



O homem dos ratos entre Descartes e o Antigo Testamento: sobre as relações entre homem, razão e verdade em Freud

 Pedro Fernandez de Souza

Resumo: Numa das obsessões do Homem dos Ratos, ao tentar rezar e proferir bênçãos, o famoso paciente tinha de lidar com a intromissão de um “não”, que as convertia em seu oposto, isto é, em maldições. Ao descrever tal fenômeno, Freud diz que um *böser Geist* (“espírito maligno”) se intrometia nas ações do paciente, e que ele era um “Balaão invertido”. Neste artigo, procuramos investigar esses dois detalhes do texto freudiano. Primeiro, partimos ao Antigo Testamento, para compreender melhor a menção a Balaão, personagem de certa relevância na tradição judaica. Num segundo momento, fomos às *Meditações Metafísicas*, de Descartes; com efeito, o *genius malignus* (“gênio maligno”) aventado pelo filósofo foi traduzido, para o alemão, como *böser Geist*. Com isso, pudemos voltar ao texto freudiano e reavaliar o caso clínico do Homem dos Ratos, buscando averiguar que relações há em Freud entre o homem, a razão e a verdade.

Palavras-chave: Freud; Homem dos Ratos; Descartes; razão; verdade.

Abstract: In one of the Rat Man’s obsessions, when trying to pray and pronounce blessings, the famous patient had to deal with the intrusion of a “no”, which converted them into their opposite, i.e., into curses. When describing this phenomenon, Freud says that a *böser Geist* (“evil demon”) meddled in the patient’s actions, and states that he was an “inverted Balaam”. In this article, we seek to investigate these two details of the Freudian text. Firstly, we start with the Old Testament, in order to better understand the mention of Balaam, a character with certain relevance within Jewish tradition. In a second moment, we went to the *Metaphysical Meditations*, by Descartes; indeed, the *genius malignus* (“evil genius”) hypothesised by the philosopher was translated in German as *böser Geist*. After that, we returned to the Freudian text and reassessed the clinical case of the Rat Man, seeking to find out what relationships exist in Freud between man, reason and truth.

Keywords: Freud; Rat Man; Descartes; reason; truth.

Na análise de uma das famosas obsessões do Homem dos Ratos, há dois detalhes textuais que, parece-me, não receberam até agora a atenção dos comentadores. Uma das ideias obsessivas desse célebre paciente pode ser assim descrita: ao tencionar proferir uma bênção, um compulsivo “não” se intrometia na oração, transformando-a em seu oposto, uma maldição. Mas há, na letra freudiana, algo mais do que uma mera descrição:

Na época de sua religiosidade despertada, ele organizava orações que gradualmente chegaram a tomar uma hora e meia, pois nas fórmulas devotas sempre se misturava para ele – um Balaão invertido – algo que as transformava em seu contrário. Dissesse ele, por exemplo, *Deus o proteja* – e então o espírito maligno [*der böse Geist*] rapidamente acrescentava um “não”. (Freud, 1909/1999, p. 415)¹

Nesse passo do texto, entram em jogo duas referências que nele não mais farão presença: Balaão, personagem do Antigo Testamento, e o “espírito maligno”, *der böse Geist*. Neste último caso, não se trata de uma referência explícita, mas é lícito procurar os tênues liames do caso de neurose obsessiva, de 1909, com um dos principais textos da filosofia moderna, as *Meditações Metafísicas* de Descartes, publicado em 1641. Com efeito, *böser Geist* é a tradução alemã para o incontornável *genius malignus*, o “gênio maligno” da Primeira Meditação, com cuja interferência estarrecedora o filósofo francês tem de lidar para chegar aos princípios indubitáveis de sua filosofia.

De um lado, uma referência religiosa, judaica; de outro, uma referência filosófica, moderna. Aqui, a relação do homem com a divindade, com a palavra divina; ali, a relação da razão humana com seus objetos, com seus limites. Ora, a relação do Homem dos Ratos com a religiosidade e com a racionalidade é um fato central de sua doença. Inquirir esses dois personagens marginais do texto freudiano, retrazando os fios de sua insuspeita linhagem textual e conceitual, pode portanto lançar uma nova luz no próprio caso a que pertencem.

* * *

Embora seja citado em outros livros bíblicos, Balaão tem sua história narrada com detalhes nos capítulos 22 a 24 de Números. O povo judaico recém libertado do jugo egípcio, após o êxodo de quarenta anos, luta por estabelecer morada no Oriente Médio. Balac, rei de Moab (dos moabitas), envia mensageiros a Balaão, para que ele maldiga o povo de Israel “Há aqui um povo que saiu do

¹ Todas as citações de Freud advêm das *Gesammelte Werke* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999) e, portanto, foram traduzidas pelo próprio autor do artigo. O mesmo ocorre com os trechos citados de outros autores de língua não-portuguesa.

Egito, o qual cobre a superfície da terra. Vem, pois, e amaldiçoa-o. Talvez assim possa eu batê-lo e expulsá-lo da terra” – Num. 22: 11. Balaão, porém, se recusa, pois Deus lhe diz que o povo de Israel é abençoado “Disse Deus a Balaão: ‘Não irás com eles, e não amaldiçoarás esse povo, porque é bendito’” – Num. 22: 12. Balac então promete cumular Balaão de honras caso ele cumpra o pedido; Balaão diz que, ainda que lhe fosse prometida uma casa cheia de ouro e prata, ele não poderia transgredir a ordem do Senhor (Num. 22: 17-18). Balaão, portanto, mostra aqui ter total compromisso com a *palavra divina*. Esse compromisso terá suma importância no restante da história, como veremos.

Após o episódio da jumenta, em que o anjo (um mensageiro) do Senhor lhe aparece e lhe manda seguir os homens que o chamaram, mas dizer apenas o que Deus lhe revelar, Balaão chega até eles: “Eis-me aqui: acaso poderia eu dizer algo diferente do que Deus colocar em minha boca?” (Num. 22: 38) – tal é a pergunta de Balaão, pergunta retórica, decerto, que já contém em si sua resposta. Balaão só proferirá, só sairá de sua boca, o que nela colocou Deus. É precisamente o que ocorre nas repetidas interações entre ele e seu “empregador”, Balac, rei dos moabitas, odiento dos hebreus.

Após um sacrifício protocolar anterior à proferência da maldição encomendada, Balaão vai ao encontro do Senhor, que lhe põe uma palavra na boca “*Dominus autem posuit verbum in ore ejus et ait revertere ad Balac et hæc loqueris*” (Num. 23: 5), a palavra que ele inelutavelmente dirá ao regressar a Balac. Em vez de amaldiçoar, como lhe é pedido, ele abençoa Jacó e Israel: “Como poderei amaldiçoar a quem Deus não amaldiçoa? Como encolerizar-me, se o Senhor não se encolerizou?” (Num 23: 8). Balac se mostra desapontado, e insiste em seu intento ímpio. A cena então se repete, e agora a maldição encomendada novamente se reverte em bênção, mas há novidades na argumentação profética e deítica de Balaão:

Deus não é como o homem para poder mentir, nem como o filho do homem, para mudar o que diz; não há nada que diga e que não se realize. Fui levado a bendizer, e não posso impedir a bênção. Não há ídolo em Jacó, nem se vê um simulacro em Israel; Deus, o seu Senhor, está com ele, o clangor da vitória do rei está nele. (Num. 23: 19-21)

Ou seja, Deus *não é como o homem*, ele não pode mentir nem se enganar; o que ele *diz* se torna *realidade*, diferente das palavras humanas, que podem ser ou não ser verídicas. A palavra divina se intromete na palavra humana, que nada pode contra ela; a *ratio* humana é falha, e é precisamente em suas fissuras que a palavra divina se incrusta, isenta de erro. O *verbum* que o Senhor pôs na boca de Balaão não é da mesma natureza do *verbum* usado pelos homens cotidianamente: ele não erra, não é simulacro, não é ídolo, é a mais pura manifestação da verdade.

Balac, por sua vez, está no registro humano: “Balac disse a Balaão: ‘Se não os amaldiçoas, ao menos não os abençoes’. ‘Não te disse eu – respondeu Balaão – que faria tudo o que o Senhor me dissesse?’” (Num. 23: 25-26). A cena então se repete uma terceira vez, e Balac insiste de novo em que Balaão amaldiçoe Israel. Balaão uma vez mais profere uma bênção profética, não uma maldição, e chega a amaldiçoar, aliás, aqueles que ousarem maldizer Israel: “quem os bendisser será ele mesmo bendito, quem os maldisser será reputado em maldição” (Num. 24: 8-9). A divindade, transcendente ao homem, indiferente aos seus valores (“honras”, “ouro”), incide ali onde a razão humana falha: em sua possibilidade de erro, de engano, de perfídia. Ali onde o homem diria *não*, a palavra divina interfere para que ele se torne um *sim*. Do negativo da maldição, chega-se ao positivo da bênção; sem que a vontade humana importe, porém: Balaão diz que nada pode contra a palavra que Deus lhe pôs na boca, sua vontade tem nula eficácia contra a total eficácia da palavra divina.

