

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

CARLOS ALBERTO DA SILVA

Tensões entre psicanálise e religião: as complexidades desta relação na história e na formação psicanalítica.

Maringá

2025

CARLOS ALBERTO DA SILVA

Tensões entre psicanálise e religião: as complexidades desta relação na história e na formação psicanalítica.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicanálise e Civilização.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Aline Sanches.

Maringá

2025

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

S586t

Silva, Carlos Alberto da

Tensões entre psicanálise e religião : as complexidades desta relação na história e na formação psicanalítica / Carlos Alberto da Silva. -- Maringá, PR, 2025.
142 f.

Orientadora: Profa. Dra. Aline Sanches Sanches.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2025.

1. Psicanálise e religião. 2. Freud, Sigmund, 1856-1939 - Religião. 3. Psicologia. I. Sanches, Aline Sanches, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDD 23.ed. 150.1952

Marinalva Aparecida Spolon Almeida - 9/1094



Carlos Alberto da Silva

*Tensões entre psicanálise e religião: as complexidades desta relação na
história e na formação psicanalítica*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia
do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade
Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Psicologia.

COMISSÃO JULGADORA

M. S. - L. S
Profa. Dra. Aline Sanches
(Orientadora/Presidenta) – PPI/UEM

Gabriel Binkowskis

Prof. Dr. Gabriel Inticher Binkowskis
Examinador - Externo- USP

Paulo Costa

Prof. Dr. Paulo José da Costa
Examinador - Interno – PPI/UEM

Aprovado em 23/07/2025
Defesa realizada por videoconferência

AGRADECIMENTOS

À professora Aline Sanches, pela receptividade ao tema e interesse por essa pesquisa, pela orientação cuidadosa e pela confiança em meu trabalho.

À minha família, pelo incentivo, paciência e apoio durante todo este tempo e por me proporcionarem o afeto e abrigo durante os momentos mais difíceis da vida.

Ao Paulo Victor Bezerra, meu analista, que com seu apoio e escuta sempre atenta e perspicaz tem contribuído para minha caminhada existencial e me ajudado a enfrentar os dissabores da jornada do existir.

Aos professores e professoras que tive até aqui, por suas transmissões e ensinamentos que despertaram também em mim o prazer pelo ensinar.

Aos professores doutores Gabriel Inticher Binkowski e Paulo José da Costa, pelas valiosas contribuições e direcionamentos na elaboração desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (UEM), pela oportunidade de realização deste mestrado.

Tensões entre psicanálise e religião: as complexidades desta relação na história e na formação psicanalítica.

RESUMO

Esta pesquisa abordou a relação de Freud com a religião — em sua vida pessoal, em sua formulação teórica e na história do movimento psicanalítico — com o objetivo de refletir sobre os problemas existentes nas tentativas contemporâneas de conciliar a psicanálise com a religião neopentecostal no Brasil. Analisou-se a presença do fenômeno religioso na trajetória de Freud e no processo de institucionalização da psicanálise, as influências do Iluminismo e do filósofo Ludwig Feuerbach, bem como as relações de Freud com Viena e com sua família de origem judaica. Destacaram-se ainda as amizades com Jung e Pfister, que ofereceram contribuições significativas para a compreensão freudiana da religião. Expomos o modo como Freud compreendeu a religião em seus escritos, concebendo-a como uma neurose e uma ilusão, relacionada ao desamparo infantil do ser humano e ao anseio por uma figura paterna idealizada. Observou-se, ainda, sua defesa da ciência em detrimento de uma visão de mundo religiosa. Refletiu-se também sobre os impasses institucionais associados à percepção da psicanálise como uma seita, a veneração construída em torno da figura de Freud e os fechamentos dogmáticos no campo psicanalítico que dificultam o próprio avanço da psicanálise. Por fim, abordaram-se as tensões entre psicanálise e religião na contemporaneidade, com destaque para a proposta de uma “psicanálise cristã” e sua inserção no cenário psicanalítico e político brasileiro. Analisou-se o interesse neoliberal presente em setores do meio evangélico pentecostal em conciliar psicanálise com religião e espiritualidade, bem como as consequências dessa articulação problemática — especialmente no que se refere aos desafios da formação psicanalítica e às complexidades envolvidas na sua institucionalização no Brasil.

Palavras-chave: Sigmund Freud. Psicanálise. Religião. Instituição.

Tensions between psychoanalysis and religion: the complexities of this relationship in the history and psychoanalytic training.

ABSTRACT

This research addressed Freud's relationship with religion — in his personal life, in his theoretical formulation, and in the history of the psychoanalytic movement — with the aim of reflecting on the problems existing in contemporary attempts to reconcile psychoanalysis with the neo-Pentecostal religion in Brazil. The study analyzed the role of religion in Freud's career and the institutionalization of psychoanalysis, the influences of the Enlightenment and the philosopher Ludwig Feuerbach, and Freud's relationships with Vienna and his Jewish family. It also highlighted his friendships with Jung and Pfister, who made significant contributions to Freud's understanding of religion. We explore how Freud understood religion in his writings, conceiving it as a neurosis and an illusion, linked to human childhood helplessness and the longing for an idealized father figure. We also observe his defense of science over a religious worldview. There was also reflection on the institutional impasses associated with the perception of psychoanalysis as a sect, the veneration built around the figure of Freud and the dogmatic closures in the psychoanalytic field that hinder the advancement of psychoanalysis itself. Finally, the discussion addressed the tensions between psychoanalysis and religion in contemporary times, highlighting the proposal for a "Christian psychoanalysis" and its insertion into the Brazilian psychoanalytic and political landscape. The discussion also analyzed the neoliberal interest within sectors of the Pentecostal evangelical community in reconciling psychoanalysis with religion and spirituality, as well as the consequences of this problematic articulation — especially regarding the challenges of psychoanalytic training and the complexities involved in its institutionalization in Brazil.

Keywords: Sigmund Freud. Psychoanalysis. Religion. Institution.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
ENTRE A RELIGIÃO E O ATEÍSMO: AS RELAÇÕES DE SIGMUND FREUD COM O ELEMENTO RELIGIOSO, O JUDAÍSMO E A CIÊNCIA.....	7
1.1. Freud, Viena e o Judaísmo.....	7
1.2. Ludwig Feuerbach, Freud e o ateísmo.....	20
1.3. Freud e o elemento religioso em <i>O mal-estar na civilização</i> e em <i>Acerca de uma visão de mundo</i>	28
1.4. Freud e a crítica à veneração da ciência.....	39
A PSICANÁLISE FREUDIANA E A SUA VENERAÇÃO COMO UMA RELIGIÃO NA INSTITUIÇÃO PSICANALÍTICA.....	47
2.1. Carl G. Jung, Oskar Pfister e a separação da psicanálise e religião defendida por Freud.....	47
2.2. Moisés, Freud e o lugar do pai na teoria psicanalítica.....	53
2.3 A psicanálise vista como seita e seus impasses institucionais.....	62
2.4. A fidelidade “religiosa” na instituição psicanalítica.....	79
A LIGAÇÃO ENTRE PSICANÁLISE E RELIGIÃO NO BRASIL E OS IMPASSES DA FORMAÇÃO PSICANALÍTICA.....	91
3.1. O movimento religioso e a tentativa de tamponamento ilusório da angústia do sujeito contemporâneo, através de uma suposta junção entre psicanálise e religião.....	91
3.2. A proposta de uma “psicanálise cristã” no Brasil por meio de grupos religiosos neopentecostais e as suas complexidades.....	100
3.3. Os impasses da formação psicanalítica no Brasil e seu terreno fértil para a invasão do discurso e propostas religiosas no terreno da psicanálise.....	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	136

INTRODUÇÃO

Abordar as tensões entre psicanálise e religião não é tarefa fácil. Para tanto, tentamos a partir desta pesquisa, traçar um caminho que visa analisar as relações entre Freud e a religião, passando pelas questões e venerações “religiosas” presentes na história e na instituição psicanalítica, para, em seguida, refletir sobre seus desdobramentos na proposta de “psicanálise cristã” e a sua influência neopentecostal ligada ao neoliberalismo aqui no Brasil.

Freud foi um dos importantes e influentes pensadores da cultura ocidental, por meio de suas pesquisas e descobertas propôs a investigação dos terrenos sombrios do inconsciente e da sexualidade. Seus textos também se propuseram a refletir sobre temáticas importantes que atravessam a vida em sociedade como: suas psicopatologias, a moralidade, o mal-estar na cultura, as repressões, entre outros.

Outro tema que lhe foi muito caro e esteve presente em diversos de seus escritos e textos foi o da religião. Freud, em diversos momentos de sua vida esteve às voltas com as questões religiosas, especialmente às relacionadas à matriz judaico-cristã, pensando-as, analisando-as, criticando-as e fazendo questão de delimitar os terrenos da psicanálise, separando-a da religião e também da Filosofia e de outras ciências, como a Medicina.

Mesmo estabelecendo relações com pessoas religiosas, como o amigo e pastor Oskar Pfister, com o discípulo amado Carl G. Jung, que auxiliaram, de certa forma, na estruturação do seu pensamento acerca da religião, Freud não cedeu às tentativas de unir os elementos religiosos à prática psicanalítica. Mas, será que sua pretensa separação dos assuntos religiosos foi realmente eficaz? Será que não podemos encontrar muitas venerações e posturas similares às religiosas no contexto e na história psicanalítica em seu início e também na contemporaneidade? É o que tentaremos responder também nesta pesquisa.

Vista como neurose e como ilusão que permeia os seres humanos, Freud irá atrelar o papel da religião como “neurose obsessiva universal da humanidade” (Freud, 1927/2014a, p.284), com os resquícios da ilusão e desamparo infantis, tendo ligação com o Complexo de Édipo, com o sentimento de culpa pela morte do pai mítico, com seus ritualismos e diversos outros aspectos.

No primeiro capítulo discorreremos sobre as relações dele e a religião, perpassando por sua relação com o Judaísmo e o seu ateísmo. Analisaremos as ligações e influências da religião judaica em Freud, em sua família e as relações tumultuadas no contexto de Viena, juntamente com o antisemitismo que afetaram a carreira de Freud e tiveram implicações marcantes no início da psicanálise. Veremos como o Iluminismo e o filósofo Ludwig

Feuerbach exercearam influência na formação do pensamento freudiano acerca da religião e no seu ateísmo, como podemos notar em seu texto *O futuro de uma ilusão* (1927). Por fim, abordaremos a crítica freudiana à ciência, que a maneira da religião, procura propor uma ilusória satisfação dos anseios humanos e suas tentativas falhas de remover o desamparo e mal-estar dele através de seu saber científico e suas seduções de centramento do ser humano.

No segundo capítulo, passaremos a pensar a psicanálise freudiana e sua veneração como uma religião dentro da instituição psicanalítica. Primeiramente destacaremos como Carl G. Jung e Oskar Pfister abordavam e compreendiam o fenômeno religioso, as influências deles na pessoa de Freud e na história psicanalítica, além da proposta de separação entre psicanálise e religião defendida por Sigmund. Depois, veremos as compreensões existentes da psicanálise como seita e como os sociólogos Émile Durkheim e Max Weber, contemporâneos de Freud, expressavam suas visões sociológicas acerca da religião e das seitas.

Logo após, analisaremos o interesse freudiano pela figura do líder Moisés, além do lugar sagrado ocupado pelo “pai Freud” e o poder contido em sua pessoa, venerado como um criador pelos seus filhos/discípulos no seio da instituição psicanalítica. Veremos os entraves institucionais dessa veneração da pessoa de Freud e questionaremos o lugar religioso concedido ou reivindicado dele na psicanálise nascente, assim como a devoção psicanalítica que se formou ao redor de sua pessoa, além dos impasses, limites e controvérsias contidas nesta veneração. Abordaremos a fidelidade “religiosa” contida na instituição psicanalítica e a dificuldade de abertura para outros saberes, cujos entraves e posicionamentos fechados interrompem diálogos frutíferos e impossibilitam até mesmo o avanço da própria psicanálise na contemporaneidade.

No terceiro e último capítulo, passaremos a refletir sobre as influências do fenômeno religioso na contemporaneidade, suas tentativas de tamponamento das angústias através da psicanálise denominada como cristã, além dos impasses, propostas mirabolantes e o interesse do meio evangélico pentecostal brasileiro de aliar psicanálise e religião/espiritualidade, cujas intenções e finalidades trazem a marca de interesses neoliberais, com seus próprios efeitos e tensões pertinentes a isso. Veremos também o que esse campo de junção específico tem a nos dizer sobre os desafios da formação em psicanálise, além das complexidades existentes na sua proposta de institucionalização no Brasil.

CAPÍTULO 1

ENTRE A RELIGIÃO E O ATEÍSMO: AS RELAÇÕES DE SIGMUND FREUD COM O ELEMENTO RELIGIOSO, O JUDAÍSMO E A CIÊNCIA

Sigmund Freud sempre esteve às voltas com a religião, conforme podemos observar em sua trajetória de vida e em seus escritos teóricos. Seja em seu ambiente familiar, nas relações com os primeiros discípulos judeus ou a partir das influências do Iluminismo e do Positivismo, temos o fundador da psicanálise formulando e apontando sempre a religião como ilusão e neurose coletiva, derivada das primeiras relações infantis e ligada a necessidade de proteção paterna e alívio do desamparo dos seres humanos.

Iniciando este percurso, este primeiro capítulo procura pensar as relações entre Freud e elemento religioso, analisando também a sua relação com o Judaísmo, seu ateísmo e a ciência. Para isso, iremos analisar como o fato de ser oriundo da cultura e de uma família judaica deixaram marcas em Freud e na teoria psicanalítica fundada por ele. Iremos também observar o entrelaçamento de Freud com Viena, com a judeidade e os primeiros discípulos judeus, cujos traços profundos permaneceram em seu ser e inseriram um toque singular em seu percurso existencial e profissional.

Em seguida refletiremos sobre o ateísmo de Freud e a sua relação com a crítica à religião de matriz judaico-cristã proposta pelo filósofo alemão Ludwig Feuerbach, haja vista que muitos elementos da crítica freudiana acerca desse tema já estavam presentes na visão antropológica da religião proposta pelo filósofo e nas influências deixadas em sua pessoa pelo Iluminismo, conforme poderemos observar a partir da análise do texto *O futuro de uma ilusão*.

Por fim, examinaremos a visão de Freud sobre a religião e o elemento religioso por meio dos textos *O mal-estar na civilização* e *Acerca de uma visão de mundo*. Depois, abordaremos a crítica freudiana à veneração da ciência que, a maneira da religião, pode também oferecer uma ilusória satisfação dos anseios humanos através de suas tentativas sedutoras e falhas de remover o desamparo e mal-estar através de seu saber científico.

1.1. Freud, Viena e o Judaísmo

O Judaísmo é compreendido como uma religião histórica e milenar, constituída pelo povo eleito, destinatários das palavras divinas, do amor do Deus Iahweh e de sua consideração. Com uma trajetória histórica marcante de três mil anos de história, é a religião

mais antiga das três grandes religiões monoteístas que encontramos na humanidade. O Cristianismo e o Islamismo absorveram, inclusive, diversos aspectos desta religião em suas formulações e em seus códigos de moralidade, como por exemplo: elementos da Bíblia Hebraica que estão relacionados ao Antigo Testamento no Cristianismo, os Mandamentos, a presença de Moisés no Alcorão como predecessor de Maomé, entre outros.

Na tradição e nos ensinamentos judaicos transmite-se que o lugar de predileção junto ao Deus Iahweh exige fidelidade por parte do povo, por meio da observância da justiça e do direito, a fim de alcançar a graça, posteridade e a paz provindas dele. A professora de Teologia da PUC-Rio Maria Clara Lucchetti Bingemer (2001, p.230) ressalta que “a religião e a tradição judaicas nascem de um pacto de amor e fidelidade”. Para ela,

o Judaísmo se apresenta de forma bastante global, com extremas peculiaridades na história da humanidade. Sendo assim, não importa apenas ou principalmente considerá-lo como sistema de dogmas e doutrinas, mas antes como uma tradição de relações existenciais do povo de Israel para com o seu Deus e para consigo mesmo e com cada um dos seus filhos ou adeptos, tradição que é a um tempo, e assim perdura, doutrina e prática, isto é, moral e culto (Bingemer, 2001, p.228).

De Abraão até nossos dias, os judeus seguem sendo um grupo religioso que contém ramificações diferentes entre si, possuindo, sobretudo, uma força e singularidade marcantes ainda hoje na modernidade. Segundo o jornalista brasileiro Oscar Pilagallo (2010, p.9) “os judeus não são um grupo homogêneo, do ponto de vista religioso. Há os ortodoxos, que observam com rigor todos os rituais, e os reformistas e conservadores, que procuram se adaptar as circunstâncias”, o que reforça que não podemos compreendê-los como um grupo homogêneo ou fechado em uma única linha hermenêutica.

O jornalista dá destaque para os papéis que os judeus têm nas sociedades como um todo, considerando e compreendendo o judaísmo como “um dos grandes patrimônios da civilização” (Pilagallo, 2010, p.8). Em seu livro *O sagrado na história: Judaísmo aspectos importantes da trajetória do povo judeu* (2010), ele apresenta os exílios, êxodos, perseguições, transmissões da Lei e da palavra sagrada, etc., que circundam a história deste povo, ressaltando a imensa importância cultural e os avanços em diversas áreas que eles acrescentaram à civilização humana. Para a psicanalista Betty Fuks, em seu livro *Freud e a judeidade: a vocação do exílio* (2000),

vagando pelo mundo através dos séculos e das gerações com letras e palavras transbordantes de sentidos, o povo judeu soube fazer da interpretação uma prática de deixar às letras a possibilidade de serem letras e de aproveitar os brancos do Texto como uma reserva de sentido sempre disponível para o leitor/intérprete. Esta incessante reencetada missão de ler as letras, multiplicar as combinações entre elas,

reescrevendo-as num movimento contínuo de construções significantes singulares acerca da origem, do valor e do sentido da vida e da morte, acabou – conforme afirmaram algumas vezes Freud e Lacan – por designar o judeu como *aquele que sabe ler* (Fuks, 2000, p.118).

A partir da Revolução Francesa as correntes do Judaísmo que conhecemos hoje tomaram delinearções específicas. Elisabeth Roudinesco, psicanalista e uma das biografas de Freud, escreve que os judeus na Europa estavam “proibidos de exercer determinadas profissões” (Roudinesco, 2016, p.17) e reforça que a perseguição aos judeus e sua recorrente rejeição passou por um processo de mudança: o que antes era uma rejeição pela religião, tornou-se depois pela raça, pelas resistências a esse povo que se organizava e tinha um espírito de pertencimento enquanto nação:

Se durante séculos só haviam lidado com “judeus”, isto é, um povo de párias consciente da rejeição que suscitava e que pensava sua unidade ou universalidade sem referência a fronteiras, os europeus logo se veriam confrontados com um povo que, como eles, era compelido a definir-se como uma nação: a nação judaica. Mas o que é uma nação sem fronteiras? O que é um povo sem território? O que são uma nação e um povo compostos de súditos ou indivíduos que, justamente por ser oriundos de diferentes nações, não são cidadãos de lugar nenhum? (Roudinesco, 2016, p.18).

Viena, cidade de Freud, trazia em seu seio diversas ambivalências. Enquanto era vista como uma cidade leviana e voltada para o prazer, também exercia certa rigidez e mantinha preconceitos conservadores que recuavam diante de tendências inovadoras, com recusas a modernização. Era também a cidade do lazer, da música, da ópera e do teatro, com investimentos artísticos provindos da Corte. Mezan destaca que Viena “se acomodava em seu provincialismo, renunciando à função de metrópole europeia que fora a sua no século barroco” (Mezan, 1985, p.27).

Grande parcela da população da cidade mantinha abertamente o ódio declarado aos judeus, tornando-se esta recusa e os seus derivados sentimentos hostis e manifestações antisemitas parte integrante da política vienense. De acordo com o biógrafo Peter Gay, Freud “considerava a Igreja de Roma e seus apaziguados austríacos como os principais obstáculos no caminho para a plena integração dos judeus à sociedade austríaca” (Gay, 2012, p.34), o que revela a dificuldade de Freud para com a Igreja Católica e seus representantes vienenses, que nutriam olhares negativos e posicionamentos de segregação para com o povo judeu. Mezan vai pontuar que

na verdade, Freud tem com Viena relações absolutamente paradoxais; é ali que vive e trabalha, mas é dessa mesma cidade que lhe vem uma hostilidade tão profunda (...). quanto à paixão vienense pelo decorativo e pelo musical, Freud se mantém numa

posição radicalmente distante. Não é um artista, mas um cientista; não circula no ambiente brilhante do *Tout Vienne*, mas se debate com uma persistente penúria econômica; não é vienense, mas um judeu que conserva com a cultura alemã relações ambíguas ao extremo. Nessa tripla diferença — a ciência, a pobreza e o judaísmo — radicam a meu ver os motivos capazes de elucidar, ao menos em parte, o paradoxo entre a psicanálise e a cultura na qual ele pôde emergir. (...) Freud, como cientista, é apátrida numa cidade cujo deleite é a arte; como pobre, apátrida numa sociedade semiburguesa, semi-aristocrática; e sobretudo apátrida como judeu, em meio a um império multinacional em que cada etnia reivindica sua autonomia territorial, colocando o judeu na delicada alternativa de se assimilar por completo ou de não encontrar lugar algum em que pisar. Alternativa, na verdade, ilusória, pois a assimilação é impossibilitada pelo anti-semitismo difuso e insidioso da sociedade austríaca (Mezan, 1985, p.61-62, grifo do autor).

Em Viena “prevalece a moderação e onde os excessos são mal vistos” (Mezan, 1985, p.34), compreendida como uma cidade cosmopolita e contraditória, que tinha “sua vocação essencial neste amor pelo decorativo, pela superfície e pela maquilagem” (Mezan, 1985, p.36). Composta por pequenos artesões, comerciantes, alfaiates, funcionários públicos, Viena era constituída por várias etnias, onde conviviam diferentes grupos, e representava “ao mesmo tempo a cabeça do Império e uma de suas partes” (Mezan, 1985, p.53), com contraste entre a burguesia e a nobreza, que atribuía “aos judeus a pecha de perturbadores da paz social” (Mezan, 1985, p.53). Julgados como sendo super sexualizados, erotizados, sedutores, pervertidos sexuais, “a imaginação popular atribuía aos judeus uma série de atributos que os assemelhava ao diabo” (Omegna, 1969, p.154 como citado em Sobreira, 1996, p.87).

Freud relata posteriormente: “nunca me senti realmente à vontade na cidade” (Freud como citado em Gay, 2012, p. 26). Em sua infância, o contato com a história de seu povo foi estabelecido pela transmissão dos pais. Introduzido nos estudos da história do povo judeu, “ingressou no pacto judaico (...) uma semana após seu nascimento” (Gay, 2012, p.22), em 13 de maio de 1856, quando foi circuncisado. O acontecimento foi registrado “na Bíblia da família junto à dedicatória que seu pai lhe escreveu quando lhe deu de presente o livro em seu trigésimo-quinto aniversário” (Fuks, 2000. p.63). Recebendo educação judaica e sendo considerado o mais dotado dos filhos, Freud estudou hebraico com o professor Samuel Hammerschlag, do qual se tornou amigo tempo depois:

Freud tomou contato muito cedo com o texto sagrado. Nada o atraía mais, em sua infância, do que a saga egípcia de Moisés, as aventuras de José e seus irmãos ou os casamentos múltiplos dos patriarcas centenários, que engendravam uma descendência numerosa com suas mulheres, concubinas ou servas. Admirava Sansão, Saul, Davi, Jacó. Nos textos do judaísmo, encontrava determinados traços estruturais da própria família, e disso mais tarde deduziria que uma grande família é sempre uma bênção e ao mesmo tempo uma fonte de preocupação (Roudinesco, 2016, p. 24).

A mãe, Amalia Freud, é quem transmitia oralmente a tradição judaica aos filhos, assim como também a culinária, a celebração e memória das festas (Fuks, 2000). Foi ela quem teve o primeiro olhar de predileção, favoritismo e admiração dirigida a Freud, fazendo com que o filho pudesse se dedicar exclusivamente ao saber e não aos negócios, como os outros descendentes da família Freud. Gay acrescenta que “seria a apaixonada, enérgica e dominadora mãe, quem, muito mais que o pai amável mas um tanto incapaz, viria a prepará-lo para uma vida de investigação ousada, fama fugidia e êxito incerto” (Gay, 2012, p.28), nutrindo o destino promissor do filho com presságios de futura fama.

Um episódio que marcou para sempre a história de Freud, ouvida entre seus 10 a 12 anos, foi a história contada pelo pai Jakob sobre a humilhação do gorro sofrida por ser judeu. Num sábado, o pai havia saído com um gorro de pele novo e um cristão surgiu e com um golpe o derrubou da cabeça de Jakob gritando: “judeu, desça da calçada!”. Freud então pergunta ao pai o que este fez em seguida e o pai lhe responde que simplesmente apanhou o gorro, com resignação. O fato marcou Freud pela decepção em relação à imagem de homem forte que tinha acerca do pai (Mezan, 1985).

A relação com o pai passará por diversos contrastes e singularidades que delinearão também a personalidade de Freud. Mezan reforça que o “tema das relações de Freud com seu pai, obviamente decisivo para a emergência da psicanálise” (Mezan, 1985, p.79) e acrescenta que a morte de Jakob, “ocorrida em outubro de 1896, o atira numa crise de grandes proporções e de grandes consequências” (Mezan, 1985, p.112). Autores como Fuks (2000) pensarão a morte pai como impulsionadora do processo da autoanálise e da descoberta do inconsciente por parte de Freud, assim como sugere que inúmeros “psicanalistas e mesmo historiadores da cultura querem explicar a psicanálise como produto do esforço de Freud para superar a humilhação sofrida por seu pai” (Fuks, 2000. p.32).

Fuks (2000, p.21) ressalta que “Freud absorveu, de forma absolutamente singular e própria, alguns dos significantes da cultura judaica que lhe foram transmitidos”. A autora destaca que “no alvorecer no século XX, enquanto o judeu era encarado como de condição humana inferior, a psicanálise era tida na conta do subproduto da cultura de Viena, cidade em que os costumes eram demasiadamente flexíveis e liberais” (Fuks, 2000, p31). Dessa forma, é inegável que o ambiente social e histórico da sociedade vienense contribuiu para o surgimento da psicanálise. Incluído neste contexto está o fato de Freud ter crescido numa família de origem judaica, o que também impactou seus rumos teóricos e as formulações que emergiram nesse momento inicial da história do movimento psicanalítico.

Para Sobreira (1996, p.23), “não pode entender-se o pensamento de Freud sem ter em conta o peso do Judaísmo na sua vida pessoal e intelectual”. O autor descreve ainda que “o homem Sigismundo Scholomo Freud comporta um enigma: nele pulsam com vigor a cultura bíblica e talmúdica, bem como as influências da ‘cultura germânica’ e ocidental. (...) Sua particular relação com o Judaísmo não pode jamais ser negado por nenhum pesquisador” (Sobreira, 1996, p.147). Em se tratando da linguagem com elementos judaicos utilizada por Freud, o autor citado traz um comentário sob o ponto de vista de uma amiga de Freud, Anne Feder, que o visitava com frequência: “ele era como um personagem dotado da maneira de falar e agir tipicamente judaica, pois, segundo ela, Freud falava de um modo ‘diferente de tudo o que já ouvira até então, cheia de imagens, poder-se-ia denominá-la bíblica’” (Sobreira, 1996, p.122). Com isso, podemos constatar a importância que

o fato de pertencer ao povo judeu e seu conhecimento da cultura judaico-cristã, especialmente permitiu-lhe compreender a essência da civilização ocidental e a forma através da qual esta era interiorizada pelas pessoas, no princípio do século XX. Com efeito, esta vivência pessoal e este conhecimento lhe permitiram descobrir, como nenhum outro, que no fundo da cultura judaico-cristã, especialmente na versão sexofóbica do catolicismo, se faz um esforço por negar a pulsão mais importante do ser humano: a pulsão sexual. Esta negação se efetiva através do mecanismo de ‘repressão’, enquanto tentativa de excluir da consciência o Desejo Sexual (Sobreira, 1996, p.23).

Para Mezan, não podemos pensar a relação de Freud com a cultura e sua permanência em Viena, sem entender que “como a psicanálise nasceu num lugar e num momento determinados – a Viena da virada do século – e por obra de um indivíduo determinado, as relações de seu fundador com este meio específico não podem deixar de ser decisivas para sua emergência” (Mezan, 1985, p.22). As resistências em relação a própria psicanálise e as propostas freudianas no contexto vienense reforçam também como o judaísmo herdado por Freud lhe trouxe dificuldades na Universidade, como a negação de aulas e recusa de sua contratação como professor, além de uma perseguição constante até o fim de sua vida, como a ligada ao nazismo em Viena anos mais tarde, que ocasionou sua fuga para Londres.

A psicanálise, surgida no contexto da cultura judaica vienense, estava composta de integrantes e discípulos judeus. Para Gay (2012, p.38) “os judeus participavam em posição de destaque na vida cultural de Viena como seus autores e intermediários: eram editores, diretores de jornais, donos de galerias, empresários teatrais e musicais, poetas, romancistas, maestros, virtuosos, pintores, cientistas, filósofos e historiadores”. Para Renato Bittencourt (1975, p.106) “Freud e seus seguidores eram considerados não só pervertidos sexuais, mas ainda psicopatas obsessivos ou paranoicos, e a combinação desses atributos constituía um

verdadeiro perigo para a comunidade”. No tocante a relação de Freud com seus discípulos, Roudinesco relata que

imersos no espírito vienense, e quase todos judeus, esses homens de aproximadamente trinta anos – nascidos entre 1865 e 1880 – adquiriram o hábito de se reunirem nas noites de quarta-feira, depois do jantar, no domicílio de Freud. A cada sessão, sentados em torno de uma mesa oval, obedeciam ao mesmo ritual: colocavam numa urna o nome dos futuros oradores, depois escutavam em silêncio a comunicação daquele cujo nome fora sorteado. Durante uma curta pausa, tomavam café preto e comiam deliciosos amanteigados. Lançavam-se então em intermináveis discussões, enquanto fumavam sofregamente charutos e cigarros: era proibido ler um papel redigido previamente e nenhuma mulher vinha perturbar aquele banquete cujo profeta era, à sua revelia, Freud. Nessa época, e durante um breve período, ele teve sempre a última palavra e todos pareciam venerá-lo. Sem o diálogo que manteve com essa primeira geração de discípulos, Freud jamais poderia ter alimentado sua obra, como fez, reconstruindo-se incessantemente à luz da contribuição de cada um (Roudinesco, 2016, p.136-137).

O círculo inicial permanece com essa constituição de judeus até 1906, quando o médico suíço Carl Gustav Jung se junta ao grupo e torna-se motivo de grande alegria para Freud, que tinha como objetivo expandir a psicanálise para além de Viena e do círculo judaico. A adesão de outros suíços como Pfister e Bleuler também agradaram a Freud.

Mesmo se deparando com as perseguições aos judeus e o antisemitismo crescente na Europa, Freud não tinha receio de afirmar-se e denominar-se judeu. Deceptionado, Freud chegou a afirmar em uma entrevista de 1926: “Minha língua é alemã, minha cultura, meus vínculos são alemães. Eu me considerava intelectualmente um alemão até me aperceber do aumento crescente dos preconceitos anti-semitas na Alemanha e na Áustria. Desde então, não me considero mais um alemão” (Freud como citado em Fuks, 2000. p.39).

Na biografia de Freud, Roudinesco pensa a relação dele com a judeidade dizendo que “em certos aspectos, pelo viés de sua reivindicação permanente de uma identidade judaica, permanecia fiel ao judaísmo de Moisés e atribuía à psicanálise a missão de assumir a herança desse judaísmo, um judaísmo convertido numa judeidade de diáspora” (Roudinesco, 2016, p.446). Fuks (2000, p.10) reforça este argumento, dizendo que Freud “encontrou na psicanálise sua expressão maior enquanto prática do não-idêntico, prática da desidentificação e prática do desejo de diferença”, o que podemos encontrar também no percurso histórico dos judeus:

a afirmação sobre a influência da absorção precoce da história bíblica em sua formação intelectual e o reconhecimento de que o fato de pertencer à minoria judaica e ter aprendido com isso a resistir no isolamento revelaram-se extremamente positivos e fortalecedores em sua luta contra as resistências, internas e externas, à psicanálise (Fuks, 2000, p.10).

Uma das grandes marcas do Judaísmo em Freud é a paixão pelos estudos. Freud era um entusiasmado investigador das questões psíquicas, insigne leitor e escritor, ganhando inclusive o prêmio Goethe de Literatura. A obstinação em relação ao estudo da histeria, a condução de suas experimentações e a escrita de seus relatos clínicos e de sua técnica são traços marcantes que encontramos no pesquisador Freud desde o início de sua jornada como cientista do inconsciente. Esse trabalho contínuo do pesquisador será semelhante ao do analista, que deve dispor de meios para o acesso ao inconsciente do paciente, que está no mais profundo de um iceberg, local onde o analista deveria “descer” através da técnica analítica, vencendo resistências, acessando recalcamentos, trazendo os conteúdos inconscientes para a consciência, a fim de alcançar a cura dos pacientes. Freud irá nomear e destacar o lugar da psicanálise como uma “psicologia da profundeza e, como tal, capaz de ser aplicada às ciências humanas; pôde resolver uma série de questões ante as quais a psicologia oficial da consciência detinha-se perplexa” (Freud, 1923/2011a, p.269).

Sobreira (1996, p.82) destaca que “Freud foi, de bom ou malgrado, filho da Torá”. Somado a isso, podemos pensar Freud também como profeta do inconsciente, que visava por todos os meios fazer chegar aos quatro cantos da Terra a mensagem do saber inconsciente, a verdade contida na peste nascente como testemunho próprio de seu autor, cuja tarefa era a de tornar audível o deslize da linguagem e o aparecimento de outra cena, de outro sujeito que nos habita. Freud, “mesmo com toda a sua crítica à religiosidade judaica e a toda religiosidade em geral, acaba por destruir, ‘à moda dos profetas’, a ilusão do homem sobre a hegemonia de um eu fixado no espelho que recusa refletir até mesmo as pequenas diferenças do outro” (Fuks, 2000. p.103).

Se para Pilagallo, (2010, p.41) “o profeta vive em permanente tensão”, ao olharmos para a história do “profeta” Freud notamos que com ele isso não foi diferente. Várias foram às perseguições pelo fato de ser judeu, incompreensões e julgamentos de sua teoria, restrições e resistências enfrentadas junto a seus conterrâneos, como já foi citado, assim como as disputas internas entre seus discípulos, rompimentos e dissidências marcantes com Jung, Adler, entre outros, que marcaram profundamente e deram suporte para as tensões internas à própria psicanálise.

A decodificação e interpretação dos sonhos na técnica freudiana lembra, inclusive, aspectos da decodificação e análise das palavras que é feita na Cabala judaica. Os personagens bíblicos José e Daniel, por exemplo, eram judeus que segundo os relatos das Sagradas Escrituras também exerciam a prática da interpretação dos sonhos. Em se tratando de Freud e sua interpretação dos sonhos, Sobreira (1996, p.81) propõe que “a decodificação

linguística da obra de Freud demonstrará em suas matrizes e raízes fundamentais a herança judaica indelével e intocável". Fuks (2000, p.132) ressalta ainda que "séculos antes de Freud ler os sintomas, os sonhos e os lapsos, os antigos talmudistas já praticavam o exercício de permutar as letras do texto, segmenta-lo, introduzir espaçamentos, para fazer emergir uma interpretação sempre outra". Para Sobreira (1996, p.61-62)

tanto a Psicanálise como a Cabala utilizam intercâmbio, interposição e interpolação de letras, de vírgulas, de pontos diacríticos e de anagramas para decompor e recompor o sentido das palavras e descobrir os significados ocultos, encobertos no texto e na linguagem, técnicas estas bastante elaboradas, que – tanto na Cabala quanto na Psicanálise – são acessíveis exclusivamente a quem se dedica de corpo e alma ao estudo da disciplina específica da interpretação.

Sobreira (1996, p.64) destaca que "a própria interpretação psicanalítica assemelha-se às interpretações rabínicas", pois podemos encontrar elementos comuns presentes em ambas: as palavras, o silêncio, a interpretação, o dito e o não dito, etc. No processo analítico, cabe ao analista "suportar a solidão dos que estão à margem, aceitar o isolamento dos excluídos e aprender com eles, sustentar a alteridade e marcar a diferença inassimilável" (Fuks, 2000, p.45), características muito presentes na história do povo judeu. No artigo *As resistências à psicanálise*, de 1925, Freud se questiona para o fato de que

se a própria personalidade do autor, de judeu que jamais ocultou sua condição, não teria colaborado para a antipatia do meio ambiente em relação à psicanálise. É raro que um argumento desse tipo seja expresso em voz alta, mas infelizmente nos tornamos tão desconfiados que não podemos deixar de supor que esse dado teve algum efeito. E talvez não tenha sido puro acaso que o primeiro defensor da psicanálise fosse um judeu. Para abraçá-la era preciso estar disposto a aceitar o destino do isolamento na oposição, destino esse mais familiar ao judeu que a qualquer outro (Freud, 1925/2011b, p.239).

Foi esta familiaridade com o Judaísmo que conferiu certo toque distinto e singular para a psicanálise, mas não só, haja vista que ainda hoje podemos observar suas influências na cultura em geral de maneira ampla e vasta. Destacamos que diversas civilizações apresentam as marcas e efeitos da herança judaico-cristã em suas formações históricas, refletindo-se em diferentes contextos e áreas das sociedades, perpassando as construções teóricas e compreensões de mundo de muitos povos. Fuks (2000) vai destacar que a pertença ao círculo judaico e o sentimento de raça comum permearam a psicanálise nascente e jamais abandonaram Freud. Assim como o Judaísmo trazia uma marca de cisão com a sociedade vigente devido a suas perseguições e preconceitos, a psicanálise também

foi exatamente essa quebra, que fere os princípios de homogeneização das massas, e que torna a estranheza do povo judeu provocante, aquilo que Freud considerou como

uma condição propicia à aventura analítica entendida como uma prática que se funda e se sustenta na impossibilidade de fechar a si própria. Sendo o judaísmo uma experiência cultural e histórica da exclusão, de descentralização e diversidade, Freud treinou-se como um intérprete do desconforto – requisito também necessário à própria formalização da psicanálise (Fuks, 2000. p.47).

Na psicanálise, Freud procurou pensar a posição paradoxal do dentro/fora do povo judeu, a questão do sujeito do inconsciente habitando uma terra distante do próprio eu, o sujeito dividido possuindo algo para além de suas fronteiras conscientes, entre outros elementos que encontramos e podemos estabelecer ligações com a própria realidade de seu povo. Dessa forma,

logo em seus primórdios, a posição da psicanálise freudiana da cultura encontra-se muito próxima à do povo judeu: estar sempre em movimento, fora do espaço da maioria, em muitos outros espaços. Sucede também que a invenção freudiana vive no ‘entre-dois’: frequenta o ‘país’ da ciência, o da arte, o da estética, o da filosofia, o da literatura, o da religião e o do mito, ao mesmo tempo em que exige o repensar de todos esses *topos* (Fuks, 2000. p.48).

Sobreira propõe ainda que “nem a psicanálise é uma ciência judaica, nem é totalmente divorciada do judaísmo” (1996, p.46). Para este autor, a preocupação de desvincilar a psicanálise do Judaísmo estaria relacionada às perseguições aos judeus, estabelecida como uma questão para a sobrevivência da própria psicanálise, a fim de que ela “não fosse caracterizada como uma ciência judaica” (Sobreira, 1996, p.48). Com isso, o inconsciente judaico de Freud pode ser compreendido como “o impossível de ser negado” (Sobreira, 1996, p.136).

Para o autor acima, até mesmo o tratamento catártico denominado “limpeza de chaminé” ou então “cura pela fala” “já era realizado pelos judeus-terapeutas (...) também conhecidos por Baalei ha-Shem, ‘possuidores do verbo’ ou ‘curadores pela palavra’” (Sobreira, 1996, p.136), sendo este mais um elemento da herança judaica adotado por Freud e trazido para a psicanálise. Outras formulações psicanalíticas que também traziam marcas dessa herança eram a “formulação do Complexo de Édipo – interdição do incesto, proibição do homicídio, instauração do totemismo – e a tríplice interdição tanaítica, barreira máxima da Lei Judaica, que nem mesmo para salvar a própria vida poderia um judeu transgredir” (Sobreira, 1996, p.149). Vale ressaltar ainda, que na legislação proposta no Talmud da Babilônia está a afirmação de que a vida humana está “acima da própria Lei Sagrada, exceto no caso de idolatria, incesto e assassinato” (Sobreira, 1996, p.151).

Com isso, reforçamos como as interdições edípicas da psicanálise teriam relação com os preceitos da lei judaica, sendo uma herança mitológico-talmúdica não ignorada ou tida como indiferente por Freud, pois “o encanto de tudo isso é que o Édipo está longe de ser estranho à Bíblia, onde todo relacionamento entre Deus e o homem, e em especial entre Deus e Israel, é sempre o tenso conflito de Pai e Filho” (Yerushalmi, 1994, p.150 como citado em Sobreira, 1996, p.161).

Contudo, Freud também foi se desvinculando do Judaísmo e de suas influências, adotando e delineando a concepção e denominação particularmente ateísta em consonância com os efeitos do Iluminismo em sua pessoa. Em Viena, assim como em outros lugares da Europa, inúmeros intelectuais judeus foram surgindo e ganhando destaque, mesmo que a marginalização e resistência a eles ainda estivesse presente. Muitos filhos de judeus romperam com princípios ortodoxos dos pais e procuravam com a renovação iluminista alcançarem territórios novos para seus ideais em conjunto com a emancipação de seu povo, já que “era sempre mais difícil para um judeu conseguir ser ouvido e respeitado numa sociedade que, apesar de lhe ter concedido o direito de cidadania, persistia em tratá-lo como estrangeiro independentemente de haver ele nascido e crescido em solo nacional” (Fuks, 2000, p.27).

Aos poucos também a família Freud foi abandonando a ortodoxia da religião judaica e Freud chegará a pontuar mais tarde a sua ignorância em relação à língua sagrada – o hebraico – e a religiosidade judaica, por conta de sua educação laica. Fuks (2000. p.36) salienta que “sua fidelidade ao judaísmo (...) foi parte integrante e estruturante de uma judeidade praticada ‘fora-dentro’ da herança cultural de seus antepassados”. Este fato foi tão marcante na história de Freud que ele “viveu e produziu de acordo com a ideia de que ser judeu não é essência, mas movimento, a priori, errância” (Fuks, 2000. p.37).

Sobreira (1996) pontua que Freud era um judeu étnico, cuja ligação com a religião dos pais tinha apenas caráter cultural, participando, inclusive, da B’nai B’rit, uma organização cultural judaica cuja finalidade política era a de estabelecer força de oposição ao crescente antisemitismo. Desse modo, Freud não professava a fé judaica nem seguia a Lei Mosaica, mas “psicológica e intelectualmente era judeu, pensava e sentia o mundo como só um judeu podia pensá-lo e senti-lo” (Sobreira, 1996, p.31). Mezan complementa esse pensamento dizendo que

Freud viveu seu judaísmo como algo consubstancial a sua pessoa, que não necessita explicações nem teorizações e que resiste mesmo à análise. (...) judaísmo é para Freud uma fonte de satisfação; não, obviamente, como religião, mas como cimento de uma comunidade à qual se sente ligado com todas as fibras de seu ser, como algo “misterioso” que “resiste à análise” e é “dificilmente expressável em palavras”, que

no entanto se transmite na História e nas histórias — as saborosas histórias judaicas (Mezan, 1985, p.74-75).

Em carta dirigida ao pai do pequeno Hans, quando este questiona Freud se deveria batizar o filho para protegê-lo do antisemitismo, Freud responde bem pontualmente: “Senão deixar seu filho crescer como judeu, vai privá-lo dessas fontes de energia que não podem ser substituídas por nada. Ele terá que combater como judeu, e o senhor deve desenvolver nele toda a energia de que precisará para esse combate. Não o prive dessa vantagem” (Freud como citado em Fuks, 2000, p.30). Segundo Peter Gay (2012, p.24),

Freud não considerou necessário reprimir algumas verdades familiares evidentes. “Meus pais eram judeus”, anotou sucintamente no breve “Estudo autobiográfico” de 1925. Com visível desprezo pelos correligionários que haviam procurado proteção contra o antisemitismo no refúgio do batismo, ele acrescentou: “Eu também continuei judeu”. Era um judaísmo sem religião. Jacob Freud se libertara das práticas hassídicas de seus antepassados: seu casamento com Amalia Nathansohn foi sacramentado numa cerimônia segundo o rito reformado. Com o tempo, ele dispensou praticamente todas as observâncias religiosas, sobretudo comemorando o Purim e a Páscoa judaica como festas familiares. Seu pai, lembrou Freud em 1930, “deixou-me crescer em completa ignorância de tudo o que se referia ao judaísmo”.

Na carta escrita a sua futura esposa Martha Bernays, em 14/08/1882, Freud diz que “ainda que o modo de viver que os antigos judeus se sentiam felizes já não proporcione proteção, algo do núcleo, da essência desse judaísmo cheio de sentido e de vontade de viver não estará ausente de nosso lar” (Freud, 1882, p.43 como citado em Fuks, 2000, p.22). Em outra correspondência para Martha, afirma: “com frequência sinto como se houvesse herdado toda a paixão de nossos ancestrais quando defendiam o Templo, como se eu pudesse entregar minha vida de bom grado a uma grande causa” (Freud como citado em Donn, 1991, p.89).

Em diversas outras correspondências trocadas com amigos e discípulos, Freud faz questão de citar passagens ou questões relacionadas ao Judaísmo. Numa carta, dirigida a Enrico Morselli, em 18/02/1926 Freud diz: “embora há muito tempo tenha me separado da religião dos meus pais, nunca perdi o sentimento de solidariedade para com meu povo” (Freud como citado em Fuks, 2000. p.40). Já na carta de 16/10/1910 ao amigo e pastor Pfister, Freud, falando das oposições à psicanálise, cita o seguinte comentário: “com uma mão construir o templo, com a outra, brandir a arma contra os adversários da obra – penso que isto é uma reminiscência da história judaica” (Freud, 1910/2009, p.61).

Mesmo no contexto tumultuado da sociedade vienense e em meio a restrições aos judeus e a Freud, Fuks defende que “em luta contra a exclusão, Freud afirmou sua judeidade

sem fazer apelo a qualquer referência religiosa, procurando defini-la de um outro lugar” (2000, p.31). Em mensagem aos membros da Sociedade B’nei Brit, Freud afirma:

Devo confessar-lhes que nem a fé nem o orgulho nacional me ligavam ao judaísmo, pois sempre fui incrédulo e fui educado sem religião (...). Contudo, ainda permaneciam muitas coisas que me tornavam irresistível a atração pelos judeus e pelo judaísmo: potências sentimentais obscuras e grandiosas, tanto mais poderosas quanto difíceis de expressar em palavras; a clara consciência de uma identidade íntima, a secreta familiaridade de possuir uma mesma arquitetura anímica. A isso não se demorou a agregar a compreensão de que somente à minha natureza judaica devo as duas qualidades que me foram indispensáveis no difícil caminho de minha existência. Precisamente por ser judeu, encontrava-me livre de muitos preconceitos que dificultam a outros o uso de seu intelecto; como judeu estava preparado para colocar-me na oposição e para renunciar à concordância com a “maioria compacta” (Freud como citado em Mezan, 1985, p.63).

