PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Carlos Silvano de Souza Neto

A religião na obra de Sigmund Freud: Aspectos antropológicos e metapsicológicos

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

São Paulo

2021

A religião na obra de Sigmund Freud: Aspectos antropológicos e metapsicológicos

Dissertação apresentada à Banca Examinadora para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica, no Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Renato Mezan.

São Paulo

2021

Carlos Silvano de Souza Neto

A religião na obra de Sigmund Freud: Aspectos antropológicos e metapsicológicos

Dissertação apresentada à Banca Examinadora para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica, no Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Renato Mezan.

Aprovada em: __/__/__

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Renato Mezan – PUC-SP (Orientador)

Prof.^a Dr.^a Helena Haenni Zimmerman – Sem vínculo institucional

Prof.^a Dr.^a Ida Kublikowvski – PUC-SP

Prof.^a Dr.^a Marlise Aparecida Bassani – PUC-SP (suplente)

Prof. Dr. Alexandre Leone – USP (suplente)

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico Tecnológico – Brasil (CNPq) – Código de financiamento 133812/2020-0.

This study was funded in part by Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico Tecnológico – Brazil (CNPq) – Funding Code 133812/2020-0.

AGRADECIMENTOS

Sou grato a todos que com generosidade e paciência me transmitiram algo de seu saber, o que inclui todos os professores que tive oportunidade de estar junto em aulas presenciais e remotas na PUC-SP.

Agradeço especialmente ao meu orientador Renato Mezan, sua graça e leveza tornam a sua erudição um alimento aprazível para o espírito.

Agradeço ao meu amigo Marcos Torati, nesse tempo de mestrado tivemos oportunidade de compartilhar ideias, experiências, e o cultivo de uma amizade espontânea.

Agradeço a Carol Godoi Hampariam, a sua parceria e apoio me ajudaram a chegar até aqui.

Agradeço os meus pais, Mauricio Silvano de Souza e Maria Bezerra Evangelista de Souza, sem vocês nada disso seria possível.

Agradeço o amor e o vínculo de minha mulher Taciana Giachetto Massuia.

RESUMO

NETO, C. S. S. **A religião na obra de Sigmund Freud: Aspectos antropológicos e metapsicológicos.** 148p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.

O tema da religião na obra de Sigmund Freud é um assunto geralmente pautado pela polêmica de seu ateísmo. Porém, essa constatação, preconcebida, suprime a noção mais complexa de como este tema carrega uma grande importância na obra deste autor. A religião é um tema que atravessa a pesquisa de Freud, desde as primeiras décadas até o fim de sua vida, como estudioso da natureza humana. Nesse sentido, é possível compreender que Freud interpela a religião como um elemento temático de análise da cultura. Além do mais, esse tema permite à investigação psicanalítica acessar uma variedade de questões humanas, e que ao mesmo tempo, mobiliza um campo de diálogo capaz de propiciar a formulação de conceitos metapsicológicos que ajudam no entendimento tanto da vida psíquica individual, quanto da dinâmica de fenômenos sociais e culturais. Essa compreensão é relevante, pois, para Freud não há diferença entre psicologia cultural e aquela orientada para observar e explicar os fenômenos do psiquismo individual na clínica. Deste modo, estudar um tema cultural permite ao psicanalista, e ao estudioso das ciências humanas em geral, um entendimento valioso da natureza humana. Assim, esta dissertação contribui como guia para os interessados sobre o tema, Freud e a religião, já que repercute e caminha pelos variados textos que o autor aborda direta e indiretamente este assunto. Freud acompanha o tema da religião por duas dimensões que se interpellam em sua teoria: por um lado a metapsicologia, isto é, as deduções conceituais a respeito do funcionamento psíquico são utilizadas para explicar os fenômenos religiosos em seus fundamentos psicológicos. Por outro lado, Freud conduz suas investigações através de uma antropologia, e assim assume que a religião funciona na cultura mediante o exercício de determinados papéis fundamentais. O objetivo desta investigação, portanto, é compreender como a religião é abordada por Freud no desenvolvimento de sua obra. Como meio de interpelar essa questão, o método se dirigiu por uma investigação-teórica que (a) incorporou uma bibliografia especializada, (b) os textos publicados do autor em suas obras completas, assim como, (c) o material documental encontrado em correspondência e biografias, tendo em vista o recorte temático da religião sob palavras-chave como: metafísica, religião, religiosidade, visão de mundo, Deus, deuses, judaísmo, cristianismo, monoteísmo, totemismo, ilusão, desamparo, verdade-histórica, pai-primevo. O eixo teórico dessa investigação articulou dois registros de desenvolvimento do tema da religião na obra do autor: (1) a sua antropologia psicanalítica, (2) e a sua releitura metapsicológica dos fenômenos. Os resultados obtidos desta dissertação indicam como Freud situa a religião em uma antropologia, essencialmente através de três papéis que esta instituição exerce na cultura: (1) o papel cosmológico de explicação da origem do mundo e da totalidade do real; (2) o papel ético de limitação dos impulsos desagregadores da sociabilidade, e a apresentação de modelos ideais de comportamento; (3) o papel de amparo emocional diante da condição estrutural de desamparo do ser humano. Além disso, o resultado dessa investigação reflete como Freud compreende que a religião traduz, a partir de sua visão de mundo, uma complexa dimensão ligada aos desejos humanos, e propõe, por outro lado, reler os fenômenos descritos pela religião através da teoria psicanalítica, realizando, deste modo, uma virada epistemológica que rearticula a metafísica em uma metapsicologia.

Palavras-chaves: Freud; Religião; Antropologia da religião; Metapsicologia; Psicanálise e Religião.

ABSTRACT

NETO, C. S. S. **Religion in the work of Sigmund Freud: Anthropological and metapsychological aspects.** 148p. Dissertation (Master in Clinical Psychology). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.

The theme of religion in Sigmund Freud's work is a subject generally guided by the controversy of his atheism. However, this preconceived observation suppresses the more complex notion of how this theme carries great importance in his work. Religion is a theme that runs through Freud's research, from the first decades to the end of his life, as a researcher of human nature. In this sense, it is possible to understand that Freud evidence the religion as a thematic element in the analysis of culture. Furthermore, this theme allows psychoanalytic investigation to access a variety of human issues, and at the same time mobilizes a field of dialogue capable of providing the formulation of metapsychological concepts that help in understanding both individual psychic life and the dynamics of social and cultural phenomena. This understanding is relevant because, for Freud, there is no difference between cultural psychology and that oriented to observe and explain the phenomena of individual psychism in the clinic. In this way, studying a cultural theme allows the psychoanalyst, and the researcher of the human sciences in general, a valuable understanding of human nature. Thus, this dissertation contributes as a guide for those interested in the subject, Freud and religion, as it echoes and walks through the various texts that the author directly and indirectly addresses this subject. Freud follows the theme of religion through two dimensions in his theory: on the one hand, metapsychology, that is, conceptual deductions about psychic functioning are used to explain religious phenomena in their psychological foundations. On the other hand, Freud conducts his investigations through an anthropology, and thus assumes that religion functions in culture through the exercise of certain fundamental roles. The objective of this investigation, therefore, is to understand how religion is approached by Freud in the development of his work. As a means of addressing this issue, the method was guided by a theoretical investigation that (a) incorporated a specialized bibliography, (b) the author's published texts in his complete works, as well as, (c) the documentary material found in correspondence and biographies, bearing in mind the theme of religion under key words such as: metaphysics, religion, religiosity, worldview, God, gods, Judaism, Christianity, monotheism, totemism, illusion, helplessness, historical-truth, primeval father . The theoretical axis of this investigation articulated two registers of development of the theme of religion in the author's work: (1) his psychoanalytic anthropology, (2) and his metapsychological rereading of the phenomena. The results obtained from this dissertation indicate how Freud situates religion in an anthropology, essentially through three roles that this institution plays in culture: (1) the cosmological role of explaining the origin of the world and the totality of reality; (2) the ethical role of limiting the disruptive impulses of sociability, and the presentation of ideal models of behavior; (3) the role of emotional support in the face of the structural condition of human being's helplessness. Furthermore, the result of this investigation reflects how Freud understands that religion translates, from his worldview, a complex dimension linked to human desires, and proposes, on the other hand, to reread the phenomena described by religion through psychoanalytic theory, thus performing an epistemological turn that rearticulates metaphysics into a metapsychology.

Keywords: Freud; Religion; Anthropology of religion; Metapsychology; Psychoanalysis and Religion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. ANTROPOLOGIA PSICANALÍTICA DA RELIGIÃO	19
1.1. Psicogênese da origem (mito-)científica da religião	23
1.2. A infância animista, a juventude religiosa e a maioria científica	33
1.3. Totemismo e Monoteísmo: retorno e recusa do trauma parricida	39
<i>1.3.1. O sintoma fóbico: exemplo clínico-antropológico do mito totêmico</i>	45
1.4. O Cristo-Dionisíaco: herói trágico	46
2. TOTEM E TABU, OU, RELIGIÃO E CIVILIZAÇÃO	52
2.1. Religião: função cosmológica – desejo de unidade	55
2.2. Religião: função ética – interdição do desejo	61
<i>2.2.1. Religião: ideal cultural e ideal do eu</i>	71
2.3. Religião: função protetiva – promessa de esperança	78
3. O AVESSE DO SOBRENATURAL: METAPSICOLOGIA DOS FENÔMENOS OCULTOS	86
3.1. Freud: Entre a superstição popular e a ciência oficial	89
3.2. Fenômenos ocultos à luz da abordagem metapsicológica	94
<i>3.2.1. O avesso da superstição: a projeção e o determinismo psíquico</i>	97
<i>3.2.2. Déjà-vu e déjà raconté: figuras do inquietante</i>	100
3.3. Sonhar é humano, demasiado humano	102
3.4. Demônio: Dos impulsos e da má-consciência	108
<i>3.4.1. Histeria e bruxaria: Inquisição religiosa e científica</i>	116
3.5. Infância: Reduto do paraíso perdido	119
<i>3.5.1. Esclarecimento sexual: contra a inibição do livre pensar</i>	125
Considerações finais	130
Referências	139

INTRODUÇÃO

A religião é uma temática com a qual o pai da psicanálise manteve constante contato em sua obra e pensamento. Esse contato é geralmente contemplado pelo viés da crítica, com certeza algo bastante privilegiado por Freud ao apresentar a dimensão negativa da religião em diversos trabalhos de interface entre psicanálise e cultura. Mas por outro lado, essa dissertação também visou destacar em paralelo o conteúdo dialógico que esse tema proporciona em sua obra, ao oferecer um fértil terreno para as discussões metapsicológicas. Tomando as duas condições, de crítica e diálogo, o objetivo desta dissertação é circunscrever como se desenvolve o tema da religião na obra e no pensamento de Freud.

É factível apontar a possibilidade de haver dois discursos em Freud em relação ao tema da religião. Um discurso de ordem iluminista que busca superar a percepção religiosa do mundo, e um discurso da suspeita (RICOEUR, 1970), em que o mestre de Viena buscou trazer à tona a dimensão analítica do tema religião, investigando seus conteúdos com o objetivo de compreendê-los, e assim construir um sentido possível para com o conteúdo de verdade que está recalcado neste fenômeno (CECCARELLI, FRANCO, 2014; MACIEL, ROCHA, 2008; RODRIGUES, 2017). Aqui se realiza uma condição próxima ao conselho de Espinosa, não rir, não lamentar, nem odiar, mas compreender.

Em paralelo a esse objetivo existe o desejo de realizar um mergulho na obra de Freud. Assim, eleger essa temática se enquadrou como um referente que pôde guiar o longo caminho da pesquisa, o que é uma estratégia essencial para a realização desta exploração de natureza teórico-investigativa. Desde modo, o tema da religião coloca um fio condutor de investigação frente ao imenso oceano da obra do pai da psicanálise. De fato, não há tempo suficiente para explorar oceanos inteiros em todas as suas sutilezas e minúcias, o que coloca então a exigência de um método que permita ao pesquisador recolher-se humildemente a determinados quadrantes que o tema viabiliza a respeito da obra do autor.

Posto isto, uma das razões pela escolha da temática da religião em Freud se refere ao fato de que esse assunto atravessa amplamente as suas discussões, e que aqui se propõe avaliá-los sob dois registros que se interpenetram em sua obra: a antropologia e a metapsicologia. Esses dois registros se dialogam como campo de experimentação essencialmente no uso que o autor realiza ao propor o princípio da indistinção entre a análise da cultura e do sujeito.

As necessárias referências ao método são indispensáveis para o trabalho acadêmico, e mais do que isso, o método se coloca como um caminho, dado que um mergulho no pensamento e na produção intelectual do mestre de Viena é um convite propício para o atordoamento pela vastidão de temas e desdobramentos que existem na obra deste autor. A amplidão de temáticas e assuntos que se desdobram em uma obra tão grande tem o potencial de transformar o mergulho almejado em um trágico naufrágio, e assim, acabar com o mergulhador agarrado a alguns cascos e destroços para não se afogar nesse imenso mar. Em vista disso, com alguma prudência e orientação de mergulhadores mais experientes, essa pesquisa pôde encontrar coordenadas e rotas de navegação mais seguras.

De modo geral, o horizonte dessa pesquisa considera mostrar como é patente que a religião é o elemento da cultura que foi mais envolvido de investigação e interesse teórico por parte do criador da psicanálise. Ele destaca na “*Autobiografia*” (1925), “eu próprio considero mais valiosas minhas contribuições à psicologia da religião, que tiveram início em 1907, com a constatação de uma surpreendente semelhança entre atos obsessivos e práticas religiosas (ritos)” (FREUD, 1925a/2011a, p. 156). A afirmação permite observar como Freud avança sobre o tema sem perder de vista a clínica, algo bastante recorrente no estudo da religião em sua obra: a clínica está sempre à vista ao lado de sua antropologia psicanalítica.

Através da clínica a religião se insere como fenômeno analítico mediante um duplo polo de aproximação entre psicologia individual e análise da cultura. Esses polos se interpenetram através da questão da figura paterna, como veremos no capítulo I desta dissertação. A figura do pai, tal como experimentada no complexo de Édipo, é um elemento operador no tema da religião em seu entrelaçamento da problemática entre indivíduo e cultura. Segundo o autor (SANTOS, 2018), a religião como representante do pai se articula na obra de Freud sob a égide de dois modelos interpretativos, o da neurose como efeito da culpa universal, e o modelo do sonho, como efeito da nostalgia pelo pai protetor. Nas palavras do autor:

Em sua interpretação do fato religioso, Freud utilizará de dois modelos hermenêuticos tirados da clínica psicanalítica: a Neurose e o Sonho. Como neurose, a religião é concebida como a neurose universal da humanidade e relacionada ao remorso pelo assassinato do pai primevo, ou seja, ela, a religião, é uma tentativa de resolver o problema do sentimento de culpa decorrente da ambivalência afetiva em relação ao pai. Como sonho, a religião, é definida como ilusão e tem a ver com a nostalgia do pai protetor. Contudo, seja religião uma neurose, uma

ilusão, o seu cerne tem a ver com o pai. Com isso, podemos afirmar que o complexo paterno é o polo (SANTOS, 2018, p. 85).

Esse destaque permite notar a relevância desse tipo de investigação para a psicanálise, já que o autor de *O futuro de uma ilusão* (1927), em vários ensaios e estudos de análise da cultura, trabalha com um pressuposto importante de ser recordado: para Freud não há diferença entre psicologia cultural e aquela orientada para observar e explicar os fenômenos do psiquismo individual. Ambas concorrem com as mesmas operações metapsicológicas, conforme apresentado na sua teoria. Considerando isso, acreditamos que a relevância desta dissertação também está em poder contribuir como guia para os interessados no tema, Freud e a religião, permitindo que se possa ir mais além das articulações e reflexões encontradas aqui¹.

Nesse sentido, tomar um elemento central para a cultura como a religião permite investigar uma série de questões que atravessam a vida em sociedade e que transcendem o campo da prática e do comportamento religioso em si. Entender como a religião pode influenciar outros campos do laço social como: a política, o Estado, a ciência, a educação, a família e demais instituições, não é o objetivo desta dissertação. O objetivo aqui é apresentar uma leitura de como Freud pensou a temática da religião em sua obra. Mas, é claro que isso não impede de que essa investigação possa suscitar questões e reflexões contemporâneas a respeito dos temas acima². Dado isto, se ao longo da leitura deste texto o leitor sentir-se provocado por indagações atuais da vida cotidiana, ao nosso ver isso mostra como a obra do mestre de Viena ainda permanece viva, influente e relevante para se pensar a cultura e a clínica de nossos dias.

Ao situar como Freud enxerga a religião através da metapsicologia e de sua antropologia-psicanalítica é possível assumir que as suas contribuições ao tema permitem uma interessante observação de fenômenos e assuntos que gravitam em torno da visão religiosa de mundo. Sigmund Freud tinha expectativas de que a religião, e as ilusões que esta carrega, pudessem desaparecer com a aurora do *Logos* moderno (o pensamento racional), condição colocada como afirmação categórica no ensaio de 1927 *O futuro de uma ilusão*. Contudo em

¹ Sou grato à Profa. Dra. Helena H. Zimerman por ter me ajudado a perceber esse sentido na minha pesquisa.

² A respeito desse tipo de reflexão Cf.: OLIVEIRA, T. A. Uma reflexão sobre o atual fundamentalismo religioso a partir de Freud. **Rev. Associação Brasileira de Psicologia Política**. Vol. 19, set-dez., nº 46, pp. 543-555, 2019. CHEMAMA, R. Como um psicanalista pode abordar, atualmente, a questão das religiões? **Rev. Deslocamentos/Déplacements**, v. 1, n. 1, p. 193-200, jun/nov., 2019.

sua obra testamentária, conforme pensa Fuks (2014), deixado em *Moisés e Monoteísmo: três ensaios* (1939), Freud se permite adotar uma revisão teórico-antropológica dessa postura.

É possível compreender contextualmente que a sua percepção a respeito do futuro foi tomada pelo avanço do totalitarismo e do culto à personalidade política em ascensão na cultura (GAY, 2012). O que levou o pai da psicanálise a entender que a ilusão religiosa pela ânsia paterna pode ser revestida de outros traços. Na “*Autobiografia*” (1925), supracitada, ele já recoloca a sua posição no posfácio acrescido dez anos depois da primeira publicação do texto:

Cada vez mais claramente percebi que os acontecimentos da história da humanidade, as interações entre natureza humana, evolução cultural e aqueles precipitados de experiências primevas (dos quais a religião é o maior representante) são apenas o reflexo dos conflitos dinâmicos entre Eu, Id e Super-eu que a psicanálise estuda no ser humano individual, os mesmos processos, repetidos num cenário mais amplo. No *Futuro de uma ilusão* avaliei a religião de forma essencialmente negativa; depois encontrei uma fórmula que lhe fez mais justiça: seu poder reside efetivamente em seu teor de verdade, mas essa verdade não é material, e sim histórica (FREUD, 1925[1935]/2011, p. 164).

A religião então não é somente uma ilusão veiculada pela projeção dos desejos infantis sobre a realidade, mas carrega em si o conteúdo de uma dimensão histórica de verdade recalçada e desmentida que almeja se reinscrever. Essa verdade histórica porta o conteúdo de um crime primitivo, a morte do pai primevo, reconstruído e narrado em *Totem e Tabu* (1912-13). Com esse crime nasce a busca por uma figura paterna substitutiva, deificada: “compreendemos que o homem primitivo necessita de um deus como criador do mundo, chefe do clã, protetor pessoal. [...]. O homem de época posterior, de nosso tempo, age da mesma forma” (FREUD, 1939/2018, p. 176).

Assim, a solução do religioso não é apenas ilusão, mas contém uma verdade histórica, a busca por um deus hoje, ou “grande homem”³ que fale em nome de um deus, reflete a revivescência de tempos primordiais que trazem algo do passado primitivo à tona, mesmo que sob a deformação do delírio. Freud (1939/2018) aposta que o papel da psicanálise é reconhecer esse traumático-recalcado-desmentido que retorna como violência e irracionalidade, e isso é possível mediante o uso da metapsicologia. As ilusões provenientes da visão religiosa de mundo

³ Cf. Capítulo II, item 2.2.1. Religião: ideal cultural e ideal do eu.

são “realizações dos mais antigos, mais fortes e prementes desejos da humanidade, o segredo de sua força é a força desses desejos (FREUD, 1927/2014, p. 266). Pela via da psicanálise Freud propôs: “nos arrogamos o direito de corrigir certa deformação que essa verdade experimentou em seu retorno (FREUD, 1939/2018, p.178).

No conjunto da obra de Freud vemos como a religião é cercada de questões que se atravessam, e que o autor se empenha em dar conta de uma multiplicidade de questões através de sua teoria angariada na clínica. Desde a *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901) ele se volta para o cenário do comum e dos produtos da cultura, já que compreende que as dimensões entre o “normal” e o “patológico” não se dão por diferenças de natureza, mas de grau (MEZAN, 2013; 2014). Por isso as premissas psicanalíticas podem ser trabalhadas naquilo que a tradição comumente denominou de psicanálise aplicada aos fatos da cultura, e não apenas aos domínios das afeções psíquicas. Dirigir-se ao comum, à escuta daquilo que não se apresenta como necessariamente extraordinário, permitiu a Freud ver mais do que uma figura de expressão na ideia de que Deus é um pai. Assim, se podemos encontrar uma definição do que é a religião em sua obra, nos termos do autor se destaca a seguinte passagem de *O mal-estar na civilização*:

[...] o homem comum entende como sua religião, o 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. Essa Providência o homem comum só pode imaginar como um pai grandiosamente elevado (FREUD, 1930/2010, p. 26-27).

Percorrer as questões dessa leitura psicanalítica confere à Freud a busca de uma psicogênese da religião sob um certo ângulo antropológico, e que o ajudou a compreender à luz de suas ideias o nascimento da religião na cultura, assim como, a origem do monoteísmo e os mitos que este acervo psíquico-histórico repete e transmite⁴. Aliás, essa é outra definição do que é a religião para Freud, o mais imprescindível “acervo de concepções, nascido da necessidade de fazer suportável o desvalimento humano” (FREUD, 1927/2014, p. 251). Esse patrimônio cultural disponível visa proteger, ao lado da ciência, o animal-humano contra os poderosos domínios da indiferente natureza.

⁴ Cf. Capítulo I. Antropologia psicanalítica da religião

O desdobramento da sua investigação sobre esse patrimônio cultural permite ao autor de *Totem e Tabu* apreender três importantes funções que a religião ocupa na cultura (FREUD, 1933/2010). A religião ocupa o lugar de uma cosmologia, que incorpora em certa medida o desejo humano pela unidade do conhecimento do todo e reflete a sua intolerância em suportar o desconhecido. Nesse sentido, a religião se torna uma visão de mundo, ou seja, o seu discurso premedita alcançar a explicação da totalidade do real mediante premissas transmitidas pela tradição e pela fé. Outra função da religião está na apresentação de uma ética baseada na lei, o que permite a sociabilidade por meio da repressão dos impulsos mais primitivos, e a aderência a ideais culturais (modelos) mobilizadas através do que o autor destaca como “grandes homens”. A terceira função diz respeito à busca por proteção contra o mal-estar frente à natureza e ao convívio intersubjetivo. Sob essa função Freud encontra a origem do sentimento religioso: o desamparo infantil. Esses temas são desenvolvidos no capítulo II: Totem e Tabu, ou, Religião e Civilização.

O terceiro capítulo da dissertação deu destaque à disposição de Freud para fazer da metafísica uma metapsicologia (FREUD, 1901/1989). Assim, todo fenômeno que gravita em torno da visão religiosa de mundo – como a superstição, o demonismo, a sexualidade, os sonhos, o *déjà-vu* – são revistos à luz da metapsicologia (sob a hipótese do inconsciente), e dos desdobramentos elencados pelo autor em sua antropologia. A cientificidade é parte da formação do mestre de Viena, cultivado não apenas numa especialidade acadêmica, mas partidário de uma percepção de mundo fundada no Iluminismo. A psicanálise é um ramo do tronco da ciência, e a sua aproximação com esses fenômenos denominados “ocultos” tem por objetivo o desvelamento de suas causas psicológicas, dispensando explicações sobrenaturais.

Ernest Jones (1953/1970), apresenta o cenário cultural e formativo do jovem Sigmund, estudante de medicina que se viu capturado pelas teorias positivistas, favoráveis ao uso e aplicação dos princípios da física sob o reconhecimento da possibilidade de que tais princípios pudessem ser “[...] aplicados igualmente ao organismo humano” (JONES, 1953/1970, p. 46). Com base nisso, podemos assumir, em retrospecto à sua obra, que “esta fé iluminista nos poderes da ciência e da razão é absolutamente essencial na personalidade de Freud e determina em parte a direção que tomará ‘sua crítica da cultura’” (MEZAN, 1985, p. 90)⁵.

⁵ Para uma maior profundidade do contexto cultural e formativo de Freud, cf. MEZAN, R. *Viena imaginária*. Em: **A vingança da esfinge – Ensaios de Psicanálise**. Editora brasiliense, 1988. MEZAN,

Conforme avalia Mezan (1985; 2013; 2019), o autor de *O futuro de uma ilusão* imprime na sua criação o estandarte dos ideais iluministas. Condição que na sua formação refletia a presença de figuras como Ernst Brücke, inflexível materialista e contrário a “qualquer explicação misteriosa extraída da romântica *Naturphilosophie*⁶ ou, pior, da teologia” conforme informa Peter Gay (1992, p. 68). Ernst. Brücke, nas palavras de Sigmund, fora “a maior autoridade que sobre mim influenciou” (FREUD, 1926b/2014b, p. 222). Ao passo que, se a psicanálise foi um espaço de expressão do projeto iluminista contido no ateísmo de Freud, chegando ao ápice disso em *O futuro de uma ilusão* (1927), curiosamente ele não atribuiu à posição atea a sua capacidade para o uso do intelecto. Ao contrário do que se poderia imaginar ele atribuiu à sua raiz e ambiente judaico:

[...] a percepção de que apenas à minha natureza judaica eu devia as duas características que haviam se tornado indispensáveis em meu difícil trajeto de vida. Por ser judeu, vi-me isento de muitos preconceitos que atrapalham outros na utilização de seu intelecto; como judeu, estava preparado para ficar na oposição e renunciar ao entendimento com a “maioria compacta” (FREUD, 1926c/2014c, p. 370).

Em *Psicanálise, judaísmo: ressonâncias* (1986), Mezan enfatiza que essa passagem deve ser lida à luz da identificação de Freud com o profeta Moisés. Além disso, essa citação indica o olhar que o autor de *A interpretação dos sonhos* tem a respeito do patrimônio judaico que foi transmitido pela religião dos patriarcas. Ser judeu era para Sigmund parte de um enorme acervo cultural (FUKS, 2000). Condição que pôde lhe transmitir uma herança espiritual valiosa incorporada na percepção de independência frente às opiniões da massa imbuída de

R. Viena e as origens da psicanálise. Em: **Tempo de muda – Ensaios de Psicanálise**. – São Paulo: Companhia das letras, 1998.

⁶ Referente a filosofia naturalista encontrada no idealismo alemão em autores como, por exemplo, Fichte (1762-1814) e Schelling (1775-1854). Estes filósofos apresentaram um sistema filosófico que fosse capaz de demonstrar a harmonia e a conciliação do ser humano com um estado originário, da relação primordial entre o Espírito e a Natureza como Uno. Essa filosofia foi bastante apropriada por autores do romantismo que assumiram no “estado de natureza” uma dimensão de fuga na direção de algo mais “verdadeiro”, e contrário ao mal-estar da modernidade e da racionalidade burguesa sentidas como a instalação superficial das relações entre os homens. A Filosofia da Natureza buscou vislumbrar uma condição natural, um idílico estado de coesão (LOUREIRO, 2002).

preconceitos⁷, na tenacidade para se manter em oposição⁸, e como parte de uma arquitetura psíquica que lhe permitiu ser parte de um povo, o que o legou uma identidade (FUKS, 2000; 2014).

Essa herança se inscreve sobretudo na condição radical ao qual o profeta Moisés trouxe para a religião dos hebreus, “a ideia de um Deus invisível e impossível de ser representado por imagens” obrigou o povo judeu “[...] a um excepcional esforço de abstração, separando-se do mundo dos sentidos e abrindo caminho para o pensamento racional” (MEZAN, 1986, p. 39). Questão relevante de *Moisés e o Monoteísmo: três ensaios*. Essa noção inscreve a operação entre a separação do domínio da sensorialidade (domínio materno), e que em sua antropologia é legado às religiões politeístas, e o domínio da espiritualidade (*Geistigkeit*)⁹ (domínio paterno) em que a proibição da imagem de Deus mobiliza um avanço cultural¹⁰.

Posto isso, é notável que o desenvolvimento da temática da religião sob o ângulo da crítica e do diálogo encaminhou Freud ao esforço iluminista ecoado de uma profunda tradição (LOUREIRO, 2002; RODRIGUES, GROppo, 2013). Nesse sentido, a religião se coloca como elemento da cultura a ser desmistificado e superado pelo registro de uma epistemologia e de uma antropologia. Isso quer dizer que, para cada fenômeno reconhecido sob a rubrica do sobrenatural-metafísico, Freud empreende explicações de ordem científica, ou melhor, metapsicológicas. Para o mestre de Viena a psicanálise era parte, conforme a categoria de seu tempo, da *Naturwissenschaften*¹¹, e essa percepção é evidente desde o *Projeto* (FREUD,

⁷ Freud claramente se enxergava sob essa diferença com relação a Jung, uma condição que constituía tanto um ar de soberania do pai da psicanálise em relação ao “príncipe herdeiro”, quanto uma tolerância para lidar com os primeiros abalos e críticas de Jung ao sistema freudiano, o que mesmo assim não impediu a ruptura (MEZAN, 1985).

⁸ Uma outra autopercepção que permitiu a Freud enxergar a oposição como estado de resistência à verdade de suas descobertas, e como motor e motivação para avançar. A oposição em seu caráter obstinado era combustível ao seu pensamento, como ele próprio destaca em *Contribuição à história do movimento psicanalítico* (1914).

⁹ Conforme a nota do tradutor das obras completas (Cia. das Letras), “termo de tradução problemática, pois *Geist* significa “espírito”, mas também “intelecto”; por isso a edição *Standard* inglesa preferiu *intellectuality*, com uma nota remetendo à seção C da segunda parte deste terceiro ensaio – cujo título é traduzido, na *Standard*, como “*The Advance in Intellectuality*” –, onde Freud explicita o conceito expresso no título. Todas as demais versões deste trabalho que consultamos recorrem a “espiritualidade”, sendo que a antiga tradução espanhola (da Biblioteca Nueva) alterna entre *espiritualidad* e *intelectualidad* (como fazemos aqui), e a francesa de Cornélius Heim (Paris: Gallimard, 1986) usa *spiritualité* e *vie de l'esprit*, dedicando uma nota ao problema” (Nota do tradutor em: vol. 19 das obras completas, 2018, p. 92).

¹⁰ Cf. o item 3.5 desta dissertação: Infância: reduto do paraíso perdido.

¹¹ Ou seja, parte da área de estudos referente às ciências da natureza como a biologia, a química, ou a física.

1885/1954) até os textos publicados postumamente (em 1940), escritos ao final da vida, como o *Compêndio de psicanálise* (1940a[1938]/2018a), e *Algumas lições elementares de psicanálise* (1940b[1938]/2018b).

Para o autor de *O mal-estar na civilização* (1930) a psicanálise tornou possível reler determinados fenômenos, e, ademais, permitiu que estes fenômenos pudessem entrar na discussão médica, filosófica, psicológica, ou seja científica, de sua época, retirando-as da centralidade do discurso religioso-místico e metafísico. Ao passo que ele demonstrou ao lado disso a miopia do círculo intelectual positivista, que não reconhecia, por exemplo, no fenômeno onírico, na neurose, e demais objetos insólitos de estudo, algo além de um fato somático e sem significado, e muito menos que esses fenômenos pudessem expressar algo da trama subjetiva do sujeito (FREUD, 1916-17/2014). A psicanálise pretendeu ser um método de investigação que pudesse cobrir esse espaço de desconhecimento da realidade humana no campo das ciências.

Nesse sentido, Charcot foi o grande mestre de Freud, ao abrir a possibilidade de reconhecer no sofrimento histérico a existência de uma outra cena que não fosse rogada ao campo do sobrenatural, da lesão orgânica ou simples atuação farsesca. Com efeito, o caminho para hipótese do inconsciente e da repressão precisou operar uma articulação de (re)leitura singular “da sintomatologia das neuroses à origem da moral, [para] o campo da psicanálise “aplicada” [que] vai se ampliando, [e] exigindo por fim uma concepção antropológica global” (MEZAN, 1985, p. 136-137).

É a partir desses dois registros – epistemológico e antropológico – que acreditamos ser possível acompanhar a evolução do tema da religião na obra de Freud. E, portanto, partindo desses dois registros proponentes de uma chave de (re)leitura do homem, encontramos dois eixos bastante específicos da clínica psicanalítica, e notavelmente articulados por Freud em torno e adentro do tema da religião: a metapsicologia e a psicopatologia. Mediante o eixo metapsicológico, Freud (1914-15¹²) pôde articular um conjunto sistemático de deduções que pudessem fundamentar a constituição e o funcionamento psíquico, e assim, operar por

¹² Cf. Ensaio de metapsicologia. FREUD, S. **Introdução ao narcisismo** (1914); Cf. **Os instintos e seus destinos** (1915); Cf. **A repressão** (1915); Cf. **O Inconsciente** (1915); Cf. **Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos** (1917 [1915]). Cf. Em: Obras completas vol. 12. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Além destes ensaios de metapsicologia escritos entre 1914 e 1917, podemos acrescentar a este acervo de Freud as construções conceituais já realizadas no capítulo VII de **A Interpretação dos Sonhos** (1900), além, das releituras indicadas em sua obra final, como **Além do princípio do prazer** (1920, **O Eu e o Id** (1923) e o ensaio de 1926, **Inibição, sintoma e angústia**.

intermédio deste: descrições de fenômenos e conceitos que pudessem imprimir razões para a expressão de determinados fenômenos de ordem psíquica e cultural, sem recorrer a premissas supra-humanas e metafísicas.

Com efeito, a psicopatologia, enquanto eixo clínico, também se tornou a fonte instrumental para a apreensão de fenômenos antes identificados ao campo religioso-metafísico, chegando à própria analogia de Freud (1907b/2015b; 1912-13/2012) de que a neurose obsessiva seria uma espécie de deformação particular do fenômeno religioso. Enquanto a sua expressão coletiva seria do mesmo modo uma deformação de processos neuróticos obsessivos, atenuados simbolicamente pelos ritos e cerimoniais vivenciados em grupo. Assim, tanto a religião quanto a neurose se interligam pela mesma questão: o uso de práticas que afastam o sujeito da angústia e do estado de desamparo que se inscreve desde o nascimento. Condições que mobilizam a ânsia por uma providência paterna. A fonte da religiosidade, afirma Freud, está no desamparo infantil (FREUD, 1910a/2013a)¹³.

É importante, portanto, não nos limitarmos apenas aos textos clássicos em que Freud aborda a religião como objeto de pesquisa formal, mas também acoplar a essa pesquisa teórico-investigativa aquilo que poderíamos nomear como um caleidoscópio de fontes¹⁴, isto é: a triangulação de textos de referência das obras completas de Freud, junto ao levantamento documental possível da correspondência do autor mediante o recorte do tema da religião e termos aproximados. Isso tudo em conjunto aos ricos dados biográficos discutidos por Peter Gay (1992; 1988/2012) e Roudinesco (2016). Também acompanhados da leitura de pesquisadores da obra freudiana como Assoun (1978; 1983), Fuks (2000; 2014), Mezan (1985; 1986; 1988; 1998; 2003; 2013; 2014; 2017; 2019), Loureiro (2002), Zimerman (2017), visando a colocação de pontos de apoio às nossas argumentações, tal como trazer luz sobre determinados contextos.

¹³ Cf. item 2.3. Religião: função protetiva – promessa de esperança.

¹⁴ Sou grato à Profa. Dra. Ida Kublikowski por essa feliz expressão que me ajudou a organizar as ideias a respeito do método utilizado, a junção entre uma investigação teórico-investigativo, bibliográfico e documental.

1. ANTROPOLOGIA PSICANALÍTICA DA RELIGIÃO

A posição pessoal atea de Freud não o afastou da possibilidade de reconhecer que a religião tem um papel antropológico fundamental na cultura. Ao contrário do que se pode imaginar a temática da religião atravessou a obra deste autor sempre como algo que o inquietou, permitindo-o pensar de forma crítica e dialógica com o terreno da cultura, além do frequente trânsito desse diálogo com a metapsicologia (MEZAN, 2019). A relação do pai da psicanálise com a religião é ordinariamente frisada pelo adágio de o *Futuro de uma ilusão* (1927), isto é, de que a religião é uma promessa ilusória de conforto psicológico e emocional, questão a ser explorada pois comumente reduzida a um grito de guerra ateu. Não indo além disso acaba-se por suprimir o que há de valioso no longo alcance que Freud articula a respeito dessa temática. Esse campo temático de investigação é importante para a inserção do princípio de indistinção entre análise da cultura e do sujeito. Esse princípio psicanalítico norteia a ousada estratégia de Freud, que situa a confluência entre: a exploração do funcionamento psíquico no seu interjogo com a cultura e o seus elementos.

Recordemos que a ilusão, a qual Freud atribui à religião, não significa um erro, mas o resultado de uma exigência afetiva que se liga na busca pelas satisfações dos mais íntimos desejos humanos. Circunstância que a religião, enquanto visão de mundo, se fundamenta conforme a pesquisa psicanalítica (FREUD, 1927/2014). Aludir a isso “não significa absolutamente”, escreve, “afastar esses desejos com desdém, ou subestimar o seu valor para a vida humana” (FREUD, 1933/2010, p. 324). Interpelar o fundamento desses desejos foi o que Freud empreendeu antropologicamente, e isso lhe permitiu avaliar alguns papéis que a religião se encarrega na cultura desde o tempo esquecido denominado de pré-história, “já não há dúvida de que o gênero humano tem uma pré-história, e como esta é desconhecida, ou seja, esquecida, uma conclusão assim tem quase o peso de um postulado” (FREUD, 1939/2018, p. 114).

A pré-história é para Freud o equivalente cultural daquilo que denominou no indivíduo como inconsciente. Um registro fragmentário, muito antigo e enraizado numa profundidade impossível de ser observada diretamente, mas ainda assim viva e geradora de complexos e inquietações que refazem o caminho do inconsciente até a superfície. A metapsicologia é o domínio teórico-investigativo que o psicanalista utiliza para aproximar-se deste mundo submerso, as hipóteses metapsicológicas permitem a formulação de conceitos que evidenciam as articulações existentes no funcionamento intrapsíquico e intersubjetivo.

Freud não julga a religião como um erro de interpretação da realidade, mas como uma deformação da realidade em benefício da ilusão (do desejo). Condição que aproxima a religião do processo onírico e da formação dos sonhos, além da compreensão desta como conflito neurótico ou expressão de um delírio coletivo (FREUD, 1930/2010). A religião é uma matriz geradora de mitos (ilusões figuradas por representações), que se analisadas em seu conteúdo dizem respeito aos desejos humanos, e não a outra realidade¹⁵. No âmbito da cultura o mito exerce a mesma função que o sonho ocupa na dimensão intrapsíquica. Um sonho não é um erro cognitivo, muito menos o erro de interpretação da realidade interna, mas é o resultado de um complexo processo psíquico-emocional inconsciente, e que na teoria dos sonhos estipulada em *A interpretação dos sonhos* conjectura realizar determinadas funções na vida interna do sujeito como: satisfazer desejos de maneira disfarçada da censura moral, e ao mesmo tempo proteger o império do sono do mundo externo estimulante e passível de frustração real (FREUD, 1900/2019).

O mito executa a mesma função e podemos estender isso à religião, pois esta também busca “expressar uma verdade sobre as origens e a arquitetura do espírito humano” (FUKS, 2014, p. 63). Decifrar o conteúdo de verdade que se deforma na consciência é o esforço que Freud e a psicanálise realiza desde então. Mito, fábula e religião, portanto, fazem parte de uma mesma série estrutural capaz de transmitir um conteúdo de verdade sobre eventos imemoriais, porém vivos, já que:

Apesar das deformações e incompreensões, a realidade do passado se acha nelas representada, elas são aquilo que o povo formulou a partir das vivências de seu tempo primevo, sob o império de motivos outrora poderosos e ainda hoje atuantes, e se pudéssemos, pelo conhecimento de todas as forças operantes, fazer essas deformações retrocederem, seríamos capazes de desvelar a verdade histórica por trás desse material fabuloso (FREUD, 2013/1910, p. 145-146).

A religião, nestes termos, recobre em seu simbolismo algumas funções importantes para a cultura e o sujeito. Ela como que realiza uma formação de compromisso entre o sujeito e a realidade. Abarca fantasias e impulsos, mas também erige defesas contra as inclinações mais primitivas. A religião, ao mesmo tempo em que disponibiliza limites ao desejo humano, por

¹⁵ A neurose e o sonho possuem a mesma estrutura conforme Freud avalia clinicamente no caso “Dora”, Cf. FREUD, S. **Análise fragmentária de uma histeria** (1905[1901]).

meio da ética, propicia espaço para o sonhar de outra realidade desejável. Encontra-se aqui uma dinâmica entre processos intrapsíquicos e intersubjetivos, e conceitos como: o complexo de Édipo, a repressão, a identificação, a teorização dos instintos e da angústia, apresentam conjecturas a respeito de mecanismos que o psiquismo se utiliza na interação entre motivações de ordem externa e interna. O uso da metapsicologia permitiu a Freud explorar o campo antropológico do qual se insere a religião, é por meio do seu arcabouço de conceitos que ele irá criticar e dialogar com esse campo.

Em razão disso, notamos que a tese segundo a qual a civilização é resultado da coação dos impulsos (FREUD, 1930/2010) testemunha como “Freud parte da descoberta do caráter social da repressão: embora o *mecanismo* deste processo seja interior ao indivíduo, sua *motivação* pertence à cultura”, resume Mezan (2013, p 219, grifos do autor). E se a motivação tem como referente esse Outro, a cultura e a religião, elas mesmas são fruto da renúncia da meta original do desejo de incesto e destruição. Todavia não é apenas a repressão instintual que realiza a tessitura da experiência do indivíduo e do convívio em sociedade. Coexistente a isso a civilização suscita vínculos afetivos, de modo que, “na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário” (FREUD, 1921/2011, p. 14).

Neste capítulo são elaboradas algumas ideias do que Freud refletiu sobre certos entendimentos antropológicos acerca da religião, principalmente a respeito do papel que esta instituição exerce na cultura desde a pré-história humana. Assim, identificamos que a partir dos conceitos psicanalíticos, ou seja, do uso que Freud realizou da metapsicologia, operou-se uma interface na compreensão do autor a respeito do fenômeno da religião e da relação desta no quadro humano frente ao laço social. Nesse sentido, através das ferramentas conceituais e observações psicanalíticas o pai da psicanálise empreendeu amarrações metapsicológicas que visaram dar algum sentido ao vínculo e a dinâmica que essa pré-histórica instituição tem para com a civilização. Freud acentuou o uso que o sujeito faz do campo religioso como caminho para se extraviar do mal-estar, da mesma maneira que recorre aos seus mandamentos para constituir parte de sua subjetividade na identificação de ideais éticos, e que em alguma medida desaguam na clínica quando conflitados com os desejos humanos.

Veremos que Freud recolheu de seus estudos antropológicos papéis de ordem simbólica, relativo à algumas funções que ele inferiu da relação entre religião e indivíduo em nível sociocultural. Desta maneira, o autor abordou em seus trabalhos um determinado estilo

de compor a suas investigações, englobando as relações entre o universal que é transmitido culturalmente: a interdição do incesto, em outras palavras a coação dos impulsos sexuais e agressivos (FREUD, 1913/2012; FREUD, 1927/2014). Porém, também formulou sobre como isso se desdobra na dimensão do particular ao engendrar o funcionamento psíquico: a formação do super-eu, a identificação, os mecanismos de defesa etc. O recurso à tensão entre o particular e o universal compõe no desenrolar da produção intelectual do mestre de Viena parte do seu estilo, além de ser uma noção que alimenta o princípio psicanalítico de não diferenciação entre a psicologia individual da psicologia do social (FUKS, 2014).

