

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

MATHEUS HENRIQUE DE SOUZA SILVA

**POR QUE ME ABANDONASTE?
CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E NEUROSE
OBSESSIVA**

Belo Horizonte
2016

MATHEUS HENRIQUE DE SOUZA SILVA

**POR QUE ME ABANDONASTE?
CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E NEUROSE
OBSESSIVA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Psicologia.

Área de concentração: Estudos Psicanalíticos.

Orientador: Prof. Dr. Jesús Santiago.

Belo Horizonte
2016

150
S586p
2017

Silva , Matheus Henrique de Souza

Por que me abandonaste? [manuscrito] : considerações
sobre as relações entre religião e neurose obsessiva /
Matheus Henrique de Souza Silva . - 2017.

91 f.

Orientador: Jésus Santiago .

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Psicologia – Teses. 2.Psicanálise - Teses . 3.Religião -
Teses. 4.Neurose obsessiva . I. Santiago, Jésus . II.
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

POR QUE ME ABANDONASTE? Religião e Neurose obsessiva: para além do sintoma freudiano.


MATHEUS HENRIQUE DE SOUZA SILVA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

Aprovada em 03 de abril de 2017, pela Banca constituída pelos membros:


Prof(a). Jesus Santiago - Orientador
UFMG


Prof(a). Nádia Laguardia de Lima
UFMG


Prof(a). Cristina Moreira Marcos
PUC-MG

Belo Horizonte, 3 de abril de 2017.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Dr. Jesús Santiago, que acreditou na proposta e me fez recuar e avançar nos momentos pertinentes.

Às professoras Dra. Nádia Laguardia, que acompanha os impulsos desta pesquisa ainda na banca de qualificação, e Dra. Cristina Marcos, que fez nascer possibilidades de reflexão e aprendizado desde a especialização na PUC Minas.

Aos meus pais, irmã, tios e primos pelo incentivo, e que não me deixaram desanimar diante dos percalços.

A Edmar, pela disponibilidade e confiança durante todo o percurso.

Aos amigos mais próximos, que compreenderam e respeitaram minha ausência em vários momentos, esperando que tudo se acalmaria e chegaria a um bom final.

A todos os que apostaram em mim, e creram que este trabalho pode render frutos éticos e acrescentar algo a alguém, em algum momento da nossa existência.

“Todo esforço natural é para dispor de um matema do indiscernível, que faça advir do pensamento essas partes inumeráveis, que nada permite nomear daquilo que se separa da multidão daqueles que lhes são, aos olhos míopes da língua, absolutamente idênticas. Nesta via, o mistério do excesso será não reduzido, mas alcançado. Será conhecida a sua origem, que é o anonimato das partes, está forçosamente além das distinções das pertenças.”
(BADIOU, 1996, p. 226)

*Em memória de meus avós,
presentes em meu coração.*

RESUMO

Este trabalho busca investigar, através dos textos freudianos, como nasce a questão da neurose obsessiva. A partir disso, pretende-se levar em conta a relação direta entre essa estrutura e a religião. A investigação passa a esclarecer essa conexão atrelada ao lugar do Deus-Pai do sujeito obsessivo, nomeado como um sintoma. Dessa forma, atinge-se a aposta inicial de um fracasso religioso, que torna a psicanálise corresponsável por uma justaposta previsão do fim do mal-estar causado pela ilusão religiosa. A teoria lacaniana vem complementar essa passagem, e, em certo aspecto, parece preocupar-se com um novo tempo, uma nova medida para se pensar o sujeito. Considerando a religião uma grande produtora de sentido, Lacan, opondo-se à proposta freudiana, dá voz à possibilidade de um triunfo da religião, uma vez que desta emana o esclarecimento de respostas, tornando-se uma máquina de fazer sentido. Isso posto, cabe entender que há algo entre essa dicotomia triunfo/fracasso a ser analisado: há algo, além do sintoma obsessivo ante a religião, proposto por Freud. Tendo tal obsessão sempre como válvula motriz deste trabalho, é possível enxergar a religião portando uma marca narcísica para lidar com o outro, e que corrobora uma nova operação: a religião pode não ser uma produtora de obsessões, mas, inversamente, a causa em que habitará, posteriormente, o sujeito obsessivo. A religião sendo vista através da lente de uma pergunta do filho desamparado, direcionada ao pai, que precisa aprender a fazer algo em sua cena de abandono. Assim, a religião torna-se, para além do sintoma, uma certa nomeação na cultura, uma letra de gozo que pode, em última instância, transformar-se em um semblante da obsessão na civilização, um modo de gozo.