Essa oscilação constante estaria sempre presente no espírito dos intelectuais judeus, ou seja, por um lado havia o distanciamento da fé judaica e por outro o sentimento de pertencimento a um povo malvisto por outros povos. Em se tratando desta relação com a religião milenar a qual estava vinculado, Freud expressa o pensamento de que se a psicanálise fosse considerada “como um produto direto do espírito judeu, (...) eu não me sentiria envergonhado. Apesar de há muito tempo ter-me desligado da religião dos meus ancestrais, jamais perdi o sentimento de solidariedade para com o meu povo” (Freud como citado em Sobreira, 1996, p.29). Sob a ótica de Mezan (1985, p.63), algo que agrada Freud na religião judaica é a

peculiaridade de permitir um “uso do intelecto” não toldado por preconceitos (Freud não diz que por ser *ateu* se encontrava livre de muitos preconceitos, mas sim por ser *judeu*); ainda que sem crer nos dogmas religiosos, o indivíduo educado no meio judaico guarda uma profunda ligação com os demais judeus (a “identidade íntima”, a “secreta familiaridade”).

Freud esteve inserido, portanto, no contexto de hostilidade à diferença, tanto pelo fato de ser judeu como pelo nascimento da psicanálise. Acerca do fato de Freud se denominar “um judeu completamente ateu” (Freud, 1918/2009, p.84), Fuks apresenta alguns aspectos importantes sobre essa definição freudiana e provoca questionamentos:

Cabe adiantar aqui um paradoxo: o judaísmo exige de seu intérprete, o talmudista, a posição de ateu, isto é, de alguém que não impeça o advento da palavra, transformando o texto num novo ‘bezero de ouro’. E é a partir daquilo que se extrai de ateísmo do pensamento judeu que Lacan vai dizer que ‘a história do judaísmo testemunha ao menos isto: que alguém como Freud sinta-se pertencendo ao povo judeu, sem ser religioso’. Eis que nesse aspecto, a leitura de Lacan difere inteiramente, por exemplo, da de Gay e de Mezan, que vêem no ateísmo de Freud

apenas os efeitos do Século das Luzes: na relação com o texto, com o pensamento, o ateísmo de Freud é já sistematicamente judaico (Fuks, 2000. p.69).

Por fim, é possível concluir este subitem com a seguinte constatação: “a Psicanálise toma impulso a partir das estruturas fundamentais do judaísmo, ao mesmo tempo em que as revolve e subverte” (Sobreira, 1996, p.147). Juntamente com essa afirmação, acrescentamos que “a imensa riqueza da antropologia talmúdica fornece claros indícios de que na antropologia psicanalítica pode-se encontrar ecos da antiga sabedoria judaica” (Sobreira, 1996, p.164). Dessa forma, destacamos que são inúmeros e inegáveis os sinais e efeitos que o Judaísmo deixou em Freud, em sua história e posteriormente nos elementos da técnica psicanalítica, contudo, estes elementos religiosos somados à profunda ligação estabelecida entre a sociedade vienense, seu espírito puritano e o surgimento da psicanálise, não foram capazes de evitar o envolvimento de Freud com as ideias iluministas e que se denominasse um judeu ateu, conforme veremos a seguir.

1.2. Ludwig Feuerbach, Freud e o ateísmo

Passaremos a analisar agora como era manifesto o ateísmo de Freud e as influências deixadas pelas ideias iluministas e pelo filósofo alemão Ludwig Feuerbach em sua postura de negação da crença e da fé religiosa. Por meio de aproximações entre os dois autores, veremos como a visão e contemplação antropológica da religião por parte do filósofo perpassa os escritos de Freud, especialmente em pontos marcantes do texto *O futuro de uma ilusão*.

Roudinesco relata, na biografia de Freud, que como um “judeu sem Deus, puritano emancipado capaz de controlar suas pulsões e criticar os danos do puritanismo, Freud se descreve como um rebelde metódico, desde a infância apaixonado pelos mistérios e extravagâncias da sexualidade humana” (Roudinesco, 2016, p.30). Segundo os professores Mikkel Borch-Jacobsen e Sonu Shamdasani, em seu livro *Os arquivos Freud* (2014), “sob uma perspectiva epistemológica, Freud era um positivista clássico, para quem a base fundamental do conhecimento era a observação – a percepção e a descrição dos fenômenos” (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.133).

A crítica de Freud ao Judaísmo foi vista por alguns como uma infidelidade à religião dos pais, embora ele mantivesse sua adesão à cultura e a intelectualidade judaica. Descrito como um “ateu militante, e completamente desvinculado de qualquer observância ritual” (Mezan, 1985, p.63), o que Freud combatia era a religiosidade vivida e experienciada como

idolatria, ou seja, sua crítica estava vinculada ao “seu êxodo permanente de uma identidade fixa e imutável, espelhada em qualquer mimética religiosa e política” (Fuks, 2000. p.74).

Ao focarmos mais detalhadamente no ateísmo de Freud e na sua compreensão sobre a religião, encontramos um importante pensador que deixou suas marcas no fundador da psicanálise. Ele foi Ludwig Andreas Feuerbach (1804 – 1872), filósofo iluminista alemão que teve relevância significativa no estudo e análise da religião e seus efeitos na existência humana. Segundo Kelvin Amorim de Melo, mestre em Ética e Filosofia Política pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul,

Feuerbach e Freud foram pensadores que deixaram grandes contribuições à humanidade no que diz respeito à compreensão da relação do homem com a religião ou com deus. Os posicionamentos dos pensadores em relação à religião encontram-se pautados no próprio homem e no seu conhecimento acerca do mundo e de si mesmo. Através do esclarecimento psicológico da necessidade e vontade de um poder superior transcendente, através do conhecimento psicogenético da religião, torna-se possível compreender a existência humana (Melo, 2022, p.7).

O autor trabalha em seu artigo intitulado *A gênese psicopatológica da religião em Feuerbach e Freud* (2022), a relação que a filosofia de Feuerbach tem com a visão da psicanálise freudiana acerca da relação do ser humano e o Divino, apresentando elementos de ligação muito comuns entre ambos os autores. Para ele,

os esforços de Feuerbach e Freud foram direcionadas para a compreensão do aspecto religioso enquanto objetivação e projeção do sentimento religioso, respectivamente, pela sensação de incapacidade diante das limitações provocadas pelos sentidos e sentimentos, e pela impotência dos humanos frente ao curso desconhecido da vida. (...) Tanto a crítica de Feuerbach quanto a de Freud, à religião, tem como meta o esclarecimento psicológico do homem de sua situação de auto servidão inconsciente. Assim, o objetivo da emancipação do homem de suas crenças fantasiosas, ilusórias e sobrenaturais tem como intuito a realização humana enquanto ser pertencente a uma natureza como ela é em si e por si mesma (Melo, 2022, p.9).

Analisaremos agora argumentos com semelhanças presentes nas propostas teóricas de ambos os autores, começando por Feuerbach. Por meio da crítica ao idealismo hegeliano que visava explicar o todo da existência, Feuerbach (1841/2022, p.14) propõe que o “segredo da teologia é a antropologia”, ou seja, falar de Deus é falar sobre o próprio homem, pois este projeta seus sentimentos mais profundos naquele. O professor italiano e estudioso de Feuerbach, Francesco Tomasoni destaca que o filósofo teve lugar de destaque na fratura do pensamento contemporâneo justamente por propor a religião como antropologia, assim como pensar a questão do ateísmo, da imortalidade, do indivíduo, da relação do homem com a natureza, estando em consonância com seus próprios desejos humanos. Segundo o autor,

“Feuerbach possui, em sua relação com o cristianismo, uma espécie de amor infeliz” (Tomasoni, 2015, p.12) justamente por que não conseguiu conciliar sua Filosofia com base antropológica com os princípios do Cristianismo, o que acabou por despertar numerosos debates e pontos de vista sobre a posição de seu ateísmo entre seus próprios seguidores. Para Tomasoni, já antecipando o pensamento freudiano, Feuerbach

substituía a ideia de imortalidade pessoal pela confiança no progresso infinito do gênero humano. (...) A história da humanidade não consiste noutra coisa senão numa progressiva superação de barreiras (...), a ilusão do homem de que pode pensar algo de superior ao seu gênero, pensar e sentir como limitada a sua substância. Ilimitado é, portanto, o gênero, limitado apenas o indivíduo (Tomasoni, 2015, p.28).

Feuerbach propôs que Deus é a consciência de infinito do próprio homem. É no conflito com sua própria interioridade que ele busca algo fora de si, tornando-se estranho a si mesmo. Dessa forma, “o ateísmo de Feuerbach mostra-se mais complexo. Ele também exorta a que voltemos à ciência em vez de esperar efeitos pela oração, mas sabe que a religião tange problemas mais profundos, existenciais, e que a ciência é circunscrita dentro de barreiras” (Tomasoni, 2015, p.35). Em seu livro *A essência do cristianismo* (1841), Feuerbach procura mostrar as contradições do cristianismo e as construções teológicas acerca de Deus e das religiões, que são expressões antropocêntricas da humanidade. Segundo ele, o homem retira de sua essência os próprios atributos que externaliza no ser Divino, ou seja, tudo o que é imperfeito, inacabado no homem passa a ser perfeito e acabado em Deus, que se torna o referencial por excelência, ânsia de felicidade e realização completa do bem e da felicidade que a humanidade almeja.

Para Feuerbach, a religião fala sobre o homem com sua afetividade divinizada, por meio de abstrações e ilusões no ser divino que é reservatório de valores positivos e ideais. Foi o medo quem criou os deuses, ligado ao sentimento de dependência e condicionamento que este tem em relação a sua existência, já que “o fundamento da religião (...) é o sentimento do próprio limite, finitude, dependência” (Tomasoni, 2015, p.93). Diante de questões que não tem resposta, como sobre a origem do mundo, o homem projeta as suas desejosas explicações em um ser divino criador, o que também dirá Freud, de certa forma.

Ao antecipar as reflexões de Freud, Feuerbach “trouxe à luz a natureza não humana presente no homem sob a forma do inconsciente. O homem com seu ‘eu’ estava à beira de um abismo, a saber, do seu inconsciente’. Então, ele vivia na própria psique o dissídio entre eu e não eu” (Tomasoni, 2015, p.99). O autor citado apresenta ainda que o desejo

é definido como a ‘manifestação originária’, ‘o fenômeno originário’ da religião enquanto o verdadeiro criador dos deuses. Eles correspondem aos desejos dos

homens, que querem superar seus limites além do tempo e da realidade. Feuerbach qualifica os desejos como ‘impacientes e revolucionários’. Por um lado, eles negam a realidade, por outro lado estão na origem da ação (Tomasoni, 2015, p.100).

A religião é compreendida como a fase infantil da humanidade, a adoração da própria essência do homem fantasiada num ser externo a si, onipotente, onisciente, onipresente. Já que o homem não dá conta de todas as suas próprias questões sem sentido na existência, acaba por criar deuses para lhe darem suporte, muitas vezes através de atitudes egoístas que geram exclusões e violências. Feuerbach valoriza o homem, com seus pés no chão e não num além sem coesão racional. Sua proposta de pensamento é um retorno para o próprio homem, por meio de uma antropologia coesa, para dar sustentação a sua própria existência turbulenta, como observamos em sua obra *Preleções sobre a essência da religião* (1989).

A religião diz respeito a algo do homem, é humana, “é o sonho do espírito humano” (Feuerbach, 1841/2022, p.27). Feuerbach salienta que em sua época as pessoas preferiam mais a ilusão e a fantasia à realidade das coisas, o que vamos encontrar também nos escritos e formulações de Freud. A religião é também encarada como o relacionamento do homem com ele mesmo, com a sua essência no mundo, já que até mesmo o desenvolvimento dela no mundo segue o desenvolvimento da própria cultura humana.

Deus nada mais é que o conjunto dos predicativos humanos elevados a condições divinas. Ele é o pai real, vivo, com atributos e qualidades humanas de amor, misericórdia, etc., sendo o detentor de poderes plenos, dos quais o ser humano está excluído. A vontade, o sentimento e a razão são forças infinitas e a religião opera com e por meio dos sentimentos e da afetividade. Com isso, “a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa” (Feuerbach, 1841/2022, p.52).

Nesse movimento, o homem é visto como o negativo e Deus o positivo, pois “a religião é a cisão do homem consigo mesmo” (Feuerbach, 1841/2022, p.75), tornando-se Deus a afirmação da nossa própria razão infinita e absoluta. Feuerbach também analisa o papel da religião nas formulações morais e nas leis como estratégias de domínio do espírito humano. Em diversos capítulos de *A essência do cristianismo* busca analisar os dogmas cristãos desconstruindo-os à luz da razão e chegando a conclusões e idealizações antropológicas envoltas a eles. Atenta-se também para o fato de que “na religião o homem se contempla como um objeto divino, como uma meta divina” (Feuerbach, 1841/2022, p.100), já que “Deus é o espelho do homem” (Feuerbach, 1841/2022, p.107).

A meta da própria criação é o próprio homem e sua finalidade é sua autoconservação, como pensa Freud no início de sua teoria. Se adorar um deus é uma contemplação infantil, “a religião nada mais é que a contemplação de si mesmo por parte do homem, mas a primeira e, por isso, infantil” (Feuerbach, 1841/2022, p.166). É o vazio da vida que promove as ilusões em um ser divino e, com isso, seria preciso analisar a própria essência do homem a fim de buscar a construção de outros sentidos e de uma visão da existência com mais racionalidade e sem desespero, pois “o desesperado sentimento do vazio e da solidão” (Feuerbach, 1841/2022, 119) estaria no cerne da ilusão infantil de Deus pai poderoso e protetor.

Essas compreensões contidas no pensamento de Feuerbach nos levam a refletir sobre a importância que existe no movimento dos seres humanos de se voltarem para a própria realidade humana, rompendo com ilusões religiosas e sendo os responsáveis por seus próprios destinos, pois “quando a fantasia é tudo a realidade não é nada” (Feuerbach, 1841/2022, p.218). Ao voltar-se para a religião e negarem-se a si mesmas as pessoas estarão mais sujeitas ao discurso religioso que pode mascarar intenções perversas e também neoliberais, como veremos no terceiro capítulo.

Quando os seres humanos negam a si mesmos, enxergando o além sobre um espelho de fantasia, que supostamente anularia as limitações do homem, eles acabam por despertar horizontes de contemplação ilusórios. Quando não conseguem afirmar algo simplesmente pela moral, acrescentam Deus a ela, tornando-se uma moral religiosa. Se “a religião nos aliena e desvia de nossa própria essência” (Feuerbach, 1841/2022, p.299), é preciso aceitar que “deus não é nenhum ser fisiológico ou cósmico, e sim psicológico” (Feuerbach, 1841/2022, p359) e nem “o Pai comunitário dos homens” (Feuerbach, 1841/2022, p.408). Portanto, “o homem é o Deus do cristianismo, a antropologia o mistério da teologia cristã” (Feuerbach, 1841/2022, p.432).

As saídas propostas pelo filósofo Feuerbach para possíveis caminhos de superação das ilusões religiosas seriam: reconciliar o homem com sua própria natureza e sua humanidade, suportar o destino com resignação, investir em um olhar atento e integral para seu interior e para a essência subjetiva do próprio ser. Estas metas só seriam alcançadas por meio de um processo de integração, sem deixar de lado a análise dos efeitos da religião sobre a política e seus critérios da lei e da moral, especialmente nas tentativas de ditar até mesmo os destinos dos homens. A existência humana ganhará sentido através de vínculos coletivos de amor e sensibilidade, pois “a essência do homem não é solitária, mas comunitária” (Tomasoni, 2015, p.85). Dessa forma, a religião pode ser vista como uma experiência humana, finita, entre os homens, baseada e mantida por meio de sentimentos humanos, e só.

Num dos textos mais famosos de Freud em se tratando da temática religiosa, *O futuro de uma ilusão*, escrito em 1927, encontramos muitos elementos significativos desta filosofia de Feuerbach. Na época em que foi publicado, Freud estava já idoso, com 70 anos, atravessado pela Guerra e sofrendo com o câncer na boca, sem melhora no tratamento em andamento. No entanto, nem mesmo nesse momento de significativo desamparo, devido à questão de sua doença, Freud tende ao amparo da religião, mas, pelo contrário, escreve esse texto destacando a conexão dela com as ilusões infantis da humanidade, ciente de sua possível rejeição em relação aos contextos religiosos da época. Numa das cartas ao amigo e pastor Pfister, de 16/10/1927, Freud expressa sua preocupação:

Nas próximas semanas sairá uma brochura de minha autoria, que tem muito a ver com o senhor. Eu já a teria escrito há tempo, mas odiei-a em consideração ao senhor, até que a pressão ficou forte demais. Ela trata – fácil de adivinhar – de minha posição totalmente contrária à religião – em todas as formas e diluições, e, mesmo que isto não seja novidade para o senhor, eu temia e ainda temo que uma declaração pública lhe seja constrangedora (Freud, 2009, p.142-143).

Segundo o sacerdote jesuítico e doutor em Teoria Psicanalítica pela UERJ, Ricardo Torri de Araújo (2014, p.46), nesse texto “a atenção de Freud desloca-se para o problema das crenças religiosas de um modo geral. As funções sociais dessas crenças, o seu caráter ilusório, o problema da sua origem e uma estimativa a respeito do futuro que as espera”. Uma das percepções positivas de Freud em relação à religião é a de que sua função também consiste em oferecer ajuda à sociedade, a fim de que esta possa cumprir seu papel de coibição dos instintos agressivos e antissociais que nos habita.

Os seres humanos estão inseridos na cultura e a civilização impõe pesados fardos e repressões sobre eles. Também a própria natureza nos oferece perigos, devido seu caráter hostil e ameaçador, cuja humanidade não consegue controlar totalmente. Sendo assim, “a primeira tarefa da civilização é, pois, defender o homem da natureza hostil” (Araújo, 2014, p.47), cobrando um alto preço por esta defesa, pois somos inseridos em renúncias pulsionais e coerções, por meio de normas e leis, além de sacrifícios em prol da vida social. É neste ponto que o domínio do discurso religioso começa a também ganhar terreno, já que este se alimenta destas repressões pulsionais e de caráter moral, especialmente no que diz respeito às repressões da sexualidade e dos desejos humanos. Com isso, Freud vai se questionar sobre o valor especial que damos as ideias religiosas e qual é a relação e alcance que elas têm com a manutenção da vida comum na sociedade:

as ideias religiosas são ensinamentos, enunciados sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que dizem algo que a pessoa não descobriu por si e que exigem a

crença. Como nos informam acerca do que é mais importante e mais interessante na vida, são altamente valorizadas. Quem nada sabe delas é muito insciente; quem as incorporou ao próprio saber pode se considerar bastante enriquecido (Freud, 1927/2014a, p.259).

Freud salienta que “assim como para o conjunto da humanidade, também para o indivíduo é difícil suportar a existência” (Freud, 1927/2014a, p.247). Com isso, frente à falta de controle sobre a natureza, o enigma da morte e ao desamparo estrutural do homem surge à busca por uma divindade que possa apaziguar as inquietações e ausência de repostas e sentido existencial que o homem procura e almeja. Este processo, vinculado às projeções mais infantis da humanidade, são terreno fértil para a criação e desenvolvimento da ilusão de um pai protetor para livrá-lo destes questionamentos. Contudo,

permanece o desamparo do ser humano, e, com isso, o anseio pelo pai, e os deuses. Esses conservam sua tripla tarefa: afastar os terrores da natureza, conciliar os homens com a残酷 do destino, tal como ela se evidencia na morte, sobretudo, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que lhes são impostos pela vida civilizada que partilham (Freud, 1927/2014a, p.193).

Por meio dessas inquietações que a existência lhe impõe, o ser humano passa a transformar “as forças naturais não simplesmente em indivíduos, (...) mas lhe dá um caráter paterno, transforma-as em deuses” (Freud, 1927/2014a, p.249), conforme já observava Feuerbach, por meio da projeção de elementos de sua própria humanidade nesse ser que seria capaz de lhe proteger de todos os infortúnios, assim como a própria criança projeta e espera do pai tamanha proteção e amparo.

A partir disso, Freud começa a pensar as doutrinas religiosas como ilusões, indemonstráveis e improváveis. Tem-se com isso a constatação de que “ninguém pode ser forçado a tomá-las por verdadeiras, a acreditar nelas. Algumas são (...) tão incompatíveis com tudo o que laboriosamente viemos a saber sobre a realidade do mundo, que podem (...) ser comparadas aos delírios” (Freud, 1927/2014a, p. 268). Estas ilusões religiosas são “realizações dos mais antigos, mais fortes e prementes desejos da humanidade; o segredo de sua força é a força desses desejos” (Freud, 1927/2014a, p.266), tendo relação intrínseca com eles. Elas visam, sobretudo por meio de tentativas fracassadas, nos reconciliar com os males da cultura e nos recompensar pelos sofrimentos que nos são impostos pelo existir.

À maneira de Feuerbach, segundo a perspectiva freudiana a origem da crença no ser Divino está atrelada aos sentimentos de desamparo infantil e no desejo de proteção de um pai que este desamparo implica e almeja. Para Araújo (2014, p.48),

o pai é idealizado pela criança, mas o tempo passa, o indivíduo percebe que seu pai não é aquela figura idealizada que ele imaginara e, já adulto, se dá conta de que está fadado a permanecer uma criança desamparada para sempre. Incapaz de dispensar a proteção outrora desfrutada, o indivíduo abraça a crença na existência de Deus, isto é, em alguém capaz de aliviá-lo do intolerável sentimento de desamparo, debilidade e fraqueza diante da vida.

O desamparo infantil dá origem ao complexo paterno e depois ao ser divino, pois é “o pai que desde sempre se ocultara, como um núcleo, em cada figura divina” (Freud, 1927/2014a, p.252). Será a partir dos primeiros relacionamentos ambivalentes das crianças com seus pais e cuidadores na infância que serão formuladas as necessidades da religião ou das projeções religiosas, pois “o ser humano, mesmo quando personifica as forças naturais, segue um modelo infantil” (Freud, 1927/2014a, p.255). Desta forma, Freud vai estabelecer uma ligação bem importante entre a infância, a neurose e a religião, visando dar coesão e sustentação para sua teoria edípica:

podemos supor que a humanidade como um todo, em seu desenvolvimento ao longo dos séculos, põe-se em estados que são análogos às neuroses (...). Os precipitados dos processos similares à repressão, ocorridos na pré-história, permaneceram ainda por muito tempo na cultura. A religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade, originando-se, tal como a da criança, do complexo de Édipo, da relação com o pai. Segundo essa concepção, é de supor que o afastamento da religião deverá suceder com a mesma fatal inexorabilidade de um processo de crescimento, e que justamente agora nos encontramos no meio dessa fase de desenvolvimento. (...) Se, por um lado, ela traz restrições obsessivas como somente a neurose obsessiva costuma fazer, ela contém, por outro lado, um sistema de ilusões de desejo com repúdio da realidade (...) (Freud, 1927/2014a, p.284).

Freud reforça ainda que “o motivo do anseio pelo pai equivale à necessidade de proteção contra os efeitos da impotência humana” (Freud, 1927/2014a, p.258) e o remorso pela morte do pai da horda proposto no texto *Totem e Tabu* (que será trabalhado mais detalhadamente no próximo capítulo) também têm relação estreita e permanente no processo de formação do psiquismo da criança, deixando suas marcas no funcionamento das neuroses. Esse trabalho teórico inclusive levará Freud a formular que “a religião é comparável a uma neurose infantil” (Freud, 1927/2014a, p.296).

De acordo com a visão freudiana da religião, esse infantilismo ilusório encontrado na crença religiosa deveria ser superado, já que “o ser humano não pode permanecer eternamente uma criança, tem de finalmente sair ao encontro da ‘vida hostil’. Podemos chamar a isso ‘educação para a realidade’” (Freud, 1927/2014a, p.292). Acerca deste infantilismo psicológico, Freud formula que a religião procura propor a felicidade por meio

de uma neurose coletiva, contudo não consegue manter sua promessa de “tornar feliz a maioria dos homens” (Freud, 1927/2014a, p.276), além de que “permanece o desamparo do ser humano, e, com isso, o anseio pelo pai, e os deuses” (Freud, 1927/2014a, p.249). Por meio disso, Freud conclui que “a perplexidade e o desamparo humanos não podem ser remediados. É nisso, antes de tudo, que os deuses fracassam” (Freud, 1927/2014a, 250). Freud, a exemplo de Feuerbach e outros filósofos, não recua diante da hipótese de que

o homem primitivo necessita de um deus como criador do mundo, chefe do clã, protetor pessoal. Esse deus toma seu lugar atrás dos pais falecidos, dos quais a tradição ainda pode dizer algo. O homem de época posterior, de nosso tempo, age da mesma forma. Também ele permanece infantil e necessitado de proteção, mesmo como adulto. Acha que não pode prescindir do amparo de seu deus (Freud, (1939[1934-1938])/2018, p.176).

Concluindo este subitem, reforçamos mais uma vez que para Freud as relações entre os seres humanos, a religião e a sociedade estão marcadas por traços infantis, medos, dependências e ilusões relacionadas aos pais. Ao olharmos para sua relação com o Iluminismo e com o filósofo Feuerbach, pudemos perceber como seu contato com o pensamento iluminista favoreceu, de certa forma, a estruturação de seu posicionamento ateu e teve resquícios em seu modo de pensar e em sua construção teórica, refletindo, sobretudo, em seus posicionamentos e pontos de vista. Agora, continuaremos a abordar a visão de Freud em relação à religião de matriz judaico-cristã, por meio de outros de seus textos e construções teóricas, a fim de irmos desenhando o caminho percorrido por ele e que vai resultar na visão da própria psicanálise com traços e venerações religiosas em sua instituição, que veremos no segundo capítulo.

1.3. Freud e o elemento religioso em *O mal-estar na civilização* e em *Acerca de uma visão de mundo*

O interesse pelo elemento religioso nas culturas e civilizações é encontrado em diferentes abordagens antropológicas, sociais, filosóficas, psicológicas, etc., conforme podemos notar sua presença em diversos tipos de formações sociais, desde as mais primitivas às atuais. A observação da maneira como cada sociedade cultua seus deuses e expressa sua religiosidade contém inúmeros elementos passíveis de serem analisados, além de podermos compreender também suas questões primordiais, sua busca por sentido de vida, suas formas de socialização, assim por diante. Essas influências do elemento sagrado nos seres humanos, envoltas de interesse, curiosidade e especulações, perpassaram também o meio psicanalítico e

a pessoa de Freud, deixando marcas singulares em sua maneira de abordá-las e contextualizá-las, conforme veremos neste subitem.

Freud foi alguém que se manteve atento para as relações entre a religião, o sujeito e a cultura. Em 1897 esse tema já aparece em algumas correspondências com Fliess e o primeiro artigo mais direcionado a essa temática foi *Atos obsessivos e práticas religiosas*, de 1907. Entre os textos mais famosos em que ele trabalhou a temática religiosa estão *Totem e Tabu (1912-1913)*, considerado pelo próprio Freud sua “obra mais bem escrita” (Freud como citado em Araújo, 2014, p.7), *O futuro de uma ilusão* (1927), considerado “o livro de um homem velho” (Freud como citado em Araújo, 2014, p.7), *Acerca de uma visão de mundo* (1933), *Moisés e o monoteísmo: três ensaios* (1939 [1934-1938]), além de outras proposições e comentários que aparecem em outros de seus textos. Segundo a perspectiva de Flecha (2004, p.53-54), para Freud,

a religião é capaz de preencher três funções básicas. A primeira é a de satisfazer o desejo do conhecimento humano, no que coincide com os objetivos da ciência, embora entre em confronto com ela. A segunda é oferecer ao sujeito meios de lidar com as vicissitudes da vida, garantindo felicidade e conforto diante dos infortúnios. Nessa segunda função, ela exerce o seu maior poder de influência, ficando em posição de vantagem com relação à ciência. A terceira e última função da religião é a de instaurar proibições e limites. (...) Segundo Freud, apesar de poder haver coincidência entre as normas estabelecidas pela religião e pela ciência, os motivos subjacentes a cada uma são singulares. A religião articula ensino, consolo e exigências.

Fazendo jus a esses argumentos, temos o psicanalista Philippe Julien, que em seu livro *A psicanálise e o religioso: Freud, Jung, Lacan* (2008), se propõe a pensar sobre as relações e os diálogos possíveis entre a psicanálise e o elemento religioso, apresentando os posicionamentos e percepções que cercam determinados embates e tensões, a partir da ótica dos três autores citados no título. Já no início de seu livro, Julien (2008, p.6), destaca que

para alguns, psicanálise e religião são dois campos separados quanto a seu fim e, portanto, quanto a seus meios. Assim, a psicanálise não seria nem a favor nem contra a religião. Para outros, ao contrário, a experiência psicanalítica conduz, necessariamente, ao antiteísmo pela descoberta de que toda crença religiosa é, em si, uma ilusão. Foi por isso que, na primeira metade do século XX, as autoridades eclesiásticas se opuseram à psicanálise.

Julien reforça que estes pontos de vista refletem a relação conturbada e as tensões e resistências que podemos encontrar no estudo da psicanálise e das religiões. Contrapondo o elemento religioso à própria análise, o autor formula que “a relação entre psicanálise e religião não é única. Deve ser discernida em função do conteúdo do discurso religioso e em função de cada prática da psicanálise” (Julien, 2008, p.7). Ambas, a psicanálise e a religião,

abordam e trabalham com as angústias e as castrações impostas pelo existir do ser humano, contudo, a religião procura dissipar as angústias com seus rituais e orações que a aproximam da neurose obsessiva, mantendo relação estreita com as repressões sexuais, o domínio das pulsões e a consequente formação das neuroses:

a análise nos faz descobrir a própria razão da crença em Deus. Como pode esta nascer um dia no ser humano? Cedo ou tarde, todo sujeito passa pela experiência do que Freud chamou de *Hilflosigkeit*, ou seja, um estado de desamparo, de ausência de ajuda, de carência de recursos, de derrelição, de abandono (Julien, 2008, p.8).

Freud, por meio de seus estudos e elaborações teóricas, foi refletindo e teorizando sobre o papel que as religiões têm na proposta de visão de mundo das pessoas, a influência de seus manuais morais para a manutenção do caráter ético da humanidade, sua presença marcante na cultura, suas propostas ilusórias e neuróticas, entre outros elementos. Segundo Julien (2008, p.11), “o religioso de que Freud fala tem o caráter de onipotência absoluta, enquanto proteção divina perante a impotência humana”. Com esta busca, surge o elemento sagrado, que pode ser definido como o *numen*, ou seja,

um poder divino atuante que provoca no homem uma emoção religiosa. É, sobretudo, um sentimento de soberania cósmica e de hierarquia (em grego: *hierós*, sagrado; *arkhé*, origem), ou seja, de um sagrado fundador. A esse sentimento, juntam-se temor e pavor ante um mistério oculto que se revela de surpresa em aparições fantasmáticas e demoníacas. Ao mesmo tempo, porém, esse sagrado é fascinante e dionisíaco, provocando possessão e êxtase (Julien, 2008, p.11, grifos do autor).

Na perspectiva de Freud, o início da religiosidade no ser humano está ligado ao fato deste estar desamparado e necessitado de ajuda, sendo incapaz de ajudar a si próprio em seus sofrimentos e angústias da vida. Esta situação inquietante de desamparo se faz presente na infância e persegue a todos nós por toda a nossa vida, já que inconscientemente o ser humano continua sua busca pelas proteções paternas obtidas nos primeiros anos de convívio com os pais e que estarão ligados e a serviço das ideias e ilusões religiosas:

Ilusão consistiria em achar ou se enganar que algum Outro possa vir a dar as graças que o sofredor pede. As garantias com a ilusão dependem, inequivocamente, da grandeza da fé. Se a fé remove montanhas, é por conta dessa ilusão tornada certeza e verdade inquestionáveis. Freud, um amante da verdade e um incansável pesquisador dos mistérios do psiquismo, ao conseguir correlacionar a necessidade religiosa com o desamparo infantil irá, através da psicanálise, seu instrumento de trabalho, desmascarar as ilusões provocadas pela religião (Julien, 1991, p.12).

Este apelo ao pai e a sua autoridade será uma marca visível nas religiões de matriz judaico-cristã, cuja contemplação e estudos darão fundamento e sustentação para as formulações de Freud sobre a religião, pois, para ele “a ética da psicanálise consiste em parar

de ter saudades do pai protetor e, desse modo, deixar de depender dele. Isso pressupõe fazer o luto da imagem infantil da autoridade” (Julien, 2008, p.15).

Em outro de seus livros, *O manto de Noé*, Julien (1991, p.12) destaca que Freud “não desconsidera a importância para a humanidade da crença religiosa; ademais, a ilusão só é tal enquanto ela é uma verdade; quando a ilusão é vista como ilusão, ela o deixa de ser. A crença de Freud é de que a psicanálise possa ter êxito em desmascarar a ilusão da religião”. A partir disso, o autor reforça que

na verdade, é necessário que o homem, mesmo em sua ilusão, possa substituir o pai por Deus e, assim, tentar garantir para si uma imunidade contra as atrocidades que o próprio homem é capaz de fazer contra seus semelhantes. Essa segurança na *irmãndade* garante a todos os membros do grupo os seus direitos em relação à lei. A necessidade da religião constitui, então, uma necessidade da garantia da Lei. Lei de Deus. No entanto, a Lei que está acima dos homens, foi feita pelos próprios homens para que eles não a alcancem. A submissão do homem à Lei e a mesma submissão do homem a Deus, acrescido do fato de que, perante Deus, deve o homem se humilhar, se desprezar, para poder alcançá-lo (Julien, 1991, p.12).

As percepções e articulações freudianas acerca da religião baseiam-se nas influências Iluministas, conforme já abordamos. Freud, a partir delas, não deixou de endereçar críticas à Igreja Católica e ao Judaísmo, posicionando-se por meio de pontos de vista contrários à crença religiosa, o que fez com que estas religiões criticadas pensassem em defesas contra os seus argumentos. Segundo Freud, a Igreja Católica adota uma postura fechada em seus dogmas e repressões, sempre reacionária e defensiva em relação ao novo, pois mantém constantemente seu caráter tradicionalista e preocupações com a reafirmação de seus princípios e verdades, especialmente após os incômodos provocados pela Revolução Francesa e pelo Iluminismo. Freud chega a afirmar que a Igreja Católica é uma “inimiga implacável da liberdade de pensamento e do avanço no conhecimento da verdade” (Freud, (1939[1934-1938])/2018, p.79), afirmação que lhe causou retaliações e oposições no meio religioso.

Ao propor a neurose obsessiva tendo semelhanças com a religião, Freud compra uma briga imensa com os defensores da tradição cristã católica, que também se posicionou de forma bem hostil à psicanálise. Araújo (2014) procurou em seu livro analisar essa relação entre a psicanálise e a Igreja Católica, permeada de aceitação por uns e hostilidade por outros, analisando como ela recebeu ou recusou as propostas psicanalíticas, através de documentos, encíclicas, etc. Um expoente que, por exemplo, defendeu positivamente a ligação da psicanálise como o meio cristão foi o jesuíta espanhol Domínguez Morano, que publicou diversas obras trabalhando a temática religiosa e psicanalítica como: *El psicoanálisis*

freudiana de la religión (1991), *Psicoanálisis y religión: um diálogo interminable* (2000), *Experiencia Cristiana y psicoanálisis* (2006), entre outros.

Ao propor a compreensão da fundação da religião e da civilização, Freud observa que a religião seria um meio criado pelos homens a fim de superar as misérias e temores, passando primeiramente pelo totemismo e depois às religiões monoteístas. Para Araújo (2014, p.10) “ao lado de outras religiões, o islamismo, o hinduísmo e o budismo claramente nunca importaram muito para Freud. As religiões mosaica e cristã, sim”, pois muitas das afirmações freudianas colocavam em questionamento os ensinamentos e crenças milenares já estabelecidos por elas a seus adeptos e praticantes.

Para Freud, a religião pode ser entendida como uma neurose e como uma ilusão, conforme as propostas de *Atos obsessivos e práticas religiosas* e *O futuro de uma ilusão*. No âmbito da neurose, a religião tenta resolver o problema da culpa decorrente do assassinato do pai, reconciliando o filho/fiel para com ele. No âmbito da ilusão, ela apresenta-se como a busca do filho/fiel pelo pai que lhe trará proteção e auxílio, além do perdão dos pecados, proporcionando-lhe a vida eterna e a salvação. Estas articulações constituiriam a problemática ilusória da religião, capazes de alimentar as procuras e anseios do interior da humanidade com suas propostas enganadoras. Para Binkowski (2019, p.5),

religião e psicanálise operam no mesmo registro da vida psíquica, a saber, ali onde a falta se mostra enquanto perda do objeto. No entanto, e isso já era um apontamento de Freud, o grande erro das religiões é de tentar anular a perda do objeto através da consolação, oferecendo uma verdade que fica entre sabido e insabido, entre ficção histórica e verdade psíquica, mantendo um véu entre os avatares de nosso desamparo fundamental.

A partir do argumento do autor citado acima, podemos começar nossa análise de um dos textos bem relevantes de Freud, escrito em 1930, em que ele apresenta considerações significativas acerca do papel da religião na cultura. Trata-se de *O mal-estar na civilização*, onde Freud procura analisar as fontes e origem das necessidades religiosas, contemplando-a como um paliativo para os seres humanos lidarem com as restrições impostas pela própria civilização.

Freud destaca no decorrer do texto que se trata de uma questão difícil para a perspectiva científica o trabalho com os sentimentos religiosos, justamente por seu caráter subjetivo. Ao pensar sobre o sentimento oceânico, visto como fonte da religiosidade por um de seus amigos e definido como uma “sensação de eternidade, um sentimento de algo ilimitado, sem barreiras” (Freud, 1930/2010, p.14), formula que este sentimento estaria

vinculado a sensações afetivas dos seres humanos, sendo “um fato puramente subjetivo, (...) a fonte da energia religiosa de que as diferentes Igrejas e sistemas de religião se apoderam” (Freud, 1930/2010, p.14-15).

Freud relata nunca ter experimentado tal sentimento oceânico e começa a expor as relações deste sentimento com o Eu. Segundo ele, essa sensação do Eu de ter certo pertencimento ao todo que encontramos no sentimento oceânico já foi experimentada pelo bebê no início de sua vida, em sua ligação com a mãe, e mais especificamente com o peito materno. No início da vida do bebê, este tem a falsa percepção de que ele e a mãe são um único ser, encontrando-se aí o princípio do suposto ideal de completude e pertencimento que também os neuróticos trazem para a vida adulta.

Freud destaca que essas percepções iniciais mantém sua “conservação no psíquico” (Freud, 1930/2010, p.20), pois “o que passou pode ficar conservado na vida psíquica, não tem necessariamente que ser destruído” (Freud, 1930/2010, p.20). Dessa forma, não seria o sentimento oceânico, presente em algumas formas de religião, memórias afetivas do Eu na primeira infância? Freud irá, inclusive, atrelá-las ao desamparo infantil e à nostalgia do pai, o que já tinha formulado em textos anteriores como *Totem e Tabu* (1913) e *O futuro de uma ilusão* (1927):

Um sentimento pode ser uma fonte de energia apenas quando é ele mesmo expressão de uma forte necessidade. Quanto às necessidades religiosas, parece-me irrefutável a sua derivação do desamparo infantil e da nostalgia do pai despertada por ele, tanto mais que este sentimento não se prolonga simplesmente desde a época infantil, mas é duradouramente conservado pelo medo ante o superior poder do destino. Eu não saberia indicar uma necessidade vinda da infância que seja tão forte quanto a de proteção paterna. (...) Podemos rastrear a origem da atitude religiosa, em claros contornos, até o sentimento do desamparo infantil. Talvez se encontre algo mais nisso, mas atualmente está envolto em névoas. Posso imaginar que o sentimento oceânico tenha se vinculado à religião posteriormente. Este ser-um com o universo, que é o seu conteúdo ideativo, apresenta-se-nos como uma tentativa inicial de consolação religiosa, como um outro caminho para negar o perigo que o Eu percebe a ameaçá-lo do mundo exterior (Freud, 1930/2010, p.25).

Julien (1991, p.22), ressalta que a necessidade de amparo que a criança têm em relação ao pai “irá transformar-se, pela correlação entre Deus e pai, numa necessidade da religião. É como se a religião pudesse restaurar o sentimento oceânico sentido pela criança, um sentimento de poder ilimitado frente às adversidades que provocam sofrimento no homem”. Contudo, há uma ambivalência marcante nessa relação, já que a criança busca o amparo do pai, mas também teme o poder dele.

Notamos assim, certa ligação entre o sentimento religioso e a necessidade de um suposto lugar de amparo para o Eu, fator que tem consonância com a necessidade e proteção do pai e sua conservação no psiquismo dos seres humanos. Com isso, a formulação freudiana acerca da origem da religião com contornos infantis, atrelando-a a sua teoria edípica, ganha tonalidades e singularidades próprias dentro de sua teoria. A consolação religiosa passa então a ser compreendida como uma forma do Eu encontrar refúgio diante da vida, do destino e dos sofrimentos e restrições impostas pela civilização. Nesse momento, Freud (1930/2010, p.26) define a religião como um “sistema de doutrinas e promessas que de um lado lhe esclarece os enigmas deste mundo com invejável perfeição, e de outro lhe garante que uma solícita Providência velará por sua vida e compensará numa outra existência as eventuais frustrações desta”.

Entendemos aqui a definição freudiana a partir da matriz judaico-cristã, que oferece diversos auxílios em troca da proteção de um pai elevado, visto como a Providência que conhece e atende as necessidades dos seres humanos. Freud será direto e taxativo, dizendo que “é insustentável essa religião” (Freud, 1930/2010, p.27), pois ela não dá conta de cumprir com suas promessas de felicidade destinadas aos seres humanos e também não é capaz de deixar a vida humana mais tranquila. Para ele, à maneira da religião, a arte, os entorpecentes e a atividade científica também são “gratificações substitutas, (...) ilusões face à realidade, nem por isso menos eficazes psiquicamente” (Freud, 1930/2010, p.29).

As tentativas promovidas pela religião de conciliar o programa do princípio do prazer com suas normas e princípios religiosos são falhas e insustentáveis. A religião exerce o lugar de repressão das pulsões, da sexualidade, dos desejos, o que a torna aliada às restrições impostas pela cultura que tendem a deixar-nos mais infelizes do que felizes vivendo em sociedade, pois o sofrimento nos invade de todos os lados (mundo interno, externo/natureza e vida na civilização).

Se os seres humanos estão se defendendo o tempo todo dos sofrimentos, podemos compreender o poder discursivo da religião, sobretudo quando apresenta uma suposta saída ilusória para os males do mundo e da existência. Se, segundo a reflexão de Freud, “a satisfação dos instintos é a felicidade” (Freud, 1930/2010, p.34), então a tarefa de ser feliz do ser humano traz em si a marca de uma realização sempre parcial e episódica, mas nunca total, cabendo ao Eu a tarefa de se haver com as restrições e com o programa de ser feliz imposto pela civilização por meio de sublimações.

Na perspectiva freudiana, as ilusões e seus efeitos estão relacionados aos desejos humanos. Além do mais, “o âmbito de que se originam tais ilusões é aquele da vida da

fantasia” (Freud, 1930/2010, p.37), que tem como uma de suas maiores finalidades a proteção contra o sofrimento. A religião destaca-se nesse terreno como um modo de discurso que propõe o alívio de sofrimentos por meio de suas propostas de fé e aceitação de seus princípios, normas e dogmas, destacando-se como uma neurose e delírio de massa:

a religião estorva esse jogo de escolha e adaptação, ao impor igualmente a todos o seu caminho para conseguir felicidade e guardar-se do sofrimento. Sua técnica consiste em rebaixar o valor da vida e deformar delirantemente a imagem do mundo real, o que tem por pressuposto a intimidação da inteligência. A este preço, pela veemente fixação de um infantilismo psíquico e inserção num delírio de massa, a religião consegue poupar a muitos homens a neurose individual. Mas pouco mais que isso. Existem, como dissemos, muitos caminhos que podem levar à felicidade, tal como é acessível ao ser humano, mas nenhum que a ela conduza seguramente. Tampouco a religião pode manter sua promessa. Quando o crente se vê finalmente obrigado a falar dos “inescrutáveis desígnios” do Senhor, está admitindo que lhe restou, como última possibilidade de consolo e fonte de prazer no sofrimento, apenas a submissão incondicional. E, se está disposto a isso, provavelmente poderia ter se poupado o rodeio (Freud, 1930/2010, p.42-43).

Ao olharmos para algumas denominações religiosas na contemporaneidade podemos encontrar aspectos semelhantes aos apontados por Freud e que reforçam a problemática envolvida na relação entre os princípios religiosos e o rebaixamento da vida. É comum, encontrarmos discursos religiosos em que se defende a perda do interesse pela vida concreta terrena e a intimidação da inteligência a fim de que os fiéis olhem para o céu, para o além-infinito onde habita o ser Divino, além das tentativas de abarcamento de outros ramos da sociedade como a política ou então a própria psicanálise, como veremos mais adiante nesta pesquisa. Com isso, conserva-se o infantilismo psíquico, o delírio e a promessa de uma vida plena que está sempre posta no depois, por meio de “suas promessas de um além-túmulo melhor” (Freud, 1930/2010, p.119), destinadas àqueles que cumpriram os mandamentos e foram fiéis aos preceitos, por meio da submissão incondicional.

Dentre os preceitos religiosos, Freud vai questionar, sobretudo, o “Ama teu próximo como a ti mesmo”, ou então o “Ama teus inimigos”, vistos como incompreensíveis e injustos, já que nem todos são dignos de merecer nosso amor e “estaria sendo injusto se o fizesse, pois meu amor é estimado como um privilégio pelos meus” (Freud, 1930/2010, p.74). Há no ser humano o instinto de agressividade, que visa sempre se defender, atacar e que escancara o fato do ser humano não ser esta criatura branda e cheia de amor, mas ser violento, invejoso, mentiroso e outros adjetivos, o “que as pessoas gostam de negar” (Freud, 1930/2010, p.74).

Podemos constatar que não é apenas o amor que une as pessoas, mas, de certa forma, a identificação por meio da agressividade também. Temos exemplos, sobretudo, nas religiões

com suas batalhas e guerras santas, onde a alteridade do outro se torna inimiga declarada da divindade defendida por determinados grupos, merecendo ser destruída. Encontramos nesses comportamentos “uma cômoda e relativamente inócua satisfação da agressividade, através da qual é facilitada a coesão entre os membros da comunidade” (Freud, 1930/2010, p.74), que reflete que o ideal de amor universal também é um preceito errôneo e não vivenciado pelos grupos religiosos que praticam tais atos violentos.

Freud vai destacar ainda o papel que o Super-eu têm junto à figura do pai na religião e seu lugar de cobranças e imposições de castigos sobre seus filhos. Para Freud (1930/2010, p.95), “o Super-eu atormenta o Eu pecador com as mesmas sensações de angústia e fica à espreita de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo exterior”, o que encontramos no discurso religioso com muita força e eficácia mesmo nos dias atuais, sendo este formador e mantenedor da consciência de culpa.