A temática da religião é esse elemento que mantém acesa a sua conjectura metapsicológica no nível da cultura. Aquilo que Freud localizou na neurose: o complexo de Édipo, os processos de recalçamento, a identificação, as fantasias fundamentais, e o circuito de operação dos afetos da angústia, da culpa e do medo também estão na origem da religião. A religião como uma intersecção de polos universais e particulares garante, ou, emoldura a expressão de questões subjetivas do ser humano no seu âmbito mais singular, ao mesmo tempo em que manifesta isso da maneira mais universal possível. Esse duplo registro possibilita a Freud estender os seus achados e hipóteses verificadas na clínica psicanalítica de forma basicamente a-histórica.

Com efeito, notamos a possibilidade de realizar um recorte ao longo da obra do autor, e apresentar como se desenvolve esse registro antropológico da religião em sua teoria. Desdobraremos ao longo das seguintes páginas os papéis que a religião exerce na cultura, segundo o que o autor de *Totem e Tabu* conjectura a partir da hipótese do inconsciente. Assim, nesse eixo de desenvolvimento sobre o tema destacamos o horizonte que a religião tem enquanto objeto de análise da cultura, mas, conforme denota Fuks (2014), como o campo da religião também é espaço para a reflexão dos conceitos que vão ganhando cada vez mais consistência ao longo da teoria psicanalítica. A releitura epistemológica dos fenômenos permite a Freud traduzir em metapsicologia o que anteriormente se fundamentava em metafísica, logo, tornar humano o que se coloca(va) sob a ordem do ultraterreno e do metafísico.

Haja vista, resguardado pelo objetivo de localizar como se desenvolve o tema da religião na obra de Freud, captamos a partir do registro antropológico (1) o que Freud entende pela origem da religião, (2) e em que medida isso se atrela a uma perspectiva darwiniano-lamarckista que procura ligar as teorias biológicas de Haeckel à teoria sociocultural da “lei” dos três estados da cultura. Ademais, (3) são destacados os meios que a civilização opera através

da religião para conter os impulsos e coagi-los via repressão; (4) bem como orientar o comportamento humano através de modelos identificatórios ideais. Sobre a religião, Freud também nota (5) o seu papel de proteção contra do mal-estar através da promessa de felicidade que permite aos indivíduos se sentirem assistidos por uma providência divina que lhes concede propósito; ou ainda, pela sustentação do indivíduo quando este é exposto ao estado de desamparo promovido pela realidade implacável.

Realizando essa longa travessia, chegaremos ao final tendo em vista as observações a respeito da repercussão dessas questões antropológicas no âmbito psíquico. Nesse sentido, se destaca como última questão a ser traçada o que Freud conjecturou sobre (6) a fonte dos sentimentos religiosos. Isto é, o desejo de que algo transcendente possa mover o sujeito na direção da religião, de um sentido de eternidade, ou de uma espiritualidade. A inclinação ao sentimento religioso tem uma gênese, conforme compreende Freud. Portanto, se a religião explica e apresenta uma origem para os acontecimentos da realidade, protege e promete felicidade, assim como orienta as atitudes e ações de homens e mulheres no mundo, entendemos, assim como Freud, que uma extensa e intensa realização e papel essa entidade cultural pré-histórica constituiu na evolução do hominídeo, e na construção do campo da sociabilidade e da formação civilizatória da humanidade de forma geral.

1.1. Psicogênese da origem (mito-)científica da religião

A origem da sociedade, da cultura, da religião e da consciência moral tem um laço em comum, todas essas dimensões traduzem de múltiplas formas duas condições que permitem a sociabilidade: a interdição dos impulsos e a transmissão de uma herança simbólica. A religião sobrepõe desde a sua gênese, como discutida em Freud (1912-13/2012; 1939/2018), essas duas dimensões da quais a psicanálise pôde articular uma discussão antropológica alinhada às questões verificadas na clínica. Ao utilizar do mito de Édipo para nomear o conflito emocional experimentado pelos pacientes, o autor de *A interpretação dos sonhos* (1900) recorreu, em sua exploração psicanalítico-antropológica, indagar-se sobre a possibilidade deste conflito particular abranger uma origem coletiva e universal. Desde a sua correspondência com Fliess (FREUD, FLIESS, 1954) acompanhamos na carta 71 a descoberta de que o Édipo sobrevive às gerações porque responde a um conteúdo de uma verdade recalcada. O mito se manifesta como um “acontecimento universal no início da infância, [...] a lenda grega emoldura uma compulsão

que todos reconhecem porque pressentem em si o traço de sua existência (FREUD, FLIESS, 1954, p. 223).

Em sua correspondência com Oskar Pfister¹⁶ encontramos o fragmento de uma ideia que conferiu forma e seguimento às hipóteses de *Totem e Tabu* (1912-13). Em *Totem e Tabu* o pai da psicanálise veio formalizar a universalidade do complexo edípico à luz do arcabouço metapsicológico aliado a experiência clínica acumulada em anos, além da colaboração do círculo de psicanalistas que vieram a compor o quadro dessa nova área de pesquisa e terapêutica. Na carta de 14 de dezembro de 1911, Freud desabafa, “fiquei encalhado em diversas pocinhas no meu estudo da psicogênese da religião” (FREUD, PFISTER, 2009, p. 71-72). A expressão psicogênese da religião dá o tom de sua proposta, a origem da religião não é social ou intuição mística da individualidade.

A religião e a sociabilidade, como discutida em *Totem e Tabu* (1912-13), têm origem na ambivalência de conflitos psíquicos-emocionais em face dos tabus instituídos. O tabu é o efeito e um evento traumático culpabilizador. A religião, como vista na antropologia freudiana, situa e repercute o complexo de Édipo no campo da origem da cultura. Mais além, Freud transpõe a questão da gênese da religião retirando-a de sua condição de revelação sobrenatural e a insere na relação do sujeito com o desejo, e no embate deste com as interdições sustentadas culturalmente.

Ao observar através do ângulo psicanalítico fenômenos como o cenário onírico, dentre variados exemplos se destaca *Os sonhos com morte de pessoas queridas*¹⁷, e conflitos psicológicos observados na clínica, como na neurose obsessiva tratada em *Observações sobre um caso de neurose obsessiva* (“O homem dos ratos”, 1909), o mestre de Viena pôde considerar que os impulsos homicidas e incestuosos são mais presentes do que se gostaria de imaginar. Esses impulsos têm uma origem primitiva na formação do humano como ser social, e se desvelam como desejo-fantasia no avesso da sua dimensão de tabu. A origem da consciência de culpa como interdição desses impulsos se mostra em paralelo à essa discussão. Sobre tais

¹⁶ Grande aliado e colaborador de primeira ordem, manteve correspondência com Freud de 1909 a 1939. Oskar Pfister era pastor luterano e psicanalista, além de um profícuo investigador da psicanálise, consolidou uma obra quase tão extensa quanto a de Freud. Pela correspondência sabemos hoje que *O futuro de uma ilusão* (1927) foi um ensaio crítico escrito e endereçado em parte ao próprio Pfister, que retribuiu a discussão sobre fé e ceticismo com outro ensaio, *A ilusão de um futuro* (1928), também divulgado na Imago sob a recomendação de Freud. Cf. VELIQ, F. Oskar Pfister e a crítica à concepção freudiana de religião. **Fractal: revista de psicologia**, v. 30, n. 2, p. 161-165, maio-ago. 2018.

¹⁷ Cf. Cap. V. O material e as fontes do sonho Em: **A interpretação dos sonhos** (1900). Tradução: Paulo C. de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

questões o pai da psicanálise se questiona a respeito da formação da consciência, e encontra uma definição, “consciência é a percepção interna da rejeição de determinados desejos existentes em nós;” (FREUD, 1912-13/2012, p. 112). E o que esse mecanismo interno de reprovação pode revelar? Segundo a tese proposta, encontramos aí o exato avesso da recusa e da negação, “de onde existe uma proibição deve esconder-se um desejo” (*ibid.* p. 115).

Na citação acima se edifica o lugar da civilização na teoria freudiana para a subjetividade, tese que acompanha toda a sua obra. Em seu ensaio de análise da cultura, *A moral sexual “cultural e o nervosismo moderno* (1908), resume que “em termos bem gerais, nossa civilização está baseada na repressão dos instintos” (FREUD, 1908a/2015a, p. 368). O que Freud não explica neste ensaio de 1908, e esta não é a sua proposta naquele momento, é a origem dessa interdição, e nem como a interdição se instituiu. O que ele analisa por outro lado é a renúncia dos impulsos e constata que daí se originou o patrimônio cultural. Mas, por que os seres humanos toleram renunciar impulsos que poderiam fruir tamanha satisfação? E por que fizeram desta renúncia algo tão sagrado e necessário de ser transmitido? Essas questões são investigadas pelo autor de *Totem e Tabu* (1912-13) para além de percepções pragmáticas e sociológicas, mas dirigidas precisamente para o campo de uma psicologia profunda, como propõe a psicanálise.

Tomando a clínica como ponto de partida Freud propôs investigar a origem da culpa. Mas, antes de explorar a sua expressão coletiva nos tabus sociais, já percebe, por outro lado, que é na ambivalência com a figura paterna que a condição primordial para o entendimento da psicogênese da religião também se dirige. Anos antes de sua antropologia, em *Observações sobre um caso de neurose obsessiva* (“*O homem dos ratos*”, 1909) Freud constata neste paciente uma constelação afetivo-ideativa recheada de fantasias de vingança dirigidas à figura do pai. No entanto, essas fantasias dirigidas ao pai eram justapostas a mecanismos defensivos contrainvestidos ao conteúdo dessas ideias, sendo fortemente rechaçadas do sistema consciente. Mas, ao mesmo tempo o conteúdo dessas representações inconscientes alcançavam espaço mediante sintomas compulsivos, e essencialmente voltados à culpa endereçada a figura do pai morto (FREUD, 1909b/2013b). Tamanha violência fantasiada permite ao autor explorar recantos ainda não examinados, e a ideia de que “o pai também deve ter lhe dado motivo para hostilidade na infância [...]” (*ibid.*, p. 100), é tomado como fio de Ariadne para pensar a hipótese de *Totem e Tabu* (1912-13), frente a infância da humanidade.

Adotando essa direção reconhecemos o caminho que o autor encontrou para investigar o elemento universal do complexo de Édipo, e realçar desta situação como o fenômeno da religião se originou. Se por um lado o sofrimento histérico revela o desejo incestuoso pelo pai, a neurose obsessiva se mostra como a contraparte que privilegia o conflito hostil contra essa figura¹⁸. O “homem dos ratos” é o paradigma que Freud consolida para pensar a ambivalência gestada no ódio à figura paterna (MEZAN, 2014). Através deste paradigma Freud pôde recolher a hipótese que o levaria ao seu mito-científico em *Totem e Tabu* (1912-13). A respeito da análise do caso, ele considera: “sabemos, além disso, como o pensamento da morte do pai [do homem dos ratos] ocupara bem cedo a sua mente, e podemos ver seu próprio adoecimento como reação a esse evento, desejado obsessivamente quinze anos antes” (FREUD, 1909b/2013b, p. 87). A infância, esse momento consubstancial à tessitura do psiquismo, tem a sua contrapartida na cultura. A humanidade na sua infância não apenas fantasiosamente hostilizou o pai, como no caso do “homem dos ratos”, mas o aniquilou.

A neurose obsessiva subtrai a diferença entre o desejo e o ato, e assim torna indistinta essas duas dimensões no psiquismo, sobrepondo deste modo as fantasias inconscientes e a realidade factual através do predomínio e do exercício do pensamento onipotente (FREUD, 1909b/2013b). Assim, o sujeito obsessivo exprime a angústia da culpa a partir de pensamentos e atuações cerimoniais como reação que possa anular seus desejos (FREUD, 1907b/2015b), ao passo que se mortifica por aquilo que foi fantasiado-desejado, e inconscientemente realizado. Na neurose obsessiva o ato reparatório substitui inconscientemente o desejo de exprimir a hostilidade mantendo-a suprimida da consciência, ao mesmo tempo a consciência é insuflada de angústia e mal-estar emocional, sem que haja uma motivação realista. Em *Totem e Tabu* (1912-13) o autor agrega essas conjecturas e as amplia a uma escala universal. O motivo que o pai oferece para a hostilidade da criança, Freud o reconhece na situação edípica, “no complexo de Édipo e no complexo de castração o pai desempenha o mesmo papel, o de temido adversário dos interesses sexuais infantis” (FREUD, 1912-13/2012, p. 200).

Sublinhando a relação superestimada que o sujeito obsessivo tem para com o pensamento, escreve, “tomei a expressão “onipotência dos pensamentos” de um indivíduo

¹⁸ O que não significa dizer que há aí uma proporcionalidade no destino que o conflito psíquico toma na histeria e na neurose obsessiva, mas que uma determinada expressão do conflito se orienta na análise sob o predomínio de algumas formas de subjetivação, privilegiando assim determinadas questões em uma estrutura do que noutra.

bastante inteligente, e que sofria de ideias obsessivas [...]”¹⁹ (FREUD, 1912-13/2012, p. 136). Freud explora esse conteúdo de verdade que se oculta no sofrimento individual, e extrai daí a motivação para a coação cultural dos impulsos. A psicogênese da religião ganha contorno e corpo através das fantasias e das aflições experimentadas pelos analisandos, e o mergulho na pré-história individual abre espaço para que emergjam as fontes produtoras da ambivalência da própria cultura e do mal-estar como elemento de sua gênese.

O pai como obstáculo à satisfação dos impulsos sexuais e agressivos está na origem da renúncia instintual, entretanto, essa renúncia se consolidou a partir de um ato de obediência *a posteriori*. A repercussão dessa obediência se representa na religião, na moralidade propagada por essa por meio de regras (tabus), e na formação das organizações sociais. Assim, como na infância do indivíduo o pai também significa esse empecilho para a cultura, e Freud lança mão da hipótese de que um pai-primevo (*der Urvater*) pôde ter alcançado essa mesma motivação dentro de uma horda primitiva pré-histórica hominídea. Dessa situação nasce o evento que “sem dúvida, o violento pai-primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos” da horda pré-histórica (FREUD, 2012/1912-13, p. 217).

Segundo a sua conjectura (FREUD, 1912-13/2012) esse pai-primevo, onipotente e cruel, hostilizava os filhos tomando as fêmeas (suas filhas, irmãs e mães do bando) para o seu próprio usufruto sexual. A maneira de interditar o impulso sexual dos jovens era castrá-los, ou expulsá-los do grupo quando estes rivalizavam com o poderoso pai. Freud (1912-13/2012) insere também a possibilidade de que os mais ousados e fortes pudessem roubar as fêmeas-irmãs-mães de sua preferência, e assim formar o seu próprio grupo repetindo o modelo do pai-primevo. O mestre de Viena enxerga nessa situação originária uma interpretação antropológica que pudesse colocar um outro sentido para as lacunas que se apresentam em relação ao nascimento do sistema totêmico, a origem da exogamia e dos tabus. O sistema totêmico para Freud, o culto ao totem como organização da sociabilidade, está no centro da formação de todas as culturas, um elemento invariante que valia a pena ser estudado psicanaliticamente. Sobre a invariância desse tipo de formação social-religiosa Lévi-Strauss apontou a visão viciada da antropologia da qual Freud bebeu²⁰.

¹⁹ Referência ao caso do “Homem dos ratos” (1909).

²⁰ Cf. **Totemismo Hoje** (1975). Lévis-Strauss procura demonstrar que a percepção de Freud acerca do fenômeno totêmico era “viciada”; contudo expõe a aproximação de sua antropologia às ideias de Freud: “Nós não sabemos nada, e jamais saberemos algo, sobre a origem primeira de crenças e costumes cujas raízes se aprofundam num passado longínquo; mas, em relação ao presente, é certo que as condutas sociais não são desempenhadas espontaneamente por cada indivíduo, sob o efeito de emoções atuais.

No sistema totêmico se realiza o culto e a consagração de um animal que é proibido matar já que este possui parentesco com o grupo (MAUSS, HUBERT, 1899/2017; MAUSS, 1924/2017). Ao mesmo tempo esse animal é o objeto de apreciação do costume de sacrificá-lo em determinada ocasião festiva sagrada, fazendo deste a refeição primordial que promove a identidade simbólica do animal cruelmente assassinado em ritual, ao grupo que o reverencia. A pré-história desse cerimonial tem relação com um evento que realizou a ruptura da obediência passiva frente ao pai-primevo, segundo *Totem e Tabu* (1912-13). Freud reconstrói a situação do assassinato do pai-primevo e destaca disso a vigência do vínculo ambivalente com a figura paterna, condição que o totemismo simboliza na sua relação com o animal do clã. O autor de *Totem e Tabu* reconstrói esse evento da seguinte maneira:

Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente. (Talvez um avanço cultural, o manejo de uma nova arma, tenha lhes dado um sentimento de superioridade.) O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. [...]. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião (FREUD, 2012/1912-13, p. 216-217).

Do assassinato do pai os irmãos também recolhem a consciência de que o amaram, e de que em seu íntimo o invejavam e desejavam ser como ele, resultando daí a consciência de culpa, o arrependimento e a necessidade de realizar atos de reparação. O morto, então, torna-se “mais forte do que havia sido o vivo;” (FREUD, 1912-13/2012, p. 219). Do arrependimento do parricídio formam-se tabus que visam proteger uma nova forma de sociabilidade “os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo” (*idem.*). Entrementes, o valor psicológico dos tabus não é igual. Enquanto um tabu primordial vigia contra a condição de que um outro tome o lugar do

Os homens não agem, enquanto membros de um grupo, de acordo com aquilo que cada um sente como indivíduo: cada homem sente em função da maneira pela qual lhe é permitido ou prescrito comportar-se. Os costumes são dados como normas externas antes de engendrar sentimentos internos e estas normas insensíveis determinam os sentimentos individuais, assim como as circunstâncias em que poderão, ou deverão, se manifestar” (*ibid.*, 1975, p. 76). Cf. LÉVI-STRAUS, C. **Totemismo hoje**. Tradução: Malcolm Bruce Corrie. – Petrópolis, Vozes, 1975.

pai tirânico. E nesse sentido, o vazio do lugar deixado pelo pai denuncia a presença do pai morto na consciência de culpa, mas também inscreve a recordação do triunfo sobre ele.

Por outro lado, o outro tabu (contra o incesto) teria um papel de natureza mais prática e regulatória. Tendo sido o obstáculo aniquilado, o desejo sexual faria com o que os homens rivalizassem e se destruíssem para tomar a posse das mulheres. Se o ódio uniu os irmãos, o amor pelas irmãs e mães faria com que se dividissem novamente. A interdição contra o incesto instituiu, portanto, que para a existência de alguma fraternidade a castração simbólica teria que advir (outro sucedâneo da obediência ao pai morto), constituindo uma forma de vinculação mais passiva e menos violenta, “os irmãos afirmam que nenhum deles pode ser tratado por outro como o pai foi tratado por todos em conjunto” (FREUD, 1912-13/2012, p. 222). O contrato social freudiano reconhece na culpabilidade e na renúncia por vingança o solo que sustenta a civilização (MEZAN, 1985).

Com efeito, instaura-se o poder da comunidade e o monopólio da violência se concentra no direito coletivo, o direito de vingar-se não pode ser de um, mas da instituição que representa a alteridade do coletivo. A comunidade não pode permitir que um possa ousar romper os tabus. Caso ocorra, todos são responsáveis pela violação do tabu, já que, inconscientemente, todos desejam realizá-lo e invejam o criminoso capaz de satisfazê-lo. A lei do talião, a proporcionalidade retaliativa entre crime e punição, concentra um avanço na organização social, mesmo que fundada no preceito da vingança:

Este é, afinal, um dos fundamentos do sistema de punição humano, e tem por pressuposto – corretamente, sem dúvida – que os mesmos impulsos proibidos se acham tanto no infrator como na comunidade que se vinga (FREUD, 1912-13/2012, p. 117-18).

Nesse sentido, ao abdicar do desejo incestuoso renunciando a sua meta, e alterando o objeto original destinado, além de reinvesti-lo em outro (uma fêmea de outro clã) a rivalidade é amenizada. Assim nasce a civilização dentro da teoria freudiana. Ademais, foi necessário erguer o totem em memória da transgressão como parte do trabalho do luto sobre o que foi ousado realizar contra o tirânico pai-primevo, esse trabalho de luto e transmissão da consciência de culpa recai sob a instituição da religião totêmica e atual. O “pai primordial”, declara Freud, tornou-se:

[...] o protótipo [inconsciente] de Deus, o modelo segundo o qual gerações posteriores formaram a figura de Deus. Assim, a narrativa religiosa está certa: Deus realmente participou da gênese daquela proibição, foi sua influência que a criou, não a compreensão da necessidade social. E o deslocamento da vontade humana para Deus se justifica plenamente: os homens sabiam que haviam eliminado violentamente o pai, e, na reação a seu ultraje, propuseram-se respeitar a vontade do pai dali em diante. Portanto, *a doutrina religiosa nos comunica a verdade histórica, com alguma modificação e disfarce, é certo; nossa explicação racional, ela renega* (FREUD, 1927/2014, p. 283, grifos meus).

Ao mesmo tempo, o que foi erigido como memória traumática tem a função protetiva contra a reincidência do ato criminoso. A religião, nestes termos, é a herança e o acervo recordatório desse crime, o totem que se mantém desde tempos imemoriais como um dique de contenção contra o retorno à desagregação do laço social. O pai morto torna-se objeto de culto (simbolizado no animal totêmico), e o ódio é subjugado pelo amor a esta figura. Encontramos nessa afirmação um dos achados metapsicológicos e clínicos a respeito da relação que o neurótico obsessivo mantém com a radical oposição entre amor e ódio²¹, “o amor não pode extinguir o ódio, apenas empurrá-lo para o inconsciente, e ali este pode conservar-se e até crescer, protegido da ação eliminadora da consciência (FREUD, 1909b/2013b, p. 101).

Por que é importante essa relação entre neurose obsessiva e religião? Desde o ensaio de 1907, *Atos obsessivos e práticas religiosas*, Freud nota a proximidade das duas dimensões, e por analogia reconhece que uma se confunde com a outra sob diferentes perspectivas. Tanto a neurose obsessiva quanto a religião estão destinadas a lutar contra a angústia de desejos que retornam à consciência, e de impulsos que almejam ser reconhecidos e satisfeitos. “O sentimento de culpa dos neuróticos obsessivos” escreve o autor, “tem contrapartida na asseveração, pelos devotos, de que sabem que no fundo são grandes pecadores” (FREUD, 1907b/2015b, p. 309). Tanto a neurose, como a prática religiosa, lida com a expectativa ansiada da tentação que “faz surgir uma *angústia expectante* que sempre fica à espreita, uma expectativa de desgraça que, mediante a noção de *castigo*, acha-se ligada à percepção interna da tentação” (FREUD, (1907b/2015b, p. 308 grifos do autor).

²¹ Além disso, já se insere aí a matriz clínica da melancolia que seria explorada através da identificação ao objeto enlutado (FREUD, 1917[1915]/2010).

Neste ensaio Freud (1907b/2015b) lida com uma diferença que considera importante destacar naquele momento, o neurótico obsessivo abnega um impulso de natureza sexual, e assim se sente assombrado pelo retorno do recalcado, já que a repressão é malograda. Por outro lado, diz:

Na base da formação da religião também parece estar a supressão, a renúncia a determinados impulsos instintuais; mas estes não são, como na neurose, exclusivamente componentes sexuais, mas instintos egoístas, socialmente danosos, aos quais não falta geralmente, por outro lado, um aporte sexual (FREUD, 1907b/2015b, p. 310-11).

Neste ensaio o mestre de Viena aponta a função que credita à religião de interdição dos impulsos desagregadores do laço social, e que se fomentam na base da agressividade dirigida ao outro, não só a sexualidade é reprimida e deslocada para outros fins, mas a agressividade precisa ser autodirigida e transformada em culpa, noção da qual o discurso religioso se alimenta. Essa autoagressividade é fomentada pela identificação com o outro (e ideais cultivados na cultura através de figuras representativas que se sacrificam pelo bem comum em detrimento de sua satisfação narcísica). Deste modo a renúncia parcial dos “instintos egoístas”, torna possível a sociabilidade. Essa dimensão é amplamente explorada nos ensaios posteriores como *Totem e tabu* (1912-13), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1930) e *Moisés e o monoteísmo: três ensaios* (1939).

O estudo da psicogênese da religião permite a Freud refletir sobre um ponto de apoio para o entendimento das estruturas religiosas posteriores ao totemismo. A religião primeva (totemismo), base das estruturas religiosas posteriores, transmitiu as características que fundam o estado civilizatório. Essas características se alinham, por analogia, ao caráter obsessivo do sofrimento neurótico: a consciência de culpa, a ambivalência em relação ao pai (o complexo paterno), e a realização de mecanismos simbólicos de reparação que possam apaziguar os impulsos dirigidos contra a figura mítica do pai ofendido, que por ventura são deslocadas e transferidos às relações intersubjetivas. Com efeito:

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, deste então, não permitiu que a humanidade sossegasse (FREUD, 1912-13/2012, p. 221).

A religião, portanto, tem a sua origem na pré-história humana, e Freud assume a possibilidade de realizar uma psicogênese da origem desta a partir da reconstrução proposta em *Totem e Tabu* (1912-13), além de alinhar essas conjecturas com o que já vinha reconhecendo na clínica da neurose obsessiva. A sua reconstrução vai além da necessidade de assumir a concretude, o caráter factual do evento, o que importa a Freud é o seu conteúdo de verdade esquecido negado e recalado (FREUD, 1939/2018). A construção antropológica de Freud foi muitas vezes acusada de ser precária e reduzida a um mito. Mas a memória é precária e suscetível a dúvidas, e o que resta ao autor de *Totem e Tabu* é assumir a lógica do desejo como principal meio de exploração, além de elevar o mito a um estatuto positivo e precioso em seu conteúdo figurado, método seguido à risca até o fim de sua vida.

Conforme Rodrigué (1995b) desenvolve, se a lanterna de Freud foi dirigida no *Livro dos Sonhos* como entrada para o inconsciente, o *Livro dos mitos* (*Totem e Tabu*) foi dirigido para a exploração dos confins daquilo que a civilização recalcou. Os mitos, e a religião como aporte dessas narrativas, são parte do resíduo primitivo da cultura, com efeito, o mestre de Viena entendeu que há uma linha estreita entre mito, religião, os contos de fadas infantis²² e os produtos da vida psíquica:

A investigação psicanalítica das neuroses [...] procurou descobrir a relação desses transtornos com a vida instintual, com os danos impostos a esta pelas exigências da civilização, com a atividade fantasiosa e onírica do indivíduo normal e *com as criações da psique popular na religião, nos mitos e fábulas* (FREUD, 1910/2015, p. 431, grifos meus).

Ao perceber que o mito é uma expressão deformada do desejo, como aponta a autora, “Freud rompeu com a consciência negativa da razão sobre o mito ao designá-lo como uma narrativa, de alto valor social e individual, cuja função é *expressar uma verdade sobre as origens e a arquitetura do espírito humano* (FUKS, 2000, p. 59, grifos da autora).

²² É inegável que para Freud a religião é o equivalente dos contos de fadas para os adultos, mas essa manifestação não é um simples erro. A psicanálise abriu espaço para um método que pudesse decifrar seus enigmas dissimulados e ignorados até então.

1.2. A infância animista, a juventude religiosa e a maioridade científica

Há poucas semanas ouvi uma palestra [...] denominada “Sobre as Três Épocas do Espírito Humano”, que culminou com a glorificação das ciências naturais modernas e de nossos mais modernos santos, como Darwin, Haeckel etc, e que nos fez, a nós estudantes, dar um viva depois do outro (FREUD, SILBERSTEIN, 1875/1995, p. 116)²³.

O contato com os textos antropológicos de Freud não deixa dúvidas de que o paradigma que acompanha o desenvolvimento de suas ideias é o darwiniano-lamarckista. Rodrigué (1995b, p. 312) enfatiza que o pai da psicanálise “aceita a divisão usual do desenvolvimento humano em três estágios: anímico, religioso e científico”, tão repercutida entre antropólogos e filósofos que formaram a base de seu pensamento, e, do espírito de seu tempo²⁴. Ademais, os três estados da cultura caem como uma luva para a sua teoria antropológico-psicanalítica. E historicamente é importante salientar que a antropologia psicanalítica empreendida pelo pai da psicanálise é desde o início nutrida por controvérsias (KOLTAI, 2015). Porém, ao mesmo tempo em que idealiza a adoção de uma postura científica em sua abordagem (YERUSHALMI, 1992), não deixa, por outro lado, extraviar o eixo da disciplina analítica que o norteia ao realizar seus desvios frente a ciência oficial (ASSOUN, 1978; 1983, ROUDINESCO, 2016).

A linha de pensamento do naturalismo biológico tornou-se um dos apoios da tese freudiana na interpretação da cultura, e para localizar a universalidade do conflito edípico, ou as origens da interdição do incesto, a instauração da exogamia, e, pelo mesmo caminho a gênese da própria religião, o mestre de Viena procurou implementar a leitura de que o desenvolvimento das formas culturais²⁵ se realiza por intermédio de etapas universais que estruturam registros específicos que também participam do sujeito por meio da sua ontogênese. Posto isto, a três formas de apreensão da realidade, destacadas acima por Rodrigué (1995b) predominaram em

²³ Correspondência de Freud com seu amigo da juventude, E. Silberstein (Carta 41. Março de 1875). Na época Sigmund estava com 18 anos, e no início da carreira acadêmica. Cf. FREUD, S. SILBERSTEIN, E. **As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein (1871-1881)**. Tradução: Flávio Meurer (Org. Walter Boehlich). – Rio de Janeiro: Imago, Ed., 1995.

²⁴ A “lei” dos três estados da cultura se consolida como ideia e atravessa a intelectualidade europeia franco-alemã entre os séculos XVIII-XIX. Essa noção “histórico-científica” se encontra, por exemplo, em Augusto Comte, de outra maneira em Hegel, e até mesmo em certo momento no pensamento de Nietzsche.

²⁵ Tal como os caracteres morfológicos de uma espécie que são transmitidos a cada organismo em particular pertencente ao seu gênero.

determinadas épocas da história humana, assim como podem predominar no sujeito²⁶. Na cultura essas percepções formatam visões de mundo que buscam responder as inquietações frente as demandas da realidade, “no curso dos tempos a humanidade produziu três grandes visões de mundo, [...]: a animista (mitológica), a religiosa e a científica” (FREUD, 1912-13/2012, p. 124).

As visões de mundo citadas articulam três elementos intrincadamente trançados: uma interpretação cosmológica, um consolo afetivo e uma interpelação de natureza ética, questão que veremos mais à frente. Essas visões de mundo espelham a situação da criança em suas teorias sexuais infantis, qual a origem dos bebês e do mundo? A necessidade de amparo de figuras paternas, condição ligada à própria sobrevivência física e emocional (proteção contra o estado de desamparo), e a interdição (ética) dos impulsos sexuais e agressivos, expressões, para Freud (1905/2015) de uma espontânea disposição do sujeito inscrita sob a condição da posição perverso-polimorfa infantil.

Em suma, nesse sentido, o sujeito pode estar “fixado” numa fase animista, narcísica, pré-genital, ou posteriormente numa “fase” em que se liga libidinalmente ao conflito edípico (estágio religioso da cultura), portanto investido emocionalmente nos pais (configurando a luta entre amor e ódio), e assim dependente destes. A “terceira fase” é a independência libidinal e intelectual, a assunção de que é necessário afastar-se da influência dos pais, suas razões, explicações e leis, para explorar o mundo e assumir as consequências éticas dos atos frente ao outro, o seu semelhante, e a sociedade. Nessa “fase” a cultura é dominada pela ciência, e pela vontade de saber.

À medida que o sujeito passa da infância para a juventude, e ao adulto supostamente maduro, essas questões tornam-se mais complexas, ou conforme a teoria de Freud podem tornar-se inibidas pelos conflitos frente a realidade (interna e externa), gerando fixações e regressões em sua atitude psíquica e emocional, com sublinhado em suas *Conferências introdutórias à psicanálise* (1916-17)²⁷. Com a cultura ocorre de maneira análoga, de modo que os seus avanços também podem ser interrompidos, fixados e regredidos. Assim, em sua obra já avançada diz, “os dois processos, de evolução individual e cultural, precisam defrontar-se e disputar um ao outro o terreno” (FREUD, 1930/2010, p. 115-16). O indivíduo na busca por

²⁶

²⁷ Cf. particularmente a terceira parte: teoria geral das neuroses (FREUD, 2014/1916-17).

satisfazer os impulsos é contrabalanceado pelo polo da cultura e da relação com o outro, necessitando tolerar uma certa insatisfação no seio das relações intersubjetivas.

Com efeito, a linha de pensamento freudiana acompanha a tese de que a cultura floresce estendendo-se à sombra das três etapas que correspondem, como no processo do desenvolvimento individual: a infância, a juventude e a maturidade. Assim, a infância da humanidade se pauta por uma primeira forma-estruturante animista-narcísica de interpretação da realidade, a fase religiosa é a “eleição de objeto, caracterizada pela ligação aos pais” (FREUD, 1912-13/2012, p. 142) e a científica o estágio rumo a independência²⁸. Na fase animista não há deuses a serem idolatrados, e ao mesmo tempo o mundo é povoado “com inúmeros seres espirituais que lhe são benévolos ou malignos” (*ibid.*, p. 122). Enxerga-se nesses seres o motor que anima a realidade, são “causas dos processos naturais e acreditam que não apenas os animais e plantas, mas também as coisas inanimadas são animadas por eles” (*idem.*). Freud encontrou nesse estado primitivo da cultura a confiança onipotente que depois seria depositada na etapa religiosa aos deuses, “não há dúvida de que houve um tempo sem religião, sem deuses. Ele é chamado de animismo” (FREUD, 1933/2010, p. 330).

O animismo aplanava o terreno para o nascimento do estado cultural religioso, esse período Freud o identificou na origem do sistema totêmico, sendo este o tronco primevo das religiões posteriores e da visão religiosa de mundo, como citado. A mudança de uma etapa a outra é obscura, mas o fator primordial de que a psicanálise lança mão é localizado no lastro deixado pelo romance familiar do neurótico em sua ambivalência paterna. *Totem e Tabu* (1912-13) é a tentativa de esclarecer o romance familiar do hominídeo ao estabelecer “uma conjectura que explica essa mudança por uma reviravolta nas circunstâncias da família humana” (FREUD, 1933/2010, p. 332). O pai da psicanálise, em última análise desse tema, visou desvelar como no fundo a religião é uma expressão sintomática de “traumas atuantes e esquecidos [que] se referem à vida familiar humana” (FREUD, 1939/2018, p. 114).

O período religioso tem a sua contrapartida individual no complexo de Édipo, além de conservar o estado anterior, e integrá-lo à percepção de mundo, gestando desse modo os “traços essenciais do modo de pensar animista” (FREUD, 1933/2010, p. 332). O traço animista não é obliterado²⁹, mas se mantém como conteúdo atávico do registro infantil, da cultura e do

²⁸ Tomando aqui emprestado o termo de Winnicott (1963/1979).

²⁹ O sentido evolutivo em Freud é darwiniano, portanto, não é de “melhoria”, ou, “progresso,” mas de uma complexidade que se desenvolve pelo destino cego do acaso abarcando etapas mais simples a um corpo de funcionamento cada vez mais complexo. Em comparação a um ser somente físico-biológico,

sujeito, perdurando-se na perpétua força pulsional na vida onírica e mítica da fantasia, e na supervalorização do pensar em detrimento da ação na realidade; condição ainda gestada no seio da filosofia, da religião, da arte e na ciência. “O animismo” diz Freud, “em si não é ainda uma religião, mas contém as premissas sobre as quais depois se constroem as religiões” (FREUD, 1912-13/2012, p. 125). Retomando essa noção em 1919, Freud destaca que o animismo está para a cultura assim como o narcisismo está para o sujeito. No ensaio *O inquietante* (1919) aborda essa hipótese desenvolvimentista:

Parece que todos nós, em nossa evolução individual, passamos por uma fase correspondente a esse animismo dos primitivos, que em nenhum de nós ela transcorreu sem deixar vestígios e traços ainda capazes de manifestação, e que tudo o que hoje nos parece inquietante preenche a condição de tocar nesses restos de atividade psíquica animista e estimular sua manifestação (FREUD, 1919/2010, p. 359).

O estado cultural que descentrou a percepção religiosa e animista de mundo se concretizou no espírito científico. Período muito mais recente, tanto no pensamento como na forma de abordar a realidade, a percepção científica do mundo produziu mudanças avassaladoras na condição humana, e trouxe consigo uma poderosa capacidade de concretizar aquilo que o animismo apenas almejava³⁰. Sobreposto a essa expectativa onipotente a percepção científica do mundo “começa apenas quando as pessoas veem que não conhecem o mundo e têm de procurar meios de conhecê-lo” (FREUD, 1912-13/2012, p. 144). A ciência é o baluarte sob o qual o desamparado animal-humano pôde reerguer-se contra o subserviente misticismo e o inexorável destino da natureza, é por meio desta que Freud deposita a indicação do “caminho do conhecimento verdadeiro, apoiado sobre o Princípio de Realidade, em vez de proceder pela via da ilusão” (MEZAN, 1985, p. 434).

Se no estado animista o mundo era tal como o sujeito o apreendia – não existindo sólidas separações entre os delírios de sua fantasia e a realidade ao seu entorno, ou no estado religioso em que o mundo mesmo é a aparência de uma realidade transcendente de uma Providência que observa e julga –, por outro lado, a inserção do espírito científico premeditou

o ser social é efeito de um conjunto maior de determinações que englobam uma infinidade de eventos, por exemplo.

³⁰ Como escreve em *O mal-estar na civilização* (1930), no período científico da cultura o homem tornou-se, com inquietação e entusiasmo, uma espécie de deus-protético quando amarra em seu corpo todos os seus aparelhos de ampliar os sentidos para captar as leis que funcionam por detrás da realidade visível.

explorar as leis que submetem o funcionamento do mundo em andamento, assim como do próprio sujeito que o observa. Para Freud (1933/2010) a ciência, e o seu modo de visar a realidade, produziu uma ruptura radical frente ao estado animista e religioso que tanto aparelharam a cultura e as formas de existir e de se subjetivar. Como abordado acima, as formas citadas (animismo, religioso e científico) são correspondentes à travessia da constituição do narcisismo e da ambivalência frente aos cuidados e frustrações parentais no complexo de Édipo.

Portanto, para o pai da psicanálise é na “fase científica” da cultura que se expressa a saída da menoridade e da neurose infantil veiculada pelo complexo paterno. O estado científico coloca o sujeito em direção a sua independência e tomada de responsabilidade de si. Além disso, a “fase” científica é uma expressão de um impulso originário muito pouco trabalho por Freud, o impulso epistemofílico, uma variação do impulso da curiosidade sexual que elaborada e sublimada se torna uma das fontes do artista e o cientista no seu desejo de saber, explorar, inventar e experimentar (FREUD, 1910a/2013a). Ao tomar essa expressão de modo central a cultura precisa se valer de uma percepção de mundo mais autônoma diante de seus desejos e ilusões. Em suas *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1933), Freud resume de forma bastante sincera a sua posição:

É inadmissível dizer que a ciência é uma área da atividade espiritual humana, que a religião e a filosofia são outras, de valor pelo menos igual, e que a ciência não deve interferir nelas; que todas podem igualmente reivindicar serem verdadeiras e cada pessoa é livre para escolher de onde tirar sua convicção e onde depositar sua crença. Uma visão assim é tida como particularmente nobre, tolerante, abrangente e livre de preconceitos tacanhos. Infelizmente ela não é defensável, compartilha todos os traços nocivos de uma visão de mundo não científica, praticamente equivalendo a esta. Ocorre que a verdade não pode ser tolerante, não permite compromissos e imitações, que a pesquisa tem de considerar todos os âmbitos da atividade humana como seus e deve se tornar implacavelmente crítica, quando um outro poder busca usurpar alguma parte dela (FREUD, 1933/2010, p. 325).

As formas da cultura, em última análise, correspondem em sua antropologia a expressões particulares que se realizam no interior de um prolongamento universal em que cada indivíduo atravessa em seu desenvolvimento, como já destacado. O fundamento dessa hipótese adveio da biologia darwinista, mais sobretudo das ideias de Ernst Haeckel (1834-1919), como atesta Assoun (1983), e mais recentemente Loureiro (2002) que veio a aprofundar esse registro epistemológico no corpo da obra freudiana. A autora desenvolve nesse sentido que a inserção

epistemológica, e ontológica, indicada na influência darwiniana de Freud, confere a noção de que não há cisão entre o reino humano e dos animais. É principalmente através de Haeckel que é introduzida a noção do naturalismo³¹, convicção da qual a psicanálise se serve em variados momentos de elaboração. Essa noção filosófica afirma que:

[...] (tudo é natureza) e as implicações disto (o homem não goza de um estado especial no universo). Não por acaso, é em Haeckel que Freud encontra inspiração para alinhar a descoberta psicanalítica aos demais golpes desferidos pela ciência no narcisismo humano (LOUREIRO, 2002, p. 265).

A lei biológica de Haeckel é tradicionalmente sintetizada pela seguinte expressão “[...] a lei biogenética [descreve] que a ontogênese recapitula a filogênese” (RICHARD 2008, p. 503). Nestes termos, Freud formulou a hipótese de que a história humana, desde a pré-história, pudesse ser elucidada por esse fio de Ariadne. “Freud é levado, a propósito justamente do animismo dos primitivos, a esboçar uma teoria global das grandes expressões culturais da civilização humana” como atesta o autor (ASSOUN, 1978, p. 95). As formas globais das grandes expressões da cultura humana não encontram uma estruturação aleatória, mas uma inserção já pré-estabelecida, e que segundo Freud pudessem vir a ser transmitidas por filogênese. A categoria da filogênese é rearticulada a partir de 1923 sob o Id, e além de um prolongamento entre o soma e a psique, onde reverbera o caldeirão pulsional, o Id é também parte da herança arcaica transmitida. Nesse sentido, o inconsciente individual, paradoxalmente, abriga nessa instância algo do próprio patrimônio cultural, um registro “[...] hereditário que alberga os resíduos de incontáveis existências [...]” (FREUD, 1923b/2011b, p. 48).

No entanto, compreendemos que essa ideia se traduz na obra de Freud como um recurso mito-científico para abordar a infinita complexidade do real. Como ele buscou demonstrar em sua antropologia, as concepções de mundo (animista, religiosa, científica), surgem da necessidade do ser humano “proteger-se do opressivo poder superior da natureza” e isso, junta-se ao “impulso de corrigir as imperfeições da cultura, dolorosamente sentidas” (FREUD, 1927/2014, p. 254).

³¹ Todavia, Freud adere ao naturalismo monista de Haeckel rejeitando por outro lado a condição de fazer disto uma visão de mundo. O homem é parte do reino natural, todavia, a condição dada no nível da causalidade psíquica-pulsional o faz cindir com qualquer tipo de harmonia e fusão com a totalidade do real.

1.3. Totemismo e Monoteísmo: retorno e recusa do trauma parricida

Ele [o monoteísmo] pôs à mostra o pai que desde sempre se ocultara, como um núcleo, em cada figura divina. Isso foi, no fundo, um retorno aos começos históricos da ideia de Deus. Agora que Deus era único, as relações com ele podiam reaver a intimidade e intensidade dos laços infantis com o pai (FREUD, 1927/2014, p. 252).

