de humano falante.

O que é bastante interessante nesta passagem é que Freud destaca o valor civilizatório de se conter a brutalidade. Neste sentido, os efeitos de contenção da violência pelo interdito da representação antecipam, como só a literatura o faz, uma importante formulação relativa à ética da Psicanálise que Freud enunciou um ano antes da escrita de Moisés: a intenção da Psicanálise é, “na verdade, fortalecer o eu, torná-lo mais independente do supereu, ampliar seu campo de percepção e aumentar sua organização, para que possa se apropriar de novas porções do isso. Onde isso estava, lá eu deverá advir. É um trabalho da cultura – que não deixa de ter semelhanças com a drenagem do *Zuidersee*” (FREUD, 1933a [1932], p. 74). A ética, como dissemos acima, é uma das razões pelas quais, conforme Freud disse a Einstein, o homem se torna pacifista.

A experiência hebraica do divino como Ausência, encontra, em Lacan, mais um intérprete excepcional: “Deus é inconsciente”, anuncia em um de seus seminários para mostrar que a especificidade da invenção da ideia de Deus sem nome e sem imagem é garantir a ex-istência do que é essencialmente Outro (LACAN, 1964; LACAN, 1979, p. 60). Já em seu seminário R.S.I. (1974/1975), Lacan é levado a afirmar que há um inconsciente irreduzível e que dizer o Outro como tal, por completo, é impossível. Sobre este impossível, o texto bíblico adianta-se à Psicanálise, introduzindo a impossibilidade do homem em representar o Outro. Neste mesmo seminário, Lacan ousará dizer que a religião é verdadeira; ou melhor, ela é, seguramente, mais verdadeira que “a neurose, pelo fato de que ela nega que Deus seja, pura e simplesmente, o que Voltaire acreditava firmemente – a religião diz que Deus *ex-iste*, que é a *ex-istência* por excelência.” (LACAN, 1974; LACAN, 1975, p.33). A concepção iconoclasta de Deus como incognoscível e indizível é o próprio do futuro continuado, do devir. “Eu serei o que serei.” Esta é a resposta de Deus a Moisés, devolvida sobre a forma do tetragrama indizível.

A religião, como se disse no início desta exposição, pode ser sementeira de energias novas, transmissão do reconhecimento da

alteridade da morte, fonte primeira da responsabilidade pela vida e pensamento em busca de pensadores. A arte que permitiu a Jó suportar imensos infortúnios dos quais Deus não o protegeu foi a fé sem reservas na palavra: “Que eu fale e encontre alívio”. O Livro de Jó, inserido no Antigo Testamento, constitui uma terrificante inquirição do homem contra o Mestre do Universo, sem renegá-lo. Jó apenas lhe pergunta sobre a incapacidade humana de compreender a marcha do mundo, sobre a razão de tal ignorância (LEIBOWITZ, 1993, p. 332). Mas Deus não responde a todos os apelos do homem. Ele apenas reenvia Jó ao eco de sua própria voz. O Livro de Jó é um paradigma da responsabilidade do homem por seu próprio mal-estar. Diante de inúmeras perdas sofridas, nada resta a esta figura bíblica, senão reconduzir a pulsão de morte, o mal radical, ao lugar em que a palavra “mata” a Coisa. No limite, o Livro de Jó – cuja escrita é atribuída, por estudiosos da Bíblia, a Moisés – é um bom exemplo conclusivo do que Lacan designou “como vontade de destruição, a vontade de criação a partir de nada, vontade de recomeçar” (LACAN, 1959, p. 60; LACAN, 1988, p. 260). A arte que permite a Jó elaborar seus infortúnios comuns a todos os homens, independentemente do tempo e do lugar, é a hospitalidade sem reservas à palavra que leva ao outro e não, simplesmente, ao retorno sobre o mesmo que destrói a cadeia da transmissão.

Foi o enigma da transmissão que levou Freud a rever seu juízo, fundamentalmente negativo, da religião.

Sobre religião, encontrei uma fórmula que lhe faz melhor justiça: seu poder descansa sobre o seu conteúdo de verdade, sendo que esta verdade não é material, mas histórica (FREUD, 1925[1924], p. 68).