Este sentimento de culpa têm sua origem, portanto, junto ao “medo da autoridade e, depois, o medo ante o Super-eu” (Freud, 1930/2010, p.97). Vale ressaltarmos que o Deus pai das religiões de matriz judaico-cristãs se assemelha muito a essa instância castradora, observadora e punitiva que é o Super-eu, formado na infância, a partir da saída das relações tumultuadas do Édipo infantil. Já na conferência introdutória número 35, *Acerca de uma visão de mundo* (1933), Freud definirá a religião da seguinte forma:

Religião é uma tentativa de lidar com o mundo sensorial, em que estamos colocados, através do mundo de desejos que desenvolvemos em nós, em razão de necessidades biológicas e psicológicas. Mas ela não consegue fazer isso. Suas doutrinas têm o cunho do tempo em que surgiram, da insciente infância da humanidade. Seus consolos não merecem confiança. A experiência nos ensina que o mundo não é um quarto de crianças (Freud, 1933/2010, p. 335).

Freud se atenta para o fato de que o argumento religioso procura se safar da objetividade científica, especialmente quando usa as proposições de que o que é correspondente ao Sagrado trata-se de revelação e o espírito e racionalidade humanos não conseguirão compreender na totalidade o mistério revelado, apenas com a fé. Outro argumento utilizado é de que o Divino não deve ser questionado, nem a religião ser examinada criticamente, o que faz Freud refutar estes argumentos dizendo:

Enfatizamos que não se trata absolutamente de uma invasão da esfera da religião pelo espírito científico, mas, ao contrário, de uma invasão do âmbito do pensamento científico pela religião. Qualquer que seja o valor e significado da religião, ela não tem o direito de restringir o pensamento de nenhum modo, e, portanto, tampouco tem o direito de excluir a si mesma da aplicação do pensamento (Freud, 1933/2010, p. 338).

A religião tem a seu favor a influência sobre as multidões e seu perigo consiste justamente na proibição religiosa de pensar, o que caracteriza “um perigo para o futuro da humanidade” (Freud, 1933/2010, p. 340), sobretudo quando se trata de suas falsas promessas de consolo e elevação espiritual que não se conciliam com a realidade de seus fiéis e adeptos. Existe a perceptível ineficiência das afirmações e promessas religiosas de felicidade e proteção dos seres humanos, que não devem ser dignas de crédito, pois “os destinos humanos não se harmonizam nem com a hipótese de uma bondade universal nem com a ideia - que contradiz parcialmente aquela - de uma justiça universal” (Freud, 1933/2010, p. 334).

Freud vai trabalhar nessa conferência a questão de se a psicanálise conduz a uma determinada visão de mundo, concluindo que ela é inadequada para determinada tarefa e que ela partilha e aceita a visão de mundo da ciência. Vai fazer questão de destacar a psicanálise como uma ciência específica, um ramo da psicologia da profundezas e do inconsciente, formulando pretensiosamente que “a última contribuição à crítica da visão de mundo religiosa foi feito pela psicanálise” (Freud, 1933/2010, p. 334).

Uma visão de mundo, ou *Weltanschauung*, trata-se de uma construção intelectual com bases afetivas, tendo uma hipótese geral que visa solucionar os problemas da existência (Freud, 1933/2010). O problema de uma visão de mundo, na perspectiva freudiana, é a proposta de que nenhuma questão fique aberta, tendo tudo um lugar definido, já que esta partilha de ideais e desejos humanos. Freud (1933/2010, p. 323) reforça que “não há outra fonte de conhecimento do mundo senão a elaboração intelectual de observações cuidadosamente checadas, isto é, o que chamamos de pesquisa”, o que não detém, por exemplo, a pesquisa sobre a esfera psíquica.

Se as visões de mundo visam conferir segurança a vida, podemos entender por que a visão de mundo religiosa satisfaz tão eficazmente com suas ilusões a maioria das pessoas. As religiões trabalham com afetos, desejos e aspirações humanas, enquanto que a “ciência toma nota do fato de que a psique humana cria tais exigências e está pronta para examinar suas fontes, mas não tem o menor motivo para reconhecê-las como sendo justificadas” (Freud, 1933/2010, p. 324).

Freud não abre mão de separar o lugar das ilusões religiosas e do saber empírico da ciência, observando que “apenas a religião é um inimigo sério” (Freud, 1933/2010, p. 325), pois ela tem em seu cerne “um poder tremendo, que dispõe das mais fortes paixões dos seres humanos (...) e que forjou uma visão de mundo de coerência e unidade incomparáveis, que, embora abalada, ainda hoje sobrevive” (Freud, 1933/2010, p. 326). Antes de qualquer compreensão acerca dela, deve-se ter em mente o que ela oferece aos seres humanos:

ela lhes dá explicação sobre a origem e a procedência do mundo, ela lhes assegura proteção nas contingências da vida e, por fim, felicidade; e orienta suas atitudes e ações, mediante preceitos que sustenta com toda a sua autoridade. Ela preenche três funções, portanto. Na primeira, satisfaz a ânsia de saber humana, faz a mesma coisa que a ciência procura realizar com os seus meios, e nisso entra em rivalidade com ela. Mas é à segunda função que ela deve a maior parte de sua influência. Quando alivia a angústia das pessoas ante os perigos e as contingências da vida, assegura-lhes um final feliz, proporciona-lhes consolo no infortúnio, a ciência não pode se medir com ela. A ciência ensina, é verdade, como se podem evitar determinados perigos e lutar vitoriosamente contra muitas doenças. Seria injusto contestar que é uma poderosa auxiliar dos seres humanos, mas em muitas situações ela é obrigada a abandoná-los com sua dor, sabe apenas lhes recomendar a submissão. Na terceira função, em que instaura preceitos e formula proibições e restrições, ela se distancia ao máximo da ciência, pois esta se contenta em pesquisar e verificar. É certo, porém, que de suas aplicações resultam regras e conselhos para a conduta na vida. Em algumas circunstâncias são os mesmos oferecidos pela religião, mas, nesse caso, com outra fundamentação (Freud, 1933/2010, p. 326-327).

O cumprimento dos mandamentos e preceitos éticos promove garantias de proteção e felicidade nas religiões judaico-cristãs, onde podemos notar a coexistência de “instrução, consolo e exigência” (Freud, 1933/2010, p. 328). Caso haja desobediências, entrarão em cena castigos e punições por parte do pai grandioso, por meio da retomada da “imagem do pai que guarda da infância, quando ele era tão superestimado, levando-o a divindade e o situando no presente e na realidade. A força afetiva dessa imagem da lembrança e a persistência da necessidade de proteção sustentam a sua crença em Deus” (Freud, 1933/2010, p. 329). Freud destaca ainda que,

Todas essas relações o indivíduo leva depois, inalteradas, para a religião. As proibições e exigências dos pais subsistem dentro dele como consciência moral; com o mesmo sistema de castigo e recompensa Deus governa o mundo dos homens; o grau de proteção e de satisfação atribuído à pessoa depende do seu cumprimento das exigências éticas; o amor a Deus e a consciência de ser amada por ele fundamentam a segurança com que ela se arma contra os perigos do mundo externo. Por fim, com a oração é assegurada uma influência direta na vontade divina e, assim, alguma participação na divina onipotência (Freud, 1933/2010, p. 330).

São essas relações e sentimentos infantis que encontramos presentes nas religiões, seja no período de animismo, seja na fase religiosa dos poderes mágicos das palavras ligadas ao totemismo ou então nas religiões tais como as conhecemos hoje com seus discursos vazios e sedutores das massas. Ao final da conferência, Freud reforça mais uma vez que a psicanálise apoia-se na visão de mundo da ciência, contudo, tem consciência de que a ciência também é falha, incompleta, ainda que ela tenha resignação à verdade dogmática religiosa e a recusa das ilusões. Destaca-se que esse lugar de predileção da ciência em detrimento da religião por

parte de Freud também será questionado e debatido. Veremos agora como Freud compreendia a ciência e também o lugar de veneração como uma religião que também ela pode ocupar no imaginário de muitas pessoas.

1.4. Freud e a crítica à veneração da ciência

A discussão sobre o lugar da psicanálise na ciência e a veracidade de sua científicidade a perpassa até os nossos dias. Freud, como um bom cientista e pesquisador, no início do movimento psicanalítico visava inserir a psicanálise no contexto científico, como podemos notar em seus primeiros textos publicados. Ao falar sobre a relação de Freud com a ciência, Mezan destaca que a ciência primeiramente “visa realizar o ideal do conhecimento verdadeiro, desbravando uma região do ‘que é’ até então inexplorada e a submetendo às leis da razão; (...) ela é o instrumento pelo qual Freud espera vencer as insidiosas barreiras sociais que se lhe apresentam pelo fato de ser judeu” (Mezan, 1985, p.82).

Apropriando-se da objetividade do discurso científico, o pesquisador Freud dará início a seu trabalho de escuta dos elementos inconscientes e de sua formulação teórica acerca de suas descobertas. Através da força de verdade que as pesquisas científicas comportam, Freud procurará dar veracidade para suas experimentações e achados, a fim de ser condizente com a tarefa de sua vida, como quando expressa no texto *Sobre a Psicologia do Colegial* (1914), lembrando-se da época da faculdade, que “em todo esse tempo havia o pressentimento de uma tarefa, que no início insinuou-se levemente até eu explicitá-la na redação do final do curso, dizendo que desejava, em minha vida, dar uma contribuição ao conhecimento humano” (Freud, 1914/2012a, p.419).

Para tarefa tão obstinada, Freud adentrará no mundo das histéricas e da sexualidade humana, o que gerará efervescências na sociedade moralizante de Viena, além de conflitos e resistências dolorosas e marcantes para ele e também para a psicanálise nascente. Mezan se questiona para o que tanto chocava a sociedade de Viena nas teorias de Freud e responde, aliando-se ao pensamento de Michel Foucault, que “não é pelo tema, pois, que Freud escandaliza (...). O que há de escandaloso nas idéias freudianas é que elas colocam o sexo não apenas na esfera do orgânico, mas também no domínio do psíquico” (Mezan, 1985, p.105).

Freud abriu campo para discorrer sobre a sociedade vitoriana e seus prazeres escondidos, suas perversões, assim como para ouvir os desejos e as fantasias ocultas das mulheres burguesas geradoras da histeria e demais neuroses. Ressaltou o horripilante e medonho campo da sexualidade, tão combatido na Idade Média e agora escancarado pela psicanálise, rompendo com a barreira imposta entre o normal e o patológico. A novidade que

Freud introduz, com a noção de defesa e a teoria de repressão que dela se origina, é a idéia de que os fenômenos histéricos têm um sentido, que surgem em virtude de um processo psíquico e do retorno do reprimido a partir do inconsciente; que, em suma, uma vez que a histeria não se origina de taras hereditárias nem de acidentes orgânicos, e sim de acontecimentos banais na vida das pessoas, qualquer um pode sucumbir a ela (Mezan, 1985, p. 106).

Freud visa olhar para a histeria com um olhar diferente, analisado a partir dos efeitos do inconsciente no discurso e na história das mulheres analisadas. Em todo esse processo ele buscará dar sentido científico para suas pesquisas e construções teóricas, a fim de ganhar consideração e visibilidade no meio médico. Anos mais tarde, no início do texto *As pulsões e seus destinos*, de 1915, Freud descreve o caráter da ciência e como ocorre o processo que visa um determinado saber científico. Através de um caminho criterioso e metódico, as ideias são encaixadas umas às outras, através de constatações e experimentações, para dar lugar a um conhecimento científico:

Frequentemente ouvimos a exigência de que uma ciência deve ser construída sobre conceitos fundamentais claros e precisos. Na realidade, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa com tais definições. O verdadeiro início da atividade científica consiste, antes, na descrição de fenômenos, que serão depois agrupados, ordenados e correlacionados. (...) No princípio, elas devem manter certo grau de indeterminação; não se pode contar aí com uma clara delimitação de seus conteúdos (Freud, 1915/2017, p.15).

Freud salienta seu argumento dizendo que na descrição de fatos temos a presença de ideias abstratas que estão atreladas também à experiência, tendo o rigor de convenções. Estas não são escolhidas ao acaso, mas a partir de certos fundamentos de demonstração. Freud destaca que a ciência está sempre se modificando, logo

apenas após uma exaustiva investigação do campo de fenômenos que estamos abordando, podem-se apreender de forma mais precisa seus conceitos científicos fundamentais e progressivamente modificá-los, de modo que eles se tornem utilizáveis em larga medida e livres de contradição. Então, é possível ter chegado o momento de defini-los. O progresso do conhecimento, entretanto, não tolera nenhuma rigidez nas definições (Freud, 1915/2017, p.17).

A partir dessa introdução no texto é que Freud vai pensar seu conceito fronteiriço de pulsão, que se situa na fronteira “entre o anímico e o somático” (Freud, 1915/2017, p.25), atuando “sempre como uma força constante” (Freud, 1915/2017, p.19). Ao pensar os estímulos pulsionais, a pressão da pulsão, a meta, o objeto, a fonte, a fixação; e formular sua conceitualização a partir destes elementos, Freud está vinculado a Fisiologia, a Biologia e a Medicina, tentando integrar a psicanálise a esses saberes científicos.

Na perspectiva do psicanalista Gilson Ianini, no artigo *Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência, mito* (2017), escrito para compor a tradução brasileira de *As pulsões e seus destinos*, “Freud se junta a Copérnico e a Darwin, que teriam retirado a Terra e o homem de suas respectivas posições de exceção em relação ao determinismo que a ciência supõe” (Ianini, 2017, p.97), demarcando bem o caráter fantasioso que tais pretensões de centramento do homem, inclusive pela religião, teriam. É no contexto de contraposição às dissidências de Adler e Jung que Freud vai, inclusive, escrever os textos metapsicológicos “que visavam formalizar e consolidar quase duas décadas de atividade clínica e de prática teórica” (Ianini, 2017, p.94). O psicanalista segue propondo que

ao mesmo tempo que zela, com rigor inflexível, pelos princípios fundamentais garantidores da identidade epistemológica da Metapsicologia e da especificidade ética da clínica psicanalítica, Freud é também aberto a reformulações, oriundas principalmente de alguns insucessos clínicos. Não custa lembrar que os principais casos clínicos publicados por Freud são casos paradigmáticos de erros ou de insucesso que exigiram reformulações técnicas ou teóricas. A história do próprio conceito de pulsão mostra esse duplo aspecto: embora reformulações importantes tenham sido efetuadas, como, por exemplo, a substituição do dualismo pulsão de autoconservação/pulsão sexual pelo dualismo pulsão de vida/pulsão de morte, os componentes principais do conceito de pulsão permaneceram suficientemente sólidos para que não se dissolvessem, por exemplo, numa teoria genérica da libido (Ianini, 2017, p.103).

Ianini (2017, p.103) destaca que “nesse momento, Freud afirma que o cientista, antes de ser capaz de reconhecer e demonstrar, parece adivinhar (*erraten*) alguma correlação significativa entre aquelas ideias abstratas e o material empírico”. Para Freud, o fantasiar e o adivinhar tem um papel importante em todo esse processo, já que “as atividades de *fantasiar* e *adivinhar*, assim como a de *traduzir*, estão ligadas entre si e estão ligadas ao próprio ato de teorizar, de modelizar segundo conceitos” (Ianini, 2017, p.104, grifo do autor).

No texto *O futuro de uma ilusão*, Freud reforça que “a psicanálise é um método de pesquisa, um instrumento imparcial” (Freud, 1927/2014, p.275), já que trabalha com o sujeito singular e não se vale de julgamentos de caráter moral ou religioso em suas postulações. Se preavendo de uma possível caracterização da psicanálise também como uma ilusão, à maneira com que Freud compreendia a própria religião, no final do texto ele conclui: “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Seria ilusão, isto sim, acreditar que poderíamos obter de outras fontes aquilo que ela não pode nos dar” (Freud, 1927/2014, p.301).

Cada sujeito humano está na cultura, mantém certa relação com ela, estando inserido no tecido social que o circunda e que gera identificações em si mesmo. De certa forma, essas identificações estão ligadas às idealizações que ele mesmo deposita nela. Nesse terreno, a

ciência e a religião têm lugar específico com seus espaços bem demarcados e presentes na civilização. Ao falarmos da relação entre elas, especialmente no desmascaramento do centramento humano e do ideal de completude que a segunda comporta e que a psicanálise faz questão de desvelar, recorremos agora ao artigo de Daniella Coelho de Oliveira, doutora em Psicologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), intitulado *O texto freudiano como analisador da cultura: uma resposta aos discursos totalizantes da ciência e da religião*, de 2002. Nele, a autora abre sua discussão destacando que

criada no diálogo com a filosofia, a ciência e a cultura, a psicanálise persegue os seus contornos no arquivo cultural do seu tempo, valendo-se da tragédia e da ciência, de acontecimentos sociais a obras de arte. Espreita o seu objeto consultando a intimidade de seu autor: sua argúcia para apreender teórica e tecnicamente as figurações do mal-estar que então se configuram e os temores e compromissos que marcam sua pertença a essa mesma cena social. E prossegue sua escritura a partir do discurso do analisante, trazendo questões de um sujeito singular e reconstituindo, por essa via, fragmentos íntimos da história (Oliveira, 2002, p.127).

Aprofundando ainda mais essa argumentação, Oliveira (2002, p.136) diz que com as indagações que propõe, “Freud introduz a crítica a um dos discursos mais influentes desde a modernidade: o poder de sedução da ciência, da série de invenções que fez aproximar o homem de um Deus de próteses”. Para a autora, na perspectiva freudiana essa proposta da ciência é perigosa e falha, especialmente quando analisamos até mesmo os avanços da técnica na modernidade, pois

nem mesmo a ciência pode realizar a utopia de uma vida plena. O avanço da civilização, a complexificação dos meios de comunicação – próteses de todos os gêneros que permitem ao homem ampliar seus limites, ultrapassando até mesmo a sua imaginação – nenhum desses recursos tecnológicos pode dissolver o mal-estar que advém da impossibilidade de finalizar o desejo humano (Oliveira, 2002, p.137).

Seguindo esta perspectiva, podemos conjecturar a partir da própria experiência de contemplar as mazelas da cultura, que a ciência e a técnica também são falhas. Ao venerá-las como uma religião também corremos o risco de cair em extremismos e fechamentos paralisantes, inclusive aqueles capazes de querer definir o que é ciência e o que não é, como observamos no Brasil nos últimos tempos com a questão da Medicina e da Psicologia Baseadas em Evidências (MBE e PBE)¹. A ciência e a técnica abrigam a suposta proposta de

¹ A Medicina Baseada em Evidências (MBE) é um movimento surgido nos Estados Unidos em 1960. Popularizada pelo pesquisador Archie Cochrane, ela procura analisar, organizar questões clínicas em torno de evidências científicas, aliando resultados de pesquisas às práticas médicas, por meio de estatísticas, da matemática e das produções publicadas em cada área. Vale-se de estudos, revisões sistemáticas, experimentos, evidências observáveis, redução de custos em tratamentos, distribuição de riscos, avaliação permanente, etc. Já a

tentar conciliar a relação tumultuada entre o ser humano e a cultura e, juntamente com as propostas ilusórias da religião, fracassam. Freud, em seu contexto histórico, já estava bem atento a isso:

Partindo de uma observação de si próprio, procurando dar entendimento a tantos conflitos que cercam o cotidiano da vida, Freud recusa a visão de homem criada pela religião, pela ciência e pela proposição ética ainda presente em seus dias e defende a existência de uma potência de destruição inerente ao humano, desfechando o último golpe à ilusão de uma existência harmoniosa e, revelando, sob muitas nuances, a ameaça permanente de desorganização do tecido social (Oliveira, 2002, p.138).

Oliveira (2002) salienta que o ser humano, se deparando sempre com a realidade de não satisfação plena de seus desejos e inserido na cultura, não cessa de propor outras formas de representação para esse drama imposto em sua constituição de desamparo fundamental. O rompimento deste percurso problemático e idealizado exige intenso trabalho de simbolização, partindo do descentramento do eu e aceitação das forças inconscientes no psiquismo humano.

É também o encontro com a finitude humana e com a realidade da castração constante que vai denunciar o fracasso das tentativas da ciência e da religião em propor caminhos de totalidade acerca do mal-estar do sujeito na cultura. Vale destacar que o encontro com essas realidades paradoxais da existência humana também pode ser um impulsionador para pensarmos propostas criativas no mundo, como meios singulares em que cada sujeito precisará dispor para se haver com essas questões específicas, para além de ídolos propostos inclusive pela própria ciência:

Ao colocar a busca dos ídolos como um ideal que esconde a impossibilidade de uma vida plena; ao reafirmar, frente à sedução do discurso da ciência, um sujeito aberto ao infinito de seu desejo; e ao descrever, diante da experiência de uma guerra de proporções mundiais, a potência desorganizadora que habita o humano, Freud recusa as arregimentações niveladoras das subjetividades e constitui uma ética fundada nas marcações singulares do desejo (Oliveira, 2002, p.142).

Dessa forma, “as práticas violentas conclamadas pela guerra evidenciam um sujeito dividido entre o amor e o ódio, denotando a inclinação humana à agressividade e ao assassinato, à percepção do estranho como inimigo” (Oliveira, 2002, p.140). Na perspectiva freudiana, a ciência também encarna um lugar de sedução para o gênero humano. A ciência e

Psicologia Baseada em Evidências (PBE) procura analisar as evidências científicas de determinadas configurações de dentro da Psicologia, propondo a comparar, julgar e qualificar práticas psicoterápicas que supostamente seriam subjacentes à ciência. No Brasil, a acusação de que a Psicanálise não seria ciência, feita no livro *Que bobagem! Pseudociências e outros absurdos que não merecem ser levados a sério* (2023), de Natalia Pasternak e Carlos Orsi trouxe à tona a discussão acerca da sua científicidade, despertando debates e respostas de ambos os lados, conforme temos presenciado.

a religião teriam a capacidade de se colocarem como um ídolo, supostamente capazes de trazer, por meio do encontro com nossas fantasias mais arcaicas, a satisfação, a plenitude e o bem estar que tanto almejamos e nunca alcançamos na existência. Contudo, não há uma satisfação plena, duradoura ou absoluta dos anseios e desejos humanos.

Se Freud opta pela ciência e não pela ilusão proposta pela religião, no texto *O mal-estar na civilização* (1930) vai aprofundar sua crítica à visão de mundo supostamente totalizante que a ciência e a técnica propõem para os seres humanos. Freud vai questionar mais uma vez, o poderio da Ciência, da Medicina, da técnica, da religião e suas tentativas ilusórias de propor meios de aliviar os sofrimentos humanos. No tocante a própria psicanálise, Oliveira (2002, p.142-143) destaca que

Freud declara que a psicanálise não pode dar fim ao desamparo, oferecer ao sujeito do inconsciente o conforto daquele que anseia pela harmonia consigo mesmo e com o próximo. Adotar a posição daquele que promete é situar-se no horizonte dos ídolos, das filosofias totalizantes e das mais elementares pregações políticas. A psicanálise deve sustentar sua posição de denúncia diante de todo projeto fundado em ideais fictícios de conciliação. Distante da representação religiosa, que impõe-se igualmente a toda coletividade como meio para a felicidade além da vida, e do discurso da ciência, que se oferece como ficção exuberante de plenitude para humano ainda na brevidade do presente, o autor da psicanálise acena para a disponibilidade do sujeito ao jogo de escolha e adaptação conforme as marcações da sua singularidade, ratificando a crítica a todas as formações sociais que pretendem homogeneizar as subjetividades. Freud afia o instrumento psicanalítico nas malhas de uma ética da singularidade.

Foi justamente esse olhar específico e atencioso para as singularidades de cada sujeito que fez com que a psicanálise fosse conquistando seu território, deixando sua marca na cultura daquele momento e demarcando seu lugar singular para além dos saberes instituídos de até então. Reforçamos que ela seguiu e segue seu caminho até nossos dias nessa posição de denúncia das tentativas ilusórias da ciência, da técnica ou da religião, de oferecer presunçoso alívio para o mal-estar e dramas humanos, lembrando-nos sempre de que a fantasia da plenitude é perigosa e se liga aos desejos ilusórios que trazemos enquanto humanidade, sem falar nos perigos da homogeneização de singularidades.

Freud apostou no poderio da ciência para além do domínio da religião, contudo sabia que “o ser humano tem também outras necessidades imperiosas, que jamais podem ser satisfeitas pela fria ciência” (Freud, 1927/2014a, p.273). Um pouco mais ao final de seu texto reforçará que “vale a pena fazer a tentativa de uma educação sem religião” (Freud, 1927/2014a, p.291), já que na perspectiva freudiana, a religião seria um perigo maior para a humanidade do que a própria ciência e, além do mais, o desaparecimento da religião cederia

lugar para que esta assumisse as suas funções. Os seres humanos teriam que aprender a suportar as intempéries da vida, aquilo que eles não controlam e não conseguem mudar. Nesse movimento, a ilusão religiosa deveria dar lugar para a investigação científica. Para Freud,

é evidente que a religião prestou grande serviço à cultura humana, contribuiu muito para domar os instintos associados, embora não o bastante. Por muitos milênios ela dominou a sociedade humana, teve tempo para mostrar do que é capaz. Se tivesse conseguido tornar feliz a maioria dos homens, consolá-los, conciliá-los com a vida, torná-los portadores da cultura, ninguém pensaria em buscar uma mudança nas condições existentes. E o que vemos, em vez disso? Que um número assustador de indivíduos está insatisfeito com a civilização e nela se sente infeliz, percebe-a como um jugo de que é preciso livrar-se (...) (Freud, 1927/2014a, p.276).

Mesmo se apegando à ciência, Freud sabe que “as criações humanas são facilmente destruídas, e a ciência e a técnica, responsáveis por sua existência, podem ser utilizadas também para a sua aniquilação” (Freud, 1927/2014a, p.234). Por mais que a religião ou a cultura tentem controlar ou reprimir os instintos humanos, “as massas são ignorantes e indolentes, não gostam de renunciar aos instintos, argumentos não as persuadem de que tal renúncia é inevitável, e seus indivíduos reforçam uns aos outros na indulgência com o próprio desregramento” (Freud, 1927/2014a, p.236).

Autores como Araújo também não pensam que Freud, ao trocar a religião pela ciência e pelo progresso científico também cairá numa ilusão, já que “a ciência é, portanto, a ilusão de Freud. O entusiasmo de Freud pelo seu deus *Logos* tem o caráter de uma ilusão intelectualista” (Araújo, 2014, p.239), que também foi superado pelo pessimismo de Freud expresso em textos como *Atualidades sobre a guerra e morte* (1915) e *O mal-estar na cultura* (1930), onde podemos observá-lo se emancipando dos ideais iluministas e da visão muito positiva do cientificismo. Retornando a reflexão para o texto *O futuro de uma ilusão*, acerca desse assunto Freud se expressou da seguinte forma:

Já é alguma coisa quando alguém sabe que conta apenas com as próprias forças; então aprende a usá-las corretamente. E o ser humano não é inteiramente sem recursos, desde os tempos do Dilúvio sua ciência lhe ensinou muita coisa, e incrementará mais ainda o seu poder. Quanto às inevitabilidades do destino, contra as quais não existe remédio, ele aprenderá a suportá-las com resignação. De que lhe serve a miragem de uma grande fazenda na Lua, cuja colheita ninguém jamais viu? Como honesto camponês aqui na Terra, ele saberá cultivar seu pequeno torrão de modo que este o alimente. Retirando as expectativas que havia posto no Além e concentrando na vida terrena todas as forças assim liberadas, ele provavelmente alcançará que a vida se torne suportável para todos e a civilização não mais oprime ninguém (Freud, 1927/2014a, p.292-293).

Freud (1933/2010, p. 343) ressalta, sobretudo, que “o caminho da ciência é mesmo assim, lento, hesitante, laborioso. É algo que não se pode negar ou mudar. (...) O progresso, no trabalho científico, ocorre de maneira muito semelhante ao de uma análise”. Ao contrário da visão de mundo dogmática, acabada e fechada da religião, a ciência caminha a passos lentos para a verdade, ao contrário da primeira que caminha e mantém seu discurso astucioso:

a ciência [...] é capaz de aperfeiçoamentos insuspeitados, enquanto a visão de mundo religiosa não o é. Esta se acha pronta em todos os aspectos essenciais; se foi um erro, terá de o ser para sempre. Nenhuma diminuição da ciência pode mudar o fato de que ela procura levar em conta a nossa dependência do mundo real externo, enquanto a religião é ilusão e tira a sua força da solicitude ante nossos desejos instintuais (Freud 1933/2010, p. 344).

Destacado também a visão e contemplação de Freud pela ciência e seus limites, podemos passar agora para o segundo capítulo desta pesquisa, onde veremos mais detidamente a veneração da psicanálise freudiana como uma religião e o seu teor de seita em seu contexto de institucionalização, as relações de alguns dos discípulos freudianos com o fenômeno religioso, a devoção que se formou em torno da pessoa do pai Freud e a fidelidade “religiosa” contida na instituição psicanalítica.

CAPÍTULO 2

A PSICANÁLISE FREUDIANA E A SUA VENERAÇÃO COMO UMA RELIGIÃO NA INSTITUIÇÃO PSICANALÍTICA

No primeiro capítulo discorremos sobre a compreensão e a relação de Freud e o elemento religioso, passando por seu vínculo com o Judaísmo, com a ciência e o seu ateísmo. Neste segundo capítulo, passaremos a abordar a psicanálise freudiana e a relação de veneração que pode ocorrer em seu meio. Iniciaremos abordando como Carl G. Jung e Oskar Pfister compreendiam o fenômeno religioso, a influência deles na pessoa de Freud e na história psicanalítica, além da proposta de separação da psicanálise e religião defendida por Freud.

Depois, analisaremos a predileção de Freud pela figura de Moisés, o lugar sagrado do “pai” Freud e o poder contido em sua pessoa, sobretudo quando visto por alguns críticos como único pai criador venerado pelos filhos/discípulos e pela instituição psicanalítica. Veremos como foram sendo constituídos os impasses institucionais que o encaminharam para esta posição central frente aos demais integrantes psicanalíticos, juntamente com as problemáticas que tal visão de Freud no lugar de totem e tabu cria ainda hoje no interior da psicanálise e contribuem para fechamentos teóricos ao redor de sua pessoa, a exemplo do que ocorre nas seitas.

Logo após, juntamente com o pensamento de Émile Durkheim e Max Weber, veremos as definições sociológicas de religião e de seita e começaremos a refletir sobre a visão da psicanálise como uma seita e os problemas e desafios relativos a essa complicada classificação. Questionaremos se é a psicanálise freudiana uma religião e, por fim, discutiremos a fidelidade “religiosa” contida na instituição psicanalítica, a sua consequente dificuldade de abertura para outros saberes e os entraves que interrompem diálogos frutíferos e impossibilitam até mesmo o avanço da própria psicanálise na contemporaneidade.

2.1. Carl G. Jung, Oskar Pfister e a separação da psicanálise e religião defendida por Freud

Dentro do âmbito filosófico e histórico, o filósofo e estudioso das religiões Mircea Eliade (1907-1986) defende em seu famoso livro *O sagrado e o profano: A essência das religiões* (1956) que “os conteúdos e estruturas do inconsciente são o resultado das situações existenciais imemoriais, sobretudo das situações críticas, e é por essa razão que o

inconsciente apresenta uma aura religiosa" (Eliade, 1956/2018, p.171). Para ele, a experiência religiosa está no mundo de diversas formas, não só dentro de templos ou normas religiosas, pois mesmo no homem moderno a religião ainda traz as marcas e resquícios da religiosidade arcaica de seus antepassados. Esta constatação de Eliade abre nossa reflexão para outros expoentes que tinham relações bem positivas para com a religião e que nos determos brevemente neste subitem: Carl Jung e Oskar Pfister.

O psiquiatra suíço Carl Gustave Jung (1875-1961) tinha contato bem marcante e predileção especial para com os assuntos religiosos e sua ligação com o simbolismo inconsciente. Em seu livro *Psicologia e Religião* (1940) podemos encontrar diversas conferências feitas por ele nos Estados Unidos alertando-nos para a importância da religião na manutenção de uma psique saudável no ser humano. O mais querido dos seguidores de Freud também dedicou diversos dos seus estudos sobre os assuntos religiosos, o que o colocava em diversos embates e conflitos com Freud e suas visões acerca do religioso na cultura. No livro citado acima, o fundador da Psicologia Analítica apresenta uma definição importante da religião e o elemento numinoso. Segundo ele,

Religião é — como diz o vocábulo latino *religere* — uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de "numinoso", isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo, tal como o *consensus gentium*, a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda a parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal (Jung, 1940/1978, p.9, grifo do autor).

Segundo Jung, há no ser humano uma inclinação natural para o sentimento religioso. Os símbolos e as experiências religiosas fazem parte dos arquétipos presentes no inconsciente coletivo da humanidade, constituindo também o psiquismo do ser humano. Para ele, "toda religião constitui a manifestação espontânea de um certo estado psíquico" (Jung, 1940/1978, p.102), o que o leva a defender a importância do vínculo religioso para o processo de cura das neuroses dos sujeitos. Estabelecendo uma marcante ligação entre a psicologia e a religião, Jung vai postular que

toda religião que se enraíza na história de um povo é uma manifestação de sua psicologia, como o é, p. ex., sua forma de governo. Se aplicarmos o mesmo método aos mandalas modernos que os homens vêem em sonhos ou visões, ou que então desenvolveram "por meio da imaginação ativa", chegaremos à conclusão de que os mandalas exprimem certa atitude que só podemos chamar de "religiosa". A religião é

uma relação com valor supremo ou mais poderoso, seja ele positivo ou negativo, relação esta que pode ser voluntária ou involuntária; isto Unifica que alguém pode estar possuído inconscientemente por um "valor", ou seja, por um fator psíquico cheio de energia, ou que pode adotá-lo conscientemente. O fator psicológico que dentro do homem, possui um poder supremo, age como "Deus" porque é sempre ao valor psíquico avassalador que se dá o nome de Deus. Logo que um deus deixa de ser um fator avassalador, converte-se num simples nome. Nele o essencial morreu e seu poder dissipou-se (Jung, 1940/1978, p.85).

Jung defende a ligação entre a psicologia e a religião como constituintes do inconsciente coletivo de um povo. Para ele o material simbólico dos sonhos, visões, imaginações referem-se a experiências dos antepassados primitivos e que são transmitidas até os povos mais modernos. O caráter inconsciente desse material revela a presença do elemento Divino e sua ação na natureza e na psique humana por meio dos arquétipos, o que reforça a premissa de que ao falarmos das religiões nos deparamos com elementos psicológicos do ser humano que o fazem buscar e se encontrar com o elemento Sagrado.

Aproximando os sonhos dos elementos da alquimia, Jung descreve os elementos inconscientes e seus simbolismos enlaçados à potencialidade da mente humana de se conectar com elementos transcendentais. São estes elementos que, inclusive, impulsionam o ser humano a buscar o contato com o ser Divino. Para Jung (1940/1978, p.55), "mesmo a série onírica completa não poderia ser comparada, em beleza ou força de expressão, com um aspecto qualquer de uma religião tradicional", além do que, "as principais figuras simbólicas de uma religião constituem sempre a expressão da atitude moral e espiritual específica que lhe são inerentes" (Jung, 1940/1978, p.68).

O olhar positivo de Jung para as questões religiosas muitas vezes o colocou em discordância com Freud, fato que acabou ficando muito claro e demarcado depois do rompimento entre ambos. A maneira como Jung expressava suas teorias baseadas nos complexos, arquétipos e inconsciente coletivo, o distanciava ainda mais dos preceitos e teorias freudianas. Sobre a importância da perspectiva religiosa para o processo de cura psíquicas de seus pacientes, Jung relata que:

Durante os últimos 30 anos, pessoas de todos os países civilizados da terra me consultaram. (...) Entre todos os meus pacientes que se encontravam na segunda metade da vida – isto é, acima dos 35 –, não houve um sequer cujo problema, em última análise, não fosse o de encontrar uma perspectiva religiosa na vida. Pode-se afirmar com segurança que cada um deles caiu enfermo porque perdera aquilo que as religiões vivas de todas as eras têm dado aos seus seguidores e que nenhum deles foi realmente curado sem que recuperasse a sua perspectiva religiosa (Jung, p.229 como citado em Araújo, 2014, p.225).

O psiquiatra não via a religião como neurotizante, conforme formulava Freud. Para ele, seria a falta dela que traria sofrimento para o ser humano, confirmado seu ponto de vista de que a religião teria uma vertente terapêutica e necessária para o processo da cura psíquica. Analisando a perda de fé na religião das pessoas de sua época e a falta de compreensão de muitos de suas próprias crenças, Jung reforça que “enquanto a vida caminha placidamente, a falta de uma religião não é notada. Mas quando chega o sofrimento, a coisa muda de figura. É aí que as pessoas começam a buscar uma saída e a refletir a respeito da significação da vida e de suas incríveis e dolorosas experiências” (Jung, 1964/2008, p.107).

Com o pensamento bem próximo de Jung, Eliade (1956/2018, p.171) expressa que “é a experiência do sagrado que funda o mundo, e mesmo a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia”. Eliade pensa o inconsciente como o resultado das diversas experiências existenciais que o ser humano transita, o que a assemelha então aos universos religiosos. Aproximando as questões inconscientes do mito, o historiador reforça que grande parte da existência do ser humano

é alimentada por pulsões que lhe chegam do mais profundo do seu ser, da zona que se chamou de inconsciente. Um homem exclusivamente racional é uma abstração; jamais o encontramos na realidade. Todo ser humano é constituído, ao mesmo tempo, por uma atividade consciente e por experiências e racionais. Ora, os conteúdos e as estruturas do inconsciente apresentam semelhanças surpreendentes com as imagens e figuras mitológicas (Eliade, 1956/2018, p.170).

Eliade aproxima o inconsciente da religião à maneira de Jung, especialmente quando expressa que “o inconsciente oferece-lhe soluções para as dificuldades da sua própria existência e, neste sentido, desempenha o papel da religião, pois, antes de tornar uma existência criadora de valores, a religião assegura-lhe a integridade” (Eliade, 1956/2018, p.173). O pensamento de Eliade é fortalecido pela seguinte citação de Jung, que diz que “por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que frequentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente” (Jung, 1964/2008, p.19), o que justificaria o uso da linguagem simbólica e a razão própria das religiões de se exprimirem por meio das imagens.

Retornando a Freud, podemos notar que mesmo diante dos apontamentos e críticas que aproximavam ele e a psicanálise de práticas ou posturas de poder religiosas, Freud procurava sempre se desviar de tais insinuações, utilizando-se de argumentos contrários à ligação da psicanálise com a religião. Nas cartas trocadas com o amigo e pastor protestante Oskar Pfister fazia questão de estabelecer a distinção entre ambas, alertando para o abismo

que existia entre as duas, ressaltando que cada uma delas tinha caminhos diferentes para a cura de almas.

Na carta de 09/10/1918, Freud faz a seguinte ressalva e questionamento: “a beleza da religião não pertence à psicanálise. É natural e pode permanecer assim que, na terapia, nossos caminhos se separem. Bem a parte, por que nenhum de todos esses devotos criou a psicanálise, por que foi necessário esperar por um judeu completamente ateu?” (Freud, 1918/2009, p.84). O amigo, na carta em devolutiva afirma, talvez ironicamente, que Freud “não é ateu, pois quem vive para a verdade vive em Deus, e quem luta pela libertação do amor, segundo 1 João 4.16, permanece em Deus” (Pfister, 1918/2009, p.84). Pfister encerra a carta dizendo acerca de Freud algo que nos soa com certo tom de humor: “jamais houve cristão melhor” (Pfister, 1918/2009, p.85), o que revela possíveis pontuações humorísticas e sarcásticas na relação entre os dois, já que Freud jamais se convenceu de rever seus pontos de vista acerca da religião ou de seu ateísmo.

Pelo que percebemos, havia em Freud recorrente preocupação e zelo para que a psicanálise ficasse livre das garras da religião, como podemos atestar durante o período de 30 anos em que trocou as cartas com seu caro amigo Pfister. Ao contrário do primeiramente possa parecer sobre o conteúdo das cartas, não é apenas um clima amoroso ou de respeito que cerca esta amizade, mas podemos encontrar nelas, através das palavras e frases carregadas de sinceridade, muitas ironias, críticas sutis e posições enrijecidas que faziam questão de demarcar e reforçar os pontos de vista teóricos e pessoais que os dois amigos tinham perante os assuntos religiosos. De acordo com Binkowski (2019, p.5),

em largas discussões e debates filosóficos, técnicos e pessoais, encontramos, nessas cartas, um Freud entregue à ambivalência da relação entre psicanálise e religião: enquanto Pfister falava sobre sua prática de psicanalista (mesmo sendo um “pastor de almas”), Freud salientava as conexões e diferenças entre essas duas modalidades de dirigir consciência. Pontuando que ambas, religião e psicanálise, se dedicam a tratar almas em sofrimento, ele argumentou que uma das diferenças fundamentais entre elas seria a da liberdade que cada uma dá ao uso da transferência: diferentemente dos psicanalistas, os religiosos se permitem conduzir os elementos eróticos da relação (e, portanto, o poder da influência) de modo a fazer uso da força da figura de Deus, restabelecendo o poder da religião para abafar o sofrimento neurótico.

Como vimos na citação acima, ao constituir a transferência como um dos pontos nodais da teoria analítica, Freud acaba por separar e delimitar também os manejos da psicanálise e da religião, especialmente quando observamos o uso que as duas disciplinas fazem dela, sobretudo no trato dos sofrimentos neuróticos dos sujeitos. Nota-se com isso que

Pfister considerava uma exigência para o analista que esse se constituía, na transferência, como um Analista Idealista, de modo a representar ao analisando uma realidade final ética. Assim sendo, a transferência fica instrumentalizada com o intuito de auxiliar o sujeito a desvelar suas determinações inconscientes, devolvendo a ele uma suposta condição natural de ser espiritualizado, na qual inconsciente e consciente conseguiriam viver em harmonia. Em nossa atualidade, particularmente com a evolução das discussões psicanalíticas das últimas décadas, tal compreensão da prática analítica fica insustentável (Binkowski, 2019, p.5).

Em algumas das cartas, Freud também faz questão de expor sua ironia e humor no diálogo com Pfister utilizando-se de termos relativos à religião, como quando pede desculpas ao amigo pelo atraso na resposta de uma das correspondências, pedindo para que o pastor “não se tenha deixado intimidar com um relacionamento tão herético” (Freud, 1921/2009, p.109). Outro exemplo de expressiva ironia ou certa acidez encontra-se na carta de 21/12/1924 em que Freud elogia o incansável trabalho de Pfister desejando-lhe “que todos os bons espíritos, nos quais o senhor ainda parece acreditar, possam conservar-lhe o prazer e a força para tais esforços por mais alguns decênios” (Freud, 1924/2009, p.125).

O pastor, na carta de 24/11/1927 faz uma pontuação interessante acerca da visão de Freud sobre a religião, dizendo que “seu substitutivo para a religião é, na essência, o pensamento iluminista do século XVIII” (Pfister, 1927/2009, p.150). Através dessa visão, Pfister reforça o papel que o Iluminismo e suas influências deixaram em Freud, assim como o faz em outra carta, escrita alguns meses depois, dizendo que Freud “é bem melhor e mais profundo que seu ateísmo” (Pfister, 1928/2009, p.157).

Pfister por várias vezes tentou fazer com que Freud enxergasse valores religiosos presentes em si mesmo ou então em suas próprias palavras, como na carta de 04/02/1930, em que o pastor profere que apesar do pessimismo do amigo, este é “bondade e benignidade” (Pfister, 1930/2009, p.169). Estas e diversas outras cartas fazem com que seus conteúdos ofereçam a nós um tesouro de percepções e considerações que ganham tonalidades ambivalentes e importantes quando pensamos a temática religiosa na psicanálise.

Finalizando este subitem podemos compreender como vários esforços foram lançados durante a história do movimento psicanalítico de fazer com a psicanálise de certa forma se aliar à experiência religiosa ou que viesse a trazer alguma posição integrativa dela em sua visão de mundo ou em seus princípios teóricos. Na visão de Araújo (2014, p.127),

nem Freud nem Lacan pretendiam que a psicanálise fosse uma religião; nada mais distante da psicanálise do que a religião. No entanto, certa vez o próprio Freud observou que o marxismo acabou ficando muito parecido com aquilo que combatia, a

religião. Não se poderia dizer o mesmo da psicanálise? Há, de fato, semelhanças não desprezíveis entre a psicanálise e a religião.

Por fim, destacamos juntamente com Araújo (2014), que é possível encontrar na psicanálise diversos elementos religiosos como: “deuses”, uma “Sagrada Escritura” representada pelos inúmeros textos de Freud, Lacan e outros; dogmas, “papas”, “cardeais”, “profetas”, “missionários”, “hereges”, excomunhões, assim por diante. Todos esses elementos são muito importantes para abordarmos agora a identificação marcante que Freud tinha com o líder bíblico Moisés, assim como o lugar “sagrado” do pai na psicanálise.

2.2. Moisés, Freud e o lugar do pai na teoria psicanalítica

É verdade que a psicanálise não se resume apenas a Freud, porém, ao observarmos o início da “horda psicanalítica” podemos perceber que no próprio andamento e formação institucional da psicanálise Freud foi sendo colocado num lugar extremamente centralizador e de destaque institucional. Não é à toa que esse lugar de “pai fundador” atravessa a história do movimento psicanalítico e deixa seus rastros e resquícios até nossos dias. Neste subitem veremos como “o freudismo assumiu sua expressão propriamente social sob a forma do movimento psicanalítico” (Assoun, 1991, p.81), juntamente com a predileção de Freud pela figura de Moisés, líder religioso do judaísmo, além dos impasses da veneração a pessoa de Freud e os desdobramentos disto dentro da instituição psicanalítica.

Araújo (2014, p.8) destaca que “ao longo de sua vida Freud não apenas se identificou a homens profundamente religiosos, mas – o que nos parece mais significativo – se reconheceu também em uma série de personagens saídos diretamente das páginas das Sagradas Escrituras”, destacando a relevância que estes contextos tiveram para Freud, fazendo-o a afirmar também que “não há como negá-lo: Freud foi, de fato, um ateu muitíssimo interessado nas coisas de Deus” (Araújo, 2014, p.10). Para encontrar as manifestações deste interesse basta leremos as cartas freudianas, os seus textos e escritos que contém inúmeras referências bíblicas, além dos exemplos utilizados, trabalhados e questionados por ele que são oriundos das Sagradas Escrituras, etc.

Um expoente importante na história do povo judeu e que teve o apreço e a atenção de Freud foi Moisés, porta-voz da lei de Deus e responsável por comunicar o Decálogo ao povo, assim como libertar o povo hebreu da escravidão no Egito e conduzi-los pelo deserto até terra prometida. A história do líder que libertou Israel da escravidão tem lugar de destaque dentro das tradições bíblicas tanto no Judaísmo como no Cristianismo e também despertava certa

fascinação e interesse por parte de Freud. Antes de analisarmos a possível identificação de Freud com a figura histórica de Moisés e os reflexos disto no movimento psicanalítico, vejamos, brevemente, como é descrita a história do líder judeu pela tradição bíblica.

Segundo o teólogo americano Charles Francis Potter, o nome Moisés vem do hebraico Mosheh, que significa “retirar (d’água). A palavra egípcia ‘mes’ ou ‘mose’ significa, porém, filho ou criança” (Potter, 1944, p.53). Com a perseguição dos filhos dos hebreus pelo Faraó, sua mãe o coloca dentro de uma cesta e a deposita no rio Nilo, onde a própria filha do Faraó a encontra e leva o bebê hebreu para ser cuidado no palácio (Êxodo 2).

Já adulto, Moisés tem um encontro com Iahweh junto à sarça ardente², onde este lhe pede que conduza o seu povo escolhido através do deserto. Moisés aceita a difícil missão e os relatos bíblicos trazem uma série de dissabores que o líder passou na retirada do povo até a Terra prometida: pragas, perseguição do Faraó, travessia do Mar Vermelho, criação do bezerro de ouro, idolatrias, assassinato de um egípcio e a consequente negação da entrada na Terra Prometida, etc., conforme as narrações contidas no livro do Êxodo, na Bíblia.