Neste item iremos acompanhar como o sistema monoteísta se origina conforme as teorias estipuladas em *Totem e Tabu* (1912-13). O monoteísmo é a continuidade da repercussão do crime da humanidade primitiva³² que reincide como destino de uma compulsão a repetir a recordação recalcada do assassinato do pai-primevo, junto a necessidade de arcar, e ao mesmo tempo denegar, a culpa frente ao ato míticamente realizado, e neuroticamente fantasiado na situação clínica³³ (FREUD, 1912-13/2012; 1939/2018). O ato de triunfar sobre o pai da horda primeva foi o que permitiu, nos termos freudianos, avançar a cultura, ao passo que em paralelo isso sustenta um peso civilizatório importante que demanda ser transmitido como consciência de culpa, dimensão da qual a religião se fez representante simbólico (GEREZ-AMBERTÍN, 2009). Nestes termos, o nó articulador entre universal e particular, isto é, aquilo que se realiza como entrelaçamento entre cultura e sujeito, tem como norte operador o complexo de Édipo. O mestre de Viena sustenta a seguinte concepção:

Não podemos afastar a hipótese de que o sentimento de culpa da humanidade vem do complexo de Édipo e foi adquirido quando do assassinio do pai pelo bando de irmãos. Ali a agressão não foi suprimida, mas levada a efeito; a mesma agressão cuja supressão deve ser fonte de sentimento de culpa na criança (FREUD, 1930/2010, p. 102).

As formulações de Freud indicam que as religiões têm um núcleo em comum, o totemismo, e este é efeito do Complexo edipiano não recalcado, mas atuado. Sendo o próprio sistema totêmico o efeito de uma relação ambivalente com a figura primeva do pai, e que desse modo as religiões ulteriores foram destinadas a ter que lidar com o amor e o ódio dirigido a essa

³² Cf. item 1.1. Psicogênese da origem (mito-)científica da religião.

³³ Tendo como referente o pai (imaginário-simbólico) da fantasia situado no complexo de Édipo. O complexo edípico é uma reincidência do lugar do pai da horda, mas agora como conflito intrapsíquico, e não real.

figura, Freud (1939/2018) ressalta que no monoteísmo o retorno do recalçado ocorre sob a incidência de determinados traços diferentemente remontados, mas que correspondem ao mesmo evento traumático. Basicamente denota que enquanto “o judaísmo era uma religião do pai, o cristianismo se tornou uma religião do filho” (FREUD, 1939/2018, p. 124).

Essa afirmação coloca uma referência para prosseguirmos como o pai da psicanálise desenvolveu antropológicamente o tema da religião monoteísta. Se o monoteísmo judaico carrega o destino da culpa pelo mal realizado ao pai, o que premedita o seu orgulho narcísico (ser o povo escolhido), o cristianismo, por outro lado, repetiu o drama e elencou a ele o aspecto universal da culpa (FUKS, 2000; 2014). A religião do filho foi contemplada com a posição universalista do “pecado original e redenção pelo sacrifício de uma vítima”, de modo que esses elementos, “tornaram-se os pilares da nova religião fundada por Paulo” (FREUD, 1939/2018, p. 186).

O monoteísmo cristão reinscreve o evento do assassinato sob o ângulo da culpa do herói trágico³⁴ (FREUD, 1912-13/2012). Na leitura de Freud (1913-13/2012) o conteúdo não manifesto da motivação do herói-trágico está sob a marca do destino que carrega frente ao crime suprimido de sua consciência, mas tendo suprimido a ideia de ter sido o agente da rebelião o próprio herói é alvo de mortificação no altar do flagelo divino. A paixão de Cristo, como uma lembrança encobridora, reencena a repetição do crime primitivo como atuação que inconscientemente evidencia a culpa endereçada ao Deus-pai (da horda). Esse modelo interpretativo é claramente situado à luz do que Freud vinha pensando em *Recordar, repetir e elaborar* (1914). Em *O mal-estar na civilização* (1930) a culpa é um elemento central para pensar a cultura, e o laço que esta mantém com a religião:

As religiões não desconheceraam jamais o papel do sentimento de culpa na cultura. Elas pretendem [...] redimir a humanidade desse sentimento de culpa a que chamam pecado. A partir do modo como se atinge essa redenção no cristianismo, com a morte sacrificial de um indivíduo que toma a si a culpa comum a todos, inferimos qual poderia ter disso a primeira ocasião em que se adquiriu essa culpa original, com a qual também a cultura teve início (FREUD, 1930/2010, p. 108-9).

³⁴ Cf. item 1.4. O Cristo-dionisíaco: herói trágico.

No totemismo o pai-primevo aniquilado foi simbolizado por um animal que remontava à culpa do evento recalcado, e que concomitantemente desmentia o ocorrido. Desde então cerimoniais foram instituídos, e realizados conforme a religião. Apenas assim a consciência do tabu (estabelecida por uma obediência *à posteriori* ao pai) pôde ser apaziguada. Aqui há o resíduo de uma forma do Super-eu primitivo civilizatório, e que traduz o mal-estar geral da comunidade a respeito do crime que funda a civilização. O mal-estar (*Unbehagen*) é o tema essencial no ensaio de 1930, e que em termos da primeira tópica era designada em *Totem e Tabu* (1912-13) como consciência de culpa do tabu (*tabuschuldbewusstsein*) (FREUD, 1912-13/2012).

A consciência de culpa tramita no seio da cultura, e se encarna na visão religiosa de mundo sob as acusações dos profetas ao povo em razão da falta de observância das leis, e, portanto, chama atenção para o risco em potencial do retorno desse crime, e da perigosa possibilidade que existe em suplantar a lei do pai pela repetição da sua violência. Contudo, as religiões monoteístas tragicamente se fundaram sob a reinscrição dessa compulsão a repetir o assassinato do pai, Freud assim lê a história das três religiões abraâmicas³⁵. Sob essa formulação ele destaca o conteúdo do retorno do recalcado ao parafrasear o lamento de Paulo de Tarso, “nós somos tão infelizes porque matamos Deus-pai”. À luz das hipóteses de *Totem e Tabu*, escreve:

E é compreensível que ele [Paulo] não pudesse apreender esse quê de verdade senão na roupagem delirante da boa-nova: “Fomos redimidos de toda culpa, desde que um de nós sacrificou a vida para nos absolver”. Naturalmente, nessa formulação não é mencionado o assassinio de Deus, mas um crime que tinha que ser expiado por uma morte só podia ser um assassinato. E o elo entre o delírio e a verdade histórica foi dado pela garantia de que a vítima fora o filho de Deus. Com a força que lhe adivinha da fonte da verdade histórica, essa nova fé derrubou todos os

³⁵ Uma breve referência ao Islã se dá numa única passagem do ensaio de 1939, “este autor admite, com pesar, que é capaz de dar apenas essa única amostra, que seu conhecimento do assunto não basta para complementar a investigação. Ele pode apenas acrescentar, a partir do seu restrito saber, que o acaso da fundação da religião muçulmana lhe parece como que uma repetição abreviada da judaica, da qual elas surgiu como imitação. Parece mesmo que originalmente o Profeta pretendia adotar o judaísmo de forma plena, para si e para o seu povo. O fato de readquirirem o grande e único pai primevo produziu nos árabes uma excepcional elevação do amor-próprio, que levou a grandes êxitos seculares, mas também se exauriu neles. Alá se mostrou bem mais agradecido ao seu povo eleito do que Jeová se havia mostrado ao seu. Mas o desenvolvimento interno da nova religião logo cessou, porque talvez faltasse o aprofundamento que o assassinato do fundador da religião havia gerado no caso judeu. As religiões aparentemente racionalistas do Oriente são no seu âmago, culto dos ancestrais, também se detendo, assim, num estágio precoce de reconstrução do passado” (FREUD, 1939/2018, p. 130-131).

obstáculos; a feliz condição de ser o eleito deu lugar à redenção libertadora (FREUD, 1939/2018, p. 186).

O autor de *Moisés e o Monoteísmo: Três ensaios* (1939) enxerga nas acusações dos profetas o conteúdo de uma verdade-psíquica-historicamente recalcada, e que se deforma sob o conteúdo mítico que a narrativa religiosa precisa inserir como fator mediador do acontecimento trágico e da culpa que o sujeito e a cultura carregam, “acreditamos que a solução dos devotos contenha a verdade, mas não a verdade material, e sim histórica” (FREUD, 1939/2018, p. 178). Conforme a apreciação da autora, na obra freudiana “a culpa é uma das categorias que configuram a constelação do supereu” (GEREZ-AMBERTÍM, 2009, p. 135), sob esse aspecto, diríamos que a categoria instituída por Freud a partir do assassinato do pai-primevo também configura a constelação da cultura frente ao complexo paterno universal. Posto isto, o trabalho iluminista ao qual Freud (1939/2018, p. 178) se arroga é o de poder “[...] corrigir certa deformação que essa verdade experimentou em seu retorno”, continua:

Não acreditamos que existe hoje um único deus grande, e sim que em tempos primitivos houve uma única pessoa que então devia parecer imensa e que depois retornou, elevada à condição de divindade, na memória dos homens (FREUD, 1939/2018, p. 178-179).

Voltando ao sistema totêmico, o cerimonial que repete simbolicamente o assassinato do pai, figurado no animal-totem, propiciava a verdadeira natureza sagrada de algo que se traduz no temor e na atitude hostil velada diante do totem (represente do pai), bem como no amor e na identificação com essa figura. O sacrifício do animal-representante do totem significava a dupla presença deformada do pai, como animal e depois como deus. Uma expressão que retorna no cristianismo, o filho também é o Deus-pai, e pode ser representado por uma série de animais como: o cordeiro, o leão, a pomba, o peixe (ELIADE, 2011). Nessa perspectiva para os nossos ancestrais:

O sacrifício era um sacramento, o próprio animal sacrificial era um membro do clã. Ele era, de fato, o velho animal totêmico, o próprio deus primitivo, cuja morte e absorção permitia aos membros do clã reavivar e garantir sua semelhança com ele (FREUD, 1912-13/2012, p. 212).

A importância dessa descrição se desvela, como já frisado, na proximidade do simbolismo religioso cristão (a santa ceia e o sacrifício de Cristo). Ademais, em *Moisés e o monoteísmo: três ensaios* (1939) Freud reconstrói esse movimento entre os rastros que o povo hebreu deixa no seu texto sagrado a respeito da figura do profeta Moisés, fundador do judaísmo. Aliás, enquanto o sistema totêmico e o cristianismo lidam com a recordação do crime primevo através do efeito do retorno do recaiado, ou seja, um assassinato funda a religião e desse homicídio somos todos culpados e redimidos por ritos (totemismo, cristianismo), por outro lado, a religião judaica se inscreve pelo desmentido (*verleugnung*) da morte do fundador, em termos freudianos.

Metapsicologicamente (FREUD, 1911a/2010a) o cristianismo se aproxima do desdobramento contido no processo de repetição, recordação (por lembrança encobridora) e elaboração (assunção simbólica da culpa). Enquanto o judaísmo está mais próximo do processo de cisão e recusa (FREUD, 1940[1938]/2018). Ao passo que no monoteísmo judaico o conflito com o real se evade por duas reações postas, rejeição da realidade: morte do profeta Moisés (verdade histórica, no sentido freudiano), e por outro lado assume a realidade sob o teor da angústia (de castração) da qual procura defender-se: adoção de leis morais rígidas (FREUD, 1939/2018; 1940[1938]/2018).

Com efeito, o trauma se mantém aberto e não pode ser significado e simbolicamente testemunhado. Sob essa leitura intrincada se destaca que o mecanismo do desmentido (*verleugnung*) “indica que houve”, segundo a interpretação de *Moisés e o Monoteísmo: Três ensaios* (1939), uma tentativa de apagar as marcas da verdade de maneira semelhante ao que se faz num crime, no qual “a dificuldade não está na execução do ato, e sim na eliminação dos seus rastros” (FUKS, 2014, p. 73).

O povo judeu, nesse sentido, desmente a morte do seu fundador (FREUD, 1939/2018) o que equivale a recusa do crime hediondo, ao mesmo tempo que mantém uma estreita relação com a observação dos tabus morais da religião. Os hebreus, diz Freud, “alcançaram, ao menos na doutrina e nos preceitos, alturas éticas que haviam ficado inacessíveis aos outros povos da Antiguidade” (FREUD, 1939/2018, p. 185). Condição que conserva uma particularidade ao judaísmo, de maneira que se o cristianismo dinamiza o retorno do recaiado e a culpa através do simbolismo mítico do pecado original que se religa ao evento primevo através do sacrifício de Cristo, o judaísmo por outra via dinamiza a origem da sua

religião, e conseqüentemente da culpa, por meio do mecanismo do desmentido e da cisão (FUKS, 2000; 2014).

Isso não significa dotar o judaísmo de uma religião “patológica”, enquanto o monoteísmo cristão supostamente estaria mais próximo de uma dimensão religiosa “saudável”. O que Freud (1912-13/2012; 1939/2018) enfrenta nessas discussões se refere a possibilidade de poder observar por meio de alguns conceitos psicanalíticos as operações psíquicas em jogo na constituição da cultura e da religião, e o mito do pai-primevo se eleva como esse recurso que faz referência às origens simbólicas e traumáticas, junto as diversas maneiras de sua transmissão pela via da culpa e do desmentido. O princípio evocado por Freud é da indistinção entre psicologia do sujeito e da cultura. A religião manifesta e amplia, à luz da psicanálise, o complexo com o pai, e “tanto no indivíduo quanto nas massas, essas impressões subsistem em “traços mnêmicos inconscientes” (FUKS, 2014, p. 130).

O totemismo como sistema ancestral das religiões determinou tanto a transmissão de um vínculo (com o totem) como a interdição dos impulsos (tabus). A instituição de tabus é mobilizada não apenas através dos processos de recalçamento e da renúncia instintual, mas também mediante os mecanismos inconscientes de identificação que tem por seu operador o narcisismo e o trabalho do luto, e nesse sentido a referência é a matriz clínica da melancolia, como veremos em outro item. Neste momento demos destaque em como o totemismo inscreve nas religiões posteriores o vínculo simbólico com o totem (o pai-primevo que foi elevado à condição de figura sagrada e divina) (FREUD, 1912-13/2012).

Com já enfatizado, esse sistema social-religioso ancestral constituiu um elo que transcende a descendência consanguínea inserindo uma ligação, que podemos denominar de metaforizante, como meio de lidar com a ambivalência da figura paterna, processo correspondente ao conflito edípiano. Destaca o autor, “a psicanálise nos revelou que o animal totêmico é de fato o sucedâneo do pai” (FREUD, 1912-13/2012, p. 215). Freud reconhece na infância da humanidade o mesmo processo corrente na infância do indivíduo, desta maneira a religião totêmica inscreve algo que se estende desde os tempos primevos operando em escala coletiva e individual conflitos de natureza psicológica.

1.3.1. O sintoma fóbico: exemplo clínico-antropológico do mito totêmico

Como exemplo clínico que se articula à sua antropologia Freud (1909a/2015a) recorre ao caso “Hans”³⁶, um garoto de cinco anos que sofria de fobia por cavalos e animais similares. A rivalidade e a admiração do menino, a sua “atitude emocional dúplice – ambivalente – perante o pai” (FREUD, 1912-13/2012, p. 199) encontrou uma saída no sintoma fóbico ao transferir os sentimentos pelo pai deslocando-os para o conflito emocional com os animais. Quando o medo de cavalos era anulado “Hans” podia demonstrar a sua afeição e preocupação pelos animais, o que promovia um espelhamento desse vínculo com a figura paterna. Freud reencontra em *Totem e Tabu* (1912-13) o antecedente primitivo experimentado pela humanidade daquilo que as neuroses fóbicas exibem como conflito psíquico e sofrimento subjetivo.

O pai transformado em animal totêmico se insere como estágio primitivo desse conflito, contudo experimentado coletivamente por nossos antepassados. O autor de *Totem e Tabu* (1912-13) insere na discussão de sua antropologia como o complexo nuclear das neuroses se apresenta no nascimento da religião, e como viemos a destacar ao longo dessa dissertação a sua descoberta só pôde se fazer explícita por intermédio da metapsicologia (MEZAN, 1985; 2014). Continuando a questão, dois traços, se mostram como elementos que atravessam as religiões demonstrando a sua correspondência com o complexo de Édipo: a ambivalência emocional frente a figura paterna e a identificação como saída do conflito³⁷. O que repercute como fantasia fundamental (*Urfantasien*), no sofrimento do sujeito, torna-se na neurose dissociada de seu conteúdo religioso-coletivo, e que nos primórdios da cultura foi experimentada em um festim sagrado:

³⁶ Freud também faz referências ao menino de 3 anos e meio, “Árpad” (atendido por Ferenczi), um garoto “normal” que experimentou uma regressão psíquica e uma fixação por galinhas, galos e pintos que viviam na fazenda da família quando este se mudou para lá. “Árpad” construiu uma espécie de fetiche pelos bichos, brincava com eles, depois os levava para pia de casa para degolá-los, além de imitá-los após o abate. O menino, da mesma maneira que “Hans”, construiu uma relação de temor e fascínio pelos animais, vivenciado uma neurose fóbica.

³⁷ Esses dois traços de qualidade psicológica abrem espaço para uma diversidade de tópicos que Freud lida ao desenvolver o tema da religião. Basicamente, como veremos, desses dois traços psicológicos nascem os três principais papéis que a religião exerce na cultura, como pensa Freud: ser uma visão de mundo, é parte da origem da ânsia por proteção contra o estado de desamparo e do mesmo modo uma promessa de felicidade, assim como constitui o lastro das exigências de renúncia pulsional que incorrem na ética.

Imaginemos agora a cena de uma tal refeição totêmica, dotando-a de alguns traços prováveis que até aqui não pudemos considerar. Numa ocasião solene, o clã mata cruelmente seu animal totêmico e o devora cru, carne, sangue e ossos; os membros do clã estão vestidos à semelhança do totem, imitam-no em sons e movimentos, como se quisessem enfatizar sua identidade e a dele. Há a consciência de realizar uma ação que é proibida a cada um, que apenas pela participação de todos pode se justificar; e nenhum deles pode se excluir do assassinato e da refeição. Após o ato, o animal morto é chorado e lamentado. O lamento pelo morto é obrigatório, imposto pelo temor de uma represália, e sua principal intenção, como Robertson Smith observou numa ocasião análoga, é livrar-se da responsabilidade pela morte. Mas após esse luto vem a alegria festiva, o desencadeamento de todos os instintos e a licença de todas as gratificações. Sem dificuldade vislumbramos aí a natureza da festa (FREUD, 1912-13/2012, p. 214-215).

O monoteísmo repercute esse tema sob algumas faces que foram analisadas no item anterior, e no próximo. Tanto o judaísmo quanto o cristianismo são objetos de desenvolvimento analítico por Freud, que acentua elementos distintos dessas religiões, ao mesmo tempo em que demonstra o seu núcleo elementar em comum (FREUD, 1939/2018). A interpretação do pai da psicanálise é sempre complexa e multidimensional, e nesse sentido o mestre de Viena faz ressonância ao próprio modo de construir suas conjecturas à lógica do inconsciente, isto é, uma lógica que reúne e não impede a associação de elementos contraditórios³⁸. Haja vista, o judaísmo e o cristianismo nestes termos engendram avanços e regressões à cultura segundo a sua análise. Assim, essas duas religiões dão formas diferentes ao mesmo problema: o parricídio, o medo do desamparo, a necessidade de formação de exigências éticas, assim como proporcionam uma visão de mundo unitária que pretende preencher a lacuna do saber.

1.4. O Cristo-Dionisíaco: herói trágico

Freud reconhece a dificuldade de demonstrar a linha de evolução entre totemismo e as religiões ulteriores, e com razão destaca, “apenas seguirei duas linhas, que vejo aflorar nitidamente na trama: o tema do sacrifício e a relação do filho com o pai” (FREUD, 1912-

³⁸ Uma afirmação como essa é tomada com desconfiança por ser muito conveniente aos propósitos do psicanalista, já que supostamente sustenta um método que não assume a possibilidade de premissas falsas. Para uma discussão a respeito da epistemologia psicanalítica Cf. MEZAN, R. *O tronco e os ramos: Ensaio de história da psicanálise*. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

13/2012, p. 223). Em *Totem e Tabu* (1912-13) o autor avança com a hipótese de que a morte do pai-primevo ocasiona a nostalgia por sua presença, em razão de que os irmãos da horda eram animados “pelo desejo de tornar-se como o pai, e exprimiram tal desejo pela incorporação de partes do seu sucedâneo, na refeição totêmica” (FREUD, 1912-13/2012, p. 226). Entretanto, ninguém é suficientemente poderoso para aspirar o lugar do pai, ao menos, sem que uma guerra de todos contra todos recomesse.

O anseio pelo pai engendra um ideal de que o poder deste seja ilimitado (espelho da projeção narcísica de um eu que se bate melancolicamente com seu ideal), com efeito, em sua exploração antropológica o autor supõe manifestar-se na cultura pós-parricídio, mediante o apelo da nostalgia do pai ofendido, “uma inclinação – apoiada na veneração de indivíduos que se haviam destacado ante os demais – a reavivar o antigo ideal pelo pai, criando divindades” (FREUD, 1912-13/2012, p. 226). A inclinação a venerar indivíduos destacados na horda primeva não é um elemento irrelevante, essa hipótese é o que ajuda Freud compreender a origem do cristianismo como religião do filho. A ideia basicamente é que o cristianismo revisita uma cena específica do parricídio. A solidariedade entre os irmãos só pôde ocorrer em função de uma figura que se sobressaiu ante os demais e que os mobilizou a triunfar sobre o pai.

Por conseguinte, Cristo é a representação deslocada dessa figura transgressora, “o “redentor” não podia ser outro senão o culpado principal, o líder do bando de irmãos que havia derrotado o pai” (FREUD, 1939/2018, p. 122-23). A natureza do ato sacrificial de Cristo foi uma atuação da culpa pelo levante contra o pai. O sacrifício de Jesus pela humanidade, segundo o mito cristão, foi, conforme a tese de Freud (1912-13/2012; 1939/2018), a repetição da culpa que o herói trágico carrega, a consciência trágica de uma dor irremediável que só encontra remediação pela via da auto-mortificação, um assassinato por outro.

O cristianismo resgata com alto valor a expressão ancestral da cena do pai-primevo mortificado, compondo a sobreposição entre a humilhação do pai e o triunfo culpado sobre este, “a importância que o sacrifício adquiriu universalmente está no fato de que oferece ao pai a satisfação pela injúria sofrida, no mesmo ato em que perpetua a lembrança do malfeito” (FREUD, 1912-13/2012, p. 228). Isto é, constitui na ideia do sacrifício humano de Jesus uma duplicidade: a consciência de culpa do tabu transgredido e a rebelião dirigida à figura dominadora do pai. Mais além, o cristianismo remonta no ato sacrificial do filho de Deus a ideia de que um entre todos pudesse aspirar para si o conteúdo da culpa libertando “o bando de irmãos do pecado original” (*ibid.*, p. 233). Freud reconhece na proximidade dos elementos da história

cristã noções de outras religiões concorrentes ou mais antigas como o mitraísmo e o orfismo (FREUD, 1912-13/2012). Ao final do quarto ensaio de *Totem e Tabu* resume:

No mito cristão, o pecado original do homem é certamente um pecado contra Deus-Pai. Se Cristo salva os homens do peso do pecado original, sacrificando sua própria vida, ele nos compele a inferir que esse pecado foi um assassinato. Segundo a lei do talião, profundamente arraigada no sentimento humano, um assassinato pode ser expiado apenas pelo sacrifício de outra vida; o sacrifício de si mesmo aponta para um homicídio. E, se este sacrifício da própria vida produz a reconciliação com Deus-Pai, o crime a ser expiado não pode ser outro senão o assassinato do pai (FREUD, 1912-13/2012, p. 234).

É possível apreender desse comentário o modelo metapsicológico apresentado mais a frente em sua obra *Luto e Melancolia* (1917). Aqui se mostra claramente como Freud concebe um diálogo entre a análise de uma dimensão da cultura como a narrativa cristã, e como isso pode ser inserido na sua conjectura sobre o funcionamento psíquico. A ideia de Cristo personificar a consciência moral do grupo tomando a si mesmo como alvo da hostilidade que seria (e foi miticamente) dirigida ao pai, realiza uma constelação psíquica em que a consciência moral – ou, o que mais tarde é denominado na segunda tópica como o terreno do Super-eu mobilizador de angústia masoquista –, que domina o eu de culpa e faz equivaler a ação ao que foi desejado inconscientemente, transformando assim um impulso homicida fantasiado em autoflagelo (lei de talião)³⁹. Ademais, tal como na infância da humanidade se “no princípio foi ato” (FREUD, 1912-13/2012, p. 244) também, para a infância do indivíduo, indica:

Não é correto dizer que os neuróticos obsessivos, hoje sob a pressão de uma moral excessiva, defendem-se apenas da realidade psíquica de tentações e castigam-se por impulsos meramente sentidos. Há também um quê de realidade histórica nisso; na infância, essas pessoas nada tiveram senão os impulsos maus, e na medida em que puderam, na impotência infantil, transpuseram esses impulsos também em ações (FREUD, 1912-13/2012, p. 243-244).

³⁹ Esse modelo de funcionamento psíquico será amplamente explorado pela clínica de Melanie Klein e seus colaboradores. A culpa primitiva tem sempre o caráter de situar-se frente a uma angústia persecutória, já que teme a retaliação da agressão investida e projetada no outro.

O pai da psicanálise reconstituiu posteriormente esses elementos no estudo de 1917 através da metapsicologia do trabalho do luto, em que a perda do objeto amado-odiado se traduz como “a sombra do objeto” que recai sobre o eu (FREUD, 1917[1915]/2010, p. 181), ou, nos termos de *Totem e Tabu* (FREUD, 1912-13/2012, p. 219), “o morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo”. Apenas assim o Super-eu libidinalmente investido e demasiadamente identificado ao ego, representante da voz vociferante do pai, pode ser apaziguado. Essa condição é largamente destacada na neurose obsessiva, e próxima ao delírio paranoide “caracteriza-se, então, por colocar a realidade psíquica acima da factual” (FREUD, 1912-13/2012, p. 242). E que nos termos do funcionamento da melancolia condiz com a noção da não elaboração do luto, “o exame de realidade mostrou que o objeto amado[-odiado] não mais existe, e então exige que toda libido seja retirada [...]”, porém, “[...] um apego ao objeto mediante a psicose de desejo alucinaria” impede o avanço do trabalho do luto (FREUD, 1917[1915]/2010, p. 173-174).

Sob esse vértice de leitura Freud concebe uma forma de incluir na análise da cultura o seu modelo teórico utilizado na clínica. O pai da psicanálise encontra no terreno do monoteísmo cristão uma expressão do retorno do recalcado de uma verdade histórica simbolizada em seus mitos, “na doutrina cristã a humanidade reconhece, de modo mais franco, o ato culposo de um tempo primordial, pois apenas no sacrifício do filho encontrou a mais plena expiação para ele” (FREUD, 1912-13/2012, p. 234).

Todavia, o cristianismo também carrega consigo o lastro da ambivalência contra o pai, visto que, é na mesma atitude do flagelo do filho de Deus que o próprio sacrificado alcança o objetivo final ocultado pelo altruísmo manifesto, isto é, “tornar-se ele próprio deus, ao lado – mais precisamente, no lugar – do pai. A religião do filho substitui a religião do pai” (FREUD, 1912-13/2012, p. 234-235). Com efeito, a comunhão da santa ceia reifica o banquete totêmico e os irmãos agora comem e bebem do sangue do filho⁴⁰, e não do pai, fazendo do filho um objeto de santificação e identificação ao introjetá-lo como ideal do eu. Assim, a atitude do filho deificado torna-se um dever-ser, e o amor, a caridade, e o altruísmo são remetidos à cultura

⁴⁰ Para a doutrina Católica isso se expressa de maneira mais sensível ainda, já que o pão e o vinho tomados na cerimônia da eucaristia são transubstanciados no ato da sua consagração, ou seja, o pão e o vinho não apenas representam o corpo, mas são o próprio corpo, a carne e o sangue de Cristo. Já na vertente protestante (luterana e calvinista) há o credo da presença representada de Cristo, entretanto o pão e o vinho não são transubstanciados na consagração.

como ideal ético. A identificação com o ideal do eu, escreve “se empenha em configurar o próprio Eu à semelhança daquele tomado por modelo” (FREUD, 1921/2011, p. 62).

Freud compara Cristo com a figura do herói trágico, o que não é pouco. Deste modo, o autor de *O futuro de uma ilusão* (1927) encontra na figura de Jesus (principalmente a idealizada na idade média⁴¹) a estatura de uma figura trágica como Édipo. Nesse sentido, apesar de qualquer crítica dirigida a instituição religiosa o mestre de Viena soube captar a dimensão mais refinada e cheia do *páthos* que está contido no evangelho. Freud realiza uma aproximação em seu mito-científico entre Dionísio (o bode divino da tragédia grega) e a paixão de Cristo, ao se perguntar sobre o porquê de o herói da tragédia precisar sofrer, o que admite não ser fácil de esclarecer. Freud, então, assume mais uma vez a sua conjectura antropológica, e metapsicológica, ao admitir que a culpa trágica procede da evidência subsidiada pela consciência moral que não pode mais ocultar a responsabilidade da dor frente a angústia que se sobressai, “o herói é culpado ele mesmo do seu sofrimento” (FREUD, 1912-13/2012, p. 237). Seguindo a sua dedução complementa:

O crime a ele imputado, arrogância e revolta contra uma autoridade maior, é exatamente aquele que, na realidade, pesa sobre os companheiros do coro [na tragédia grega], o bando de irmãos. Assim, o herói trágico é transformado – contra sua vontade – em salvador do coro. Na tragédia grega o conteúdo da encenação eram antes de tudo os sofrimentos do bode divino, Dionísio e o lamento do cortejo de bodes que com ele se identificava; assim, é compreensível que o extinto drama fosse revivido na Idade Média com a Paixão de Cristo (FREUD, 1912-13/2012, p. 237-238).

Como veremos em item ulterior a questão da identificação como via e saída para a renúncia dos impulsos é reiterada por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921). Em suma, Cristo, como Moisés, são figuras sacralizadas, e tomados como grandes homens a serem seguidos enquanto modelos imperativos de conduta e transmissão de ideais culturais. Condição que permite o estabelecimento do laço social em uma identidade grupal, ao mesmo

⁴¹ A representação do Cristo mortificado na cruz é dominante na cultura medievá europeia, quanto mais melancólica e dilacerada mais fiel é a cena do sacrifício. Atualmente, em arquiteturas modernas, a figura mortificada de Cristo é pouco apresentada, geralmente a cruz é representada vazia como signo do triunfo do Deus-homem sobre a morte. Bem como, é muito comum a presença da imagem do Cristo Pantocrator, uma iconografia que apresenta o Jesus deificado, poderoso e dominante. Cf. TOMMASO, W. S. **O Cristo Pantocrator – Da origem às igrejas do Brasil, na obra de Cláudio Pastro**. Paulus Editora, 2017.

tempo em que a alteridade que não incorpora esse ideal tornar-se alvo e continente da hostilidade do grupo narcisicamente identificado, conferindo aquilo que Freud indicou como o narcisismo das pequenas diferenças.

2. TOTEM E TABU, OU, RELIGIÃO E CIVILIZAÇÃO

Freud [...] demonstrou como a visão política e religiosa que os homens alimentam em relação ao universo, as superstições tão generalizadas, até a metafísica dos filósofos, são *metapsicologia* pura: uma projeção das sensações e de sentimentos no mundo externo (FERENCZI, 1909/2011, p. 97)

É patente como a temática da religião transparece nos escritos Freud como um assunto capaz de representar determinado aspecto da subjetividade humano, a religião, como abordada pela psicanálise se mostra como um fenômeno cultural que traduz algo de um desejo compartilhado entre diversos sujeitos (FREUD, 1900/2019; 1901/1989; 1907b/2015b; 1912-13/2012; 1921/2011; 1927/2014; 1930/2010; 1939/2018). Em suas *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1933) Freud oferece a possibilidade de reflexão a respeito de três papéis que a religião disponibiliza ao laço social e a subjetividade do sujeito: (1) explicar a origem do mundo (aspecto cosmológico); (2) proteger os humanos de sua condição de desabrigo diante da contingência (aspecto protetivo); (3) orientar o convívio de homens e mulheres através de regras que estabelecem um bem em comum (aspecto ético) (FREUD, 1933/2010).

Em suma, a religião apresenta uma cosmogonia, isto é, um princípio de explicação que incorpora a totalidade das coisas, além de se revelar como uma providência para a vida em sua inevitável fragilidade diante da cruel natureza, e ainda assim, institui exigências éticas que abrigam os homens de sua própria violência e auto-aniquilação. Esses três aspectos são desdobrados na obra freudiana essencialmente em relação ao complexo de Édipo, o nó operador entre indivíduo e cultura. É na imagem do pai idealizado que a criança enxerga a figura do criador que lhe resgata do desamparo.

Sob o mesmo espírito Voltaire escreveu, pouco mais de um século e meio antes de Freud, que “todas as crianças veem o céu com indiferença; mas basta o trovão reboar e elas tremem, vão se esconder. Os primeiros homens, sem dúvida agiram da mesma forma” (VOLTAIRE, 1764/2008, p. 437). O ser humano procura se proteger da angústia frente a natureza cruel e caótica através dessa figura, a religião: a religião, é a dimensão substitutiva do pai protetor, legislador e daquele que apresenta sentido e está na origem das coisas. A figura exaltada na imagem de Deus é o centro axial do mundo, e o papel cosmológico da religião

reafirma esse ponto, pois o mundo e tudo que nele existe “[...] surgiu através de atos de criação ou fecundação, de maneira análoga à gênese do indivíduo (FREUD, 1933/2010, p. 333).

Freud revê esses três elementos à luz da hipótese do inconsciente, e utiliza da sua metapsicologia, angariada no terreno da clínica, para interpretar o que se move e está oculto por trás dessas condições que a religião representa na cultura. A meta do trabalho analítico desta maneira é ampliar a psicologia e oferecer outro sentido que não metafísico, ou sobrenatural, para o que a religião inscreve e opera na subjetividade humana e no laço cultural. Se remetendo ao sonho, o pai da psicanálise enfatiza que a sua produção desvela senão o avesso do mito, o desejo recalado, “não posso deixar de mencionar a frequência com que temas mitológicos precisamente acham explicação através da interpretação de sonhos (FREUD, 1933/2010, p. 150-151).

É importante notar que as aproximações analíticas de Freud a respeito da religião são acompanhadas pelas discussões teórico-clínicas, e alimentadas do uso que ele faz da metapsicologia. O que permite pensar paralelos entre a vida psíquica e o plano intersubjetivo do laço social. Tendo isso em vista, é factível considerar que os papéis que Freud circunscreve ao campo dos sistemas religiosos, a cosmogonia (criação do mundo), a proteção contra o desamparo, e a exigência ética (tabus), estão sempre sujeitos de serem operados por uma releitura antropológico-psicanalítica capaz de lançar mão de hipóteses a respeito dessa instituição que costura desde tempos imemoriais as relações humanas.

Dos três elementos destacados por Freud (1933/2010) a exigência ética é o que mais lhe suscita estima por parte da religião. O problema levantado pela sua investigação, no entanto, é que a religião cobre a ética de ornamentos mistificadores, não obstante a um fundamento possível mais próximo de uma dimensão secular, e que visa sustentar a base da ética mediante um fundamento racional. Nesse sentido ele dirige a sua crítica para tudo aquilo faz a inteligência humana ser intimidada, e a religião tem forte apressa pela inibição do questionamento do que considera sagrado. O que acaba tornando o tabu uma coisa em si inquestionável, e não passível de transformação conforme as necessidades humanas. O ornamento metafísico com o qual a religião amarra a sua ética cumpre a sua deformação e impede o contato com o seu real conteúdo, o tabu que está na base do complexo de Édipo (FREUD, 1912-13/2010). Entretanto o autor de *Mal-estar na civilização* (1930) não é insensível a essa discussão, mantendo-a aberta. Talvez esse ornamento metafísico seja o que impede a barbárie, pensa a partir de seu interlocutor imaginário em *O futuro de uma ilusão* (FREUD, 1927/2014).

A cosmogonia e a promessa de proteção contra o desamparo são os principais alvos de sua crítica. Mas, assim como em relação a exigência ética, o mestre de Viena opera uma análise do conteúdo e da dinâmica psíquico-emocional que sustentam essas ideias e anseios, da mesma maneira esses outros elementos o estimulam a abordar e a ampliar a metapsicologia. Por um lado, a cosmogonia é uma espécie de fóssil ancestral do que foi denominado por Freud de visão de mundo (*Weltanschauung*). O que é uma visão de mundo? Uma visão de mundo se refere a um conjunto de ideias que pretendem abarcar a totalidade do real (FREUD, 1927/2014; 1933/2010). Algo, portanto, muito conveniente aos desejos humanos, logo uma ilusão frente a uma perspectiva mais desencantada e cética da realidade. Vejamos o que Freud escreve em seu seminário de 1933:

Entendo que 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, 1933/2010, p. 322).

Por outro lado, mas na mesma direção, aliviar a angústia do estado de desamparo e prometer felicidade são analisados por Freud sob a chave do complexo paterno e materno, a ânsia humana de uma figura elevada que possa corresponder aos anseios por cuidado (FREUD, 1910a/2013a). De outro modo, a exigência ética da religião é sobredeterminada pelo mesmo registro da ambivalência dirigida ao pai. Além do mais, a tendência a conjecturar uma concepção do mundo é como que parte do arranjo estrutural e próprio à tecitura da mente, e Freud interpreta isso dentro de uma determinada compreensão antropológica (já destacadas no item 1.2) de que a cultura transita por três estados que correspondem aos três estados do desenvolvimento individual: a visão de mundo animista, religiosa e científica (FREUD, 1912-13/2012). Esses três estados são análogos a própria história do desenvolvimento da libido: autoerotismo/narcisismo, complexo de Édipo/investimento objetal e maturidade sexual genital capaz ser sublimada em curiosidade. A seguir são desenvolvidos esse três papéis da religião, apreendidas na obra do autor através da antropologia psicanalítica: a função cosmológica, a função ética, e a função de proteção.

2.1. Religião: função cosmológica – desejo de unidade

[...] quão mais coerente consigo mesma é a concepção religiosa do mundo, quando ela assegura enfaticamente que pardal nenhum cai do telhado a não ser por especial vontade divina (FREUD, 1916-17/2014, p. 35).

A religião é central para o debate crítico e dialógico do autor de *O futuro de uma ilusão* (1927), sobretudo, porque os campos em que a religião se alicerça geram antagonismos com o avanço do conhecimento produzido pela pesquisa científica, logo, psicanalítica. “O espírito científico” declara, “fortalecido na observação dos processos naturais, começou ao longo dos tempos, a tratar a religião como um assunto humano e submetê-lo a um exame crítico” (FREUD, 1933/2010, p. 333). Como exposto acima, a cultura, nos termos antropológicos freudianos, se estende na formação dos laços sociais à sombra de três formas de percepção da realidade, abarcando o desenvolvendo civilizatório, mediante a analogia do amadurecimento individual, ao atravessar da imatura infância para o estado de juventude, e desta em direção à aurora do amadurecimento (FREUD, 1912/13/2012, 1927/2014; 1933/2010).

O estado primitivo da cultura, a fase animista, legou ao estado religioso uma poderosa condição de interpretação da realidade, essa condição diz respeito a impossibilidade de lidar com a ausência de explicações. Essa condição animista é o terreno que permitiu a posterior disposição científica pela busca de causa e efeito. Todavia, a percepção animista-religiosa formata, através da tradição em torno de um texto sagrado ou transmissão oral, um viés totalizante de apreensão da realidade, uma verdadeira visão de mundo (*Weltanschauung*); e, que ornamentada de misticismo e metafísica se coloca como uma cosmologia: um eixo axial de explicação da origem do mundo e de tudo o que acontece dentro deste. O animismo é propriamente “um sistema de pensamento, ele não só explica o fenômeno particular, mas permite compreender o mundo como unidade, a partir de um ponto”, escreve em *Totem e Tabu* (FREUD, 1912-13/2012, p. 124).

O problema de Freud (1933/2010) com a visão de mundo está na sua poderosa dimensão explicativa que apela para os afetos e o desejo, inibindo uma compreensão mais cética e racional no contato com a realidade. O que se articula metapsicologicamente nesse sentido é o choque entre o princípio do prazer e o princípio de realidade. Nesse sentido, a percepção religiosa de mundo esbarra e conflita com um conhecimento mais desencantado e limitador, ou

menos pretensioso de explicação das coisas. Em nome desse conflito e em detrimento da ilusão religiosa o autor assume que “a ciência é a mais completa renúncia do princípio do prazer que a nossa atividade psíquica é capaz de fazer” (FREUD, 1910b/2013b, p. 335). Além de que, a visão de mundo, ornamentada de metafísica como a cosmologia religiosa se propõe, se funda basicamente sob o desejo humano de que uma ordem universal exista, e que sob esta estejam amarradas uma Providência e uma ética transcendente à natureza humana.

Para Freud o amadurecimento individual, e a sua linha de desenvolvimento espelhado na evolução cultural, não diz respeito ao progresso do saber apenas enquanto acúmulo da técnica. Para o autor *de O mal-estar na civilização* (1930), o amadurecimento psíquico e cultural, diz respeito a possibilidade de enxergar a complexidade do mundo, elaborá-lo e ser capaz de tolerar o não saber e o desamparo humano frente ao silêncio estelar e geológico, praticamente indiferentes ao som da orgulhosa fúria das paixões humanas. Ceticamente a ciência deve idealmente manter-se pelo caráter da negatividade, isto é, “pela limitação ao que é cognoscível [...]” de modo que, a atitude de suspeita científica confere epistemologicamente à premissa de que “não há outra fonte de conhecimento no mundo senão a elaboração intelectual de observações cuidadosamente checadas” (FREUD, 1933/2010, p. 323).

Em suma, Freud não admite outra fonte de conhecimento a não ser a observação e o uso da inteligência, e no estado científico da cultura isso deve sobremaneira imperar em detrimento do uso de fontes como revelação ou tradição. O que mais o indispunha com a religião era a possibilidade de que essa pudesse intimidar a inteligência através de preconceitos, além de que desvalorizasse a vida em benefício de uma suposta existência ultraterrena. Condições que a cosmologia, ou, a percepção animista-religiosa de mundo confere dentro de uma visão de mundo que se fecha em uma harmonia idealizada. A força da religião precisamente estaria nesse espaço disputável com a ciência, e para Freud ciência e religião são inassimiláveis. A religião, escreve:

É um poder tremendo, que dispõe das mais fortes paixões dos seres humanos. Sabe-se que antigamente ela abrangia tudo o que na vida humana diz respeito ao espírito, que ocupava o lugar da ciência, quando ainda não havia ciência, e que forjou uma visão de mundo de coerência e unidade incomparáveis, que, embora abalada, ainda hoje sobrevive (FREUD, 1933/2010, p. 326).

O animismo incorporado à religião apresentou uma forma de conhecer a realidade por meio de uma cosmologia mítica, e que implica a imagem de um universo coeso em funcionamento harmônico e unidade. Essa forma de abordar a realidade é nomeada por Freud mediante a sua antropologia como uma consciência mitopoética (FREUD, 1912-13/2012). A consciência mitopoética se enraíza sob a própria forma de funcionamento do psiquismo que projeta ao mundo a sua arquitetura e o faz se mesclar às fantasias inconscientes, desejos e expectativas libidinais-agressivas represadas, tornando as percepções internas deslocadas da realidade psíquica e infiltrando-as como parte da realidade externa, ou confundindo-se com esta. Assim, a superestimação da realidade psíquica movimenta projeções ao mundo tornando a própria realidade, e seu modo de funcionar, um reflexo fantasmático do mundo interno, e que no estado infantil da civilização era parte da própria percepção de mundo que organizava a cultura.

Em termos clínicos o animismo cotidiano transparece no sofrimento psíquico neurótico, sobretudo na neurose obsessiva e no delírio paranoico. Com efeito, a função cosmogônica do estado religioso-animista da cultura se utiliza dos processos secundários da mente⁴² para inserir nexos causais incorretos, criando a sobrevalorização de uma realidade antropomorfizada e que encerra a perplexidade dos fenômenos e a necessidade de investigação. Uma expressão do antropólogo E. B. Tylor é sucinta para descrever esse fenômeno “*mistaking an ideal connection for a real one*”⁴³ (TYLOR, E. B. *apud.*, FREUD, 1912-13/2012, p. 126). Por meio do uso do animismo, que se expressa através do funcionamento psíquico motivado por processos primários (desejos, impulsos, complexos ideativos), o ser humano molda a realidade à sombra de seus desejos e idealizações. Argumenta o autor que mediante o animismo o humano:

Transforma as forças naturais não simplesmente em indivíduos, [...] mas lhes dá um caráter paterno, transforma-as em deuses, e nisso segue um modelo não apenas infantil, mas também filogenético, como procurei mostrar (FREUD, 1927/2014, p. 249).