Palavras-chave: Neurose obsessiva. Religião. Pai. Sintoma.

ABSTRACT

This work seeks to investigate, initially, through the Freudian texts how the question of obsessional neurosis arises. From this, it is intended to account for considering the direct relationship between this structure and religion. The investigation in this respect passes through the sieve to clarify the relation tied to the place of the God-Father of the obsessive subject, named as a symptom. In this way, the initial bet is reached by a religious failure that puts psychoanalysis in a responsible position by a juxtaposed prediction of the end of the evil being caused by religious illusion. Lacanian theory comes to complement this passage, and in one respect it seems to be concerned with a new time, a new measure for thinking the subject. Attributing religion as a great producer of meaning, Lacan opposing the Freudian proposal, gives voice to the possibility of a triumph of religion, since this emanates the clarification of answers, becoming a machine to make sense. That said, there is something between this dichotomy of triumph and failure to be analyzed: there is something beyond the obsessive symptom of religion initially proposed by Freud. Having such an obsession always as the driving force of this work, it is possible to see religion in this respect bearing a narcissistic brand of dealing with the other, which corroborates in its north a new operation: religion may not be a Producer of obsessions, but in reverse, be the cause in which the obsessive subject later inhabits. The religion being seen through the lens of a question of the helpless son, directed to the father, who must learn to do something in his scene of abandonment. Thus, religion becomes, in addition to the symptom, a certain naming in culture, a joking letter that can ultimately become a semblance of obsession in civilization, a mode of enjoyment.

Keywords: Obsessive Neurosis. Religion. Father. Symptom.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|----|
| FIGURA 1: A relação do filho com o pai. | 27 |
| FIGURA 2: A idealização em Freud | 31 |
| Figura 3: O Flautista de Hamelin..... | 35 |
| FIGURA 4: A função de Deus | 45 |
| FIGURA 5: Um nó cristão..... | 69 |
| FIGURA 6: A cadeia do Pai, Filho e Espírito Santo | 71 |
| FIGURA 7: Deus e o objeto a..... | 77 |

LISTA DE QUADROS

| | |
|--|----|
| QUADRO 1 - Formulações..... | 48 |
| QUADRO 2 - A relação com o vazio | 57 |

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| | |
| CAPÍTULO 1: O PAI DO OBSESSIVO | 15 |
| 1.1 As marcas fundamentais do obsessivo | 15 |
| 1.2 Quem é o pai do obsessivo? | 21 |
| 1.3 Neurose obsessiva: a caricatura da religião | 28 |
| 1.3.1 O que liga o neurótico ao ideal | 28 |
| 1.3.2 A religião particular do obsessivo | 34 |
| | |
| CAPÍTULO 2: NA RELIGIÃO, AFASTA-SE DEUS | 40 |
| 2.1 O que fracassa na religião? | 41 |
| 2.1.1 A civilização e o valor peculiar da religião | 41 |
| 2.1.2 O obsessivo crê no absurdo | 46 |
| 2.1.3 A religião se fecha em sua própria ilusão | 50 |
| 2.2 A ironia do triunfo | 54 |
| | |
| CAPÍTULO 3: RELIGIÃO, UMA FRESTA PARA SE GOZAR..... | 65 |
| 3.1 Por que me abandonaste, pai? | 66 |
| 3.2 Uma letra de gozo | 69 |
| 3.2.1 Deus e o narcisismo religioso | 69 |
| 3.2.2 A inversão do lugar da obsessão | 76 |
| | |
| CONCLUSÃO..... | 82 |
| | |
| REFERÊNCIAS..... | 85 |

INTRODUÇÃO

A guerra entre o espírito científico e as ideias de mundo religiosas, ou sua teologia, não é recente. Freud (1937-1939) olha para trás e revê todo o seu percurso nessa tentativa. Escreve *Moisés e o Monoteísmo* e até mesmo faz e desfaz construções teóricas ricas, curiosas e assertivas. O problema da religião não foi visto diretamente como um espaço de debates e conversas somente pelo psicanalista. A filosofia, por exemplo, sempre esteve aberta às descobertas estéticas, místicas e metafísicas que esse diálogo pode oferecer à humanidade. Seja ao se ler Adone Agnolin (2013) em *História das religiões*, que traça uma análise comparativa entre elas, ou, ainda, *Uma história de Deus*, da importante pensadora Karen Armstrong (2012), professora de literatura moderna, que fora freira durante seis anos e dedicou-se a pesquisas sobre esse tema. A construção da noção de religião e Deus tomou conta de vários arcabouços teóricos, científicos e antropológicos no decorrer da história. O cientista Marcelo Gleiser, envolvido em experimentos como o chamado Bóson de Higgs¹, escreve *Retalhos cósmicos* (1999) e evidencia o conflito entre religião e ciência de um modo que, em última instância, atinge a afirmação de que há pessoas entrando e saindo das religiões em busca de respostas, e outras entrando e saindo do caminho científico como se este fosse o lugar de um “sacerdote da sociedade moderna”. E “a ciência oferece a luz para muitas respostas sem a necessidade da fé. Para alguns, isso é o bastante. Para outros somente a fé pode iluminar certas trevas” (GLEISER, 1999, p. 47). Nessa perspectiva, o que se está querendo de antemão lembrar é que a conversa entre ciência e religião pode ser mais áspera do que se pode imaginar. Freud tentou fazer isto.