Moisés convertera as tribos hebraicas em uma nação, dando-lhes um Deus (...). Sábio no trato dos homens, o que tanta vez provara, e mercê de sua própria convicção religiosa, Moisés transmitiu à sua gente a ideia de um grande Deus pessoal, valendo-se de conceitos adrede preparados (Potter, 1944, p.65).

Um dos principais costumes egípcios integrados na religião judaica foi a circuncisão, “uma vez que, sendo anteriormente uma característica que incutia nos egípcios o sentimento de serem um povo elevado em relação aos outros, não poderia agora ser abolida da nova religião” (Silva & Lo Bianco, 2009, p.222). A prática da circuncisão “remonta ao livro do Gênesis, mas não é exclusiva dos judeus, pois os muçulmanos também a praticam, como faziam os egípcios do tempo dos faraós” (Fuks, 2000, p.20). Para a autora citada, a circuncisão é um “sinal de identidade e diferença, (...) simboliza um elemento de genealogia do judaísmo como religião e grupo étnico particular” (Fuks, 2000, p.20).

Para Pilagallo (2010, p.19) “a partir daí, os atos humanos passaram a ter uma implicação com a própria vontade de Deus”. Moisés e o povo transportavam a arca da aliança pelo deserto e “por muito tempo atribuiu-se a Moisés a autoria dos primeiros cinco livros da Bíblia, denominados o Pentateuco” (Potter, 1944, p.78), sendo ele também o responsável pela transmissão oral da Lei:

² Espécie de arbusto localizado no Monte Horeb e visto por Moisés ardendo em chamas, mas não sendo consumido por elas. A sarça representa a presença divina constante e purificadora. Segundo a tradição bíblica, este encontro de Moisés com Iahweh foi o início do chamado de Moisés para liderar os israelitas para a Terra de Canaã (Êxodo 3).

Uma coisa notável sobre o trabalho de Moisés, que nunca será demais acentuar, é o fato de que pela sua sinceridade, paciência, perseverança, engenho, conseguiu em tão pouco tempo lançar um povo até ponto tão adiantado na estrada da evolução religiosa, isto é, na duração de uma vida, passou uma raça inteira das sombras do politeísmo animista para, pelo menos, os primeiros alvores do monoteísmo ético (Potter, 1944, p.82).

São estes elementos de destaque na personalidade de Moisés, juntamente com a obscuridade existente na transmissão histórica e na formação do monoteísmo judaico que fizeram com que Moisés ganhasse o interesse na pesquisa de Freud. No texto *Moisés e o Monoteísmo: três ensaios*, Freud se dedicou a escrever sobre o líder do povo judeu, defendendo sua nacionalidade egípcia e a origem egípcia do Judaísmo; se questionando porque o líder egípcio teria se tornado um líder judeu monoteísta, destacando que “se Moisés não é de estirpe real, a lenda não pode denominá-lo herói; se ele permanece filho de judeus, ela nada faz para elevá-lo” (Freud, (1939 [1934-1938])/2018, p.23). Para Freud, a religião transmitida por Moisés ao povo judeu seria a religião egípcia de Aten, difundida e professada por Akhenaten e de cunho monoteísta.

O Moisés egípcio é compreendido como o criador/organizador do povo judeu, trazendo os elementos egípcios e o próprio monoteísmo para a tradição nascente. Freud “não somente ‘deu’ Moisés aos egípcios, ele fez dos judeus seus assassinos. Moisés foi um egípcio e os judeus o mataram” (Araújo, 2014, p.54). Freud confirma essas proposições dizendo que

não podemos rejeitar a possibilidade de que alguns traços que os judeus incluíram na concepção primeva do seu Deus, retratando-o como ciumento severo e implacável, tenham sido, no fundo, tomados da lembrança de Moisés, pois na realidade concreta fora ele, não um deus invisível, que os conduzira para fora do Egito (Freud, (1939 [1934-1938])/2018, p.48-49).

Freud destaca ainda que “não é lícito esperar que as formações míticas religiosas tenham grande consideração pela coerência lógica” (Freud, (1939 [1934-1938])/2018, p.66) e apresenta diversos argumentos para defender a ideia de que Moisés foi um líder importante para a passagem do deus vulcânico Jeová para o deus monoteísta. Ele foi o intermediário direto da relação entre Deus e o povo, transmitindo elementos da religião egípcia para a nova religião que estava sendo formada, como a circuncisão, por exemplo. Subdividindo o texto em três tópicos (origem egípcia de Moisés, reconstrução da história do monoteísmo judaico e interpretação psicanalítica da história judaica), Freud defende que o próprio messianismo seria uma forma de retorno do pai morto, ou seja, de Moisés:

Tal como os egípcios da XVIII dinastia, o povo judeu de Moisés era incapaz de tolerar uma religião tão espiritualizada, de encontrar satisfação para suas necessidades

naquilo que ela oferecia. Nos dois casos sucedeu o mesmo, os tutelados e diminuídos se sublevaram e se desfizeram do fardo da religião imposta. Mas, enquanto os dóceis egípcios esperaram até que o destino eliminasse a sagrada pessoa do faraó, os selvagens semitas tomaram seu destino nas mãos e se livraram do tirano (Freud, (1939 [1934-1938])/2018, p.70).

Freud analisa também nesse texto o papel do trauma no psiquismo do ser humano e como o retorno de lembranças indesejáveis retorna a mente, destacando esse processo na religião judaica, que tentou apagar as marcas de sua origem egípcia, cuja tradição caída no esquecimento retornou “com um efeito poderoso na vida psíquica de um povo” (Freud, (1939 [1934-1938])/2018, p.99). Na compreensão de Freud, “provavelmente não foi fácil, para o povo, conciliar a crença na predileção do seu deus onipotente com as tristes experiências do seu destino infeliz” (Freud, (1939 [1934-1938])/2018, p.90-91), o que fez com que fosse intensificado “o próprio sentimento de culpa, para sufocar suas dúvidas em relação a Deus, e talvez tenha invocado, por fim, os ‘inescrutáveis desígnios do Senhor’, como fazem ainda hoje os devotos” (Freud, (1939 [1934-1938])/2018, p.90-91).

Freud reforça que o assassinato de Moisés teria relação também com o desencadeamento de uma neurose, haja vista que “a origem da religião monoteísta é análoga à origem dos sintomas neuróticos” (Araújo, 2014, p.57). Na história desse povo conteria diversos elementos recalcados que retornam (retorno do recalcado) no decorrer de sua trajetória através dos séculos. Para a professora da PUC-Minas, Renata Dumont Flecha,

Moisés revive o chefe da horda primitiva, porém de forma inversa: ele escolhe, ama, elege, fornece as leis que introduzem um povo inculto no mundo da cultura. O caráter de Moisés é descrito como o de um homem irascível, violento e enérgico, mas que não deixa a sua função de pai, pois fornece aos outros, através de suas ideias e ideais, a possibilidade de existir e dar continuidade à sua obra. Porém, ele é morto, e sua morte é que propicia as condições necessárias à existência do povo judeu. O assassinato de Moisés não assinala o fim do monoteísmo: ao contrário, após um certo período, permite o predomínio e a manutenção da ideia de um Deus único (Flecha, 2004, p.89-90).

Através desses elementos, constata-se que o assassinato posterior de Jesus trouxe a marca do retorno do recalcado pela morte de Moisés, como uma forma de repetição do ato assassino formador do mecanismo de culpa na neurose, tão presente, sobretudo, na lógica da religião:

Cristo é Moisés ressurreto, que, por sua vez, é o pai primevo ressurreto; a morte de Cristo reedita a morte de Moisés, que reedita a morte do pai primevo. Toda a história da religião, do totemismo primitivo ao monoteísmo judaico e, posteriormente, cristão, é a longa história do retorno do recalcado, do retorno neurótico do recalcado (Araújo, 2014, p.57).

Freud salienta que os heróis são glorificados através dos mitos e histórias, por isso a história de Moisés lhe chama tanto a atenção. Também podemos constatar com isso, o lugar privilegiado de Freud no imaginário de seus discípulos e defensores da psicanálise em seu contexto inicial. No artigo *O Moisés de Freud: saber e transmissão na psicanálise* (2009), de Alessandra Tavares Silva & Anna Carolina Lo Bianco, as autoras discorrem sobre este interesse de Freud pelos traços esquecidos da história do líder judeu. Construindo o texto a partir dos esquecimentos e lacunas da história bíblica, Freud estaria também fazendo o elo com a clínica e prática analítica, com suas singularidades próprias.

Classificando Moisés como um estrangeiro perante o próprio povo judeu, Freud identifica-se a si mesmo em sua condição de estrangeiro em Viena, assim como em relação a estrangereidade da própria psicanálise em relação aos saberes médicos e científicos de sua época. Com isso, “o texto freudiano marca este paradoxo e tenta, não dissolvê-lo, mas trabalhar com ele na construção de uma verdade com restos e ruínas, portanto, uma verdade impossível de ser toda dita, uma verdade sempre fragmentária” (Silva & Lo Bianco, 2009, p.221).

Assim como foi com Moisés, o próprio Freud passou por perseguições e incompreensões em Viena, por seus conterrâneos, pelos médicos, pelo antisemitismo, pelas tentativas de se enquadrar a psicanálise como seita, assim por diante. Seus primeiros discípulos trabalharam para construírem uma imagem forte de Freud com base em características singulares, a fim de guardar sua imagem e seu lugar de pai fundador da psicanálise.

Esse lugar de importância, centralidade e destaque para a figura do pai também é encontrado de forma acentuada nas religiões mosaica e cristã. Deus é o pai criador, que ama, merece e deseja o amor de seus filhos. Contudo, esse mesmo pai apresenta-se como ciumento e exige o cumprimento de regras e normas de conduta deles, como presenciamos nos relatos das Sagradas Escrituras. Muitas são as passagens bíblicas que estabelecem e reforçam o lugar do pai. No livro do *Êxodo*, na Bíblia cristã, já encontramos o apelo do Deus Pai cristão: “Não terás outros deuses diante de mim” (*Êxodo*, 20,3), que visava assegurar o lugar de devoção e filiação especial que o povo deveria seguir. Já no livro de *Naum* encontramos uma citação importante que mostra elementos humanos como o ciúme e a vingança no Deus cristão: “Iahweh é um Deus ciumento e vingador! Iahweh é vingador e cheio de furor! Iahweh se vinga de seus adversários, ele guarda rancor de seus inimigos” (*Naum* 1,2).

Nas Escrituras Sagradas é nítida a importância e o lugar de soberania que o pai Iahweh têm perante os filhos terrenos, pecadores, e também sobre os demais deuses e divindades. Em Freud também encontramos a temática acerca do pai e sua relação com o Édipo e com as formações da religião de forma expressiva em muitos de seus textos e ganhando atenção especial na formação de sua teoria. Freud sempre recorre ao mito do assassinato do pai da horda para dar sustentação para suas teorizações edípicas, formulando que o relacionamento, o anseio, a culpa e a ilusão frente ao desamparo do homem estão ligados a busca pelo pai Divino idealizado por muitas das religiões.

Em textos como *Contribuição à história do movimento psicanalítico* (1914), *Lições de Introdução à psicanálise* (1916-1917), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), *Psicanálise e teoria da libido* (1923), *Breve resumo de psicanálise* (1924) e diversos outros, Freud vai trazer os argumentos acerca da relação entre o Édipo e a formação das neuroses, destacando a importância que a sua teoria poderia trazer na compreensão do fenômeno religioso, que está vinculado a esse conflito primordial entre a criança e seus pais.

Em *Totem e Tabu* Freud apresenta que “no complexo de Édipo reúnem-se os começos da religião, moralidade, sociedade e arte, em plena concordância com a verificação psicanalítica de que esse complexo forma o núcleo de todas as neuroses” (Freud, 1912-1913/2012b, p.238). Freud também diz algo semelhante no texto *O interesse que a psicanálise apresenta*, de 1913, ao propor que a psicanálise poderia lançar luz sobre as origens das instituições citadas acima.

Totem e Tabu é um dos maiores textos em que Freud trabalha a temática paterna e fala da função e morte do pai onipotente. Uma das grandes finalidades do texto é “ancorar o complexo de Édipo não apenas nas fantasias dos neuróticos, mas no ponto de origem da civilização, fundando assim de modo mais amplo e seguro a afirmação de sua universalidade” (Mezan, 1985, p.322). Nele, Freud procura pensar as relações entre os povos aborígenes e sua relação com o animal totêmico. Trazendo as marcas de sagrado e impuro, esse animal fazia parte da história da tribo, estando envolto a tabus e proibições, com exceção das festas onde os desejos dos integrantes da tribo estavam liberados e permitidos.

Freud constrói seu mito a partir dos relatos de Charles Darwin sobre os primatas, de que na horda primeva existiria um macho, pai, ciumento que detinha a posse de todas as fêmeas. No mito freudiano, esse pai invejado por ter acesso a todas as mulheres e ter poder pleno é assassinado e feito refeição pelos filhos, o que leva Freud a analisar que “a refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato

memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião” (Freud, 1912-1913/2012b, p.141).

É por meio deste assassinato do pai primordial que se “funda a civilização, introduzindo o homem no mundo da culpabilização, da renúncia, cedendo lugar, posteriormente ao pai edipiano” (Flecha, 2004, p.86). Posteriormente, os filhos terão que fazer as pazes com o pai, por meio da religião:

O trabalho de Freud de construção do mito decorre da impossibilidade que o recalque primário instaura: algo que nunca teve ou nunca terá acesso à palavra. Esse é um campo fértil para a religião. É aí que ela se instala como um laço de amor ao pai, que se repete num infinito apelo. A falta de um sentido absoluto para aquilo que nos sustenta na vida está no fundamento da própria estrutura dos seres falantes (Rodrigues, 2015, p.50).

Freud diz que o sistema totêmico foi “um contrato com o pai, em que este concedia tudo o que a fantasia da criança podia dele esperar, proteção, cuidado, indulgência, em troca do compromisso de honrar sua vida, ou seja, não repetir contra ele o ato que havia destruído o pai real” (Freud, 1912-1913/2012b, p.220-221). Contudo, o pai castrador invejado, morto e feito refeição pelos filhos torna-se ainda mais vivo no interior destes, por meio do sentimento de culpa filial que se instaura e que mantém ligação com o complexo de Édipo e repressões da sexualidade, estando presentes, sobretudo nos neuróticos obsessivos:

Assim, também não se compreenderia a consciência de culpa dos neuróticos, caso se pretendesse relacioná-la a malféitos reais. Um neurótico obsessivo pode ser oprimido por uma consciência de culpa que assentaria bem num grande assassino, embora trate seus semelhantes com o maior escrúpulo e consideração, e assim tenha feito desde pequeno. No entanto, seu sentimento de culpa é justificado; baseia-se nos fortes e frequentes desejos de morte que ele, inconscientemente, abriga em relação ao próximo (Freud, 1912-1913/2012b, p.138).

Essa culpa estrutural marcará as relações dos filhos com o pai e estará ligada ao início da religião e também com a formação do Super-eu. Dessa forma, “torna-se possível pensar que as exigências do Super-eu individual têm certa coincidência com as do Super-eu cultural. Tais prescrições, ligadas a uma moral de caráter imperativo impõem aos indivíduos inseridos na cultura um constante descontentamento e mal-estar” (Flecha, 2004, p.46). Assim como nos rituais totêmicos, nas religiões encontraremos diversos rituais a fim de aplacar culpas e pecados, o que é típico também na neurose obsessiva, que faz com que o sujeito fique apegado ao cumprimento dos rituais a fim de obter determinada proteção e alívio para seus pesos e angústias. No caso da religião, esse movimento de culpa e reparação o leva a tentativa de se religar novamente ao pai divino:

Mas o exame psicanalítico do indivíduo mostra, com toda a ênfase, que para cada pessoa o deus é modelado no pai, que a relação pessoal com Deus depende de sua relação com o pai carnal, que oscila e se transforma com ela, e que Deus, age no fundo, nada mais é que um pai elevado. Nisso, como no caso do totemismo, a psicanálise recomenda darmos crédito aos crentes, que chamam Deus de pai, assim como chamavam o totem de ancestral. Se a psicanálise merece alguma atenção, o componente paterno na ideia de Deus deve ser muito importante, sem prejuízo de todas as demais origens e significações de Deus, sobre as quais a psicanálise não pode lançar nenhuma luz. Então o pai seria representado duas vezes na situação do sacrifício primitivo, como deus e depois como animal totêmico (Freud, 1912-1913/2012b, p.224).

Ao externalizar esse processo para o pai divino, este se torna um ser capaz de reparação e castigo, para sempre lembrado e respeitado pelos filhos, agora pecadores e desobedientes que sofrem com o remorso e buscam tentativas de expiação. Flecha (2004, p.38) complementa esse assunto dizendo que “o sentimento de culpa, que se estendeu e persistiu através das gerações e tem sua origem no assassinato do pai primevo, pode ser encontrado tanto nos neuróticos, tendo como pano de fundo a realidade psíquica, quanto na produção de novos preceitos e restrições morais”. Ligado a isso, temos o fato de que agora “dois novos sucedâneos do pai, os deuses e os reis, encontramos as mais enérgicas expressões da ambivalência característica da religião” (Freud, 1912-1913/2012b, p. 148).

Freud propõe, inclusive, que “a conservação do insaciado anseio pelo pai” (Freud, 1912-1913/2012b, p.32) é a base da continuidade da religião, sendo também essa “saudade” do pai encontrada “na raiz da criação de novas formas religiosas” (Flecha, 2004, p.35). Formula que a origem da religião estaria no complexo paterno, já presente no totemismo, percebendo, no texto *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci*, de 1910, que está

no complexo parental, portanto, a raiz da necessidade religiosa; o Deus justo e todo-poderoso e a Natureza bondosa nos aparecem como sublimações majestosas do pai e da mãe, ou antes como revivescências e restaurações da ideia que a criança pequena fazia deles. Biologicamente, a religiosidade está relacionada ao longo desamparo e necessidade de ajuda do ser humano pequeno, que, quando mais tarde percebe seu real abandono e fraqueza diante das grandes forças da vida, sente a sua situação de modo semelhante ao da infância e busca negar o desconsolo próprio dela mediante a revivescência regressiva dos poderes protetores infantis. A proteção contra o adoecimento neurótico, que a religião proporciona aos crentes, explica-se facilmente pelo fato de ela lhes subtrair o complexo parental, ao qual se liga a consciência de culpa do indivíduo, assim como da humanidade inteira, e liquidá-lo para eles, enquanto o descrente precisa dar conta dessa tarefa sozinho (Freud, 1910/2013, p.140).

É já no princípio das relações entre os homens que está o desamparo estrutural infantil que nos liga a nostalgia do pai protetor, além do remorso e culpa pela hostilidade e

assassinato dele. Essa nostalgia está ligada ao fundamento da religião, por derivar-se do complexo de Édipo. Dessa forma, Freud propõe que

o pai é também percebido como o poderoso perturbador da vida instintual, torna-se o modelo que não apenas se quer imitar, mas também liquidar, a fim de lhe tomar o lugar. O impulso afetuoso e o hostil em relação ao pai persistem lado a lado, muitas vezes por toda a vida, sem que um elimine o outro. Nessa coexistência de opositos se acha o caráter disso que denominamos ambivalência emocional (Freud, 1914/2012a, p.421-422).

Freud formula em *Sobre a psicologia do colegial* (1914) que “entre as imagens de uma infância que geralmente não mais se conserva na memória, nenhuma é mais importante, para um jovem ou um homem, do que a de seu pai” (Freud, 1914/2012a, p.421), dizendo também em seguida que “o próprio Deus é uma elevação dessa imagem do pai, tal como ela se apresenta na psique infantil” (Freud, 1914/2012a, p.421).

Já que o animal totêmico é um substituto do pai assassinado, Araújo (2014, p.44) complementa a constatação freudiana dizendo que “a mitificação do pai, portanto, gerou o totem; a subsequente deificação do totem, por sua vez, resultou na ideia de Deus”, tendo agora a religião a missão de religar e reconciliar os filhos com o pai, por meio da obediência póstuma de sua vontade, pois “cultuar o totem é uma maneira de amar o pai morto. É como se fosse uma promessa de nunca mais repetir o ato homicida” (Araújo, 2014, p.44). Ao ver de Freud (1912-1913/2012b, p.221),

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

Freud vai até mesmo estabelecer uma ligação entre o pecado original, reconhecido pela Igreja Católica como um pecado cometido contra Deus pai, o que para ele seria o assassinato do pai da horda; e vai pensar a celebração eucarística sendo uma atualização da refeição totêmica, onde se realiza a comemoração do assassinato do pai. Sendo assim,

o cristianismo é, desse modo, como o totemismo e as demais religiões, uma tentativa de apaziguar o sentimento de culpa relativo ao assassinato do pai primevo. (...) O cristianismo é, assim, diferentemente do judaísmo, uma religião filial, uma religião no qual o Filho tomou o lugar do Pai. (...) a refeição totêmica significa a manducação do pai morto, ao passo que a eucaristia cristã é a devoração daquele que tomou o seu lugar, o Filho (Araújo, 2014, p.45).

Dessa forma, “para a psicanálise, o lugar do pai é de grande importância, pois é através dele que se encontra o próprio princípio da civilização” (Flecha, 2004, p.84). Retomando nosso olhar para a psicanálise nascente, histórica e geograficamente, no final do século XIX e início do século XX, também podemos notar o lugar institucional de pai criador em que Freud foi colocado por seus discípulos. Fazendo um paralelo com a devoção cristã, onde a pessoa de Deus pai é venerada como o criador do universo e de tudo o que existe, podemos situar Freud nesta posição em que foi apresentado como o único criador da psicanálise, deixando claro desde o início que ela seria “uma criação minha” (Freud, 1914/2012c, p.246).

Esta posição central de Freud e as tentativas institucionais de preservar a psicanálise de invasores ou discordantes reforçam o marcante poderio do seu lugar de liderança, o que nos recorda outra frase bíblica atribuída ao Deus pai judaico-cristão: “não terás outros deuses diante de mim” (Êxodo 20,3), cujo mandato e ordem contidos nela destacam a soberania do Deus Iahweh perante os demais deuses “concorrentes”.

Na história psicanalítica, como normalmente é de se esperar, havia a necessidade dos discípulos de ter um líder à frente da instituição que estava sendo fundada, alguém que pudesse organizar o movimento e a teorização da psicologia da profundeza nascente. Freud vai sendo inserido no lugar de pai dos discípulos/filhos que o acompanham em sua trajetória para levar a psicanálise aos quatro cantos do planeta, o que nos faz lembrar da meta dos discípulos do Evangelho após o retorno de Jesus aos céus, que tinham como tarefa espalhar também a verdade do Evangelho a toda criatura existente (Marcos 16, 15).

Por fim, podemos concluir este subitem destacando que diversos elementos e similaridades religiosas presentes no interior do movimento psicanalítico reforçaram a visão de seu caráter de seita ou heresia que envolveram e marcaram sua história, sobretudo quando estes elementos estavam vinculados unicamente à pessoa do pai Freud. No tópico a seguir, analisaremos tais visões e veremos como as definições dos sociólogos Durkheim e Weber acerca da religião e das seitas podem nos ajudar a compreender esta problemática denominação psicanalítica.

2.3. A psicanálise vista como seita e seus impasses institucionais

Até o presente momento, muitos filósofos, pensadores e historiadores tem se dedicado ao estudo da relação entre o homem e as religiões e as seitas no decorrer da história. Uma grande quantidade de reflexões foi pensada sobre o papel que elas têm na proposta de visão de mundo e de seus manuais morais para a manutenção do caráter ético da humanidade.

Antes de analisarmos a visão de alguns opositores da psicanálise dela como uma seita, vejamos como alguns pensadores definem religião e seita.

Segundo o historiador Charles Francis Potter (1944, p.13) “toda religião nasce sob a forma de experiência religiosa pessoal de algum homem, experiência essa interpretada e suscetível de reprodução, para outros”. Dentre suas inúmeras definições, podemos encontrar a de religar ao Divino o humano que se encontra sempre em queda, devendo este estar em constante busca por redenção e perdão pelos seus erros e pecados, pois, a “religião é o esforço da personalidade humana, dividida e incompleta, no sentido de atingir unidade e inteireza, buscando usualmente, porém não necessariamente, o auxílio de pessoa ou pessoas idealmente completas e divinas” (Potter, 1944, p.11-12). Segundo o *Dicionário Básico de Filosofia* (2008), dos professores Hilton Japiassú e Danilo Marcondes,

em seu sentido geral e sociocultural, a religião é um conjunto cultural suscetível de articular todo um sistema de crenças em Deus ou num sobrenatural e um código de gestos, de práticas e de celebrações rituais; admite uma dissociação entre a “ordem natural” e a “ordem sacral” ou sobrenatural. Toda religião acredita possuir a verdade sobre as questões fundamentais do homem, mas apoiando-se sempre numa fé ou crença. Sendo assim, ela se distingue da filosofia, pois esta pretende fundar suas “verdades” ou tudo o que diz nas demonstrações racionais. Aquilo que a religião aceita como verdade de fé, a filosofia pretende demonstrar racionalmente. Ex.: as provas da existência de Deus dadas pela escolástica, por Descartes, por Kant etc. Hoje em dia, há toda uma corrente filosófica que, em nome das luzes da razão, considera isso um fenômeno que deve ser analisado pelas ciências sociais (análise das ideologias) ou pela psicanálise (análise das ilusões) (Japiassú & Marcondes, 2008, p.216).

Aliados a essa definição filosófica da religião, temos outros dois sociólogos contemporâneos de Freud que apresentaram contribuições importantes para a Sociologia institucional e o estudo das religiões e seitas, atrelando-as a seus papéis sociais: são eles Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920).

Durkheim, partindo do elemento social como um determinante para a explicação do individual visava tornar a Sociologia uma ciência autônoma em relação à Filosofia e a Psicologia. Em seu último livro publicado, *As formas elementares da vida religiosa* (1912), Émile Durkheim aborda a religião como objeto de pesquisa da Sociologia, analisando as tribos aborígenes da Austrália e sua vida em comunidade que concentra fortes elementos religiosos encontrados nas grandes religiões. Para ele, “não há religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino” (Durkheim, 1996, p.15). Nesse sentido, a organização das tribos australianas, seus clãs com suas organizações sociais,

unidade, comunhão de interesses, revelam o caráter sagrado que está contido primeiramente nas organizações coletivas desse povo. O autor vai defender durante sua obra que

a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem, realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos (Durkheim, 1996, p.16).

Segundo ele, “toda religião, como efeito, tem um lado pelo qual vai além do círculo das idéias propriamente religiosas e, sendo assim, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de renovar problemas que até agora só foram debatidos entre filósofos” (Durkheim, 1996, p.15). A Sociologia tem papel fundamental nesta análise do fenômeno religioso e sua relação com o social, já que pode ser compreendida como a ciência que “procuraria desvendar este arcabouço que prima por uma racionalidade que é fruto das representações coletivas e não dos estados mentais individuais, decifrando a lógica do pensamento social que dá à sociedade a autoridade necessária para o seu funcionamento coeso” (Bizelli, 2006, p.8).

Se é no interior do coletivo social que é promovida e instaurada a religião e também as diferentes expressões de seitas, no coletivo psicanalítico encontramos de forma semelhante uma organização institucional em torno de Freud que visa demarcar e organizar o território psicanalítico, ao mesmo tempo em que procura promover a psicanálise em ascensão. Não é à toa que essa organização e estruturação inicial da psicanálise em Viena fez com que se conjecturassem acerca dela visões religiosas. Para Durkheim, são os próprios homens os que criam as noções da religião para si mesmos, por meio de suas necessidades existenciais primordiais, reforçando que “a religião só pode ser definida em função das características que se encontram por toda parte onde houver religião” (Durkheim, 1996, p.4).

A religião, em seus primórdios, estava associada ao mistério e ao sobrenatural que ultrapassa o homem, contudo, suas concepções “têm por objeto, acima de tudo, exprimir e explicar, não o que há de excepcional e anormal das coisas, mas, ao contrário, o que elas tem de constante e regular” (Durkheim, 1996, p.10). Destacando a complexidade que se encontra nas diversas formas de religião, Durkheim reforça que

nelas encontramos não apenas um sistema cerrado de crenças e ritos, mas inclusive tal pluralidade de princípios diferentes, tal riqueza de noções essenciais, que pareceu impossível perceber nelas outra coisa que o produto tardio de uma evolução bastante longa. Donde se concluiu que, para descobrir a forma realmente original da vida religiosa, era necessário descer, através da análise, mais abaixo dessas religiões observáveis, decompô-las em seus elementos comuns e fundamentais, para descobrir se, entre estes últimos, haveria algum do qual os outros derivariam (Durkheim, 1996, p.33).

Analizando as religiões e as seitas enquanto fenômeno social, suas origens, seus elementos comuns, a busca por segurança entre os homens, suas vivências, Durkheim as define ainda como sistemas solidários de crenças e elementos comuns, que em sua maioria estão relacionadas ao Sagrado, com práticas, proibições, instruções, que são a base da ligação entre os diversos membros da comunidade. O fenômeno religioso é dividido entre sagrado (o que diz respeito ao sobrenatural, magia, crenças, mitos, ritos, símbolos), produzido a partir de criações coletivas e mantendo certa relação entre si; e o profano (ligado aos fatores naturais, biológicos). Na visão de Durkheim, cabe à Sociologia pensar essas relações, atribuindo-lhes significados, conhecer seus elementos comuns, rituais, cerimônias, seu papel na organização social, juntamente com suas funções integradoras.

As seitas, assim como as religiões, conseguem fazer a junção de indivíduos em torno de suas ideias e normas, fatores que não passaram despercebidos pelos opositores da psicanálise ao pensarem-na como uma seita. Contudo, seria mesmo essa organização coletiva da psicanálise uma religião? Teria ela o caráter de seita, sobretudo sendo aquela que sabe se apropriar dos moldes sociais a fim de alcançar seus fins? As seitas são expressões religiosas de determinados grupos que conseguem promover anseios, representações, idealizações por meio de organização pautada em torno dos elementos sagrados e profanos, constituindo aí uma coletividade religiosa e tornando-se, através desse processo, uma forma de representatividade coletiva com interesses próprios. Por mais que possamos encontrar elementos assim na estruturação da psicanálise, teria ela os mesmos moldes e interesses religiosos das seitas ou esta seria apenas uma forma encontrada pelos opositores de Freud para questionar o saber inquietante que ele estava propondo naquele contexto?

A religião e as seitas não deixam de ser reflexo da organização coletiva de seus membros, com seus aspectos marcantes e singulares. Neste sentido, a psicanálise seria reflexo da sociedade vienense ou seria um instrumento de crítica e questionamento dela? A religião, ao contrário da psicanálise, acaba sendo “a imagem da sociedade, isto é, ela é imaginada, ou seja, idealizada. Ela seria, assim, um ideal elaborado pelo homem” (Bizelli, 2006, p.6), enquanto que a psicanálise é aquela que questiona as idealizações e os ideais de completude humana encontrados em determinada sociedade.

Durkheim formula que a religião, com suas especulações procura “fazer as vezes de ciências e de filosofia” (Durkheim, 1996, p.15), o que podemos confirmar na contemporaneidade, inclusive acrescentando as tentativas de inserção da religião cristã pentecostal no campo político e psicanalítico, como veremos no terceiro capítulo desta pesquisa. Durkheim classifica os fenômenos religiosos em crenças (compostas por opiniões e

representações comuns a uma coletividade, com símbolos de unidade comum) e ritos (modos de ações com determinações e finalidades específicas).

É através dos ritos que a crença religiosa pode exprimir a natureza especial do elemento religioso, já que, para o autor, ainda que elas possam ser simples ou complexas, possuem o seguinte “caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem bastante bem” (Durkheim, 1996, p.15).

Já para o sociólogo Max Weber, a religião é descrita como tendo uma organização ampla e com caráter institucionalizado bem acentuado, enquanto que as seitas são compostas por grupos com ideias fortes e exclusivas, tendo identificações recíprocas a partir das ideias defendidas pelos indivíduos que as compõem. Ao contrário das religiões que mantém abertura para todos os interessados em suas doutrinas e dogmas, nas seitas encontramos processos de recrutamentos dos adeptos, onde são enfatizadas determinadas experiências místicas e a adesão ferrenha e sem limites aos códigos e prescrições estipuladas pelo líder, tendo que, inclusive, dar provas esta adesão, quando estas forem solicitadas:

Tomemos como exemplo os conceitos “igreja” e “seita”. Mediante a classificação pura, podemos analisá-los num complexo de características, com o que não só o limite entre ambos os conceitos, como seu conteúdo, permanecerão indistintos. Pelo contrário, se queremos compreender o conceito de “seita” de modo genético, isto é, com referência a certas significações culturais importantes que o “espírito sectário” teve para a civilização moderna, tornam-se então essenciais certas características precisas de ambos, dado que se encontram numa relação causal adequada relativamente àqueles efeitos (Weber, 2003, p.109).

Em seu livro *Economia e sociedade*, Weber propõe a visão da religião como “uma maneira particular do modo de agir em comunidade” (Weber, 1995, p. 145). Por mais que ela esteja ligada a aspectos mágicos ou místicos, está vinculada à racionalidade humana, pois, “mesmo através de referências a uma ou outra manifestação do além, a religião diz respeito à vida terrestre” (Weber, 1995, p. 145-146). Estas expressões e busca pelo elemento sagrado refletem o desejo de felicidade almejado por seus integrantes, que atraídos por identificações coletivas se agrupam diante das propostas religiosas das seitas.

As seitas normalmente possuem forma de organização menor do que a das grandes religiões instituídas, requerendo compromisso constante e exclusivo com a doutrina. Por vezes, também é possível encontrar restrições às religiões que foram abandonadas, por meio de protestos direcionados a elas devido a rompimentos anteriores. Exige-se também a prática

da santidade e, em algumas, abstenções sexuais e outros traços comuns herdados das religiões tradicionais:

A religião tornou-se, em nossos tempos, “rotina cotidiana”. Os deuses antigos abandonam suas tumbas e, sob a forma de poderes impessoais, porque desencantados, esforçam-se por ganhar poder sobre nossas vidas, reiniciando suas lutas eternas. Daí os tormentos do homem moderno, tormentos que atingem de maneira particularmente penosa a nova geração (...) (Weber, 2021, p.40).

Weber também acrescenta a influência do desencanto do mundo experimentado pelo homem moderno como geradores das seitas na contemporaneidade, haja vista que a sensação de desamparo o coloca em contato com a busca por ligação e pertencimento a outros grupos com coletividade singular frente às propostas arcaicas experimentadas pelas religiões tradicionais. Freud também estava atento para o mal-estar na civilização, especialmente quando se propõe a analisar os efeitos dele na cultura e no psiquismo do ser humano, o que nos leva a refletir que a proposta da psicanálise, diferentemente das seitas, não é a de tamponar de sentidos o desamparo humano, mas sim escancarar as ilusórias tentativas religiosas de propor tamanho empreendimento.

O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo “desencantamento do mundo” levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes. Tais valores encontram refúgio na transcendência da vida mística ou na fraternidade das relações diretas e recíprocas entre indivíduos isolados (Weber, 2021, p.49).

A relação das seitas com o protestantismo moderno também reflete a busca pelo ascetismo laico, envolto a ideias de emancipação, vocação e trabalho, que contribuíram, sobretudo, para o fortalecimento do espírito do capitalismo, o que segundo (Weber, 2021, p.49-50) só reforça que “enquanto tentarmos fabricar intelectualmente novas religiões, chegaremos, em nosso íntimo, na ausência de qualquer nova e autêntica profecia, a algo semelhante e que terá, para nossa alma, efeitos ainda mais desastrosos”.

As propostas de muitas seitas também podem ser vistas como atrativas quando promovem a democracia entre seus membros, juntamente com a tomada de decisões em conjunto. O seu discurso mais moderno e mais aberto também às coloca como uma nova proposta frente aos discursos milenares das religiões tradicionais. Por mais que o termo seita tenha conotações negativas, Weber o analisa como uma organização coletiva que tem seu lugar de destaque na sociedade. Dessa forma, “o modo de vida determinado religiosamente é, em si, profundamente influenciado pelos fatores econômicos e políticos que operam dentro de determinados limites geográficos, políticos, sociais e nacionais” (Weber, 1996, p. 333).

Com suas características próprias as seitas se constituem através de grupos mais fechados e sendo comuns em classes mais dominadas, cujas propostas imaginárias ligadas a anseios por mudanças podem ser mais bem recebidos por seus adeptos, que se sentem atraídos pelos discursos afetivos e integradores que os líderes promovem. Muitas vezes, os pesos impostos pelas doutrinas conservadoras e rígidas, a exclusão social, mal acolhimento em igrejas e denominações religiosas abrem território para que as propostas das seitas possam atrair novos integrantes, especialmente quando esses discursos estão envoltos a aceitações de singularidades, convites afetivos e integrativos, identificação afetiva com determinado líder que atrai pela presença forte e presente, etc.

Weber (2021, p.48) destaca um ponto importante, que “o ‘sacrifício do intelecto’ constitui o traço decisivo e característico do crente praticante”. Podemos pensar este traço também entre os adeptos das seitas, o que contribui para que elas possam promover visões de mundo e explicações da vida e seus mistérios de forma mágica ou mística, inclusive, trazendo em seu cerne discursos ilusórios que provocam encantamento, geram atração e oferecem segurança e consolo aos integrantes da seita.

Elisabeth Roudinesco foi uma expoente psicanalítica que em seu livro *O paciente, o terapeuta e o Estado* (2005) analisou também o papel que as seitas e os charlatões têm no âmbito social em geral. Segundo ela, “originalmente, a palavra ‘seita’ designa um grupo que se desliga de uma escola de pensamento, de uma Igreja, de uma religião ou de uma instituição política para se reunificar em torno de um mestre herético” (Roudinesco, 2005, p.65). Já na concepção de Japiassú & Marcondes (2008, p.225), a definição de seita pode ser formulada a partir de dois sentidos:

1. No sentido histórico, grupo de indivíduos professando uma doutrina particular (formando uma escola) e diferente da ortodoxia majoritária. Ex.: a seita dos epicuristas.
2. Religiosamente, grupo de indivíduos que, afastando-se da observância comum e ortodoxa, rompe com a religião a que pertencia, passando a professar uma doutrina por ela julgada herética ou heterodoxa. A Igreja católica considerou seitas as diferentes formas do protestantismo. Por sua vez, os protestantes falam de Igrejas no plural: luterana, calvinista etc.

Normalmente as seitas carregam em seu interior propostas heréticas que se revestem de ideais de liberdade, insurreição espiritual, conhecimento místico, tendo seus rituais próprios e excêntricos. Outra de suas características marcantes é seu movimento de atrair diversos adeptos e a constante defesa que eles têm das ideias difundidas dentro da seita, por mais mirabolantes ou extravagantes que sejam:

Porém, quanto mais o grupo dissidente está em ruptura com o sistema interpretativo original que assegurava sua antiga coerência, mais arrisca-se a naufragar na deriva sectária. Assim é que a doutrina, reduzida a uma técnica coercitiva, pode se inverter em seu oposto. Em lugar de buscar a verdade de Deus – ou do saber objetivo – através do ensinamento de um mestre, os membros da nova comunidade vêem neste a fonte de toda a verdade. Este é então erigido em guru idolatrado por adeptos que não são mais discípulos. Nessa alternativa, a servidão a Deus ou a um mestre não é mais um modo de acesso à liberdade, mas a expressão de uma escravidão (Roudinesco, 2005, p.67).

A seita, na perspectiva de Roudinesco (2005, p.65, grifo do autor), é “ao mesmo tempo a provedora de uma droga (*phármakos*) e a própria droga (*phármakon*) que ela pretende curar seus adeptos”, especialmente nos contextos em que as seitas vêm com seus “saberes” para contrapor a Medicina e a ciência. Voltando nosso olhar para a instituição psicanalítica, percebemos como a própria psicanálise freudiana não ficou de fora dessa nomeação, já que partia de princípios que não eram bem vistos pela Medicina de então. Trazendo a discussão para o contexto contemporâneo, Roudinesco destaca que

existem no mundo milhares de seitas, nem todas organizadas no modelo da cientologia. Em sua maioria, os gurus que as dirigem foram ou poderiam ter sido pacientes de psiquiatras, psicanalistas ou psicoterapeutas. Às vezes, são médicos, dentistas, homeópatas, osteópatas, acupunturistas, psicoterapeutas, psiquiatras etc., mas não raro são simplesmente autodidatas e sem diploma algum. Mantêm com o adepto uma relação fusional, pontuada por sevícias sexuais, episódios delirantes e fraudes financeiras. Quanto aos adeptos, oriundos na maior parte das classes médias ou da grande burguesia, frequentam o mundo da imprensa, do espetáculo, da medicina, da empresa ou da função pública, às vezes sem que ninguém desconfie de seu calvário (Roudinesco, 2005, p.74-75).

As seitas visam reivindicar para si lugares no meio social, procurando desviarem-se dos questionamentos acerca de seus métodos e princípios. Sob o discurso de oferta de bem-estar para seus adeptos, e “preocupada com a respeitabilidade, a seita não hesita, como os defensores do cientificismo ou da psicofarmacologia, em afirmar que seus métodos foram avaliados, testados ou periciados por altas instâncias médicas e numerosas comissões de ética” (Roudinesco, 2005, p.72). Assoun (1991, p.81) reforça que

nesse plano do “movimento”, convertido em “grupo”, o freudismo tornou-se uma divulgação e uma transmissão. A analogia com o processo de difusão de uma “religião” não é fortuita, como tampouco era a semelhança do círculo com alguma Igreja primitiva destinada à propagação da “boa palavra” através do agrupamento primário de “apóstolos”. Para a “seita” analítica originária tratava-se de fato de se retirar do social para voltar a ele sob a forma de uma “mensagem” específica. Não surpreende, dirão alguns, que, uma vez fundada essa Igreja – sob a forma da Associação Psicanalítica Internacional, em 1910 –, ela indicasse seus “apóstolos”, Max Adler e Carl Gustav Jung. Freud, entretanto, ligava essa exigência de

“ortodoxia” a ética da psicanálise (...). Era por esse “contrato” que se firmava o compromisso de fidelidade com essa “seita”.

Na época de Freud, a própria psicanálise nascente era alvo de suspeitas em relação à sua veracidade científica, além de ter ao redor de si a suposta visão de uma seita religiosa praticada por judeus partidários de Sigmund. Segundo Mezan (1985, p.264) em seus primórdios, “a psicanálise se inscreve no real sob a forma de uma seita religiosa, e isto tampouco pode ser accidental”. Os encontros fechados da Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras ajudam a ilustrar isso, já que “o advento de discípulos estrangeiros – e estrangeiros do quilate de Jung, Abraham, Ferenczi e Jones – significa o acesso de Freud à posição de fundador de uma disciplina autônoma” (Mezan, 1985, p.262).

Alguns outros autores, muitos deles católicos, pensaram a psicanálise também como uma heresia. Um deles foi o médico psiquiatra católico Rudolf Allers (1883-1963), discípulo de Freud nos anos 20 e que depois se tornou um “anti-Freud” (Araújo, 2014). Para Allers, “quem quer que examine cuidadosamente a psicanálise e considere os fatos fornecidos por essa psicologia, pelo que diz respeito à sua própria natureza, só pode chegar a uma conclusão. Essa conclusão pode ser expressa brevemente assim: a psicanálise é uma heresia” (Allers, 1940, p.183 como citado em Araújo, 2014, p.80). O psiquiatra destacou também posteriormente que a própria psicanálise seria “um erro bem-sucedido” (Allers, 1940, p.258 como citado em Araújo, 2014, p.80). Para ele, a psicanálise teria sido gestada a partir de uma sucessão de erros de seu fundador e que, mesmo diante deles, devido a inúmeras estratégias de seus discípulos, estes conseguiram consolidar Freud e a psicanálise para uma visão além de Viena, alcançando o mundo.

Roudinesco escreve em seu livro *História da psicanálise na França*, que o também psicanalista e ex jesuíta François Roustang (1923-2016), teria comparado a psicanálise a uma religião, acusando o “movimento psicanalítico de possuir todas as ‘taras’ de uma religião” (Roudinesco, 1988, p.689). Analisando o livro *Theology after Freud* (1960), escrito pelo teólogo americano Peter Homans (1930-2009), Araújo destaca a seguinte observação decorrente da visão dos críticos sobre Freud e a psicanálise: “de judeu ateu, Freud chegou a ser transformado num verdadeiro Padre da Igreja. Ou seja, Freud, que de início foi satanizado pelos crentes, tornou-se objeto, na sequência, de uma verdadeira canonização” (Araújo, 2014, p.127). Em 1910, o psiquiatra alemão A. Hoche se pronunciou acerca da psicanálise da seguinte maneira:

Chamar isso de uma escola freudiana é na verdade inteiramente equivocado, visto que não se trata de uma questão fatos cientificamente provados e demonstráveis, mas de

profissões de fé; na realidade, com exceção de algumas mentes prestigiadas, trata-se de uma comunidade de crentes, uma espécie de seita, com todas as características análogas a ela. (...) Tornar-se membro da seita não é tão fácil. É preciso um longo noviciado, concluído idealmente pelo próprio mestre. Ao mesmo tempo, nem todos podem se tornar discípulos, mas apenas aqueles que possuem a fé. (...) O movimento freudiano é, na realidade, um retorno, de uma forma moderna, de uma medicina mágica, uma doutrina secreta que pode ser praticada apenas por qualificados intérpretes de signos (Hoche, 1909 como citado em Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.83-84).

Sem dúvida, todas estas pontuações e críticas interpelavam Freud e os primeiros psicanalistas. O grupo tentava, em resposta a essas críticas e visões errôneas da psicanálise, expandi-la por meio de seus textos, congressos, relatos de casos clínicos, a fim de que a nova técnica fosse recebida com seriedade no meio científico e médico da época. Freud, na carta dirigida a Jung, em 13 de fevereiro de 1910, dizia ao discípulo amado: “você não deve me considerar como o fundador de uma religião. As minhas intenções não vão tão longe... Não estou pensando num substituto da religião” (Freud, 1910 como citado em McGuire, 1994, p.137). Estas afirmações de Freud denotam bem a realidade das visões de sua criação como uma seita psicanalítica nos seus primórdios, juntamente com os possíveis incômodos existentes já naquele contexto.

Mezan destaca que no contexto inicial da psicanálise nascente havia comentários de que a psicologia de Freud infectava e convertia vários colegas, sendo vista como “uma seita ou epidemia, em todo caso uma mensagem que deve ser trombeteada aos quatro ventos, para que alguns eleitos possam, apesar das resistências, ser inoculados com o bacilo freudiano” (Mezan, 1985, p.271). Em relação a esses comentários, podemos notar que Freud já no início da instituição da psicanálise tinha a preocupação de que a nova ciência não ficasse atrelada somente aos discípulos judeus e presa a Viena, o que fez com ele se “encantasse” pelo “filho” dileto Jung, que trouxe junto de si a proposta de expansão da psicanálise além-Viena, que Freud tanto almejava:

O advento de discípulos estrangeiros — e estrangeiros do quilate de Jung, Abraham, Ferenczi e Jones — significa o acesso de Freud à posição de fundador de uma disciplina autônoma, cujos caminhos, embora fortemente influenciados por sua pessoa nos anos em que viveu, tendem a se constituir numa rota cada vez mais independente (Mezan, 1985, p.262).