É apenas com a percepção científica de mundo que os fenômenos são tomados à luz de alguma regularidade independente de uma ânsia puramente subjetiva, e distribuídos em

⁴² Conforme pensados por Freud em *A interpretação dos sonhos* (1900), cf. cap. VII.

⁴³ Tradução: Tomar erradamente um vínculo ideal por um real.

leis que agem de forma alheia aos desejos e a realidade humana. Por essa via “as forças da natureza perderam seus traços humanos” (FREUD, 1927/2014, p. 249). Contudo, essa disposição enfrenta um poderoso adversário, já que a explicação mitopoética é notável, miraculosa e conveniente ao desejo humano. A visão de mundo religiosa, em vista de uma cosmologia, assume que a origem do mundo acontece por vontade de um “ser semelhante ao homem, mas engrandecido em todos os aspectos, em poder, sabedoria, força da paixão, etc., um idealizado super-ser humano” (FREUD, 1933/2010, p. 328).

Em suma o homem religioso crê e “imagina a criação do mundo como a sua própria origem” (FREUD, 1933/2010, p. 328). O religioso não está completamente errado, intui corretamente, a confusão está em que o pai criador divinizado é uma projeção idealizada e deslocada-projetada aos céus, o pai divino reflete a sombra da figura ansiada na fantasia reivindicada no complexo paterno, “a visão de mundo religiosa é determinada pela situação típica de nossa infância” (*ibid.*, p. 330).

É interessante notar que o estado científico não rompe completamente com essa forma de apreensão da realidade, não obstante, em termos freudianos o animismo-religioso pode ser visto em sistemas filosóficos, assim como na política, ao apresentar visões de mundo que se compatibilizem com a explicação totalitária do real. Aliás, o autor de *Totem e Tabu* (1912-13) reconhece que o estado animista é como que parte da própria estrutura do pensamento, e a visão científica de mundo não supera esse estado plenamente, mas o utiliza de maneira oportuna, de modo que a fonte na “confiança no poder do espírito humano a contar com as leis da realidade, retém algo da primitiva fé na onipotência” (FREUD, 1912-13/2012, p. 140).

Entretantes esse resíduo pré-histórico necessita ser superado com uma neurose, ou da mesma maneira que “no osso largo do homem adulto podemos desenhar o contorno do osso infantil, mas este desapareceu, ao se estirar e adensar até atingir sua forma final” (FREUD, 1930/2010, p. 24). Nesse sentido, o cultivo da religião – e da concepção de mundo desta em tempos modernos –, está para Freud na mesma ordem de uma cisão no desenvolvimento, como se “parte de uma atitude, de um impulso instintual” como que tivesse permanecido “inalterado, enquanto outra continuou se desenvolvendo” (*ibid.*, p. 20).

A visão de mundo científica paradoxalmente ao quadro freudiano, visto como a aurora do amadurecimento, é em termos geológicos-darwinianos uma novidade tão recentemente adquirida que incorre em riscos de ser deixada de lado em face do avanço das

paixões, “a ciência é bastante nova, uma atividade humana que se desenvolveu tarde” (FREUD, 1933/2010, p. 342). Contudo, o pai da psicanálise era bastante confiante de que a ciência seria dominante no futuro⁴⁴, e que a religião pudesse ser abandonada ou superada como uma neurose, “não é inevitável que o infantilismo seja superado? O ser humano não pode permanecer eternamente criança, tem que finalmente sair ao encontro da “vida hostil”” (FREUD, 1927/2014, p. 292).

Ir nessa direção significava para Freud (1927/2014) tomar a disposição de uma “educação para a realidade” (FREUD, 1927/2014, p. 292). Isto é, é necessário e possível admitir o desamparo e a insignificância humana em vista da cega marcha cósmica, superar a ferida narcísica de não fazer parte do centro da criação, e nem mesmo ser “objeto da carinhosa atenção de uma Providência bondosa” (*ibid.*, p. 292). Como destacado a pouco, o estado científico da cultura não escapou da sedutora condição de situar o humano no centro do Cosmos. A política da fé⁴⁵ agarrou-se a premissa de que a marcha da história pudesse ser conduzida, e de que sob um conjunto de ideias e ideais que prometem dar conta da totalidade do real, dadas como presentes sagrados (por filósofos e acadêmicos em sua orgulhosa torre de marfim), se tornassem guias para uma humanidade que se dirigiria a um projeto de civilização homogênea e sem mal-estar.

Esse tipo de cosmologia secular não escapa às críticas de Freud, assim como a sua suspeita se dirige ao niilismo de cátedra (FREUD, 1933/2010), e a anarquia relativista que assume a posição de que não há “nenhum conhecimento garantido do mundo exterior” e que, portanto, “o que temos por verdade científica é apenas o produto de nossas próprias necessidades, tais como inevitavelmente se manifestam em condições externas que variam – ou seja, novamente ilusão (FREUD, 1933/2010, p. 345). O niilismo e o relativismo são para Freud uma visão de mundo também a ser combatida, mas tão precárias que não pôde crer que tomariam mais algum avanço na cultura⁴⁶; lembremos que o mestre de Viena teve a sua

⁴⁴ Talvez a única idealização e utopia que encontramos em seus textos. Outro cálculo equivocado de Freud foi o de que a religião perderia a sua força, pelo contrário ela recrudescer, para o bem e para o mal, com bastante entusiasmo no século XXI.

⁴⁵ Tomo emprestado esse termo do pensador inglês do século XX, Michael Oakeshott, Cf. o seu magistral *The Politics of Faith & the Politics of Scepticism*. Edited by T. Fuller. New Haven and London: Yale University Press, 1996.

⁴⁶ A dita pós-modernidade colocou a prova esse relativismo que se infiltrou na cultura, na política e na ciência.

formação na sólida postura positivista, e a relativização epistemológica da ciência era algo visto com bastante desconfiança (FREUD, 1925a/2011a).

Por outro lado, na política o perigo da visão de mundo foi incorporado em sua época pelo bolchevismo russo. E mesmo que buscasse, a partir do marxismo, se incluir dentro de um campo científico, o seu problema foi desejar suplantar o livre pensar pelos ideais políticos⁴⁷ e assim, destaca o autor, instituir “uma proibição do pensamento que é tão implacável quanto a da religião” (FREUD, 1933/2010, p. 351). Em suma, a cosmologia secular ganhou contornos que não se distanciaram da visão religiosa do mundo. Por último, vale a pena citar em extenso a oposição que Freud realiza à política da fé, fruto da visão de mundo secular, porém humanamente religiosa e enraizada nas primitivas e invariantes necessidades infantis:

As obras de Marx tomaram o lugar da Bíblia e do Corão como fonte de revelação, embora não devam ser mais isentas de contradições e obscuridades do que esses dois livros sagrados mais antigos. E, embora o marxismo prático tenha removido impiedosamente todos os sistemas e ilusões idealistas, ele próprio desenvolveu ilusões que não são menos discutíveis e indemonstráveis do que as anteriores. Ele espera, no curso de poucas gerações, mudar a natureza humana de tal forma que os homens convivam quase sem atritos na nova ordem social e que se dediquem ao trabalho sem nenhuma coerção. [...]. Mas tal transformação na natureza humana é muito pouco provável. [...]. De modo muito semelhante à religião, o bolchevismo tem de compensar seus fiéis pelos sofrimentos e privações da vida presente com a promessa de um Além melhor, em que todas as necessidades serão satisfeitas. No entanto, esse paraíso deverá ser aqui, estabelecido na terra e inaugurado num tempo não muito distante. Mas recordemos que também os judeus, cuja religião nada fala sobre uma vida Além, aguardaram a chegada do Messias na terra, e que na Idade Média cristã acreditou repetidamente que o reino de Deus era eminente (FREUD, 1933/2010, p. 352) [⁴⁸].

⁴⁷ Freud é profético nesse sentido, e mal sabia o que estava por advir com o Stalinismo.

⁴⁸ Renato Mezan (1985) articula uma crítica da posição de Freud frente às obras de Marx, basicamente destacando que o pai da psicanálise se apropria de uma caricatura e não dá mostras de que teve a oportunidade ler o crítico da sociedade de mercado. Concordo com o autor (MEZAN, 1985), mas creio que o exame de Freud não perde força em seu conteúdo e significado, assim como a própria psicanálise é muitas vezes tomada como visão de mundo, e em forma religião secular, com seus “gurus” e “profetas”. O marxismo, e seus desdobramentos políticos, também se configuraram em alguma medida dessa maneira sob promessas e ideais que não se sustentam numa visão mais restrita da natureza humana.

2.2. Religião: função ética – interdição do desejo

A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia. Quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende (ADORNO, HORKHEIMER, 1944/1985, p. 54)

Só não estamos de quatro, urrando no bosque, porque o sentimento de culpa nos salva (NELSON RODRIGUES, 1997, p. 66).

A segunda função⁴⁹, ou papel, que a religião disponibiliza à cultura (FREUD, 1933/2010) concerne a apresentação e a difusão de exigências éticas. A ética para Freud está à serviço da interdição da agressividade que é motivada pela tendência inata da pulsão de mundo (FREUD, 1920/2010). A cultura, contra essa tendência, se vale de alguns meios “para inibir, tornar inofensiva, [e] talvez eliminar a agressividade que a defronta [...]” (FREUD, 1930/2010, p. 92). A religião é grande parte do esforço da cultura para tornar o animal-humano menos hostil ao estado de sociabilidade, seja pela via da repressão do ódio, e/ou da vinculação pelo amor na identificação. Além disso, sob a perspectiva antropológica freudiana é possível explorar as transformações no modo como essa instituição primeva incorporou a ética à cultura, de maneira que essas mudanças podem ser circunscritas a partir das diferentes concepções de mundo que se seguem ao longo do desdobramento das formas de organização do laço social, em sua expressão: animista, religiosa e depois pela técnica, baseada na ciência moderna e modo de organização secular.

Posto isto, a visão de mundo animista se apoia na ética da lei de talião: a agressão cometida deve ser coletivamente respondida sob uma retaliação proporcional à transgressão (FREUD, 1912-13/2012). A visão de mundo religiosa se funda na ética do sacrifício, dissipando a proporcionalidade entre crime e punição sob a vigília do perdão frente a responsabilização da culpa (FREUD, 1930/2010). A visão científica de mundo, sustentada pelas diferentes tradições, visa ao exame do fundamento racional das atitudes éticas, ampliando-se nessa busca através de

⁴⁹ Não há aqui nenhuma ordem hierarquia entre essas funções ou papéis que Freud implica à religião na cultura, mas talvez uma organização lógica, já que a Cosmologia contém em si uma Ética, e por consequência uma formulação a respeito de uma ordem universal, o que alivia o coração do homem religioso frente ao sentimento de desamparo potencialmente vivenciado.

uma multiplicidade de posições filosóficas⁵⁰ que possam sustentar a ação ética do sujeito frente a cultura secular, de um modo racional e não baseado em revelação divina (FREUD, 1927/2014).

A repressão tem um papel essencial para a sustentação do laço social conforme pensa em *Totem e Tabu*, “vendo-se a repressão dos instintos como uma medida de grau de cultura alcançado, deve-se admitir que também no sistema animista houve progressos e desenvolvimentos que são injustamente menosprezados, devido à sua motivação supersticiosa” (FREUD, 1912-13/2012, p. 153). O estado animista da cultura cultivou alguma forma de ética, no sentido freudiano do mecanismo da repressão (*Verdrängung*), mas que se funda, sobretudo, no medo e na negação da culpa. A expressão dos impulsos agressivos, nessa concepção de mundo, é acompanhada de um constante estado persecutório originado na projeção, o que se personifica em um mundo animado de forças demoníacas que demandam apaziguamento.

Desse modo, o medo de transgredir o tabu (a lei) destaca o sentimento de poder estar à mercê de forças aniquiladoras que tornam o sujeito desprotegido (FREUD, 1912-13/2012). O desejo de destruir o pai-primevo teria sido primeiramente interdito pela ameaça que o mundo além de seu poder pode oferecer, assim, apesar de ser uma lei rígida e violenta ela protegia a horda do estado de natureza. Em termos metapsicológicos esse é o primeiro tempo do sentimento de culpa, “o medo da autoridade” que depois é sobreposto ao “medo ante o Super-eu” (FREUD, 1930/2010, p. 97).

O super-eu, em suma, é a instância internalizada da lei do pai no complexo de Édipo, e em razão de sua introjeção a ameaça de punição não está apenas do lado de fora, mas vem de dentro (FREUD, 1923b/2011b). Essa instância carrega consigo a função tripartida de observar a consciência moral, julgá-la em comparação com o ideal do eu (aquilo que o eu deveria ser, à sombra de um modelo), e punir com angústia e arrependimento o mal desejado-fantasiado ou realizado.

Essa dinâmica de um registro internalizado que (auto)observa corresponde ao estado religioso da cultura, o super-eu figura claramente a imagem metaforizante do Deus que de cima observa de maneira onisciente o coração e os desígnios humanos. Como uma contrapartida do complexo de Édipo na dimensão social a religião se sustenta na culpa e na prescrição de ideais a serem seguidos como imperativos. A consciência culpada por haver

⁵⁰ Eudemonista, pragmatista, deontológica, hedonista, utilitarista...

desejado-fantasiado a transgressão da lei (a morte do pai), que interdita e se contrapõe aos impulsos mais primitivos, é o freio moral que protege a cultura. Sobre essa instância censória, escreve ao final do ensaio de 1930, que o seu peso moral não se inscreve sob uma pura abstração de um imperativo categórico, mas:

O Super-eu de uma época cultural tem origem semelhante ao indivíduo, baseia-se na impressão que grandes personalidades-líderes deixaram, homens de avassaladora energia espiritual, ou nos quais uma das tendências humanas achou a expressão mais forte e mais pura, e por isso também, com frequência, a mais unilateral (FREUD, 1930/2010, p. 116).

A ética, nestes termos, institui ideais ao qual o eu deve se identificar para não ser abandonado pelo Outro, a sociedade, a família, a cultura, portanto, está à serviço do “interesse da convivência humana” (FREUD, 1927/2014, p. 280). E principalmente, é através da religião que a cultura deposita nestes ideais “a tensão entre as expectativas da consciência e as realizações do Eu [...]” (FREUD, 1923b/2011b, p. 46). Mas, a religião não assume que a necessidade de defender a cultura do assassinato mútuo seja uma proibição prática, mas “que Deus ditou essa proibição” (FREUD, 1927/2014, p. 280-1). Com efeito, a religião institui uma solenidade metafísica e dissocia o complexo paterno da sua real origem, o complexo de Édipo, e o transfere para uma noção encobridora. Todavia, a verdade do seu conteúdo ainda é endereçada ao pai ofendido (tanto o pai da fantasia do complexo edípico, quanto o pai da horda assassinado, do qual o estado cultural se originou). Deste modo, ética, restrição dos impulsos e capacidade para sentir culpa, estão entrelaçadas na teoria antropológica freudiana:

A sociedade repousa então na culpa comum pelo crime cometido; a religião na consciência de culpa e no arrependimento por ele; e a moralidade, em parte nas exigências dessa sociedade e em parte nas penitências requeridas pela consciência de culpa (FREUD, 1912-13/2012, p. 223).

Freud se posiciona à sombra da modernidade iluminista⁵¹ (LOUREIRO, 2002; ROUDINESCO, 2016). Em *O futuro de uma ilusão* (1927) apela para o ponto que tanto suscita

⁵¹ Contudo, o iluminismo de Freud é lúgubre.

suspeita ao psicanalista em sua atuação clínica, “mas não temos outro meio de controlar nossos instintos senão a inteligência” (FREUD, 1927/2014, p. 289). A maturidade do adulto, e o uso do seu esclarecimento, deve lhe servir para aceitar a realidade e prescindir de suas ilusões. Deve assumir os seus próprios recursos e não esperar que a sua justificativa ética caia dos céus. Se contrapondo a Kant, escreve, “as estrelas são magníficas, sem dúvida, mas quanto à consciência [moral] Deus fez uma obra desigual e descuidada, pois a maioria dos homens a tem numa medida bastante modesta, ou até insuficiente para que seja mencionada (FREUD, 1933/2010, p. 198). O mestre de Viena se balança no estreito laço do seu argumento, e no mesmo ensaio supracitado destaca “ainda nos homens de hoje, motivos puramente racionais não podem muito contra os impulsos passionais” (FREUD, 1927/2014, p. 282).

Nesse sentido ele reconhece a tensão dramática da passagem entre uma ética emoldurada pela visão religiosa de mundo a uma que visa à racionalidade e a individual busca da felicidade (FREUD, 1930/2010). A ética animista e religiosa basicamente estiveram à serviço do direito comunitário (FREUD, 1912-13/2012; 1939/2018), enquanto a modernidade científica, e todo o seu conjunto de transformações culturais, visou a dimensão individual que sustenta como objetivo último não mais a salvação ou a tradição, mas a felicidade. A questão que se coloca, então, é como a cultura pode sobreviver sem seus fundamentos ancestrais? O autor de *O futuro de uma ilusão* (1927) constata a trama de tal processo ao personificar o conteúdo dessa preocupação no diálogo imaginário estabelecido do ensaio de 1927:

As doutrinas religiosas não podem ser objeto de reflexões como qualquer outro tema⁵². Nossa cultura está edificada sobre elas, a conservação da sociedade humana tem por pressuposto que a maioria dos seres humanos acredite na verdade dessas doutrinas. *Se lhes for ensinado que não existe um Deus* inteiramente justo e todo-poderoso, e tampouco uma ordem universal divina e uma vida futura, eles se sentirão livres de toda obrigação de seguir os preceitos culturais. Livre de inibições e de medos, cada qual seguirá seus instintos egoístas e antissociais, procurará exercitar seu poder, e novamente haverá o caos

⁵² É importante salientar, essa passagem é a “voz crítica” com a qual Freud dialetiza em *O futuro de uma ilusão*, e não a opinião do autor. Podemos imaginar que o velho estoico incorpora ao seu ensaio a voz do seu próprio supereu. Sabemos hoje pela biografia de Peter Gay (2014) e a correspondência publicada com O. Pfister que o ensaio *O futuro de uma ilusão* (1927) provocou enorme mal-estar para ele próprio, sentindo o texto como algo mal-acabado e superficial, além de exageradamente enérgico (Cf. Carta de 16 de outubro de 1927, FREUD, PFISTER, 2009). Talvez, podemos conjecturar como efeito da culpa por sentir que “atacava” algo bastante precioso e sagrado a Pfister seu fiel amigo, além é claro, de ser um testamento ateu aniquilador do pai-divino, e por que não, dos ideais ortodoxos da religião de Jacó Freud, seu velho pai.

que afastamos em milênios de trabalho cultural (FREUD, 1927/2014, p. 272, grifos meus).

Em outras palavras, Freud se utiliza dialeticamente nessa passagem, para contrapor-se aos seus argumentos seculares, a tão parafraseada citação niilista de Ivan, de *Os irmãos Karamázov*⁵³ – se Deus não existe, então, tudo é permitido –. Sob o espírito da *Aufklärung* conduz o seu contra-argumento ao longo do ensaio de 1927 dando destaque à possibilidade de que a ética emoldurada em termos metafísicos é uma supervalorização das projeções humanas em ideais investidos do complexo paterno. Condição que concede o todo bom ao pai divino, ao mesmo tempo em que recolhe ao humano o todo ruim, a fraqueza pecadora e o estado de desamparado animal que não pode caminhar por si mesmo, senão sob a providência de um deus-protetor. Quase como um consola a si o mestre de Viena se compromete com o primado da razão, e que com voz baixa, mas persistente, ecoa na cultura, “o primado do intelecto está, sem dúvida, a uma distância muito grande, mas não infinita” (FREUD, 1927/2014, p. 297).

Ao assumir uma posição religiosamente essencialista a humanidade jamais sairia de sua infância e complexo paterno (FREUD, 1927/2014). Com efeito, o grau das exigências culturais deve assumir um caráter laico e menos moralista, “as exigências éticas que a religião procura enfatizar” afirma, “pedem um outro fundamento, pois são indispensáveis para a sociedade humana” (FREUD, 1933/2010, p. 335). Contudo, se não forem descortinadas de seu complexo afetivo-ideativo essas exigências tornam-se uma cega e devotada neurótica obediência. Em outro ensaio ironicamente frisa, “em todas as épocas, a imoralidade não encontrou menos apoio na religião do que a moralidade” (FREUD, 1927/2014, p. 277). No entanto, o pai da psicanálise assume a compreensão de que a própria sobrevivência da religião condiz com a tolerância ao pecado e a percepção de que o humano é falho, a religião faz “concessões à natureza instintual humana” (FREUD, 1927/2014, p. 277), e reconhece deste modo que “o pecado é indispensável para a fruição de todas as felicidades da graça divina” (*idem*).

Dentre os três papéis que o mestre de Viena circunscreve à religião a ética é o lugar mais delicado e conflituoso, já que sob a ética a cultura se protege dos impulsos desagregadores – decorrente do narcisismo dos anseios individuais e da massa – ao constituir o freio basilar

⁵³ Cf. DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov* (2 vols.). Tradução: Paulo Bezerra. – 3ª ed. –, São Paulo: Editora 23, 2012.

contra a agressividade mútua. Com efeito, independente da concepção de mundo a ética, para Freud (1939/2019), se caracteriza, como enfatizado, pela restrição do arbítrio e do gozo dos impulsos mais primitivos, estes precisam ser em alguma medida domesticados para que o patrimônio cultural exista e continue preservado para as próximas gerações (FREUD, 1908/2014; 1930/2010). Diz no ensaio, “a civilização tem de ser defendida contra o indivíduo, e todos os seus regulamentos, instituições e decretos são postos a serviço dessa tarefa” (FREUD, 1927/2014, p. 234). Já no ensaio de crítica social, *A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno* (1908), assume sob olhar clínico a hipótese antropológica que o acompanhará até o fim de sua vida:

Cada indivíduo renunciou a um quê do que possuía, à plenitude de seu poder, às tendências agressivas e vingadoras de sua personalidade; dessas contribuições originou-se o patrimônio cultural comum de bens materiais e ideais (FREUD, 1908a/2015a, p. 368).

A renúncia à hostilidade e a vingança foi um enorme avanço civilizatório, mas nunca uma condição plenamente garantida. O desenvolvimento cultural frente a visão científica do mundo do mesmo modo rearticula e amplia a capacidade dos seres humanos de se autodestruírem; a evolução da técnica não acompanha necessariamente o avanço da ética na regulação dos interesses humanos em sociedade (FREUD, 1930/2010). E, talvez, o apelo racional à ética encabeçado pela filosofia, por exemplo, não faça eco à toda subjetividade, e muito menos possa substituir plenamente a herança pré-histórica da religião. O humano, apoiado na cultura, vive sempre num frágil equilíbrio com suas forças desagregadoras, “as criações humanas são facilmente destruídas, e a ciência e técnica, responsáveis por sua existência, podem ser utilizadas também para a sua aniquilação” (FREUD, 1927/2014, p. 234).

Para Freud a cultura é uma roupagem necessária, e que nada tem de necessariamente a ver com o gosto estético-artístico (da arte, da música ou da pintura), mas, com a capacidade de renunciar certas satisfações de ordem sexual e agressiva para transformá-las em trabalho e capacidade de amar (dois registros daquilo que sustenta o chão civilizatório), o que ao mesmo tempo ocasiona o convívio com uma dose de mal-estar a ser tolerado ou denegado por algumas vias, inclusive a religião (FREUD, 1930/2010). Segundo interpretamos na obra do mestre de Viena, renunciar aos dotes religiosos, e a sua visão de mundo, traria uma maior proximidade aquilo que denominava de “educação para a realidade” (FREUD, 1927/2014, p. 292).

No entanto, mesmo em *O futuro de uma ilusão* (1927), honestamente deixa-se questionar pela noção de que nem todos poderiam gozar desse (suposto) privilégio secular, “das pessoas instruídas e dos que trabalham com o intelecto a civilização tem pouco a temer” (*ibid.*, p. 278). Agora, em relação àquilo que poderia ser denominada de massa ignorante, preconceituosa e embebido do ópio da religião, reflete:

Não existe perigo de que a hostilidade dessas massas à cultura venha a se lançar contra o ponto fraco percebido em sua tirania?^[54] Quando alguém não pode matar o próximo apenas porque Deus não o permite e o punirá severamente nesta ou na outra vida, mas depois esse alguém descobre que não há nenhum Deus, que não precisa temer sua ira, então matará o próximo sem qualquer escrúpulo, apenas um poder terreno o impedirá de fazê-lo. Portanto, ou se faz uma severa contenção dessas massas perigosas, um rigoroso bloqueio de toda oportunidade para o despertar intelectual, ou uma profunda revisão dos laços entre civilização e religião (FREUD, 1927/2014, p. 279).

Um parêntese antes de avançar. Peter Gay (2012) chama atenção para o caráter aristocrático do ideal de eu de Freud que via o avanço da sociedade moderna, aos moldes do *american way of life*, com profunda desconfiança. O autor de *O mal-estar na civilização* é uma figura multidimensional, polifônica e matizada, e como qualquer ser humano com personalidade profunda era cheio de contradições, assim, se na vida privada considerava absurdo o direito feminino ao voto e ao trabalho fora do lar (FREUD, 1970a)⁵⁵, por outro lado, em sua época tomou a frente de um movimento cultural importante como a defesa dos direitos dos homossexuais, indo contra o pensamento comum da época de que o amor ao mesmo gênero era algo patológico (FREUD, 1970b)⁵⁶.

Mas, voltando, o valor dos ideais religiosos está na sua motivação repressora dos impulsos hostis. Os ideais repercutidos pela religião, como disse, é “o mais importante elemento do inventário psíquico de uma cultura: suas ideias religiosas no mais amplo sentido – em outras palavras, [...] suas ilusões” (FREUD, 1927/2014, p. 245). Esse avanço é crucial para que a

⁵⁴ Alexis de Tocqueville já falava em sua obra *Democracy in America* de que um dos grandes problemas a serem enfrentados pela sociedade moderna estava na disposição das massas a tornaram-se tirânicas desbalanceando o jogo político-social através de quantidade e não de qualidades, constituindo aquilo que denominou de “*Tyranny of the majority*”. Cf. TOCQUEVILLE, A. *Democracy in America* (1835). Translated by: H. C. Mansfield, D. Winthrop. The Folio Society, London, 2002.

⁵⁵ Cf. carta 28 a Marta Bernays, 15 de novembro de 1883.

⁵⁶ Cf. carta 277 a destinatário desconhecido, 9 de abril de 1935.

sociabilidade não se volte para um laço retaliativo, mesmo que também seja uma forma de ética, porém, mais primitiva e menos civilizada segundo o pressuposto freudiano. Posto isto, é possível compreender que a religião, e todas as suas ilusões, consolidem algum tipo de evolução moral, no sentido de uma melhora na qualidade do convívio grupal, mesmo que se irrompa, por outro lado, pelos efeitos do recalçamento, um permanente mal-estar que circunda a convivência com a alteridade do outro e de si.

Contudo, para Freud, o mal-estar é um substituto significativo ao que denominados civilização em comparação ao prejuízo que é o impulso destrutivo concretizado na violência e no sadismo. Entretanto, “não é fácil, para os homens, renunciar à gratificação de seu pendor à agressividade;” (FREUD, 1930/2010, p. 80). Em *O chiste e a sua relação com o inconsciente* (1905), dá destaque a uma passagem muito proveitosa para pensar a ambivalência do indivíduo diante destes esquemas de sociabilidade:

A hostilidade violenta, proibida por lei, foi substituída pela invectiva em palavras, e um maior conhecimento da cadeia das emoções humanas nos rouba cada vez mais, por meio do seu coerente “*Tout comprendre c’est tout pardonner*”, a capacidade de odiar o próximo que obstrui nosso caminho (FREUD, 1905/2017, p. 147).

Aqui já se insere, por outro lado, a crítica de Freud ao caráter reativo do convívio civilizado, tema que posteriormente será examinado nos capítulos cinco e oito de *O mal-estar na civilização* (1930) sob a lei moral do amor ao próximo. Essa reatividade, fruto da repressão, se apresenta principalmente na exigência de natureza ética que o cristianismo em seu amor universal “ostenta como sua mais gloriosa reivindicação” (FREUD, 1930/2010, p. 73). Disposição que encarna a noção do tudo compreender e perdoar. No entanto, quanto maior o ideal moral repressor mais tensão se provoca entre os impulsos do Id e o Eu, que busca se comportar idealmente aos olhos do Super-eu, “quanto mais virtuoso o indivíduo, mais severa e desconfiadamente ela se comporta, de maneira que precisamente os que atingem maior santidade se recriminam da mais triste pecaminosidade” (*ibid.*, p. 95). O santo assume as entranhas mais recriminatórias que se movem dentro de si, não pode esconder sua miséria diante de Deus, o que Freud traduz como angústia frente as demandas do Super-eu.

A consciência transforma o homem civilizado em covarde diante do seu desejo, e a introjeção excessiva como destino da agressividade constitui um Super-eu cruel, mortificador

e mobilizador de melancolia do qual nenhum sacrifício é capaz aliviar (FREUD, 1923b/2011b). Mas também aí o ideal de eu do religioso repousa, visto à luz do paradigma da pulsão de morte, o religioso, em termos freudianos, goza com o autoflagelo. No ensaio a respeito do Super-eu, enfatiza “o juízo acerca da própria insuficiência, ao comparar o Eu com seu ideal, produz o sentimento religioso de humildade que o crente invoca ansiosamente” (FREUD, 1923b/2011b, p. 46).

É possível que esse sentimento de humildade religiosa tenha ferido profundamente o narcisismo de Freud ao ouvir a história de seu pai Jacó, contada em *A interpretação dos sonhos* (1900), que ao receber xingamentos e ter o chapéu derrubado por alguns cristãos não retaliou, mas de maneira submissa aos olhos do pequeno Sigmund, tudo compreendeu e perdoou! A ética que a religião exige confere a tolerância ao mal-estar em função desta salvaguardar algum tipo de bem comum, fazendo do bem comum algo sagrado e mais importante que o anseio individual. Assim, mesmo que sob a ofensa do orgulho, e a insatisfação dos impulsos, algo deve se sobressair à necessidade de descarregar o desejo em ação. Com efeito, a religião recebe no seu altar, “a parcela de satisfação instintual a que cada um renunciaria” ao dizer que esta, “foi oferecida à divindade como sacrifício; o bem comum assim adquirido foi declarado “sagrado”” (FREUD, 1908a/2015a, p. 368).

À sombra da percepção freudiana, o ideal cultural ético que se encarna como objeto de identificação na imagem do Cristo, por exemplo, é uma demanda desproporcional que visa realizar em escala universal algo que somente a constituição singular de alguns pode realizar, (veremos sobre essa questão no próximo item). O “Super-eu cultural”, ressalta, “[...] emite uma ordem e não se pergunta se é humanamente possível cumpri-la” (FREUD, 1930/2010, p. 118). Não obstante, o imperativo propagado pelo cristianismo que busca centrar a vida no amor e na graça das expectativas que se atribuem a Deus, não é avaliado por Freud apenas com a crítica racionalista, mas psicológica, ao visar a natureza da dinâmica e a economia dos afetos em jogo.

Enquanto forma cultural que realiza a constituição de limites para o bem comum, Freud julga que o super-eu civilizador, engendrado pelo patrimônio cultural cristão, realiza algum tipo de evolução à nível intersubjetivo, no entanto, esse progresso se baseia num *Credo quia absurdum* (FREUD, 1930/2010), algo bastante incômodo à sua percepção pessoal, mas reconhecidamente parte de uma dimensão fundamental para a cultura. Diante de tamanho ideal Freud declara, “se esse grandioso mandamento dissesse: “Ama teu próximo assim como ele te ama”, eu nada teria a objetar” (*ibid.* p. 75).

A inquietação freudiana frente a tal imperativo moral diz respeito, principalmente, a noção metapsicológica de que o super-eu necessita incorporar um certo registro de relação com o outro, e ser capaz de até mesmo orientar-se para o desconforto de uma certa passividade de natureza masoquista (FREUD, 1924b/2011b). A ética da visão religiosa de mundo se baseia sobretudo nisso, pois toma como reação defensiva aos impulsos hostis a culpa pela morte do pai. Assim, ao inibir o prazer, de poder fruir ativamente o impulso agressivo, dirige como o ato de vingança tomando o próprio ego como alvo e destino. Essa dinâmica intrapsíquica é mediada pela consciência moral que faz o sujeito experimentar a culpa e a angústia pelo desejo de retaliação, e não pelo ato concretamente praticado.

Nesse sentido, o ganho econômico-pulsional é de natureza narcísica, quanto maior o ideal alcançado mais gratificante deve ser a retribuição do super-eu em relação ao eu. Portanto, é exatamente porque tal atitude não se pareça em nada com a original natureza do animal-humano, a busca pela satisfação imediata das pulsões (estabelecida pelo princípio do prazer), que o seu valor é alto, e se compõe como uma poderosa forma, mesmo que emocionalmente custosa, de preservar o estado da cultura.

Mas, é necessário salientar, Freud considerava importante que esse tipo de atitude ética fosse também passível de flexibilização, já que o seu rigor narcísico tem grande potencial de tornar o sujeito em miserável escravo de seus ideais morais, “acho que, enquanto a virtude não compensar já nesta vida, a ética pregará em vão” (FREUD, 1930/2010, p. 119). Ademais, o autor considera válida certa tolerância ao usufruto dos impulsos primitivos do Id, em razão de que “exigindo mais, produzimos no indivíduo rebelião ou neurose, ou o tornamos infeliz” (*ibid.*, p. 118-19). Por outro lado, como escreve no mesmo ensaio, a felicidade “não se acha no plano da “Criação”” (*ibid.*, p. 30).

Freud via como inevitável que o convívio em sociedade fosse mediado pela repressão e o mal-estar, e a compreensão do autor está em que a ética não leva, necessariamente, para o caminho da almejada felicidade, “ética [...] é restrição dos instintos” (FREUD, 1939/2018, p. 164). Conviver com a frustração é parte necessária daquilo que sustenta o terreno civilizador e o que distancia o sujeito do estado de natureza (FREUD, 1927/2014). Ao tornar a satisfação dos instintos uma angustiada expectativa tentadora, e o prêmio por sua renúncia uma poderosa instância substitutiva de obediência ao pai-primevo, a visão religiosa de mundo pôde não apenas proteger a cultura contra a hostilidade mútua, mas também justificar a renúncia de uma tendência poderosa capaz de malograr os ideais de convívio e bem comum.

A função da religião está essencialmente em preservar o lastro de interdição, contra os impulsos primitivos, sob a égide dos ideais civilizatórios que se encarnam em modelos, os grandes homens da cultura, conforme veremos à frente. A religião, representante transgeracional da culpa pela morte do pai repercute o fardo civilizatório pelo qual a sociabilidade de sustenta, a culpa frente ao complexo paterno: efeito ao mesmo tempo do desejo e da sua interdição (FREUD, 1912-13/2012; 1939/2018). Em suma, conforme se destaca no corpo da obra freudiana, a religião repercute a ética da lei, e enfatiza a interdição dos impulsos como via para (mal-)estar com o outro. A seguir, o próximo item discute a noção de identificação e como esse conceito é utilizado para a conformação do ideal do eu enquanto retransmissão do totem, sustentando a civilização através da coação dos impulsos, mas também por meio da adesão ao ideal cultural mediante figuras elevadas derivadas do modelo paterno.

2.2.1. *Religião: ideal cultural e ideal do eu*

Na vida psíquica do ser individual, *o Outro* é via de regra considerado enquanto *modelo, objeto, auxiliador e adversário*, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado (FREUD, 1921/2011, p. 14).

Conforme apresentado no item anterior, em muitos dos seus textos de crítica cultural Freud propôs que a religião, no seu papel de implicação ética, se apresenta como aporte e (re)transmissão de um pacto que viabiliza o laço social. Esse pacto é sobretudo voltado à culpa e a uma observância que visa defender a cultura dos impulsos destrutivos do sujeito. Com efeito, a sua visão de mundo orienta e pressiona a civilização na direção da ética da lei, e o seu correspondente metapsicológico se traduz pelo funcionamento da repressão como articulador entre sujeito e cultura. Contudo, outro elemento é frisado pelo autor de *O mal-estar na civilização* (1930), a ética da lei também é transmitida na visão religiosa de mundo mediante o apelo a um imperativo de conduta que se personifica em determinados modelos, e que se constitui no aparelho psíquico na formação do ideal cultural como incorporação de uma figura que funcione como objeto de identificação no ideal do eu.

Um interessante exemplo na obra freudiana que desenvolve o tema da ética da lei, e dinamiza a crítica e o diálogo com a temática da religião, está no ensaio *O Moisés de*

Michelangelo (1914). Neste ensaio Freud aponta algumas questões que vão além da demonstração da sua técnica para analisar uma obra de arte. A hipótese sobre a cultura estar assentada na repressão das pulsões é explorada, e a partir do uso da imagem do profeta o mestre de Viena captura uma situação que exemplifica a sua teoria a respeito da amarração entre a renúncia da agressividade, a temática da culpa e a preservação do estado da cultura através de ideais personificados em “grandes homens”, denominação que irá desenvolver sobretudo na figura de Moisés, em *Moisés e o Monoteísmo: três ensaios* (1930)⁵⁷.

O enigma da estátua novamente recoloca o autor de *A interpretação dos sonhos* (1900) frente a inquietante tarefa de ir além e ao encontro de um significado não manifesto, e talvez atormentador. A estátua estagnada na igreja de San Pietro é o monumento que figura o resultado de um árduo processo civilizador, ela se sustenta como um bastião contra os impulsos mais primitivos, e à sua vista o profeta acompanha o olhar e o coração daquele que o admira como soberano ideal. Freud honestamente revela⁵⁸ que passava horas observando a estátua à espera de que ela se levantasse, admirado olhava para si mesmo, “procurei suportar o olhar de cólera e desprezo do herói, e ocasionalmente me esgueirei com muito cuidado para fora da penumbra daquele interior, como se eu mesmo pertencesse à gentilha que os seus olhos miram [...]” (FREUD, 1914c/2012c, p. 377).

A estátua manufaturada por Michelangelo traduz, segundo os detalhes que Freud levanta, uma conjunção de sentimentos como: ódio, desprezo, fúria, paixão e dor. A expressão do herói-profeta manifesta o contraste entre a calma e a tempestade. Seguindo o detalhe da peça o olhar atento do psicanalista nota o movimento daquilo que se mostra como estático, o desejo encoberto pela aparência, “o que nele vemos não é o começo de uma ação violenta, mas o resíduo de um movimento que ocorreu” (FREUD, 1914c/2012c, p. 400). O resíduo desse movimento é o recuo frente a fúria e a liberação da agressividade, a contenção da paixão em benefício de um bem comum. A renúncia não foi fácil, Freud destaca a todo momento isso no ensaio. Mas a missão dada por Deus assegurou que a lei não seria aniquilada.

Esse é o ideal religioso, mas mesmo a história contada no Êxodo não apresenta ilusões. O Moisés da tradição é um personagem complexo e iracundo que chega a sucumbir diante da sua paixão e arrebentar no chão as tábuas da lei, “¹⁹E aconteceu que, chegando ele ao

⁵⁷ Cf. item B. *O Grande Homem*.

⁵⁸ Um dado curioso é que ao publicar esse ensaio, em 1914, Freud não assinou, mas o deixou anônimo. Apenas dez anos após a publicação é que o ensaio veio a ser publicado com o seu nome.

arraial e vendo o bezerro de ouro e as danças, acendeu-se o furor de Moisés, e arremessou as tábuas das suas mãos, e quebrou-as ao pé do monte” (Ex, 32; 19.). Freud aponta como a estátua de Michelangelo incorpora o ideal do artista, “desse modo [Michelangelo] inseriu algo novo, sobre-humano, na figura de Moisés” (FREUD, 1914c/2012c, p. 405). A imagem do Moisés incorpora para o pai da psicanálise a “elevada realização psíquica de que um homem é capaz, o subjugar a própria paixão em favor da causa a que se consagrou” (*idem.*). Contudo, se o Moisés bíblico chega a quebrar as tábuas, ele também impede que Deus fulmine o seu povo, e com misericórdia pede perdão pelo pecado dos seus semelhantes.

A religião manteria esse acervo psíquico muito em parte pela transmissão de ideais através de figuras, os grandes homens que realizam essa superação em benefício da causa a que se consagraram. Uma das razões para a religião ser uma grande potência e elemento domesticador na cultura, já que também é propagadora do amor. A psicanálise também será, como pensa Freud, uma viabilizadora do amor, “a psicanálise não precisa se envergonhar quando fala de amor, pois a religião também o faz: “ama o próximo como a ti mesmo”, mas acrescenta, “sem dúvida, é uma coisa mais fácil de se pedir do que de realizar” (FREUD, 1932/2010, p. 430). Nada modesto a respeito da importância de sua figura e trabalho realizado à cultura, devemos conceber também a Freud o lugar de grande homem.

Desde a visão religiosa do mundo, essa figura de grande homem é a que sustenta o mito (no estado religioso e secular), e revitaliza a obediência e o anseio pelo pai-da-horda. Em *Moisés e o Monoteísmo: Três ensaios* (1930), Freud explora a tese que essa figura influencie seus coetâneos “por sua personalidade e pela ideia que defende” (FREUD, 1939/2018, p. 151). A ideia mobiliza antigos desejos ou mesmo apresenta um novo ideal que cativa a massa. A massa busca uma autoridade para se acoplar, deseja ser dominada e mesmo ofendida. A psicologia freudiana do líder esclarece muito da política, e mostra que a religião é um terreno basilar mesmo para as condições seculares. A personalidade carismática se compõe pelos mesmos os traços almejados no pai:

A firmeza dos pensamentos, a força da vontade, a energia da ação fazem parte da imagem paterna, mas sobretudo a liberdade e independência do grande homem, sua divina indiferença, que pode chegar à ausência de escrúpulos. É preciso admirá-lo, é possível confiar nele, mas não há como não temê-lo também. Deveríamos ter nos deixado guiar pelo sentido literal; quem, senão o pai, teria sido o “grande homem” da infância? (FREUD, 1939/2018, p. 152).

A religião ao viabilizar míticos grandes homens concentra-se na sensível condição da culpa ligada aos impulsos agressivos, e sobretudo no desamparo infantil que se revitaliza no adulto através do seu contato neurótico-delirante com o Super-eu herdado de seu complexo edípico. Em seu *Manuscrito inédito* (1931), ao analisar a personalidade do religioso presidente americano Woodrow Wilson⁵⁹, Freud destaca:

Ficamos sabendo que, na imaginação de toda criança, o tamanho e o poder do pai são exagerados, porém, em alguns casos, esse exagero é tão monstruoso que o pai, com o qual a criança se identifica e a partir do qual ela forma seu supereu, coincide com [o] próprio todo-poderoso Deus-Pai. E então o supereu exige do eu o impossível. O que quer que o eu consiga realizar em vida, o supereu nunca se dá por satisfeito. Adverte ininterruptamente: você precisa fazer possível o impossível, você é capaz disso. Você é o filho amado do pai, você é o próprio pai, você é Deus. Esse exagero do supereu não é coisa rara, a psicanálise pode afirmar que a identificação do pai com Deus pertence a processos normais, ainda que não regulares, da vida psíquica. E quando o filho se identifica com o pai⁶⁰ e identifica o pai com Deus, erguendo essa imagem de pai como seu próprio supereu, sente então que tem Deus dentro de si, que ele próprio se torna Deus. Tudo o que ele faz precisa ser necessariamente correto, pois o próprio Deus quem o fez. A parcela de libido que está investida nessa identificação com Deus se torna tão grande em algumas pessoas que elas perdem a capacidade de considerar os fatos do mundo externo que contradizem essa identificação (FREUD, 1931/2017, p. 65).