As considerações de Freud, já em 1927, levam à interpretação que a religião não seria algo distinto de um lugar que reforçaria o desamparo. Desamparo que faz com que Willian James aponte, em *The variates of religions experience*: “eis aqui o verdadeiro Âmago do problema religioso: socorro! socorro!” (1902, p.162), o que corrobora a pergunta deste trabalho: por que me abandonaste? A participação de Freud nas reflexões acerca da religião faz com que um dos importantes trabalhos de Peter Gay tenha como título *Um judeu sem Deus* (1992).

¹ Ou ainda conhecido como “a partícula de Deus”. Serve, a grosso modo, como um experimento que tenta representar a experiência do *Big Bang* por meio de um acelerador de partículas. O experimento rendeu o Nobel de física a Peter Higgs em 2013.

A investigação freudiana está diretamente ligada à construção teórica a partir da sua clínica, sobretudo colocando a neurose como um ponto chave ao se pensar as estruturas, o que, posteriormente, levará a um caminho psicanalítico abarcado por esse pano de fundo.

Este trabalho visa a dar, por meio de uma pesquisa bibliográfica, voz à questão entre a religião e a psicanálise, tendo a neurose obsessiva sempre como uma sombra dominando a cena, indo das obras essenciais de Freud até a teórica pós-freudiana como possível referência de uma reflexão atualizada. A estrutura do trabalho divide-se em três etapas: a primeira compreende o nascimento do tema essencialmente freudiano; outra resgata a leitura lacaniana sob a ótica de um leitor de Freud, lançando uma proposta que faz avançar e interpretar os novos tempos; a terceira oferece a oportunidade de recuperar ou rever a fórmula freudiana — religião = neurose obsessiva —, abrindo possibilidades para novas indagações.

Objetivando uma melhor exposição sobre o presente estudo, ele está organizado em três capítulos, mais a introdução em que se indicam os objetivos e a justificativa pela escolha do tema, e a conclusão.

No capítulo 1, intitulado *O pai do obsessivo*, analisa-se a elaboração freudiana para dar sustentação a uma estrutura da neurose obsessiva, diferenciando-a da histeria e da angústia. Este trabalho se origina exatamente do aforisma de Freud em *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), em que ele aponta para a relação direta entre religião e obsessão, originando os principais questionamentos. Isso evoca e justifica a necessidade de resgatar conceitos pré-psicanalíticos e suas respectivas construções para visibilizar a referida estrutura. Assim, atingir-se-á a problemática da relação direta do obsessivo com o pai, o que culmina em entender que ela não seria nada além disso: uma relação obsessiva, uma religiosidade particular. Para tal compressão, o capítulo, ao se debruçar sobre o estudo da obsessão nas trilhas freudianas, pode ser decomposto em três tempos: o primeiro, pelo prisma do recalçamento originário; o segundo, pela função anal; o terceiro — carro-chefe para se pesar a obsessão no segundo tempo freudiano —, a relação com o supereu. Tendo compreendido esse mecanismo, o momento faz refletir a ideia de que a neurose obsessiva, em sua relação direta com a religião, torna-se uma caricatura bem executada. O que irá servir de base para o capítulo 3.

No capítulo seguinte, *Na religião, afasta-se Deus*, chega-se a uma observação, fruto da leitura lacaniana das formulações de Freud (1927) sobre a

religião, para se perguntar o que nela fracassa sob a perspectiva de Freud. A partir de tal objeto, poder-se-á assimilar um dos maiores problemas enfrentados pela psicanálise ao pensar a religião: ela fracassa, como proposto por Freud? Aqui convoca-se Lacan, como um espectador da obra freudiana, para tentar uma nova proposição, uma saída diferente daquela, uma vez que ele oferta um fundamento bastante preciso para dar conta do triunfo da religião. Ao se pretender que o obsessivo é aquele que crê no absurdo, entende-se que sua pergunta inicial é de fato acerca da sua existência. Isso posto, a religião triunfaria, ratificando uma ironia, a ironia do triunfo.