Jung “é para Freud a figura exemplar do filho, e de seu filho” (Mezan, 1985, p.381) e encarna missão semelhante a do apóstolo Paulo, como transmissor da verdade psicanalítica, ao mesmo tempo em que também exerce o papel do discípulo bíblico João, que era o amado

de Jesus. Jung se torna o amado de Freud, chegando a dizer em uma correspondência para Freud: “minha veneração pelo senhor tem algo de religioso” (Jung, 1907, p.92 como citado em Mezan, 1985, p.276). Contudo, a relação tumultuada entre pai e filho/discípulo não termina bem, devido às discordâncias e os rompimentos de teorias, o que deixou o pai Freud desolado por longo tempo. Em carta a Jung, o próprio Freud esclarece:

Gostaria de sugerir-lhe que preste menos atenção à oposição que ambos enfrentamos e que não a deixe influir tanto em seus escritos. Imploro-lhe que nada sacrifique de essencial por considerações de tato e de afabilidade pedagógica, e que não se desvie demasiado de mim, quando na verdade estamos tão próximos. [...] Minha inclinação é tratar os colegas que oferecem resistências exatamente como tratamos nossos pacientes na mesma situação (Freud, 1907, p.17 como citado em Mezan, 1985, p.273).

Logo após, Freud juntamente com a própria necessidade e o contexto psicanalítico, fez questão de escolher outro filho dileto para ocupar o lugar do filho revoltado: Abraham, que se torna um discípulo exemplar: “Desde as primeiras cartas, sua relação com Freud é a de um discípulo diante do mestre; e Freud o confirma com satisfação” (Mezan, 1985, p.276). Freud continua em sua posição de mestre, exercendo certo poder institucional sobre seus discípulos, suas ideias e seus ideais, inscrevendo “a psicanálise em uma estrutura patrilinear: o que não é de sua linhagem, o que não descende diretamente dele, o pai da psicanálise, não deve portar o nome de psicanálise” (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.35).

Mesmo com o passar do tempo, Freud fez questão de destacar a psicanálise como inteira criação solitária sua, excluindo o papel que Josef Breuer, Wilhelm Fliess e outros de seus primeiros colegas de profissão ou discípulos tiveram na contribuição da formação de seu pensamento. Percebemos essa exclusão, por exemplo, já no início do texto *Contribuição à história do movimento psicanalítico* (1914), onde Freud fala sobre Breuer:

amigos benévolos me sugeriram que talvez eu tivesse expressado inadequadamente minha gratidão; que eu deveria, como em ocasiões anteriores, ter reconhecido o “método catártico” de Breuer como um estágio preliminar da psicanálise, situando o início desta apenas no instante em que abandonei a técnica hipnótica e introduzi as associações livres. Não me parece de muita importância que a história da psicanálise comece com o método catártico ou apenas com a modificação que dele fiz. Se toco nessa questão de pouco interesse, é porque alguns adversários da psicanálise costumam lembrar ocasionalmente que essa arte não procede de mim, e sim de Breuer. Naturalmente, isso ocorre apenas quando seu ponto de vista lhes permite ver algo digno de interesse na psicanálise; se não colocam tais limites à sua rejeição, indiscutivelmente a psicanálise é obra minha. Nunca ouvi dizer que a grande participação de Breuer na psicanálise lhe tivesse proporcionado o quinhão correspondente de insultos e recriminações. Como há muito percebi que é inevitável destino da análise provocar a oposição das pessoas e exasperá-las, cheguei à conclusão de que devo ser o genuíno autor de tudo o que a distingue. E acrescento, com satisfação, que nenhum dos esforços para minimizar minha participação na

vilipendiada psicanálise partiu do próprio Breuer ou teve seu apoio (Freud, 1914/2012c, p.247-248).

Dessa forma, podemos postular, juntamente com os autores Borch-Jacobsen e Shamdasani (2014, p.44) que “a psicanálise se tornou uma charada, cuja solução apenas Freud possuía”. Contudo, precisamos destacar que os próprios discípulos e o próprio processo de institucionalização da psicanálise foram contribuindo e colocando a pessoa de Freud nesse lugar “sagrado” e de veneração. Com isso temos, inclusive, um movimento interessante ao redor da pessoa de Freud, denominado como freudismo, sendo criticado por muitos oponentes da psicanálise. Esse movimento contribuiu para que fosse criada uma aura de saber onde somente o mestre Freud conhecia os mistérios da teoria nascente e somente ele poderia transmiti-la, além de dar o aval para os verdadeiros discípulos avançarem no seu conhecimento, não destoando muito, é claro, das ideias do pai fundador.

Segundo o livro *O que é o freudismo?* (1991) de Paul-Laurent Assoun, no início da psicanálise havia expressiva junção entre a pessoa de Freud e a psicanálise que acabou se transformando em doutrina, ou seja, nesse período a pessoa de Freud acaba se mesclando com a disciplina por ele criada. Diante deste fato, as problemáticas institucionais dessa fusão começaram a ser observadas no interior da disciplina freudiana, tornando-se possível notá-las até nossos dias. Assoun (1991, p.7) questiona-se para o fato de que “será que não se pretende sugerir, com isso, que a ‘psicanálise’ está francamente comprometida com uma subjetividade – arbitrária, por isso mesmo: a de Sigmund Freud”? Destaca-se que não é possível separar o freudismo da fundação da psicanálise, especialmente pelo fato de Freud se colocar em primeira pessoa como criador dela, o que atesta que “a psicanálise seria, genealógica e arqueologicamente , inseparável do freudismo” (Assoun, 1991, p.8), com sua objetividade atrelada ao estilo de seu fundador.

Com isso, “o freudismo propriamente dito, como zona específica, começa a partir do momento em que podemos falar de um corpo de pressuposições e idéias que determinam a apreensão do conteúdo partejado pela própria psicanálise” (Assoun, 1991, p.10), tornando-se parte de uma ideologia psicanalítica em torno de Freud. Uma das características marcantes do freudismo era a de desfazer as ilusões, encontrando-se aí também o seu mistério: “transformar tudo o que não é sexualidade em ilusão” (Assoun, 1991, p.14), surgindo como “um fornecedor da ‘chave que abre as portas secretas da alma’, através de uma decifração simbólica” (Assoun, 1991, p.15). Dessa forma,

o “freudismo” fornecia as “balanças” e a “chave”, como “doutrina”, para um mundo interno que se tornou uma religião psicoliterária. De fato, foi através de suas relações

com Thomas Mann, Stefan Zweig ou Romain Rolland que o freudismo obteve seu direito de cidadania. Mas é que, paralelamente a uma profunda resistência ao conteúdo da psicanálise, utilizou-se um “freudismo” vulgarizado como que para equiparar o imaginário social. (...) Em suma, o freudismo seria, em si mesmo, um sintoma, ou até uma doença... (Assoun, 1991, p.16-17).

É por estes e outros fatores que faziam com que a psicanálise corresse o risco de não ser bem vista ou então não ser bem aceita pelos contextos médico e social de sua época, que os discípulos de Freud começaram a travar a batalha de eternizar o lugar de centralidade de Freud na psicanálise, movimento que foi deixando marcas na instituição psicanalítica, através de seu objetivo de deixar a pessoa de Freud viva, ocupando o lugar de referencial primeiro na ciência psicanalítica. O freudismo não substitui o saber analítico, mas “é o Verbo vivo da psicanálise como ciência dos processos inconscientes” (Assoun, 1991, p.19). O autor segue afirmado que,

assim, o “freudismo” deve ser delicadamente separado da psicanálise, não para ser oposto a ela, mas para que se apreenda sua estrutura singular de aderência à “matéria psicanalítica”. Isso cria um compromisso com a origem da psicanálise – já que esboça uma arqueologia dela –, mas também com seu futuro, na medida em que o ser freudiano da psicanálise está comprometido com a questão de sua transmissão. É um meio de apreender porque Freud se reintroduz, segundo aforismo de Schnitzler, como aquilo que é cronicamente novo na psicanálise (Assoun, 1991, p.20).

Freud era ciumento com seus próprios conceitos e dogmas, comportamento que o aproxima muito da seguinte admoestação bíblica: “não desprezes a disciplina de Iahweh, nem te canses com a sua exortação; porque Iahweh repreende os que ele ama, como um pai ao filho preferido” (Provérbios 3,11-12). Uma das bases do movimento psicanalítico inicial era a de que todas as novas contribuições à teoria deveriam retornar ou estarem ligadas às raízes freudianas, caso contrário, os filhos rebeldes seriam deserdados pelo pai (que representa aqui o próprio movimento psicanalítico como um todo). Essa situação os colocava numa relação de obediência, o que também encontramos nas palavras bíblicas: “É para a vossa educação que sofreis. Deus vos trata como filhos. Qual é, com efeito, o filho cujo pai não educa?” (Hebreus 12,7). Em carta a Freud, de 18/12/1912, Jung diz-lhe taxativamente:

Você sai por aí farejando todas as ações sintomáticas da vizinhança, reduzindo assim todos ao status de filhos e filhas que, ruborizados, admitem a existência das próprias faltas. Enquanto isso, você permanece acima, como o pai, acomodado confortavelmente. Por pura gentileza, ninguém ousa puxar o profeta pela barba... (...) Você sabe, é claro, quão longe um paciente chega com a autoanálise: não para fora da própria neurose – tal como você (Jung, 1974, p. 535).

Jung era um dos que parece ter ficado incomodado com o lugar “sagrado” ocupado por Freud, lugar semelhante a um deus onisciente, onipotente, onipresente em todas as novas configurações teóricas, ou seja, sendo aquele que deveria conhecer todos os segredos de seus discípulos, a fim de aprová-los ou reprová-los. Essa postura estava vinculada também a lenda da autoanálise de Freud, pois esta “foi um meio para justificar o argumento da autoridade” (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.53) freudiana, gerando inúmeros desacordos acerca de sua validade ou não situando a psicanálise no lugar de seita. “A lenda da autoanálise correspondeu à privatização da ciência psicanalítica, que dali em diante seria a causa de Freud” (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.54).

Conforme pensa Assoun (1991, p.28), “foi necessário o rompimento com Victor Adler (1911) e com Jung (1912) para que Freud ficasse advertido de que à adesão à psicanálise pressupunha a fidelidade a uma mensagem da qual, querendo ou não, ele era o preservador”. Este fator será determinante para o processo de junção do freudismo à psicanálise, com suas confusões institucionais que começam a despontar a partir daí. Contudo, “por volta de 1917, a psicanálise havia atingido sua coerência própria – o que foi simbolizado pelas Conferências Introdutórias” (Assoun, 1991, p.28).

Tendo como tarefa primeira “proteger a análise dos médicos, na segunda, dos sacerdotes” (Freud, 1928/2009, p.163), o pai da psicanálise era intransigente com pensamentos contrários e rompia relações com muitos daqueles que se opunham ou discordavam de suas ideias. Estes comportamentos em benefício da centralidade de determinadas ideias, da defesa delas como verdades inquestionáveis e que seus adeptos têm que seguir à risca são muito típicos e muito encontrados nos movimentos de seitas e no comportamento de seus líderes fechados em seus próprios princípios. Talvez seja também por estes motivos que a psicanálise foi criticada como tendo uma organização parecida com uma seita. Na visão do psicanalista austríaco Fritz Wittels (1880-1950), autor do livro *Sigmund Freud: his personality, his teaching, & his school* (1924),

O plano de Freud de promover essas reuniões era de que seus próprios pensamentos passassem pelo filtro de outras inteligências educadas. (...) O reino da psicanálise era sua ideia e sua vontade, e ele acolhia qualquer um que aceitasse suas concepções. O que ele queria era olhar em um caleidoscópio alinhado de espelhos que multiplicariam a imagem que ele introduzira dentro dele (Wittels, 1924, p.118).

Não teria neste comportamento uma semelhança com o Pai divino das religiões que detém o saber sobre as verdades reveladas? Ou mais especificamente com o Deus cristão do Antigo Testamento bíblico? O Deus cristão também ocupa o lugar de mestre, que tem um

discurso inquestionável, protegido por dogmas, ou seja, verdades de fé que não podem jamais ser questionadas. Se a psicanálise era uma seita, então “naquele momento, como Freud era o único mestre do método psicanalítico, não havia maneira de testar seus resultados” (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.62), o que gerava discordâncias e abria terreno para inúmeras críticas de seus rivais e opositores.

O psiquiatra suíço August-Henri Forel (1848-1931), por exemplo, em 1907 fez a seguinte afirmação: “esse culto a Freud me enoja (...). Deixo aberta a questão de se a famosa descoberta de Freud é realmente dele ou se pertence a Breuer” (Forel, 1989, p.64 como citado em Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.69). Já para Assoun (1991, p.29), “Freud parece ter querido sugerir que a psicanálise poderia ter-se apoiado igualmente numa outra subjetividade (num ‘breuerismo’, por exemplo!)”, mas isso não foi possível pelas “repressões” de Breuer em relação aos assuntos da sexualidade e falta da virtude da coragem e o espírito conquistador que a psicanálise nascente exigia e que Freud soube investir.

A posição de autoridade de Freud o levou a grandes rompimentos com Alfred Adler, Fritz Perls, Wilhelm Reich, Wilhelm Stekel, Victor Tausk, Carl Rogers, Carl G. Jung, entre outros, que, fazendo um paralelo com a história bíblica cristã, encarnam o papel de Judas, o traidor de Jesus na narração bíblica. Será que Freud, a exemplo do seu próprio mito de *Totem e Tabu*, não tinha medo de ser devorado pelos próprios filhos? Não seria esse medo que fazia com que o pai da psicanálise mantivesse sua postura rígida para com os seguidores? É neste sentido que Araújo (2014, p.191) vai afirmar que “Moisés corresponderia ao próprio Freud; os hebreus idólatras equivaleriam aos discípulos dissidentes (...) e as tâbuas da lei representariam a psicanálise”.

Em outro momento de sua tese, o autor citado também faz outra correspondência dizendo que “Moisés representaria Freud; e os hebreus que o mataram, Rank e Ferenczi” (Araújo, 2014, p.194), o que o leva a constatar que “os conflitos entre Freud e Jacob, Freud e Jung, Freud e os dissidentes, Freud e a própria judeidade: diversos fatores de ordem pessoal podem ter condicionado os livros que ele escreveu sobre o totemismo e o monoteísmo mosaico” (Araújo, 2014, p.194), além de refletirem todos os impasses que estão por trás de uma organização institucional como a psicanálise.

Essas semelhanças nos levam ao seguinte questionamento: qual o lugar do pai, tanto na religião e na instituição como psicanalítica? Parece-nos que para ambas, esse lugar do pai é o lugar do poder, da fala plena, lugar que não pode ser ultrapassado por nenhum filho com novas ideias ou por questionadores, críticos, etc. Parece-nos que o próprio Freud também não

estava ilesa desse movimento institucional ao redor de um líder e que promoveu tanta popularidade a sua pessoa, inclusive sobre o nome de freudismo.

A Bíblia cristã relata que nos primórdios da criação “disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança” (Gênesis 1,26). Haveria aí então um desejo por parte de Deus pai de que os filhos fossem semelhantes a ele, devendo seguir seu exemplo de amor e seus ensinamentos. O movimento institucional psicanalítico também parece demandar esse lugar para a pessoa de Freud, tanto na criação da psicanálise, como também na transmissão e fidelidade a ele. Não podemos deixar de ressaltar que essas atitudes ao redor Freud também eram para evitar que a psicanálise e seus pressupostos fossem deturpados ou que cometesse exageros e erros sob o nome dela, como podemos constatar em textos como *Sobre psicanálise “selvagem”* (1910) e *A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial* (1926).

Vale destacar ainda que as relações com a religião são relações permeadas de afetos, pois “para Freud, o que liga o homem religioso aos ensinamentos da religião são vínculos de ordem afetiva” (Flecha, 2004, p.65), como o amor e o temor, por exemplo. Porém, no movimento psicanalítico, conforme já dissemos, também foram encontradas relações afetivas intensas e ambivalentes, além do temor que inclusive vemos no interior da psicanálise quando as ideias do pai fundador são refutadas e debatidas, ou mesmo quando posições de prestígio eram e são questionadas. Freud tinha consciência de que “ao que tudo indica, não procede que exista no mundo um poder que vela pelo bem do indivíduo com zelo paternal e conduz a um final feliz tudo o que a ele diz respeito” (Freud, 1933/2010d, p.334). A própria instituição psicanalítica teve, contudo, que aplicar, não sem resistência ou discordância, esse pensamento em relação a Freud, haja vista que nem todos os seus discípulos se mantiveram fiéis as suas teorias e propostas de pensamento, o que é normal de acontecer.

Freud, a partir dos interesses institucionais da psicanálise daquele período, precisou ser descrito com o mínimo de erros possíveis, a fim de dar sustentação para a sua pessoa e para as suas teorias frente aos saberes médicos da época, pois eles poderiam “crer em alguém cuja alma e desejo não fossem puros?” (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.193). Nesse ínterim, um grande trabalho de lapidação dos comentários ruins e contrários a Freud foi empreendido, a fim de que a lenda fosse conhecida e consolidada mundialmente. Evitou-se falar dos erros pessoais, dos insucessos dos casos clínicos, das fraquezas, contradições e mazelas do Freud humano, elevando-o quase a dignidade de um deus perfeito e soberano. Até mesmo classificá-lo como um romancista e noveleiro ao invés de um homem da ciência era impensável.

A destruição de manuscritos e controle acerca da publicação de suas cartas e rascunhos também revela algo estranho na história psicanalítica. Apenas relatos “verdadeiros e sólidos” poderiam ser guardados e revelados a fim de não se desfazer a figura divina do criador. Por exemplo, “Anna Freud e Marie Bonaparte se opunham com veemência a qualquer alusão a uma ‘neurose’ do fundador, o que poderia das armas aos adversários da psicanálise” (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.255). Peter Gay reforça essa posição central de destaque positivo de Freud em sua biografia dizendo que,

ao explorar regiões desconhecidas da mente, Freud dispôs-se a servir de cobaia para si mesmo. Sua metáfora da Esfinge é expressiva, mas geralmente ele se via antes como o seu conquistador, Édipo, o herói que foi o único a vencer essa misteriosa e fatal criatura ao responder à sua pergunta. Como mais de uma vez observou pesarosamente, poucos seres humanos desvendaram seus sentimentos, ambições e desejos malévolos com uma consideração tão sublime pela própria reputação. Ele relatou e analisou cuidadosamente alguns de seus sonhos mais reveladores; ele registrou algumas embarracosas lembranças de seus primeiros anos. Por outro lado, barrou o fluxo de autodesvendamento no momento em que julgou perigoso mostrar seus acalentados segredos (Gay, 2012, p.14).

Freud era desenhado também como quase um mártir, devido às perseguições e oposições sofridas, os sofrimentos com doenças, câncer, perdas e sofrimentos derivados do antisemitismo, nazismo, etc. Partindo destes fatos,

o que importava era preservar o monopólio da narrativa sobre a psicanálise, impedindo que quaisquer outros relatos concorressem com os de Freud e dissuadindo todas as interpretações rivais. (...) O importante era manter as mãos de todos longe da narrativa freudiana e livrar-se de todos os “ruídos” parasitas capazes de encobrir sua mensagem, de modo a imunizar o testemunho de Freud – isto é, a teoria psicanalítica – de quaisquer dúvidas e questionamentos. Na ausência dessas desistoricização excessiva, a psicanálise jamais teria logrado estabelecer-se como a Sagrada Escritura da psicoterapia, e tampouco Freud como o Herói Solitário do inconsciente (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.301-302).

Assim, podemos chegar à conclusão de que ao longo da vida de Freud e da história do movimento psicanalítico até o momento sempre houve a reivindicação de seu lugar central como pai da psicanálise. Entendemos que este movimento pode ser encarado como resultante de seu próprio processo institucional, já que ainda hoje há empenhos para mantê-lo nesta nomeação e neste lugar, sobretudo quando falamos dos esforços para desvincular a psicanálise de seu caráter de seita ou religião. Todos os argumentos apresentados neste subitem nos convidam para olhar para outra realidade que permeia a prática de muitos dos integrantes da psicanálise na contemporaneidade: a fidelidade “religiosa” de alguns de seus membros e os sinais de certos fechamentos psicanalíticos que dificultam a abertura e o

diálogo de muitos deles para outros saberes e impedem o avanço de novas visões dentro da própria psicanálise. É justamente neste terreno que adentraremos a seguir.

2.4. A fidelidade “religiosa” na instituição psicanalítica

Após situar Freud no lugar “sagrado” de pai da psicanálise, inserido nesta posição pela própria instituição do movimento psicanalítico, este último subitem do capítulo visará compreender como a obediência institucional fez e faz com que muitos de seus discípulos sigam suas normas, preceitos e dogmas à risca, fechando-se num rigorismo conservador ao redor da pessoa de Freud e da teoria freudiana, impossibilitando-os de questionar a sua prática, o pai Freud, assim como se abrirem para o diálogo da psicanálise com outros saberes.

A fidelidade a Freud foi formulada e estabelecida desde muito cedo no seio da psicanálise. Assim como o mandamento bíblico “honra teu pai” (Êxodo 20,12) a fim de ter vida longa sobre a terra é imprescindível para os cristãos até hoje, o dever de honrar e respeitar os preceitos e teorias de Freud era um componente institucional de destaque e organização entre os discípulos freudianos. Como exemplo, temos que além das reuniões fechadas às quartas-feiras, o Primeiro Congresso de Psicologia Freudiana, ocorrido em 1908 em Salzburgo, que foi “um evento secreto, de participação exclusiva de convidados” (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.75). Em se tratando desta movimentação inicial do círculo psicanalítico em torno da pessoa de Freud, Mezan destaca que

De 1908, data do primeiro congresso de partidários de Freud, a 1914, quando os suíços se retiram da Associação Psicanalítica Internacional, intervieram cisões e dissensões, como as de Adler, Stekel e Jung, e a atmosfera tempestuosa do presente levou Freud a lamentar várias vezes ter abandonado seu “esplêndido isolamento”, ainda que este lhe tivesse sido extraordinariamente doloroso. Nesses seis anos, as tempestades não foram raras; insultos dos mais grosseiros são trocados sob a máscara de interpretações *ad hominem*, e os partidários mais chegados criam uma associação secreta, o “Comitê”, encarregada de velar pela ortodoxia e pelo respeito à pessoa do fundador. A psicanálise se inscreve no real sob a forma de uma seita religiosa, e isso tampouco pode ser acidental (Mezan, 1985, p.264).

Estes comportamentos centralizadores ao redor de Freud faz-nos lembrar de algumas passagens bíblicas onde os filhos deveriam ter respeito para com os pais, como expresso em: “Escuta, meu filho, a disciplina do teu pai” (Provérbios 1, 8), ou então, “O filho sábio alegra o pai” (Provérbios 10,1). Mesmo diante de um controle ora mais rígido ora mais frouxo, o movimento psicanalítico fez questão de deixar Freud sempre à frente de sua criação, inclusive utilizando-se de seus textos, cartas, discípulos e amizades para rebater as críticas de seus oponentes:

toda vez que um de seus colaboradores tentasse discutir abertamente com ele como entre iguais, tal qual seus colegas psiquiatras tentaram fazer de fora, ele o reduziria à condição de pupilo, não lhe deixando outra opção senão seguir a linha ou abandonar o movimento e se unir à crescente multidão de críticos (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.77).

Na visão crítica dos professores Borch-Jacobsen e Shamdasani (2014, p.1) “Freud decidiu canonizar a si próprio” em Viena, no ano de 1916, em sua 18^a Conferências Introdutórias à Psicanálise, ao estabelecer seu lugar de destaque na própria história da humanidade, ao lado de Copérnico e Darwin. Vejamos como o próprio Sigmund relata e se apropria desse lugar de relevo:

No decorrer dos tempos, a humanidade teve de tolerar dois grandes insultos a seu ingênuo amor-próprio, por parte da ciência. O primeiro, quando descobriu que nossa Terra não é o centro do universo, e sim uma ínfima partícula de um sistema cósmico cuja grandeza mal se pode imaginar. Essa afronta se liga, para nós, ao nome de Copérnico, embora já a ciência alexandrina tivesse anunciado coisa semelhante. O segundo, quando a pesquisa biológica aniquilou a suposta prerrogativa humana na criação, remetendo a descendência dos homens ao reino animal e apontando o caráter indelével de sua natureza animalesca. Essa reavaliação ocorreu em nossos dias sob a influência de Darwin, Wallace e de seus predecessores, não sem enfrentar a mais veemente oposição dos contemporâneos. O terceiro e mais sensível insulto, no entanto, a mania de grandeza humana deve sofrer da pesquisa psicológica atual, que busca provar ao Eu que ele não é nem mesmo senhor de sua própria casa, mas tem de satisfazer-se com parcias notícias do que se passa inconscientemente na sua psique. Nós, psicanalistas, não fomos os primeiros nem os únicos a exortar ao autoexame, mas parece que cabe a nós defendê-lo com a máxima insistência e sustentá-lo com material empírico ao alcance de todos. Daí a revolta geral contra a nossa ciência, a ausência de toda e qualquer civilidade acadêmica e o fato de a oposição desfazer-se de todos os freios da lógica imparcial; além disso, tivemos de perturbar a paz deste mundo de outra forma ainda, como os senhores logo saberão (Freud, 1916-1917/2014b, p.380-381).

Freud não era o único em sua época a querer um lugar de destaque na psicologia científica e a se colocar como descendente de Darwin e Copérnico nos avanços da evolução das ciências. Esta também era a ambição de Wundt, Brentano, William James, por exemplo, o que nos leva a pensar que “a questão sobre quem a posteridade conceberia como o gênio fundador da Psicologia era calorosamente debatida no exato momento em que Freud se autoproclamava” (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.7).

Esse movimento fez com que surgissem diversas críticas ao freudismo e seus integrantes, por conta desta auto-intitulação estabelecida por eles, que eram vistos como arrogantes, dogmáticos, criticados através de protestos de outros pensadores como William McDougall, Alfred Hoche, Wilhelm Weygandt, que não tinham “fé” na pessoa de Freud e

nem nas suas ideias. Estes e outros autores reprovavam os meios estratégicos do freudismo enquanto grupo destinado a dar vazão às ideias da causa freudiana, fazendo de seu líder máximo, uma lenda reconhecida mundialmente:

Aqui se veem quase todos os elementos-chave da narrativa-mestra tecida por Freud e seus seguidores: a declaração peremptória do caráter revolucionário e monumental da psicanálise, a descrição da hostilidade feroz e das “resistências” irrationais que ela suscitou, a insistência na “coragem moral” necessária para superá-las, a obliteração das teorias rivais, relegadas a uma pré-história da ciência psicanalítica (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.12).

Estas e diversas outras contestações foram tecidas contra Freud e a instituição psicanalítica que circundava ao seu redor, dividindo muitas opiniões no contexto da psicanálise nascente, com inúmeros adeptos favoráveis e opositores ferrenhos. Parece-nos que muitos destes não simpatizantes da psicanálise estavam incomodados justamente com esse lugar divino e onipotente em que estavam tentando colocar Freud. Tais comportamentos não lhes agradava, já que eles reforçariam que “a lenda freudiana e sua aceitação são expressões de encerramento bem-sucedido, da suposta vitória da psicanálise sobre teorias rivais” (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.15). Mezan destaca que essa movimentação em torno de Freud também não estava ilesa de disputas entre os seus “filhos” diletos de dentro do movimento psicanalítico:

Entre os discípulos fervilham ciúmes e ódios, cada qual desejando ser o único e o preferido aos olhos de Freud; a correspondência com Jung e com Abraham está eivada de protestos de fidelidade e de acusações a outros psicanalistas, e, nas 1300 cartas trocadas com Ferenczi, vemos o mesmo espetáculo desolador. É certo que nenhum dos primeiros psicanalistas foi, pelos cânones atuais, analisado; mas quem ousaria negar que tenham sido psicanalistas, e dos mais capazes e brilhantes? Isso não impedi que a Associação Internacional, em seus primeiros anos, tenha sido dilacerada por conflitos pessoais, cujas raízes por certo repousam no caráter único da relação de cada um dos protagonistas com a pessoa de Freud (Mezan, 1985, p.264).

Apontamentos sobre a conduta de Freud, sua autoanálise, o fracasso de seus métodos, dos casos clínicos, de seus argumentos que não se sustentavam perante a crítica, a sua fuga de debates científicos, plágios e as dúvidas quanto ao caráter científico da psicanálise, ao mesmo tempo em que abalavam a estrutura do edifício psicanalítico contribuíam para que a lenda freudiana e o lugar divino da psicanálise fossem sendo reforçados. Seria a nova proposta de ciência psicanalítica uma seita filosófica? Essa era uma das perguntas que autores como o psiquiatra e historiador Henri Ellenberger se perguntava, já que a seu ver a psicanálise corresponderia aos traços de uma seita filosófica com uma “organização fechada, iniciação

altamente pessoal, uma doutrina variável mas definida por sua adoção oficial, culto e lenda do fundador" (Ellenberger, 1970, p.548).

Será que hoje não poderíamos dizer que ainda encontramos alguns formatos de seita psicanalítica através de discípulos que se mantém arraigados e presos à psicanálise do pai criador, venerando-a como uma religião? Filhos/discípulos que não conseguem se abrir para uma posição crítica da própria psicanálise e para dialogar com outras ciências, saberes, com medo de perder algo do pai. Talvez o provérbio bíblico "Meu filho, não desprezes a disciplina de Iahweh, nem te cances com a sua exortação; porque Iahweh repreende os que ele ama, como um pai ao filho preferido" (Provérbios 3,11-12) se encaixa perfeitamente aqui e desvela o medo que perpassa também alguns dos discípulos de Freud: o de perder o amor do pai, já que até mesmo na perspectiva religiosa "os filhos dos justos serão abençoados; os filhos dos ímpios serão cortados" (Provérbios 20,7).

Voltando para a questão dos caminhos trilhados pela instituição psicanalítica, parecemos que o simples diálogo com a novidade que outros saberes poderiam ter acabaria matando realmente o pai Freud, deixando os filhos órfãos de embasamento teórico, decretando o fim da psicanálise. Não seria essa uma ilusão de suposta irreparável decepção por parte do pai? Ou então um medo que provém de uma veneração religiosa, a exemplo da citação bíblica, onde diz que "o olho que desdenha um pai e despreza a obediência à mãe, que os corvos o arranquem, e as águias o devorem" (Provérbios, 30,17)?

Freud é compreendido por muitos como um herói, criador solitário da psicanálise, uma lenda permeada de propaganda estratégica discipular, cujos elementos reforçam o caráter de que "questionar a lenda freudiana resulta no questionamento da própria psicanálise" (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.23). Estas constatações atestam que, de alguma forma, no interior do movimento psicanalítico "Freud se viu guindado a uma posição que sempre almejara, a de chefe, líder ou conquistador (...), posição que comporta o traço inconfundível da *paternidade*" (Mezan, 1985, p.264, grifo do autor).

Na história da psicanálise encontramos muitos "filhos" que tinham uma "fé" vigorosa no pai Freud, defendendo-o das inúmeras críticas e difamações que ele sofria. Entre eles estavam Janet Malcolm, Kurt Eissler, René Major, Yosef Hayim Yerushalmi, além dos nomes mais conhecidos como Ernest Jones, Anna Freud, entre outros. A nosso ver, estes podem ser vistos como os que têm semelhanças e seguiam à risca o provérbio bíblico: "Meu filho, guarda os preceitos de teu pai (...). Leva-os sempre atados ao coração e amarra-os ao pescoço: quando caminhares, te guiarão" (Provérbios 6, 20-22), ou seja, os que parecem assumir até mesmo na psicanálise que a "honra dos filhos são os pais" (Provérbios 17,6).

Para Mezan (1985, p.351-352) “Freud distingue dois componentes da relação ao pai: o amor (Vaterliebe) e a nostalgia (Vatersehnsucht)”. Será então que esses filhos não tinham medo de que se não fossem totalmente fiéis ao pai, seriam eles também culpados pelo seu suposto esquecimento? O próprio Freud indicou que “a eficácia dos mandamentos morais repousa sobre o desejo do amor do Outro e no temor de perdê-lo” (Mezan, 1985, p.170) Não seria essa uma ilusão frequente também na religião cristã, onde os filhos tem que ser fiéis ao pai protetor a fim de garantir a transmissão de sua memória e de seus feitos?

Será que podemos encontrar ainda hoje certos fechamentos na instituição psicanalítica que ainda a colocam na visão de uma seita, nos moldes de Weber e Durkheim? Haveria ainda visões arcaicas de alguns grupos ou escolas dentro da psicanálise, que não se adequam as mudanças das épocas e das culturas, fazendo de seus princípios verdadeiros dogmas religiosos inquestionáveis? Não seria o caso de pensarmos com Lacan que deve renunciar à prática da psicanálise todo analista que “não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (Lacan, 1953/1998, p.322)? Não seria o nosso dever sustentar a abertura para o novo e para inclusive criticar o pai Freud e seus exageros teóricos, preconceituosos, quando for necessário? Não seria o momento de a psicanálise evitar as seduções teóricas fechadas e restritas que entopem egos e questionar os discursos que querem apenas transmitir o que já foi dito por outros “pais”, sem nenhuma novidade ou interação com outras questões importantes que atravessam a humanidade?

Talvez seja preciso o exercício de alimentar nossa capacidade de criticar a própria psicanálise, a fim de que ela mesma possa avançar para além de pensamentos presos ao século de seu despontar. Outro questionamento se torna elementar: essa tradição conservadora dos discípulos de não deixar o pai Freud morrer, no sentido de ser questionado ou criticado esconde um rigorismo para sustentar o que do pai?

Reforçamos que Freud tinha algo muito valoroso que era a abertura para o diálogo com outras áreas como a Pedagogia, Antropologia, Sociologia, Literatura, Artes, Biologia, Neurociências, etc., como se observa em seus textos e em sua história de pesquisador. Não teríamos nós também que avançar e se abrir para diálogos impulsionadores da própria teoria como com, por exemplo, Judith Butler e Paul Preciado, ou então Viveiros de Castro e Ailton Krenak que tem algo importante e valioso a contribuir para a psicanálise sobre nossa cultura, nossas raízes e a modernidade? A instituição psicanalítica em sua movimentação contemporânea têm se aberto para esses novos saberes?

Ainda temos as questões da psicanálise com as questões de gênero e com o feminino tão atuais e ainda tão pouco estudadas pelos psicanalistas. Temos a posição inferior da

mulher e do feminino tanto na religião, onde a mulher é vista como um ser inferior, feita da costela de Adão e que deve ser submissa ao homem, conforme expresso na Bíblia, ou então como um ser passivo, enigmático, que tem a inveja do pênis, como notamos em alguns textos da psicanálise freudiana. Para a professora doutora Aline Sanches e a psicanalista Samara Megume Rodrigues,

a figura masculina do Deus-Pai protege e ampara, sob a única condição de obediência e submissão às suas leis. Tais leis são claras, prescritas em tábuas, organizadas pela linguagem; opõe-se às leis da natureza - por analogia, lei materna e feminina -, incontroláveis e impulsivas, de mudanças súbitas, como a tempestade que em segundos traz a noite em uma tarde de sol. Destes pressupostos, derivam-se muitos outros: a ciência moderna e o racionalismo, que prometem nos salvar das doenças (ameaças naturais externas) e das maldades (ameaças naturais internas); na psicanálise, sobretudo de orientação francesa, em que conceitos como “função paterna” e “Nome-do-Pai” referem-se àquilo que organiza e separa o caos pulsional da relação mãe-bebê e com isso permite o acesso à cultura e ao simbólico. Trata-se sempre do combate à natureza, mãe devoradora irresistível e fatal, de quem somente a ciência, a razão ou Deus-Pai, signos masculinos, podem nos salvar. Mais à frente, veremos que a tradição cristã encontra um par feminino para Deus-Pai: a mãe virgem. O feminino deixa de ameaçar quando é castrado, amputado em sua sexualidade (Sanches & Rodrigues, 2021, p.137).

Mezan ainda complementa este assunto apontando para o fato de que o feminino traz em si uma marca ligada erroneamente ao Diabo, sendo que “este é imaginado como sedutor, tentador, proprietário de um poder misterioso e que tem algo a ver com a feminilidade” (Mezan, 1985, p.527). Esta visão é compartilhada pela religião e também no meio psicanalítico freudiano, onde a “imagem da feminilidade como puro receptáculo passivo, no qual vem se introduzir um poder estranho e representado pelo masculino” (Mezan, 1985, p.529). Para Araújo (2014) o menosprezo de Freud não era somente em relação à crença religiosa, mas também pelo papel do feminino na experiência religiosa, sendo que

ele mesmo usou, certa vez, a expressão ‘dark continent’ (‘continente negro’) para se referir ao que a vida sexual da mulher representava para a psicanálise. Analogamente, não poucos autores descreveram como um ‘ponto cego’ – ou disseram algo semelhante sobre – o papel da mulher e da mãe na concepção freudiana do fenômeno religioso (Araújo, 2014, p.207).

Por mais que Freud trabalhe em suas teorias a precedência da mãe e importância da mãe na formação do psiquismo precoce da criança, há uma passagem, um deslocamento teórico da importância da mãe para o pai no registro psíquico. Estes posicionamentos freudianos abrem espaço para o levante de questões relacionadas ao patriarcado e o lugar do homem na cultura vienense e em como estas configurações estão enraizadas em Freud, o que

faz com que autores como Araújo (2014, p.209) apresentem o argumento contrapondo a visão de Freud, sobretudo pelo fato de que “se no psiquismo do crente Deus ocupa o lugar da instância protetora, ele tem mais motivos para evocar a mãe do que lembrar o pai”.

Freud se esquia de aprofundar a relação e o lugar de destaque da mãe no sentimento religioso, o que para o autor citado acima condiz com o fato de que “ao rejeitar o sentimento oceânico em favor da nostalgia do pai, Freud estava, pois, reafirmando a procedência paterna, e não materna, da religiosidade” (Araújo, 2014, p.211). O autor continua:

Se Freud tivesse se interessado mais pelo hinduísmo teria entrado em contato com uma religião em que o misticismo ocupa um lugar proeminente e na qual há uma maior sensibilidade para com a representação de Deus enquanto mãe. Com efeito, no hinduísmo há divindades masculinas e femininas. Kali, a Grande Mãe, é a divindade materna do hinduísmo (Araújo, 2014, p.214).

Ampliando o questionamento para além de Freud, poderíamos nos questionar: porque a ilusão e idealização infantil em busca de amparo não poderia ser expressão também de uma busca pela mãe? Porque o normativo da religiosidade tem que ser apenas a relação da criança com o pai e não também a relação com a mãe? Estas questões se mostram bastante pertinentes para que a psicanálise possa sair dessa veneração ao lugar de destaque do masculino, do pai, do homem, que ainda encontramos no centro de sua teorização.

Atrelado a todos esses fatos, refletimos que o perigo de uma psicanálise venerada como uma religião se dá quando seus adeptos, os profetas psicanalíticos, também tentam, a maneira da religião, tamponar sentidos e desamparos, oferecendo caminhos únicos como propostas da verdade dos sintomas e sofrimentos dos sujeitos, o que aproxima a psicanálise da devoção e dependência religiosa. São estas propostas ilusórias totalizantes que notamos em muitos psicanalistas que se intitulam detentores da palavra e da transmissão freudiana por excelência, ou também em algumas escolas de formação. Segundo Bocchi e Castro (2015), ao transformarmos um conceito da psicanálise em um dogma fundamental tornamo-la uma religião. E é aí que ela fracassa.

Segundo Freud, os homens seriam capazes de dar conta de viver sem a ilusão ou consolação religiosa, suportando as questões da vida por meio de uma “educação liberada do peso das doutrinas religiosas” (Freud, 1927/2014a, p.239), libertando-se das ilusões da infância, pois “não é inevitável que o infantilismo seja superado? O ser humano não pode permanecer eternamente criança, tem de finalmente sair ao encontro da ‘vida hostil’. Podemos chamar a isso ‘educação para a realidade’” (Freud, 1927/2014a, p.234).

A partir disso, pensamos que esse infantilismo aprisionante em relação à própria psicanálise seria um dos desafios que também teríamos que superar. Acreditamos que isto seria possível através de uma proposta moderna e atualizada de um olhar para a cultura para a além do eurocentrismo, do patriarcado, do domínio da mulher, olhando para questões de gênero por meio de uma crítica que promova avanços, sem medo de punições “religiosas” dentro mesmo da psicanálise, ou então do medo do que o pai Freud poderia pensar. Para Mezan (1985, p.373),

uma vez que o Pai Idealizado pode realizar tudo, a castração é representada como possível. A criança é então presa num círculo infernal, em que a rivalidade com o pai e o desejo de evitar a castração fazem desejar a desaparição daquele, isto é, sua morte; mas, como a representação da morte é vazia, o pai assim afastado (“morto”) retornaria para castigar o filho com o próprio ato para cujo evitamento ele teria sido “afastado”. O gesto de evitar a castração acabaria por provocá-la, como retaliação pela morte imposta ao pai. Nesse momento, a castração é portanto de certo modo identificada com a morte, e o ponto do qual ambas emanam é a representação do Pai Idealizado.

Seguindo o caminho de Mezan, precisamos pensar nesta identificação com o pai idealizado e nas suas interferências no percurso de seus filhos. Se “a consciência de culpa não passa claramente de medo da perda do amor” (Freud, 1930/2010e, p.94), precisamos observar e refletir aonde esse medo está presente ainda hoje nos praticantes da psicanálise. Talvez esse medo do novo seja quem cristaliza os pensamentos tão fechados no seio das escolas e formações psicanalíticas, esbarrando em analistas ortodoxos e repletos de resistências, já que “a obediência só é conseguida às custas do temor” (Flecha, 2004, p.51).

Freud propunha o abandono das ilusões como a experiência natural da passagem da infância para a vida adulta. Poderíamos pensar o psicanalista adulto como alguém dotado de uma fala livre, aberto ao diálogo e trocas concisas, com palavras que se libertam e extrapolam o já instituído e cristalizado da “religião psicanalítica”. Ele deve também se questionar sobre as bases elitistas e excludentes, sobre os discursos de mestres com verdades inquestionáveis, semelhantes aos dogmas cristãos e outros problemas cruciais da psicanálise, sem medo das críticas ou então, de ferir o pai.

Ainda em relação à fidelidade dos “filhos” de Freud, “em 1912, Ernest Jones já havia proposto a Freud a formação de um comitê secreto, encarregado de defender a pureza da doutrina freudiana contra desvios heréticos” (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.96), especialmente depois do rompimento com Otto Rank e discordâncias em relação à sua obra *O trauma do nascimento* (1924), por exemplo, vista como um distanciamento da teoria freudiana do Complexo de Édipo. Com isso, o biógrafo Gay (2012, p.478) destaca que “a

dissensão era fundamental demais para ser facilmente controlada, de modo que Freud propôs que os membros do Comitê se reunissem, a fim de discutir todas as questões contenciosas. Agora admitia que passara a ser crítico em relação aos textos mais recentes de Rank”.

Fliess foi visto e classificado como um paranoico após o rompimento com Freud. Ferenczi, além de Jung, após os rompimentos também não escaparam da nomeação patologizante do pai fundador, já que não haviam superado a sua “própria neurose” (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.92). Escrevendo a Ferenczi, em 08/05/1913, Freud diz acerca de Jung, que já estava dando mostras de uma “rebeldia” em relação a ele: “podemos esperar coisas ruins de Jung e devemos nos preparar para o colapso da organização no Congresso. É claro, tudo que se esforça para se afastar de nossas verdades possui aprovação pública a seu favor” (Freud, 1993, p.199). Por outro lado, para o biógrafo Peter Gay, “Freud era extremamente sensível à acusação de que tinha necessidade de romper com seus amigos, a ponto de procurar desmenti-la por impresso” (Gay, 2012, p.252). Mezan destaca que neste contexto existia muito forte a ação de

apresentar, a cada instante, aos participantes do movimento a alternativa de ratificar as novas palavras de ordem ou se retirar sob as vaias dos demais. A pessoa de Freud se converte assim no suporte de transferências tanto mais intensas quanto pouco analisadas, e esse fenômeno tem repercussões dos dois lados: em seu delírio final, Ferenczi acusará Freud de estar na origem de suas perturbações, enquanto este irá encontrar, no grupo de seus partidários, um paradigma para a “horda selvagem” de *Totem e tabu* (Mezan, 1985, p.264-265).

Respondendo algumas acusações de Freud, Jung disse em 1957, numa entrevista, que ele “posteriormente, começou a trabalhar em conceitos que não eram mais freudianos em seu sentido original. (...) Ele se viu impelido a seguir a minha linha, mas isso não conseguiu admitir para si mesmo” (Jung, 1957, p.154 como citado em Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.103). Esta afirmação de Jung nos leva a crer que para ele, a instituição psicanalítica não abdicou do lugar central de Freud na psicanálise, pelo contrário, defendeu com unhas e dentes seu lugar divino no interior dela, reivindicando sempre sua autoria integral acerca de seus princípios teóricos, como quando ele mesmo afirma:

Penso ter o direito de sustentar que ainda hoje, quando há muito já não sou o único analista, ninguém pode mais do que eu saber o que é a psicanálise, como ela se distingue de outras maneiras de estudar o inconsciente e o que merece ter seu nome ou deveria receber outra designação (Freud, 1914/2012c, p.246).

Atitudes como essas de ser o detentor do saber ou da transmissão correta em relação à psicanálise também são passíveis de serem encontradas na época atual, conforme já afirmado.

É possível contemplar também nas modalidades de clínica atuais a presença de muitos psicanalistas com posturas, embasamentos teóricos e visões de mundo fechadas, que querem seguir à risca inúmeros “preceitos” ou visões de mundo ultrapassadas, discordantes da atual realidade contemporânea. Estas percepções podem reforçar que “a ignorância sistemática das obras de outros pesquisadores e a recusa sistemática de se abrirem às críticas é um dos traços distintivos da obediência psicanalítica” (Erwin, 1913, p.783 como citado em Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2014, p.98).

Acreditamos na proposta de que o psicanalista adulto possa, cada vez mais, analisar criticamente a tentativa que os novos “filhos” que se consideram “abençoados” pelo pai (os então psicanalistas que detém o poder e lugares de renome na psicanálise) de ocuparem o lugar do pai, de mestres da verdade e do saber, como observamos em algumas escolas de formação. Talvez seja necessário e primordial também romper as fantasias ilusórias de segurança e proteção que nos engessam dentro da religião e da própria psicanálise, assim como o alto grau de veneração pelos discursos dos mestres que nos aprisionam e nos fecham em nossas correntes teóricas e certezas, impedindo-nos de conhecer outros autores, saberes, etc. É preciso superar censuras, restrições, repressões, interditos, e questionar o lugar dos ídolos psicanalíticos, a fim de pensarmos a cultura a partir de novas visões de mundo e concepções do homem moderno. Talvez seja preciso, mais uma vez, transgredir, subverter a ordem de conceitos, de seguimentos e de propostas ilusórias, a fim de não fazermos das venerações psicanalíticas uma nova religião.

Na visão de Borch-Jacobsen e Shamdasani (2014, p.30) a psicanálise “se apresenta como uma teoria universal, uma ontologia geral válida para todos”. Parece-nos que aí está um dos grandes problemas epistemológicos passíveis de crítica no freudismo: sua visão de mundo europeia ou do contexto burguês vienense se aplica a todos os cantos do globo? O Édipo é mesmo universal? É importante salientar que esta universalização de dizeres, conceitos, compreensões e teorias também está fortemente presente em algumas religiões e seitas. Para muitas delas, suas verdades são tidas como universais e em casos mais rigorosos devem ser impostas a todos os que estão fora de seu domínio, por meio de uma suposta conversão forçada à imagem de seus deuses. O discurso marcante para com aqueles que não aceitam a verdade proposta é o inferno ou exclusão do reino dos céus, como castigo pela não aceitação das verdades ou do deus proposto.