Já podemos compreender por que o Homem dos Ratos é “um Balaão invertido”: enquanto o personagem bíblico bendiz, em vez de maldizer, o personagem freudiano maldiz, em vez de bendizer. Na boca do vidente mítico, o *não* se transforma em *sim*; na boca do paciente vienense, o *sim* se transforma em *não*. Tudo está ao avesso, inclusive o agente da inversão semântica do enunciado humano: enquanto Balaão tem contato direto com Deus, cuja palavra é a verdade pura e incontestável, o Homem dos Ratos é estorvado por um *böser Geist* muito pouco solene. À palavra divina chega nos cimos de um monte; a palavra do gênio maligno vem dos imos do inconsciente: ao contrário de seu duplo bíblico, o neurótico obsessivo profano está muito longe de Deus e de Sua palavra.

* * *

Curiosa é a fortuna de Balaão. Estrangeiro entre os israelitas, na passagem de Números ele é um claro transmissor da palavra divina. Ele abençoa Israel e profetiza seu futuro esplendor. Não obstante tudo isso, sua posição entre os profetas judaicos não é simples; uma tradição hebraica o caracteriza não como um vidente ou profeta, mas como um *falso* profeta, um herege merecedor de morte. Como informa Dijkstra (1995, p. 43), “nem a tradição do Antigo Testamento nem a recente exegese bíblica sabem o que fazer de Balaão”, de modo que seja válida a questão: Balaão é ou não é um profeta?

Balaão é um personagem dúbio. Na narrativa de Números,

[...] ele não tem título nenhum. Ele não é denominado um profeta, nem um vidente, nem um homem de Deus. No entanto, como todas as suas ações mostram, incluindo

suas respostas a Balac e suas repetidas afirmações aos líderes de Moab, ele tem a habilidade de amaldiçoar e bendizer assim como de prever o futuro. (Noort, 2008, p. 3)

Assim, “por um lado, ele é um estranho, estrangeiro a Israel; por outro lado, age como um vidente israelita, ou mesmo como um profeta atado à palavra de Jeová” (Noort, 2008, p. 3). Essa sua irregularidade nacional e hierática fará de Balaão um ponto de instabilidade já dentro da própria Bíblia.

Em Deuteronômio², escrito após Números, lemos:

O amonita e o moabita não serão admitidos na assembleia do Senhor, mesmo até a décima geração, nem nunca jamais, porque não quiseram sair ao vosso encontro no caminho com pão e água, quando saístes do Egito, e também porque assalariaram contra ti Balaão, filho de Beor, de Petor, na Mesopotâmia, para que te amaldiçoasse. Mas o Senhor, teu Deus, que te ama, não quis ouvir Balaão e trocou para ti a sua maldição em bênção. (Deut. 23: 4-6)

Em Josué, é agora o próprio Jeová quem fala, num eco do trecho recém-citado: “Balac, filho de Sefor, rei de Moab, combateu contra Israel. Mandou chamar Balaão, filho de Beor, para vos amaldiçoar. Mas eu não quis ouvir Balaão, e ele teve de vos abençoar; e tirei-vos da mão de Balac” (Jos. 24: 9-10).

Assim, num grupo de textos Balaão é bom e, em vez de amaldiçoar Israel, obedece a Deus e profere a Sua palavra; num outro grupo de textos, Deus não *ouve* Balaão e troca, de última hora, suas palavras negativas em palavras positivas. Num caso, Balaão é o agente da bênção; num outro, esse agente é o próprio Deus. Aqui, a vontade de Balaão é nula diante da palavra divina, portadora da mais pura verdade; ali, Balaão é “assalariado”, contratado para maldizer Israel e, não fosse a intervenção de Deus, teria mesmo feito isso. Num caso, Balaão ouve Deus e reporta aos homens a Sua palavra; num outro, Deus não ouve Balaão, e sua palavra, humana, nada pode contra a verdade divina.

A tradição lega, pois, duas imagens bem distintas de Balaão: profeta ou herege, vidente ou apóstata. Como mostra Ed Noort, houve uma série de:

Mudanças na imagem de Balaão em Números, Deuteronômio, Josué e Miqueias. Breves comentários gradualmente obscurecem o retrato de Balaão, que é inteiramente negativo no final. Nos textos finais ele não é mais visto como o vidente que abençoa Israel, mas como a fonte de inspiração para apostasia, como um falso profeta que deve ser morto. Dois textos se referem à sua execução com a aprovação do autor bíblico. Surpreendentemente, uma outra tradição na história da recepção compreende Balaão como um profeta messiânico. Ele é

² Cf., sobre isso, o interessante artigo de David Frankel (1996).

conectado a Isaías e é a fonte de inspiração para os magos no Evangelho de Mateus. Balaão realmente tem duas faces. (Noort, 2008, p. 4)

Balaão pode ser visto, por conseguinte, como o precípua representante de um ponto de tensão na relação entre homem e divindade: “as mudanças na imagem de Balaão têm a ver com os cambiantes conceitos de profecia e revelação, de verdadeiros e falsos profetas, dos diferentes modos com que a voz da divindade pode ser ouvida” (Noort, 2008, p. 4). Balaão tem *duas faces*: ou é visto como um profeta, um vidente a favor de Israel, ou como um *falso* profeta, uma inspiração para heresia e apostasia. O estatuto da relação do homem com a *verdade* está em jogo, em se tratando de Balaão. O homem: mero receptáculo da palavra divina, ou agente insubmisso, capaz de contrariá-la? Na encruzilhada de Balaão, as opções são poucas: à vontade (e mesmo à razão) humana só resta anular-se, para que se possa chegar à verdade.

* * *

Em Balaão, o homem tem de se haver com a interferência de Deus em seus afazeres; em Descartes, com a interferência de um gênio maligno. E essa entidade assoma não no cume de uma montanha, mas nos cúmulos da dúvida metódica.

Descartes deixa explícito desde a abertura das suas *Meditações* o objetivo de sua empresa: fundar um saber firme, certo, isento de opiniões dúbias. Para isso, é preciso deitar ao chão todas as opiniões precedentes, mesmo as mais supostamente válidas; para isso, é preciso duvidar, e duvidar de tudo. Esta, pois, *tantae dubitationis utilitas*, “a utilidade de tamanha dúvida”: libertar-se de todos os preconceitos por meio dela, “para que não possamos mais duvidar daquelas coisas que em seguida demonstraremos ser verdadeiras” (Descartes, 1641a/1999, p. 12)³. Como diz Ethel Alvarenga (1994, p. 48), “a questão central nas *Meditações* diz respeito, essencialmente, ao fundamento da verdade. Descartes inicia sua exposição introduzindo a dúvida como uma estratégia para buscar o fundamento do conhecimento”. A dúvida cartesiana, portanto, “não é uma dúvida natural, provocada pela própria existência, mas consiste numa *dúvida voluntária*, gerada por decisão” (Forlin, 2004, p. 17). Descartes duvida porque quer duvidar, porque vê na dúvida o método mais eficaz para a fundação do novo saber.

³ Para as citações das *Meditações Metafísicas*, cuja primeira publicação é de 1641, cito e traduzo a versão latina, original, tal como consta da versão bilingue da Editora da Unicamp (1999). Consulte as traduções de Fausto Castilho (dessa mesma edição) e de Homero Santiago, da edição da Martins Fontes (2005).

A Primeira Meditação, então, é uma verdadeira *via dubitationis*, na medida em que paulatinamente mais e mais será posto em questão, até se chegar ao ápice da dúvida, enfim metafísica e hiperbólica. “É por meio da dúvida, tornada metódica e aos olhos de Descartes conduzida ao limite, que o cartesianismo ganha um dos seus traços mais distintivos”, afirma Homero Santiago (2005, p. XV) em sua *Introdução às Meditações*. Num primeiro momento, duvida-se dos dados dos sentidos: pode-se negar que estou aqui, que tenho esse papel em minhas mãos, posso negar a existência dessas mãos e deste corpo? Ora, é lícito duvidar disso: “quão amiúde, em verdade, o sono noturno não me persuade dessas coisas usuais, de que eu estou aqui, vestindo a toga, sentado junto ao fogo, quando estou, porém, deitado, depostas as vestes, entre os cobertores!” (Descartes, 1641a/1999, p. 18). O sonho, argumenta Descartes, engana e nos faz crer em dados sensíveis que não são reais. Portanto é lícito duvidar desses mesmos dados, ainda que nos pareça por demais óbvio não estarmos neste exato instante dormindo.

Dando um passo a mais no percurso da dúvida, Descartes parte para outras opiniões. “É verdade, as imagens que percebo podem ser falsas como o são nos sonhos, mas seus *elementos* têm de ser reais e verdadeiros: a extensão corporal, o tempo que duram, o espaço em que existem, seu tamanho ou grandeza... Conseqüentemente, as ciências de coisas compósitas (astronomia, medicina...) podem ter algo de falso, mas não as de coisas simples (aritmética, geometria), que pouco se importam se essas coisas simples existem na natureza ou não. Pois, se durmo ou se estou acordado, pouco interessa: dois e três são cinco; os lados do quadrado são quatro, e assim por diante” (Descartes, 1641a/1999, p. 20).