A noção de verdade histórica define a relação singular que cada cultura e/ou sujeito é chamado a viver em relação à herança recebida das civilizações/gerações anteriores. Isto nos remete à categoria lacaniana de grande Outro, o tesouro de significantes: “Aquilo que herdastes de teus ancestrais, adquira-o para possuí-lo.” O adágio de Goethe citado por Freud em *Totem e Tabu* (1913 [1912-13], p. 159) dava, assim, sua contribuição à teorização freudiana sobre a transmissão.

Transmitir exige hospitalidade à palavra do Outro para que a tradição não se faça mera repetição do mesmo. Aventura de sentidos, a transmissão se dá na diferença que se faz entre o passado e o futuro – quando os arquivos, conjunto de traços, inscrições possíveis de um não inscristível são movidos, resignificados, reescritos. A transmissão de uma herança arcaica de geração em geração não passa pela comunicação direta, mas pela apreensão *a posteriori* do traço do

assassinato. Transmissão recorrente: trata-se de um movimento que exige do sujeito fidelidade e traição ao que foi dito para fazer emergir um não dito.

Neste sentido, pode-se dizer que Freud escolhe a religião, em sua irreducibilidade, como metáfora conclusiva da transmissão do que está fora da ordem da representação. A religião, como experiência de linguagem, do logos (palavra), manifesta-se e esparrama-se em uma multidão, complexa e misturada, de jogos de linguagem, capaz de levar adiante uma tradição e garantir o devir. É assim que a religião do homem Moisés opera, nos diz Freud. Na interpretação infinita da história do povo de Moisés, o estrangeiro é o que permite ao sujeito introduzir, no seio da tradição, algo da ordem da diferença.

Poderíamos pensar que este modelo de transmissão levou Freud a reconhecer, no final de sua vida e obra, que Religião e Razão têm no *logos* a mesma fonte? Se a intuição, em *Futuro de uma ilusão*, o fez referir a Psicanálise ao culto de “nosso deus *Logos*” (FREUD, 1927, p. 53) – o princípio da ordem, mediador entre o mundo sensível e inteligível –, em Moisés, Freud evoca a tradição de leitura-escritura da Bíblia, como modelo de escrita, irreducivelmente indizível, mas que torna possível o dizível. Uma escrita que é, já em si mesma, repetição diferencial da escrita do inconsciente.

A confiança no futuro da teoria freudiana, o acolhimento de sua alteridade irreducível, exige do analista obediência retrospectiva. Obediência diferida, portanto, transgressiva: recomeçar a pensar, a redescobrir os traços da escrita do inconsciente, tendo, no horizonte, o mal-estar de nossa época. Portanto, não seria esta a hora, face aos novos tempos sombrios, de se ter a coragem de convocar a religião no que ela também significa busca de pluralidade de sentidos à existência, de lançar uma crítica implacável aos fundamentalismos, no esforço de abrir espaço à contenção da brutalidade em nome da civilização? Tomar nota disso talvez esteja mesmo ao encargo da Psicanálise em sua impossibilidade de apresentar qualquer decisão maniqueísta acerca dos confrontos atuais, todos eles inscritos na busca pós-modernista do gozo desenfreado.

Referências Bibliográficas

- ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DERRIDA, J. Fé e Saber. A Religião. In: DERRIDA, J. ; VATTIMO, G. (orgs.) **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 11-89.
- _____. **Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade**. São Paulo: Escuta, 2001.
- FREUD, S. (1907) Acciones obsesivas y practicas religiosas. In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, v. 9 , 1976, p. 97-110.

_____. (1950 [1895]) Proyecto de psicologia. In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, v. 1 , 1976, p. 323-336.

_____. (1910) Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, v. 11 , 1976, p. 53-128.

_____. (1913 [1912-13]) Totem y tabu. In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, v. 13 , 1976, p. 1-164.

_____. (1915) De guerra y muerte. Temas de actualidad. In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, v. 14 , 1976, p. 273-304.

_____. (1921) Psicologia de las masas y análisis del yo. In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, v. 18 , 1976, p. 63-136.

_____. (1925 [1924]) Presentación autobiográfica. In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, v. 20 , 1976, p. 1-66.

_____. (1927) El porvenir de una ilusión. In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, v. 21 , 1976, p. 1-56.

_____. (1930) El malestar en la cultura. In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, v. 21 , 1976, p. 57-140.