Os modelos erigidos pelos ideais da cultura, principalmente os de ordem religiosa, apresentam características que seriam favoráveis ao bem comum “sagrado”. Ainda que as características idealizadas no modelo não levem em conta o que cada indivíduo possui enquanto constituição singular apropriada a permitir, ou não, a aderência para harmonizar-se com tamanha exigência. A identificação, e a constituição do eu à luz do ideal do eu torna-se um meio sob o qual a civilização coage e transforma os impulsos mais primitivos. Nesse sentido percebemos que, “Freud parte da descoberta do caráter social da repressão: embora o

⁵⁹ Presidente dos EUA entre as décadas de 1913 e 1921. Figura da qual Freud não tinha nenhuma admiração e apreço, principalmente por suas ações na Liga das Nações prejudicando bastante a Alemanha e possivelmente é parte dos erros que fizeram eclodir a segunda guerra. A oscilante personalidade de Wilson pode ter impedido que os EUA influenciassem de um modo mais positivo nos tratados realizados no entre guerras.

⁶⁰ Na travessia do Complexo de Édipo.

mecanismo deste processo seja interior ao indivíduo, sua *motivação* pertence à cultura”, resume Mezan (2013, p 219, grifos do autor).

Freud compreende, sobretudo, a partir de seu estudo *Luto e Melancolia* (1917[1915]/2010) – dando seguimento a essas investigações em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/2011) –, e constata que a identificação é “a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa”. A identificação toma algo por modelo, e realiza essa operação oferecendo destinos às pulsões ligadas ao amor e ao ódio. Nesse sentido, o processo de identificação que é um mecanismo inconsciente “[...] se empenha em configurar [*gestalten*] o próprio Eu à semelhança daquele tomado por “modelo” [*Vorbild*]” (FREUD, 1921/2011, p. 62).

A sacralização do objeto-modelo que se coloca como ideal do eu é o esforço de separação radical entre o modelo humano do “grande homem” (sob um recorte de horizontalidade, situado na identificação com o semelhante), e o próprio “grande homem” em si, Deus (um recorte vertical que situa a identificação com algo acima do ego). Isto é, separar a imagem humana, demasiado humana, daquela figura do Deus perfeito, incorruptível, onipotente, e todos aqueles atributos que o frágil humano idealiza possuir. Assim, com a mesma dedução metapsicológica o mestre de Viena percebe que a formação da religião dos hebreus:

Sem dúvida, foi um poderoso modelo paterno que, na pessoa de Moisés, inclinou-se até os pobres servos judeus para lhes garantir que eram seus filhos amados. E um efeito não menos avassalador deve ter tido sobre eles a ideia de um deus único, eterno e todo-poderoso, para o qual não eram pequenos demais para que fizesse com eles uma aliança, e que prometia deles cuidar se lhe permanecessem fiéis⁶¹. *Provavelmente não foi fácil, para eles, separar a imagem do homem Moisés da de seu deus*, e nisso estava certa a sua intuição, pois Moisés pode ter inscrito no caráter do seu deus traços de sua própria pessoa, como a irascibilidade e a intransigência. E, se um dia mataram este seu grande homem, apenas repetiram um crime que em tempos primevos se dirigira, em forma de lei, contra o rei divino, e que, como sabemos, remontava a um modelo ainda mais antigo [Freud referencia Frazer, em

⁶¹ Colchete acrescentado por mim. Essa ideia é propagada por Moisés, como enfatiza a narrativa bíblica. Através de Moisés o Eterno diz, “*E vós me sereis um reino sacerdotal e o povo santo. Estas são as palavras que falarás aos filhos de Israel*” (Êxodo 19, *Bíblia Hebraica*). Entretanto, Freud por meio de sua antropologia e bibliografia disponível defende a tese de que Moisés era um divulgador das ideias de Akhenaton, um imperador-sacerdote egípcio que buscou difundir o primeiro sistema monoteísta (registrado). O único deus para Akhenaton tinha a sua representação no Sol, Moisés teria abstraída essa representação e transformado o deus de Akhenaton em algo irrepresentável.

seu clássico estudo das religiões: *The Golden Bough*, vol. III, *The Dying God*] (FREUD, 1939/2018, p. 152-53, grifos meus).

Os sistemas religiosos são bastante pertinentes na apresentação de “grandes homens”, o que para Freud se deve diretamente ao estado totêmico-religioso que consolidou a origem da cultura a partir da eliminação de um outro “grande homem”, o pai-primevo da horda (FREUD, 1912-13/2012). Os ideais a serem identificados como parte do Eu se originaram desse modelo que reiteradamente se atualiza na figura paterna (e substitutos desta figura), e que no campo religioso ganha traços transcendentais de entidades divinas e sacras. Com efeito, para pensar o processo de identificação em relação ao fenômeno da religião, o autor toma a figura do Cristo como exemplo, “cada cristão ama a Cristo como seu ideal e sente-se ligado a outros cristãos pela identificação” (FREUD, 1921/2011, p. 100). Nesse ponto Freud compreende como a religião cristã realiza um duplo corte identificatório.

Mediante um corte vertical a religião exige que o fiel tome a mítica figura santa como o seu horizonte, o seu ideal do eu. Ademais, sob um corte horizontal se exige do crente que ele se identifique com aqueles que lhe são seus semelhantes, pois estes também se identificaram com o “grande homem”, e isso os tornam unidos sob um mesmo laço. Como se o ideal religioso ecoasse em uníssono um canto uniforme: todos somos pecadores, logo, somos iguais, porém cultivamos o mesmo ideal consolador, legislador e norteador.

Essa condição também permite que o ódio seja transferido para fora do grupo autoidentificado, e assim o impulso-representação pode ser deslocado por via daquilo que o autor de *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921) descreveu como: narcisismo das pequenas diferenças; uma inclinação motivada por sentimentos de estranheza projetados no outro. Em virtude desse mecanismo de investimento narcísico grupal o ódio represado é deslocado para o outro que não se alinha aos mesmos ideais. Assim, sob o funcionamento inconsciente dessa dinâmica “[...] cada cultura se arroga o direito de menosprezar as outras. Dessa maneira, os ideais culturais se tornam ensejo para discórdia e inimizade entre diferentes grupos culturais, como claramente se vê entre as nações” (FREUD, 1927/2014, p. 244); podemos acrescentar que as guerras de religião se explicam bastante por esse mecanismo psíquico-antropológico descrito por Freud.

No ensaio, *O tabu da virgindade* (1917) destaca que essa condição narcísica, “combate vitoriosamente os sentimentos de solidariedade e sobrepuja o mandamento de amor

ao próximo” (FREUD, 1917a/2013a, p. 374). O cristão mediante o crivo de sua identificação vertical deve tomar a figura do Cristo “e amar os outros cristãos tal como Cristo os amou” (FREUD, 1921/2011, p. 100) ou seja, não somente amar ao Cristo, seu ideal de eu, mas estender seu modelo à sua própria pessoa em direção ao semelhante; uma imitação que implica um dever muito mais complexo do que o amor dirigido ao ideal. Dessa maneira, de um ponto de vista metapsicológico, a religião disponibiliza os seus ideais morais e reafirma os tabus originários (FREUD, 1912-13/2012). Essa dimensão imitativa-identificatória é um polo do complexo repressivo da cultura, e aqueles que não se submetem a tais ideais Freud compreende que a cultura os trata como criminosos ou heróis:

Aquele que, devido à sua constituição inflexível, não pode acompanhar essa repressão de instintos, torna-se um “criminoso”, um *outlaw* [fora da lei] perante a sociedade, a menos que sua posição social e suas capacidades extraordinárias lhe permitam se impor como um grande homem, um “herói” (FREUD, 1908a/2015a, p. 368).

No final das contas, esses dois polos se sustentam pelo mesmo princípio. No curto artigo *Tipos libidinais* (1931), Freud também escreve complementando a declaração de 1908, supracitada, em *A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno*:

As pessoas desse tipo [que não se limitam pelas interdições do meio] se impõem às outras como “personalidades”, são especialmente aptas a servir de apoio às demais, a assumir o papel de líderes e a fornecer novos estímulos ao desenvolvimento cultural ou prejudicar as condições existentes (FREUD, 1931b/2010b, p. 368).

Esse ponto polemiza, podemos assumir assim, com a noção niilista apresentada em *Crime e Castigo*, de Dostoiévski⁶². Aquele que é capaz de ultrapassar o além do bem e do mal é aquele que não só tem coragem de transgredir a lei-ética, mas é o que impõe aos homens ordinários um novo ideal e desejo através de seu próprio egoísmo (as vezes justificado por grandes finalidades políticas e/ou religiosas). Ou como formulado por Freud (1939/2010), o grande homem transgressor pode apenas canalizar o desejo geral. A grande maioria, a massa,

⁶² Cf. DOSTOIÉVSKI, F. **Crime e Castigo**. Tradução: Paulo Bezerra. – 7ª ed. –, São Paulo: Editora 34, 2016.

destaca o mestre de Viena, espera ansiosamente o retorno do pai-totêmico, essa é a sua explicação sobre a servidão voluntária, “sabemos que existe, na massa humana, a forte necessidade de uma autoridade que possa admirar, à qual às pessoas se dobrem, pela qual seja dominas e até maltratadas eventualmente” (FREUD, 1939/2018, p. 152). O desejo de ser maltratado pelo retorno do pai denuncia a culpa, e o desejo de anular o crime cometido dirigindo contra si a ofensa realizada no passado mítico.

Nestes termos, a cultura, mesmo sem a dimensão religiosa, continua a mobilizar os mesmos mecanismos de contenção. Mas, visto que o ideal religioso judaico-cristão acrescenta o elemento do amor e do cuidado ao semelhante como condição essencial do seu apelo, talvez seja possível assumir que os seus ideais protegem a cultura de uma maneira qualitativamente diferente do que uma expressão puramente secular e desenraizada de toda esperança metafísica. Por outro lado, de alguma maneira a política tomou o lugar da religião em sua ânsia por propósito e redenção, e inspira ideais religiosos mesmo que envernizados de uma moldura metafísica secular.

2.3. Religião: função protetiva – promessa de esperança

A esperança de ser aliviado lhe dá ânimo para sofrer (PROUST, 1913/1957, p. 12).

Freud considera que a sua crítica à visão religiosa de mundo acrescentou um único elemento a mais ao qual não havia sido tema de discussão de outros pensadores, e somente a psicanálise pôde captá-lo seguramente: a discussão a respeito da fonte do sentimento religioso estar no desamparo infantil (FREUD, 1910a/2013a; 1930/2010). O autor de *O futuro de uma ilusão* (1927) não enxergava em sua oposição ao discurso religioso uma novidade, “não afirmei nada que outros homens melhores não tivessem dito antes, de maneira bem mais completa, vigorosa e efetiva” (FREUD, 1927/2014, p. 273). Intelectualmente honesto, identifica que apenas incrementou “alguma fundamentação psicológica à crítica” já concebida por seus predecessores (*ibid.*, p. 274.). Se, por exemplo, Feuerbach havia, através de Hegel, explorado em sua antropologia filosófica a noção de alienação do ser do homem na religião, o mestre de Viena reformulou esse aspecto à luz da metapsicologia da projeção e do ideal do eu.

Ao considerar a fonte do sentimento religioso como expressão do constitutivo estado de desamparo do animal-humano, necessitado de que algo o proteja física e emocionalmente, Freud assume uma discussão muito importante para as questões do desenvolvimento e amadurecimento psíquico que farão eco à posteriores reflexões e investigações psicanalíticas das relações de objeto⁶³. Por outro lado, a sua crítica e diálogo com o campo religioso constituiu uma espécie de síntese entre as ideias darwinistas e as discussões filosóficas do iluminismo europeu (MEZAN, 2014). Assim, a psicologia profunda pôde trazer fundamentos que não se encerram em especulações filosóficas e nem se reduzem a questões biológicas, mas formulou a via para uma possível compreensão dos profundos complexos e inquietações que o ser humano se confronta e projeta na religião. Em suma, escreve:

A última contribuição à crítica da visão de mundo religiosa foi feita pela psicanálise, ao indicar como a religião se originou do desamparo infantil e ao fazer seus conteúdos derivarem dos desejos e necessidades da infância, que prosseguem na vida adulta (FREUD, 1933/2010, p. 334).

Se o tema da religião ganha destaque nos trabalhos de crítica da cultura (FREUD, 1912-13/2012; 1921/2011; 1927/2014; 1930/2010; 1939/2018), por outro lado, a questão a respeito da fonte do sentimento religioso estar ligada ao estado de desamparo (*Hilflosigkeit*) envolve um desenvolvimento formal em estudo anterior como o ensaio, *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (1910). Segundo o biógrafo é neste artigo que Freud inicia uma “expedição de reconhecimento para a maciça invasão de temas culturais que planejava empreender, com as armas da psicanálise em mãos” (GAY, 1988/2012, p. 277). Além do mais, a hipótese sobre a matriz da religião já havia antes sido comentado com Jung em correspondência. Conforme se mostra numa carta de fevereiro de 1910, “me ocorreu que o fundamento derradeiro da necessidade do homem por religião está no *desamparo infantil*, que é tão maior no homem do que nos animais⁶⁴ (grifo do autor)” (FREUD, JUNG, 1910/1974).

⁶³ O primeiro e o segundo capítulos de *O mal-estar na civilização* (1930) a respeito da indistinção entre o ambiente e o ego foram bastante frutíferos para os desenvolvimentos metapsicológicos e clínicos como um todo.

⁶⁴ **Carta 171F a Jung** (02.01.1910). In: *The Freud/Jung Letters*, (1974, p. 283). Translated by: Ralph Manheim and R. F. C. Hull. Bollingen Series XCIV. Princeton University Press.

Deste modo é apresentada pelo autor uma ideia fundamental que veio apoiar a noção de que a religião é parte do registro infantil do indivíduo e da cultura. Além do mais, a hipótese (já destaca na carta) apresenta uma origem para os sentimentos religiosos de ordem naturalista, e recorre a comparação do desenvolvimento do animal-humano ao restante dos animais. O pai da psicanálise supõe, a partir deste referencial, que a natureza como que inscreve nos animais uma capacidade de realizar alguma passagem do estado de desamparo a uma quase imediata disposição instintual de autoconservação. Já no animal-humano isso se mostra como algo muito mais custoso e dependente do meio. Com efeito, o desamparo é referido como uma constante universal na espécie humana, logo, é um elemento essencial a ser investigado em sua antropologia (MEZAN, 2013). Na carta já referida escreve:

Depois da infância ele [o indivíduo religioso] não pode conceber um mundo sem pais, e faz para si mesmo um Deus justo, e uma natureza bondosa, as duas piores falsificações antropomórficas que se poderia imaginar. Mas tudo isso é bastante banal. Derivado, acidentalmente, dos instintos de autopreservação, não dos instintos sexuais, estes acrescentam o seu tempero um pouco mais tarde (FREUD, JUNG, 1910/1974, p. 284.

Essa hipótese acompanha o posterior desenvolvimento do conceito de angústia, que enquanto estado afetivo invariavelmente se manifesta no processo de maturação do sujeito nas diferentes fases de sua constituição psíquico-emocional. Nessa discussão, o autor de *O mal-estar na civilização* incorpora ao debate da questão da religião a transformação do modo como o sujeito, e a cultura, se defronta com a angústia. A superação da neurose religiosa, e a sua contrapartida no indivíduo relativa ao complexo de Édipo, se motiva pela possibilidade de elaborar e conceber a sua própria existência para além das figuras protetoras ansiadas e idealizadas da infância. Em *Inibição, sintoma e angústia* (1926), o autor expõe o entendimento de que os períodos de desenvolvimento do Eu acompanham modos de lidar com a angústia.

É certo que os avanços no desenvolvimento do Eu contribuem para depreciar e descartar a situação de perigo anteriores, de modo que podemos dizer que a cada fase do desenvolvimento caberia certa condição para a angústia. O perigo do desamparo psíquico se adequa ao período de vida em que o Eu é imaturo, assim como o perigo da perda do objeto corresponde à dependência dos primeiros anos da infância, o perigo da castração, à fase fálica, e angústia ante o Super-eu, à época de latência (FREUD, 1926a/2014a, p. 85).

Metapsicologicamente encontra-se em paralelo às reflexões sobre o tema da angústia os caminhos pelos quais a religião vem, posteriormente à infância, se instalar como espaço de abrigo contra o desabrigo que invariavelmente o adulto precisa lidar, independentemente se obteve “sucesso” nos modos como a angústia viera a se instalar, e como pôde ter aporte externo e interno para percorrer o seu desamparo constitutivo. A religião é uma formação substitutiva da ânsia paterna, e que visa reificar tal demanda através da produção desejante de uma providência divina, para assim tamponar a falta, essa ausência de lugar que a natureza inscreve e que a lei da cultura nos assujeita (DUNKER, 2015). Freud nota como o poder da ilusão religiosa se infiltra mediante a busca por abrigo psíquico, fazendo retirar o sujeito da sua condição constitutiva de falta (*Unbehagen*), bastante exposta e discutida em *O mal-estar na civilização* (1930). A modernidade na leitura freudiana lança a cultura e o indivíduo a uma condição de desarmonia com o todo. Condição já declarada pelo autor a respeito da aniquilação das ilusões narcísicas de que a humanidade pudesse estar no centro do universo, da natureza, e até de si mesmo como sujeito (FREUD, 1917/2010).

A respeito do termo *Unbehagen* vale a pena o comentário aprofundado do autor abaixo (DUNKER, 2015), já que esclarece uma das questões do porquê Freud se opõe a religião, ao mesmo tempo em que aponta para a sua função protetiva frente a tomada de consciência do sujeito sobre a sua dimensão irreparavelmente desabrigada. A oposição à visão religiosa do mundo centra-se, na obra freudiana, sobretudo na sua tentativa onipotente de produzir um panorama coeso do universo. Mas, “o mal-estar (*Unbehagen*)”, escreve Dunker (2015, p. 198) “remete à ausência desse pertencimento, dessa suspensão no espaço, dessa queda (*fall*) impossível fora do mundo. Ele é a impossibilidade dessa clareira na qual se poderia estar”. A religião, em seu papel de proteção implicado à cultura, se endereça substancialmente a esse estado traumatogênico e angustiante de estar à deriva e privado de uma guarida externa que transcenda o mundo mesmo. A religião se outorga à condição de ser a clareira da civilização, pretendendo ser o guia da felicidade desejada.

No estado científico da cultura o pai da psicanálise esperava para o futuro um período de menos ilusão, ou alienação, proporcionado pelos complexos infantis que tanto inibem a capacidade do ser humano de valorizar e se satisfazer com a vida, sem negar o caráter conflituoso desta sob o apelo a transcendências imaginadas (FREUD, 1927/2014). Para o autor de *O mal-estar na civilização* (1930) a religião precisa desprezar o valor da pertinência desta vida em benefício de outra ansiadamente melhor, escreve, “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” (FREUD, 1930/2010, p. 42). Para poder autopreservar-se a visão religiosa acaba por restringir o pensamento, por outro lado essa visão de mundo exclama audaciosamente, “o que tenho a dar é muito mais belo, mais consolador e mais elevado que tudo o que vocês podem obter da ciência” (FREUD, 1933/2010, p. 340).

A aceitação do desamparo não era para Freud motivo de choro e tragédia, mas de humildade e corajosa aceitação do destino proporcionado pelo titânico embate entre vida e morte, condição que só poderia ser aproximada pelo uso de metáforas e de uma mitologia própria à psicanálise. Destino esse que não zela necessariamente pela vida humana, e muito menos a tem como centro de sua finalidade, mas somente acompanha o rigor de leis cegas e contingentes, engendradas no conflito de forças físicas que se defrontam na arena do oceano estelar e geológico. Porém, ao lado da religião, o pequenino animal pôde usar outra ferramenta em sua rebelião contra o estado de fragilidade natural que se encontra na sua escalada evolutiva, a ciência. Contudo, essa ferramenta é jovem frente a ancestral condição infantil da humanidade, e ao contrário das promessas religiosas “a ciência não tem o propósito de atemorizar nem de consolar” (FREUD, 1912b/2013b, p. 363).

A religião, e o seu acervo de mitos foram tremendos auxiliares desse processo de ascensão prometeica. A humanidade, desde a pré-história, está submetida à escuridão da qual procurou erguer-se. Seja a escuridão que existe da realidade à sua volta, o mundo externo, ou, a penumbra que habita o seu próprio âmago na aflição pela perpetuação da existência. David Hume, filósofo que influenciou Freud, escreveu em sua *História Natural da Religião* (1757) que o homem desde sempre se voltou para a realidade a partir de dois afetos, o medo e a esperança. Estes dois afetos lançaram o animal-humano na direção da destemida exploração da escuridão do mundo à sua volta, assim como, o favoreceu a ansiar esperançosamente que alguma Providência o velasse, como se um facho de luz pudesse ser lançado em meio as trevas. Em suas palavras, David Hume escreve:

A religião primitiva da humanidade surgiu principalmente de um medo dos acontecimentos futuros; e pode-se facilmente conceber quais ideias dos poderes invisíveis e desconhecidos os homens naturalmente entretêm quando estão sob o jugo de sombrias apreensões de todos os tipos (HUME, 1757/2005, p. 90).

Assim, nascida do medo, mas também da esperança de que a angústia pudesse ser apaziguada, a religião floresceu na cultura. Os sistemas religiosos, assim como Freud observou, visam atenuar o mal-estar do homem frente aos terrores da vida ao guarnecê-lo das intempéries da poderosa e indiferente mãe natureza. Nesse sentido, a premissa metafórica de Freud de que a religião é um substituto paterno se apresenta no mais alto grau como uma promessa de alívio (FREUD, 1930/2010). Por outro lado, a figura do feminino se mostra como aterrorizante na sua representação castradora, de uma natureza cruel e contingente aos desejos humanos.

A religião, figura paterna, almeja livrar o ser humano da indiferente lei da mãe-natureza apresentando propósito e prometendo uma continuação da vida enquanto o corpo morto apodrece no seio da terra. Em suma, jura proteger o ser humano do seu mais íntimo medo, o violento desamparo experimentado na infância. Isso se realiza em grande parte através da promessa de um além-mundo como compensação do esforço pela austeridade frente ao princípio do prazer. A busca de acrescentar ao princípio do prazer-desprazer as demandas da realidade é parte do esforço de todo sujeito na sua dialética com o meio. Freud descreve a dinâmica metapsicológica desse processo, tão importante para a constituição do sujeito, e que é bastante aproveitada e depois mobilizada pelo campo da própria religião:

Na verdade, a substituição do princípio do prazer pelo da realidade não significa a deposição do princípio do prazer, mas a sua salvaguarda. Abandona-se um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, para ganhar, no novo caminho, um prazer seguro, que virá depois. *A impressão endopsíquica produzida por essa substituição foi tão poderosa, que se refletiu num mito religioso especial. A doutrina da recompensa no outro mundo pela renúncia – voluntária ou imposta – aos prazeres terrenos não é mais que a projeção mítica dessa reviravolta psíquica. Seguindo conseqüentemente esse modelo, as religiões puderam impor a renúncia absoluta ao prazer nesta vida, em troca do ressarcimento numa vida futura;*” (FREUD, 1911b/2010b, p. 117, grifos meus).

O mito, à serviço do desejo humano, como a produção onírica, faz revelar no seu avesso a maneira como os homens buscaram lidar com tamanha situação de angústia. É como se esse animal se ofendesse em seu orgulho com a percepção de que não pode sobreviver, é apenas a sua espécie que continua (FREUD, 1930/2010; 1933/2010). O mito, através da religião, fornece o sonho quimérico de que este ser pudesse barganhar com a morte, essa outra figura da natureza. Em seu ensaio *O tema da escolha do cofrinho* (1913) Freud discute essa

questão ao perceber a necessidade da criação da mítica figura da Moira⁶⁵ na religião grega, revelando-se como tema que atravessa a literatura universal:

A criação das Moiras é consequência da percepção que lembra ao homem que também ele é um pedaço da natureza e, por isso, sujeito à inalterável lei da morte. Algo no homem tinha que se rebelar contra esta sujeição, pois apenas muito a contragosto ele renuncia à sua posição privilegiada. Sabemos que o homem usa a sua atividade imaginativa para a satisfação dos seus desejos que a realidade não satisfaz (FREUD, 1913c/2010c, p. 313).

O mito, um prolongamento da visão religiosa de mundo, incorpora a função protetiva contra o puro desamparo ao permitir que através da imaginação elaborativa o ser humano possa dar forma ao inquietante estado em que se encontra. A religião como formação substitutiva de uma figura consoladora, permite que o encontro com a percepção do aniquilamento seja colocado em figuras familiares (*heimlich*) como deuses e divindades; para Freud nada menos que projeções dos anseios infantis capazes e emoldurar a figura censória e castradora do super-eu incorporado ao sistema psíquico (FREUD, 1919/2010). Essa noção é importante para ressaltar a compreensão freudiana de que a religião se inscreve na origem desconfortável da qual o ser humano está submetido, o curso da vida se estende sob o paralelo da vulnerabilidade, ou melhor da transitoriedade das coisas (FREUD, 1916/2010), muitas vezes vivenciada como uma castração limitadora, “pareceu-me que a variante final dessa angústia ante o Super-eu é a angústia diante da morte (pela vida), o medo da projeção do Super-eu nos poderes do destino (FREUD, 1926/2014, p. 82).

De modo que, essa condição de desamparo natural que aflige o ser humano registra uma marca primordial da necessidade que este cultiva, em maior ou menor grau, de um apoio externo que possa suprir as suas necessidades biológico-psíquicas. E no início da vida esse *objeto de apoio*, como Freud o nomeia no artigo *Introdução ao Narcisismo* (1914), é indispensável para o ser humano. Sem esse outro-semelhante, e ao mesmo tempo alteridade, o organismo em estado nascente é absolutamente inabilitado para se extraviar de estímulos e excitações que lhe acometem por dentro e por fora (FREUD, 1914b/2010b).

⁶⁵ Entidades da mitologia grega, representantes da morte e do destino implacável. Geralmente descritas como três irmãs Cloto, Láquesis e Átropos. A primeira tece o fio da vida, a segunda o enrola e a terceira o corta.

Em suma, a religião reflete no adulto o estado primitivo dos vínculos da criança diante dos cuidadores. Por isso, a religião ascende como um campo protetivo que permite ao adulto constituir um suporte em momentos regressivos de seu ego ao reconhecer-se dependente, vulnerável, e frágil diante das mazelas da vida, geralmente provenientes de três fontes principais: o próprio corpo inelutavelmente delicado às contingências; a natureza, quando se apresenta em uma brutal expressão de forças irrefreáveis; e a violência e mal-estar do convívio com o semelhante (FREUD, 1927/2014; 1930/2010).

Ao destacar a questão do complexo infantil o pai da psicanálise confere a uma condição difícil de ser abandonada, e ao tomar esse elemento recorre a uma postura crítica, ao lado do diálogo que mantém sobre essa discussão no campo da cultura e da subjetividade. Além do mais, a sua avaliação denota sempre o risco da permanência dessa eterna canção de ninar, “quem tomou do sonífero durante décadas naturalmente não dorme quando o privam do remédio. O efeito das consolações religiosas pode ser igualado ao de um narcótico [...]” (FREUD, 1930/2010, p. 291). O tom de Freud é claramente negativo, todavia, essa crítica abre ao nosso ver para uma noção também precisa quanto ao modo como o místico, embriagado de Deus, se aproxima do seu estado de êxtase como uma união enigmática e não alienante, ou patológica (ZIMERMAN, 2017).

3. O AVESDO DO SOBRENATURAL: METAPSIKOLOGIA DOS FENÔMENOS OCULTOS

[...] meu trabalho científico teve por meta esclarecer fenômenos insólitos, anormais, patológicos da psique, isto é, fazê-los remontar às forças psíquicas que por trás deles atuam e mostrar os mecanismos ali em ação. Procurei fazer isso primeiramente em minha própria pessoa, depois em outros indivíduos, e enfim, numa ousada extrapolação, no gênero humano como um todo (FREUD, 1936/2010, p. 437).

Em sua biografia sobre o pai da psicanálise Peter Gay (2012) apresenta a figura de Freud como uma persona multidimensional, nutrida de contrastes e disposições ambíguas. Uma dessas oposições que se sustentavam em sua personalidade era a de que esse “grande racionalista, não estava totalmente livre da superstição, especialmente a superstição dos números” (GAY, 2012, p. 74). Um comentário de Freud em, *O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen*, aborda a questão da coexistência de disposições opostas, racionalismo e superstição, como traços do protagonista do romance de Jensen, condição que ele mesmo, Freud, se defrontava em sua própria personalidade:

Até mesmo um indivíduo que se tornou incrédulo e neutro pode perceber, envergonhado, como facilmente volta a acreditar em espíritos por um instante, quando é tomado de emoção e perplexidade ao mesmo tempo (FREUD, 1907a/2015a, p.

Mas, o que o autor de *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901) fez com essa disposição, que tanto enxergava em si e na cultura popular? Ele a analisou, a tornou objeto de interesse psicológico investigativo que pudesse esclarecer e oferecer alguma razão para a sua inclinação a determinadas formas de irracionalidade aparentemente destituídas de sentido. O que supõe como esquema explicativo é a existência de um determinismo psíquico que se esconde no âmago da mente, e que a superstição é uma expressão sintomática disso. Um exemplo de como Freud lidava com essa inquietante questão se mostra na correspondência de 16 de abril de 1909, em que responde a Jung sobre um recente evento experimentado no encontro dos dois. Jung atribui ao evento ocorrido, sons e estalos na madeira durante uma conversa, à pressentimentos e pensamentos intuitivos sobre uma realidade transcendente (FREUD, JUNG, 1909/1974).

Bastante interessado e sensível ao tema do ocultismo esse “experimento” era para Jung a prova de algum tipo de manifestação do sobrenatural. Freud reconhece o seu assombro, mas

prefere indicar uma explicação de ordem racional ao “complexo de fantasma” do jovem suíço, como nada mais do que uma “encantadora ilusão” (FREUD, JUNG, 1909/1974, p. 220). Na carta Freud assume a postura de um pai que precisa apaziguar o garoto Jung que teme a sua própria imaginação, ao mesmo tempo reconhece a sua própria obsessão com números, no entanto, atribui a isso uma motivação inconsciente conforme a teoria psicanalítica (FREUD, JUNG, 1909/1974). Em suma, com um tom de nostalgia do absoluto e como alguém que nunca teve a oportunidade de se deparar com o assombro do místico, diz Freud, “me confronto com essa mobília de maneira despiritualizada [*despiritualized*] tal como o poeta confronta-se com a Natureza não deificada depois que os deuses Gregos desapareceram [*passed away*]” (FREUD, JUNG, 1909/1974, p. 2018).

A crença em espíritos, o pressentimento como sinal do destino, sonhos proféticos e as experiências telepáticas puderam ser esclarecidas, ou ao menos, tomar outro contorno explicativo à luz do crescente desenvolvimento que Freud angariou sobre a dinâmica inconsciente do psiquismo. Todos esses fenômenos ocultam algo, não de ordem sobrenatural, mas exteriorizam uma motivação inconsciente, portanto de ordem psíquica. Neste sentido, a meta da psicanálise é rastrear de volta o conhecimento recalçado pela mente a respeito do significado e da motivação que foi deslocada para a crença em fenômenos ocultos (FREUD, 1901/1989).

Essa disposição se inscreve como extensão do projeto iluminista freudiano contido no campo da psicanálise, e que confere à premissa, desde Kant na *Crítica da Razão Pura* (1781), de que não há pretensão de fazer uso da metafísica como caminho para a verdade, portanto, não se pretende afirmar a coisa em si. O que se pode assumir é o fenômeno observável e a sua investigação mediante premissas passíveis de exame analítico, por meio de métodos dedutivos ou indutivos.

Freud (1901/1989) destaca que esse tipo de experiência subjetiva (denominadas de fenômenos ocultos) pôde ser útil como objeto de estudo em função da busca pela confirmação da hipótese do inconsciente. O comportamento supersticioso é senão, “outra indicação de que possuímos conhecimentos inconscientes deslocados de sua motivação” (FREUD, 1901/1989, p. 327). Seguindo essa hipótese, a interpretação a respeito de espíritos e demônios, como veremos a seguir, apresenta a concepção de que esses fenômenos colocam contorno a algum tipo de complexo afetivo em conflito. Esse tipo de estudo permite a Freud acrescentar ao fenômeno da superstição um elemento qualitativo motivador, no fundo o medo de espíritos de pessoas mortas, “deriva de impulsos hostis e cruéis suprimidos [da consciência]” (*ibid.*, p. 332).

Tanto a escuta quanto a observação a respeito do complexo caráter da experiência humana permitiram ao mestre de Viena perceber, para além dos preconceitos científicos de sua época, que existe no móvel de ação humano uma fonte irracional de ordem afetiva espreitando o âmago desse ser, e que não o abandona numa suposta idade esclarecida. Crescendo na sombra de controvérsias a psicanálise ganhou terreno tornando-se uma ciência que veio abarcar aquilo estava na ordem do heterogêneo e muitas vezes visado como irracional. Nos termos de Roudinesco (2016, p. 252, grifo da autora) “o recurso a esse irracional permite então ressuscitar uma instância da razão e partir novamente para a conquista de *outra* cena”.

Sobre a personalidade de Freud, Peter Gay compreende na aproximação deste a W. Fliess de que a identificação da qual esses dois homens partiam se realizava para além de interesses profissionais, ao mesmo tempo “membros e estranhos ao seu campo: médicos profissionais altamente treinados trabalhando nas fronteiras, ou além, da investigação médica aceitável” (GAY, 2012, p. 75). Na verdade Freud compreendeu que a maior parte de nossa tendência é inquietamente irracional, concorrendo ao lado dessa outra cena a racionalidade é um desfecho secundário que se dispõe na grande luta entre diferentes tendências.

A possibilidade de domarmos nossos impulsos sob algum destino mais próximo aos registros do Eu e da razão toma grande parte de nossa energia psíquica, e nesse sentido cada indivíduo deve repetir em si o fardo do processo civilizatório; um dos motivos da cultura sempre estar sob o risco de tendências desagregadoras. Uma realidade que nem sempre gostaríamos de reconhecer, preferindo assim a ilusão da permanência conquistada da ordem esclarecida do racionalismo. Onde o Isso⁶⁶ estava deve o Eu advir (FREUD, 1933/2010), é a insígnia que ganha cada vez mais contorno no seu projeto iluminista desde *A interpretação dos sonhos* (1900), contudo Freud percebeu que no mais das vezes nos situamos na fronteira disso.

O estudo indireto dos fenômenos ocultos permite ao autor de *A interpretação dos sonhos* (1900) enfrentar por outro ângulo duas posições culturalmente hegemônicas: a obscura sabedoria popular, seus mitos, credulidades e temores, mas também a orgulhosa erudição dos cientistas em torno de seus ídolos assépticos sentados na torre de marfim. Freud, como destacado acima, utiliza de seu próprio sintoma como ponto de partida, e como veremos reconhece na elucidação de suas próprias superstições uma forma de poder “imerso novamente no mundo do irracional que o assombrava cada vez mais, à medida que ele definia a si mesmo

⁶⁶ *Es* (em alemão) ou *Id* (latim). Pronome impessoal da terceira pessoa do singular que designa uma dimensão expropriada do terreno consciente.

como um pensador das Luzes e da razão (ROUDINESCO, 2016, p. 246). Talvez, é possível indicar a hipótese de que esclarecer racionalmente as motivações que rodeiam os fenômenos ocultos deu oportunidade ao mestre da suspeita de aproximar-se mais de si, dando corpo àquilo que o inquietava sob a ótica de sua própria criação, a psicanálise.

3.1. Freud: Entre a superstição popular e a ciência oficial

A psicanálise alcança o ambiente da *intelligentsia* sob a marca da desconfiança, imputada de ser um resto cultural do romantismo, uma ciência judaica, uma mitologia envernizada de um vocabulário psicológico (FUKS, 2000; LOUREIRO, 2002; MEZAN, 1986). Todas essas acusações se preservaram no seio da crítica acadêmica e cultural, de uma maneira ou de outra. Essa oposição foi percebida por Freud desde o início (FREUD, 1914a/2012a), manifestação que o permitiu estender à cultura aquilo que denominou como fenômeno clínico de resistência: “Freud falou de resistência à psicanálise para designar uma atitude de oposição às suas descobertas na medida em que elas revelavam os desejos inconscientes e infligiam ao homem um “vexame psicológico” (LAPLANCHE, PONTALIS, 1991, p. 458)

É possível conduzir esse conflito por meio da alegoria de que aqueles que sustentam o totem da ciência oficial, ao assumir a autoimagem idealizada do discurso científico, vieram a se colocar como um super-eu rígido que observa, julga e censura a parte obscura que a psicanálise como representante do Id cultural veio desvelar e trazer à tona⁶⁷. Freud se deparou com a parte obscura de nós mesmos, o demoníaco que se oculta em nós, ora como algo sublime, ora como uma manifestação abjeta, conforme enfatiza Roudinesco, “pensador do iluminismo sombrio, Freud não será herdeiro dessa ciência da norma senão para contestar todos os seus fundamentos” (ROUDINESCO, 2008, p. 59).

Tomemos como exemplo o que diz a Fliess, pouco depois de trazer ao mundo *A interpretação dos sonhos* (1900), “pois a verdade é que não sou, de modo algum, um homem de ciência [...]. Sou, por temperamento, nada além de um conquistador” (FREUD, FLIESS, 1986, p. 399). Freud dirige o interesse ao inquietante aspecto da realidade psíquica, e de que algo silenciosamente se move aquém do que é percebido na consciência, enfrentando até o fim

⁶⁷ Com certeza a analogia é precária, como toda analogia. A psicanálise, sustenta ao nosso ver a ambiguidade de poder ser representante das forças obscuras que almejam alcançar a luz da consciência (individual e cultural), assim como faz parte da racionalidade que visa desmistificar esse enigmático.

da vida a possibilidade de nomear essa coisa, mas sem que viesse a cair em misticismo. Em uma anotação de 1938, publicadas como, *Conclusões, ideias, problemas*, se refere ao misticismo como “[...] a obscura autopercepção do domínio fora do Eu, do Id” (FREUD, 1938/2018, p. 365). A partir da passagem citada acima, a autora reflete que:

[...] a experiência mística seria uma confusa percepção das forças pulsionais inconscientes que estariam além do limite do *eu*. Neste sentido, alguns psicanalistas consideraram esse alargamento do *eu* como uma regressão narcísica aos estágios primitivos da atividade mental, gerador de um estado prazeroso e nirvânico, ao mesmo tempo, patológico e desagregador (ZIMERMAN, 2017, p. 09).

Essa posição apontada pela autora é a postura que algumas vezes foi tomada por Freud ao longo de sua obra (e seguidores), diante do fenômeno inquietante que é o místico⁶⁸. Além do mais, ao percorrer o corpo da obra freudiana é patente que não apenas os números fizeram parte de sua “obsessão neurótica”, o autor de *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901) experimentou alguma excitação (autocensurada) por outros fenômenos “ocultos”. Em uma apresentação privada a poucos colaboradores ele comenta um pequeno estudo que realizou a respeito da telepatia, ao final da introdução do texto declara:

A relutância em transigir com uma corrente dominante neste tempo [a ciência oficial], a preocupação em não desviar o interesse da psicanálise e a absoluta ausência de um véu de discrição são os motivos que conjuntamente me levam a não dar maior publicidade a esta comunicação (FREUD, 1921/2011, p. 156).

A sua relutância deve-se à ponderação com a qual toma o controverso tema da telepatia, “minha atitude pessoal diante desse material” escreve Freud, “continua a ser relutante e ambivalente” (FREUD, 1941[1921]/2011, p. 156). O mestre da suspeita não rejeitou a possibilidade de estudo do tema, como visto no ensaio do ano seguinte *Sonho e Telepatia* (1922). Segundo Peter Gay esses experimentos de telepatia existiram por um bom período com

⁶⁸ Contudo, Zimerman acrescenta a seguir que, “tal concepção, no decorrer do desenvolvimento da teoria psicanalítica, foi se relativizando; as características dos estados místicos tornaram-se mais complexas e passíveis de serem reconhecidas como uma modalidade de expressão subjetiva [...]” (ZIMERMAN, 2017, p. 09).

Anna (a filha) e Ferenczi (um dos mais fiéis colaboradores), mas se mantiveram em segredo por algum tempo, até Freud descartar alguma validade científica, apesar de ter se convencido de que algo estranho ocorria nesse campo, mantendo “durante alguns anos, um interesse reservado e hesitante por tais fenômenos” (GAY, 2012, p. 361).

“A mente humana” ainda destaca o biógrafo, “como ele tinha boas razões para saber, afinal era capaz de peças extravagantes e inesperadas como essas!” (GAY, 2012, p. 361). O pai da psicanálise engendrou, a partir do resultado desses experimentos, um conceito que já nasceu abortado, “transmissão de pensamento”. Esse conceito buscava dar conta de uma intuição metapsicológica, a de que transferencialmente o par, analista-paciente, tornavam-se de algum modo receptivos à um tipo de comunicação entre inconscientes; uma expressão transferencial já reconhecida no ensaio metapsicológico *O inconsciente* (1915) sem ter sido nomeado dessa forma.

A ideia contida no conceito de “transmissão de pensamento” será, mesmo que de forma inconsciente, vastamente explorada sob outras nomenclaturas na tradição psicanalítica, sobretudo em torno da concepção de um determinado estado de mente receptiva do analista. Essa ideia de uma mente receptiva capaz de acolher, e de certo modo intuir algo que o paciente busca comunicar de maneira inconsciente, abre um campo de pesquisa na clínica. Ao nosso ver, certas noções como a ideia de tato (*Einfühlung*⁶⁹) em Ferenczi (1928), identificação-projetiva em Klein (1946), rêverie em Bion (1977), fazem parte de algum tipo de herança que decorre da “mística” concepção: transmissão de pensamento.

Posto isso, os denominados fenômenos ocultos motivaram o estudo da psicanálise por uma razão importante, Freud enxergava nesse ramo de investigação o mesmo alvo de polêmica e preconceito que sofreu com a ciência oficial no seu início de sua carreira como psicanalista. Tanto a psicanálise, quanto esse ramo de investigação do ocultismo e da paranormalidade, escreve, “sofreram o mesmo tratamento arrogante e depreciativo por parte da ciência oficial”. (FREUD, 1941[1921]/2011, p. 152). Essa contraoposição à ciência oficial não era algo novo, como dito acima, a resistência à psicanálise está na origem já como antítese à própria psicanálise (FREUD, 1916-17/2014). O que permite ao mestre de Viena, formado no seio da tradição

⁶⁹ “O tato” escreve Ferenczi, “é a faculdade de “sentir com”. Se, com a ajuda do nosso saber, inferido da dissecação de numerosos psiquismos humanos, mas sobretudo da dissecação do nosso próprio eu, conseguirmos tonar presentes as associações possíveis ou prováveis do paciente, que ele ainda não percebe, poderemos – não tendo, como ele, de lutar com resistências – *adivinhar* não só seus pensamentos retidos, mas também as tendências que lhe são inconscientes” (FERENCZI, 1928/2011, p. 31).

positivista, realizar a dialética entre a ciência oficial e suas descobertas inquietantes do inconsciente, ultrapassando a ciência da norma (ROUDINESCO, 2008).

Dois exemplos importantes podem ser apresentados como expressão desse duplo conflito que o autor realiza em suas investigações, conforme os estudos, *A interpretação dos sonhos* (1900), e, *O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen* (1907). De um lado ele enfrenta a superstição popular e o misticismo religioso que procura dar sustentação ao desejo humano através de suas ilusões, de outro, a ciência positivista que se coloca com resistência às hipóteses psicanalíticas ao reduzir todos os fenômenos ao domínio somático-biológico-químico, fazendo-se reagir cegamente às teses a respeito da importância do domínio das pulsões sexuais e do funcionamento psíquico. O ensaio sobre *O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen* (1907), por exemplo, é um ato de bastante coragem por parte do autor, já que lança a possibilidade de entrever num personagem fictício, a ficção da qual participa todo paciente na clínica. Um personagem literário que sofre de delírios, e enxerga fantasmas, misturando a realidade com anseios do passado, não se difere de um paciente que se deita no divã.