A psicanálise, assim como as religiões, também têm seus conceitos e verdades fundamentais. Em relação aos discípulos que seguiam e ainda hoje seguem o princípio à risca de espelhar a figura do pai, tentando de todas as formas se manterem fiéis ao “evangelho

psicanalítico”, o psicanalista Christian Dunker, no prefácio do livro *Religião e Psicanálise para além do futuro de uma ilusão* (2022) escreve que

Há os que se concentram na relação entre mitos psicanalíticos e seus ritos, inspirando formas xamânicas verticais (de proteção aos textos ou as genealogias sagradas) [...]. Há depois os que [...] se organizam, que se posicionam com ou contra as formas discursivas e institucionais, voltados para a questão da fundamentação da autoridade e os limites do poder do psicanalista, na formação de outros psicanalistas e nas prerrogativas que lhes concernem (Dunker, 2022, p.23).

Vale ressaltar que o problema não está em seguir um caminho teórico com seriedade e fidelidade, de modo a evitar se mesclar com outras abordagens, o que gera confusões e erros no manejo e técnica clínica. O que estamos pontuando é o fato dessa veneração ao pai como sendo impossibilitadora do contato com outros saberes, já que até mesmo a clínica contemporânea traz sintomas e desafios conceituais e de manejos que são bem diferentes dos da época freudiana. Ressaltamos que é preciso pensar a obsessão em mostrar somente o pai e sua palavra como a única verdade, assim como a identificação obsessiva dos filhos/discípulos com Freud. Por trás dessa identificação também não estaria o desejo de ser como o pai? De comê-lo, devorá-lo, a fim de tornar-se ele, ações presentes nas ações canibalistas?

Se não se pode ser o pai e esse é um desejo impossível, os filhos estão livres dessa tentativa ilusória que os aprisiona num percurso fechado e cristalizado acerca dele. Seria interessante pensarmos meios de sair desse sintoma obsessivo que compreende os princípios freudianos como se eles fossem uma única verdade de fé, como nas seitas, já que tal comportamento impossibilita muitos de pensar a cultura atual e suas interpelações clínicas.

Outro questionamento interessante para nos encaminharmos para o final deste capítulo diz respeito a uma pergunta deixada por Flecha (2004) no final de seu livro *Freud e a função paterna*. Questiona-nos ela: “se os homens fossem capazes de simbolicamente matar o pai, aceitando a referência paterna, deixariam de ser máquinas de fabricar deuses?” (Flecha, 2004, p.93). Não seria preciso então pensar maneiras de destronar os ídolos psicanalíticos, juntamente com seus engessamentos? Com a psicóloga e mestre Sandra Maria Krindges e o pós-doutor Paulo César Nodari, em seu artigo *Religião, ética e psicanálise: um diálogo possível?* podemos refletir também que

com a função e a representação paternas e a autoridade da lei sendo essas destituídas do lugar do saber, abrem-se caminhos a questionamentos sobre o modo como esse lugar é preenchido. Esse patamar pode tornar-se, paradoxalmente, um *vácuo*, ou seja, algo a ser sempre ocupado a partir da cultura, hoje, pelos predicativos de valor midiático, tecnológico, religioso, dentre outros, mas, também, algo que nunca se preenche, dada a incompletude humana que é perene, argumento a partir e sobre o

qual também se funda a concepção psicanalítica do sujeito do desejo; um desejo sempre incompleto (Kringes & Nodari, 2018, p.195).

A religião fracassa quando tenta suprir todas as necessidades dos homens, para Freud. Em seu pensamento fica latente que “as diversas religiões reivindicam o lugar de proprietária da verdade mais adequada. A religião é a tentativa de organizar e dominar o mundo perceptível, pela via do mundo interno (o mundo dos desejos)” (Flecha, 2004, p.55). Se a meta da religião cristã é a de “que Deus seja tudo em todos” (1 Coríntios 15,28), esta não precisa ser a meta da psicanálise em relação aos fechamentos na pessoa de Freud, pois “enquanto a religião opera com a produção de sentido, a psicanálise, na contramão, vai lavando com a água da linguagem” (Rodrigues, 2015, p.51). O próprio Freud no texto *A questão de uma Weltanschauung* (1932) formulou que a psicanálise não tem as chaves do universo, então, a partir desse argumento dele pensamos que os filhos/discípulos ortodoxos fiéis agora podem se autorizar livres dessa tentativa ilusória de ser os detentores do poder e das chaves dos mistérios do pai Freud.

David (2003, p.8) propõe que “a psicanálise é uma teoria sobre o homem que não chega para dizer a Verdade, mas sim para indagar uma terra sempre estrangeira, o inconsciente”. Para Mezan (1985, p.354) “o que tem a ver a categoria do pai morto com a emergência do sujeito? Em síntese, o seguinte: ela é essencial para a determinação do sujeito como limitado, e, por conseguinte como capaz de desejar e de pensar”. Os filhos devotos de Freud também precisam aceitar, a exemplo do que ele mesmo disse em *Totem e Tabu*, que “uma vez consumado, os irmãos teriam se dado conta de que nenhum deles poderia ocupar o lugar do pai” (Mezan, 1985, p.339). Esta verdade nos coloca diante de um trabalho de singularidade e avanços próprios de cada um, no que confere nosso percurso dentro da psicanálise, levando-nos a pensar juntamente com o psicanalista Christian Dunker que “cada psicanalista deve ajustar contas com sua neurose para inventar seu desejo de analista, é de se esperar que ele, cedo ou tarde, ajuste contas com a sua própria tendência a fazer da psicanálise sua própria religião particular” (Dunker, 2022, p.23).

Vale ressaltar que “a psicanálise não é contra a religião, e sim está na contramão, numa outra direção, mas na mesma estrada: a da vida” (Rodrigues, 2015, p.51). Mas o caminhar por esta estrada não se dá sem os conflitos fundamentais que envolvem questões narcísicas de seus adeptos ou então esbarrando em temáticas como a da formalização da psicanálise, sua denominação como “psicanálise cristã” no Brasil, suas influências, entre outros problemas que serão investigados no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 3

A LIGAÇÃO ENTRE PSICANÁLISE E RELIGIÃO NO BRASIL E OS IMPASSES DA FORMAÇÃO PSICANALÍTICA

Até aqui temos acompanhado as relações entre psicanálise e religião começando pelas relações de Freud com o Judaísmo, com Viena e também as influências recebidas do Iluminismo e também do filósofo Ludwig Feuerbach, que deram uma tonalidade específica para o ateísmo freudiano e para seu posicionamento e críticas à religião.

No capítulo anterior, adentramos nos entraves da psicanálise freudiana venerada como uma religião, no lugar sagrado ocupado por Freud de pai fundador da nova ciência como resultado do próprio processo institucional da psicanálise, assim como a fidelidade “religiosa” contida na instituição psicanalítica que envolve ainda hoje discípulos com posicionamentos fechados e dificulta a abertura para novas teorias, pontos de vista ou outros saberes além daqueles proclamados pelo pai Freud.

Agora, passaremos a abordar as influências do fenômeno religioso na contemporaneidade, suas tentativas de tamponamento das angústias através da psicanálise denominada como cristã, além dos impasses, propostas mirabolantes e o interesse do meio evangélico pentecostal brasileiro de aliar psicanálise e religião/espiritualidade, cujas intenções e finalidades trazem a marca de interesses neoliberais, com os próprios efeitos e tensões pertinentes a isso. Veremos também o que esse campo de junção específico tem a nos dizer sobre os desafios da formação em psicanálise, além das complexidades existentes na sua proposta de institucionalização no Brasil.

3.1. O movimento religioso e a tentativa de tamponamento ilusório da angústia do sujeito contemporâneo, através de uma suposta junção entre psicanálise e religião

Analizar as relações entre o campo psicanalítico e o meio religioso na contemporaneidade é se deparar com inquietações e a tentativa de busca por respostas presentes no interior do sujeito contemporâneo que o colocam em contato tanto com o ambiente analítico como com o religioso. Mesmo com a constante modernização e o desenvolvimento da ciência, da técnica, da Medicina, ele continua sua busca por sentido e apaziguamento das questões e sofrimentos que lhe atravessam a existência. Um dos grandes recursos utilizados por ele para tentar dar sentido a ela na modernidade continua sendo a

religião e esta ligação com o meio religioso não é sem efeitos em seu psiquismo e em seu modo de se colocar no mundo.

No artigo *O retorno do religioso na contemporaneidade* (2008), Tiago Ribeiro Nunes procura pensar, a partir da perspectiva freudiana, em como os avanços técnicos não foram suficientes para trazer a paz tão sonhada por todos nós, inclusive no âmbito da racionalidade, pois nem mesmo ela consegue dar conta de todos os conflitos subjetivos que nos atravessam. Para ele,

na contemporaneidade, a razão dá mostras inquestionáveis de seu cansaço. À beira de um colapso definitivo, o panorama construído na atualidade nos informa que o ideal da racionalidade cedeu lugar para o caos: subversão total da dimensão da ordem e da lei. O tempo presente é um tempo permanentemente atormentado pela crise. Nossa época, dominado pela velocidade vertiginosa das transformações técnicas e tecnológicas, nos confirma que o desamparo do homem não desapareceu, mas se revelou ainda mais irremediável do que sequer ousamos imaginar algum dia. O avanço do campo de abrangência das técnicas científicas parece ser diretamente proporcional à emergência do sentimento cada vez mais intenso de angústia por demonstrar seguidamente que há sempre algo, imprevisível, que insiste em escapar ao esforço racional de explicação e de previsão (Nunes, 2008, p.554).

Este algo ou coisa imprevisível, desconhecida, angustiante, o Real segundo a perspectiva lacaniana ou então o infamiliar segundo a teoria freudiana, faz parte da complexidade da existência humana e está presente em nosso aparelho psíquico. Além do mais, ele permanece nos inquietando e exigindo decifração. Como temos visto no decorrer desta pesquisa, Freud destacou que o desamparo, a busca por sentido e pelas verdades absolutas são um terreno propício para as ilusões religiosas, pois visam aplacar as angústias e temores humanos, o que não seria totalmente possível. O próprio Lacan em seu texto *O triunfo da religião* atestaria que a religião tenderia a permanecer na cultura justamente pela sua oferta de “enchimento” de sentido oferecido os seres humanos, algo que não seria possível pelo discurso psicanalítico (Lacan, 1974).

Para Nunes (2008), toda a realidade que nos cerca apresenta um aspecto inquietante e incontrolável, que favorece o encontro do ser humano com o sentimento religioso, levando-nos ocasionalmente a apelar fervorosamente para a religião. O que resulta disso é que “somos testemunhas de uma tentativa desesperada de estabilizar e organizar a loucura que domina o dia-a-dia da atualidade. Nesse sentido, o retorno ao sagrado se realiza enquanto esforço de devolver à humanidade uma ordem, ainda que artificial” (Nunes, 2008, p.555).

O homem moderno se depara com os limites da razão, com a ausência de respostas para as questões mais profundas do seu ser e de sua existência, com suas tentativas

desenfreadas de controlar o tempo, a natureza, suas relações, seus questionamentos mais íntimos, suas leis, etc. Para lidar com tudo isso, com estas questões que lhe escancara seus limites e desamparos, ele excede os limites da racionalidade, criando as ilusões. Dunker (2022, p.13), destaca que

o futuro da ilusão é uma pergunta sobre o futuro da religião em um mundo, desde Max Weber, cada vez mais desencantado e ausente de milagres ou participação mágica ou mística, principalmente em nosso cotidiano. Ou seja, a expectativa de que nosso cotidiano e nossas decisões, comunidades e instituições se tornassem cada vez mais racionais e dirigidas por interesses e fins laicos mostrou-se correta e equivocada ao mesmo tempo. Correta por que o desencantamento do mundo efetivamente progride, mas equivocada porque não previu o sintoma das religiões neoliberais que, a partir dos anos 1980, criaram um compromisso com o reencantamento do mundo a partir da fetichização de certo tipo de mercadoria.

Mas será que essa tentativa de reencantamento do mundo proposto pela lógica neoliberal se sustenta por si só ou precisa de “parceiros” como a religião para alcançar tamanho empreendimento? Se a religião entra na lógica de mercado neoliberal e assemelha-se também a uma mercadoria, Dunker (2022, p.21) ressalta que ilusoriamente é “o novo fundamentalismo brasileiro, que fornece escuta, amparo e acolhimento ‘terapêutico’ para o desamparo”, onde encontramos as relações religiosas atuais como sintomas de nossa época, pois “a religiosidade é registro cultural e familiar que pode incitar tanto a alienação quanto a crítica, a metaforização quanto a identificação, e a elaboração e a sublimação” (Dunker, 2022, p.21).

As antigas e novas realidades sociais, o convívio humano e suas diversas faces, a lógica capital e suas desigualdades gritantes reforçam no sujeito contemporâneo inúmeras crises que despertam intensos e constantes sentimentos de angústia. Com os professores Alexandre Starnino e Daniel Omar Perez no texto *Identificação religiosa e neopentecostalismo: uma leitura psicanalítica* (2022) pensamos que “a estrutura dos laços identitários religiosos que atravessa a humanidade se organiza pela polaridade desejo/desamparo” (Starnino & Perez, 2022, p.57). Os desejos passam a ser classificados como permitidos ou não, sendo muitos deles reprimidos e excluídos pelo discurso religioso, e a partir disso, diante das inúmeras repressões e castrações cotidianas, além daquelas já impostas em sua constituição, os sujeitos procuram investir em algo que lhes traga alívio diante destes dramas que lhes são impostos. São então as fantasias de apaziguamento ou anulamento desse desamparo presentes no imaginário humano que os ligarão às idealizações presentes no discurso religioso:

O que se apresenta como possibilidade a partir do dispositivo teórico inaugurado por Freud não é a obtenção de respostas para algum dos desígnios metafísicos ou místicos do entorno religioso, ao contrário, é possível fornecer alguma inteligibilidade ao fenômeno identitário religioso, levando em conta sua história, articulando como que os diversos laços afetivos e identificatórios são desdobrados, conduzidos e coordenados, e através principalmente de quais significantes isto se estabelece. (...) uma identificação dita religiosa repousa na materialidade de sequências discursivas, o que podemos denominar de laço afetivo (Starnino & Perez, 2022, p.58-59).

Os laços afetivos propiciam as identificações contidas nas massas e na organização dos grupos, o que inclusive encontramos muito marcadamente nos grupos religiosos. Os elementos imaginários ligados aos laços estabelecidos entre os integrantes do grupo colocam a proposta religiosa cristã em lugar privilegiado com seus discursos de tamponamento das carências, castrações e desamparos humanos, já que estas ilusões acabam se tornando “uma interminável fonte para o homem lidar com o seu premente *desamparo*” (Starnino & Perez, 2022, p.64, grifo dos autores).

A partir desses formatos de organização religiosa singulares e por meio de suas tentativas de preenchimento do vazio existencial dos sujeitos com suas propostas ilusórias, a religião passa a ser um espaço com discursividade própria. Em seu cerne encontramos marcadamente a produção de sentidos para os sujeitos desamparados, pois “seus conteúdos e formas ligados à religião aparecem para o sujeito – e nos sintomas – como modalidades de lidar com o desamparo e com a angústia fundamental do sujeito” (Binkowski, 2022, p.120).

As propostas religiosas visam tamponar o buraco da falta de sentido e do suposto objeto perdido que ilusoriamente seria capaz de preencher totalmente o desamparo humano. É por isso que elas se encontram na contramão da psicanálise, pois esta, através de seu tratamento, “opera através desses rastros de objeto perdido e à sua íntima conexão com o desamparo fundamental do sujeito, suas experiências de frustração, privação e castração, naquilo que estas arvoram o sujeito em sua relação com a alteridade, com o Outro” (Binkowski, 2022, p.122).

Em relação ao investimento feito pelas religiões cristãs neopentecostais na busca por novos adeptos e alívio de suas dores, nota-se que as novas formas de organização religiosa procuram adequar a essência de suas tradições às inovações discursivas mais atuais com pregações que tem como objetivo conciliar os valores do Evangelho às questões da modernidade, de forma a atrair um número cada vez maior de adeptos e simpatizantes. Contudo, ao pensarmos essas organizações estando aliadas às formações subjetivas neoliberais, podemos nos deparar com a intensificação do “desamparo, o colocando num

estado de precariedade, promovendo assim um alargamento de moralismos, conservadorismos e fundamentalismos no Brasil contemporâneo” (Bello, 2022, p.102).

Segundo o autor acima, a discursividade pentecostal tende a atrelar o desamparo do ser humano a pautas morais, o que acaba sendo uma ilusão e uma junção descabida e sem fundamento. Com isso, pautas morais ganham mais prevalência inclusive no discurso político, ganhando campo e força em meio a fundamentalismos religiosos e ascensão do conservadorismo. Este movimento é “marcado por ódio e violência, visto que o fundamentalismo religioso no Brasil se oferece em suplêncio ao desamparo de forma totalitária e perversa” (Bello, 2022, p.107). Assim, tem-se “a ideia de que a precariedade, logo o desamparo, é castigo de Deus diante da ‘imoralidade sexual’. O moralismo vigora num ambiente de precariedade neoliberal que é desviado pelo fundamentalismo como um problema de retidão moral” (Bello, 2022, p.109).

Como saída para esse problema, a proposta religiosa prega a defesa da instituição família como forma de combater as promiscuidades sexuais e a má gestão da sexualidade humana por parte de quem não pertence a determinados grupos religiosos específicos. Tem-se também o destaque para a Teologia da Prosperidade contra a precariedade social, que reforça a lógica neoliberal onde “os bens de consumo foram aceitos e os prazeres ligados a sexualidade, para os evangélicos fundamentalistas, se tornaram, então, o inimigo a ser enfrentado e extirpado” (Bello, 2022, p.108).

O discurso religioso aumenta ainda mais o recalcamento e culpa nos fiéis, que devem seguir os princípios, normas e regras já estabelecidas pelas divindades, transmitidas pelos seus representantes humanos, sem questionamento ou reflexão. Esses posicionamentos reforçam o lugar de Outro não-castrado ocupado pelo deus cristão e que se expande para além do campo religioso, alcançando as relações sociais, com manifestações de ódio e aversão àqueles que pensam diferente de uma determinada crença defendida. Podemos notar aí também uma fixação imaginária numa visão de Outro religioso único e ao mesmo tempo excluente da alteridade dos outros que não compartilham de determinada crença.

Esta discursividade evangélica mantém de forma radical um domínio ferrenho sobre sujeitos, corpos e suas mentalidades, ressoando seus efeitos e poderio nos discursos que acolhemos em nossas escutas clínicas, o que nos convoca a analisar a neurose religiosa ouvindo sempre a Outra cena da história, ou seja, a presença e os impasses da influência religiosa no âmbito social, político, e suas afetações em cada sujeito singular.

Já que a modernidade trouxe consigo inúmeras mudanças de comportamentos e visões de mundo, vemos, por exemplo, atualmente, como muitas pregações religiosas procuram se

adaptar ao sujeito moderno, trabalhando a partir de suas preocupações mais latentes, voltando-se especialmente para questões econômicas e psíquicas. Enquanto uma parcela das grandes religiões não abre mão de suas tradições conservadoras e princípios fechados e ortodoxos, muitas outras denominações visam o diálogo mais moderno e integrador da cultura contemporânea em seus ambientes, como é o caso das denominações pentecostais evangélicas e das seitas. Porém, mesmo nesse tipo de abertura, encontramos relações marcantes e singulares com a lógica neoliberal:

Podemos dizer que o sujeito neoliberal é um sujeito que tem a si mesmo num movimento de “ideal de eu” como objeto totalizante em relação ao desamparo. E os sujeitos que estão mais desprovidos de recursos que outros justamente por conta dos efeitos do governo liberal? Não seria justamente neste ponto que o fundamentalismo religioso entra em cena como suplente desse processo? (Bello, 2022, p.106).

É para esse sujeito com o olhar inteiramente voltado para si, com o ideal de eu extremamente ressaltado, que a proposta neoliberal irá também se voltar com grande esmero e atenção, se apropriando de seus interesses e desejos, por meio de sua pregação. Ela visa, sobretudo, esse sujeito que pode salvar a si mesmo, que pode empreender a sua própria felicidade a partir da aquisição dos bens de consumo e que pode ser o próprio autor de sua vida, desde que siga as normas encontradas nas pregações que reforçam o fundamentalismo religioso. De acordo com Sandra Maria Krindges e Paulo César Nodari no artigo *Religião, ética e psicanálise: um diálogo possível?* (2018),

o cenário, no campo religioso, atualmente, evidencia o exercício de um subjetivismo religioso mais autônomo e que coexiste com sistemas religiosos tradicionais, simultâneos e compatíveis entre si. Hoje o ser humano, em sua generalidade, exerce sua religiosidade transitando entre antigas e novas propostas de conceber a religião e de ser religioso. E o “trânsito religioso”, ao mesmo tempo que reforça esse livre-exercício, também revela sintomas das chamadas “doenças do vazio”, quando a peregrinação, a partir de um mercado religioso, torna-se um recurso (externo) de fuga e alienação do indivíduo e diante de si mesmo (Krindges & Nodari, 2018, p.203).

Essa peregrinação constante do sujeito escancara o vazio interno que o habita e o coloca diante da busca por experiências com o Divino. As transições que notamos nas manifestações e pregações religiosas neopentecostais trazem a marca de mudanças significativas na maneira de se relacionar com o Sagrado, trazendo em seu seio alienações e fugas ainda presentes na contemporaneidade. Em se tratando da alienação religiosa, os autores reforçam que

certamente, escolhas e práticas religiosas não implicam, necessariamente, uma criticidade reflexiva acerca delas, dadas suas características afetivas e subjetivas. No entanto, é mister que, quando são mantidas latentes ilusões religiosas, essas

contribuem para estados de adoecimento ao invés de libertação. E, ao se constatar que um mercado religioso reforça expectativas com a religião, os sujeitos suprimirem estados de desprazer dos mais variados tipos, está sendo, a religião, mais um agente fomentador de estados ilusórios, heterônomos e de esvaziamento, num contexto, a esse respeito, já bastante agravado (Krindges & Nodari, 2018, p.204).

Diante de todas essas constatações, fica nítida a visão da experiência religiosa como uma proposta de mercado, com sua venda de expectativas e possíveis tamponamentos de angústias e sintomas do sujeito contemporâneo. É importante pensarmos também: essa tentativa de supressão de sofrimentos por meio da ilusão religiosa provoca mais libertação ou alienação? Não poderia ela contribuir para o desencadeamento de adoecimentos psíquicos? Voltando à reflexão de Nunes (2008), no artigo já citado, o autor reflete sobre o crescimento dos movimentos religiosos na atualidade, mesmo diante de inúmeros avanços que temos na sociedade e do saber científico. Para ele,

a novidade dessa ocorrência talvez esteja em um ponto bastante específico: o retorno do sagrado ao primeiro plano da dinâmica social e política se realiza no exato momento em que o saber científico, convocado com a finalidade de produzir homens melhores e sociedades mais justas, começa a expor a humanidade a crises cada vez mais profundas e permanentes, em lugar de solucionar os problemas inerentes à condição humana (Nunes, 2008, p.548).

As crises, inconstâncias e sofrimentos que fazem parte do íntimo do ser humano o convoca para tentativas de driblar as realidades sofridas, ainda que se perceba cada vez mais fragmentado, imperfeito e inacabado. No âmbito religioso encontramos fortes anseios e tentativas de englobamento, inserção, controle e poder das massas de fiéis, que, através de seus discursos e projetos de “dominação” saem de seus templos e igrejas e vão ao encontro de outras esferas da sociedade, como a política e a própria psicanálise, por exemplo. Estes e outros interesses religiosos, especialmente de denominações neopentecostais, marcam os constantes movimentos religiosos de ganhar novos territórios na sociedade, influenciando seus adeptos com tanta força na modernidade:

Freud também se deixou iludir pelo seu desejo ao decretar o fim da religião. Apesar disso, ao contrário da expectativa freudiana, oitenta anos depois da publicação do *Futuro de uma ilusão* [...], estão cada vez mais na pauta do dia a escalada contínua dos fundamentalismos e o recrudescimento do sentimento religioso, juntamente com a proliferação desenfreada de seitas e denominações religiosas. Ao contrário do que previu Freud, o discurso encampado pela ciência não promoveu a extinção dos laços entre a humanidade e o sagrado, mas parece ter fornecido razões ainda mais fortes para assegurar a permanência desses vínculos (Nunes, 2008, p.552).

É fato que a religião ainda mantém sua influência e lugar de destaque nas sociedades na contemporaneidade. É notável também que ela ainda tenha domínio sobre diversos fiéis com suas pregações e propostas de visão de mundo, assim como seu domínio imaginário que procura driblar as frustrações impostas pela realidade e o mal-estar que ela comporta. Isso tudo leva-nos a questionar quais são os interesses desse domínio, suas características e riscos:

Hoje, a freqüente emergência de movimentos religiosos, assim como o empenho aplicado ao fortalecimento das instituições que sobrevivem da veiculação do sagrado, nos demonstram até que ponto o território dos fundamentalismos tem se difundido. É possível, inclusive, que os vínculos que unem a civilização ao sagrado sejam mais fortes em nossa época do que o foram em outros momentos históricos. A zona limítrofe à qual a história da civilização nos trouxe causa tanta perplexidade que a retomada do culto ao Eterno não faz outra coisa senão ilustrar a tentativa de suportar o choque de uma realidade irremediavelmente fragmentada. A difusão do sagrado testemunha a súplica desesperada para que os estilhaços dessa realidade sejam reunidos, ainda que de modo bastante precário, a fim de restabelecer sua unidade imaginária (Nunes, 2008, p.555).

É nesse terreno de busca sempre constante do elemento Sagrado, mediante uma inquietação para com a realidade, que se instaura a tentativa de conciliar a psicanálise com os ideais imaginários religiosos e a cura da alma do ser humano como um todo que deve ser integrado, completo. Compreendemos que estes ideais imaginários visam, segundo a perspectiva religiosa e seus interesses, estimular e fomentar a suposta junção que traria complementação para esses dois campos distintos: o espiritual e o psíquico, o que não deixa de ter seus efeitos nocivos e contraditórios:

Nesse sentido, a presença vigorosa da religião na contemporaneidade pode ser vista enquanto um esforço a mais na tentativa de fazer existir uma unidade estruturada: construção de um território seguro, que passa, necessariamente, pela negação da realidade em seu estado de pura dispersão. Por esse motivo, a religião fervilha e se prolifera de modo desenfreado, costurando as peças soltas que compõem a nossa realidade e procurando desmentir o caráter fragmentário de uma sociedade cada vez mais acossada pelo real de sua condição (Nunes, 2008, p.556).

Parece-nos que é justamente essa unidade tão sonhada pelo ser humano e almejada por diversos de seus empreendimentos existenciais que faz com que a perspectiva religiosa e suas fantasias se encaixe tão fortemente no imaginário das pessoas. Podemos pensar também se a proposta de uma psicanálise dita cristã não estaria atrelada a essa fantasia de unidade do ser, discurso bem vendido pelos defensores de tais práticas e que promove o individualismo tão necessário para os interesses da lógica neoliberal, enchendo os olhos daqueles que buscam propostas e saídas fáceis para seus dissabores cotidianos:

Acometido pelo pânico, o homem contemporâneo entende que é preciso construir estratégias que lhe proporcionem algum alívio do seu mal-estar. Por esse motivo, a defesa contra o processo de dissolução que ameaça o sentimento de organicidade de modo cada vez mais irreversível passa a constituir um dos programas mais fundamentais e caros à contemporaneidade. Isso faz da nossa época um terreno bastante propício para o fortalecimento das atitudes reacionárias que negam a realidade em sua condição fragmentada em busca do suposto alívio proporcionado pela ilusão da estrutura. Para remediar o mal-estar e o sofrimento provocado por uma realidade em processo ininterrupto de desdobramento, o homem se vê persuadido a aderir àqueles discursos cujo principal intuito parece ser restaurar ao mundo sua estabilidade pelo exorcismo da dispersão e pela anulação do contingente. Desse modo, o afluxo da humanidade ao território do sagrado parece estar ligado à tentativa de defender-se contra a insuportável perda da organicidade que se realiza na contemporaneidade (Nunes, 2008, p.557).

O autor defende ainda que “o avanço desenfreado dos fundamentalismos religiosos constitua mais uma das manifestações sintomáticas características da nossa época” (Nunes, 2008, p.558), haja vista que há a busca sempre presente das certezas e verdades inabaláveis propostas pelas religiões. O discurso religioso e suas articulações fornecem refúgio para a humanidade desolada, especialmente com a proposta de uma providência Divina que lhe promete alívio, perdão e salvação; o que o difere bastante do discurso psicanalítico:

Uma vez que, diferentemente da discursividade religiosa, que não quer em momento algum desistir de sua operação, o tratamento psicanalítico e seu dispositivo, é feito para ser atravessado, uma análise é feita para ser acabada (não interrompida, mas finalizada). Porém, é um dispositivo de transformação que é superado ao longo de seu processo. Por sua vez, o neopentecostalismo se propõe para toda uma vida, alinha-se diretamente com a produção predatória do neoliberalismo, onde o sofrimento ganha sentido de merecimento e justificativa, em nome da promessa de um reino de pós-vida que pode ser atingido agora, caso seus devotos topem as condições dos seus esquemas (Gonsalves, 2022, p.43).

Para Nunes (2008, p.558), temos “o principal trunfo das práticas religiosas em relação aos outros saberes: a condição de produzir uma consistência imaginária que devolve à realidade fragmentada a ilusão de conjunto”. Contudo, para o autor esta unidade imaginária “não produz mais do que um suporte canhestro cujo objetivo fundamental é fazer com que a humanidade consiga suportar, pela ilusão de conjunto do Todo, o choque da cena contemporânea” (Nunes, 2008, p.558), percepção que vai ao encontro do que estamos refletindo nesta pesquisa.

A partir do que foi discorrido neste subitem podemos concluir que a permanente sensação de desamparo do sujeito contemporâneo continua abrindo espaço para que a cena e a discursividade religiosa esteja e se faça presente na cultura, exercendo seu poder e domínio

no interior desta. No entanto, esta relação, ao ser colocada no terreno da lógica neoliberal e somada às tentativas de adentrar no campo da política ou da psicanálise não é sem efeitos ou sem impasses. Passemos agora a outro aspecto deste capítulo: a complexidade das propostas de junção entre a psicanálise e a religião transformando-a em “psicanálise cristã”, as tentativas dos grupos evangélicos neopentecostais de pertencer e conquistar esse território, além das complexidades decorrentes de tais pretensões.

3.2. A proposta de uma “psicanálise cristã” no Brasil por meio de grupos religiosos neopentecostais e as suas complexidades

Como vimos, no subitem anterior, o discurso religioso se insere num terreno muito íntimo dos seres humanos: o do desamparo estrutural e suas tentativas de extirpação e tamponamentos imaginários dele. Contudo, essa discursividade não tem ficado apenas no âmbito religioso, pelo contrário, ela tem realizado um movimento muito grande de saída visando conquistar outros terrenos para seu domínio. Hoje, os movimentos evangélicos neopentecostais no Brasil ocupam lugar de destaque na cultura, estando presentes ou tentando se inserir também em diversos outros setores. A psicanálise é um deles, como veremos agora.

O objetivo de muitas dessas denominações religiosas é o manejo das ilusões com seu caráter repressivo, a fim de manter a constância de seus adeptos e praticantes, além das normas e pregações que visam o assujeitamento dos sujeitos. Segundo Gabriel da Silva Santos, em seu texto *Reflexões sobre a relação da saúde mental com as práticas evangélicas à brasileira* (2022),

mais do que um mero crescimento ingênuo, a presença do religioso tem ampla capacidade de mobilização social e psíquica em milhares de pessoas e, não raramente, essa subjetividade emerge continuamente em conflito com a clínica, a saber, os valores religiosos em choque com o tratamento terapêutico. Logo, tal movimento precisa ser discutido, também, por profissionais inseridos na clínica psicanalítica contemporânea (Santos, 2022, p.144).

Na perspectiva de Santos (2022), Freud já nos alertava dos perigos contidos nas ilusões religiosas com suas propostas de felicidade nesta vida ou em outra no além. O discurso religioso promove, ainda hoje, a repressão de nossas satisfações sexuais e visa o controle dos desejos dos sujeitos com seus manuais éticos e mandamentos bíblicos. Estes discursos moralizantes e suas restrições têm impactos psíquicos marcantes em seus adeptos e praticantes. O autor destaca que

partindo dessa ótica, podemos defender que a religião tem potencial para produzir indivíduos assujeitados, uma vez que, sob o discurso de amparo e gozo, sufoca

qualquer potencial transformativo, levando a um conformismo diante do real, pois é por meio da falta e do desamparo que há possibilidades de oposição a governos, a busca por existência, liberdade e mudanças (Santos, 2022, p.147).

Essa oferta de proteção contra o sofrimento e da produção de um sentido já pronto e acabado impõe alienações aos integrantes da religião, visa excluir suas singularidades, impossibilitando-os de saber fazer algo com os seus próprios desejos e sintomas. Esses elementos reforçam o movimento da religião evangélica no Brasil, que “mais que se ocupar da direção dos desejos e regras morais, ela busca apoderar-se dos espaços terapêuticos” (Santos, 2022, p.149), como notamos, por exemplo, no crescente número de comunidades terapêuticas com viés ideológico religioso forte em suas propostas de manejo de casos clínicos e conduções de tratamentos.

No artigo *Religião e psicanálise no Brasil contemporâneo: novas e velhas Weltanschauungen*, publicado em 2005 na Revista de Antropologia da USP, os autores Luiz F. D. Duarte e Emilio N. de Carvalho, apresentam uma reflexão interessante acerca da relação entre psicanálise e religião no contexto brasileiro contemporâneo, com destaque para as modificações na cultura brasileira em contraste com esses dois campos específicos. Os autores apontam para as mudanças no campo psi e também psicanalítico, seja por meio das descentralizações e diversificações das propostas terapêuticas, seja pela inserção do religioso nesses terrenos. É salutar e verdadeiro que a busca pelo sentido da vida, pelo apaziguamento dos sofrimentos humanos e a resolução de seu mal-estar pode levar os sujeitos tanto para a psicanálise como para a religião. A questão é que no Brasil, pelo menos nas camadas mais populares, as influências religiosas são mais presentes e notáveis, ganhando terreno, alcance e consideração nesses meios, especialmente com suas ofertas de produção de sentido:

A presença da psicanálise, como saber e como instituição, vem se modificando bastante no Brasil desde o final dos anos 1970, quando sua presença e influência visíveis na sociedade e na cultura nacionais tinham atingido o seu auge. Diversas análises recentes apontam para uma descentralização, diversificação e complexificação muito grandes da oferta psicoterapêutica; ao mesmo tempo em que se reconhece um intenso recrudescimento da oferta de recursos religiosos ou parareligiosos (Duarte & Carvalho, 2005, p.474-475).

Essa constatação escancara uma problemática que exige uma reflexão mais detalhada de nossa parte, já que notamos uma tentativa cada vez mais crescente do meio religioso, especialmente do cunho evangélico, de tentar abarcar a proposta de uma “psicanálise cristã” no contexto brasileiro. Para início de reflexão, em se tratando da inserção da psicanálise na cultura brasileira, os autores citam que

a entrada e difusão da psicanálise no Brasil são consideradas como uma das dimensões do processo de “modernização” da nação, associada à expectativa de predomínio do conhecimento científico na regulação da vida social e à substituição das construções religiosas da pessoa por uma interiorização laica e racionalizada. Seus seguidores explícitos iniciais foram médicos, sobretudo psiquiatras, do período do entre-guerras, seguidos por artistas de vanguarda e pelos psicólogos de formação universitária emergentes nos anos 1960-1970. Sua presença imaginária esteve comumente associada à dessacralização da vida moral e da preeminência da autoridade familiar, expressa, por exemplo, nas acusações de “pansexualismo”, bastante difundidas nos meios católicos e protestantes (Duarte & Carvalho, 2005, p.474).

Em seu início no Brasil, a psicanálise era composta por médicos e sua popularidade foi sendo firmada aos poucos por aqui, caracterizada como uma prática terapêutica ligada e destinada à classe média ou os mais abastados da sociedade. Por meio de sua popularidade crescente, médicos psicanalistas tinham voz e presença em questões de cunho social da época, o que fez com que houvesse nesse contexto de organização inicial “uma ‘explosão da psicanálise’, relacionada com os efeitos da modernização socioeconômica acelerada após a Segunda Grande Guerra e da modernização ideológica” (Duarte & Carvalho, 2005, p.474).

Não foi só a influência da psicanálise que foi crescendo a partir de 1970, mas também a adesão das camadas mais simples da população às igrejas pentecostais, através de uma proposta de reavivamento espiritual baseado no caráter mágico-religioso. Segundo o pesquisador Eduardo Silva, o movimento evangélico brasileiro tem influência dos EUA e do puritanismo muito difundido no meio religioso evangélico de lá, especialmente com seus pregadores carismáticos que conseguem fazer gravitar ao redor de si empresários e políticos:

Esse panorama é importante para entendermos que esse movimento se articula não só no campo da religião com seus ideais de pureza e rigidez doutrinária, mas sustenta movimentos e discursos que muitas vezes estão mais interessados em conquistar poder ou influência e menos em sustentar uma ética puritana (Silva, 2022, p.27).

Este tipo de protestantismo atrelado ao capitalismo e práticas pietistas, com raízes no calvinismo e luteranismo, nos recorda o pensamento do sociólogo Max Weber. Em sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1905), Weber se dedica ao estudo das formas religiosas de vida e sua importância social, destacando que o elemento sagrado pertence ao ponto de partida da história da civilização, que chega ao que ele chama de desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), presente na contemporaneidade. Para Weber (2022, p.182), “a plena consequência lógica da demanda por uma Igreja pura, uma comunidade daqueles que provaram deter o estado de graça, foi não muito frequentemente atraída pela

formação de novas seitas”, fato que o insere diante do estudo em torno dos interesses sociais e econômicos que tais organizações dispõem.

Weber analisa as influências que as ideias religiosas tiveram “na formação do espírito econômico, ou de um ethos de um sistema econômico” (Weber, 2022, p.29), fazendo a junção entre a “moderna vida econômica com a ética racional do protestantismo ascético” (Weber, 2022, p.29). Os protestantes foram atraídos para os trabalhos nas fábricas e se envolvendo em questões de prosperidade financeira, que com o tempo foi sendo ligada a certo conceito de vocação religiosa. Com isso,

apresentaram uma tendência especial ao desenvolvimento de um racionalismo econômico que não pode ser observado nos mesmos termos entre os católicos, nem em alguma das situações descritas anteriormente nem na sua situação oposta. Assim, deve-se buscar a principal explicação para essa diferença nos aspectos intrínsecos e permanentes de suas crenças religiosas, e não exclusivamente em suas situações histórico-políticas, temporárias e externas (Weber, 2022, p.42).

Weber percebe que esta relação íntima entre os elementos religiosos, as relações de trabalho e este mundo privado de encantos sinaliza a evolução da humanidade que caminha para uma racionalização constante, estando ela vinculada a busca pelo lucro e prosperidade, sinais do espírito capitalista. O elemento mágico vai sendo retirado do mundo, especialmente com o Judaísmo e a filosofia grega, também a comunicação entre finito e infinito vai sendo monetizada, influenciando e desenvolvendo o processo de ascensão da lógica capitalista.

Se for possível encontrar qualquer relação intrínseca entre certas expressões do antigo espírito protestante e a moderna cultura capitalista, devemos tentar encontrá-la, para o bem ou para o mal, não em seus alegados desejos de desfrute da vida mais ou menos materialistas ou, pelo menos não ascéticos, mas em suas características puramente religiosas (Weber, 2022, p.48).

A combinação de elementos presentes na teoria da predestinação do calvinismo colocou o homem em situação de buscar o lucro no trabalho e no sucesso profissional, a fim de sentir-se também merecedor das bênçãos divinas, entrando na lógica da acumulação de capital, tão importante ao espírito capitalista. Desta forma,

o indivíduo é impelido a trabalhar para superar a angústia na qual a incerteza da sua salvação não pode não mantê-lo. Porém há mais, porque a ética protestante ordena ao crente desconfiar dos bens desse mundo, praticando a conduta ascética. A essa altura, torna-se claro que trabalhar racionalmente em função do lucro e não gastar o lucro, mas reinvesti-lo novamente, é um comportamento totalmente necessário para o desenvolvimento do capitalismo. Eis, pois, a afinidade espiritual entre uma postura protestante e a postura capitalista (Reale & Antiseri, 2018, p.289).

O trabalho será compreendido como uma forma de vocação ao sucesso, logo, seria bem visto aos olhos de Deus, que cumula de bênçãos aquele que se destaca na vida. A ideia da carreira como um dever será a base fundamental da ética social da cultura capitalista, onde “o ganho de dinheiro no interior da moderna ordem econômica é, sendo obtido legalmente, o resultado e a expressão da virtude e da proficiência em uma vocação” (Weber, 2022, p.67). Com isso, chega-se à conclusão de que “o trabalho deve, contrariamente, ser desempenhado como se fosse um fim absoluto em si mesmo, uma vocação” (Weber, 2022, p.76), tornando-se um dos maiores princípios da educação religiosa e do espírito do capitalismo.

Onde o espírito do capitalismo “aparece e é capaz de efetivar-se, produz o seu próprio capital e suprimentos monetários como os meios para os seus fins” (Weber, 2022, p.83), como podemos observar nas denominações evangélicas contemporâneas no Brasil, cujo movimento de ligação com a lógica neoliberal procura se anexar à psicanálise, com enredos e desdobramentos próprios. Weber (2022, p.87), acrescenta ainda que,

o sistema capitalista precisa dessa devoção à vocação para fazer dinheiro, ela é uma atitude em respeito aos bens materiais que é tão adequada àquele sistema, tão intimamente ligada às condições de sobrevivência na luta econômica por existência, que hoje não pode haver mais nenhum questionamento acerca de uma necessária conexão entre esse modo de vida aquisitivo e uma *Weltanschauung* singular. De fato, ela não precisa mais do apoio de nenhuma força religiosa, e percebe as tentativas da religião de influenciar a vida econômica, assim que elas possam ser percebidas como sendo uma interferência tão injustificada quanto a regulação estatal. Em tais circunstâncias, os interesses comerciais e sociais dos homens tendem a determinar suas opiniões e atitudes. Aquele que não adaptar seu modo de vida às condições de sucesso capitalista deve sucumbir ou, pelo menos, não poderá elevar-se. Mas esses são fenômenos de uma época em que o capitalismo moderno tornou-se dominante e emancipado de seus antigos amparos.

As religiosidades cristãs com seus princípios evangélicos de caridade e humildade não conseguiram frear o espírito capitalista, se rendendo também elas a ele, fazendo do apego ao trabalho e lucro uma vocação. A fé está aliada agora ao trabalho, a eficiência, ao lucro e a acumulação de capital como sinal da predestinação positiva do fiel, o que o sociólogo sinaliza como o espírito do capitalismo. Este se utiliza da ansiedade religiosa por salvação e predileção divina para incitar nos fiéis a busca por sinais da graça divina nos resultados e sucessos do trabalho humano.

Segundo a concepção calvinista, há um Deus criador de tudo, transcendente e que governa o mundo e os homens. Este é um ser misterioso, onipotente, que já nos predestinou à salvação ou à condenação por meio de um decreto já estabelecido desde sempre. Cabe ao ser humano trabalhar para a manifestação da glória de Deus neste mundo de pecado e erros,

sendo a salvação e a graça divina um dom gratuito da parte de Deus. Nesse processo e “no decorrer de seu desenvolvimento, o calvinismo agregou algo positivo a isso, a ideia da necessidade de testar a fé do homem em uma atividade mundana” (Weber, 2022, p.181), que passará a ser apropriada e incentivada pelo capitalismo.

A fé ganha para Weber o caráter de sacrifício do intelecto a que muitos se assujeitam ao buscar respostas idealizadas da religião e crer no absurdo. A vida e a economia são agora rationalizadas a fim de que os seres humanos se empenhem na trajetória individual do sucesso profissional e econômico, pois o foco estará na “relação de um homem com sua vocação como tarefa, [relação] que é necessária o capitalismo” (Weber, 2022, p.93).

Nesse processo, a vocação ao trabalho associada ao discurso religioso adquire o caráter de exaltação moral. Ainda que os atos humanos não mudem o decreto predestinado de Deus estabelecido de antemão para cada um, nem alterem o destino final de sua salvação ou condenação, o trabalho, a prosperidade e o acúmulo de capital podem dar indícios de uma possível predestinação positiva estipulada pelo Divino, tornando-se esse pensamento e esperança terreno fértil para o espírito capitalista.

Weber conclui, a partir desses elementos, que o puritanismo protestante encontrado em igrejas e seitas após a Reforma Protestante deixou influências no modo de ser capitalista que encontramos até hoje. Este exerce lugar marcante na história e busca sempre o reconhecimento de outras esferas sociais, podendo afetar até mesmo as relações políticas de uma sociedade, como podemos presenciar aqui no Brasil:

Se no passado o movimento evangélico não se envolvia com política por ser “negócios desse mundo”, agora algumas lideranças entendem que a participação na política do país pode fazer do Brasil um país melhor (entenda-se mais alinhado às pautas evangélicas que envolvem família, sexualidade e moral, por exemplo) (Silva, 2022, p.31).

Os pesquisadores Gabriel Inticher Binkowski, Edin Sued Abumanssur e Eduardo Silva, em seu livro *Religião e Psicanálise para além do futuro de uma ilusão* (2022), destacam a aproximação do discurso religioso também na política brasileira, por meio da defesa dos fundamentalismos e da influência marcante das ideias neoliberais em seu meio. Os autores reforçam que a discursividade evangélica de cunho pentecostal tem força expressiva nos âmbitos político e nas organizações das massas, através de suas lideranças e da representatividade que carregam.

Ressaltando a tarefa importante que se estende a nós de “nos debruçar sobre temas ligados à religião, política e sociedade a partir de operadores psicanalíticos” (Abumanssur et

al, 2022, p.6), os autores destacam ainda que “a psicanálise funcionaria como um recurso fundamental para se pensar o recrudescimento da presença da religião como discurso operante na atualidade brasileira” (Abumanssur et al, 2022, p.6). Esse movimento acerca do questionamento da presença religiosa e seus mecanismos operadores em nossa sociedade comprovam que a discursividade evangélica chega muito mais longe do que a psicanalítica, que ainda pode ser encarada como elitista e centralizadora. No prefácio do livro citado acima, Dunker (2022, p.14) destaca que

o surto conservador brasileiro apela fanaticamente à moral igrejista, familista e identitária, resultando em delírio. Os movimentos conservadores são intrínsecos à dinâmica de reterritorialização capitalista. A religião não seria apenas um conjunto de saberes, discursos e práticas institucionais, individuais ou coletivas descoladas do Estado, mas um saber-poder sempre disposto ser instrumentalizado pelo governo e pelo poder.

Acreditamos que a partir desses elementos precisamos nos atentar para os efeitos da relação entre a religião evangélica e o poder que a liga às tentativas de ter a psicanálise em seu domínio. Isso apenas reforça que a autoridade religiosa tem em suas mãos forte representatividade para compor um suposto lugar de fala e poder de discurso também sobre outros ramos da sociedade, como a política, a moral e o psiquismo de seus integrantes.