Mas mesmo essas verdades aparentemente indubitáveis podem ser postas em dúvida. Eis o raciocínio cartesiano: mas e se um deus existir, que me faça errar mesmo nessas coisas mais simples? Assim como outras pessoas têm tanta convicção de opiniões falsas, por que não poderia eu incorrer em erro ao dizer dos lados do quadrado e da soma de três e dois?⁴ Para dar arrimo a uma tal dúvida, que põe em xeque as verdades matemáticas mais simples, Descartes supõe um tal ente, estrangeiro à razão humana, cujo ofício seria enganá-lo ininterruptamente. Entra em cena o *genius malignus*:

Suporei então não um Deus ótimo, fonte da verdade, mas algum gênio maligno [*aliquis genius malignus*], ele mesmo sumamente potente e engenhoso, que colocasse toda a sua indústria em me fazer errar; pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e tudo que é externo não são nada além de enganos dos sonhos, insídias que ele estende à minha credulidade. Considerarei a mim mesmo como não tendo mãos, olhos, carne, sangue, nem nenhum sentido, mas como possuinte da falsa opinião de os ter. Permanecerei obstinadamente firme nesta

⁴ Cf. Descartes, R. (1641a/1999), p. 22.

meditação, de forma que, mesmo que não esteja em meu poder conhecer algo verdadeiro, eu seguramente possa não assentir àquilo que é falso; e me esforçarei com mente resoluta para que este tal enganador, embora potente, embora engenhoso, não possa impor nada a mim. (Descartes, 1641a/1999, pp. 22-24)

Com esse argumento, visto por alguns comentadores como uma espécie de recurso ou artifício psicológico, pode-se por fim esticar ainda mais a corda da dúvida, até seu limite máximo. A dúvida tornou-se radical e hiperbólica: tudo é dubitável, incluindo o exercício mais seguro da razão. Como assere Enéias Forlin (2001, p. 241), “com o argumento do Deus Enganador, a dúvida universal foi estabelecida, isto é, torna-se lícito, do ponto de vista lógico, uma dúvida absoluta sobre todo o nosso conhecimento”. No fundo, esse *aliquis genius malignus* (que, não nos esqueçamos, em alemão se traduz por *irgendein böser Geist*⁵) põe em questão a própria faculdade da razão em sua singularidade. O conhecimento humano não é mais questionado em sua dependência dos sentidos, mas em seu cerne mesmo, no exercício da razão enquanto tal:

É o desconhecimento da origem e da natureza da razão humana que permite a formulação da dúvida hiperbólica. A hipótese do Deus Enganador, associada ao recurso psicológico do Gênio Maligno, exprime, numa linguagem metaforizada, o desconhecimento da natureza da razão humana, exigindo, em consequência, uma análise dos limites e do valor objetivo desta faculdade. (Landim Filho, 1994, p. 16)

Assim, não é objetivo de Descartes que nós necessariamente:

[...] creiamos na existência de uma potência maligna a nos enganar: tudo o que ele quer é que nos forcemos realmente por nos enganar, procurando voluntariamente nos convencer de que todo o nosso conhecimento é falso, a fim de que possamos desta forma neutralizar nossa crença natural na verdade desse conhecimento. (Forlin, 2001, p. 242)

Em sua empresa radical pela refundação do saber, Descartes estende a dúvida até o cerne da racionalidade. A fim de atingir o conhecimento em seu fundamento, é preciso atingir esse mesmo fundamento, que é a razão mesma (seus limites, suas capacidades, seus alcances).

Para tanto, Descartes lança mão do argumento que faria fortuna: “linguagem metaforizada”, “recurso psicológico”? Pode ser que sim. Mas esse *genius malignus*, como escreve Foucault num trecho conhecido e belo, não deixará de assombrar o caminho de Descartes até o fim das meditações⁶.

⁵ Segundo consta da tradução alemã de 1915: *Meditationes über die Grundlage der Philosophie*, p. 16.

⁶ Foucault (1965/2014, pp. 159-160) conecta o tema do gênio maligno com a figura de Freud: “se o homem contemporâneo, a partir de Nietzsche e Freud, encontra no fundo de si mesmo o ponto de contestação de toda verdade, podendo ler, o que ele agora sabe de si mesmo, os indícios de fragilidade através dos quais o desatino é uma ameaça, o homem do século XVII, pelo contrário, descobre, na presença imediata de seu pensamento em si mesmo, a certeza na

Entre o homem e a verdade, interpõe-se um ente transcendente à razão humana, um espírito de ofício único: ludibriar o homem, o enganar, o deludir, o tapear. Onde a razão terá dito *sim*, supondo ter encontrado uma verdade genuína, o gênio virá para pespegar um *não* inevitável, colocando em xeque não somente o resultado do afazer racional, mas a própria razão que o executou. Se em Balaão Deus intervinha para anular a mentira, para fazer erigir a verdade, em Descartes o *genius malignus* intervém para anular as certezas, para instaurar um horizonte de absoluta indecisão e desamparo epistêmico.

* * *

Assim se encerra a Primeira Meditação: na mais completa dúvida. Na abertura da Segunda, Descartes se diz impossibilitado de esquecer tamanho desamparo: “como se tivesse caído de repente num buraco profundo, estou de tal forma perturbado que não posso nem fincar pé no fundo [*in imo*], nem nadar até a superfície [*ad summum*]” (Descartes, 1641a/1999, p. 36). Contraste do *imum* (os imos, as profundezas), com o *summum* (o sumo, os cimos): imagem poderosa, a da queda, a do buraco *profundo*, diametralmente oposta à revelação da verdade divina nos altos de um monte sagrado. Agora a desordem é tanta que se procurará por algo em que se agarrar; trata-se do “ponto arquimediano”: “Arquimedes não procurava nada além de um ponto que fosse firme e imóvel para que movesse a terra inteira de lugar; é lícito ter esperanças de grandes coisas, se eu encontrar algo, mesmo o mínimo, que seja certo e inabalável” (Descartes, 1641a/1999, p. 36). Descartes descobre a verdade não nas elevações, no contato com o etéreo, mas por baixo, na depressão das convicções prévias.

Não à toa o tal “enganador”, engenhoso, perspicaz, obstinado em fazê-lo errar, será novamente citado nos limiares da primeira certeza cartesiana:

Mas há um não sei qual enganador, sumamente potente, sumamente engenhoso, que com industriiosidade sempre me engana; não há dúvida, então, de que eu também sou, se ele me engana; e me engane o quanto possa, nunca porém conseguirá que eu não seja nada, enquanto eu pensar que sou algo. De tal forma que, tendo pensado suficientemente sobre tudo, por fim deve-se estabelecer que este enunciado, *Eu sou, eu existo* [*Ego sum, ego existo*], é

qual se enuncia a razão em sua forma primeira. Mas isso não significa que o homem clássico estava, com sua experiência da verdade, mais afastado do desatino que nós. É verdade que o *Cogito* é um começo absoluto; mas não se deve esquecer que o gênio maligno lhe é anterior. E o gênio maligno não é o símbolo no qual são resumidos e levados para o sistema todos os perigos desses eventos psicológicos que são as imagens dos sonhos e os erros dos sentidos. Entre Deus e o homem, o gênio maligno tem um sentido absoluto: em todo seu rigor, ele é a possibilidade do desatino e a totalidade de seus poderes. É mais que a refração da finitude humana: ele designa o perigo que, bem além do homem, poderia impedi-lo de modo definitivo de chegar à verdade: o obstáculo maior, não de tal espírito, mas de tal razão. E não é porque a verdade, que no *Cogito* assume sua iluminação, acaba por mascarar inteiramente a sombra do gênio maligno que se deve esquecer seu poder eternamente ameaçador: até à existência e à verdade do mundo exterior, esse perigo pairará sobranceiro sobre o caminho de Descartes”.

necessariamente verdadeiro, todas as vezes que for proferido ou concebido mentalmente por mim. (Descartes, 1641a/1999, p. 38)

Ego sum, ego existo – tal é a primeira afirmação certa, isenta de dubiedade, instituída por Descartes. Caso exista mesmo esse *genius malignus*, caso seu único ofício seja o de me constantemente iludir, é necessário que eu mesmo exista, para que ele me iluda. Sem minha existência, esse gênio malévolo não seria nada: posso viver num mundo de quimeras arquitetadas por ele, mas nenhuma dessas ilusões habilmente concertadas para me enganar poderá privar-me da minha própria existência.

Após se certificar de que *é*, Descartes (1641a/1999, p. 38) parte para o conhecimento *daquilo que ele é*: “ainda não conheço de modo verdadeiramente suficiente o que sou, que eu é esse que agora eu necessariamente sou”. Sempre me considere um homem, continua o filósofo, fato que o leva a se questionar: *quid est homo?* (“o que é o homem?”). Se há algo maligno a enganar-me, que certeza poderei ter a partir desse *ponto* inabalável (*ego sum*)? Que atributos? Alimentar-me, mover-me? O argumento de Descartes: já que, até agora, não estou certificado de possuir um corpo, de ter membros, órgãos e sentidos, todas essas funções corporais (nutrição, movimentação etc.) podem não passar de quimeras. O que sobra, então, como atributo indubitável desse *ego existo* primário? “Pensar? Agora eu encontrei: existe o pensamento [*est cogitatio*]; somente ele não pode ser separado de mim” (Descartes, 1641a/1999, p. 42). Daí para a próxima afirmação faltam poucos passos: “Mas então o que sou eu? Coisa pensante [*res cogitans*]. O que é isso? Certamente algo que duvida, que compreende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina e sente” (Descartes, 1641a/1999, p. 44).