A respeito da oposição da ciência, Freud destaca disso uma reação de pudor que visa se transvestir de postura científica ou de moralidade. No fim, dois exemplos do narcisismo humano, no qual se nega a enxergar a realidade que não vai ao encontro da autoimagem enaltecida de sua figura, ou no caso da religião, de seus desejos infantis, suas ilusões. Para a ciência oficial de sua época, “os sonhos seriam comparáveis apenas a espasmos, não a movimentos expressivos da psique” (FREUD, 1907a/2015a, p. 15). No caso do estudo dos sonhos e das superstições, Freud se coloca parcialmente aliado da concepção religiosa e popular, para logo depois refutá-las. Uma estratégia da qual norteia a hipótese desse trabalho quanto ao lugar da religião em sua obra, sendo um elemento alvo de sua crítica da cultura, no entanto, ao mesmo tempo um importante elemento que evoca uma dialogicidade frente a temas que a ciência oficial despreza:

Geralmente não se acredita que o sonho seja algo dotado de sentido e passível de interpretação. A ciência e a maioria das pessoas cultas sorriem ante a sugestão de interpretar um sonho; somente o povo, que cultiva a superstição – e nisso dá prosseguimento às convicções da Antiguidade –, não abandona a ideia de que os sonhos são interpretáveis, e o autor da *Interpretação dos sonhos* ousou tomar partido dos supersticiosos e dos antigos contra as objeções da ciência rigorosa. Certamente ele está longe de ver no sonho uma previsão do futuro, que há tempos imemoriais o ser humano procura em vão

desvendar por todos os meios possíveis. Mas também não pôde rejeitar inteiramente a relação entre o sonho e o futuro, dado que, após um penoso trabalho de tradução, o sonho se revelou como um *desejo*, da pessoa que sonha, apresentado como *satisfeito*, e quem poderia negar que os desejos se voltam predominantemente para o futuro? (FREUD, 1907a/2015a, p. 14, grifos do autor).

O estímulo dialógico que a religião e a superstição popular mobilizam no autor de *A interpretação dos sonhos* (1900) se deve a descoberta de que esses âmbitos conservam em si algo de uma verdade histórica (FREUD, 1925a/2011a). Como vemos em *O futuro de uma ilusão* (1927) Freud nota a importância que a religião tem para a cultura, de fato ela é parte do acervo psíquico que atravessa as gerações desde tempos imemoriais, transmitindo de maneira mítica a lei do recalçamento expressa no complexo de Édipo (FREUD, 1939/2018), revelando em seu avesso a contraface da proibição o desejo humano, por exemplo. O duplo conflito enfrentado pelo pai da psicanálise manifesta a sua postura complexa diante dos fenômenos que se apresentam na subjetividade humana. Colocar-se ao lado dos supersticiosos foi parte do caminho encontrado por ele para ir contra o sintoma de miopia da classe médico-científica, questão bastante enfatizada nas primeiras páginas das *Conferências introdutórias à psicanálise* (1916-17).

Ao reduzir o mundo interno do sujeito às suas funções físico-químicas, a medicina e todo um abrangente campo de investigação, permaneceriam alheios a realidade psíquica, já que “se acostumaram” escreve, “a contemplá-la com desconfiança, negando-lhe o caráter científico e relegando-a aos leigos, aos escritores, aos filósofos da natureza e aos místicos” (FREUD, 1916-17/2014, p. 26). Entretanto, em contrapartida Freud não romantiza o ramo de estudos ligados ao ocultismo, entrevendo neste campo uma fé polida de suposto método científico. Para ele a psicanálise também não poderia se colocar fielmente sob tal aliança. Em verdade os investigadores dos fenômenos ocultos almejam justificar uma fé não declarada, os interessados no ocultismo buscam confirmações da qual subjetivamente já sustentam uma posição de credo. O apelo ao misticismo é para Freud tendência religiosa, uma outra figura da visão religiosa de mundo. Deslocando-se de sua estratégica posição de tolerância, destaca que de modo geral:

Os psicanalistas não podem negar sua procedência da ciência exata e sua afinidade com os representantes desta. Extremamente desconfiados do poder dos desejos, das tentações do princípio do prazer, eles se dispõem a tudo sacrificar para alcançar um pouco de verdade objetiva:

o ofuscante brilho de uma teoria sem lacunas, a exaltada consciência de possuir uma visão de mundo bem-acabada, a tranquilidade psíquica que vem de amplas motivações para agir de forma ética e conveniente. Em vez disso, contentam-se com pedaços de conhecimento e hipóteses fundamentais imprecisas, que sempre aguardam revisão. [...]. Os analistas são no fundo, mecanicistas e materialistas incorrigíveis, ainda que não pretendam despojar o psíquico e espiritual de suas peculiaridades ainda não reconhecidas. Eles se põem a investigar os fenômenos ocultos apenas porque esperam, desse modo excluir definitivamente da realidade material os produtos do desejo humano (FREUD, 1921/2011, p. 154

3.2. Fenômenos ocultos à luz da abordagem metapsicológica

Quando o indivíduo se considera um cético, é bom duvidar às vezes do seu próprio ceticismo. Talvez se ache também em mim a secreta inclinação pelos prodígios, que tanto favorece a criação de eventos ocultistas (FREUD, 1933/2010, p. 187).

Levando em consideração sobre o que foi destacado anteriormente, a problemática que amarra uma série de questões a respeito do tema entre diversas expressões dos fenômenos “ocultos”, compatibiliza-se sob o mesmo registro de leitura metapsicológica. Freud (1901/1989) nota que a crença em demônios e espíritos malignos ou bondosos, a superstição em torno de acasos e coincidências apreciadas sob a ideia de destino, a intuição estranhada que se manifesta no *déjà-vu*, ou a telepatia, se entrelaçam a partir do mesmo resíduo psíquico e modo de funcionamento primitivo da mente. Ademais que boa parte desses assuntos se situassem na periferia do desenvolvimento de sua obra, o mestre de Viena enfrenta de modo geral todas essas questões ao realizar o giro epistemológico quando ousou interpretar os fenômenos humanos à luz do inconsciente.

Como o próprio destaca em correspondência com a filósofa Favez-Boutonier, “a descoberta do inconsciente transtornou todas as posições anteriores dos problemas” (FREUD, 1930, *apud.*, ASSOUN, 1978, p. 26). A respeito de fenômenos ocultos, sobrenaturais e inquietantes, a sua resposta a um estudioso da parapsicologia (Hereward Carrington) é objetiva e direta, mostrando-se precavido quanto a possibilita de enveredar-se publicamente por tais temas. Na íntegra em carta datada de 24 de julho de 1921, escreve:

Não estou entre aqueles que *a priori* menosprezam o estudo dos chamados fenômenos psíquicos esotéricos, considerados anticientíficos, pouco sérios ou inclusive perigosos; caso eu estivesse começando e não terminando a minha carreira científica quem sabe eu não tivesse chegado a eleger esse terreno de investigação, desdenhando de todas essas dificuldades. Peço-lhe, no entanto, que não mencione o meu nome ou o relacione ao ramo adotado pelo senhor, e isso por variadas razões. Em primeiro lugar, porque na esfera do oculto sou um completo profano e absoluto inexperiente, então eu não teria direito a receber nem sequer uma pitada de autoridade sobre o tema. Em segundo, porque tenho boas razões em desejar que exista uma nítida linha de demarcação entre psicanálise (que nada tem de ocultista) e esta ainda inexplorada esfera do conhecimento, sem desejar em absoluto que ocorra alguma oportunidade para mal-entendidos. Finalmente, porque ainda não consegui me livrar de certos preconceitos cético-materialistas que me acompanhariam no estudo do oculto. Me sinto totalmente incapaz de admitir a “sobrevivência da personalidade” depois da morte, nem enquanto possibilidade científica, e a minha opinião a respeito do “hidroplasma” não difere da que sustento sobre o primeiro ponto. Com efeito, creio ser melhor que eu continue me limitando a psicanálise (FREUD, 1970b, p. 99).

Tendo se direcionado, diretamente ou não, ao campo dos fenômenos ocultos, Freud, por outro lado, com certeza cunhou conceitos que lhe permitiu observar tais fenômenos sob outro ângulo, aquém ou além da concepção sobrenatural. A hipótese do inconsciente altera toda a maneira de como os fenômenos são visados, e a sua teoria apresenta um esquema que busca deslocar aquilo que estava sob o estatuto do sobrenatural, ou da plena ordem biológica, para o inseri-lo na ordem da metapsicologia: a causalidade psíquica. Seguindo a radicalidade de sua hipótese sugere em *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901):

De fato, creio que grande parte da visão mitológica do mundo, que se estende até as mais modernas religiões, *é nada mais do que a psicologia projetada no mundo externo*. O obscuro reconhecimento (a percepção endopsíquica, por assim dizer) dos fatores psíquicos e das relações do inconsciente espelha-se [...] na construção de uma *realidade sobrenatural*, que destina-se a ser recolocada pela ciência em uma *psicologia do inconsciente*. Poder-se-ia, então, ousar explicar dessa maneira os mitos do paraíso e do pecado original, Deus, o bem e o mal, a imortalidade etc., e assim transformar a *metafísica em metapsicologia* (FREUD, 1901, p. 330, grifos do autor).

Essa reviravolta copernicano-kantiana, transformar metafísica em metapsicologia, acentua o grau da radicalidade da proposta freudiana. Todavia, não sob a conformação

cartesiana de que a tendência irracional humana seria um desvio, mas, a própria inclinação congênita da qual o animal-humano pode se distanciar à medida que civiliza-se. Aquilo que na modernidade é reconhecido sob lupa psicopatológica, ou atitude irracional, era na visão de mundo dos povos em tempos pré-científicos uma atitude justificada (FREUD, p. 1901/1989; FREUD, 1933/2010). A visão de mundo (pré-científica) era compatível ao seu modo de interpretar a realidade, modo que na modernidade é percebido sob o véu da ciência e da razão esclarecida, logo, estigmatizada como supersticiosa e irracional.

Na infância cultural, e do indivíduo, a superstição tem existência plena e justificada. Na visão animista do mundo a superstição é um produto psicológico que sustenta a própria percepção do tecido da realidade. Ao suplantar a visão animista da realidade o homem moderno reconhece que tudo se movimenta conforme leis próprias, e que a superstição se refere a tentativa de fazer da realidade um espelho de nosso próprio mundo interno. Para Freud o produto da superstição que circunscreve os fenômenos ocultos são resíduos anacrônicos, sintomas da fixação de um estágio primitivo, regressões que visam uma forma de prazer pulsional infantil. Entretanto, esse estado se manteve no funcionamento psíquico também como uma adaptação necessária à mente em relação ao meio:

Quando os seres humanos começaram a pensar, como já é bem sabido, eles foram forçados a explicar o mundo externo antropomorficamente através de uma multitude de personalidades correspondentes à sua própria autoimagem; eventos contingentes, pelos quais eles interpretavam supersticiosamente, eram, com efeito, ações e manifestações destas personalidades. Eles se comportavam, portanto, como paranoicos [...]. É somente em nossa moderna, científica, mas ainda imperfeita *Visão de mundo* [*Weltanschauung*] que a superstição parece estar amplamente fora de seu lugar; Na *Visão de mundo* pré-científica dos povos é que ela [a superstição] foi justificada e consistente (FREUD, 1901/1989, p. 331).

Contudo, como resíduo isso se mantém sob o potencial de ser interpretado e representado na mente, apreendendo assim o inter cruzamento de múltiplas demandas que despontam ao final como uma reação irracional, mas que consistem como parte do movimento de um significado recalcado-dissociado do Eu-consciente. O conhecimento supersticioso, nestes termos, é o deslocamento da motivação interna inconsciente ao plano externo, ou seja, segundo a interpretação de Freud (1901/1989), o supersticioso toma um evento externo

contingente como um caminho conveniente que substitui o conflito psíquico-emocional inconsciente/pré-consciente interno, por um evento externo e independente do sujeito..

Essas disposições irracionais são um resíduo de nossas tendências animistas (FREUD, 1912-13/2012). O animismo é uma concepção de mundo solapada no inconsciente da cultura que ainda se infiltra por vias insondáveis em cada indivíduo, porém passível de compreensão em sua dinâmica através do modelo metapsicológico. Como veio a destacar no caso do “homem dos ratos”, a superstição e a crença no sobrenatural vêm a penetrar na consciência de homens e mulheres intelectualmente esclarecidos sob uma dissonância, uma ego-distonia que mobiliza um conflito psíquico entre representação e afeto, formando assim um sintoma, uma divisão no sujeito (FREUD, 1909b/2013b). Freudianamente é possível deduzir que no sujeito inculto, não esclarecido e anacronicamente vivente de uma percepção animista de mundo, a superstição não lhe produz conflitos psíquicos exatamente porque está adequada à sua constelação psíquico-afetiva, há uma ego-sintonia que assimila a sua superstição (sintoma) à sua visão de mundo.

Freud, que se enxergava como herdeiro da tradição das luzes notou o quanto de uma visão animista do mundo também permanecia em sua mente, talvez daí a sua ousadia de sustentar teses anacrônicas aos desenvolvimentos da ciência de sua época (GAY, 2020; ROUDINESCO, 2016). Ao refundar, por exemplo, o uso dos mitos na própria modernidade por meio de sua bruxa metapsicológica, desse modo, Freud astutamente “brincava com o diabo ao mesmo tempo em que se arvorava em advogado do diabo” (ROUDINESCO, 2016, p. 267). Ademais, superstição é parte do esforço do aparelho psíquico para dar figurabilidade aquilo que emerge dentre as bordas do inconsciente no contato com o mundo externo:

[...] para Freud a “superstição” [...] representa na verdade um progresso da repressão, na medida em que, atribuindo aos espíritos e aos demônios uma parcela de poder sobre o real, limita a onipotência do pensamento. Isso conduz à afirmação de que os primitivos possuem um nível mental superior ao que supõem os etnólogos de 1913, da mesma forma que a criança tem uma vida anímica incomparavelmente mais complexa do que admitia então a psicologia acadêmica (MEZAN, 1985, p. 405).

3.2.1. O avesso da superstição: a projeção e o determinismo psíquico

A metapsicologia da superstição, isto é, a hipótese de como o psiquismo funciona e coparticipa na construção da atitude supersticiosa, se assenta sob alguns elementos que operam

através de uma dissonância interna. O mecanismo da projeção, por exemplo, é um dos elementos que coparticipam da montagem da superstição em seu fenômeno intrapsíquico. Freud denota que o mecanismo da projeção é uma defesa bastante arcaica do psiquismo. Muito presente na paranoia, a projeção, no entanto, é comumente utilizada por todo indivíduo e independe da aproximação de algum espectro psicopatológico, logo, é uma atividade ordinária da economia psíquica de toda estrutura (FREUD, 1901/1989).

Nesse sentido, o pai da psicanálise encontra no fenômeno da superstição uma dinâmica psíquica que aproxima indivíduos “normais” e doentes paranoicos (FREUD, 1911a/2010a). A superstição é, em suma, um sintoma que evolui da confusão entre a percepção interna do complexo afetivo-ideativo e a sua expulsão inconsciente para um evento, pessoa ou objeto externo capaz de personificar e dar suporte a percepção interna projetada.

A fenomenologia do inconsciente conjecturada por Freud (1900/2019) difere da tempestade e ímpeto dos românticos alemães, de maneira que o inconsciente segundo o mestre de Viena não se circunscreve apenas às convulsões caóticas que borbulham das profundas paixões da alma. O inconsciente se assenta sob uma lógica (paradoxal), portanto, e no determinismo que se enraíza na mente conduzindo às suas formações através de uma trilha regularmente composta.

Com efeito, Freud (1900/2019; 1901/1901; 1905/2017) nota que os sintomas, os sonhos, os atos falhos, os chistes, e o pensamento não seguem um curso indeterminado, mas um determinismo psíquico inconsciente, e com o potencial de tornar-se consciente. Nesse sentido, todo fenômeno assimilado ao âmbito do sobrenatural é revertido ao campo do determinismo psíquico. A aplicação da hipótese do determinismo inscreve um minucioso processo mental que se estende para uma variedade de manifestações. O grau do alcance topológico, dinâmico e econômico do determinismo psíquico é o que permite ao psicanalista se valer da regra fundamental: a associação-livre.

A associação é apenas aparentemente livre, em verdade ao explorá-la o analista percebe que a sua manifestação consciente carrega consigo os traços latentes de um pensamento encoberto pela censura, mantendo-se recalcado a partir de leis próprias, entretanto, apreensíveis. Todos os fenômenos estranhos como a histeria, os sonhos, ou os ditos fenômenos sobrenaturais são imantados do aspecto de serem algo absurdo e ilógico, estão na ordem daquilo que rompe com o movimento de coerência da mecânica da realidade consciente-social. Esses fenômenos se irrompem sob a marca da irracionalidade, não obstante, Freud assume a suposição

de que os fenômenos, enquanto psíquicos, operam sob um sentido não manifesto (MEZAN, 2013).

O supersticioso inverte os efeitos da lógica que acompanha o determinismo psíquico. A realidade externa e os eventos que participam desta se realizam em benefício ou malefício do destino pessoal do sujeito. Dessa dinâmica Freud deriva a centralidade de conceitos como narcisismo e a onipotência infantil (FREUD, 1912-13/2010). Nestes termos, aquilo que é da ordem do intrapsíquico é levado sob o móvel da projeção e do deslocamento como uma experiência que advém de fora do sujeito. Uma disposição e temperamento cético, mais próxima a visão científica do mundo, segundo Freud (1901/1989), apreende em si uma espécie de maturidade psíquica, emocional e cognitiva que o permite reconhecer a ordem do acaso – a contingência –. Esse “tipo” de indivíduo, ao qual Freud mesmo se coloca como exemplo (FREUD, 1901/1989), toma a inquietante sensação de um destino maligno/benigno sob a percepção científica de mundo, e assume essa sensação como uma expectativa emocional-psíquica de ocorrências que se determinaram no mundo interno, como impulsos inconscientes que demandam trabalho analítico.

As expectativas inconscientes ganham corpo ao se personificarem na realidade como algo que, ao acaso, incorporaram os desejos-fantasia inconscientes em estado latente (pré-consciente). O supersticioso, como percebe no estudo do “homem dos ratos” procura “pontos de apoio” para a sua disposição, visando os “inexplicáveis acasos da vida cotidiana, ajudando-os com atividade inconsciente quando não bastavam” (FREUD, 1909b/2013b, p. 93). O sintoma supersticioso é parte de uma trama que se eleva como fenômeno psíquico subtraindo-se do conflito interno pela via da projeção. O conflito emocional-ideativo é deslocado da percepção interna para o mundo externo sob algum tipo de suporte-justificador (FREUD, 1912/13/2012).

Freud jamais deixa de enfatizar o argumento de que a superstição é antes de tudo uma atitude que projeta ao mundo externo algo do próprio modo de funcionamento do aparelho psíquico, tornando a realidade a extensão e a imagem da própria realidade interna do sujeito. A partir dessa compreensão o homem coloca-se sob um véu de ilusão e toma a si como a medida de todas as coisas, antropomorfizando os fenômenos à sua volta (MEZAN, 1985).

Logo, aquilo que teria como destino a repressão intrapsíquica encontra sob o mecanismo da projeção o outro, a realidade externa, corporificando-se num objeto que representa o desejo-fantasia deslocado do seu destino intrapsíquico inconsciente. Com efeito, a superstição nega a causalidade real intrapsíquico, em função de uma causalidade ilusória

externa que se forma apenas como aporte do desejo dissociado do ego (resquício do animismo). Além disso, a superstição nega o caráter possível daquilo é contingencial sob o panorama de uma disposição narcísica-paranoide que em tudo enxerga um endereçamento ao ego. Como veremos adiante (item 3.4) a projeção tem um móvel qualitativo dirigido pela ambivalência afetiva, e isso aliado à capacidade de dar figurabilidade às fantasias inconscientes erige o campo da superstição relativa à crença em espíritos malignos e demônios.

3.2.2. *Déjà-vu e déjà raconté: figuras do inquietante*

Alguns fenômenos inquietantes, e bastante comuns, são analisados por Freud (1901/1989) como: a superstição com números, o *déjà-vu* e o *déjà raconté*. A superstição com números é posta à luz da hipótese inconsciente, e o que se captura deste evento é a sua intrincada relação com o determinismo psíquico. Da mesma maneira que as palavras os números se encadeiam por uma associatividade, o que no fundo oculta um motivo desconhecido à consciência. O encadeamento de números aparentemente arbitrários revela uma estrita determinação que comportam alguma expectativa ou representação-inconsciente. Em suma, Freud visa demonstrar que toda concatenação numérica (ou ideativa) construída pelo *eu* faz parte de uma trama subjetiva, condição que o supersticioso desloca para uma interpretação mistificada de que os números traduzem algo a respeito do seu destino, buscando assim atribuir “ao mundo externo desígnios que só existem em sua própria imaginação” (MEZAN, 1985, p. 294).

A superstição é uma disposição de natureza obsessiva em que o sujeito projeta nos números uma apreensão deslocada de sua própria dimensão psíquica, uma necessidade neurótica de controlar a realidade através do pensamento onipotente (FREUD, 1909b/2013b). Como já destacado, o mestre da suspeita se dirigia ao campo da numerologia como uma criança entusiasmada, percebia que isso lhe tocava de modo inquietante. Escreve o autor que “ele abrigou durante anos a crença obcecante de que estava destinado a morrer aos 51 anos, e depois aos 61 ou 62; sentia-se perseguido por essas proféticas cifras, lembretes de sua mortalidade” (GAY, 2012, p. 75).

Um fato curioso é que Freud recebeu no final do século XIX o seu número de telefone, e este possuía o final 62 (14362). Amedrontado assume em determinados momentos em sua

correspondência a sua fantasia expectante angustiada (FREUD, JUNG, 1909/1974). Peter Gay, resume que ele estava “convencido de que os dois últimos Algarismos eram uma sinistra admonição de que a duração de sua vida seria realmente de 62 anos” (*idem.*)⁷⁰.

Como daremos destaque abaixo, o próprio Freud interpreta a sua sensação premonitória e supersticiosa com base em sua teoria que une a ambivalência dos afetos (a supressão de componentes hostis e impulsos cruéis) e o deslocamento-projeção desses afetos a outro componente externo ao ego. Em uma nota de rodapé em *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901) destaca, “a minha própria superstição detém as suas raízes numa ambição suprimida (imortalidade) e que no meu caso tomou o lugar da angústia a respeito da morte que se manifesta das comuns incertezas da vida” (FREUD, 1901/1989, p. 332 nota de rodapé, nº 40).

Desde a infância o mestre de Viena cultivou uma identificação com os imortais da cultura: Aníbal, Goethe, Darwin, Leonardo da Vinci..., porém precisou lidar com a figura paterna mortal, Jacó, um pobre judeu que não pôde revidar o ataque de antissemitas que derrubaram o seu chapéu sob xingamentos. É possível admitir que a superstição sobre a morte fora uma reação inconsciente de culpa sobre ter desejado a morte do seu querido pai. Poder analisar uma verdade terrível como essa permitiu a ele descobrir o complexo de Édipo, e enfrentar a psicologia humana mais profunda. Em um dos prefácios de *A Interpretação dos Sonhos*, escreve:

Este livro possui um grande significado pessoal – significado que só pude alcançar quando o completei. Encontrei uma portação de minha própria autoanálise acerca da morte do meu pai – isto é, o mais importante acontecimento, a mais comovente perda da vida de um homem (FREUD, 1900/1991, p. 47).

A superstição normalmente se liga a uma ansiedade que antecipa expectativas e preocupações inconscientes (e pré-conscientes). Geralmente uma tentativa de punição automotivada como forma de expiar sentimentos negativos dirigidos a pessoas amadas. Nesta série de fenômenos ocultos dois eventos como o *déjà-vu* e o *déjà-raconte* são analisados. Estas duas experiências tomam presença através daquilo que Freud denominou de *Unheimliche*, ou seja, uma impressão de estranheza que desperta terror e angústia desarvorando o sujeito de sua

⁷⁰ Freud morreu aos 83 anos.

relação de unidade com o mundo, ao mesmo tempo que se mostra como algo da ordem do familiar. O inquietante é da ordem de algo que remonta ao reprimido, mas alcança a consciência. Se manifesta como aquilo que supostamente foi superado (as crenças animistas), mas retorna enquanto complexo ideativo-afetivo, “o inquietante das vivências produz-se quando complexos infantis *reprimidos* são novamente avivados, ou quando crenças primitivas *superadas* parecem novamente confirmadas” (FREUD, 1919/2010, p. 371, grifos do autor).

Essas vivências experimentadas no sentimento de *déjà-vu* são motivadas por fantasias inconscientes. O *déjà-vu* conduz a repetição de uma cena inconsciente que se mescla no material pré-consciente ao ser experimentada no cotidiano, remetendo o sujeito à sensação de vivenciar uma cena (*in*)familiar, a sua familiaridade se deriva precisamente porque é parte de sua constelação ideativa-afetiva. A familiaridade estranhada dessa experiência se refere a uma fantasia inconsciente. O fenômeno *déjà-raconté* se refere a sensação de já ter dito algo que não foi dito (FREUD, 1914b/2012b). Algo bastante comum na clínica, em que pacientes se aferram (assim como os próprios analistas) de já terem contado algo que consideram importante, mas não o fizeram. Freud interpreta essa ilusão sob a hipótese de que o sujeito deveria sentir uma urgência de poder comunicar algo, mas que não o fez por alguma censura inconsciente, a mente então substitui a memória, portanto, a intenção, por uma ação já realizada (FREUD, 1901/1989).

3.3. Sonhar é humano, demasiado humano

O sonho é dotado de sentido e é um objeto da psicologia (FREUD, 1913b/2012b, p. 338)

Ao avançar as investigações sobre a natureza dos conflitos psíquicos na clínica da neurose, Freud, por sua vez, assume como campo essencial o estudo dos fenômenos oníricos, e o resultado disso está em seu monumental trabalho, *A Interpretação dos Sonhos* (1900). Em alemão o título nos serve como anteparo para pensar a pretensão do autor a respeito dos fenômenos oníricos. *Die Traumdeutung* suscita uma conotação interessante no que tange a posição que o autor toma em relação ao tema, *Ciência dos sonhos*. Laplanche e Pontalis esclarecem que “a *Deutung* de um sonho consiste, [...] em determinar a *Bedeutung*, a sua significação” (1988, p. 247). A ciência que se permite constituir a partir do campo dos

fenômenos oníricos, então, requer a captação do sentido que esse fenômeno abarca para a subjetividade humana. Em suma, os autores denotam:

O estudo da formação dos sintomas e a análise dos sonhos levam Freud a reconhecer um tipo de funcionamento mental que apresenta os seus mecanismos próprios, que é regido por certas leis e é muito diferente dos processos de pensamento que se oferecem à observação psicológica tradicional. *Este modo de funcionamento, particularmente evidenciado pelo sonho, caracteriza-se* não por uma ausência de sentido, como afirmava a psicologia clássica, mas *por um incessante deslizar de sentido* (LAPLANCHE, PONTALIS, 1988, p. 372, grifos meus).

Entretanto, a originalidade do mestre de Viena não está em ter assumido a suspeita de que há nos fenômenos oníricos um significado. O sonho como uma mensagem digna de ser decifrada é algo tão antigo na cultura que se supõe a uma origem quase insondável e pré-histórica (RIBEIRO, 2019). Ao laçar mão de um método que auxilie no deciframento do significado ocultado de um sonho Freud se aproxima de uma tradição desvalorizada pelo campo científico moderno, “ao supor que os sonhos são interpretáveis, entro imediatamente em contradição com a teoria dos sonhos dominante” (FREUD, 1900/2019, p. 127). De modo geral, os sistemas religiosos invariavelmente se aliaram e produziram técnicas de interpretação dos sonhos⁷¹, mas o sonho não era visado como um artefato engendrado pelo sonhador, e sim como fruto da inspiração divina. O fenômeno onírico, “como sabemos, antes de Aristóteles os antigos não reconheciam o sonho como produto da alma que sonha, mas como inspiração divina;” (FREUD, 1900/2019, p. 26).

Em Aristóteles o psicanalista localiza uma outra maneira de lidar com o inquietante fenômeno onírico já na antiguidade clássica, e capaz de sustentar a tese de que sonho na verdade diz a respeito do sujeito que sonha. É claro, a interpretação religiosa também traduz algo do sonhador, mas de maneira alegórica e mistificada. Aristóteles rompe com a tradição que realiza

⁷¹ Aquilo que a tradição a partir e em torno (bem como anterior) a Artemidoro denominava: *Oneirocracia*. Cf. FOUCAULT, M. **História da sexualidade vol. 3, O Cuidado de Si**. Tradução: Maria T. C. Albuquerque. – Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014. No terceiro volume do estudo de Foucault, principalmente o Capítulo 1 – *Sonhar com os próprios prazeres*. Sobre o uso dos sonhos no mundo antigo grego, Cf. DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Tradução: Paulo D. Oneto. – São Paulo: Escuta, 2002.

Lembrando que as culturas antigas se aliavam muito mais próximas, ou mesmo a partir das religiões oficiais, ou de caráter *esotérico*, como formas de organização da sociedade e da vida subjetiva. (Esotérico, se refere aqui ao sentido de um saber que é transmitido a um círculo mais fechado e restrito).

no sonho uma manifestação oculta do divino. Com as investigações do filósofo de Estagira, “aprendemos que [o sonho] não é enviado por deuses, não é de natureza divina, mas sim de natureza demoníaca, [...], isto é, o sonho não decorre de uma revelação divina, *mas resulta das leis do espírito humano [...]*” (FREUD, 1900/2019, p. 25, grifos meus).

O autor de *A interpretação dos sonhos* (1900) recolhe dessa afirmação um forte referencial para ir contrário à visão religiosa de mundo, e a própria ciência oficial: o ato de sonhar não é revelação, intuição ou adivinhação de natureza divina, mas uma atividade da alma, uma realização da mente humana. Com efeito, tendo em vista que o ato de sonhar é resultado do espírito humano, o mestre de Viena compreende assim que a cena onírica é um fenômeno passível de se fazer ciência, e, que, portanto, podem ser encontrados os padrões e as leis que o determinam. Mas isso não é tão claro ao campo positivista do século XIX, esse tipo de estudo “desperta a suspeita de uma tendência pessoal ao misticismo” (FREUD, 1916-17/2014, p. 111).

A suspeita, como indicado acima, não é acaso, há toda uma tradição que denuncia o misticismo que envolve esse tipo de estudo. O pai da psicanálise se coloca à mercê dessa suspeita, e para quem já havia enfrentado o discurso moralista a respeito da etiologia das neuroses estar no conflito de natureza sexual o tema do sonho apenas amplia ainda mais um debate já colocado em movimento. Freud propõe assim encontrar um caminho próprio, o caminho da psicanálise. Sobre o tema:

A psicologia experimental nada nos deu, a não ser algumas apreciáveis informações sobre o significado dos estímulos como incentivadores dos sonhos. Da filosofia só nos cabe, mais uma vez, esperar a recriminação arrogante pelo pouco valor intelectual de nosso objeto de pesquisa; e às ciências ocultas não vamos recorrer. A história e a opinião popular nos dizem que o sonho é pleno de significado e sentido e que ele olha para o futuro, o que é difícil de aceitar e certamente impossível de provar (FREUD, 1916-17/2014, p. 131).

Ao assumir a premissa de que o sonho é uma entidade psíquica, o que se expõe aí novamente é a direção a uma dupla conflitiva entre: ciência oficial e sabedoria popular embebida de misticismo e religião. Ademais, sob a ótica do desenvolvimento cultural de sua antropologia, o mestre de Viena reconhece que a impossibilidade para apreender o fenômeno onírico, como expressão do espírito humano, contém uma interdição referente ao domínio da percepção de mundo ou do espírito do tempo. A condição dos povos antigos era a condição da

infância da humanidade (FREUD, 1912-13/2012). Assim, o fenômeno onírico, inquietante como é, vigorava sobremaneira num mundo que privilegiara a manifestação anímica da realidade:

A concepção pré-científica do sonho dos antigos certamente *se encontrava em harmonia plena com sua visão geral do mundo*, que costumava projetar como realidade sobre o mundo exterior o que só tinha realidade na vida psíquica (FREUD, 1900/2019, p. 27, grifos meus).

Todavia, assim como essa visão geral do mundo não impediu Aristóteles, um homem esclarecido em termos modernos, de visar o tema onírico sobre outra perspectiva, da mesma forma isso não impede que ainda na modernidade os sonhos sejam matéria de uma apreciação místico-religiosa. A doutrina sobrenatural do fenômeno onírico é algo que Freud via com bastante crítica, e como parte do acervo das ilusões da visão religiosa de mundo. Condição que com a sua *Ciência dos Sonhos* visou enterrar de uma vez por todas.

No entanto, a existência de uma apreciação sobrenatural e ocultista dos sonhos ainda na modernidade tinha uma razão, e Freud tinha plena consciência disso. A ciência positivista, da qual o autor de *A interpretação dos sonhos* (1900) sorveu parte de sua formação e tradição médica, era avessa ao estudo de determinados temas, como frisado acima, convencendo-se sempre com argumentos redutores e míopes. Os sonhos, para a mais refinada medicina da sua época, despontavam como uma expressão de fonte somática, sem significado algum, ou que a pudesse vincular-se à vida emocional e psíquica do sujeito, pretensão que veio a ser parte da psicologia profunda (FREUD, 1900; FREUD, 1916-17).

Com efeito, Freud se aproxima, porém, bem como se afasta, da tradição que a visão religiosa de mundo, de modo geral, privilegiou ao longo da história humana: há um significado oculto nos sonhos do sonhador, porém, esse significado não abarca qualquer natureza transcendente. A origem do sonho é antes de tudo humana, e incorpora elementos da experiência subjetiva do indivíduo, a sua infância, o presente atual, e as expectativas que carrega consigo. A religião mistifica esse conteúdo atribuindo-o a deuses e entidades supramundanas. Por outro lado, a ciência se distanciou da investigação deste tema que contribuiria com grande interesse ao entendimento da mente. Freud confisca para si esse

interesse e o submete a leitura de uma psicologia profunda, a cena onírica é “[...] um pedaço de terra nova, subtraída à crença popular e ao misticismo” (FREUD, 1933/2010, p. 126).

Como bem coloca Mezan (2013), a dificuldade da medicina da época de Freud para lidar com o problema do fenômeno onírico se colocava conjuntamente na mesma medida e proporção com a problemática do sofrimento histérico. Condição da qual a psiquiatria, e a neurologia, também não sabiam o que fazer. O sonho e a neurose se aproximam enquanto fenômenos como algo da ordem do desconexo, absurdo e aparentemente sem sentido. Há, portanto, na histeria e no sonho, um caráter ilógico aproximativo. Porém, Freud propõe a existência de uma lógica que se organiza no avesso dessa manifesta desconexão de sentido, por isso a necessidade de conjecturar uma metapsicologia (FREUD, 1900/2019; 1911c/2010c; 1923c/2011c; 1925c/2011c).

Na histeria o sujeito se queixa de um sofrimento que a medicina não encontra vestígio físico, o que não impede a psiquiatria e a neurologia de conjecturarem sobre a natureza fisiologicamente ocultada deste fenômeno, assumindo que ainda não teriam os instrumentos técnicos capazes de averiguação de tamanha dissociação. Ao passo que Freud assumiu, que tanto o *sintoma* histérico quanto o *sonho*, são manifestações de uma mesma natureza, ou seja, são expressões de um ato de origem psíquica. A dimensão do conflito psicopatológico e o fenômeno onírico angariam um enorme terreno de investigação da psicologia profunda, de modo que, aí onde se enxergava uma diferença de natureza Freud considera uma diferença de grau (MEZAN, 2013).

Tanto a histeria quanto o sonho foram terrenos antes privilegiados na cultura como manifestações sobrenaturais. Freud em seu projeto iluminista eleva esses temas à ordem de uma psicologia profunda, bem como, um caminho para o entendimento de conflitos emocionais. Deste modo, ao considerar que o sonho é parte da vida subjetiva transpõe esse assunto da ordem de uma intervenção divina, para o reconhecimento de que o indivíduo carrega consigo um mundo interno extremamente sofisticado, enigmático e simbólico (FREUD, 1905[1901]/2016). O sonho se torna a partir de Freud parte do material do clínico, e de uma terapêutica que vasculha o seu significado informando um sentido ocultado por mecanismos psíquicos, um significado passível de ser recolhido entre os elos de ações psíquicas inconscientes, assim como, passível de deciframento (FREUD, 1900/2018). No estudo clínico *História de uma neurose infantil* (“*O homem dos lobos*”) declara, “sonhar é também recordar” (FREUD, 1918[1914]/2010, p. 71).

O sonho é assim aproximado ao registro psicopatológico como um malogro da repressão que se opõe aos complexos afetivos-ideativos em conflito no sistema psíquico inconsciente, já que na neurose se “[...] sofre sobretudo de reminiscências” (FREUD, BREUER, 1893-95/2016, p. 25). Deste modo, “o que Freud fez foi simplesmente tratar o sonho como um sintoma, e aplicar à sua elucidação os mesmos procedimentos de que se servira para a terapia das psiconeuroses” (MEZAN, 2013, p. 75). “O sonho é, resumidamente” como escreve no caso “Dora”, “um dos *desvios para contornar a repressão*, um dos principais meios da chamada forma indireta de representação na psique” (FREUD, 1905[1901]/2016, p. 184, grifos do autor).

Ou seja, o sonho permite o desejo encontrar por outro caminho o lugar para a consciência, e auxilia sob o trabalho onírico uma maneira do impulso se apresentar não em sua forma bruta, mas, através da representação indireta de seu conteúdo censurado. Em razão disso o método de Freud (1900/2019) visa escavar essa representação deslocada, e condensada pelo trabalho dos processos secundários, através da interpretação. Assim, esse fenômeno estranho não se mostra como manifestação do futuro, ou da vontade dos deuses, o clínico reconhece sob o método freudiano que o sonho se insere num contexto subjetivo de conflitos psíquicos-emocionais que se relacionam com a história do sujeito, e assim nota-se sob tal método que em todo sonho se realiza um desejo do qual o sujeito não se permite na vida de vigília (FREUD, 1900/2019).

O animal-humano é um ser que simboliza a sua experiência com o mundo, e por isso um sonho não é apenas a expressão somática de seu corpo material, não obstante, é a expressão de um corpo simbólico. A religião compreendeu isso, ao mesmo tempo que mistificou essa tendência lhe atribuindo uma percepção encantada. Da mesma maneira a histeria era considerada como uma manifestação de possessão demoníaca. Neste caso, haveria aí um sentido, o indivíduo adoece em razão de uma entidade sobrenatural. Freud (1923a/2011a) também reconhece na figura do demônio uma forma de representação que permite dar figurabilidade a desejos censurados.

3.4. Demônio: Dos impulsos e da má-consciência

Mefistófeles:

O Gênio sou que sempre nega!

E com razão; tudo o que vem a ser

É digno só de perecer;

Seria, pois, melhor, nada vir a ser mais.

Por isso, tudo a que chamais

De destruição, pecado, o mal,

Meu elemento é, integral

(GOETHE, 1808/2013, p. 139).

A figura do demônio, ao contrário do que se pode imaginar, sempre fez um bem aos seres humanos. De um ponto de vista psicanalítico, desde épocas imemoriais essa noção fabulosa de que um ente ultraterreno mantém contato com a vida mundana permitiu que as forças convulsivas que habitam os seres humanos pudessem vir a ser nomeadas, segundo essa representação mitopoética derivada da visão religiosa de mundo (FREUD, 1912-13/2012; 1923a/2011a). A religião e a superstição, por vezes, não assumem o caráter alegórico dessa figura do negativo. Não importa, o papel é o mesmo, seja quando tomado de maneira concreta, um ser que existe e convive num plano espiritual, ou como abstração alegórica, que em termos metapsicológicos se refere ao trabalho psíquico que dá representabilidade aos nossos impulsos transgressores, hostis e pecaminosos contra a consciência moral. Em suma, Freud assume a posição de que “os espíritos e demônios são, [...] apenas projeções das próprias emoções do ser humano” (FREUD, 1912-13/2012, p. 145).

A exploração antropológica que Freud empreende em sua obra o permite oferecer mais corpo à sua metapsicologia. Ao se perguntar em *Totem e Tabu* (1912-13) porque os primitivos transformam os seus entes falecidos em demônios, percebe no conjunto de sua investigação que esse ato não se difere em seu conteúdo da manifestação sintomática que faz o neurótico sofrer no luto, ou da capacidade alegórica do delírio paranoico de figurar o seu estado psíquico conflitoso em fantasias de perseguição dirigidas contra si (FREUD, 1911a/2010a). Um exemplo clínico importante se apresenta no caso do “homem dos lobos”. O tema religioso se apresenta como espaço de conflito e tentativa de libertação do sofrimento psíquico vivido pelo sujeito, as

imagens de santos e demônios antagonizam na fantasia do paciente, e repercutem os impulsos ambivalentes do sujeito frente ao pai. O paciente quando criança, enfatiza Freud:

À noite costumava, subindo numa cadeira, dar a volta pelas imagens de santos nas paredes do quarto, beijando cada uma delas devotamente. Pouco combinava com este piedoso cerimonial – ou talvez muito, na verdade – o fato de ele se lembrar de pensamentos sacrílegos, que lhe vinham à mente como uma inspiração do Diabo. Ele tinha que pensar: Deus-porco, ou Deus-fezes. Certa vez, numa viagem a uma estação de águas alemã, viu-se atormentado pela compulsão a pensar na Santíssima Trindade, ao deparar com três montinhos de cocô de cavalo ou algum outro excremento na estrada (FREUD, 1918[1914]/2010, p. 26).

O primitivo, a partir da concepção de mundo animista, realiza o mesmo que o neurótico e o paranoico: projeta a sua hostilidade numa fantasia que o persegue, e que para ser apaziguada necessita de determinados tabus cerimoniais próprios que o aliviam, constituindo à luz da visão de mundo animista uma narrativa engenhosa que justifica a existência do espírito perseguidor. O primitivo condensa a situação psíquica do neurótico e do psicótico, sem, no entanto, estar psiquicamente doente, pois a sua reação está assimilada ao laço social e a visão de mundo desta.

A diferença entre o neurótico e o homem “primitivo” é que o primeiro deposita no próprio ego a opressão persecutória, enquanto o primitivo dirige a culpa relativa aos entes falecidos transformando-os em demônios cruéis que mobilizam temor de seu contato (FREUD, 1912-13/2012). O paranoico também projeta no outro o conteúdo intrapsíquico que o assombra, entretanto, o seu delírio não tem validade social, mas apenas individual. Freud reconhece no delírio e na fantasia modos de lidar com o conflito subjetivo interpessoal e intrapsíquico (FREUD, 1924a/2011a). Nos anos de 1924 o autor propõe o seguinte esquema: na neurose o conflito é conflagrado entre as resistências do Eu contrainvestidas às forças do Id, na melancolia esse embate é estendido entre Eu e Super-eu, e na psicose as exigências internas entram em embate perturbando os laços que amarram o Eu ao mundo exterior, e nesse último caso, “autonomamente o Eu cria um novo mundo exterior e interior, [...] edificado conforme os impulsos de desejo do Id [...] (FREUD, 1924a/2011a, p. 180).

Essa descrição é importante para notar algo bastante comum na psicose, a reconstrução do mundo pode ocorrer através de elementos retirados da visão religiosa de mundo. Essa percepção de mundo, enraizada na cultura como parte de um acervo simbólico, permite por

meio de sua expressão mitopoética ser um suporte para operar dificuldades de natureza psíquico-emocional com o meio, como se apresenta no estudo sobre o paranoico Schreber (FREUD, 1911a/2010a). Mas, esse acervo simbólico não auxilia apenas o delírio psicótico via regressão à uma “língua fundamental”, como descreve Schreber, e que leva o psicanalista a compreender as “forças produtoras de mitos da humanidade”.

Por outro lado, a percepção religiosa do mundo quando encontrada na clínica de Freud não era apenas elemento a ser rechaçado em vista do abandono de uma ilusão. Em sua atitude de clínico, o mestre de Viena reconhece neste elemento um ponto de amarração que propicia algum tipo de saída ao conflito do sujeito, mesmo que momentânea, como no caso do “homem dos lobos”, “assim a religião fez sua obra no pequeno transviado, pela mistura de satisfação, sublimação, desvio do sensual para processos puramente espirituais, e pela abertura de vínculos sociais que proporciona ao crente” (FREUD, 1918[1914]/2010, p. 152).