_____. (1933a [1932]) Nuevas conferencias de introducción as psicoanálisis. In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, v. 22, 1976, p. 53-74

_____. (1933b [1932]) Por qué la guerra? In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, v. 22 , 1976, p.179-198.

_____. (1939 [1934-38]) Moisés y a religión monoteísta. In: **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, v. 23 , 1976, p. 1-210.

FUKS, B. **Freud e a judeidade, vocação de exílio**. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed, 2000.

_____. **Freud e a cultura**. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed. 2ª edição, 2007.

HARDT, M.; E NEGRI, A. **Império**. Rio de Janeiro: Record. 8ª edição, 2001.

KANT, I. **Crítica da faculdade de juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2ª edição, 1995.

LACAN, J. (1959-1960) **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed, 1988.

_____. (1962-63) **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed, 2005.

_____. (1964) **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed, 1979.

_____. (1966) **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed, 1988.

_____. (1968-69) **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed, 2008.

_____. (1974-1975) **R.S.I. Ornica?** 3. Publicación periódica del Champ Freudien.z Barcelona: Ediciones Petrel. p. 11-35

LAURINDO, V. **Quando os fracos não têm vez**. Disponível em: <http://multiplot.wordpress.com/2008/05/16>. Acesso em: 27/09/2008.

LEIBOWITZ, Y. **Israel et judaïsme**. Ma part de vérité. Paris: Midrash, 1993.

LEVINAS, E. **Diós, la muerte y el tiempo**. Madri: Colección Teorema, 1994.

NOVAES, R. Crenças religiosas e convicções políticas. In: **Política e cultura século XXI**. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 2002. p. 63-98.

PELBART P. P. Choque de civilizações, satanização do outro e chances de um diálogo universal. In: FRIDMAN, L.C. (org.) **Política e cultura, século XXI**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. p. 147-158.

REY-FLAUD, H. Os fundamentos metapsicológicos de O mal-estar na cultura. In: RIDER, J. (org.) **O Mal-estar na cultura de Freud**. São Paulo: Escuta, 2002. p. 5-68.

RIBEIRO, R. J. Religião e política no Brasil contemporâneo. **Política e cultura século XXI**. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 2002.

VEDANTAM, S. Quando a violência se disfarça de virtude: uma breve história do terrorismo. In: **Violência ou Diálogo**. Reflexões Psicanalíticas sobre terror e terrorismo. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 3-26.

WINTER, J. P. **Os errantes da carne**: estudos sobre histeria masculina. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

ZIZEK, S. O mutante. In: **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, 27 de julho de 2008. Disponível em: www.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2707200817.htm. Acesso em: 28/08/2008.

Endereço para correspondência

Betty Bernardo Fuks

Universidade Veiga de Almeida, Rua Itiburuna, 108, Tijuca, CEP 20271-020, Rio de Janeiro-RJ, Brasil

Endereço eletrônico: betty.fucs@gmail.com

Recebido em: 12/01/2009

Aceito para publicação em: 23/11/2009

Acompanhamento do processo editorial: Anna Paula Uziel

Notas

* Psicanalista; Doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; Professora do Mestrado em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida (Rio de Janeiro); Membro do Colégio de Psicanálise da Bahia; Ensaísta; Autora de "Freud e a judeidade: vocação do exílio" (JZE, 2000) e "Freud e a Cultura" (JZE, 2002).

¹ Em geral, historiadores identificam o início do terrorismo no século XVIII com o reinado de Rosbepierre, que levou à guilhotina os reis da França e outros cidadãos. O século XIX foi palco de líderes terroristas, entre eles Sergei Nechaieva, que buscou derrubar a monarquia russa abraçando a violência terrorista contra o *tsar*

Alexandre II. O século XX viveu a explosão do uso do terrorismo na medida em que Estados-nações se tornavam mais poderosos. “Os dois exemplos mais claros de uso do terrorismo na primeira metade do século pertencem a proponentes de filosofias radicalmente opostas – o comunista Joseph Stalin e o nazista Adolph Hitler” (VEDANTAM, 2008, p. 12).

² Sabe-se que ilusão, crença e descrença movem as transferências. Entretanto, para não desviar o propósito de pensar os paradoxos da crítica freudiana à Religião no presente texto, optou-se por trabalhar estes temas em trabalho próximo, no qual pretende-se perscrutar e empreender uma reflexão profunda sobre a problemática das instituições religiosas e seus ideais.