Assim é que Descartes chegou a esse *ponto indubitável*, esse princípio primeiro do saber por instituir: o *ego sum*, seguido do *cogitatio est*, seguido do *ego sum res cogitans*. O pensamento não pode ser separado do *ego* que o pensa, diz Descartes, eis o ponto indubitável da *ratio*. Da dúvida radicalizada, que nos deixa sem chão, nasce a certeza mínima e sólida. Aos poucos vão surgindo outros atributos, além da *cogitatio*: a vontade, a imaginação, a sensação. Do ponto existencial e cogitativo mínimo, resíduo da dúvida hiperbólica, brotam as próximas certezas.

A chegada ao “ponto arquimediano” confere sentido a todo o alcance, hiperbólico, da dúvida empregada até então. Diz Leopoldo e Siva a esse respeito:

[...] a dúvida não tem sentido por si mesma; não se trata de cultivar a indiferença a partir da impossibilidade de distinguir o verdadeiro do falso. O sentido da dúvida deriva de algo que a

ultrapassa e até mesmo, sob muitos aspectos, lhe é contrário: o método *enquanto* caminho que leva à verdade. (Leopoldo e Silva, 1993, p. 41)

Trata-se mesmo, nas palavras de Homero Santiago (2005, p. XVIII), de uma “vitória sobre a dúvida”, com sua “decorrente construção da ciência”. Assim, apesar de o leitor terminar a Primeira Meditação na mais completa incerteza, despossuído de todos os seus conhecimentos prévios (incluindo os mais supostamente imediatos dentre eles, como os matemáticos), a empresa cartesiana enfrenta esse desamparo e busca, por meio da dúvida, ultrapassá-lo. O espírito cartesiano é, por fim, contrário ao ceticismo: “o propósito de Descartes não é instaurar o ceticismo, mas, pelo contrário, superá-lo pelo seu próprio esgotamento, e a partir daí elaborar toda uma metafísica” (Forlin, 2001, p. 243). Dúvida, em Descartes, é portanto *método*, ela é meio, não fim: ela é, nas palavras de Leopoldo e Silva (1993, p. 35), radical, hiperbólica e provisória. Radical porque ataca as raízes das opiniões comuns; hiperbólica porque se estende a quaisquer conhecimentos e à natureza da própria razão; provisória porque termina ali onde encontra o ponto inabalável da primeira certeza.

Enéias Forlin resume:

Diferente dos propósitos céticos, o projeto cartesiano não é a permanência no estado de dúvida, mas, ao contrário, a instauração do conhecimento absolutamente certo pelo esgotamento da própria dúvida. A dúvida, a mais absoluta, foi chamada a serviço da certeza, que fará dela, a dúvida, a mais fiel prova de sua legitimidade: a própria possibilidade de se duvidar de tudo fará revelar, como necessário, um sujeito dessa dúvida; o ato de duvidar de toda a realidade servirá como prova inegável de uma realidade: o pensamento. Assim, a mais absoluta das dúvidas se converterá na possibilidade mesma da primeira certeza, aquela que irá inaugurar toda a cadeia do conhecimento. A dúvida, que atingiu o seu auge, chega também a seu fim. (Forlin, 2004, p. 31)

Esse fim da dúvida é a assunção da *ratio* em sua autonomia: “de um lado, o exercício da dúvida leva à constatação de um resíduo indubitável suposto no próprio ato de duvidar: o pensamento. De outro lado, a radicalidade da dúvida faz com que o pensamento seja descoberto na sua singularidade absoluta” (Leopoldo e Silva, 1993, p. 47). Com o *genius malignus*, chegáramos a um ponto de indecisão extrema, de absoluta incerteza; com a superação desse estado temporário, chegamos à primeira certeza, que é igualmente a certeza de que a razão existe. *Cogitatio est*: “existe o pensamento”. Imerso em terrível e absoluta dúvida, a razão reencontra a si mesma e pode daí passar a trilhar o caminho do conhecimento.

* * *

Não que em Descartes a razão, faculdade da alma, esteja totalmente apartada do corpo, a famosa coisa extensa. O dualismo cartesiano, como se sabe, não separa as duas substâncias a esse ponto. Há em Descartes um ponto de contato ou mesmo de dependência recíproca entre a razão e aquilo que lhe é transcendente. É famosa a tese da *petite glande* no cérebro, que seria a sede da alma⁷ – o corpo, essa coisa extensa, transcendente à coisa pensante, cogitativa que é a alma, também pode interferir em seus afazeres. Nas *Meditações Metafísicas*, cujo assunto é a “*prima philosophia*”, a chegada à primeira certeza (*Ego sum, ego existo*) prescinde de uma discussão sobre as relações entre alma e corpo. Essas relações, aliás, só serão analisadas em detalhe depois de toda a refundação dos princípios primeiros da filosofia (a existência indubitável do pensamento, a prova da existência de Deus, a comprovação da existência do mundo externo...), na Sexta Meditação. Mas nem por isso o corpo não comparece desde o início como um possível óbice ao pleno exercício da razão. É o caso da *loucura*, que assoma logo no início da Primeira Meditação. Com esse exemplo, fica claro a que ponto podem chegar as interferências do corpo nas faculdades mentais. O exemplo da loucura é aferido (e repudiado) logo após a primeira dúvida, a respeito dos dados do sentido:

Com que razão, em verdade, se podem negar estas mãos mesmas, este meu corpo? A não ser, talvez, que eu me compare a não sei quais insanos, cujo cérebro é arruinado por um tão contumaz vapor, vindo da bÍlis negra, que constantemente asseveram ser reis, sendo paupérrimos, ou estar vestidos com a púrpura, estando nus, ou ter a cabeça de barro ou ser inteiras cabaças ou ser feitos de vidro; mas estes são loucos [*amentes*], e eu mesmo não pareceria menos demente [*demens*], se transpusesse para mim o exemplo tirado deles. (Descartes, 1641a/1999, pp. 16-18)

Descartes nega poder comparar-se aos insanos: seu *exemplum* o faria tão desarrazoado quanto eles. *Amens, demens* – eis os termos usados pelo filósofo para referir-se aos loucos. Lembremos que é a *mens* (a mente, o espírito, ou qualquer outra tradução que o valha) o elemento sublinhado por Descartes em seu sumário da Segunda Meditação: “na Segunda [Meditação], a mente [*mens*], usando de sua própria liberdade, ao supor que não existe nada daquilo de cuja existência se possa minimamente duvidar, adverte-se nesse ínterim de que é impossível que ela mesma não exista” (Descartes, 1641a/1999, p. 28). Esses *amentes* ou *dementes* têm a razão defasada, são desprovidos de *mens* ou tem a *mens* desprovida de sua plenipotência; é a *mens* que se autoafirmará por fim, no decorrer da Segunda Meditação, e portanto eles são retirados de cena. O sonho, caso seja “loucura”, é loucura universal, provada por todos – o sonho com suas quimeras é por isso um exemplo melhor

⁷ Sobre esse assunto, em que não nos poderemos delongar, remetemos o leitor à primeira parte do *Les passions de l'âme*, (Descartes, 1964), sobretudo aos parágrafos XXX e seguintes.

do que os loucos, cujo caso é evidentemente patológico. Eis a recusa perpetrada por Descartes à loucura, segundo Foucault, do direito de cidadania no debate acerca dos fundamentos do saber.

Sem entrar em detalhes sobre esse tema, que muito nos interessará em breve, ao discutirmos a “razão doente” do Homem dos Ratos, retenhamos o que aqui nos importa: é possível sim, segundo Descartes, que a *mens* não consiga exercer sua faculdade da razão de forma completa e segura, e isso é possível mediante a interferência do corpo (o vapor da bílis negra) naquilo que não é corpóreo. Tal como o gênio maligno, o corpo é aqui transcendência ameaçadora, que pode estorvar o pleno exercício das faculdades mentais. O que é transcendente à razão tem, em Descartes, o perigoso poder de desviá-la do acesso à verdade. Em Descartes, aquilo que é transcendente à razão é uma flagrante ameaça à própria razão. A razão, portanto, tem de traçar seu próprio caminho, segundo seus próprios meios. Em vez de diminuir a importância da *ratio* dentro do projeto cartesiano de refundação do saber, esse perigo da transcendência só a faz aumentar: afóra a exceção visivelmente patológica da loucura, em Descartes a razão basta a si mesma para edificar um novo saber, revigorado, isento daquelas velhas e dúbias opiniões.

Estamos numa paisagem diametralmente oposta à que encontráramos nas narrativas bíblicas. Na encruzilhada de Balaão, a razão tinha de anular a si mesma para poder proferir a verdade; no transcurso de Descartes, é a autoafirmação da razão que constitui a chave para as verdades por proferir. Em Balaão, a razão humana tem a potência (nefanda) de *negar* a verdade divina, emanada de Deus; em Descartes, é o gênio maligno quem tem a potência (desconcertante, mas fundacional) de *negar* as opiniões humanas, até que sobre o mais ínfimo resíduo dessas negações, o resíduo inegável – a própria razão em sua autonomia e imediatidade. Esse é o contexto conceitual e textual em que se situa o “Balaão invertido” freudiano. Nas margens do texto de Freud, cintilam, tímidas, duas tradições indispensáveis para a sua formação intelectual: o judaísmo e os fundamentos da ciência moderna. O Homem dos Ratos, então, doente cuja razão não detém mais o controle de suas próprias atividades, padecendo em meio a querelas internas de caráter religioso e metafísico, se torna um caso exemplar para se pensar as relações entre *verdade* e *razão* em Freud.