Para compreender esse acervo simbólico Freud recorre a sua antropologia, e compreende que o demonismo, e o culto em torno a essas figuras malignas que necessitam ser apaziguadas, advém do próprio culto aos ancestrais, muito mais importantes no passado do que atualmente. Nesse sentido, assume a noção de que os demônios são “projeções dos sentimentos hostis que os sobreviventes abrigam em relação aos mortos”, escreve (FREUD, 1912-13/2012, p. 105). A disposição à ambivalência, essencialmente dirigida àqueles que amamos, tem como motor a reação de temor de que as figuras amadas possam saber de nossas inclinações negativas e sombrias dirigidas contra elas.

O neurótico sofre de sua idealização pelo objeto de amor, mas suprime o seu investimento hostil à mesma figura, “a investigação psicanalítica da paranoia não seria possível se os doentes não tivessem a peculiaridade de revelar, ainda que de forma distorcida, justamente o que os demais neuróticos escondem como um segredo” (FREUD, 1911a/2010a, p. 14). O nascimento da cultura e da religião é fruto direto disso, o pai-primevo, figura ancestral, precisou ser exaltado em função da culpa que o seu assassinato provocou, a morte desse ancestral pairou sobre o curso da evolução humana como um demônio cruel que persegue a consciência fazendo-a recordar de seus impulsos mais primitivos, e de que estes devem ser recalçados pela lei do seu nome. O demônio faz parte da representação dessa ambiguidade instalada desde o tempo primitivo, e que a projeção inconsciente se utiliza como maneira de findar o conflito interno de um luto mal elaborado. Freud denota que o trabalho do luto está diretamente ligado ao medo e a superstição de demônios e fantasmas:

A ambivalência inerente a essa relação veio a expressar-se, no curso da evolução humana, no fato de duas formações psíquicas inteiramente opostas surgirem da mesma raiz: de um lado, o temor de demônios e fantasmas; de outro, a adoração de ancestrais. O fato de os demônios sempre serem vistos como espíritos de gente há pouco falecida atesta, mais que qualquer outra coisa, a influência do luto na origem da crença em demônios. Cabe ao luto uma tarefa psíquica bastante específica, ele deve desprender dos mortos as recordações e expectativas dos que lhes sobrevivem. Uma vez realizado esse trabalho, a dor se atenua; com ela, o arrependimento e a recriminação, e, portanto, também o medo dos demônios. Os mesmos espíritos que inicialmente eram temidos como demônios, passam a ter o destino mais amigável de serem venerados como ancestrais e solicitados a prestar ajuda (FREUD, 1912-13/2012, p. 109).⁷²

Além disso, ele insere na discussão a respeito dos fenômenos sobrenaturais uma possibilidade de leitura psicológica bastante refinada. Se é possível, ou não, afirmar a existência de entes espirituais que exercem algum favorecimento ou prejuízo a vida humana essa não é uma questão da psicologia. O que o psicanalista realiza está em viabilizar o significado psíquico-emocional que esse fenômeno pode conter enquanto expressão da experiência subjetiva humana. Um dos exemplos mais importantes nesse sentido na obra freudiana confere ao estudo histórico-psicanalítico, *Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio* (1923).

Freud é terminantemente cético quanto a possibilidade da existência de algo sobrenatural: algo que transcenda as irremediáveis leis físicas corresponde apenas a necessidade do nosso desejo e não a uma condição cientificamente observável. Nesse sentido, sem hesitar ele sustenta que a crença em espíritos é fruto, como diz em *O futuro de uma ilusão* (1927, p. 263) da “própria atividade psíquica”. Observamos então que da mesma maneira que os sonhos (anteriormente vista como expressão divina) os espíritos são encarados como produções do aparelho psíquico, e Freud obviamente irá argumentar a favor disso. No estudo supracitado, a respeito do demônio, o autor explora a perturbação melancólica vivenciada pelo desconhecido pintor do século XVII, Christoph Haitzmann. O pintor após ser “tomado de terríveis convulsões” e confessado ter tido “comércio ilícito com o espírito mau” (FREUD, 1923a/2011a,

⁷² Essa hipótese de Freud abre caminho dentro de sua obra para a interpretação de religiões fora do escopo monoteísta, como as religiões de descendência africana que operam essencialmente sob a tradição oral em que as entidades que mantém contato com os praticantes são ancestrais que se ligam ao iniciado sob um laço genealógico, é o Orixá que acena para o iniciado permitindo a este se recordar quem é o seu ancestral protetor no ritual iniciático, por exemplo.

p. 228-29), foi levado ao mosteiro de Mariazell (na Áustria), nesse local ele foi tratado e ingresso na ordem.

A morte do pai de Christoph Haizmann é próxima aos eventos de perturbação emocional, descritos no diário como transtornos melancólicos e convulsivos, e Freud interpreta à luz da metapsicologia da melancolia que o demônio é um sucedâneo do complexo paterno. De modo geral argumenta, “o pai seria o protótipo individual tanto de Deus como do Diabo (FREUD, 1923a/2011a p. 245). Portanto, o ódio que sucumbia frente à figura idealizada do pai morto, tomava como destino o próprio *eu* de Haizmann, quando o demônio se afastava, assim a sua presença (do demônio), por mais estranho que parecesse, era uma forma de aliviá-lo da culpa, um suporte para os afetos e conteúdos ideativos que não puderam ser transferidos ao pai na consciência. O demônio, segundo essa hipótese, dá figurabilidade aos impulsos agressivos do sujeito (FREUD, 1923a/2011a).

A interpretação que realiza de modo geral em sua obra sobre a presença de demônios, aparições ou o medo do contato que porventura os seres humanos têm frente a figuras espectrais malignas, se sustenta basicamente sobre três pontos chave: a ambivalência dos afetos (dimensão intersubjetiva), o mecanismo psíquico da projeção (dimensão intrapsíquica), e a concepção animista de mundo (a conjunção das dimensões intersubjetivas e intrapsíquicas). Esses três registros apoiam a disposição à antropomorfização da realidade:

De forças e destinos impessoais não podemos nos aproximar, eles são eternamente distantes. Mas, se nos elementos as paixões se agitam como no interior da própria alma, se nem sequer a morte é algo espontâneo, e sim o ato violento de uma virtude maligna, se em toda parte, na natureza, o indivíduo está rodeado de seres tais como os que conhece da própria sociedade, então ele respira aliviado, sente-se em casa num meio inquietante, pode elaborar psiquicamente a sua angústia sem sentido. Talvez ainda esteja indefeso, mas não mais paralisado e desvalido, pode ao menos reagir; (FREUD, 1927/2014, p. 248).

Ao notar a importância do aspecto da culpa na análise de pacientes neuróticos (FREUD, 1909b/2013b; 1918[1914]/2010) o psicanalista entrevê uma aproximação de elementos ao observar em sua antropologia essa curiosa questão enfrentada pelos “primitivos”, acerca da morte de parentes. É comum que entre povos pré-modernos os entes falecidos sejam transformados naquilo que denominaríamos demônios. Ademais, não há na visão geral de mundo desses povos um conceito que incorpore a diferença entre uma morte “natural” e a morte

violenta. Toda morte é de certa forma encarada como um assassinato, por ação de outro humano, pela quebra de tabus, ou pela ação de um espírito, pois estes invejam os vivos, e em vista disto são perigosos (FREUD, 1912-13/2012).

O mestre de Viena encontra na atribuição de sentimentos aos mortos e a conversão do morto em espírito maligno perigoso (tabu dos mortos) um sofisticado exemplo de como o mecanismo da projeção opera (FREUD, 1912/13-2012). A partir disso ele realiza um estudo aprofundado do lugar que a projeção ocupa como meio para o deslocamento do sentimento de culpa inconsciente. O estranho conceito de sentimento de culpa inconsciente é algo que o autor irá desenvolver ao longo dos anos, desde o caso do “Homem dos Ratos”, de 1909, avançando em *Totem e Tabu* (1912-13), o retomando à luz da segunda tópica (FREUD, 1923b/2011b), e da reformulação da teoria da angústia (FREUD, 1926), assim como, no último capítulo de *O mal-estar na civilização* (1930).

O pai da psicanálise se utiliza de sua metapsicologia para reler o fenômeno inquietante do demonismo, aplicando a sua teoria psicológica na explicação desse tipo de superstição. A crença em demônios, e a convergência disso à visão de mundo animista ganha a explicação psicanalítica de que a morte de um parente evoca sentimentos hostis que se mantinham até então latentes, em estado pré-consciente. A morte do outro provoca a recriminação obsessiva, a supervalorização manifesta de que o *eu* de alguma maneira se sente responsável pelo evento trágico. Freud nota que de fato essa recriminação é justificada e proporcional ao desejo conflituoso que o *eu* busca manter abaixo da superfície da consciência, no Id. Assim explica o autor:

Não é que o indivíduo enlutado realmente seja culpado da morte ou tenha incorrido em negligência, como afirma a recriminação obsessiva; mas nele havia mesmo algo, um desejo inconsciente para ele próprio, que não ficaria insatisfeito com a morte e que a teria provocado, se tivesse poder para isso. É contra esse desejo inconsciente que reage a recriminação, após a morte da pessoa amada. Essa hostilidade oculta por trás do amor, no inconsciente, existe em quase todos os casos de intensa ligação afetiva a determinada pessoa, é o caso clássico, o paradigma da ambivalência dos afetos humanos (FREUD, 1912-13/2012, p. 102).

O demônio, ou o espírito maligno que inveja a vida do vivo, se expressa, nestes termos, como algo que dá figurabilidade àquela hostilidade recalcada que se infiltra sob a censura como

consciência de angústia no sujeito. Assim, o sujeito se protege de seu desejo (impulso homicida) atribuindo ao outro, figurado no demônio, esse sentimento. Protege-se, portanto, da consciência de culpa. O curioso, mostra Freud, é que o homem primitivo não dissocia a identidade do parente morto que é transformado em espírito perseguidor, isso se faz como algo necessário, a cultura animista engendra propriamente uma instituição social que lida com essa situação. O luto nestes termos ganha corpo com o laço social, cerimoniais grupais (tabus) devem ser realizados para apaziguar o espírito, e a visão de mundo animista-religiosa é um recurso cultural precioso para manejar essa situação emocional conflituosa apaziguada (FREUD, 1912-13/2012).

Isso pode significar, em uma leitura freudiana, de que o homem primitivo percebia o perigoso estado que a melancolia tem como potencial causador de desinvestimento psíquico, e pulsional, frente a perda do parente querido, por isso o morto é transformado em espírito inimigo, o seu nome se torna tabu, já que ao ser evocado poderá roubar a vida do vivo. Na concepção metapsicológica da segunda tópica seria possível compreender que a pulsão de morte precisa encontrar escoamento no outro via projeção, “o ser vivo como que conserva sua própria vida ao destruir vida alheia” (FREUD, 1932/2010, p. 429). Mas sob o aporte do super-eu a pulsão de morte é reintrojada ao ego, e pela via da culpa inconsciente a instância censória toma o ego sob uma atitude masoquista mortífera, o que anula o sujeito como agente ativo dos impulsos hostis dirigidos ao outro. O tabu dos mortos, percebe o autor, viabiliza uma dupla saída que se aproxima de um outro modo aos sintomas da comiseração neurótica:

Por um lado, em seu caráter restritivo [tabu dos mortos] dão expressão ao luto, e por outro lado revelam nitidamente o que desejam ocultar, a hostilidade ao morto, agora fundamentada como legítima defesa. Aprendemos a ver uma parte das prescrições dos tabus como medo da tentação. O morto não tem defesa, isso deve incitar à satisfação dos impulsos hostis a ele, e a essa tentação tem de ser contraposta uma proibição (FREUD, 1912-13/2012, p. 104).

Portanto, os demônios são uma tentativa de personificar ao mesmo tempo a hostilidade e a culpa em uma figura perigosa que existe fora da mente do indivíduo. De um lado, a perda e o luto, de outro, a satisfação e o gozo do impulso hostil inconscientemente satisfeito. Devido ao conflito, e a sua complexa elaboração afetiva, a saída que o aparelho psíquico encontra é a projeção, “a hostilidade, a qual o indivíduo nada sabe nem quer saber, é jogada da percepção

interna para o mundo externo, é desprendida da própria pessoa e empurrada para outra” (FREUD, 1912-13/2012, p. 105). Aliviado do desejo agressivo o vivo troca a pressão interna de assumir o impulso ofensivo por um apuro externo: o medo de que o demônio lhe mate. Em termos metapsicológicos também é possível compreender que a consciência de culpa é deslocada para o medo de um objeto externo que o assombra, transformando-o em objeto fóbico concreto (uma animal, pessoa, situação) ou imaginado (uma ideia ou conjunto de ideias delirantes).

O autor de *A interpretação dos sonhos* (1900) expõe como é rica a simbolização que o demônio encarna em seu conteúdo ideativo, como forma de lidar com a consciência de culpa, fruto da ambivalência. Contudo, o mais comum na modernidade é que o neurótico inscreve o sentimento de culpa inconsciente sob um mal-estar difuso não nomeado, uma incomoda sensação de angústia. Além de que, ao viver sob o horizonte de uma concepção de mundo científica o sujeito não encontra uma dimensão imediata que possa acolher a sua culpa sob o véu de uma simbolização mítica, a não ser pelo arcabouço da religião ainda viva no seio da cultura. Na modernidade científica aquilo que era do campo intersubjetivo torna-se intrapsíquico. Faltando animismo e religião (enquanto visões de mundo que organizam o laço social) o sujeito encontra saída na descrição psicopatológica. Não por acaso Freud constata em sua analogia, que a “neurose [é] como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal” (FREUD, 1907b/2015b, p. 312).

Longe de ser uma constatação desdenhosa, o que o autor de *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907) assume, se refere, inicialmente, a centralidade simbólica da qual a visão religiosa de mundo é capaz de instituir na vida cotidiana, tornando o mal-estar singular parte de algo coletivo. O sofrimento do sujeito, seja um cético materialista, ou supersticioso metafísico, almeja encontrar algum destino para a sua aflição. Nesse sentido, a religião é um continente muito mais primitivo e simbolicamente assegurador do que a recente percepção científica do mundo, que em última análise convoca o sujeito a enfrentar o seu desamparo, ao invés de abraçar alguma ilusão consoladora. O atravessamento da neurose religiosa, diz respeito à Freud, como parte de um doloroso processo em que o humano “reconhece a própria pequenez e submete-se resignadamente à morte e às outras necessidades naturais” (FREUD, 1912-13/2012, p. 140). Uma condição nada fácil de ser assumida.

Com efeito, a presença de demônios no imaginário coletivo sempre fez parte de uma necessidade de poder representar forças pulsionais negativas, desagregadores e hostis, como

forma de poder elaborar a ambivalência afetiva da relação com o outro⁷³, e o discurso mitopoético engendrou formas para isso. A exploração do terreno clínico permitiu a Freud enxergar na apreensão a respeito de figuras demoníacas, ou símiles, a capacidade representacional do aparelho psíquico para delinear em imagens e ideias a dinâmica de fantasias inconscientes que oferecem vasão, figurabilidade e dramaticidade aos impulsos mais primitivos, de natureza sexual e agressiva. Como veremos, desde o seu contato com Charcot o pai da psicanálise mobiliza esforços para reler fenômenos antes considerados como expressão de algo sobrenatural, e assim os fazendo inverter para uma dimensão psíquica, portanto, humana.

3.4.1. Histeria e bruxaria: Inquisição religiosa e científica

Nos primórdios da formulação da psicanálise encontra-se, na correspondência com W. Fliess, uma aproximação de releitura analítica da figura sobrenatural da bruxa. Por meio da compreensão da dinâmica psíquica esse fenômeno histórico se insere em outro entendimento possível, “o paralelo com a bruxaria vem tomando corpo” diz Freud, no contexto do estudo das neuroses (FREUD, FLIESS, 1954, p. 188). A bruxa, imagem da superstição do povo, e efígie do feminino demoníaco para a religião, foi, em seu projeto racionalista, tomada como manifestação do conflito psíquico que se valeu dos símbolos pagãos para oferecer vasão ao conflito subjetivo, logo, a manifestação de uma sexualidade recalcada.

Assim, o voo na vassoura é o deslocamento de um símbolo fálico, as reuniões secretas são expressões da curiosidade sexual infantil, o ouro que o diabo entrega às vítimas, e que se transforma em fezes, efeito da ambiguidade daquilo que se rejeita na fixação anal. Freud sumariamente coloca essas questões sob o veio da exploração e da ótica da sexualidade infantil. Entretanto, a aproximação do tema das bruxas, na época de sua correspondência com Fliess, ainda está inserida na discussão sobre a teoria da sedução. Hipótese que logo depois será abandonada como explicação geral do conflito psíquico, como se destaca na carta 69, datada de 21 de setembro de 1897, “não acredito mais em minha neurótica” (FREUD, FLIESS, 1954, p. 215).

⁷³ Ou como meio de não se responsabilizar pelo seu desejo.

No entanto, o mestre de Viena insere discussões interessantes de releitura. Por exemplo, a tortura que os inquisidores aplicavam às pobres mulheres acusadas de bruxaria é revista como atuação de uma cena primitiva sádica e masoquista. Mais além, ele nota criticamente a proximidade da atitude medieva dos inquisidores aos médicos de seu tempo, que negavam a verdade sexual em jogo nas histéricas, a ainda assim ocultavam o seu sadismo através de experimentos sinistros, como demonstrar a insensibilidade cutânea, produzida pela conversão, atravessando agulhas na pele de pacientes:

Ainda hoje os inquisidores procuram com agulhas os estigmas diabólicos, e novamente as vítimas inventam terríveis histórias (talvez, auxiliadas pelos dissimulados sedutores). Deste modo, vítimas e algozes relembram [inconscientemente] sua mais primitiva infância (FREUD, FLIESS, 1954, p. 188).

Tomando ainda como concreta a cena de abuso sexual (sedução do adulto), Freud traz à tona a fantasia primitiva da cena incestuosa, que logo depois será reelaborada na ótica do complexo de Édipo. O relevante na análise desse fenômeno é situado na dimensão primitiva das fantasias sexuais infantis, e o estudo das bruxas poderia dar corpo às hipóteses metapsicológicas ainda em estado bastante primevo. O pai da psicanálise intuía que esses fenômenos “sobrenaturais” traduziam algo da experiência subjetiva do sujeito, essencialmente no que diz respeito aos seus conflitos psíquicos. É palpável, como vemos em sua escrita abaixo, a suposição de que a investigação desse tipo de fenômeno fazia intersecção entre elementos culturais e o funcionamento psíquico em sua ordem particular, problemática visada do início ao fim no corpo da obra freudiana:

Encomendei o *Malleus Maleficarum*⁷⁴, [...] irei estudá-lo com afinco. Histórias sobre o demônio, o vocabulário de xingamentos populares, as rimas e habituais cantigas infantis, tudo isso agora tem um enorme significado para mim. Você poderia, sem se incomodar muito, recomendar-me algumas leituras tiradas de sua boa memória a respeito deste tema? No que diz respeito a danças e confissões de bruxas, recorde-se das epidemias de dança da Idade Média (FREUD, FLIESS, 1954, p. 189).

⁷⁴ Texto publicado em português, Cf. KRAMER, H. e SPRENGER, J. **O Martelo das bruxas: escrito em 1487 pelos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger**. Tradução: Paulo Froés. – São Paulo: BestBolso, 2015.

As conversões ganham aproximação com as façanhas físicas das bruxas. As torsões corporais são comparadas aos ataques histéricos. A superstição de que a bruxa flua no ar pode ser reinterpretada à luz da hipótese de processos inconscientes e do retorno do reprimido via sintoma. Com efeito, as inervações e a rigidez dos músculos capazes de manifestar uma cena estranha, um corpo que aparentemente resiste à gravidade, em verdade expressa algo menos extraordinário e não menos complexo. Freud entusiasmado destaca, “[...] ainda hoje há uma classe de pessoas que me contam histórias similares como a das bruxas, os meus pacientes;” (FREUD, FLIESS, 1954, p. 190). Nessa direção ele circula o tema antes visado por uma fundamentação sobrenatural e o reposiciona em termos de uma linguagem psicológica, como aprendera com o seu mestre Charcot. Expressa, nesse sentido que “ao declarar que a possessão demoníaca é causa dos fenômenos histéricos, a Idade Média escolheu uma solução;” (FREUD, p. 1893[1924]/1981, p. 20).

A solução que o período religioso da cultura escolheu estava assentado, portanto, em uma determinada visão de mundo. Essa explicação não caberia mais na modernidade, apesar de ainda contê-la. O tempo de Freud é marcado pela descentralização da questão religiosa e sobrenatural como fontes interpretativas dos fenômenos. Uma razão de ordem epistemológica se sobressai no período científico, e a explicação de um fenômeno não pode mais ser colocada sob essa forma, já que carrega uma terminologia “obscura e supersticiosa” (FREUD, p. 1893[1924]/1981, p. 20).

A modernidade positivista, como grande parte do acervo do qual o pai da psicanálise bebeu e se formou, se caracterizou fortemente pela ideia de que representar e nomear é parte do esclarecimento que reside no funcionamento da natureza. A idade média representou o enigma da feminilidade pela imagem da bruxa, a modernidade com Charcot e Freud não somente subscreveu-a ao fenômeno da histeria, condição já denotada pela medicina, mas, mais além, foi ao tema sob uma outra hipótese a respeito da causa e do funcionamento psíquico ligada a tal fenômeno.

A histeria era vista na Idade média, e mesmo na modernidade, como um fenômeno sobrenatural, a marca de uma possessão demoníaca, ou ainda, na modernidade era visada sob o prisma de uma farsa infantil-feminina, e que na melhor das hipóteses a ciência algum dia localizaria o dano físico a ser reparado na máquina somática. Breuer resume muito bem o giro

que as ideias de Freud estavam por concretizar, isto é, de que o sofrimento histérico não é uma expressão do sobrenatural, mas do conflito psíquico:

A psique cindida é aquele *demônio* do qual a observação ingênua de velhos tempos supersticiosos acreditava que os doentes estavam possuídos. É certo que um espírito estranho à consciência desperta do doente, o governa; mas não se trata realmente de um estranho, e sim de uma parte dele mesmo (BREUR, FREUD, 1893-95/2016, p. 356, grifo do autor).

As figuras demoníacas, as superstições e o atos obsessivos ligadas à angústia do contato com figuras extraterrenas, são para a teoria freudiana uma sofisticada moldura proporcionada pelo discurso religioso-metafísico, expressões da percepção animista-religiosa de mundo que configuram à subjetividade modos de apreensão dos conflitos psíquicos. A crença e o imaginário popular constituído em torno de tal temática é capaz de tornar as fantasias inconscientes parte de um complexo ornamento ideativo-afetivo do sujeito. As imagens e as angústias relativas ao sobrenatural fazem, então, parte de um esforço do aparelho psíquico em dar corpo às sensorialidades e as pulsionalidades que apenas podem fazer alusão ao seu estado interno mediante alegorias e simbolismos religiosos. A psicanálise reconheceu esse esforço e o revalidou através do uso da metapsicologia, porém dispensando a sua causa sobrenatural em razão de uma causa psíquica.

3.5. Infância: Reduto do paraíso perdido

Entre os pilares de sua teoria Freud concedeu à sexualidade um papel primordial (FREUD, 1914/2012). Nenhum outro tema causou mais inquietação no século XX do que as premissas elaboradas em *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905). O pai da psicanálise, de fato, estabelece um novo paradigma para apreender a subjetividade humana (GREENBERG, MITCHELL, 1983; MEZAN, 2014; GURFINKEL, 2017). Apesar do estudo da sexualidade ser uma tendência de sua época (ROUDINESCO, 2016) o papel essencial que essa temática alcança na etiologia psicanalítica do sofrimento psíquico provoca uma verdadeira perturbação no espírito vitoriano. Incômodo, pensa Freud (1914a/2012a; 1925a/2011a) proporcional à força do tabu que esse assunto contém. A sociedade, diz nestes termos, necessita

manter um “estado de hipocrisia cultural, forçosamente acompanhado de um sentimento de insegurança e uma necessidade de proteger essa inegável instabilidade mediante a proibição da crítica e do debate” (FREUD, 1925b/2011b, p. 263).

A partir da psicanálise os sintomas neuróticos são colocados à luz da hipótese do inconsciente recalçado, e estes são compreendidos como formações substitutivas que se dissociam de um complexo material originário. Nesse sentido, “a pesquisa das causas e motivações da neurose nos levou, com frequência cada vez maior, aos conflitos entre os impulsos sexuais da pessoa e as resistências à sexualidade” (FREUD, 1925a/2011a, p. 111). Promovendo, então uma ofensa à hipocrisia cultural, a psicanálise reverbera com enorme impacto no que diz respeito a tese de que a criança não é um ser desprovido de libido. Assim, a investigação clínica o leva a considerar que a repressão da cultura não incide no desenlace da puberdade, mas já ocorre primordialmente desde a infância, “a psicanálise pôs termo à *fábula da assexualidade da infância* [...]” (FREUD, 1925b/2011b, p. 263-64, grifos meus).

Escreve sobre isso ainda em sua “*Autobiografia*” (1925), “achamo-nos diante do fato da *sexualidade infantil*, que constituía outra novidade e contradizia um dos mais fortes preconceitos humanos” (FREUD, 1925/2011, p. 111, grifos do autor). Essa corajosa assunção desperta a cultura do seu sono letárgico, provocando toda a resistência que poderia invocar, e que nesse período Freud recorda como “um belo tempo heróico; *a splendid isolation*⁷⁵ [que] não deixava de ter seus atrativos e vantagens” (FREUD, 1914/2012, p. 265). Sob o risco de permanecer excluído do campo acadêmico oficial o pai da psicanálise não deixa de ser uma presença estimulante e audaciosa ao não abandonar suas hipóteses. Ao mesmo tempo, é necessário admitir que o mestre de Viena não inventa essa noção, mas a apreende de sua observação clínica, já constatada de outras épocas e movimentos⁷⁶ (GAY, 2012; ROUDISNECO, 2016). Porém, além do preconceito médico e acadêmico Freud precisou enfrentar o campo daquela que é a principal guardiã dos tabus culturais, a religião.

Segundo as compreensões idealizadas e popularizadas deste campo “a infância deveria ser “inocente”, livre de apetites sexuais, e a luta com o demônio da “sensualidade” deveria começar apenas na época tempestuosa da puberdade” (FREUD, 1925a/2011a, p. 111.). O curioso é que a própria religião encontra espaço para a noção da sexualidade como algo muito

⁷⁵ Tradução: “um esplêndido isolamento”.

⁷⁶ Como Freud veio a destacar algumas vezes esse era um saber já bastante consolidado entre as babás de crianças pequenas.

primitivo no indivíduo, ao mesmo tempo que impede que essa concepção possa ser assimilada pela grande massa como um elemento comum; proposta de apenas algumas correntes dentro da própria religião. Os místicos, por exemplo, não protelam no erotismo de seus textos em sua relação com o sagrado, ou daquilo que se experimenta de um gozo mais além (LACAN, 1972-73/29185). Por isso, com cuidado devemos compreender que existe na religião, conforme destaca a autora, “uma abordagem da sexualidade humana”, principalmente, “desvelada pelos impasses que se impõem na experiência dos místicos e trazidos à cena metaforicamente no matrimônio espiritual” (ZIMERMAN, 2017, p. 130). Entretanto, o que se desenvolve aqui é a maneira como Freud apreende essa temática frente a visão religiosa de mundo mais hegemônica.

A noção da pureza infantil é ressignificada pelo tratamento que Freud dispõe no campo de sua teoria, e aquilo que antes era descrito como aberração prematura torna-se uma premissa geral para a compreensão da subjetividade. A disposição perverso-polimorfa é colocada como um elemento essencial da expressão inerente dos impulsos libidinais pela busca de prazer (FREUD, 1905/2016). Ademais, como já dito antes, se a questão da sexualidade infantil não era uma plena novidade já no século XIX, Freud contribui em sua pesquisa para aprofundar essa exploração. Em suma, a transposição do tema da *libido sexualis* infantil de um discurso médico que denotava a separação entre o normal e o patológico, é realocada pelo pai da psicanálise sob a importante conjectura de que esses impulsos são, como escreve Roudinesco (2016, p. 129) um “determinante primordial da psique”. Condição epistemológica que demarca uma ruptura, invadindo o terreno religioso cultural de modo frontal, já que sob esse aspecto:

O objetivo da sexualidade humana, [como] afirmava [Freud], não é a procriação, e sim o exercício de um prazer que se basta a si mesmo e escapa à ordem da natureza. A sexualidade repousa numa pulsão (um impulso), que se manifesta através de um desejo que busca satisfazer-se mediante a fixação num objeto. Decerto é preciso controlá-la, mas não em absoluto extingui-la com punições corporais (ROUDINESCO, 2016, p. 129-130).

Como discutido anteriormente, um dos papéis da religião na cultura está assentado na coação dos impulsos, tomando assim grande parte da energia libidinal para desviá-la a outras metas condizentes às suas exigências éticas. Freud assume a importância desse papel, o que o inquieta, no entanto, é a maneira como a religião também é capaz de rebaixar o valor da vida,

e a pulsão que emana desta, por razões morais idealizadas, que estão em última análise fundadas numa ilusão (FREUD, 1927/2014). A exigência ética geralmente apresentada pela religião coloca em destaque o quanto a procriação é o fator primordial do usufruto da libido, e que se utilizada fora desse escopo é tida como uma forma de corrupção. Por outra via, o autor de *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) apresenta uma posição que em nada se coloca à disposição desse ideal religioso. A sua noção retirada da ciência psicanalítica destaca:

Até agora assinalamos, como características da vida sexual infantil, que é essencialmente autoerótica (encontra seu objeto no próprio corpo) e que seus instintos parciais se empenham na obtenção do prazer, em geral, sem conexão entre si e de forma independente. O resultado desse desenvolvimento é a chamada vida sexual normal do adulto, na qual a obtenção de prazer ficou a serviço da função reprodutiva e os instintos parciais, sob o primado de uma única zona erógena, formaram uma organização sólida para alcançar a meta sexual num objeto sexual externo (FREUD, 1905/a2016a, p. 107).

A função reprodutiva é um fator secundário segundo a ótica aqui colocada, e o prazer que se pode alcançar, através da reprodução ou de outra maneira, é na verdade a sua meta principal. Essa compreensão perverte a percepção religiosa do mundo mais tradicional, e o mestre de Viena coloca em questão, de outra maneira, a ruptura de um conjunto de ideias que visam dar unidade ao mundo, em outras palavras, ele rompe com a noção metafísica de um *telos*, ou seja, de que a sexualidade humana corresponde a uma razão de ser que coparticipa com a harmonia pelo todo da criação, conforme os desígnios de um plano maior.

A visão religiosa de mundo concebeu à razão de ser da sexualidade a procriação, entretanto, a modernidade rompe com essa noção ao suscitar a ideia de uma finalidade imanente, por isso fora da transcendência. O alvo da sexualidade é o prazer e há várias maneiras de se alcançar esse fim, muitas das quais passam longe da procriação (FREUD, 1905/2016). No item C, do *Compêndio de psicanálise* (1940[1938]), Freud afirma com todas as letras: “c) a vida sexual inclui a função de obtenção de prazer a partir de zonas do corpo, função que posteriormente é colocada a serviço da procriação. Com frequência, as duas funções não coincidem” (FREUD, 1940[1938]/2018, p. 200).

Entretanto, não tão contrário à noção religiosa de mundo, o autor de *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) percebe no fenômeno da sexualidade o conflito e a fragmentação do mundo interno como manifestação intempestiva de algo muito primitivo que

se irrompe entre a mente e o corpo despedaçado por várias fontes de prazer. Em termos da tradição grega, Freud reencontra no impulso sexual algo da natureza da *hybris*, uma manifestação do excesso do desejo que almeja sempre ir mais além. Entregar-se a esses impulsos é a marca da desordem da qual a civilização visa dar conta ao buscar de outra maneira algum destino aos impulsos não satisfeitos (FREUD, 1930/2010). Assim, apesar de uma inclinação espontânea a dimensão autoerótica perverso-polimorfa necessita ser regulada pela civilização, mas se possível sem o apelo restrito da moralidade religiosa:

A criança tem de aprender a dominar os instintos. É impossível lhe conceder liberdade irrestrita para seguir todos os seus impulsos. [...]. De modo que a educação tem de inibir, proibir, suprimir, o que sempre fez em todas as épocas. Mas aprendemos com a análise que justamente essa supressão dos instintos acarreta o perigo do adoecimento neurótico. [De maneira que a tarefa do educador é⁷⁷] reconhecer a peculiaridade constitucional da criança, através de pequenos indícios perceber o que sucede na sua meta inacabada, conceder-lhe a justa medida de amor e também conservar uma parcela eficaz de autoridade –, diremos que a única preparação adequada para a profissão de educar é um sólido treino em psicanálise (FREUD, 1933/2010, p. 310-312).

Peter Gay destaca que “para Freud, a criança é um selvagem egoísta;” (GAY, 2012, p. 472). A sexualidade, conforme a ampliação de Freud, é um elemento intrínseco ao modo como as experiências emocionais e psíquicas tomam corpo no contato com a realidade e com o semelhante, sendo deslocadas de sua pura sensorialidade para uma apreensão mais abstrata da realidade. Isto é, transformando o puro conjunto de forças em produto cultural compartilhado por um bem comum através de dimensões simbólicas, proporcionadas pela cultura. Porém, isso decorre penas se o narcisismo-infantil-primário é ultrapassado e viabilizado pela civilização para algo mais do que a busca de prazer.

Em termos antropológicos, no estudo, *Moisés e o Monoteísmo: Três ensaios* (1939), Freud se utiliza de duas figuras, a mãe e o pai, como formas de traduzir a passagem do reino sensorial (o corpo materno) para o reino do invisível (a palavra do pai). Essas figuras se instalam na visão religiosa de mundo e na teoria antropológica freudiana como polos antagônicos no seio da cultura. De um lado as forças cegas pulsionais, imersas em sensações e em busca de prazer. A libido é parte da continuidade do estado de natureza no indivíduo, a ligação com a mãe

⁷⁷ O colchete reintroduz o contexto da discussão do texto, o papel do educador, segundo a ótica psicanalítica.

preserva esse estado e por sua ruptura produz complexos afetivos. Do outro lado, a lei da interdição, a religião como substituto do pai e como instauração do estado patriarcal cultural que engendra a ética e a ciência. A ética da lei como efeito da renúncia do prazer pulsional, que visa a continuidade do reino sensorial materno-natural, ao passo que a ciência é o poder estabelecido para dominar a natureza (o corpo materno), através da técnica em benefício da cultura.

Assim, os efeitos da renúncia pulsional, e do estado primitivo da sexualidade que se reitera em cada infante, se origina com a própria visão religiosa de mundo propagada pelo monoteísmo judaico (FREUD, 1939/2018). A proibição mosaica de ver Deus, e fazer qualquer imagem deste, configura um rigor contra práticas mágicas, geralmente ministradas por religiões politeístas. Esse apelo é para Freud um traço importante, e não tão evidente, que se endereça a interdição edípica do espaço sensorial do corpo materno. Lidar com um Deus sem rosto, provavelmente, produziu um “efeito profundo” na cultura (FREUD, 1939/2018, p. 156). Pôde assim significar:

Preterir a percepção sensorial em favor do que deve ser designado como uma ideia abstrata – um triunfo da espiritualidade sobre a “sensorialidade”; a rigor, uma renúncia instintual, com as necessárias consequências psicológicas. [...] essa mudança da mãe para o pai caracteriza, além disso, uma vitória da espiritualidade sobre a “sensorialidade”, ou seja, um avanço cultural, pois a maternidade é demonstrada pelo testemunho dos sentidos, enquanto a paternidade é uma suposição baseada numa inferência e numa premissa (FREUD, 1939/2018, p. 156-158).

O avanço da preeminência do intelecto (*espírito/geist*), sobre o testemunho dos sentidos, é um arranjo pelo qual a criança deve atravessar quando em contato com a interdição da condição perverso-polimorfa, através da interdição do complexo de Édipo (FREUD, 1924c/2011c). Esse impulso a transformar a busca de prazer em representação participa do trabalho do aparelho psíquico, que se torna mais complexo com o avanço da capacidade de tolerar a frustração em benefício do *a posteriori*, em outras palavras, da capacidade de acomodar o princípio do prazer ao registro do princípio da realidade (FREUD, 1911b/2010b). Mas, isso também se desdobra sob os aspectos da inibição e do adoecimento quando a onipotência do pensamento aflora em maior medida. Freud encontra isso de forma bastante explícita na clínica da neurose obsessiva:

A predileção que têm os neuróticos obsessivos pela incerteza e a dúvida tornar-se um motivo para que voltem seus pensamentos sobretudo para os temas em que a incerteza é humanamente universal, em que nosso saber ou nosso juízo está necessariamente exposto à dúvida. Esses temas são, antes de tudo: a paternidade, a duração da vida, a vida além-túmulo e a memória, na qual costumamos crer sem a menor garantia de que seja confiável (FREUD, 1909b/2013b, 94-95).

Ao falar da sexualidade na criança Freud toca no ponto chave mais sensível daquilo que a cultura procura ocultar, como se trouxesse à lembrança do estado “domesticado” civilizatório a voracidade primitiva dessa experiência amoral de satisfação, fazendo-a tomar corpo sob o discurso psicanalítico. Isso provoca o avanço em direção a um dos terrenos sob o qual a religião procura defender o imaginário de sua ilusão, espaço em que visa transformar a memória da infância na própria expectativa do reencontro de um estado idílico perdido, como no mito adâmico em que não havia a diferença entre os sexos e o mal-estar frente ao desejo impossível de ser satisfeito. Sob a lupa freudiana percebemos, portanto, que a imagem da infância idealizada da origem do indivíduo é aquilo que a religião em última instância o promete no fim da vida, o paraíso.

3.5.1. Esclarecimento sexual: contra a inibição do livre pensar

É contra a pura tendência unilateral e egoísta em busca de prazer que a cultura se instala no seio da subjetividade, refluindo para dimensões intrapsíquicas e interpessoais. A religião, como freio moral que se infiltra pela educação, força o rebaixamento dessa tendência narcísica da libido. Todavia, por outro lado, inibe o pensamento e a curiosidade que tem a sua matriz nas pulsões sexuais (FREUD, 1907c/2015c; 1908b/2015b; 1910a/2013a). Com efeito, parte da domesticação dos instintos mediante o filtro do ideal religioso ocorre sob o primado de um moralismo que nada auxilia no amadurecimento psíquico, destinando o sujeito a experimentar sua sexualidade como uma força que precisa ser renunciado ou inibido em benefício de algo “sagrado”. No ensaio, *A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno*, de 1908, Freud destaca a injustiça de uma cultura que “exija de todas as pessoas a mesma condução da vida sexual, que algumas, devido à sua organização, conseguem sem maior esforço, mas que a outras impõe enormes sacrifícios psíquicos” (FREUD, 1908a/2015a, p. 375).

Essa injustiça, por outro lado, parece já premeditar que a maioria tome como dever-ser algo impraticável, mesmo idealizável. A consciência moral cultural disposta pela própria religião parece compreender de maneira tácita que essa arbitrariedade “é compensada pela não observância dos preceitos morais (FREUD, 1908a/2015a, p. 374). Todavia, a renúncia da satisfação sexual quando não elaborada e ainda assim reprimida toma como destino a miséria do sofrimento psíquico, alimentando, como considera na segunda tópica, a figura do super-eu sádico que toma o ego como objeto de satisfação masoquista substitutiva (FREUD, 1924b/2011b). Escreve, no ensaio de crítica cultural de 1908:

A experiência ensina que há, para a maioria das pessoas, um limite, além do qual sua constituição não pode acompanhar as exigências da civilização, Todas as que querem ser mais nobres do que sua constituição lhes permite sucumbem à neurose; elas estariam melhores, se lhes fosse possível ser piores (FREUD, 1908a/2015a, p. 373-74).

Freud chama atenção para o fato de que o problema do adulto neurótico tem como causa a sua neurose infantil mal elaborada, e que então é recolocada na interrelação afetiva da vida adulta e social. E nesse sentido esse é um problema da cultura em sua concepção religiosa do mundo que não apresenta outras saídas, senão ideais elevados que se ratificam entre o adoecimento e a “santidade”. Freud nota então que a “evolução do instinto sexual” poderia ser colocada sob o esquema de “três estágios culturais”:

O primeiro, em que a atividade do instinto sexual ultrapassa livremente as metas da reprodução; o segundo, em que tudo no instinto sexual é reprimido, excetuando o que serve à reprodução; e o terceiro, em que apenas se admite como meta sexual a reprodução legítima. Esse terceiro estágio corresponde à nossa presente moral sexual “cultural” (FREUD, 1908a/2015a, p. 370-71).

A autêntica educação para Freud é a que dirige o ser humana para a verdade (FREUD, 1927/2014), e a sua crítica feroz à religião está assentada basicamente nisso. O autor de *O mal-estar na civilização* (1930) não nega a necessidade subjetiva de que as pessoas busquem na religião um alívio, não obstante, “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 educação

para a verdade compreende inclusive a necessidade do esclarecimento sexual da criança, para que o jovem adulto não tenha que enfrentar isso de maneira solitária.

O termo usado por Freud não é acidental, *Zur sexuellen Aufklärung der Kinder*, é o título de uma carta aberta dirigida ao Dr. Fürst em um debate público sobre o espinhoso tema da sexualidade infantil (FREUD, 1907c/2015c). A *Aufklärung* de Freud é a continuação do esforço do intelecto contra as superstições e ilusões, tão necessário ainda na modernidade secular que visa o caminho de uma concepção de mundo fora da visão religiosa (FREUD, 1927/2014). Mas, apesar de todo avanço da modernidade a teoria freudiana tenta dar conta de que o primordial ainda se mantém sob um acordo tácito de um não dito, a sexualidade e sua expressão constitutiva da infância permanece sob o império da irracionalidade e da moralidade religiosa. Em tom irredutível, escreve na carta:

Não creio que haja razão sequer para recusar às crianças o esclarecimento que a sua ânsia de saber exige. Certamente que, se a intenção do educador é sufocar na criança, o mais rapidamente possível, a capacidade para o pensamento independente, em prol da tão louvada “boa conduta”, o melhor caminho para isso é a desorientação no âmbito sexual e a intimidação na esfera religiosa (FREUD, 1907c/2015c, p. 321-322).

A intimidação da esfera religiosa é o que provoca a inibição da curiosidade (que tem como fonte a sexualidade), que poderá ser utilizada à serviço da própria cultura posteriormente. Como vemos em seu estudo, *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (1910), em que o autor se questiona sobre o que poderia ter participado como elemento formador do caráter desse grande pesquisador e artista, em sua capacidade de sublimação dirigida à tantas esferas da cultura. A sua hipótese constatada desde os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) é então coloca como premissa fundamental, a curiosidade que permite ao *infans* explorar o mundo (e que depois é fonte para o pesquisador, ou artista) é uma extensão de sua “pesquisa sexual infantil” (FREUD, 1910a/2013a, p. 137). A ânsia de saber da criança é despertada pelos eventos decorrentes do corpo materno, como, por exemplo, a indagação sobre o nascimento dos bebês. Esse impulso à curiosidade fomentado pela pesquisa sexual infantil concorre ao final sob três destinos:

Quando o período da investigação sexual infantil é encerrado por uma onda de enérgica repressão sexual, há três diferentes possibilidades para o destino subsequente do instinto de pesquisa, que derivam de sua primeira ligação com interesses sexuais. Na primeira delas, a pesquisa tem o mesmo destino da sexualidade, a ânsia de saber permanece inibida e a livre atividade da inteligência talvez fique limitada por toda a vida, especialmente quando, pouco depois, a poderosa inibição intelectual da religião é trazida pela educação. Esse é o tipo caracterizado pela inibição neurótica (FREUD, 1910a/2013a, p. 139).