Entrelaçar a psicanálise à religião parece ser uma forma de aumentar o discurso “milagroso” da cura psíquica tão buscada pelas pessoas em nossos dias, já que “faz parte do milagre decidir onde ele acontece, nomear onde ele está, escolher quem é seu autor ou propiciador. Esta é uma das maneiras de recriar e multiplicar esta substância metafísica chamada ‘autoridade’” (Dunker, 2022, p.15). Dunker ressalta ainda que a autoridade religiosa é composta por ilusão simbólica e imaginária, depositária dos milagres e ditames da moral. Este lugar ocupado simbolicamente pelo pai é agora habitado pelos empreendedores da fé, onde

a narrativa religiosa não é apenas uma história em estrutura de mito, mas um delírio com propriedades um pouco diferentes, na medida em que é refratário a certos laços e compartilhamento social e de reconhecimento intersubjetivo. (...) Uma religião privada ou individual como a neurose é algo diferente de uma religião pública, institucional, orientada para fins políticos coordenando massas organizadas. Aqui seria preciso passar do conceito de narrativa, na qual pensamos o mito referido à autoridade das comunidades, para o conceito de discursos, mobilizado usualmente para pensar o poder e suas instituições (Dunker, 2022, p.23).

Ao pensarmos este poder do discurso religioso e o controle das massas nos deparamos com a questão do “esforço em contar o mundo sob a *única alternativa*: a discursividade pela

via do acontecimento cristão” (Gonsalves, 2022, p.44). Na perspectiva de Gonsalves, que se aproxima muito da que estamos propondo aqui,

a captura neopentecostal cobra um preço alto demais das pessoas que já se vêem profundamente vulnerabilizadas, no entanto, ele provê uma escuta, onde ouvidos psicanalíticos parecem seguirem surdos, parecem persistir em não alcançar – algo que serve como uma crítica necessária à psicanálise e parte de seu elitismo mais usual (Gonsalves, 2022, p.44).

Destacamos que a surdez psicanalítica para com estas diferentes realidades sociais que exigem de nós mais abertura e oportunidades de escuta ampla, que nos convoca para a presença e inserção também nestes ambientes, ou então, que ofereça acesso para o público mais excluído e marginalizado pela sociedade no Brasil, contribuem para que se estabeleçam visões críticas de nossa própria prática. Comportamentos excludentes e silenciosos no meio psicanalítico, seja no âmbito social como no político, podem favorecer a visão e o caráter de indiferença para com estas realidades, proporcionando um terreno fértil para a entrada de grupos neopentecostais realizarem seu “trabalho” de cura de almas, por meio da disseminação de seus princípios religiosos mesclados aos psicanalíticos.

Gonsalves (2022, p.44) vai propor ainda que “a psicanálise precisa reinventar suas próprias condições de possibilidade e assumir seu *fazer* infamiliar conduzindo seu dispositivo em direção aos que mais precisam”. Esta proposta de psicanálise deve estar ligada também ao social, a fim de ser ela mesma um meio de reflexão e ação frente ao poderio perverso do neoliberalismo atrelado ao pentecostalismo:

Não por menos, a potência do dispositivo psicanalítico, poderia sim, aí, fazer-se enquanto uma alternativa diante dos que mais necessitam, às bordas, dos extremamente excluídos e dos que buscam se apoiarem em nome de sua própria sobrevivência; no entanto, não é sempre este o caso na psicanálise, o dispositivo psicanalítico parece persistir em vícios antigos, mesmo ciente de poder muito mais diante das condições atuais de precariedade e embrutecimento das pessoas (Gonsalves, 2022, p.45).

Uma psicanálise tida como cristã pode gerar confusões e incompREENsões, especialmente quando se encontra aliada a proposta neoliberal, haja vista que “a função religiosa, especialmente diante da disparidade social extrema, é a de concretizar alguma organização possível, onde o Estado não alcança; porém, tal via não vem sem consequências” (Gonsalves, 2022, p.40). Dessa forma,

o que a narrativa neopentecostal não conta, é que seu império segue sendo erigido pela própria falta de alternativa dos seus próprios fiéis, mas de uma forma de narrativa mais sutil, ou então, segue sendo a via da promessa de alternativa e da saída por uma vida melhor no agora, porém não havendo nunca uma real democratização das

benéfices plenas que ocupam o topo destes impérios (reservados às famílias que ocupam o topo destes esquemas piramidais religiosos, que se esforçam em naturalizar e invisibilizar, as claras, o seu poderio), até mesmo para os membros integrantes das instituições destas mesmas designações religiosas (Gonsalves, 2022, p.43).

O professor Edin Sued Abumanssur destaca em seu texto *A face religiosa do neoliberalismo* (2022) que não é só o pentecostalismo que visa adentrar em outros terrenos do social, mas que “a cultura neoliberal tem se espalhado para além das fronteiras econômicas e alcançado também o campo religioso” (Abumanssur, 2022, p.50), procurando estabelecer inúmeras afinidades entre estes campos, já que está “voltado prioritariamente para alcançar as massas, isto é, grandes quantidades de fiéis” (Abumanssur, 2022, p.52). Nesse processo, entram em ação novas propostas do discurso religioso, que em consonância ao projeto capitalista visará à emergência e independência do indivíduo.

Mesmo em meio à massa, o desejo desse indivíduo precisa ser individualizado para entrar na lógica neoliberal de consumo, pois “o paradoxo do neopentecostalismo é que, justamente por ser uma religião de massas, ele possibilita ao indivíduo pensar-se como autor e consumidor da própria salvação” (Abumanssur, 2022, p.53). Esses fatores convidam-nos a perceber que a problemática da psicanálise “cristã” se apresenta e ganha espaço e interesse por parte desses grupos religiosos, sobretudo, quando

os líderes e pregadores se tornam ou se pretendem doutrinadores do desejo de modo totalitário: transgressores hábeis do limiar do mero ato religioso, investem no “como os fiéis devem desejar”, como efeito, “com quem se identificar”, em quem votar”, “o quê e onde comprar”, “porquê (nos) doar”. É a própria aparelhagem do gozo dos sujeitos, *totalização*, formação de reconhecimento e identidade, processo mercantil de hegemonização das práticas sustentadas (Starnino & Perez, 2022, p.66, grifo dos autores).

Nota-se com isso, que a instituição religiosa passa a funcionar como um aparelho de gozo, capaz de controlar desejos, classificando-os entre bons ou maus segundo sua própria perspectiva, por meio da voz de seus líderes. É a adequação e aceitação ou não da proposta evangélica oferecida pelos líderes que vai ditar o destino dos sujeitos, especialmente no que diz respeito à vida após a morte, num suposto paraíso ou inferno. Acerca disso, Freud no texto *Moisés e o Monoteísmo* destaca algo importante e que se enlaça com o que estamos refletindo aqui:

“não esqueçamos de que não nos interessa muito a natureza do grande homem, e sim a questão de como ele influi sobre os seus próximos. (...) Admitamos, assim, que o grande homem influencie seus contemporâneos de duas formas: por sua personalidade e pela ideia que defende. Tal ideia pode enfatizar um velho desejo das massas ou mostrar-lhes uma nova meta de desejo, ou cativá-las de outra maneira. Às vezes — e

isso é, sem dúvida, o que ocorre primordialmente — a personalidade produz efeito sozinha, a ideia tem papel irrelevante. Em nenhum momento chega a ser obscuro, para nós, o motivo por que o grande homem adquire importância. Sabemos que existe, na massa humana, a forte necessidade de uma autoridade que se possa admirar, à qual as pessoas se dobram, pela qual sejam dominadas e até maltratadas eventualmente (Freud 1939(1934-1938)/2018, p.151-152).

Como vimos, Freud liga a necessidade da autoridade na sociedade e nos vínculos humanos à pessoa do pai, destacando seu lugar central nas religiões de cunho judaico-cristão. No pentecostalismo brasileiro a figura do pastor ou do líder religioso exerce também esse lugar de importância paterna perante o rebanho, ditando os comportamentos e ações de cada ovelha que pertence a seu redil. A admiração e o seguimento do líder religioso pelos fiéis aumentam cada vez mais seu prestígio e poder junto à sociedade e a cultura, por meio da disseminação e pregação de suas ideias e de sua influência revestida de poder, afetividade, respeito e temor.

Freud destaca que esse seguimento das massas está vinculado às “construções ideais dos homens, suas concepções de uma possível perfeição dos indivíduos particulares, do povo, de toda a humanidade, e as exigências que colocam a partir dessas concepções” (Freud, 1930/2010e, p.55). É comum observarmos esses ideais naqueles que buscam a prática da “psicanálise cristã”, juntamente com as propostas de cura que podem ser formuladas e propostas pelos analistas cristãos praticantes. Estas propostas acabam se destacando frente à procura dos sujeitos por uma cura analítica que englobe também elementos religiosos, estando em consonância com o pensamento conservador e com as Escrituras Sagradas:

Recentemente, tornaram-se mais visíveis as mediações já existentes entre as religiões evangélicas e pentecostais e a psicanálise (ou, pelo menos, os saberes psicológicos) que deslocaram também para esse plano as polêmicas sobre tradição e modernidade nesse segmento religioso. Verificou-se, além do mais, que a proliferação de propostas de interpretação e terapêutica do sofrimento e da aflição, que podem ser consideradas como formações ideológicas transicionais ou híbridas entre os saberes psicológicos (ou psicologizantes) e as fórmulas mágico-religiosas, afeta não apenas as classes populares, mas também as classes médias e as elites. E nestas não se expressam apenas em “novos movimentos religiosos”, mas afetam também, de dentro, as denominações tradicionais, inclusive a Igreja Católica (Duarte & Carvalho, 2005, p.475).

Percebe-se, dessa forma, como essa problemática da tentativa de conciliação entre a psicanálise e o elemento religioso traz uma série de problemas tão bem já sinalizados e evitados por Freud no início da psicanálise. Aqui no Brasil, junto ao crescimento da psicanálise, diversas outras terapêuticas foram e vão ganhando território no decorrer das

décadas como, por exemplo, as terapias religiosas do self, chegando ao que conhecemos hoje como autoajuda. Preza-se, na contemporaneidade pelas terapêuticas baseadas em subjetivismos, sentimentalismos e espiritualidades, o que já se afasta das proposições freudianas. Temos também o trabalho terapêutico aliado à interioridade com interpretações religiosas e psicológicas voltadas para o equilíbrio interior, a cura, a conscientização interna, etc. Em contrapartida a tudo isso, notamos que esta espécie de culto que se forma aí torna-se

inseparável da experiência subjetiva das classes letradas modernas e sua presença avulta na sociedade brasileira, nos segmentos marca dos pela “interiorização”. A experiência das terapias psicanalíticas está fortemente associada a um “culto do eu” que se desenvolve no “sacrário da família” ou, melhor dizendo, do sentimento da família, já que não se trata tanto da experiência social concreta dessa instituição quanto da sua vivência interior (Duarte & Carvalho, 2005, p.485-486).

Binkowski (2022), no texto *Psicanálise da crença e do Ateísmo no tempo do reaparecimento da religião na cena pública. Versões da morte de Deus e negação do outro*, reforça que uma das tarefas da psicanálise é refletir e abordar o estranho, infamiliar (*Umheimlich*) presente na *coisa religiosa*, sendo também ela uma via régia para o inconsciente, já que se encontra ligada às produções inconscientes manifestas na cultura.

A presença das diversas faces da *coisa religiosa* na cultura e na contemporaneidade propiciou o aparecimento de diversa e expressiva literatura religiosa, tendo em seu conteúdo recortes e acréscimos de teorias psicológicas e psicanalíticas como propostas de cura da alma e cura interior, o que constatamos fortemente no contexto atual. Diversos pastores, teólogos, sacerdotes usam de suas leituras e compreensões subjetivas das teorias do psiquismo para compor seus livros de autoajuda, tornando-se mundialmente conhecidos e lidos por inúmeros leitores desse tipo de literatura. Estes manuais e *best-sellers* com seus conteúdos espirituais destacam-se por apresentarem-se

em rubricas confessionais tais como a da “vida cristã”, “crescimento espiritual” e “confissão positiva”, envolvendo categorias freqüentemente evocadas, como a de “auto-estima” e “autodesenvolvimento”. A preeminência do valor do “bem-estar” (*well-being*) sugere uma aproximação com a Teologia da Prosperidade (Duarte & Carvalho, 2005, p.487, grifos dos autores).

Acreditamos que tais junções e mesclas de psicologia e psicanálise em livros de autoajuda presentes nestes materiais e pregações podem gerar confusões e embaraços no psiquismo dos leitores. O que se esconde por trás dessa tentativa de um suposto aperfeiçoamento interior do ser humano, de uma consciência plena de suas questões íntimas e de uma suposta integração completa do ser consigo mesmo no âmbito psicológico e espiritual

não seriam os interesses da lógica neoliberal de mercado? Não seriam as ilusões, meios interessantes para a venda de materiais e conteúdos, gerando lucro para seus autores e editoras? Acrescentamos que esse é um caminho que acaba sendo muito propício para a formulação de materiais que vão compor a formação e os cursos da chamada “psicanálise didática cristã”, já que estas iniciativas

associam o treinamento em psicanálise e o uso de terapias psicanalíticas a contextos religiosos mais ou menos explícitos. [...] Trata-se de compreender o investimento de pastores evangélicos nos saberes e nas práticas psicanalíticas através de novos cursos de psicanálise com tempo reduzido de formação. Esse fenômeno tem suscitado inúmeros casos jurídicos e institucionais que o transformaram numa das questões mais polêmicas do campo “psi” brasileiro contemporâneo (Duarte e Carvalho, 2005, p.489).

Continuamos a nos questionar: que interesse estaria por trás do discurso de um pastor que “cuida” do espiritual e do psíquico de seu rebanho ao mesmo tempo? Seria possível a oferta desse cuidado em dois âmbitos totalmente distintos por uma mesma pessoa, no caso o pastor ou líder espiritual? O trabalho psicanalítico e espiritual segue os mesmos caminhos, técnicas, manejos? É possível para um pastor ou líder religioso fazê-los com uma justa separação? Os que propõem e trabalham com determinada proposta de conciliação entre eles tem consciência das demarcações teóricas que diferem ambos os campos? Sabem que a práxis psicanalítica é singular e difere até mesmo de outras abordagens psicológicas? Diante disso, Duarte e Carvalho (2005, p.492) ressaltam que

a tradição cristã, sobretudo a reformada, é inseparável do processo de constituição da noção de pessoa que acabamos de descrever como “psicologizada”, embora a subsuma a uma determinação última transcendente. Pode-se dizer que há assim, portanto, (...) uma verdadeira afinidade cultural entre a tradição religiosa central do Ocidente e a psicologização. O mesmo não se pode dizer da versão psicanalítica desse movimento. Nem a preeminência do inconsciente, nem a da sexualidade, nem a da implicação do terapeuta podem se adequar automaticamente a visões de mundo que reservam um papel preponderante para o livre-arbítrio individual, para uma determinação transcendente da vida moral e para uma atitude pastoral diretiva e didática.

Destacamos ainda a influência do conservadorismo presente em diversas denominações evangélicas e, ao mesmo tempo, propomos a reflexão seguinte: como uma psicanálise “cristã” poderia abordar as questões de gênero e lgbtqiapn+, assim como o lugar da mulher emancipada na sociedade e as lutas feministas, o ateísmo, o racismo, as desigualdades sociais que escancaram o fracasso da Teologia da Prosperidade e diversos outros elementos que estão presentes na sociedade brasileira? Temos a impressão de que a

psicanálise “cristã” ao invés de ser favorável a estas lutas seria mais um instrumento de repressão delas por meio da defesa da Teologia do Domínio³, devido estar vinculada aos interesses neopentecostais ligados ao neoliberalismo.

Assim como é perceptível a existência de expressões narcísicas no povo escolhido do Antigo Testamento na Bíblia, especialmente quando se intitulam como o único povo escolhido por Iahweh, esse narcisismo se repete hoje nas denominações que visam o controle e transmissão dos preceitos sagrados. Cabe a nós questionarmos: como o psicanalista cristão, integrante do povo escolhido, lidará com quem não é adepto de sua denominação religiosa? Tentará convertê-lo? Tentará alinhar o desejo do sujeito às propostas do Evangelho, dos Dez Mandamentos ou então das boas maneiras cristãs? Esse manejo clínico estaria munido de neutralidade analítica?

Gostaríamos de acrescentar a estas reflexões a discussão proposta no texto *A discursividade evangélica e alguns de seus efeitos: laço social, psicopatologia e impasses teóricos e transferenciais*, de Binkowski et al (2020), que procura pensar os efeitos subjetivos que esses tipos de laços religiosos provocam transferencialmente nas relações e nos diversos âmbitos da vida e no laço social dos envolvidos. Os autores procuram investigar as alterações subjetivas e a sua relação com a prática clínica, analisando também os efeitos que o discurso religioso de cunho neopentecostal tem sobre seus pacientes e sintomas, por meio de uma análise pelo viés simbólico-imaginário:

a modalidade de relação que uma religiosidade do tipo evangélico (neo)pentecostal promove é bastante espessa, com o sujeito reinterpretando sua vida, em seus aspectos biográficos e experenciais, a partir de certo conjunto léxico e semântico. Há, portanto, transferência para com essa presença religiosa, presença maciça a ponto de se intrometer na própria constituição da transferência entre paciente e terapeuta, quando esses sujeitos se tornam usuários de serviços de saúde mental ou de cuidado psicosocial. Afinal, na transferência, trata-se de uma atualização dos investimentos libidinais elementares (Freud, 1912), o que é chave para entendermos sobre o funcionamento da relação entre um sujeito e seu pertencimento religioso (Binkowski et al, 2020, p.248).

O discurso religioso e a influência neopentecostal não deixam de aparecerem nos relatos dos pacientes analisados, inclusive nos casos clínicos de psicose. Isso faz com que pensemos nos efeitos psíquicos destas influências, já que a presença do elemento religioso, dos

³ Esta expressão da Teologia está presente como um movimento que engloba diversas igrejas evangélicas no Brasil. Através de interpretações bíblicas relacionadas às promessas feitas ao povo de Israel no Antigo Testamento, envolvendo conquista de territórios, bênçãos e fartura, os “eleitos” de agora começam a empreender o trabalho de conquista de novos espaços com a finalidade de já construir o Reino dos Céus aqui na Terra.

elementos bíblicos e seus simbolismos são bem visíveis e tem bastante força nesses contextos subjetivos estruturais, refletindo até na maneira com que os sujeitos se comportam na sociedade e na cultura. A verdade é que o discurso religioso procura deter a palavra total sobre o sujeito no mundo, num discurso pautado em salvação, pecado e conversão.

A partir disso, podemos pensar ainda: adentrar no campo da psicanálise, tornando-a uma prática cristã, não seria uma forma de aumentar o domínio e alcance da palavra sagrada com um viés também psicológico sobre seu público religioso? Ou então, propor a junção entre psicanálise e espiritualidade não seria uma forma de concentrar o rebanho em torno de uma determinada denominação religiosa, afinal de contas, se meu próprio pastor pode me atender como psicanalista cristão não estaria eu seguro das práticas terapêuticas ‘mundanas’ encontradas em outros lugares fora do meio religioso? Diante desses impasses, precisamos reforçar que a psicanálise não pode servir a estes propósitos, já que, como disse Phillip Julien na introdução de seu livro *Psicanálise e o religioso: Freud, Jung, Lacan*,

o propósito da psicanálise não consiste, portanto, em derrogar a religião. A psicanálise, sua prática, avança outrossim para desvendar, quando existir, o “religioso” em cada paciente, pois isso seria o fruto da neurose. Esse procedimento, que inclui a queda das garantias imaginárias, as ilusões possibilita ao sujeito saber, senão o que lhe espera, ao menos e suportar aquilo do que hoje ele é carente (Julien, 1991/2008, p.15).

Precisamos pensar se a própria psicanálise não está sendo usada como um álibi para esconder os interesses reais do neoliberalismo aliado à influência, alcance e poderio neopentecostal. Acreditamos que essa proposta de “psicanálise cristã” também acaba se tornando um meio ou então a forma com a qual os interesses capitalistas podem adentrar em outros setores da sociedade promovendo seu domínio. Binkowski et al (2020, p.254) destacam que “a coisa religiosa se localiza nesse espaço psíquico e subjetivo repleto de elementos proteiformes, nessa confusão entre eu e Outro, onde habita essas imagens de corpo fragmentado, lá onde o sentido e o não sentido se entrelaçam”, haja vista que o sentido religioso procura cobrir as aberturas do real, no sentido lacaniano.

Essa tentativa de cobrimento do incognoscível da existência e a pregação da ilusão de totalidade do ser humano são bem perceptíveis nas igrejas evangélicas neopentecostais. Até 1970 esses grupos eram vistos como estando em oposição e deslocados da modernidade, especialmente através de suas pregações defendendo aspectos morais conservadores, repressões sexuais, entre outros. Contudo, “isso se transformou com a virada de século: os grupos evangélicos deixaram para trás a feição mais fundamentalista que pregava o abandono da sociedade moderna e de seus prazeres” (Binkowski et al, 2020, p.255).

Agora, elementos modernos da cultura como as invenções tecnológicas, a pregação da Teologia da Prosperidade e o sucesso financeiro, práticas coletivas, incorporação de uma estética e ética baseada em princípios e comportamentos neopentecostais entraram em cena com força bastante expressiva, o que reforça o argumento do interesse que estamos abordando nesta pesquisa desses grupos em abarcar também o campo psicanalítico.

Nota-se também que “o movimento neopentecostal ganhou o mundo por meio de pastores midiáticos, música gospel, celebrações envolvendo oração, cura e poder que contam com milhares de fiéis” (Binkowski et al, 2020, p.255). Há relatos de diversas conversões midiáticas que exercem enorme influência sobre seguidores e simpatizantes, como jogadores, atores e atrizes, cantores, blogueiros que se convertem continuamente e chamam a atenção de seus espectadores. Outro elemento muito destacado pelos autores é a “celebração do sucesso financeiro pessoal como marca de um pertencimento religioso” (Binkowski et al, 2020, p.255), tão “bem vista” em nosso meio cultural atual e ligada fortemente à lógica neoliberal por seu caráter extremamente sedutor.

A constância na fé e no seguimento de sua doutrina são marcas muito fortes do discurso evangélico, além da pregação cercada de bênçãos e dons que serão colhidos a partir da fidelidade ao Evangelho pregado. Com isso, podemos pensar que segundo a perspectiva evangélica de uma “psicanálise cristã” e o entender de seus integrantes e defensores, talvez ela poderia ser encarada e defendida também como expressão de um dom divino, já que o Divino usa de diversos meios para promover a cura de almas. Através deste princípio, a prática psicanalítica adquire um status religioso importantíssimo e adequado a essa proposta e perspectiva específica dos interesses evangélicos. Destacamos ainda que não é de hoje que

as autoridades evangélicas tentam garantir para si o poder de manipular soluções mágicas como o exorcismo ou o da força da palavra para operar rituais, curas e o próprio transe, visto que as religiões de matriz afro-brasileira sempre ocuparam um lugar privilegiado entre populações marginalizadas que encontravam nesse panteão mágico-religioso-discursivo uma potencialidade de experiências (como a do transe e da proximidade com as deidades, a filiação a orixás) que as retirava de um lugar de submissão social (Binkowski et al, 2020, p.258).

É comum ouvir dos representantes evangélicos que muitos de seus membros e praticantes deixaram vidas “erradas” para trás, abandonando pecados, promiscuidades, erros e desvios, colaborando para legitimar o poder de tal denominação ou de seu representante maior. Esse discurso procura meios de atrair cada vez mais fiéis e, nesse sentido, ter um representante cristão de dentro da igreja para o atendimento psicanalítico poderia ser mais uma vantagem para os fiéis que participam ou que viessem a participar de determinada igreja.

Isso reforça o destaque que o lugar do Outro ocupado pelo pastor ou pelo representante de determinada denominação religiosa têm no imaginário dos adeptos, assim como suas acentuadas influências.

Na psicanálise também encontramos o analista ocupando essa posição de mestre, Outro, embora ela seja distinta da posição de mestre do sentido religioso. O analista é aquele que supostamente detém um saber sobre o analisante e seu sintoma, possibilitando através dessa função imaginária a entrada do sujeito em análise. Agora quando pensamos a junção de ambas as funções ou trabalhos (analítico e espiritual) por uma mesma pessoa ou “mestre cristão”, acreditamos que ela poderia ser vista erroneamente como expressão de certo dom transcendente, acabando por ser aprovado e consolidado nesse meio e tendo inúmeros efeitos sobre quem exerce tais práticas e também sobre os que delas fazem uso.

Aqueles que buscam determinadas denominações religiosas normalmente estão em busca de alguém que lhes possa dizer o que pode ou não ser feito, ou seja, que lhes comunique as normas do bem agir para alcançar favores de Deus e a salvação dos pecados. Ao observarmos essa realidade atentamente, percebemos que “encontramos nos membros das seitas uma convicção cega acerca do saber e da autoridade de um fundador encarnado que vem permitir o encontro com os objetos de satisfação” (Bianco, 2007, p.232). O problema desta relação é quando ela é visada no âmbito de uma mercadoria, apresenta ainda mais ilusões no imaginário de seus integrantes, onde nos deparamos com

uma satisfação que não reconhece distinções ou que não diferencia esses objetos, todos passando a ter o mesmo valor de mercadoria a ser consumida, considerada apenas enquanto serve como meio de obtenção imediata dessa satisfação. Estamos, pois, frente à economia em que o objeto não é mais aquele da pulsão – o objeto que se perde com a instauração da linguagem –, mas aquele supostamente encontrado, da esperança de conforto e de reconforto imediatos, garantia da promessa de um gozo sem limites (Bianco, 2007, p.232).

Essa situação abre espaço para a figura reconhecida no senso comum como o charlatão, compreendido como “todo impostor que explora a credulidade popular” (Roudinesco, 2005, p.15) e que está presente tanto nas seitas como salvadores de almas, como nos campos religioso e psicanalítico. Por meio de sua atuação e da propagação de seu saber deturpado e falso, ele busca, através de suas práticas, aumentar seu domínio e poder, através de enganos e discursos errôneos. Segundo Roudinesco (2005, p.10-11), no âmbito psicanalítico,

para não serem designados automaticamente como charlatães, assim como os psicoterapeutas não diplomados, e para não serem avaliados por representantes do poder médico, que assim se outorgaram o direito de designar o que é ou não um

terapeuta da alma, os psicanalistas comprometidos nesse pacto ganharam em exceção o que perderam em liberdade. Depois de renunciarem à sua ética, poderão doravante entregar-se mutuamente, sem limites e com toda satisfação, a uma caça aos anuários a fim de melhor excluírem, sem que o Estado sequer se envolva no assunto, aqueles que, em suas corporações, seriam suscetíveis de ser designados como charlatães.

Os charlatões podem ser entendidos como aqueles que mantêm certas posturas em desacordo com noções corretas e práticas já estabelecidas. No movimento psicanalítico contemporâneo eles podem ser encontrados no interior das formações rápidas, cujas marcas são: ausência de comprometimento teórico, manejos com princípios errados, práticas sugestionáveis, mesclagem de teorias diversas, busca pelo lucro rápido com propostas de atendimentos para além de enquadres sérios, assim por diante. É justamente neste terreno que a junção entre psicanálise e religião se torna um perigo, especialmente quando o líder religioso/psicanalista acrescentará em sua prática os princípios espirituais para dar mais sustentação a manejos repressivos e excludentes. Roudinesco traz ainda um pensamento importante para refletirmos e ir nos encaminhando para o próximo subitem, que tratará dos impasses da formação:

Será a partir desse declínio que as psicoterapias, herdadas das antigas crenças nas curas milagrosas, tentarão sugerir uma solução terapêutica para as doenças psíquicas fora da ciência médica e de suas políticas de Estado. Será nesse terreno também que a psicanálise, disciplina leiga e racional, virá restituir ao sujeito seu lugar num dispositivo em que a fala, como expressão do inconsciente, escapa a toda política de vigilância que pretenda higienizar o psiquismo. Ela se desenvolverá em aliança com a medicina científica e no cerne da psiquiatria, à qual imprimirá nova vitalidade, alimentando ao mesmo tempo, com sua experiência clínica, as diversas escolas de psicoterapia do mundo ocidental (Roudinesco, 2005, p.28).

De certa forma, tanto a psicanálise como a religião agem sobre o psiquismo humano e ambas têm seus efeitos sobre ele. Para Binkowski et al (2020, p.260), a relação entre elas “não deve ser pensada a partir da posição de poder e de abertura à sugestão que o sujeito que se submete (seja à psicanálise ou a práticas religiosas), mas quanto à diferença que ambas estabelecem na relação entre saber e verdade”. Os autores seguem dizendo que,

a psicanálise faz parte desse mal-estar da civilização evocado por Freud. Por isso, um retorno do religioso, do tipo de sentido “secretado” pelo religioso a partir da ampliação do mal-estar no contemporâneo, poderia levar a um recalque da própria psicanálise, qual seja, do tipo de manejo do não sentido que é um dos horizontes de sua prática, de sua ética para com as coisas do homem, da cultura e da civilização (Binkowski et al, 2020, p.261).

Enquanto a psicanálise procura adentrar na fenda que existe no ser humano, no real traumático que permeia sua existência e no furo que permeia nossa consciência, a religião

tenta fechar e costurar todos os furos do sujeito, o que revela que a proposta de uma “psicanálise cristã” pode fracassar justamente neste terreno. Uma coisa é certa: esse excesso de sentido proposto pela religião e sua tentativa de costura integral dos furos da existência não combina com a psicanálise:

Trata-se de um impasse do discurso religioso na atualidade, na medida em que algo inerente a muitos dos movimentos religiosos da história da humanidade, que é a experiência mística (e sua relação de abertura total para com a alteridade), é utilizada, mas a fim de fechar a experiência de alteridade e da própria falta que caracteriza o desejo. Os movimentos religiosos atuais, e isso parece-nos particularmente acurado para falar sobre o tipo de gestão do ser e do sofrimento que é proposto por esses movimentos neocrístãos atuais (seja os evangélicos pentecostais, neopentecostais, carismáticos, os diferentes tipo de cristãos messiânicos) passam por um excesso de sentido e por uma experiência de adequação a uma massa, grudando a experiência do sujeito a um tipo de gestão do corpo, da moral, da relação com o outro. Temos aí muitas consequências políticas e sociais, algo que se agrava em países como o Brasil, onde a fraqueza do Estado deixa muitas aberturas para que esse tipo de discurso seja evocado por grupos que chegam ao poder (Binkowski et al, 2020, p.262).

Precisamos sempre estar atentos para o desajuste institucional presente nestas movimentações teóricas e sociais e através deles “pensar a religião na vida dos sujeitos e de como elementos religiosos faziam parte da fabricação dos sintomas” (Binkowski et al, 2020, p.263) que são narrados pelos frequentadores de denominações religiosas, juntamente com toda sua problemática correspondente. Estas constatações deixam claro que “a coisa religiosa ainda permanece um tanto estranha à nossa reflexão enquanto psicanalistas (ou profissionais que bebam nessa disciplina)” (Binkowski et al, 2020, p.263), assim como nos convoca a olhar para outras discussões acerca da formação psicanalítica, juntamente com seus impasses e tensões no território brasileiro, quando esta se depara com a *coisa religiosa*, conforme veremos agora.

3.3. Os impasses da formação psicanalítica no Brasil e seu terreno fértil para a invasão do discurso e propostas religiosas no terreno da psicanálise

Hoje, no Brasil, a psicanálise é rodeada de inúmeros enfrentamentos e desafios. Temos as críticas direcionadas a ela por parte da Psicologia Baseada em Evidências (PBE), críticas em relação ao seu elitismo excludente, a invasão dela pelo discurso religioso e político, as propostas de sua formalização, além de diversos outros elementos que a colocam sempre no centro de debates e também de polêmicas. Estes exemplos servem para trazer à tona os impasses que temos na formação psicanalítica, que já eram sentidos no início da história psicanalítica e chegam até o contexto atual, como veremos agora.

Surgida e orientada por Freud e seus discípulos no final do século XIX, a psicanálise foi ganhando terreno e ficando mundialmente conhecida, tal como é hoje em dia. Sua chegada em diferentes territórios sempre foi envolta a curiosidade de novos simpatizantes e resistências e reprovações de inúmeros opositores. Freud mesmo já destacava que seu caráter subversivo, sua fala livre acerca da sexualidade humana, sua maneira de formular e compreender o aparelho psíquico, entre outros elementos, trazia à tona ambivalências e desconfortos internos da maioria das pessoas. Segundo o psicanalista Daniel Kupermann, em seu livro *Transferências cruzada: Uma história da psicanálise e suas instituições* (2020),

desde o início de seu processo de institucionalização, a psicanálise passou a viver e produzir resistências e impasses em seu interior, inerentes ao seu modo de transmissão e aos destinos apontados por sua institucionalização. A institucionalização da psicanálise é entendida como processo, devir sobredeterminado por forças díspares – contexto cultural, *Zeitgeist*, desenvolvimento teórico de disciplinas vizinhas, mas também desejos, transferências e resistências presentes no movimento psicanalítico (Kupermann, 2020, p.14).

A partir dos anos 1920, a *International Psychoanalytical Association* (IPA) passou a ter como um de seus objetivos a formação dos psicanalistas, encarregada da padronização e sistematização dos saberes psicanalíticos que envolvia tanto a transmissão do saber teórico-clínico como a autorização do ser analista e de sua prática, juntamente com a formulação de “regras” sobre sua atuação, assim por diante. Questões como tempo de uma análise, frequência e duração das sessões, a aptidão dos candidatos para se tornar analista, questões transferenciais e a defesa da prática analítica em detrimento das críticas e opositores estavam em pauta neste período da história da psicanálise.

Umas das grandes funções da IPA era a organização do movimento psicanalítico, pela qual se visava “dar os contornos e as garantias ao corpo do saber teórico e da prática psicanalítica” (Kupermann, 2020, p.22). Outras finalidades de sua criação eram a transferência do movimento para Zurique, escolher um chefe para zelar pelo seu futuro e defendê-las dos abusos e ataques teóricos e das críticas infundadas de seus “inimigos”. O interesse freudiano por trás de sua criação afirmava sua intenção de “promover o desenvolvimento da psicanálise preservando a sua especificidade – suas descobertas, sua linguagem, seu método de investigação – dos abusos da popularidade” (Kupermann, 2020, p.22). Em 1914, escreve Freud:

Penso ter o direito de sustentar que ainda hoje, quando há muito já não sou o único analista, ninguém pode mais do que eu saber o que é a psicanálise, como ela se distingue de outras maneiras de estudar o inconsciente e o que merece ter seu nome ou deveria receber outra designação (Freud, 1914/2012c, p.246).

Freud sabia dos perigos inerentes à psicanálise se tornar uma prática de “todos” e talvez por isso fez questão de assinalar que as novas ramificações e avanços da teoria deveriam estar ligadas à sua pessoa. A psicanálise era definida como um método terapêutico que visava analisar as resistências inconscientes por meio da transferência no decorrer do tratamento. A transferência, juntamente com as resistências dos pacientes foi ganhando lugar de destaque na conceitualização teórica freudiana, acabando por se tornar um dos elementos centrais da proposta psicanalítica para o manejo das neuroses. Com o tempo, Freud (1914/2012c, p.258) vai deixando claro que

a teoria psicanalítica é uma tentativa de tornar inteligíveis duas coisas notáveis e inesperadas que sucedem quando tentamos relacionar os sintomas de um neurótico a suas fontes no passado: a transferência e a resistência. Toda corrente de investigação que reconheça esses dois fatos e os veja como ponto de partida de seu trabalho pode se denominar psicanálise, mesmo quando chegue a resultados diferentes dos meus. Mas quem abordar outros lados do problema não considerando esses dois pressupostos, dificilmente escapará ao reproche de usurpação através de mimetismo, se insistir em denominar-se psicanalista.

No entanto, esta padronização e sistematização centrada ao redor e no estilo de Freud, repleta de fantasias imaginárias de “controle” dos seus integrantes, começou a gerar diversos entraves no interior do movimento psicanalítico, o que vem exacerbar, segundo a visão de Kupermann (2020, p.15), “uma tensão irredutível entre o que a psicanálise se propõe enquanto processo terapêutico e as vicissitudes de sua institucionalização, isto é, entre a investigação do inconsciente e as formas pelas quais a psicanálise vai se organizar, se manter e se perpetuar na cultura”.

Freud parecia estar ciente dos desafios da transmissão psicanalítica e os impasses que iam surgindo em seu interior diante de tal pretensão. Sandor Ferenczi foi um dos discípulos que idealizou e orquestrou a organização da Sociedade Psicanalítica, formulando que “a posição analítica não exige apenas do médico o rigoroso controle do seu próprio narcisismo, mas também a vigilância aguda das diversas reações afetivas” (Ferenczi, 1928/2011, p.37). O psicanalista húngaro também criticou posturas e incongruências já presentes no interior do movimento:

A proposta de Ferenczi para a fundação da IPA, em 1910, continha já uma análise crítica das “patologias das associações” – nas quais predominavam a “megalomania pueril”, a “futilidade” e a “obediência cega” – que deveriam ser evitadas pela Associação Psicanalítica. Antecipando “Totem e Tabu” e “Psicologia de grupo e análise do ego”, Ferenczi sublinhava o risco de a Associação reproduzir a estrutura familiar, com o presidente ocupando o lugar de pai, e a hierarquia entre os membros reproduzindo a hierarquia entre irmãos. Desde aquela época, os analistas, em sonhos,

condensavam a figura paterna com a figura de Freud, o que justificava as advertências de Ferenczi (Kupermann, 2020, p.176).

Em meio às inúmeras cisões e rompimentos dentro da história do movimento psicanalítico e todas as suas problemáticas envolvendo a sua institucionalização, Kupermann (2020, p.26) destaca que a psicanálise é um “saber cuja transmissão é regulada pela transferência. Assim, na base da institucionalização da psicanálise está a transferência, apontando os impasses e impossibilidades desta institucionalização”. Voltaremos a isso mais adiante.

No Brasil, as ideias psicanalíticas chegaram no início do século XX, sendo estudada, transmitida e exercida em grandes capitais como Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador, Recife, Porto Alegre. O Brasil da época passava por mudanças e transformações sociais com grande destaque para o meio psiquiátrico, que exercia enorme influência e certo poder junto à sociedade. Foi a Psiquiatria que serviu de terreno inicial para a entrada da psicanálise no país.

Os primeiros estudiosos e praticantes da psicanálise no Brasil eram esses médicos e alguns deles também eram professores que se encarregaram de apresentar as teorias freudianas em suas aulas. Um deles era o médico e professor Juliano Moreira, que transmitia a “peste” por meio de conferências e aulas, atraindo o interesse de vários alunos. A tese de Genserico de Souza Pinto intitulada *Da Psicanálise: a sexualidade das neuroses*, defendida em 1914 no Rio de Janeiro foi a primeira a ter uma escrita técnica baseada na teoria psicanalítica (Colto & Silva, 2018). Outros médicos pioneiros como Júlio Pires Porto Carrero, Francisco Franco da Rocha, Arthur Ramos de Araújo Pereira, Durval Bellegarde Marcondes, Gastão Pereira da Silva também foram expoentes que deixaram marcas significativas no início da psicanálise no Brasil, seja por meio de livros, teses, ou também através dos primeiros atendimentos seguindo a técnica e o manejo psicanalítico. Vale destacar que,

o que levava uma pessoa a ser reconhecida como psicanalista era o fato de ela atender ao requisito fundamental de destacar a problemática da sexualidade na interpretação das manifestações mentais. [...] Muitas das ideias psicanalíticas no Brasil foram difundidas por meio dos membros das sociedades psicanalíticas fundadas no século XX, pois o exercício da Psicanálise estava atrelado à formação analítica institucionalizada (Colto & Silva, 2018, p.2).

O médico Durval Marcondes foi um dos fundadores da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, reconhecida pela *International Psychoanalytical Association* (IPA), que enviou analistas como a Dra. Adelheid Koch e Werner Kemper, membros da Sociedade

de Psicanálise de Berlim, além de Mark Burke, membro da Sociedade Britânica de Psicanálise, para se encarregarem da formação dos primeiros a candidatos a psicanalista de São Paulo e Rio de Janeiro, respectivamente:

Além de se tornarem um espaço de formação, as sociedades tiveram outro importante papel na história da Psicanálise do Brasil. O ano de 1937, quando Adelheid Koch passou a atuar como analista-didata em São Paulo, marca a ruptura entre a Psiquiatria e a Psicanálise no Brasil. O processo de formação possibilitou ao candidato a analista um aprendizado próprio, diferenciado do aprendizado psiquiátrico, principalmente no que diz respeito à etiologia das neuroses [...]. Para a Psiquiatria, os fatores orgânicos figuravam como a causa da doença mental enquanto que para a Psicanálise, a neurose é explicada por fatores psíquicos de origem sexual (Colto & Silva, 2018, p.3).

Segundo os autores, nos primórdios da psicanálise no Brasil havia muita confusão e mescla entre ela e a Psiquiatria, especialmente em relação aos conceitos, já que se tentava juntar ambas as teorias, não fazendo uma justa separação dos conceitos freudianos. O discurso higienista também era muito comum nessa época, por meio do qual se tentava fazer uma “limpeza” de tudo aquilo que fosse nocivo à boa manutenção da sociedade, englobando acima de tudo as questões de saúde mental. Nesse período,

a medicina deixou de tratar apenas o indivíduo e passou a intervir na sociedade, com base em um projeto de higiene pública que objetivava prevenir doenças por meio de um controle social dos hábitos do povo brasileiro e da formulação de normas de conduta. Em uma sociedade desorganizada, a doença se tornava um perigo iminente e cabia à medicina interferir tanto nos aspectos geográficos como institucionais para restabelecer a saúde. Uma sociedade sadia requeria uma medicina social engajada em projetos políticos que transformassem os indivíduos degenerados em seres produtivos que pudessem colaborar com o progresso do país (Colto & Silva, 2018, p.3).

A Liga Brasileira de Higiene Mental foi criada em 1923 por Gustavo Riedel, no Rio de Janeiro. Um dos objetivos dessa medicina higienista era instaurar também uma moral civilizada e “limpa” contra os excessos do corpo, mantendo a ordem não apenas da sociedade e suas instituições, mas do próprio interior de cada um dos seus integrantes, purificando-os de suas paixões desenfreadas e de seus transtornos e exageros psíquicos. Para tal tarefa e meta, a psiquiatria e a psicanálise poderiam servir de grande ajuda para se alcançar a imagem de uma higiene mental perfeita dos cidadãos e que, ao mesmo tempo, tivesse efeitos e espelhasse uma sociedade “limpa” e organizada como um todo.

Segundo Colto e Silva (2018, p.4) “os propósitos eugenistas foram assimilados em um novo projeto de higiene mental, que agora se destinava não só às famílias burguesas, mas às pobres também”. Visava-se, com isso, conduzir comportamentos de forma mais assertiva

segundo os parâmetros do modelo higienista, investigando o indivíduo mais profundamente, o que fazia com que a psicanálise fosse-lhes uma ótima aliada para este empreendimento.

A psiquiatria se apropriou da psicanálise como uma ferramenta auxiliadora para estes fins, já que “julgavam que o método dela oferecia, qual seja, um acesso à intimidade dos indivíduos que permitiria conhecê-los de forma profunda a ponto de intervir com eficácia em seus comportamentos” (Colto & Silva, 2018, p.4). Além do objetivo de vasculhar o interior dos indivíduos que a escuta psicanalítica ofertava, “os psiquiatras também se apoderaram das teorias freudianas acerca da sexualidade para explicarem a degeneração e para sustentarem a necessidade de uma pedagogia da sexualidade infantil” (Colto & Silva, 2018, p.4). A professora Ana Teresa A. Venâncio no artigo *A institucionalização da Psiquiatria, da Psicanálise e da Psicologia no Brasil* (2002) nos chama a atenção para o fato da

psicanálise no Brasil ter sido difundida a partir do *establishment* médico/psiquiátrico – diferentemente do contexto europeu, em que as relações entre psicanálise e medicina foram sempre mais ambíguas – indicando as duas vertentes psicanalíticas que aqui se estabeleceram: uma vinculada à ortodoxia e aliada ao autoritarismo, e outra, expressiva, de ideário libertário com ressonância junto à intelectualidade e à classe artística (Venâncio, 2002, p.410).

Os psiquiatras passaram a adaptar as teorias e a técnica psicanalíticas a seu favor e de acordo com seus interesses, algo que também podemos presenciar no contexto atual, através das tentativas da religião se apropriar da psicanálise, formulando o que podemos chamar de “psicanálise cristã”, como temos visto. Podemos notar já naquele contexto, elementos marcantes como:

a busca desenfreada do divã, os “tapas e beijos” entre psicanalistas e psicólogos, o surgimento do lacanismo, os embates entre as terapias do corpo e as da palavra, os momentos de difusão e de construção de ortodoxia das chamadas terapias corporais, a entrada do ideário antipsiquiátrico no Brasil e a recente rebiologização da psiquiatria e do humano compõem a complexa rede de relações dinâmicas que dá forma ao chamado mundo psi (Venâncio, 2002, p.411).

Todos estes conflitos e seus elementos discordantes demonstram que a institucionalização destes saberes psis, juntamente com a marcante “entrada e afirmação da configuração de valores individualistas no contexto brasileiro – trouxe para parte da cena nacional modos de incorporação e difusão de explicações sobre a vida fundados na interioridade, escolha e realização individual” (Venâncio, 2002, p.411). Estes componentes começaram a dar tonalidades para propostas que encontramos até hoje nas “representações tradicionais, em que a filiação e o pertencimento a grupamentos de classe, raça e religião são os eixos privilegiados para situar o humano e seus males no mundo” (Venâncio, 2002, p.411).

Em nossos dias notamos o aumento expressivo das tentativas de institucionalização da psicanálise pelo movimento religioso de forma cada vez mais crescente em solo brasileiro. Conforme estamos observando, há muitos interesses que se alinham bem às proposições da psicanálise “cristã”, transformando-a em álibi para suas propostas e ofertas rápidas de formação e cursos mirabolantes sobre a formação de psicanalistas. De acordo com Binkowski (2019, p.6),

na maioria das vezes, a psicanálise aparece ora como um discurso que fundamentaria algo, seja por certas leituras do Complexo de Édipo na formação do sujeito, seja como uma modalidade de prática que leva a um exercício espiritual através da palavra e da confissão. De pronto, nota-se que a psicanálise entra como um discurso que nutre e legitima certas modalidades de práticas e de compreensão de fenômenos humanos, da sexualidade, do desenvolvimento infantil, da organização da família. Mesmo que Freud tenha elegido como gesto inaugural da psicanálise a recusa da hipnose e da sugestão, ela mesmo assim carrega ferramentas técnicas que conferem um poder.