* * *

O *böser Geist* do texto freudiano, dirão, pode não passar de uma mera metáfora, de um mero apelido do demônio⁸, sem nenhuma referência a toda a empreitada cartesiana. Descartes não é uma referência maior de Freud, que pouco o cita – o máximo que faz, lembremos, é analisar alguns de seus sonhos! (Freud, 1929/1999). Ora, o importante aqui não é estabelecer que Freud “leu” as *Meditações*, que há no Homem dos Ratos uma referência implícita “necessária” dessa leitura subterrânea. Nada disso. Trata-se de uma afinidade temática, de um parentesco nocional. Mais que isso, porém: a problemática do Homem dos Ratos só encontra apoio num horizonte que podemos chamar *moderno*, em cuja fundação, nós bem sabemos, Descartes teve um papel crucial, incontornável.

O Homem dos Ratos sofria de compulsões, sofria de obsessões. Freud diz desde o título do texto que lhe dedica: trata-se de um caso de neurose obsessiva. Seu epônimo zoológico advém de uma de suas mais terríveis obsessões, o pavor de que seu pai ou sua amada passassem por uma tortura que conhecera nos tempos do exército: colocar, à abertura anal do corpo do supliciado, um recipiente apinhado de ratos famintos, e incitá-los com fogo; sem saída, os roedores só podem buscar salvação franqueando passagem pelo orifício pouco nobre. As obsessões do Homem dos Ratos orbitam em torno desses dois objetos de amor, o pai e a dama. Freud interpreta: ele também tinha impulsos hostis por eles, impulsos mantidos entretanto no inconsciente, às expensas de contínua repressão. Seus sintomas seriam a expressão desses conflitos, dessa ambivalência inaceitável à consciência.

Mas esse fundo inconsciente é comum, afirma Freud, às mais variadas classes de neuroses. O específico da neurose obsessiva (e da doença do Homem dos Ratos) é que ela é uma doença do *pensamento*, muito distinta, em suas manifestações, dos sintomas corpóreos da histeria, por exemplo (Freud, 1909/1999, p. 382). A doença do Homem dos *Ratten* é uma doença da *ratio*. Essa coincidência morfológica, sem apoio etimológico, nos parece formidável – e não de todo espúria. O próprio Freud analisa o caso a partir das associações verbais: *Ratten*, *Spielratte*, *Raten* – são as *Wortbrücke*, as

⁸ Menos de cem anos antes das elevadas *Meditações* do filósofo, um moleiro friulano, quando interrogado pela Santa Inquisição, dissera, entre outras coisas, que “era o espírito maligno” que o fazia crer naquelas ímpias coisas; na sentença redigida pelos frades, lê-se: *eo te duxit malignus spiritus quod ausus es affirmare*, “ousaste afirmar que o espírito maligno te conduziu àquilo” (Ginzburg, 2021, pp. 65 e 146). Ou seja, como era de se esperar, a expressão “espírito maligno” não é invenção de Descartes, mas fazia parte do léxico cristão comum do fim da Idade Média. Mas vale notar que, no Homem dos Ratos, Freud não faz questão de vincular o tema do “espírito mau” (*böser Geist*) ao da religião, ou mesmo ao do diabo ou demônio. O diabo, lê-se num artigo de 1908, é a personificação dos desejos reprimidos, das tentações carnis afastadas da consciência (Freud, 1908/1999, pp. 207-208). O *böser Geist* do Homem dos Ratos não é exatamente isso: ele é um interventor, um espírito malvado a trocar o *sim* pelo *não*, a inverter bênção em maldição. Ao se referir uma segunda vez a essa inversão operada involuntariamente por seu paciente, Freud (1909/1999, p. 458) diz simplesmente: “quando ele quis rezar *Deus a proteja*, surge repentinamente um *não* vindo do inconsciente”. O *böser Geist* aqui não é mencionado; personagem efêmero do texto freudiano, mas tanto mais significativo, ele é a figura de linguagem para indicar a interferência, no âmbito da razão, daquilo que é transcendente a ela.

“pontes de palavra” com que se constrói a fachada da neurose (Freud, 1909/1999, p. 433). No caso, *Raten* é o plural de *Rate*, que em alemão significa “parcela, prestação”. São os honorários do médico, que na fantasia do paciente se associaram aos *Ratten* da sevícia temida. *Rate*, lemos no *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, de Kluge (1989, p. 583), tem origem latina, e advém do participio passado *ratus*, do verbo *rerī* (“calcular, julgar”); ora, *rerī* também significava “pensar” em sentido mais geral, e de seu participio passado derivou uma outra palavrinha importante: *ratio*, a “razão”⁹. O próprio Freud, aliás, joga com as palavras: logo após ouvir de seu paciente pela primeira vez o horror ante a tortura dos ratos, ele escreve *Nach kurzem Raten weiß ich...*, “após um curto momento eu soube...” (Freud, 1909/1999, p. 392). Freud pouco ou quase nunca escreve a palavra *Rate* no sentido de “parcela de tempo, instante”, mas aqui, justamente aqui, no caso do *Rattenman*, ele se decide por usá-la¹⁰. É significativa, ademais, a frequência com que o paciente lança mão de um mecanismo conhecido dos psicanalistas: a *Rationalisierung* (“racionalização”) (Freud, 1909/1999, p. 414), que consiste em mascarar, por meio de vernizes lógicos e racionais, as reais razões de determinado pensamento ou comportamento. A doença do Homem dos *Ratten* é definitivamente uma doença da *ratio*.

É como se parcelas de sua atividade racional fossem carcomidas por ratos irracionais, sem, no entanto, que sua razão fosse totalmente sobrepujada tal como sucedia com os *amentes* de Descartes, que alucinavam coisas irrealis. O Homem dos Ratos não é desprovido de *mens*: muito pelo contrário, é sua razão a faculdade psíquica mais utilizada pela doença para encontrar expressão consciente. E é aqui que Freud se distancia de Descartes, visto que, em vez de descartar o *exemplum* do louco, ele muito propriamente o utiliza¹¹. Tem-se, pois, um “pensar doente”, cuja atividade, porém, se faz com os meios da própria razão:

Pense-se, por exemplo, na série de pensamentos [*Gedankenreihen*] com que se ocupou nosso paciente durante sua volta dos exercícios militares. Não são ponderações puramente racionais

⁹ O campo semântico de *rerī* é também o da “divisão” ou “partilha”. Daí o sentido de “parcela” (cf. o inglês *rate*), de “instante” (cf. o espanhol *rato*). Um outro derivado de *ratio* no português, menos excelso do que a “razão”, é nada menos do que a *ração* dada aos animais.

¹⁰ A palavra usada por Freud é, via de regra, *Weile*, que significa “momento” ou “bocado de tempo” e está etimologicamente relacionada ao verbo *weilen*, que traduzimos por “demorar”, “ficar [por um tempo]”. No caso Dora, publicado em 1905, *Weile* aparece sete vezes, enquanto *Rate* não aparece nenhuma. Exemplos: “aluna e professora se deram bem por um tempo [*Weile*], até que Dora...”; “primeiro, ela responde: Eu não sei. Após um momento [*Weile*]: Acredito que sim, logo em seguida” (Freud, 1905/1999, pp. 195, 227). No caso do Homem dos Lobos, publicado em 1918, *Weile* aparece oito vezes, e novamente *Rate* não aparece nenhuma. Exemplos: “um pouco depois [*eine Weile später*], o costureiro vai até a floresta...”; “então ele se sentiu bem e viu o mundo de forma clara por um curto período de tempo [*Weile*]” (Freud, 1918 [1914], pp. 56, 133).

¹¹ Freud aqui segue uma espécie de lema que se nota, sob sua pena, ao menos desde 1890: “apenas quando se estuda o doentio, aprende-se a compreender o normal” (Freud, 1890/1999, p. 293).