O terceiro capítulo, *Religião, uma fresta para se gozar*, propicia apreender que — se no primeiro há uma emancipação da obsessão direta em relação à religião, o que causa sofrimento e gera um sintoma — é possível, ao se pensar os novos moldes de um mais-de-gozar, que a entrada ou o retorno da operação Deus-Pai possa fornecer condições suficientes, na expectativa dos leitores lacanianos, para se inverter aquela fórmula. Então, não seria a religião uma produtora de obsessões, mas, talvez, o contrário. Desse modo, abriria caminhos não para prover um novo axioma à psicanálise, mas sim para estabelecer novas questões que possam surtir efeitos importantes para a teoria e a clínica psicanalíticas em futuras pesquisas. Essa hipótese seria a de uma religião como uma fresta para se gozar. Ou a religião como um lugar para que o filho opere diante do abandono do pai.

Ao final, apresentamos as formulações centrais da pesquisa, tendo no horizonte a possibilidade de se inverter a lógica preliminar proposta por Freud, e fazendo com que a análise da religião ante a neurose obsessiva seja vista por dois prismas diferentes. A tese que se impõe é a que não há uma interpretação correta e outra errônea, somente duas formas de se determinar a relação do sujeito com seu jeito de lidar com os sintomas.

CAPÍTULO 1 – O PAI DO OBSESSIVO

“O pai aparecia para a criancinha. [...] O homem religioso imagina a criação do universo assim como imagina sua própria origem.” (FREUD, 1932-1933/1996, pp. 155-160).

Neste capítulo, busca-se resgatar e aprofundar as ideias freudianas, elencando reflexões necessárias para o objeto desta pesquisa. Destacam-se os caminhos iniciais utilizados por Freud (1892-1893), seus estudos elementares e pré-psicanalíticos, na elaboração da neurose histérica para que, depois, se localize a neurose obsessiva.

Quem é o pai do obsessivo? Efetivamente, eis a interrogação que norteará as primeiras considerações. Para tanto, é necessário saber quais caminhos a obsessão toma no roteiro freudiano. Pode-se adiantar que a neurose obsessiva é vista ali em três tempos principais, nos quais este trabalho se fundamentará. No primeiro, nota-se que, até por volta de 1905-1906, a neurose obsessiva estava lado a lado com o problema do recalçamento e da fragilidade da barreira do recalque. No segundo tempo, em torno de 1913, a concepção do caráter anal impera, e o conceito de Pai começa a ser um grande e importante operador do obsessivo, bem como sua ambivalência e seu antagonismo. E no terceiro e último, já tendo sido abandonada a noção do primeiro esboço do aparelho psíquico, a questão do superego do obsessivo passará a ser fator primordial para se conceber a estrutura.

Portanto, pode-se conseguir enxergar os motivos pelos quais Freud demonstra um grande interesse pela religião e coloca a neurose obsessiva em xeque ao associá-la a tais práticas. Enfim, pode-se dizer que o referido capítulo dará as trilhas para se depreender como Freud, ainda em 1907, faz da neurose obsessiva uma sombra sempre presente na religião.

1.1 As marcas fundamentais do obsessivo

A leitura do texto de Freud, *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), instiga a retroceder um pouco em sua obra para compreender, dentre outros fatores, como se dá a definição de neurose obsessiva, e se fazer avançar o raciocínio. No entanto, antes de propor uma construção acerca da religião, devem-se ressaltar

pontos fundamentais para se pensar essa estrutura neurótica obsessiva e como ela foi desenvolvida ao longo da psicanálise.

No artigo *As Neuropsicoses de defesa e outros trabalhos*, um dos textos iniciais de Freud (1894a), percebe-se como ele marca a importância dos estudos de Pierre Janet e Breuer para indicar onde nasce a neurose, sobretudo a histérica. De um lado, para Janet (1892), há uma dificuldade inata de síntese psíquica caracterizando um estado de denegação, um enigma. Já *para* Breuer e Freud (1893-1895/1996, p. 54), esse estado não é primário e sim secundário, chamado de “estado hipnóide”, em que a consciência se aproxima dos sonhos, porém com uma capacidade restrita de associação. Freud, no decorrer do primeiro momento do texto, mostra que a resolução dessa construção é que a histeria nada mais é do que um ato pleno de conversão somático de afetos e não uma efetiva divisão da consciência. Ele aborda, primeiramente, os afetos livres que chegam ao corpo em forma conversiva, questionando os sujeitos que, predispostos à neurose, não conseguem transformar essa energia, o que a configura como uma energia presa no aparelho psíquico — nomeada uma nova derivação neurótica, a obsessão. “Mas seu afeto, tornado livre, liga-se a outras representações, que não são incompatíveis em si mesmas, e graças a esta ‘falsa ligação’, tais representações se transformam em representações obsessivas” (1893-1895/1996, p. 59).