A psicanálise não deve se vincular às propostas de direção da consciência ou sugestionamentos como encontramos na prática religiosa, haja vista que sua ética própria não compactua com tais práticas. Contudo, é interessante observarmos a partir da citação acima, que a teoria e prática analíticas acabam servindo a interesses institucionais de indivíduos e grupos religiosos. Duarte e Carvalho (2005) atentam para o fato de que normalmente as propostas de cursos com certificados de psicanálise são mais rápidas que uma formação séria e convencional, cujo percurso avaliativo resulta numa certificação a partir dos “rendimentos” do candidato a analista durante o curso. Ressaltam, inclusive, que normalmente a diretoria que compõe tais cursos está fortemente vinculada a movimentos religiosos de cunho evangélico:

No caso dos saberes e das práticas da psicanálise, entretanto, essa difusão no campo evangélico brasileiro foi mais lenta e inicialmente tímida, permanecendo por mais tempo restrita a subtópicos de disciplinas acadêmicas nos cursos de graduação e pós-graduação em teologia e ciências da religião. Assim, é somente em meados da década de 1990 que a Sociedade Psicanalítica Ortodoxa do Brasil (SPOB, fundada em 1994) lança um projeto nacional de difusão da psicanálise a partir de um novo estilo de formação de profissionais psicanalistas em prazos mais curtos e com preços mais acessíveis. Esse movimento de difusão da psicanálise foi rapidamente ampliado para além dos limites nacionais e para além da SPOB, através de inúmeras outras instituições de formação fundadas a partir do final da década de 1990, tais como a Associação Nacional de Psicanálise Clínica (ANPC), o Instituto Freud, a Academia Brasileira de Psicanálise Clínica (ABPC), a Sociedade Latino-Americana de Psicanálise Clínica (SLAPSIC) etc. (Duarte & Carvalho, 2005, p.489-490).

Exercendo grande importância no meio evangélico e com expressivos e numerosos alunos formados por seus cursos que têm a duração de dois anos, a SPOB foi fundada em Niterói, Rio de Janeiro, no ano de 1996. De lá para cá, tornou-se uma das associações de psicanalistas da América Latina, com transmissões simplificadas e de custo acessível, mantendo, inclusive, presença e atuação no cenário de formação psicanalítica no Brasil, sendo especialmente bem acolhida pelo público neopentecostal. De acordo com Binkowski (2019, p.3-4),

foi o pastor evangélico e deputado federal Eber Silva (PDT-RJ) quem, em 13/12/2000, apresenta na Câmara o projeto de lei nº 3.944, que trata da regulamentação da profissão de psicanalista. Nesse projeto, o exercício profissional da psicanálise deveria ser pautado por um estatuto único, cabendo ao MEC definir um currículo mínimo, estágios, a questão da análise didática, etc., ficando os Conselhos Federal e Estaduais de Medicina responsáveis por fiscalizar essas entidades de ensino. Havia a prerrogativa de que as sociedades psicanalíticas pré-existentes a essa legislação ficariam de antemão reconhecidas. O que mudaria seriam os critérios para a criação de novas entidades de formação.

Embora o desfecho desta história tenha sido o arquivamento do processo e que propostas como essa tenham grande rejeição no meio psicanalítico que não se encontra vinculado a estes grupos, a defesa da regulamentação da psicanálise continua sendo uma tentativa dos grupos neopentecostais de se apropriarem ainda mais da formação e da transmissão psicanalítica. O que nota-se hoje no Brasil são tentativas constantes de espiritualizar inúmeros campos e saberes da sociedade. Para os defensores evangélicos da regulamentação, não existe contradição entre Freud e a Bíblia, pois a psicanálise cuida da mente e a religião do espírito, como aponta Clara Becker, no seu texto *A cura pela palavra: o que fazem, pensam e pregam os pastores evangélicos psicanalistas*, de 2010.

No interior desses grupos, há a incessante tentativa de tornar Freud espiritualizado, visando encontrar nele elementos religiosos e divinos. Este processo desenvolve nos seus integrantes o interesse de levar não só religiosidade aos quatro cantos do Brasil, mas também a psicanálise, já que “os planos de popularização da psicanálise expostos pelo pastor Silva podem também reproduzir a lógica missionária protestante, mais especificamente a de sua Igreja, a Batista” (Becker, 2010, p.5). Em se tratando da história das tentativas de formalização da psicanálise no Brasil, temos um episódio que se destaca e que tem importância singular devido aos seus desdobramentos:

no ano 2000, o pastor Heitor da Silva redigiu um projeto de lei para regulamentar e “dar dignidade” à profissão de analista. O ex-deputado Eber Silva, companheiro de igreja do ex-governador Anthony Garotinho, o apresentou na Câmara dos Deputados. Pelo projeto, a psicanálise se tornaria um curso universitário com as regras para a

formação dos profissionais estabelecidas pelo Ministério da Educação. Silva achava que, com uma legislação séria, haveria mais analistas no Brasil. “Olha que coisa boa para a saúde mental da população!”, explicou. As críticas não tardaram. Sociedades estabelecidas, que não participaram da elaboração do projeto, sustentaram que a proposta mostrava desapreço pelos valores da tradição psicanalítica, que há mais de um século funciona em instituições autônomas. Também diziam que era impossível padronizar o tempo necessário de análise pessoal do aluno. Como o projeto ameaçasse ir à votação no plenário, correntes lacanianas, kleinianas e winnictorianas, e todas as suas aguerridas subdivisões, se uniram numa aliança inédita para protestar contra a proposta do pastor Silva. Conseguiram barrá-lo (Becker, 2010, p.2).

Esta e outras tentativas do pastor Heitor da Silva não pararam por aí, porém, através da organização dos psicanalistas de diferentes correntes, até hoje elas têm sido barradas, inclusive pelo próprio Conselho Federal de Psicologia e a Associação Brasileira de Psicanálise, que acusam suas práticas como propaganda enganosa e abusiva, e de praticar uma falsa psicanálise vinculada à Bíblia. Para eles, o grupo de Silva faz uma apropriação indevida da psicanálise, além de iludir seus alunos ao erroneamente “capacitá-los” para o exercício da profissão (Becker, 2010, p.5).

Outra problemática refere-se também ao aumento da procura e do estrondoso número de psicanalistas formados por esse tipo de formação, com seus diplomas e carteirinhas de psicanalistas espalhados por todo o território brasileiro, além do seu expressivo aumento progressivo no contexto cultural do Brasil:

O ponto mais marcante, entretanto, refere-se ao grande crescimento do número de cursos de psicanálise organizados por essas instituições de formação, que assumiram como meta difundir a prática da psicanálise por todo o território brasileiro. Só a SPOB formou, entre 1996 e 2002, mais de 3 mil psicanalistas em todo o território nacional, ampliando ainda mais seu potencial de formação nos anos seguintes. Para se ter uma idéia dos números comparativos, a Associação Brasileira de Psicanálise – vinculada à International Psycho-Analytical Association (IPA) – formou cerca de 980 psicanalistas até o ano de 2001, quando completou 49 anos de existência no Brasil (cf. Bloch, 2001). Os cursos de psicanálise vinculados à IPA possuem uma duração média de cinco a oito anos (Duarte & Carvalho, 2005, p.490).

Ligado a esses números expressivos, podemos pensar a ilusão que é oferecida e vendida por esses cursos e estas formações instantâneas de psicanálise, como percebemos em diversos e constantes anúncios na internet acerca das formações rápidas e com certificado após alguns meses. Pensamentos como estes reforçam o caráter problemático e complexo de determinadas pretensões da psicanálise de cunho cristão e seus métodos formativos ligeiros e fugazes, que acabam se refletindo nos interesses e nas tentativas de institucionalização e formalização da psicanálise aqui no Brasil. Vemos aí, mais a ânsia dos envolvidos em se

apropriar da psicanálise para a manutenção e propagação de seus ideais arbitrários, inconsistentes e de fundo neoliberal, do que a preocupação verdadeira com uma sólida transmissão e formação psicanalítica:

Os responsáveis por esses cursos negam oficialmente qualquer relação direta com o campo religioso, talvez justamente por causa das polêmicas jurídicas com o Conselho Federal de Psicologia e com as sociedades tradicionais de psicanálise. A expressão proposta é conveniente por dois motivos: primeiro porque remete diretamente ao *ethos* psicanalítico-educacional que está na base lógica da construção teórica, intervenciva e de formação profissional desses cursos; segundo porque, na medida em que propõe uma ampla difusão dos saberes e práticas psicanalíticos como um recurso de transformação da sociedade, evoca a referência habitual à psicanálise brasileira da primeira metade do século XX, cuja aliança com os movimentos de educação e higiene mental é bem conhecida (Duarte & Carvalho, 2005, p.494).

Os impasses atuais refletem os interesses narcísicos aliados às propostas neoliberais que estão por trás de tais pretensões de uma psicanálise dita cristã e reforçam a ligação entre eles e os desejos encontrados nas ilusões humanas. Uma formação correta e concreta da psicanálise na atualidade precisa estar atenta a essa lógica da ilusão, ou então, para as propostas de institucionalização vinculadas ao âmbito neoliberal pelas quais tais grupos querem se beneficiar. Retomando o texto já trabalhado anteriormente, *A questão de uma Weltanschauung* (1933), nele Freud ressalta que uma visão de mundo está ligada às fantasias e desejos humanos, como forma de encontrar segurança na vida, o que percebemos fortemente no discurso religioso:

uma visão de mundo é uma construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral, soluciona de forma unitária todos os problemas de nossa existência, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta, e tudo que nos concerne tem seu lugar definido. É fácil compreender que a posse de uma visão de mundo se inclui entre os desejos ideais de um ser humano. Acreditando numa visão de mundo, podemos nos sentir seguros na vida, saber a que devemos aspirar e como alocar da maneira mais apropriada os nossos afetos e interesses (Freud, 1933/2010e, p.322).

Um pouco mais a frente no texto, Freud destaca e delimita que a psicanálise como ciência específica dentro da psicologia diz respeito ao inconsciente e a profundezas, logo “ela é totalmente inadequada para criar uma visão de mundo própria, deve aceitar aquela da ciência” (Freud, 1933/2010e, p.322). Segundo ele, “não há outra fonte de conhecimento do mundo senão a elaboração intelectual de observações cuidadosamente checadas, isto é, o que chamamos de pesquisa, não existindo, ao lado dela, nenhum conhecimento derivado de revelação, intuição ou adivinhação” (Freud, 1933/2010e, p.323), o que também encontramos tão fortemente nas expressões e devoções religiosas. Para Freud, esse tipo de conhecimento

é insustentável, pois o intelecto e a psique são objetos da investigação científica, exatamente como qualquer outra coisa não humana. A psicanálise tem um direito especial de falar em nome da visão de mundo científica neste ponto, já que não pode ser acusada de haver negligenciado o psíquico no quadro que faz do mundo. Sua contribuição à ciência consiste exatamente em estender a investigação à esfera psíquica (Freud, 1933/2010e, p.323).

Kupermann complementa o ponto de vista freudiano como uma fala importante. A seu ver, o que faz de uma teoria uma *Weltanschauung* “é a imposição de uma proibição do pensamento, que pode tanto se dar pela associação/captura dessa teoria a sistemas religiosos, quanto pela sacralização de um autor (Deus-pai-Totem) e de uma obra, cuja crítica se torna tabu” (Kupermann, 2020, p.33-34). Se sacralizar a própria psicanálise é um perigo, como já abordamos, vinculá-la ao elemento religioso, denominá-la como psicanálise “cristã” e visar sua institucionalização como um meio de colocá-la a serviço de uma lógica religiosa com influências neoliberais também é:

Foi nesse ínterim que a psicanálise se torna uma verdadeira arma teológica, espiritual e moral. O que pensar disso? O que os psicanalistas podem fazer quanto a esse surrupio? Uma evidência que não deve ser negligenciada é de que o movimento psicanalítico (se for possível falar assim, no singular...), marcado por uma instalação um tanto elitista em praticamente todos os países, teve dificuldade em pensar nessas modalidades de subjetivação que se dão fora de uma alçada de via burguesa e familiarista (Binkowski, 2019, p.7).

Na criação Comitê Secreto, em sua primeira reunião em Viena, no dia 25 de maio de 1913, Ferenczi defendeu que “o saber psicanalítico só pode ser transmitido a partir da experiência de uma análise pessoal, o que vincula saber e prática” (Kupermann, 2020, p.56-57). Conforme o tempo foi se passando, incontáveis propostas foram sendo pensadas juntamente com as tentativas de organização da formação, com destaque para a criação de Institutos de formação regulados pelo tripé psicanalítico que englobava formação teórica, análise pessoal e trabalho clínico supervisionado. Tinha-se também como norma que “o tempo mínimo estipulado para análise era de seis meses, dois anos para análise de controle e dois períodos de estudo teórico, a formação durando em média três anos” (Kupermann, 2020, p.64).

Em 1914, Freud reforça que “a psicanálise exigiria uma longa e rigorosa disciplina, e educação para a autodisciplina” (1914/2012c, p.270), afastando-a do saber médico e abrindo caminho para as discussões acerca da análise leiga e da legalização da profissão do psicanalista e o charlatanismo que a envolvia:

Freud, ao comentar sobre Pfister, dizia que o verdadeiro investigador não se encontra ao abrigo do desamparo, diferentemente do investigador que está garantido pela tradição do conhecimento de origem religiosa, o qual, assim, seria um fabricante de imposturas. O uso do nome “psicanálise” por esses grupos, sociedades e por causas nefastas à subjetividade é uma impostura, tanto intelectual quanto ética. Por outro lado, a presença dessa fascinação pela psicanálise, suas teorias, sua forma de pensar a psicopatologia e o sofrimento e sua técnica denota um certo espaço possível de negociação ou até mesmo para algo um tanto mais poético e estratégico: seria possível pensarmos que esse desejo neopentecostal pela psicanálise, essa fascinação, pode vir a ser usada como um cavalo de Troia? Afinal, em vez de ser manejada e manipulada segundo certos interesses e vicissitudes, a psicanálise não poderia estar, na verdade, corrompendo e contaminando? Feito uma peste, ela poderia estar agindo feito uma doença autoimune, minando toda essa potência louca de domínio do mundo, da política, das estéticas de si, de tudo isso que é tão característico da Teologia do Domínio dos evangélicos (Binkowski, 2019, p.7-8).

Especialmente em nossos dias, “com a institucionalização da formação, a psicanálise abandona o *status underground* cultivado anteriormente para tornar-se ‘respeitável’ e ‘normal’” (Kupermann, 2020, p.74, grifo do autor), fato que aparece com destaque ao olharmos para as propostas da formalização da psicanálise no Brasil, cujas pretensões visam inseri-la em uma suposta normalidade, com elementos de padronização que destoam da proposta freudiana:

Na época “heroica” da análise, tornar-se analista era uma aventura de espírito; era aventura tanto por causa das incertezas relativas ao status econômico e social, quanto pelo isolamento espiritual, que era o destino do analista. Durante as duas primeiras gerações de psicanalistas, escolher essa profissão era uma decisão categórica e carregada de emoção. (...) Há aqueles que escolhem a psicanálise apenas como uma especificidade. Sua ênfase reside mais na aquisição de uma habilidade técnica do que no engajamento a uma disciplina, no sentido amplo do modelo estabelecido (Hartman, 1954 como citado em Kupermann, 2020, p.80).

Esta citação convoca-nos a pensar nos interesses daqueles que buscam uma formação em psicanálise por meio de cursos breves e com embasamentos religiosos, assim como com tempo delimitado, carga horária definida e carteirinhas de psicanalistas. Muitos as procuram com a finalidade de ganhar dinheiro seguindo a lógica neoliberal do lucro rápido a qualquer custo, fazendo com que nos deparemos depois com relatos de práticas clínicas que não se sustentam teoricamente. No entanto, será que podemos pensar em garantias nesse processo, se a própria psicanálise desde seu início é regida pelo pressuposto de que em um tratamento clínico não se tem garantias, apenas apostas de tratamentos e manejos possíveis do inconsciente? Na perspectiva de Krindges & Nodari (2018, p.204),

a ética da psicanálise, por sua vez, trata-se de uma convocação e um desafio que requer um posicionamento, inicialmente, diferente, por parte de cada sujeito. E, muito embora Freud não se ocupasse de discussões filosóficas sobre o homem, o sentido da vida ou sobre a moral, e sua crítica à religião não esteja pautada em discussões acerca da existência ou não de Deus, seu pensamento não desqualifica a importância da religião, mas, antes, se revela atual mesmo diante das novas economias psíquicas constatadas com a modernidade e quantificadas na pós-modernidade. Os argumentos da psicanálise, portanto, em termos de sentido da vida dizem, a partir da ética do desejo, sobre uma responsabilidade da parte do próprio sujeito por sua vida e pelo sentido que lhe dá. Por conseguinte, a ética da psicanálise implica aquilo que o sujeito assume e adota e, que, partindo dele mesmo, alcança o laço social.

Um dos desafios para a formação psicanalítica no seu princípio era sobre os atributos que determinado candidato a psicanalista deveria ter e o que se esperava dele. Do candidato era esperada a capacidade de reconhecer suas limitações, estabelecer e manter relações com certa profundidade, tolerar as tensões envoltas a esse processo, adaptação, equilíbrio e certa “normalidade” (Kupermann, 2020). Eles deveriam passar por um período de análise com os analistas mais experientes, seguir as regras estipuladas pela IPA e manterem-se fiéis à teoria de Freud.

Essas e outras especificidades e normas da formação suscitavam muitos debates dentro das associações psicanalíticas. Por exemplo, um dos grandes críticos desse modelo ortodoxo de formação foi Jacques Lacan, que pensando e propondo uma formação psicanalítica sob moldes próprios, elaborou suas próprias categorias formativas, como o dispositivo de passe, cartel, formação dentro da Escola, formação continuada e testemunhada para outros analistas, etc. Contudo, Lacan também não deu conta de tamanho trabalho, inclusive dissolvendo sua escola ao final de sua vida. Foi ele quem também criticou o modelo de formação da IPA, assemelhando-a a Igreja e ao Exército, dizendo na *Proposição de 9 de outubro de 1967* que “a natureza dessas sociedades e o modo com base na qual elas obtemperam são esclarecidos pela promoção da Igreja e do Exército, por Freud” (Lacan, 1969/2003, p.262). Para Lacan,

o efeito induzido pela estrutura assim privilegiada também se esclarece ao se lhe acrescentar a função, na Igreja e no Exército, do sujeito suposto saber. (...) A nos atermos ao modelo freudiano, aparece de maneira flagrante o favorecimento que dele recebem as identificações imaginárias e, ao mesmo tempo, a razão que submete a psicanálise em intensão a limitar a elas sua consideração, ou até seu alcance (Lacan, 1969/2003, p.262).

Percebe-se que Lacan visava à organização de uma psicanálise transformadora, estruturada, com ênfase no inconsciente, não presa nos preceitos ortodoxos da formação

herdados da IPA ou então aqueles que, a seu ver, haviam se destoado das formulações importantes e sólidas da psicanálise. Em sua Escola, fazia-se uso da palavra ensino ao invés da palavra formação, compreendendo o ensino como uma ferramenta de transmissão, a partir da transferência de trabalho. Entram em cena e ganham destaque na estruturação lacaniana a análise didática, o desejo do analista e sua autorização, com ênfase no papel do psicanalista que deve ter “um compromisso ético com a transmissão da psicanálise” (Kupermann, 2020, p.126).

A nosso ver, uma forma de terapêutica que leva o nome de cristã tenderia a levar os sujeitos a pensarem numa imaginária e fantasiosa cura integral de si mesmos no sentido religioso e, quando aliadas a propostas de conformação a determinado tipo de normalidade e moralidade, acabam atraindo muitos interessados. Porém, a que custo?

A questão é saber como seria possível para as instituições psicanalíticas serem um lugar de trabalho não alienado ao desejo de um outro, seja ele analista didata, supervisor, representante de algum mestre já morto ou mesmo de algum candidato a porta-voz do Outro. Este parece ser o desafio imposto à transmissão da psicanálise (Kupermann, 2020, p.131).

O questionamento que se instala é o de sabermos quais os danos no psiquismo dos sujeitos quando este Outro religioso sem formação ou preparo adequados utiliza-se de práticas analíticas visando também fins espirituais. Esse tipo de formação aliada à religião não escapa dos efeitos que alienam os sujeitos ao Outro, sobretudo se esse Outro exerce autoridade espiritual e cobra por legitimação constante de seu lugar de suposto poder do analista religioso, por meio de suas funções idealizadas e imaginárias:

O sujeito permanece assim num estado de idealização de um saber, que vem acompanhado de uma certeza de “benfeitorias” futuras – também idealizadas – às quais terá direito apenas pelo fato de manter esse investimento passional ao analista e seu saber. Trata-se aqui de uma fantasmática de recompensas que virão naturalmente em resposta a um bom comportamento, sendo que a recompensa maior e sem igual é aquela que lhe trará o “ser analista”, cuja condição única de realização é apropria-se por osmose desse mesmo poder e saber idealizados e magnificados na figura do analista (Kupermann, 2020, p.141).

Dessa forma, o analista religioso estará envolto a uma aura e devoção religiosa em seu saber. Cabe a nós lembrarmos que enquanto a fé religiosa procura sustentar a manutenção dos objetos de desejo dos fiéis, sendo experimentada e não analisada, “o destino da transferência na análise permite o deslocamento dos investimentos objetais, através da queda do suposto saber e de todo suposto, criando a possibilidade de falar” (Kupermann, 2020, p.143). Nesse movimento de fala e desvelamento do próprio desejo, cada sujeito vai aprendendo a poder

desejar por si mesmo, assumindo e se implicando juntamente às responsabilidades subjetivas por seu próprio ato de desejar. É preciso ter em mente também que “uma psicanálise que sustente seu nome e seu exercício ético deve também encarar seus efeitos na cultura e os obstáculos que ela acaba gerando” (Binkowski, 2019, p.8).

Aqui no Brasil a história psicanalítica tem um exemplo muito triste de quando, por exemplo, a psicanálise manteve interesses e ligações com a política vigente e um psicanalista esteve ligado à ditadura militar. Era ele Amílcar Lobo, médico psicanalista que teve posição atuante nas torturas e testes aplicados nos prisioneiros da ditadura. Trata-se de um exemplo devastador de como a psicanálise pode ter efeitos horripilantes quando atrelada a política ou fanatismo. Naquele contexto de ditadura, as instituições psicanalíticas da época estavam inseridas numa forma de “psicanalismo alienante, através do qual as instituições psicanalíticas se colocavam, camufladamente, a serviço do sistema político-social vigente” (Kupermann, 2020, p.154). Esse exemplo histórico e real não deixa de ter seus efeitos e marcas negativas na história do movimento psicanalítico brasileiro, refletindo nas tentativas de institucionalização dela ainda hoje:

Lobo não apenas identificava as práticas do Exército às práticas exercidas naquela Sociedade Psicanalítica, como também se identificava, enquanto candidato em formação psicanalítica, aos presos políticos torturados pela instituição militar. Considerando tratar-se do depoimento de um *expert*, que questões podem ser assim colocadas quanto à formação? Uma questão inicial pode ser apontada: se o *modus operandi* da tortura física é a manipulação da força bruta, qual seria o *modus operandi* da violência na formação psicanalítica senão a manipulação da transferência para fins de poder e pecúnia? (Kupermann, 2020, p.162-163, grifo do autor).

Diante do que foi apresentado até aqui, podemos ir concluindo que os propósitos religiosos que não se conciliam com as propostas da ética psicanalítica continuam muito presentes nas propostas de junção da psicanálise e o neopentecostalismo no Brasil, sobretudo através de suas marcas, atuação e danos que são perceptíveis em solo brasileiro. Estes impasses e tensões surgem a partir da transferência, motor de análise, quando esta é usada para a defesa de discursos fundamentalistas que visam deter o poder contido em suas propostas de formalização da psicanálise. Conforme a perspectiva do psicanalista Alexandre Patrício de Almeida, em seu livro *Muito além da formação: diálogos sobre a transmissão e a democratização da psicanálise* (2023), reafirmamos que

será somente por meio do alcance de certo grau de maturidade que um analista terá recursos para lidar com os impasses afetivos que atravessam o campo de batalha que é um setting psicanalítico. Essa virtude é adquirida, pois, por meio da análise pessoal. Sem ela, não há estudo teórico que seja suficiente (Almeida 2023, p.15).

Assim, uma boa formação que se preze, deve levar em conta estes elementos e, acima de tudo, a importância do tripé psicanalítico deixado por Freud. Além disso, é essencial que haja uma análise e formação sólidas e verdadeiras, com seriedade necessária que se sustente em um percurso que deve ser constante e progressivo, e não dentro de prazos ou com tempo determinado como vemos por aí. Vale relembrar que em relação à formação do analista, Freud se expressou em 1912 da seguinte forma:

Anos atrás, dei a seguinte resposta à questão de como alguém pode tornar-se psicanalista: “Pela análise dos próprios sonhos”. Tal preparação basta para muitas pessoas, certamente, mas não para todos que querem aprender a analisar. Além disso, nem todos conseguem interpretar os próprios sonhos sem ajuda externa. (...) todo indivíduo que queira efetuar análise em outros deve primeiramente submeter-se ele próprio a uma análise com um especialista. Quem levar a sério este trabalho deveria eleger esse caminho, que promete várias vantagens; o sacrifício de franquear a intimidade a um estranho, sem que a enfermidade o obrigue a isso, é amplamente recompensado. A pessoa não apenas realiza muito mais rapidamente e com menor gasto afetivo a intenção de tomar conhecimento do que traz oculto em si mesma, como adquire na própria carne, por assim dizer, impressões e convicções que procura em vão nos livros e nas conferências. (Freud, 1912/2010c, p.117).

Freud reforça aqui que não basta apenas a análise dos próprios sonhos para alguém se tornar analista, já que nem todos conseguem tal tarefa. Ser analista exige trabalho sério, comprometido, sigiloso, por meio do qual se visa à melhora do paciente através do manejo da relação transferencial que se estabelece entre ele e o analista. Todo esse processo envolve também responsabilidades, já que um suposto analista não corretamente analisado pode se tornar um perigo aos seus próprios pacientes. Freud destaca que “quem, como analista, desdenhou a precaução de analisar a si mesmo, não apenas se vê castigado com a incapacidade de aprender mais que uma certa medida de seus pacientes, corre também um perigo mais sério e que pode se tornar perigo para os outros” (Freud, 1912/2010c, p.117-118), pois “na relação psicanalítica muita coisa transcorre de modo diferente do que se esperaria conforme a psicologia da consciência” (Freud, 1912/2010c, p.118).

Não basta que alguém se intitule psicanalista ou que faça um curso rápido e tenha seu diploma. Isso é fácil! O difícil é sustentar que a prática e a formação analítica são exigentes, contínuas e até mesmo intermináveis. Difícil é sustentar que elas devem estar centradas sempre nos processos inconscientes, em suas manifestações, e não em princípios religiosos que visam à imaginária e ilusória totalidade e beatitude do ser humano. Fácil é o caminho mais rápido, mas será que é mesmo ele que pode nos levar até o céu?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta pesquisa foi traçar um caminho acerca das relações de Freud com a religião em sua vida, em sua formulação teórica e na história do movimento psicanalítico, a fim de chegarmos às problemáticas existentes nas tentativas de atrelar a psicanálise e a religião neopentecostal no Brasil na contemporaneidade. Para isso, foi preciso analisar as percepções e influências que o fenômeno religioso, juntamente com seus traços e resquícios, tiveram na história de Freud e também no processo de institucionalização da psicanálise.

Abordando, questionando e trabalhando temáticas importantes das vivências e da cultura humana, as ideias freudianas foram ganhando terreno em Viena e se espalhando aos poucos, à maneira do Evangelho cristão, pelos quatro cantos do planeta. Freud não apenas dispôs-se a falar da sexualidade, do inconsciente, das pulsões, dos processos psíquicos, da histeria, das neuroses, mas também de temas sociais, como é o caso da religião e suas influências no psiquismo das massas.

Ligando o fenômeno religioso à neurose e à ilusão, Freud foi fazendo com que sua visão da religião se vinculasse a teoria do Complexo de Édipo e às relações de desamparo e anseio pelo pai que nos habitam desde a mais tenra infância, e que tomam tonalidades marcantes também na vida adulta, sobretudo, pelo fato dos sujeitos tentarem, a todo o momento, lidarem com o mal-estar que os cerca e os sofrimentos que os invadem de todos os lados.

Como vimos, Freud teve relações estreitas com o Judaísmo enquanto identificação cultural e intelectual, embora se classificasse como um judeu ateu até o fim de sua vida. O fato de ser de origem judaica e estar inserido e vinculado ao contexto de Viena deixaram traços singulares em sua pessoa e na própria psicanálise, onde podemos encontrar diversos resquícios desta religião milenar. Por outro lado, a influência do Iluminismo, do Positivismo, da Ciência, juntamente com a visão antropológica de Feuerbach, deixaram marcas profundas e consolidaram a posição ateísta de Freud frente ao fenômeno religioso.

Mesmo às voltas constantes com o elemento religioso, como presenciamos nas relações com Pfister ou Jung, Freud fez questão de delimitar os terrenos da psicanálise e da religião, dando destaque para o lugar prioritário que a Ciência tem na formulação das verdades racionais, ao invés das ilusões religiosas. No entanto, mesmo diante de tal posicionamento a favor da Ciência, Freud também não desviou seu olhar dos limites que ela apresenta e enfrenta, ainda que esteja aliada aos avanços técnicos, quando formula suas

visões de mundo baseadas em tentativas de dar respostas completas sobre os dilemas do existir e propor a extirpação total do mal-estar que habita o humano.

Vimos também os impasses e a veneração religiosa que foi se formando ao redor da pessoa de Freud na história do movimento psicanalítico e como isto teve repercussões em seu processo de institucionalização, especialmente quando a psicanálise foi vista como uma heresia ou seita. Para isso, recorremos aos sociólogos Émile Durkheim e Max Weber, contemporâneos de Freud, para pensarmos as visões sociológicas da religião, especialmente as que a ligam à questão do capitalismo e neoliberalismo que abordaríamos no terceiro capítulo.

Analisamos também os entraves que a fidelidade religiosa pode produzir quando os psicanalistas não se abrem para diálogos na contemporaneidade, com posicionamentos fechados que impedem o avanço da própria psicanálise em alguns contextos no Brasil, abrindo campo para o debate acerca das formações e pregações que visam ampliar cada vez mais a disseminação da “psicanálise cristã” em solo brasileiro. Examinamos como as propostas mirabolantes de junção da psicanálise e religião estão envoltas à interesses neopentecostais e possuem forte influência neoliberal no Brasil.

Por fim, refletimos em como a psicanálise pode servir de álibi para tais inclinações e objetivos destes grupos religiosos e todas as problemáticas decorrentes de tais pretensões, que acabam sendo refletidas na formação psicanalítica e nas tentativas que têm como objetivo sua institucionalização em solo brasileiro. Ressaltamos a importância de que tais estudos e debates acerca desta realidade devem estar sempre presentes no meio psicanalítico, alertando para os perigos que podem surgir à própria psicanálise quando esta não está atenta para as questões sociais que a cercam e mantém-se fechada em seus próprios domínios confortáveis já conhecidos.

Por mais que tenhamos visto algumas das complexidades envoltas ao processo de institucionalização da psicanálise, juntamente com seus resquícios históricos e a sua formulação ou visão como uma seita, acreditamos que se trata de um conteúdo denso e que pode ser aprofundado com mais afinco e profundidade em uma pesquisa posterior, talvez como uma extensão desta mesma pesquisa, por meio de um trabalho mais detalhado, específico e aprofundado sobre esta temática e todas as suas problemáticas correspondentes.

Acreditamos também que estudar a relação entre psicanálise, religião e política em solo brasileiro demanda um trabalho longo e intenso, o que talvez não foi possível fazer aqui neste rápido tempo de pesquisa, já que abordamos apenas os entraves destas relações no que diz respeito ao processo da psicanálise denominada como cristã. Contudo, pensamos que

apresentar e discutir estas relações é de extrema importância pra compreendermos e visualizarmos como a psicanálise se faz presente no cenário brasileiro atual e em como ela está ligada a processos institucionais que colocam em risco a sua própria estrutura. Pensamos que também seria preciso um tempo maior de pesquisa subsequente para investigar e descrevermos todos os efeitos e impasses das propostas de institucionalização, especialmente quando suas finalidades estão direcionadas para o usufruto de intensões neoliberais religiosas.

Como Freud bem afirmou, a psicanálise e a religião seguem propostas e caminhos diferentes, logo, a psicanálise deve manter-se em seu próprio campo de atuação e analisar os fatores que promovem e ainda preservam a força do elemento religioso na sociedade, especialmente quando essa pregação, discurso ou interferência religiosa afeta, sobretudo, o psiquismo de nossos pacientes. Mas, esse olhar atento não deve permanecer apenas nos consultórios, ele deve sair ao encontro da sociedade brasileira e seus diversos terrenos, posicionando-se diante de sua política excludente e das marcas neoliberais que aprisionam diversos brasileiros em seu sistema desigual e gerador de sofrimento.

Acima de tudo, a psicanálise deve questionar os discursos e propostas religiosas que, ao invés estarem preocupados com a salvação das almas de seus adeptos, querem encher os bolsos de alguns interessados, aqueles que visam, a qualquer custo, manter seu poder e alcance discursivo nas mais diversas esferas da sociedade, servindo-se também da psicanálise como um meio necessário a esse fim.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abumanssur, E. S. (2022). A face religiosa do neoliberalismo (pp.49-56). In: Binkowski, G. I. & Abumanssur, E. S. & Silva, E. *Religião e psicanálise: para além do futuro de uma ilusão*. São Paulo, SP: Recriar.
- Almeida, A. P. (2023). *Muito além da formação: diálogos sobre a transmissão e a democratização da psicanálise*. São Paulo, SP: Blucher.
- Araújo, R. T. (2014). *Deus analisado: os católicos e Freud: a recepção da crítica freudiana da crença religiosa pela Igreja Católica*. São Paulo, SP: Edições Loyola.
- Assoun, P-L. (1991). *O freudismo*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Becker, C. (2010). A cura pela palavra: o que fazem, pensam e pregam os pastores evangélicos psicanalistas. *Revista Piauí*, (50), (pp.13-14). Recuperado de: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-cura-pela-palavra/>
- Bello, H. L. (2022). Subjetividade neoliberal, desamparo e fundamentalismo religioso (pp.101-113). In: Binkowski, G. I. & Abumanssur, E. S. & Silva, E. *Religião e psicanálise: para além do futuro de uma ilusão*. São Paulo, SP: Recriar.
- Bianco, A. C. (2007). O que a comparação entre a tradição religiosa e os novos movimentos religiosos nos ensina sobre o sujeito hoje? *Estudos de Psicologia*, 12(2), (pp. 129-132). Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/epsic/a/vkyknNRYp9C4ZWnwKMmXzPK/>
- Bíblia de Jerusalém*. (2002). São Paulo, SP: Paulus.
- Bingemer, M. C. L. (Org). (2001). *Violência e Religião: Cristianismo, Islamismo, Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo*. São Paulo, SP: Loyola.
- Binkowski, G. (2019). Os evangélicos e a peste: o desejo neopentecostal pela psicanálise como um cavalo de Tróia. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, (8), (p.5). Recuperado de: <https://revistalacuna.com/2019/12/08/n-8-05/>
- Binkowski, G. I. et al. (2020). A discursividade evangélica e alguns de seus efeitos: laço social, psicopatologia e impasses teóricos e transferenciais. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, São Paulo, 23(2), (pp. 245-268). Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2020v23n2p245.6>.
- Binkowski, G. I. (2022). Psicanálise da crença e do ateísmo no tempo: reaparecimento da religião na cena pública: versões da morte de Deus e da negação do outro (pp.115-131). In: *Religião e psicanálise: para além do futuro de uma ilusão*. São Paulo: Recriar.
- Bittencourt, R. (1975). *Freud x Jung: A correspondência e os conflitos*. Rio de Janeiro, RJ: Artenova.

- Bizelli, E. A. (2006). Considerações sobre As formas elementares da vida religiosa, de Émile Durkheim: contribuições e polêmicas. *Revista Nures* (4), (pp.1-10). Recuperado de: <https://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/view/7197>
- Bocchi, J. C. & Castro, E. O. (Org). (2015). *Psicanálise e sociedade hoje*. São Paulo, SP: Cultura Acadêmica Editora.
- Borch-jacobsen, M., & Shamdasani, S. (2014). *Os arquivos Freud: uma investigação acerca da história da psicanálise*. São Paulo, SP: Editora Unesp.
- Couto, D. P. & Silva, M. L. (2018). A psicanálise de crianças no Brasil: Um Relato Histórico. *Psicologia Pesquisa*. 12(3), (pp.1-9). Recuperado de: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-12472018000300010
- David, S. N. (2003). *Freud e a religião*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Donn, L. (1991). *Freud e Jung: Anos de amizade, anos de perda*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Duarte, L. F.D. & Carvalho, E. N. (2005). Religião e psicanálise no Brasil contemporâneo: novas e velhas *Weltanschauungen*. *Revista de Antropologia. USP*, 48(2). Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/ra/a/S5NdHhyB3YwYwGWbkd6W46G/>
- Dunker, C. (2022). Prefácio (pp.9-23). In: Binkowski, G. I. & Abumanssur, E. S. & Silva, E. *Religião e psicanálise: para além do futuro de uma ilusão*. São Paulo, SP: Recriar.
- Durkheim, É. (1996). *As formas elementares da vida religiosa*. (P. Neves, Trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Ellenberger, H. F. (1970). *The Discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamics psychiatry*. New York, EUA: Basic Books.
- Eliade, M. (2018). O sagrado e o profano. (4.ed.). (R. Fernandes, Trad.). São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes. Publicado originalmente em 1956.
- Ferenczi, S. (2011). Elasticidade da técnica psicanalítica. In: *Obras Completas (Vol.4)*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Feuerbach, L. (2022). *A essência do cristianismo*. (J.S. Brandão, Trad.). São Paulo, SP: Folha de São Paulo. Publicado originalmente em 1841.
- Feuerbach, L. (1989). *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas, SP: Papirus. Publicado originalmente em 1851.
- Flecha, R. D. (2004). *Freud e a função paterna: psicanálise e religião*. Belo Horizonte, MG: Newton Paiva.
- Freud, S. & Ferenczi, S. (1993). *The correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi (1920-1933)*. (vol. 3). (P. Hoffer, Trad.). Cambridge, EUA: Harvard University Press.

- Freud, S. & Pfister, O. (2009). *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939): Um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. (3.ed). (K. H. K. Wondracek. & D. Junge, Trad.). Viçosa, MG: Editora Ultimato.
- Freud, S. (2010). Novas conferências introdutórias à psicanálise. (pp. 123-354). In: S. Freud. *Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1933.
- Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. (pp. 13-122). In: S. Freud. *Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1930.
- Freud, S. (2010). Princípios básicos da psicanálise. (pp. 204-210). In: S. Freud. *Obras completas, volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schereber”), Artigos sobre a técnica e outros textos*. (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1913.
- Freud, S. (2010). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. (pp. 111-122). In: S. Freud. *Obras completas, volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schereber”), Artigos sobre a técnica e outros textos*. (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1912.
- Freud, S. (2010). Um distúrbio de memória na Acrópole. (pp. 436-449). In: S. Freud. *Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1936.
- Freud, S. (2011). As resistências à psicanálise. (pp. 227-240). In: S. Freud. *Obras completas, volume 16: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos*. (P. C. Souza, Trad.). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1925.
- Freud, S. (2011). O eu e o id. (pp. 9-64). In: S. Freud. *Obras completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos*. (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1923.
- Freud, S. (2011). “Psicanálise” e “Teoria da libido”. (pp. 244-276). In: S. Freud. *Obras completas, volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1923.
- Freud, S. (2012). Contribuição à História do Movimento Psicanalítico. (pp. 245-327). In: S. Freud. *Obras completas, volume 11: Totem e Tabu, Contribuição à História do Movimento Psicanalítico e outros textos*. (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1914.
- Freud, S. (2012). Sobre a Psicologia do Colegial. (pp. 418-423). In: S. Freud. *Obras completas, volume 11: Totem e Tabu, Contribuição à História do Movimento*

Psicanalítico e outros textos. (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1914.

Freud, S. (2012). Totem e Tabu. (pp. 12-244). In: S. Freud. *Obras completas, volume 11: Totem e Tabu, Contribuição à História do Movimento Psicanalítico e outros textos.* (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1912-1913.

Freud, S. (2013). Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. (pp. 86-165). In: S. Freud. *Obras completas, volume 9: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“o homem dos ratos”], Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos.* (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1910.

Freud, S. (2014). Conferências introdutórias à psicanálise. In: S. Freud. *Obras completas, volume 13: Conferências introdutórias à psicanálise.* (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1916-1917.

Freud, S. (2014). O futuro de uma ilusão. (pp. 231-301). In: S. Freud. *Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos.* (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1927.

Freud, S. & Breuer, J. (2016). Estudos sobre a histeria. In: S. Freud. *Obras completas, volume 2: Estudos sobre a histeria.* (L. Barreto, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1893-1895.

Freud, S. (2017). As pulsões e seus destinos. In: *Obras Incompletas de Sigmund Freud.* Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora. Publicado originalmente em 1915.

Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo: três ensaios. (pp. 13-188). In: S. Freud. *Obras completas, volume 19: Moisés e o Monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos.* (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em [1939(1934-1938)].

Fuks, B. B. (2000). *Freud e a judeidade: a vocação do exílio.* Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

Gay, P. (2012). *Freud, uma vida para o nosso tempo.* (2.ed.). (D. Bottmann, Trad.). São Paulo, SP: Companhia das letras. Publicado originalmente em 1988.

Gonsalves, R. (2022). Neopentecostalismo e neoliberalismo: um ensaio sob novas perspectivas marxistas. (pp. 35-47). In: Binkowski, G. I. & Abumanassur, E. S. & Silva, E. *Religião e psicanálise: para além do futuro de uma ilusão.* São Paulo, SP: Recriar.

Ianini, G. (2017). Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência, mito. (pp.91-133). In: *Obras Incompletas de Sigmund Freud.* Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora.

Japiassú, H. & Marcondes, D. (2008). *Dicionário básico de Filosofia.* (5.ed). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

- Julien, P. (2008). *A psicanálise e o religioso: Freud, Jung e Lacan*. (C. Berliner, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Julien, P. (1991). *O Manto de Noé: ensaio sobre a paternidade*. Rio de Janeiro, RJ: Revinter.
- Jung, C. G. (1978). *Psicologia e Religião*. (Pe. D. M. R. Rocha, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. Publicado originalmente em 1940.
- Jung, C. G. (1974). In: McGuire, W. (Ed.). (1994). *The Freud/Jung letters*. Princeton, EUA: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (et. al). (2008). *O homem e seus símbolos*. (2.ed.). (M. L. Pinho, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira. Publicado originalmente em 1964.
- Krindges, S. M. & Nodari, P. C. (2018). Religião, ética e psicanálise: um diálogo possível? *Conjectura: Filos. Educ.* (23), (pp.181-206). Recuperado de: <https://efaidnbmnnibpcajpcglclefindmkaj/https://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v2n2/06.pdf>
- Kupermann, D. (2020). *Transferências cruzadas. Uma história da psicanálise e suas instituições*. (3.ed.). São Paulo: Zagodoni.
- Lacan, J. (1974). *O triunfo da religião, precedido de discurso aos católicos*. (A. Telles, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem (pp. 238-324). In: *Escritos*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. Publicado originalmente em 1953.
- Lacan, J. (2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola (pp.248-264). In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar. Publicado originalmente em 1969.
- McGuire, W. (Ed.). (1994). *The Freud/Jung letters*. Princeton: Princeton University Press.
- Melo, K. A. (2022). A gênese psicopatológica da religião em Feuerbach e Freud: aproximações entre Filosofia e Psicanálise. *Problemata - Revista Internacional de Filosofia*, 13(2), (pp. 5-16). Recuperado de: <https://doi:10.7443/problemata.v13i2.61834>
- Mezan, R. (1985). *Freud, pensador da cultura*. Brasília, DF: Brasiliense.
- Nunes, T. R. (2008). O retorno do religioso na contemporaneidade. *Psicologia USP*, São Paulo, 19(4), (pp. 547-560). Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/GBzKgwnW6cyvHHzvHjrJvDj/#:~:text=O%20crescimento%20dos%20movimentos%20religiosos,cient%C3%ADfico%20enquanto%20crit%C3%A3rio%20de%20verdade>
- Oliveira, D. C. (2002). O texto freudiano como analisador da cultura: uma resposta aos discursos totalizantes da ciência e da religião. *Revista Mal-estar e subjetividade*, 2(2), (pp.123-144). Recuperado de:

<http://efaidnbmnnibpcajpcglclefindmkaj/https://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v2n2/06.pdf>

- Pilagallo, O. (Ed.). (2010). *O sagrado na história: judaísmo*. São Paulo, SP: Duetto.
- Potter, C. F. (1944). *História das Religiões: baseada na vida de seus fundadores*. (J. S. Ferraz, Trad.). São Paulo: Edigraf Ltda.
- Reale, G. & Antiseri, D. (2018). *Filosofia: Idade Contemporânea, vol. 3*. (J. Bortolini, Trad.). (2.ed.). São Paulo, SP: Paulus.
- Rodrigues, G. V. (2015). O triunfo da religião e a incerta sobrevivência da psicanálise. *Reverso*, 37(70), (pp.49-54). Recuperado de: <http://efaidnbmnnibpcajpcglclefindmkaj/https://pepsic.bvsalud.org/pdf/reverso/v37n70/v37n70a07.pdf>
- Roudinesco, E. (2005). O paciente, o terapeuta e o Estado. (A. Telles, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Roudinesco, E. (2016). *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. (A. Telles, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. Publicado originalmente em 2014.
- Sanches, A. & Rodrigues, S. M. (2021). Misoginia e fantasias inconscientes acerca do feminino. (pp.129-148). In: Brígido, E. & Ponciano, J. V. (Orgs.) *A revolução do pensamento feminino: epopeia de novos tempos*. São Carlos, SP: Pedro & João Editores.
- Santos, G. S. (2022). Reflexões sobre a relação de saúde mental com as práticas evangélicas à brasileira. (pp.143-151). In: Binkowski, G. I. & Abumanssur, E. S. & Silva, E. *Religião e psicanálise: para além do futuro de uma ilusão*. São Paulo, SP: Recriar.
- Silva, E. (2022). Terrivelmente evangélico. (pp.25-34). In: Binkowski, G. I. & Abumanssur, E. S. & Silva, E. *Religião e psicanálise: para além do futuro de uma ilusão*. São Paulo, SP: Recriar.
- Silva, A. T. & Bianco, A. C. (2009). O Moisés de Freud: saber e transmissão na psicanálise. *Estilos da clínica*, 15(26), (pp.216-235). Recuperado de: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282009000100013
- Sobreira, C. M. (1996). *Freud e o judaísmo: ensaios sobre psicanálise e religião*. Recife, AL: Fundarpe.
- Starnino, A. & Perez, D. O. (2022). Identificação religiosa e neopentecostalismo: uma leitura psicanalítica. (pp. 57-74). In: Binkowski, G. I. & Abumanssur, E. S. & Silva, E. *Religião e psicanálise: para além do futuro de uma ilusão*. São Paulo, SP: Recriar.
- Tomasoni, F. (2015). *Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo*. São Paulo, SP: Edições Loyola.

- Venancio, A. T. A. (2002). A institucionalização da Psiquiatria, da Psicanálise e da Psicologia no Brasil. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, 12(2), (pp.409-422). Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/physis/a/4Qs5WntJjNBGFJ4YXpMtXvx/>
- Weber, M. (1995). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, DF: Ed. da UnB.
- Weber, M. (1996). *Sociologia das Religiões*. São Paulo, SP: Ícone editora.
- Weber, M. (2003). *Sociologia*. (A. Cohn, & G. Cohn, Trad.). São Paulo: SP, Editora Ática.
- Weber, M. (2021). *Ciência e política: duas vocações*. (L. Hegenberg & O. S. Mota, Trad.). São Paulo, SP: Folha de São Paulo.
- Weber, M. (2022). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. (M. Moraes, Trad.). São Paulo, SP: Martin Claret.
- Wittels, F. & Paul, C. (Ed.). (1924). *Sigmund Freud: his personality, his teaching, & his school*. London, UK: George Allen & Unwin.