Esse destino da sexualidade concorre também com a condição de que a pesquisa sexual seja substituída pela satisfação do pensamento que soluciona problemas, sexualizando o ato de pensar sob a pena da compulsão, portanto, através da dissociação inconsciente de seu conteúdo erótico que nunca é satisfeito. O terceiro destino é a sublimação da pesquisa sexual, invés do seu retorno compulsivo recalcado, o que seria a saída mais ideal sob a qual a personalidade de Leonardo (e de outros grandes pesquisadores⁷⁸) teria se assentado, segundo Freud (1910a/2013a).

A inibição da religião, para o acesso da satisfação sexual que motiva a ânsia de saber, é condição da qual Freud se enxerga como frontalmente oposto, e algo necessário de ser combatido. Tudo aquilo que intimida a inteligência e rebaixa o valor da vida é para Freud um estímulo ao seu próprio anseio por antagonismo. Como descreve Peter Gay (2012, p. 161) “a pulsão sexual em sua forma madura é uma conquista”, e a religião para Freud é uma aguda inimiga dessa conquista individual e cultural. Assim, sob o prisma da sua crítica cultural ao ideal do bem comum, Freud situa a sobreposição complexa de que o bem comum, enquanto evolução dos costumes, também engendra, por outro lado, uma subjetividade amorfa e pobre de singularidade: uma amalgama homogênea que visa acentuar a experiência de um determinado tipo de esquema moral idealizado, e que tem como horizonte restrito de vida as exigências éticas da religião (FREUD, 1908a/2015a).

O bem comum, principalmente aqueles ligados a necessidade de coagir os impulsos sexuais, se transfigura metapsicologicamente como a expressão de ideais potencialmente homogêneos, e que são muito eficientes em conjurar uma massa heterogênea de constituições psíquicas, e assim estreitar a singularidade de cada sujeito (FREUD, 1921/2011). Assim, apesar das necessidades de coagir e transformar os impulsos, a civilização imbuída por ideais

⁷⁸ Talvez o próprio Freud se identificou com esse “destino” da curiosidade sexual, em seus melhores dias.

religiosos parece almejar tornar-se, do mesmo modo, um horizonte propício ao adoecimento psíquico com o malogro da atividade criativa. Com um tom um tanto nietzschiano o autor declara:

Difícilmente se concebe um artista abstinente; mas um jovem *scholar* abstinente não é coisa rara. Esse pode, mediante a continência, adquirir novas energias para seu estudo, enquanto aquele teria sua realização artística poderosamente estimulada pelas vivências sexuais. De modo geral, não tenho a impressão de que a abstinência sexual contribua para formar homens de ação enérgicos e independentes, ou originais homens de pensamento, ousados reformadores e libertadores; com bem maior frequência, parece-me que forma indivíduos fracos e bem-comportados, que depois se tornam parte da multidão que costuma seguir, relutantemente, os impulsos dados por homens fortes (FREUD, 1908a/2015a, p. 380).

Nesse sentido, é necessário que se mantenha um determinado equilíbrio entre as forças coercitivas e as possibilidades de transformar os derivados do recalçamento em algo dirigido à sublimação dos impulsos, ou a sua livre expressão em determinadas condições que possibilitem o seu usufruto sem a carga plena de sadismo ou exigência moral. Em outras palavras, a cultura conquistou com enorme esforço a possibilidade de que os indivíduos também possam almejar a felicidade, mesmo que essa expectativa naturalmente “não se acha no plano da “Criação”” (FREUD, 1930/2010, p. 30).

Haja vista, a religião para Freud enfatiza e privilegia a coerção e a inibição moral. Com efeito, uma educação que se vincula a tais propostas castra o intelecto e o livre uso da razão e da curiosidade (FREUD, 1910a/2013a), o que impede que a cultura possa conceber homens e mulheres menos doentes e mais capazes de expressar com maior espontaneidade e graça as suas tendências. A educação que busca coagir e transformar os impulsos sob o predomínio do ideário religioso tem grande potencial de interditar a ânsia de saber, visto que essa manifestação psíquico-afetiva usufrui diretamente da libido. Em última análise, para o autor de *O mal-estar na civilização* (1930), “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” (FREUD, 1930/2010, p. 42).

Considerações finais

Esta dissertação procurou refletir a dimensão do laço que compõe o tema da religião no corpo da obra de Freud. Esse laço se estende, como o esforço desse trabalho procurou destacar, sob uma dupla dimensão que caminha em paralelo na obra do autor. Isto é, a religião é um objeto de crítica, portanto, está sob a mira de uma desconstrução de seus pressupostos metafísicos. Conforme esse desenvolvimento do tema, a crítica freudiana caminha em benefício da apreciação de que o fenômeno da religião se produz e se assenta numa metapsicologia. Esse objetivo foi proposto formalmente por Freud em *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901), como vimos no capítulo III desta dissertação. Ao lado da crítica o mestre de Viena articula um diálogo com este importante elemento da cultura, de modo que, a sua perspectiva da religião assume uma determinada visão antropológica. Não por acaso, já que esse fenômeno cultural se expande e atravessa a obra do autor, circundando uma multiplicidade de temáticas subjacentes ao tema da visão religiosa de mundo.

É visível como o trabalho investigativo de Freud desvela que o inconsciente não é somente o objeto de estudo da psicanálise, o inconsciente também é a hipótese que orienta a sua pesquisa e formulação de conceitos. O objeto de investigação da psicanálise desde início é a vida psíquica do ser humano, com tudo o que isso abarca em seus processos dinâmicos. Conforme observa Mezan (1985), o exercício intelectual de Freud se situa sob três referenciais que ecoam no seu método de investigação: a clínica, a autoanálise e a cultura. Nesse sentido, a finalidade última do pai da psicanálise não se encerra ao campo da clínica, mas seu olhar amplo se dirigiu também para a construção de “uma ciência geral do espírito, ou, o que dá na mesma, uma psicologia científica” (MEZAN, 2014, p. 77).

E essa parece ser uma das razões do porquê deste tema merecer muito da atenção de Freud: o fenômeno da religião é parte da vida dos seres humanos há milhares de anos, algo antropológicamente invariante na cultura e que se entrelaça em diversas temáticas subjacentes. A religião é um vasto campo de influência na formação da sociedade e no nascimento da civilização, e expressa, como enfatizado neste estudo, nada mais do que algo que está endereçado a partir do desejo humano. O mestre de Viena se dispôs dessa maneira a acompanhar e explorar os desejos humanos no modo como se inscrevem no sofrimento psíquico clínico, mas também nos produtos da cultura (MEZAN, 1985; 2013; 2014). Deste modo, como ele próprio enfatiza, “estamos dispostos a acompanhar as satisfações que eles [os desejos

humanos] obtiveram nas realizações da arte, nos sistemas religiosos e na filosofia, [...]” (FREUD, 1933/2010, p. 324).

No decurso das descobertas clínicas a respeito da gênese do sofrimento psíquico, o autor de *Totem e Tabu* lançou a audaciosa compreensão da psicogênese da ambivalência paterna, e a religião como esforço de remediação do luto experimentado pelo triunfo, fantasiado ou realizado, sobre o pai na sua dinâmica edípica (FREUD, 1912-13/2012). Deste modo, a cultura tem a sua própria infância a ser explorada, “a comparação da infância do indivíduo com a história primitiva dos povos já se mostrou fecunda em várias direções [...]” (FREUD, 1913b/2012b, p. 355). A remota aurora da cultura ressoa nos desejos abissais de um tempo imemorial, e que não deixa de se inscrever nos conflitos psíquicos. Assim considera, portanto, que “[...] revela-se inteiramente possível transpor a concepção psicanalítica obtida com os sonhos para produtos da fantasia popular, como mitos e contos de fadas” (*ibid.*, p. 356).

É viável compreender que, por mais que a hipótese em *Totem e Tabu* nos soe – e mais ainda hoje – como a elaboração de um mito freudiano (YERUSHALMI, 1992) isso não impede de avaliar que o estudo empreendido por Freud acrescenta importantes discussões e elementos para a compreensão da clínica. Como bem destaca Mezan (2019), com certeza é muito improvável que o psicanalista trabalhe hoje com as noções de pai-totêmico e a transmissão por filogênese.... Porém, as concepções metapsicológicas desenvolvidas e aprofundadas no diálogo de Freud com o estudo do totemismo, e o nascimento da religião, são bastante pertinentes, por exemplo, para compreender: a função da figura paterna no adoecimento obsessivo, na questão da ambivalência afetiva frente ao complexo paterno, no delírio paranoico, no estudo sobre o mecanismo da projeção e dos impulsos orais, ou ainda, no entendimento da dinâmica e da formação de grupos em torno de um ideal.

O pai da psicanálise com certeza é passível de críticas por sua visão “viciada” como destaca Lévi-Strauss (1975), tendo reforçado uma determinada visão antropológica que já estava em andamento desde a filosofia contratualista do século XVII, a respeito das bases de um mito de fundação do mundo (questão particularmente importante para a modernidade⁷⁹). Por outro

⁷⁹ Dany-Robert Dufour desenvolve esse tema de maneira interessante, demonstrando que a ideia de um mito fundador se desdobra sobre duas vertentes (no Ocidente): uma de caráter *prometeico*, o homem é suficiente e caminha em direção a perfectibilidade por meio da técnica; e uma de caráter *epimeteico*, isto é, o homem é um animal inacabado, e, portanto, precisa de uma segunda natureza (a cultura) para poder se realizar como um ser, que mediante um enorme esforço de renúncia do seu estado de natureza e desenvolvimento vai de encontro aos seus limites constitutivos. Dufour percorre, através deste recorte, a narrativa em torno dessas questões, desde os gregos, passando por Freud, e chegando aos estudos de

lado, é importante notar que o mestre de Viena visou em sua disposição e espírito a um alto grau de exigência com aquilo que de mais importante havia das discussões antropológicas de sua época (como os estudos de E. B. Tylor, J. G. Frazer, Robertson Smith⁸⁰) (GAY, 2012). Com a psicanálise, o autor inseriu uma outra leitura a respeito de fenômenos culturais importantes, uma condição que se frutificou a partir de sua psicogênese da religião. Nesse sentido, *Totem e Tabu* (1912-13), empreende em última análise, como enfatiza a autora, uma teoria do poder, “centrada em três necessidades: necessidade de um ato fundador, necessidade da lei, necessidade da renúncia ao despotismo” (ROUDINESCO, 2016, p. 197).

Desde *A interpretação dos sonhos* (1900) a sua exploração se pauta pela busca de desvelar o conteúdo infantil que atravessa a vida do adulto. Posto isto, do fenômeno onírico à origem do sentimento religioso, o pai da psicanálise compreendeu que ambas as dimensões estão assentadas na gênese da infância, seja a infância da cultura ou do sujeito (FREUD, 1912-13/2012). Vemos assim que o mito é para a cultura o que o sonho é para o sujeito, uma narrativa que reapresenta um conteúdo de verdade de difícil acesso. Dado tal compreensão, a proposta de Freud é penetrar esse significado de difícil acesso por meio de suas hipóteses metapsicológicas, e que vão sendo discutidas e elaboradas ao longo da sua obra e observação dos fenômenos clínicos e culturais.

Mas essa abordagem metapsicológica não configura, segundo o próprio Freud (1933/2010), uma via para a desvalorização do lugar da religião na cultura em seus mitos fundadores, e sim a apreensão de uma nova hipótese de investigação, que sugere um outro significado possível para os fundamentos da religião. Essencialmente no que diz respeito a possibilidade de apresentar uma leitura fora de um escopo metafísico-sobrenatural, e mais ligado ao desejo humano numa determinada antropologia. A sua formulação crítico-dialógica julga, portanto, que ao deslocar a origem do sentimento religioso para o desamparo infantil:

arqueopaleontologia moderna. Cf. DUFOUR, D-R. **A existência de Deus comprovada por um filósofo ateu**. Tradução: Clóvis Marques. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

⁸⁰ Lembrando que estes autores ainda faziam parte de uma tradição antropológica de gabinete, isto é, eles não conviviam com povos de outras etnias em estudos de campo, mas eram sistemáticos e eruditos compiladores de estudos e descrições geralmente realizados por monges e pastores evangelistas, navegantes e viajantes que entravam em contato com povos indígenas. A ideia de antropologia de campo é formalmente inaugurada por B. Malinowski, o que também produziu reflexos e discussões na psicanálise, pois este autor visou colocar as teorias freudianas em xeque com as suas observações de campo.

Isto não significou exatamente uma refutação da religião, mas foi um necessário arremate do nosso conhecimento sobre ela, e ao menos num ponto a psicanálise a contradisse, pois ela mesma reivindica uma procedência divina. E nisso não estará errada, se a nossa interpretação de Deus for aceita (FREUD, 1930/2010, p. 335).

Não é demais recordar que Freud é absolutamente ateu, mas isso não o impediu de se aproximar de uma das manifestações mais ricas da natureza humana, mesmo que ele próprio pudesse se sentir distante dela. A religião, segundo Romain Rolland⁸¹ (*apud*, FREUD, 1930/2010), possui a chave e o acesso para o contato com um sentimento de eternidade, uma profunda sensação espiritual de enraizamento com o todo, e essa seria a fonte da religiosidade. O mestre da suspeita nota a sua dificuldade pessoal de ter que lidar com tamanha percepção subjetiva, “eu próprio não consigo divisar em mim esse “sentimento oceânico”” (FREUD, 1930/2010, p. 15). Todavia, cremos que o seu esforço por apresentar uma imagem de distância emocional em relação a religião é parte de um desmentido da sua subjetividade: não é indiferente em sua obra que esse tema se apresente a cada década até o fim de sua vida. Por isso compreendemos que a sua crítica acompanha também o diálogo com esse campo pois o autor encontra aí um inimigo à altura.

A procedência divina da religião está ligada à ilusão, e a ilusão não é um erro, mas a expressão emocional-ideativa dos mais fortes e primitivos desejos humanos, sentir-se amado e protegido (FREUD, 1927/2014). A religião é uma tentativa do ser humano de se curar do seu desamparado estado natural, um tremendo esforço dedicado a compreender o mundo imerso em escuridão, todavia, é uma busca que se orienta “através do mundo de desejos que desenvolvemos em nós, em razão de necessidades biológicas e psicológicas” (FREUD, 1933/2010, p. 335). O que não quer dizer que a religião tenha de fato solucionado e curado o homem. Para o pai da psicanálise ela mostra o seu avesso, a incurável fragilidade desse animal-desamparado, mas também a sua capacidade para sonhar⁸².

A religião, exposta à luz da psicanálise, revela o nosso âmago infantil que almeja escorar-se em ilusões ao invés de crescer e assumir de forma humilde o estado de vulnerabilidade e inquietante solidão que nos atravessa, como veio a salientar Melanie Klein

⁸¹ Intelectual, escritor e amigo de Freud.

⁸² Bion é o primeiro psicanalista a chamar atenção para a importância da capacidade de sonhar como retorno ao movimento de uma psique saudável ao longo do tratamento. A religião, sob tal premissa, pode ao lado de uma parte psicótica que inibe o pensar (como constata a crítica freudiana) também destacar a parte da personalidade do sujeito que sonha e deseja.

(1963). Por outro lado, a postura de Freud é firme, mas não inflexível. No ensaio de 1927 enfatiza que o seu modelo permite implicar ao campo do pensamento sobre tal tema “um novo argumento” (FREUD, 1927/2014, p. 275). Mas aqueles que a defendem (a religião) também têm o direito de utilizar-se de seu método investigativo e expor a face que considerem mais positiva desse tema, “os defensores desta poderão com o mesmo direito, utilizar-se da psicanálise para apreciar plenamente a importância da doutrina religiosa” (*ibid.*, p. 275-76)⁸³.

A compreensão de Freud de que outros têm o direito de usar o método da psicanálise adere à noção essencial da qual o autor sempre proclamou e defendeu, a psicanálise não é uma visão de mundo (FREUD, 1926b/2014b; 1927/2014; 1933/2010; FREUD, PFISTER, 2009). Ou seja, a psicanálise não pode se valer de um conjunto de ideias que traduzam a totalidade do real. Essa é uma das principais críticas ao discurso religioso: já que esta se mantém como uma visão de mundo, segundo pensa o autor de *O mal-estar na civilização* (1930). A religião tem um significado profundo para a vida humana, uma tentativa de ordenação e explicação do mundo (cosmologia), que evoluiu no âmbito secular para uma noção mais desencantada e derivada da exploração das implacáveis leis que regem um universo cego e indiferente aos desígnios da vida humana. Essas leis são em alguma medida passíveis de serem apreendidas através do esforço do espírito científico, e isso permite o animal-humano alguma ousadia.

A religião também premedita manter a presença de uma ética dirigida pela lei da repressão como sustentação da vida em comum, o que permite a regulação dos desejos humanos entre si. E mais além, se coloca como tentativa de proteção, dando esperança e alívio para o estado desprotegido no qual a pré-histórica espécie humana se constituiu. A ciência por outro lado, segundo pensa o mestre de Viena, não deve se ater a promessas, mesmo que se encontre na sua capacidade técnica uma condição formidável para acessar algum tipo de conforto, mas a sua principal tarefa é para com a verdade⁸⁴, questão que a religião não enfrenta, se assim o fizesse deixaria de existir (FREUD, 1927/2014).

A interpretação a respeito da figura de Deus que a psicanálise propõe, conforme a citação acima (FREUD, 1933/2010), se encontra na abissal verdade recalcada da morte do pai-primevo. Este foi alçado à divindade como forma de anular o ato de ofensa que visa reparar, e

⁸³ Notamos que Winnicott, Bion e Lacan foram por esse caminho. A crítica freudiana permitiu que a psicanálise pudesse desbravar essa temática com outro olhar após o esgotamento da análise que acompanhou a obra de Freud.

⁸⁴ Pelo menos essa é a noção de ciência que o pai da psicanálise acreditava se servir. Talvez a ciência hoje em dia não possa ser tão idealizada como um instrumento neutro de busca da verdade.

ao mesmo tempo desmentir a culpa, conforme a interpretação de *Moisés e o Monoteísmo: três ensaios* (1939). Ademais, essa condição preservou o pai ultrajado alçando-o novamente como insígnia protetiva contra o estado de desamparo, fazendo daquele uma sombra que paira sob a civilização. Essa dinâmica denega a face mortificante do pai nas religiões posteriores, principalmente os monoteísmos que se valeram sobretudo da sua presença amorosa que observa a vida humana, e que as vezes precisa punir os humanos por sua indolência e falta de virtude.

Nesse sentido, na visão religiosa de mundo, o destino, mesmo quando trágico, ganha significado à luz da culpa inconsciente, e se a infelicidade atinge o sujeito e a cultura esta pode ser justificada sob uma palavra de reconforto ou repreensão. Diante de tal compreensão o sofrimento não é parte da contingente condição humana, mas no “sentido estritamente religioso, vemos no destino somente a expressão da vontade divina” (FREUD, 1930/2010, p. 97). Com efeito, à sombra do discurso da religião a culpa enraizada pode ser ressignificada e o destino ganha o contorno das figuras parentais. Freud se utiliza dessa compreensão metapsicológica para entender a obstinação do povo judeu frente aos horrendos percalços que atravessou:

O povo de Israel se considerava o favorito de Deus, e, quando o grande Pai fez cair um infortúnio após o outro em cima deste seu povo, ele não perdeu a confiança nessa relação nem duvidou do poder e da justiça de Deus, mas produziu os profetas, que lhe repreenderam a pecaminosidade, e a partir de sua consciência de culpa forjou os preceitos tão severos de sua religião sacerdotal (FREUD, 1930/2010, p. 97).

O monoteísmo retoma a noção do pai como uno, trazendo novamente à tona uma verdade submersa no mito. E se a cultura, como no caso do indivíduo, apresenta algum tipo de elaboração emocional através da narrativa de suas feridas narcísicas, a religião pôde traduzir o atravessamento da ambivalência paterna por meio do modo como assimilou a noção do Deus como um pai, condição mais condizente e mais próxima de sua origem recalçada, segundo *Totem e Tabu*:

O exame psicanalítico do indivíduo mostra, com toda 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, no fundo, nada mais é que um pai elevado. Nisso, como no caso do totemismo, a psicanálise recomenda darmos crédito

aos crentes, que chama Deus de pai, assim como chamavam o totem de ancestral. Se a psicanálise merece alguma atenção, o componente paterno da 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 (FREUD, 1912-13/2012, p. 224).

No que se refere aos dois discursos de Freud, um crítico e outro analítico, notamos que o embate com relação aos fenômenos “ocultos” permite ao autor se chocar com questões que gravitam e coparticipam do terreno da visão religiosa de mundo. A superstição e demais fenômenos próximos são revistos pelo seu avesso, e o autor coloca em prática o uso da metapsicologia angariada na clínica para apresentar outro sentido para tais fenômenos. Assim como, o mestre da suspeita realiza o mesmo a respeito do sonho e da sexualidade.

Dois eixos que sempre foram privilegiados nas matrizes religiosas: o sonho como acesso ao mundo dos deuses, uma mensagem do Outro endereçada ao humano; e a sexualidade, como parte de uma importante condição pela qual os seres humanos devem renunciar e depositar no altar da divindade. Como extensão disso, o desvelar da sexualidade infantil mobiliza horror, já que esta é geralmente indicada como um resquício do paraíso perdido, e de uma pureza a ser resgatada com os preceitos religiosos. Freud repercute esses temas com propósitos iluministas, mas o seu iluminismo é sombrio (LOUREIRO, 2002), e, portanto, faz destes assuntos inquietantes um caminho tortuoso para demonstrar o domínio do desejo em suas mais variadas produções.

Nessa investigação da obra freudiana, se observou como a figura de Freud é polifônica. Talvez esse seja um dos traços que puderam sustentar até hoje a surpresa e a profundidade de sua criação. Assim, no âmbito dessa questão, por mais que Freud se volte ao campo da ciência (como visão de mundo referencial), algo do seu coração trágico e aristocrático não deixa de entrever a ideia de que a cultura sem a religião possa incorrer ao colapso. O autor de *Psicologia das massas e análise do eu* (1921) suscita a sua desconfiança frente à massa, e àqueles que não forem capazes de incorporar os diques culturais, as formações reativas superegoicas, que fazem de um ser humano capaz em sublimar seus impulsos mais perversos e primitivos, e assim submeter-se a algo que transcende a imediatividade da satisfação dos instintos.

Essa percepção da cultura coloca dúvidas ao mestre de Viena, se a civilização de fato poderia existir sem a religião. Retirando o caráter negativo dessa apreensão, a religião

também é parte do acervo que propicia contorno e continência às “[..] fantasias e angústias muito profundas [...]”, e seu êxito está exatamente em poder “[...] dar forma a tais elementos psíquicos [...]” (MEZAN, 2019, p. 275). Contudo, se a psicanálise aposta na hipótese de que a imaginação, por sua própria natureza, é criadora de mitos e que estes realizam a função reguladora, como destacada pelo autor (MEZAN, 2019), talvez por esse caminho nos sirva muito bem a expressão de Voltaire (1771, p. 406), “se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo”.

No entanto, como vemos até aqui, essa não é especificamente a posição de Freud. A invenção de Deus é uma das variadas maneiras que o ser humano possui na cultura para enfrentar a sua condição. A proposta do pai da psicanálise sugere que a invenção de uma ilusão não suprime a necessidade dos seres humanos de terem que encarar a realidade. E educar-se para tal exigência é uma maneira de poder se aproximar da vida como ela é, sem a necessidade de reivindicar uma figura imaginária, representante das projeções dos anseios infantis. A criação de sistemas religiosos cumpre um papel importante para o convívio social, e que em determinadas épocas foram mais imprescindíveis do que em outras.

Entretanto, ao nosso ver, não há uma ascensão progressiva da cultura em direção a uma condição de percepção mais “científica” da realidade, a religião se mantém ao lado do conhecimento científico, às vezes de modo mais integrado ou disruptivo. Pensamos – diferentemente da compreensão do pai da psicanálise, ou do espírito do tempo de sua época – que tanto a ciência quanto religião lidam com a dimensão daquilo que é da ordem do Desconhecido. A religião, pela via da ilusão (de desejos e expectativas que podem vir a se realizar ou não), e a ciência, pela via do pensamento racional e da transformação da realidade por meio da técnica. Segundo a obra de Freud permite compreender, o impulso ao conhecimento e a busca da verdade é tanto natural no ser humano quanto a sua inclinação à servidão voluntária. Essas duas condições, ou impulsos, surgem como resposta ao precoce estado de desamparo humano: o desejo de retirar-se da situação de desabrigo como que predisposições à busca por algo que realize isso por nós.

Porém, Freud nos convida a assumir uma posição que avance para além dessa busca, ou seja, que sejamos capazes de criarmos por nós mesmos a condição de assumir a responsabilidade por nossa realidade. O sentido de ateísmo, nestes termos, não diz respeito somente a crença na ciência como único espaço legítimo de transformação, mas a disposição a enfrentar, e aceitar, o papel do desconhecido e do não saber na realidade humana. Essa verdade

pode ser encarada, não como trágica ou desesperançada, mas com humildade. Pensamos que tanto a visão de mundo científica, quanto a religiosa, podem assumir o espaço para esse tipo de posição.

Freud imaginou que a religião seria prescindível no futuro, mas, ao contrário de seu prognóstico, a religião não foi abandonada. Ela permanece como um totem profundamente enraizado na cultura, e em muitos aspectos é capaz de se assimilar ao espírito e as exigências de seu tempo. Assim, ela ainda parece cumprir os mesmos papéis que foram analisados pelo mestre da suspeita no século passado. Logo, suspeitamos que, se os mesmos papéis ainda operam no presente, algo do ser humano permanece invariante ao seu estado cultural. Nesse sentido, a visão religiosa de mundo – que para Freud é um sintoma anacrônico na modernidade – ainda revela, no estado atual da cultura, a sobreposição e a persistência de nossa infância como parte da influência das forças inconscientes na vida psíquica, e sua intervenção na vida cultural cotidiana. A religião, e a sua presença ainda nos dias de hoje, revela e traduz antigos desejos humanos, que se conflagram entre a ilusão, o medo do desamparo, a culpa, porém, bem como o sonhar demasiado humano de transcender a sua condição.

Referências

- ADORNO, T., HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos** (1944). Tradução: Guido A. de Almeida. – Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ARMSTRONG, K. *A History of God: The 4,000 – year quest of Judaism, Christianity and Islam*. Ballantine Books New York, 1993.
- ASSOUN, P-L. **Freud – A filosofia e os filósofos** (1976). Tradução: Hilton Japiassu. – Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.
- Bíblia Hebraica – Baseada no Hebraico e à luz do Talmud e das Fontes Judaicas**. Tradução: David Gorodovits e Jairo Fridlin. Editora Sêfer, 2006.
- Bíblia Sagrada**. Tradução: João Ferreira de Almeida. – Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- BION, W. **Volviendo a pensar** (1977). Traducido por: Daniel R. Wagner. – Buenos Aires: Ediciones Horné, 2ª edición, 1977.
- CECCARELLI, P. R., FRANCO, S. *Religião ou ilusão? O embate Freud x Pfster*.
- REVERSO** – Belo Horizonte – ano 36 – nº 67 – p. 75-84 – Jun, 2014.
- CHEMAMA, R. Como um psicanalista pode abordar, atualmente, a questão das religiões? **Rev. Deslocamentos/Déplacements**, v. 1, n. 1, p. 193-200, jun/nov., 2019.
- DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Tradução: Paulo D. Oneto. – São Paulo: Escuta, 2002.
- DOSTOIÉVSKI, F. **Crime e Castigo**. Tradução: Paulo Bezerra. – 7ª ed. –, São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. **Os irmãos Karamázov** (2 vols.). Tradução: Paulo Bezerra. – 3ª ed. –, São Paulo: Editora 23, 2012.
- DUFOUR, D-R. **A existência de Deus comprovada por um filósofo ateu**. Tradução: Clóvis Marques. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- DUNKER, C. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: Uma psicopatologia do Brasil entre muros**. – São Paulo: Boitempo, 2015.
- ESPINOSA, B. **Ética – Demonstrada à maneira dos geômetras** (1677). Tradução: Joaquim de Carvalho, Joaquim Gomes e Antônio Simões. – São Paulo: Nova cultural, 2000.
- FERENCZI, S. **Introjeção e Projeção** (1909). Em: Obras completas vol. 1. Tradução: Álvaro Cabral. – São Paulo: Martins Fontes, 2011.

- _____. **A elasticidade da técnica psicanalítica** (1928). Em: obras completas vol. 4. Tradução: Álvaro Cabral. – São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade – O cuidado de si** (vol. 3). Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. – 1ª ed. –, Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e terra, 2014.
- FREUD, S. **Charcot** (1893[1924]). In: The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, vol. III (1893-1899). Translated by: James Strachey, 1981.
- _____. **Estudos sobre histeria** (1893-1895). Em: Obras completas vol. 2. Tradução: Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. **Project for a Scientific Psychology** (1895). In: *The Origins of Psycho-Analysis – Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes: 1887-1902*. Edited by: M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris. Translation by: James Strachey. Basic Books, Inc., Publishers, 1954.
- _____. **A interpretação dos sonhos** (1900). Em: Obras completas vol. 4. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- _____. **The interpretation of dreams** (1900). Translated by: James Strachey. Penguin Books, 1991.
- _____. **The psychopathology of everyday life** (1901). The Standard Edition. Translated by: James Strachey. – London & New York, W. W. Norton & Company, 1989.
- _____. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade** (1905a). Em: Obras completas vol. 6. Tradução: Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2016a.
- _____. **Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”)** (1905[1901]). Em: Obras completas vol. 6. Tradução: Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. **O Chiste e sua relação com o inconsciente** (1905). Em: Obras completas vol. 7. Tradução: Fernando Costa Mattos e Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- _____. **O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen** (1907a). Em: Obras completas vol. 8. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015a.
- _____. **Atos obsessivos e práticas religiosas** (1907b). Em: Obras completas vol. 8. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015b.
- _____. **O esclarecimento sexual das crianças (Carta aberta ao Dr. M. Fürst)** (1907c). Em: Obras completas vol. 8. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015c.

- _____. **A moral sexual “Cultural” e o nervosismo moderno** (1908a). Em: Obras completas vol. 8. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015a.
- _____. **Sobre as teorias sexuais infantis** (1908b). Em: Obras completas vol. 8. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015b.
- _____. **Análise da fobia de um garoto de cinco anos (“O pequeno Hans”)** (1909a). Em: Obras completas vol. 8. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015a.
- _____. **Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”, 1909b)**. Em Obras completas vol. 9. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2013b.
- _____. **Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci** (1910a). Em Obras completas vol. 9. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.
- _____. **Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem: Contribuições à psicologia do amor I** (1910b). Em: Obras completas vol. 9. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2013b.
- _____. **Concepção psicanalítica do transtorno psicogênico da visão** (1910c). Em obras completas vol. 9. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2013c.
- _____. **Prefácio ao estudo da alma: Ensaio no âmbito da psicanálise, de S. Ferenczi** (1910). Em: Obras completas vol. 8. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- _____. **Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico** (1911a). Em: Obras completas vol. 10. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.
- _____. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (*Dementia Paranoides*) relatado em autobiografia (“O Caso Schreber”, 1911b)**. Em: Obras completas vol. 10. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- _____. **O uso da interpretação dos sonhos na psicanálise** (1911c). Em: Obras completas vol. 10. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.
- _____. **Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa (contribuições à psicologia do amor II)** (1912b). Em Obras completas vol. 9. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.

_____. **Totem e Tabu** (1912-13). Em: Obras completas vol. 11. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **O Interesse da Psicanálise** (1913b). Em: Obras completas vol. 11. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012b.

_____. **O tema da escolha do cofrinho** (1913c). Em: Obras completas vol. 10. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____. **Contribuição à história do movimento psicanalítico** (1914a). Em: Obras completas vol. 11. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

_____. **O Moisés de Michelangelo** (1914b). Em: Obras completas vol. 11. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012b.

_____. **Introdução ao Narcisismo** (1914b). Em: Obras completas vol. 12. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. **Os instintos e seus destinos** (1915a). Em: Obras completas vol. 12. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. **A repressão** (1915b). Em: Obras completas vol. 12. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. **O inconsciente** (1915c). Em: Obras completas vol. 12. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____. **Considerações atuais sobre a guerra e a morte** (1915d). Em: Obras completas vol. 12. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010d.

_____. **A Transitoriedade** (1916). Em: Obras completas vol. 12. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Conferências introdutórias à psicanálise** (1916-17). Em: Obras completas vol. 13. Tradução: Sergio Tallaroli. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. **O Tabu da Virgindade: Contribuições à psicologia do amor III** (1917a). Em: Obras completas vol. 9. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.

_____. **Uma dificuldade da psicanálise** (1917). Em: Obras completas vol. 14. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Luto e melancolia** (1917[1915]). Em: Obras completas vol. 12. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- _____. **Uma dificuldade na psicanálise** (1917c). Em Obras completas vol. 14. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.
- _____. **História de uma neurose infantil** (“*O homem dos lobos*”, 1918 [1914]). Em: Obras completas vol. 14. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. **O Inquietante** (1919). Em: Obras completas vol. 14. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. **Além do princípio do prazer** (1920). Em: Obras completas vol. 14. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. **Psicologia das Massas e Análise do Eu** (1921). Em: Obras completas vol. 15. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **(Psicanálise e Telepatia)** (1941[1921]/2011). Em: Obras completas vol. 15. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Sonho e telepatia** (1922). Em: Obras completas vol. 15. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio** (1923a). Em: Obras completas vol. 15. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.
- _____. **O Eu e o Id** (1923b). Em: Obras completas vol. 16. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- _____. **Neurose e Psicose** (1924a). Em: Obras completas, vol. 16. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo, Companhia das Letras, 2011a.
- _____. **O problema econômico do masoquismo** (1924b). Em: Obras completas, vol. 16. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo, Companhia das Letras, 2011b.
- _____. **A dissolução do Complexo de Édipo** (1924c). Em: Obras completas vol. 16. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011c.
- _____. **“Autobiografia”** (1925a). Em: Obras completas vol. 16. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.
- _____. **As resistências à psicanálise** (1925b). Em: Obras completas vol. 16. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- _____. **Alguns complementos à interpretação dos sonhos** (1925c). Em: Obras completas vol. 16. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

- _____. **Inibição, sintoma e angústia** (1926a). Em: Obras completas vol. 17. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014a.
- _____. **A questão da análise leiga: Diálogo com um interlocutor imparcial** (1926b). Em: Obras completas vol. 17. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.
- _____. **Discurso na sociedade *B'nai B'rith*** (1926c). Em: Obras Completas Volume 17. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014c.
- _____. **O Futuro de uma Ilusão** (1927). Em: Obras completas vol. 17. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- _____. **Dostoiévski e o Parricídio** (1928a). Em: Obras completas vol. 17. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014a.
- _____. **Uma experiência religiosa** (1928b). Em: Obras completas vol. 17. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.
- _____. **O mal-estar na civilização** (1930). Em: Obras completas vol. 18. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. **Sobre a sexualidade feminina** (1931). Em: Obras completas vol. 18. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. **Tipos libidinais** (1931b). Em: Obras completas vol. 18. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- _____. **Manuscrito inédito de 1931: edição bilingue**. Tradução: Elsa Vera Kunze Post Susemihl. – São Paulo: Blucher, 2017.
- _____. **Por que a guerra? (Carta a Einstein)** (1932). Em: Obras completas vol. 18. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. **Conferência XXXV** (1933). *Acerca de uma visão de mundo*. Em: Novas conferências introdutórias à psicanálise. Obras completas vol. 18. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. **Um distúrbio de memória na Acrópole (Carta a Romain Rolland)** (1936). Em: Novas conferências introdutórias à psicanálise. Obras completas vol. 18. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. **Construções na Análise** (1937). Em: Obras completas vol. 19. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- _____. **Conclusões, Ideias, Problemas** (1938). Obras completas vol. 19. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

- _____. **Moisés e o Monoteísmo: Três Ensaio**s (1939). Em: Obras completas vol. 19. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- _____. **A cisão do Eu no processo de defesa** (1940 [1938]). Em: Obras completas vol. 19. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- _____. **Compêndio de Psicanálise** (1940 [1938]). Em: Obras completas vol. 19. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- _____. **Algumas lições elementares de psicanálise** (1940 [1938]). Em: Obras completas vol. 19. Tradução: Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- FREUD, S. e SILBERSTEIN, E. **As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein – 1871-1881**. Organizado por W. Boehlich; Tradução: Flávio Meurer. – Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.
- FREUD, S. **Epistolário I** (1873-1890). Traducción: Joaquin Merino Perez. – Barcelona: Plaza & Janés, S. A. Editores, 1970a.
- _____. FREUD, S. **Epistolário II** (1891-1939). Traducción: Joaquin Merino Perez. – Barcelona: Plaza & Janés, S. A. Editores, 1970b.
- FREUD, S. & PFISTER, O. **Correspondência, 1909-1939: Um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã**. Tradução: Karin H. Kepler Wondracek e Ditmar Junge. – 3. Ed. – Viçosa: Ultimato, 2009.
- FREUD, S. FLIESS, W. **The Origins of Psycho-Analysis – Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes: 1887-1902**. Edited by: M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris. Translation by: James Strachey. Basic Books, Inc., Publishers, 1954.
- FREUD, JUNG. **The Freud/Jung Letters**. Translated by: Ralph Manheim and R. F. C. Hull. Bollingen Series XCIV. Princeton University Press, 1974.
- FUKS, B. B. **Freud e a judeidade: A vocação do exílio**. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- _____. **O Homem Moisés e a Religião Monoteísta – Três Ensaio**s: **O desvelar de um assassinato**. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- GAY, P. **Um Judeu sem Deus: Freud, Ateísmo e a Construção da Psicanálise**. Tradução: Davi Bogomoletz. – Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.
- GEREZ-AMBERTÍN, M. **Entre dívidas e culpas: Sacrifícios – crítica da razão sacrificial**. – Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2009.
- GOETHE, J. W. **Fausto – Uma Tragédia. Primeira Parte**. Tradução: Jenny K. Segall. – São Paulo: Editora 34, 5ª Edição, 2013.

- GREENBERG, J. R., MITCHEL, S. A. **Object relations in psychoanalytic theory**. Harvard University Press, 1983.
- GURFINKEL, D. **Relações de objeto**. – São Paulo: Blucher, 2017.
- HUME, D. **História Natural da Religião**. Tradução: Jaimir Conte. – São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- JONES, E. **The life and work of Sigmund Freud – vol. 1: The Formative Years and the Great Discoveries 1856-1900**. – New York: Basic Books, Inc Publishers, 1970.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. Tradução: Monique Hulshof. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- KLEIN, M. **Notes on some schizoid mechanisms** (1946). – London: The Hogarth Press, 1980.
- _____. **On the sense of loneliness** (1963). – London: The Hogarth Press, 1980.
- KOLTAI, C. **Totem e Tabu – Um mito freudiano**. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 2015.
- LACAN, J. **O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise** (1969-1970); texto estabelecido por J-A. Miller; versão brasileira de Ari Roitman; consultor, Antônio Quinet. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- _____. **O seminário, livro 20: mais, ainda** (1972-1973); texto estabelecido por J-A. Miller; versão brasileira de M. D. Magno. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- LAPLANCHE, J. PONTALIS, J-B. **Vocabulário de Psicanálise**. Tradução: Pedro Tamen. – São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- LÉVI-STRAUS, C. **Totemismo hoje**. Tradução: Malcolm Bruce Corrie. – Petrópolis, Vozes, 1975.
- LOUREIRO, I. R. B. **O Carvalho e o Pinheiro: Freud e o estilo romântico**. – São Paulo: Escuta: FAPESP, 2002.
- MACIEL, S. A., ROCHA, Z. J. B. *Dois discursos de Freud sobre a religião*. **Revista mal-estar e subjetividade** – Fortaleza – vol. III – nº 3 – p. 729-54 – set, 2008.
- MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas** (1924). Tradução: Paulo Neves. – São Paulo: Ubu Editora, 2017
- MAUSS, M., HUBERT, H. **Sobre o Sacrifício** (1899). Tradução: Paulo Neves. – São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- MEZAN, R. **Freud, Pensador da cultura**. – [São Paulo]: Brasiliense – [Brasília]: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1985.

- _____. **Psicanálise, Judaísmo: Ressonâncias.** – Campinas: Escuta, 1986.
- _____. *Viena imaginária.* Em: **A vingança da esfinge – Ensaios de Psicanálise.** Editora brasiliense, 1988.
- _____. *Viena e as origens da psicanálise.* Em: **Tempo de muda – Ensaios de Psicanálise.** – São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- _____. **Freud: A conquista do proibido.** – São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- _____. **Freud: a trama dos conceitos.** – São Paulo: Perspectiva, 2013.
- _____. **O tronco e os ramos – Estudos de história da psicanálise.** – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- _____. **Sociedade, cultura, psicanálise.** – São Paulo: Blucher, Karnac, 2017.
- _____. **Interfaces da psicanálise.** – 2. Ed. – São Paulo: Blucher, 2019.
- OLIVEIRA, T. A. Uma reflexão sobre o atual fundamentalismo religioso a partir de Freud. **Rev. Associação Brasileira de Psicologia Política.** Vol. 19, nº 46, pp. 543-555, set-dez., 2019.
- PFRIMMER T. **Freud, leitor da Bíblia.** Tradução: Cleone Augusto Rodrigues. – Rio de Janeiro: Imago, Ed., 1994.
- PROUST, M. **No caminho de Swan** (1913). Tradução: Mario Quintana. – Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo: Editora O Globo, 1957.
- RIBEIRO, S. **O oráculo da noite – A história e a ciência do sonho.** – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- RICHARD, R. J. **The Tragic Senf of Life – Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought.** – Chicago and Londo: The University of Chicago Press, 2008.
- RICOUEUR, P. **Freud and philosophy: An essay on interpretation.** Translated: Denis Savage. New Haven and London, Yale University Press, 1970.
- RODRIGUÉ, E. **Sigmund Freud: O século da psicanálise, vol. 1, 1895-1995.** – São Paulo: Editora Escuta, 1995a.
- _____. **Sigmund Freud: O século da psicanálise, vol. 2, 1895-1995.** – São Paulo: Editora Escuta, 1995b.
- _____. **Sigmund Freud: O século da psicanálise, vol. 3, 1895-1995.** – São Paulo: Editora Escuta, 1995c.
- RODRIGUES, L. A. P. O ateísmo em Freud: Uma produção da modernidade para além do ceticismo. **REH.** Ano IV, vol. 4, n. 7, jan./jun. 2017, p. 154-175.

RODRIGUES, M. H., GROPPPO, L. A. O contexto científico na formação da psicanálise e a figura de Sigmund Freud perante a religião. **Revista eletrônica de filosofia**, vol. 10, nº 2, julho-dezembro, 2013, p. 247-258.

RODRIGUES, N. **Flor de Obsessão**. – São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ROUDINESCO, E. **A parte obscura de nós mesmos: Uma história dos perversos**.

Tradução: André Telles. – Rio de Janeiro, Zahar, 2008.

_____. **Sigmund Freud: Na sua época e em nosso tempo** (2014). Tradução: André Telles. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

SANTOS, S. F. A religião como ilusão em Freud. **Analytica**. São João del-Rei, vol. 7, n. 2, jan./jun., 2018, p. 84-99.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e como Representação – Primeiro Tomo** (1859, 3º ed.). Tradução: Jaiz Barboza. – São Paulo: Editora Unesp, 2ª ed. revista, 2015.

VELIQ, F. Oskar Pfister e a crítica à concepção freudiana de religião. **Fractal: revista de psicologia**, v. 30, n. 2, p. 161-165, maio-ago. 2018.

VOLTAIRE. Dicionário filosófico (1764). Tradução: Ciro Mioranza e Antonio Silva. – São Paulo: Livros Escala, 2008.

_____. *Epitre: A L'auteur du nouveau livre – Des Trois Imposteurs (1771)*. Acessado em: *Collection complete des oeuvres de Voltaire - Voltaire - Google livre*.

YERUSHALMI, Y. H. **O Moisés de Freud: Judaísmo terminável e Interminável**.

Tradução: Júlio Castañon Guimarães. – Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

ZIMERMAN, H. H. **A sonoridade do indizível: a experiência mística de São João da Cruz**. Doutorado em Ciência da Religião. PUC-SP, 2017.

ZWEIG, S. **O mundo que eu vi (minhas memórias)**. Tradução: Odilon Gallotti. – Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1942.