[*vernünftig*] aquilo que se opõe aos pensamentos compulsivos [*Zwanksgedanken*], mas, por assim dizer, misturas entre os dois tipos de pensamento [*Denkungsarten*]; eles absorvem em si certos pressupostos da compulsão que combatem e se situam (com os meios da razão [*Vernunft*]) no terreno do pensamento doente [*auf den Boden des krankhaften Denkens*]. (Freud, 1909/1999, p. 440)

A *Vernunft* (a razão) não é personagem assíduo do palco freudiano, e não é à toa que compareça justamente no caso do Homem dos Ratos. O “pensar doente” perpassa, se não todos os seus sintomas, ao menos grande parte deles. Não há um eco cartesiano no interessantíssimo *Verstehzwang*, a “obsessão por compreender”? Na ausência de sua amada, o Homem dos Ratos era tomado por compulsões e obsessões:

Após a partida dela, tomou conta dele uma obsessão por compreender que o tornou uma pessoa insuportável para os de seu entorno. Ele se obrigava a compreender exatamente cada sílaba que uma vez alguém lhe dizia, como se estivesse perdendo um grande tesouro. Assim, perguntava sempre: “O que você acabou de dizer?”, e, quando a pessoa repetia para ele, ele achava que aquilo fora falado de forma diferente na primeira vez, e permanecia insatisfeito. (Freud, 1909/1999, p. 412)

Eis um obcecado pela exatidão, pela precisão, mas que é tomado pelo pavor de o pai ser vítima da tortura dos roedores – mesmo após a morte do pai. Essas contradições pregnantes em suas atividades racionais são o objeto do exame freudiano. Afinal, ao sumarizar o caso, Freud apresenta seu paciente como um homem dividido em três personalidades, uma inconsciente e duas pré-conscientes. A personalidade inconsciente (que, podemos inferir, segundo Freud todos nós possuímos) diz respeito a seus impulsos suprimidos, que “se podem chamar de passionais e maus”. Interessa-nos mais, aqui, a distinção que faz Freud das duas personalidades pré-conscientes, entre as quais sua consciência oscilava: “em sua condição normal, ele era bom, alegre, superior, esperto e esclarecido [*aufgeklärt*], mas em sua terceira organização psíquica ele obsequiava a superstição e a ascese, de forma a poder defender duas convicções e duas visões de mundo diferentes” (Freud, 1909/1999, p. 463). Um cidadão de seu tempo, o Homem dos Ratos sabia ser inteligente, polido e, mais que isso, *esclarecido*, e o adjetivo usado por Freud não vem sem ressonâncias: *aufgeklärt*, que nos remete à *Aufklärung*, o Esclarecimento ou Iluminismo. É um ser humano cordial, urbanizado, cultivado¹² – que possui, porém, um outro lado muito menos honroso. Não se trata, no entanto, do lugar-comum (pseudofreudiano) da distinção entre “trevas” e “luzes”, entre a ciência e o inconsciente,

¹² Sobre esses temas, remeto o leitor à análise feita por Norbert Elias (2011) no primeiro capítulo do seu *O Processo Civilizador (Volume 1: Uma História dos Costumes)*, intitulado “Da sociogênese dos conceitos de ‘civilização’ e ‘cultura’”.

entre a razão e a paixão (ou o instinto, o desejo, e assim por diante). O problema do Homem dos Ratos não é este, em absoluto, mas sim o do assédio, sofrido por sua consciência, daquela terceira personalidade, a que é pouco culta, pouco esclarecida, mas que se vincula aos baixos estratos da razão mesma: há momentos em que esse homem tão educado acredita em coincidências espúrias e nutre superstições quase infantis. Ora, o curioso é que mesmo suas superstições tenham relação com sua educação: “sua superstição era sempre a de um homem educado [*gebildet*]”, ou seja, não acreditava em bobagens como o medo do número 13, “mas acreditava em presságios, em sonhos proféticos, constantemente se encontrava com aquelas pessoas com que inexplicavelmente acabara de se ocupar, e recebia cartas de correspondentes que, após longas pausas, repentinamente lhe haviam surgido à memória” (Freud, 1909/1999, p. 446). Em épocas em que era dominado por compulsões, seu pensamento era igualmente dominado por credices; quando porventura se livrava delas, punha-se mesmo a rir de sua tolice prévia, com ar de superioridade. Na descrição pormenorizada de suas superstições, entra em jogo novamente a sua alta educação:

Nosso paciente era supersticioso em alto grau, embora fosse um homem altamente educado e esclarecido [*ein hochgebildeter, aufgeklärter Mann*], de significativa perspicácia, e às vezes podia assegurar que ele não tomava nenhuma daquelas bobagens como verdade. Ele era, portanto, supersticioso e não o era, e se diferenciava nitidamente dos supersticiosos incultos [*ungebildet*], que estão em harmonia com sua crença [*die sich eins mit ihrem Glauben fühlen*]. (Freud, 1909/1999, p. 446)

Novo contraste entre os letrados e os iletrados, entre os *gebildete* e os *ungebildete*: o Homem dos Ratos não era um bronco, capaz de crer em qualquer bobagem, mas sim um homem esclarecido. Isso o fazia diferente seja dos simples incultos, seja dos simples cultos. Os iletrados sentem-se *eins* com sua crença. *Eins* é “um”, é signo do que é uno e único – justamente o oposto de seu *Denken*, que é doente e dividido.

Mas a *ratio* do *Rattenman* é doente não só por de quando em quando se entregar a credices abertamente insustentáveis. Outra atividade frequente – típica, diz-nos Freud, da neurose obsessiva – com que ele se ocupava era muito precisamente a *dúvida* (*Zweifel*), fato que nos leva de volta a Descartes. O Homem dos Ratos era um grande “cético”, pronto para utilizar da dúvida hiperbólica para se afastar de qualquer realidade (indesejável) com que se deparava:

Outra necessidade anímica comum aos doentes obsessivos [...] é a necessidade de *incerteza* na vida, de *dúvida*. A fabricação da incerteza é um dos métodos de que se utiliza a neurose para afastar o doente da *realidade* e para isolá-lo do mundo, algo que está mesmo entre as

tendências de todo transtorno psiconeurótico. É mais uma vez claríssimo o quanto os doentes fazem para evitar uma certeza e para persistir em uma dúvida. (Freud, 1909/1999, p. 449)

Nas indecisões de sua vida amorosa, enraizadas em conflitos inconscientes com a amada, certas informações poderiam ser decisivas. Mas o Homem dos Ratos não deseja a decisão e a certeza: “nosso paciente desenvolveu uma habilidade especial em evitar informações que poderiam ter sido proveitosas para uma decisão em seu conflito” (Freud, 1909/1999, p. 449). Não é exagero dizer que a neurose obsessiva ama a dúvida¹³ e se aferra a objetos em que ela é inevitável:

A preferência dos doentes obsessivos pela incerteza e pela dúvida se torna para eles motivo para fixar preferencialmente seus pensamentos [*Gedanken*] naqueles temas em que a incerteza é universalmente humana, em que nosso saber [*Wissen*] ou nosso juízo devem permanecer, por necessidade, expostos à dúvida. Tais temas são, antes de tudo: a descendência paterna, a duração da vida, a vida após a morte e a memória, na qual costumamos acreditar sem possuir nenhuma garantia de sua fidedignidade. (Freud, 1909/1999, pp. 449-450)

Na neurose obsessiva, diz Freud (1909/1999, pp. 459-460), o pensamento substitui a ação, e a ação, quando executada, tem caráter masturbatório (são os ritos obsessivos, as compulsões, as inibições).

O próprio processo de pensamento [*Denkvorgang*] é sexualizado, na medida em que o prazer sexual, que apenas se relaciona com o conteúdo do pensamento, é voltado para o ato mesmo de pensar [*Denkakt*], e a satisfação, ao se obter algum êxito no pensamento [*Denkergebniss*], é sentida como uma satisfação sexual. (Freud, 1909/1999, p. 460)

Sublinho os termos em alemão para fazer ressaltar, aos olhos do leitor, a frequência com que “pensamento” e “pensar” aparecem nesse texto de Freud: pensamento doente, pensamento sexualizado, eis o campo em que se manifesta a neurose obsessiva¹⁴. Há um certo fundo irracional da

¹³ Anos depois, em seu texto sobre o Homem dos Lobos (que também sofria de uma neurose obsessiva), Freud reiteraria essa importância da dúvida: “sabe-se que importância tem a dúvida para o médico que analisa uma neurose obsessiva. Ela é a mais forte arma do doente, o meio preferido de sua resistência” (Freud, 1918 [1914]/1999, p. 107).

¹⁴ Notemos, aliás, que para Freud o pensamento não está desligado – substancialmente – da vida instintual e afetiva. Sobre os pensamentos sexualizados do Homem dos Ratos, lemos: “tornam-se compulsivos aqueles processos de pensamento [*Denkvorgänge*] que (devido à inibição opositiva no extremo motor dos sistemas de pensamento [*Denksysteme*]) são levados a cabo com um dispêndio de energia – qualitativo e quantitativo – destinado somente para a ação, ou seja, pensamentos [*Gedanken*] que devem substituir, regressivamente, atos” (Freud, 1909/1999, p. 461). Nesse trecho, deparamos com o incrível sintagma “o extremo motor dos sistemas de pensamento”, que nos remete ao esquema imagético da *Traumdeutung*, de nove anos antes (Freud, 1900/1999, p. 543). Nele, as camadas de representações mnêmicas se arquivam entre duas pontas do aparelho psíquico: o extremo perceptivo, e o extremo motor, relativo à motricidade do organismo. Como diz Monzani (1989, p. 120), Freud aí “coloca em pé de igualdade e no mesmo esquema coisas que pertencem lógica e ontologicamente a lugares distintos: um traço de memória, a pele, um músculo etc.”. Eis aí, conclui o filósofo brasileiro, uma mistura “um tanto indigesta para um bom cartesiano”. Em Freud, o pensar não só é constantemente acossado por aquilo que o transcende, como é mais uma peça no maquinário perceptivo-motor do

razão, que interfere em seu pleno exercício. O fundamento desses sintomas todos jaz para Freud, como já dissemos, no inconsciente, nos desejos ali desalojados, nos impulsos calados, mas tanto mais ativos. É o *böser Geist* que está a todo instante interpolando um *nicht* ali onde ele não deveria estar: ora, à diferença do *genius malignus* cartesiano, que faz soçobrar a razão em seu fundamento mesmo, o *böser Geist* freudiano não desmorona a razão, mas opera *com os meios dela*. O pensamento do obsessivo é, no limite, infinito, mas mais que isso: ele é uma espécie de cartesianismo doente, de um falso cartesianismo infinito.

Isso se torna claro quando se destaca a diferença do estatuto da *dúvida* em Descartes e no Homem dos Ratos. Naquele, a dúvida é *provisória e metódica*, tem um fim que lhe é alheio, a saber, o estabelecimento de um ponto fixo e inabalável de *certeza*. No Homem dos Ratos, a dúvida é ainda um método, de fato, mas um método doente, um expediente empregado para se *furtar* à apreensão da verdade; o Homem dos Ratos duvida para que não possa conhecer. É como se o Homem dos Ratos, assim, estivesse eternamente preso na Primeira Meditação cartesiana, sem transição para a Segunda, em que o *cogito* se estabelece, firme, indubitável, como o primeiro princípio da nova ciência. Trata-se de um ceticismo sem saída, de um falso cartesianismo, visto que Descartes usa da dúvida para encontrar o indubitável, enquanto o Homem dos Ratos usa dela para *não* encontrá-lo. O Homem dos Ratos, por fim, lança mão de artifícios pirrônicos sempre que é confrontado com verdades indesejáveis¹⁵. Em Descartes, por meio da dúvida metódica e radical, o pensamento sobra como um resíduo indubitável; no Homem dos Ratos, por outro lado, a capacidade de duvidar é o último recurso do pensamento doente; para não pensar verdades que o ultrapassam, o pensamento doente se agarra à capacidade de duvidar. O Homem dos Ratos duvida não para chegar à verdade, mas para chegar a lugar nenhum.

O Homem dos Ratos, como já terá sido possível notar, nos fornece o ensejo para tirar algumas conclusões a respeito da noção de *razão* em Freud. É possível usar da razão para sustentar o irracional. É possível usar da razão para evitar verdades. É possível usar da razão para desconhecer a si mesmo. É isso que o Homem dos Ratos nos ensina.

organismo vivo. Como lemos em 1911, o pensar é como um experimento virtual, feito com o uso de menos energia do que a requerida para a ação propriamente dita, e se interpõe entre percepção, vontade e ação, como uma espécie de intermediário calculador (Freud, 1911/1999).

¹⁵ Essa fuga ante verdades indesejáveis não é apanágio do Homem dos Ratos, tampouco da neurose obsessiva. Lemos em 1914: “compreendi muito bem que alguém pode fugir na primeira aproximação a verdades analíticas desagradáveis, e eu mesmo sempre afirmei que a compreensão de cada um é detida pelas suas próprias repressões (respectivamente pelas resistências que as preservam), de tal modo que ele não vá além, em sua compreensão na análise, de um determinado ponto” (Freud, 1914a/1999, p. 91). O que é particularidade do Homem dos Ratos é a relação da razão consigo mesma, é o uso que faz a doença dos processos de pensamento.

* * *

A inversão de bênção em maldição, operada pelo “Balaão invertido” assediado por seu *böser Geist*, revela o seu sentido num sonho transferencial que Freud relata logo após a descrição dessa inversão.

Um dia ele me relatou um sonho que continha a representação do mesmo conflito na transferência com o médico: Minha mãe morreu. Ele quer prestar condolências, mas teme produzir então o riso impertinente que ele já mostrou repetidamente em casos de morte. Por isso, prefere escrever um cartão com *p. c.*, mas essas letras se transformam, no ato de escrever, em *p. f.* (Freud, 1909/1999, p. 415)

P. c. – *pour condoler*; *p. f.* – *pour féliciter*. O que devia ser uma mensagem de condolências se torna uma felicitação. Expressa-se aí, projetada no médico, interpreta Freud, a ambivalência do paciente para com seus objetos de amor. Isso vale para seus dois principais objetos: a dama e o pai. No caso dela, há um evento esclarecedor, em que se nota o uso feito pela doença do pensar e da razão. Estando sua amada gravemente adoecida, veio-lhe à cabeça o desejo de ela permanecer deitada para sempre. O que soa como um óbvio desejo de morte – ou no mínimo desejo agressivo – é interpretado então de uma forma engenhosa: “ele interpretou essa ideia por meio da sutil má compreensão de que ele só queria para ela uma doença constante, que com isso ele se livraria da angústia diante dos repetidos acessos da doença, que ele não podia suportar!” (Freud, 1909/1999, p. 416). Eis aí a racionalização a todo vapor, lustrando de lógica o que não é do campo puramente racional. Esse uso da razão pela doença torna particularmente espinhosa a tarefa do analista de trazer ao consciente o que é inconsciente.

Afinal, sempre que propõe interpretações ao Homem dos Ratos, Freud se depara com aquela capacidade hiperbólica de duvidar: ele parece convencer-se da verdade, mas não muito; expressa dúvidas atrás de dúvidas, questiona a validade e o fundamento das ideias do médico, aferra-se a brechas e arestas. Desde cedo, nesse caso, Freud nota que “convencer” o paciente não faz parte dos objetivos primários de uma análise: “o intuito de tais discussões não é nunca gerar convencimento” (Freud, 1909/1999, p. 404, nota de rodapé). Trata-se, antes, de introduzir as ideias inaceitáveis à consciência, de avivar o conflito com elas, de incitar a aparição de material renovado, e não de demonstrar ao paciente, por meios lógicos, o que é o verdadeiro. Psicanálise não é arte suasória – de nada adianta tentar convencer o paciente de uma verdade: contra isso, o obsessivo usará de suas armas

rationais, usará da própria razão para não conhecer a verdade, usará de artifícios lógicos – “amiúde dobrando toda lógica” (Freud, 1909/1999, p. 414) – para não aceitá-la.

Surge então a questão: que fazer para que a razão doente aceda à verdade de sua própria doença? Em Freud, esse acesso à verdade depende de processos que ultrapassam as raias da razão mesma. “A convicção se produz somente após a elaboração [*Bearbeitung*] do material readquirido pelo doente” (Freud, 1909/1999, pp. 404-405, nota de rodapé). *Bearbeitung*, “elaboração”, eis a palavra mágica, que por vezes aparece também como *Durcharbeitung*. *Arbeit* é trabalho, e *Durcharbeitung* dá a ideia de um *working-through*, de um trabalho em andamento, de uma elaboração em trânsito. Esse trabalho não é da ordem da lógica ou da construção silogística ou heurística do conhecimento. Não é a razão que, soberana, deverá lidar com os fatos e as questões que se lhe impõem.

Segundo Freud, aqueles impulsos e ideias inconscientes cujo acesso à consciência é rompido mesmo após horas e horas de diálogo acabarão por se fazer presentes, mas não no diálogo, não na memória do paciente. Lemos em 1914 que o processo de rememoração do inconsciente é repetidamente obstaculizado pela repetição, *em ato*, daquilo que deveria ser rememorado (Freud, 1914b/1999); isso é feito, não coincidentemente, com base numa projeção à pessoa do médico. É a chamada transferência, que já apareceu no sonho da condolência-felicitação. Aquilo que escapa ao diálogo e ao pensamento é o que será transposto, transferido ao analista. É precisamente o que ocorre com o Homem dos Ratos. Cenas e cenas indiretamente relativas ao seu conflito central com o pai vão surgindo em meio às sessões, mas o paciente faz de tudo para evitá-lo. Uma cena em específico chama a atenção de Freud: cena infantil em que o paciente é surrado pelo pai e, durante a sova, sem saber palavras, ofende o pai com nomes de objetos que lhe ocorrem (“Sua lâmpada! Seu lenço! Seu prato!”). Cena eloquente, relatada repetidas vezes pela mãe e o pai ao filho, mas que não o *convence* de que sua relação com o pai era plena de hostilidade. É então que esse conflito é reeditado na relação com o próprio Freud:

Eu havia apenas esperado um efeito mais intenso, pois essa ocorrência lhe havia sido tão frequentemente relatada, inclusive pelo próprio pai, que sua realidade não estava sujeita a dúvida [*Zweifel*]. Com uma capacidade de dobrar a lógica que nos doentes obsessivos mais inteligentes é sempre altamente espantosa, prosseguia afirmando, contra o valor probatório do relato, que ele mesmo não se lembrava dela. Ele então, portanto, de adquirir o convencimento [*Überzeugung*] de que sua relação com o pai de fato exigia aquele complemento inconsciente somente pelo doloroso caminho da transferência. Logo ocorreu de, em sonhos, fantasias diurnas e ideias espontâneas, ele ofender a mim e aos meus familiares da forma mais rude e obscena, enquanto ele intencionalmente não me demonstrava nada além da maior reverência. Seu comportamento, ao me comunicar esses insultos, era o de um desesperado [*Verzweifelt*].

“Como você pode deixar, senhor Professor, que um sujeito sujo e vadio como eu o insulte tanto? Você deveria me expulsar; não merece nada melhor que isso”. Ao falar isso, ele se levantava do divã e ambulava pelo quarto, algo que ele primeiramente justificou com sensibilidade; não suportava, afirmava, dizer coisas tão horríveis deitado confortavelmente. Ele próprio, porém, logo encontrou a explicação mais pertinente: ele se afastava de mim por medo de que eu o surrasse. Quando ficava sentado, comportava-se como alguém que, num medo desesperado [*verzweifelt*], quer proteger-se de uma enorme punição: apoiava a cabeça nas mãos, cobria seu rosto com os braços, recuava subitamente, com as feições distorcidas pela dor etc. Ele se lembrou que o pai havia sido irascível e em sua virulência às vezes não sabia mais até onde deveria ir. Em tal escola do sofrimento ele aos poucos ganhou a convicção [*Überzeugung*] que lhe faltava, que qualquer outro, não pessoalmente envolvido, teria conseguido como autoevidente; mas então também o caminho para a solução da representação dos ratos estava livre. (Freud, 1909/1999, pp. 428-429)

Esse longo relato da *Schule des Leidens*, da “escola do sofrimento”, tem de ser lido com atenção. A verdade, diz Freud, seria *selbstverständlich* (autoevidente) para qualquer um que não estivesse pessoalmente envolvido com ela. É algo óbvio, “bem debaixo do nariz”, para usar a expressão popular, mas que o próprio envolvido não consegue apreender. O convencimento da realidade de algo tão óbvio se dará não então por meios lógicos, nem retóricos, mas sim pragmáticos, da ordem da vivência. Toda a hostilidade dirigida ao pai em fantasia inconsciente é então endereçada ao próprio Freud; toda a culpa e todo o medo diante do pai ameaçador são projetados então no analista. Nesse ínterim, uma mudança se operou, que se exprime no léxico de Freud: a dúvida (*Zweifel*) se tornou desespero (*Verzweiflung*). É essa *Verzweiflung*, fruto do desmonte do *Zweifel*, que propicia ao Homem dos Ratos uma mudança, mesmo epistêmica, em sua relação com a verdade. Finalmente sobrevém o convencimento tão almejado por Freud: ante o desespero vivido não há espaço para a dúvida. O caminho que o leva à verdade, então, não passa pela dúvida tal como em Descartes; para conhecer o verdadeiro, o Homem dos Ratos tem que *vivê-lo* – mais que isso, tem de ser vítima de um *desespero* que o verdadeiro lhe desperta. Eis então o sentido do *schmerzhafter Weg der Übertragung*, do “doloroso caminho da transferência”. Em Freud, para apreender a verdade, é preciso sofrê-la. Não mais a *via dubitationis* cartesiana, mas a *via doloris* ou, mais precisamente ainda, a *via desperationis*, o caminho do desespero que, em sua eficácia carnal, solapa a possibilidade da dúvida, último recurso da razão doente.

* * *

Em Freud, portanto, não estamos totalmente nem no regime judaico, religioso, nem no regime cartesiano, moderno. Nos trechos bíblicos que lemos, a palavra divina é a verdade pura e imediata,

que não pode ser questionada. Há uma imanência da palavra divina, e os profetas, que têm o privilégio de acessar diretamente esse *verbum* isento de possível falsidade, transmitem-na ao restante dos homens. Em Descartes, por outro lado, é a própria *ratio* que detém essa imanência antes divina: soberana, a razão irá, por conta própria, sem auxílio alheio nenhum, galgar os degraus da ciência e acessar as certezas e verdades irrefutáveis do novo saber. Em Freud, não há nem um, nem outro: nem imanência divina, nem imanência da razão. Nada é imanente em Freud: não há Deus, ente transcendental, a revelar a verdade aos homens, e a razão é a todo momento assediada por aquilo que lhe é transcendente, por aquilo que a margeia (os instintos, as fantasias, os impulsos).

Além disso, se deixada por sua própria conta e risco, a razão doente do Homem dos Ratos jamais chegaria à verdade, mas usaria da dúvida infinita para não chegar até ela. No que concerne àquilo que lhe é mais fundamental, o homem freudiano nada pode, sozinho, contra a verdade que lateja em seu inconsciente. É preciso atravessar “o doloroso caminho da transferência” para se apropriar dessa verdade. Solitária, a razão não somente falharia nessa tarefa epistêmica, como faria de tudo para se esquivar dela. Em Freud, a razão não se basta a si mesma. O Balaão invertido é também um Descartes aprisionado na Primeira Meditação: para chegar à verdade, é preciso que a razão se deixe afetar pelo transcendente que a contraria e a fundamenta.

Dirão alguns que isso é quase óbvio, que não era necessário atravessar textos bíblicos e filosóficos para chegar a tal conclusão. Pode ser que sim. Mas o fato é que esses dois detalhes do texto freudiano – o “Balaão invertido” e o *böser Geist* – revelam o pertencimento da teorização freudiana a um campo bem mais amplo do que poderia parecer à primeira vista. Nos extremos da razão adoentada, na esteira do Esclarecimento e da tradição judaica, Freud se inscreve como um novo capítulo nesse longo e milenar questionamento a respeito das relações entre o homem, a razão e a verdade. A proposta freudiana contraria parcialmente o que é estabelecido seja pela tradição judaica, seja pela tradição cartesiana, mas, para ter lugar, ela depende do horizonte aberto por elas¹⁶.

Referências

Alvarenga, E. (1994). A noção de sujeito como aparece nas *Meditações* à luz das sugestões wittgensteinianas a respeito da linguagem, *Discurso*, 24, 47-55.

¹⁶ Restaria analisar a relação entre *doença* e *verdade* que se deixa entrever em *Luto e melancolia*, por exemplo. O melancólico se declara baixo, mesquinho, repugnante; em parte, diz Freud, isso é verdade: “e nós apenas nos perguntamos por que é preciso primeiro adoecer para se tornar acessível a uma tal verdade” (Freud, 1917/1999, p. 432). Por essa trilha se abriria um outro caminho para se pensar a relação entre razão e verdade em Freud, complementar, assim nos parece, ao caminho que trilhamos neste nosso estudo.

- Descartes, R. (1915). *Meditationen über die Grundlage der Philosophie*. Übersetzt von Artur Buchenau. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Descartes, R. (1964). *Les passions de l'âme*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1641a). *Meditações sobre Filosofia Primeira* (Traduzido por Fausto Castilho, edição bilíngue). São Paulo: Editora da Unicamp, 1999.
- Descartes, R. (1641b). *Meditações Metafísicas* (Traduzido por Homero Santiago). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Dijkstra, M. (1995). Is Balaam Also among the Prophets?, *Journal of Biblical Literature*, 114 (1), 43-64.
- Elias, N. (2011). *O Processo Civilizatório, Volume 1: Uma História dos Costumes* (Traduzido por Ruy Jungmann). Rio de Janeiro: Zahar.
- Forlin, E. (2001). O argumento cartesiano do sonho, *Discurso*, 32, 235-248.
- Forlin, E. (2004). *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*, São Paulo: Associação Editorial Humanitas.
- Foucault, M. (1965). *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.
- Frankel, D. (1996). The Deuteronomic Portrayal of Balaam, *Vetus Testamentum*, 46 (1), 30-42.
- Freud, S. (1890). Psychische Behandlung (Seelenbehandlung). In S. Freud, *Gesammelte Werke Vol. 5*. (pp. 287-317). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1900). Die Traumdeutung. In S. Freud, *Gesammelte Werke Vols. 2-3*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1905). Bruchstück einer Hysterie-Analyse. In S. Freud, *Gesammelte Werke Vol. 5* (pp. 161-286). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1908). Charakter und Analerotik. In S. Freud, *Gesammelte Werke Vol. 7* (pp. 203-211). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1909). Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose. In S. Freud, *Gesammelte Werke Vol. 7* (pp. 381-467). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1911). Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychisches Geschehens. In S. Freud, *Gesammelte Werke Vol. 8* (pp. 229-238). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1914a). Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung. In S. Freud, *Gesammelte Werke Vol. 10* (pp. 43-115). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1914b). Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. In S. Freud, *Gessamelte Werke Vol. 10* (pp. 126-137). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.

- Freud, S. (1917). Trauer und Melancholie. In S. Freud, *Gesammelte Werke Vol. 10* (pp. 428-446). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1918 [1914]). Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. In S. Freud, *Gesammelte Werke Vol. 12* (pp. 27-158). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1929). Brief an Maxim Leroy über einen Traum des Cartesius. In S. Freud, *Gesammelte Werke Vol. 14* (pp. 558-560). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Ginzburg, C. (2021). *O queijo e os vermes* (Traduzido por Maria Betânia Amoroso). São Paulo: Companhia das Letras.
- Kluge, F. (1989). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Landim Filho, R. (1994). Pode o *Cogito* ser posto em questão?, *Discurso*, 24, 9-30.
- Leopoldo e Silva, F. (1993). *Descartes, a metafísica da modernidade*, São Paulo: Editora Moderna.
- Monzani, R. (1989). *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Noort, E. (2008). Balaam The Villain: The History Of Reception Of The Balaam Narrative In The Pentateuch And The Former Prophets. In G. H. Kooten e J. Ruiten (orgs.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam* (pp. 3-24). Leiden, Boston: Brill.
- Santiago, H. (2005). Introdução. In R. Descartes, *Meditações Metafísicas* (Traduzido por Homero Santiago) (pp. IX-XXXIV). São Paulo: Martins Fontes.