Todavia, apesar de Freud assinalar a estrutura, é preciso lembrar que nos seus primeiros escritos já havia uma percepção sobre a neurose obsessiva que será bastante preciosa: as cartas dirigidas a Wilhelm Fliess (1858-1928), que foram antecedidas de rascunhos e citadas muitas vezes, mas a elas cabe retornar.

No *Rascunho K*, ou *Carta 16*, por exemplo, intitulado *As neuropsicoses de defesa* (1894a), Freud pretende discutir e diferenciar histeria, neurose obsessiva e uma forma de paranoia. Sobre a neurose obsessiva, além de confessar ser ela seu maior interesse à época, diz apresentar os sintomas mais claros de se compreender. A ideia, ali, era que toda a estrutura da neurose tem um curso da doença pautada em quatro estágios. No primeiro, a experiência sexual é vista como traumática, ou seja, há algum fator excepcional na experiência sexual primária capaz de tornar tal feito uma espécie de trauma. No segundo aspecto, há um recalçamento sexual, que volta como um sintoma primário. E no terceiro, o chamado recalçamento é apontado como uma defesa. Por último, acontece a formação do sintoma efetivamente, isto é, a doença.

A maior diferença entre as neuroses está no modo como ocorre o retorno dos recalques. A experiência do recalque da neurose obsessiva está diretamente associada à relação de uma experiência inicial, uma lembrança gerando um desprazer, culminando em um recalque e na formação da culpa. O recalque, visto pelo prisma do *Rascunho K*, é uma experiência passiva, cuja explicação vai se apresentar em seguida na obra em que Freud (1896) resgata a reflexão de passividade e atividade da experiência.

É necessário chamar a atenção para o fato de já haver algumas indicações freudianas para se detectar que há uma ligação intensa do obsessivo com o pensamento, o que caracteriza o estudo cujas construções serão fundamentais. Para Freud (1894a), um pensamento obsessivo seria o resultado de um compromisso. Quer dizer, há uma formação de compromisso e uma falsa ligação de pensamentos ocorrendo simultaneamente. Logo, o conceito de formação de compromisso será essencial para exemplificar o aparecimento do sintoma obsessivo.

Retomando *As neuropsicoses de defesa*, vê-se como o autor indica que sua teoria inicial sobre as neuroses poderia sofrer mudanças, como realmente ocorrera, em especial por, até então, tê-la construído a partir de um número pequeno de casos.

O conceito de *Zwangsneurose*, termo cunhado por Freud (1894a), é usado pela primeira vez na já citada *Carta 16*, e, em seguida, no texto *Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada "neurose de angústia"*, de 1894b, em que Freud se vê confrontado com a questão da diferenciação entre a neurose obsessiva e as formas de fobias. Explica, de forma direta, essa inferência. Destaca-se uma diferenciação pontual a esse respeito "de um lado as obsessões que são de base psíquica, e de outro as fobias, consideradas naquele momento sem base psíquica, sendo as últimas declaradas 'parte da neurose de angústia'" (FREUD, 1894b/1996, p. 87). Ou seja, ambas fazem parte de uma cadeia de representações de afetos livres, em que as fobias brotam de uma angústia, o que não necessariamente ocorre na obsessão. Qual, pois, o mecanismo patogênico da obsessão? Afigura-se ser a pergunta que permeia as pesquisas freudiana de seu tempo.

Freud lembra que há substratos históricos em casos de neurose obsessiva, e é exatamente isto que o faz dizer que "não se trata mais de passividade sexual, mas

sim de atos praticados com prazer e de participação prazerosa em atos sexuais — ou seja, trata-se de atividade sexual” (1895/1996, pp. 168-169). O que relativamente se mostra, é que a obsessão está diretamente ligada ao jogo de prazer e desprazer presente no ato sexual, e que, apesar da prevalência na maioria das vezes masculina ativa, há uma margem que pode ocorrer de uma experiência prazerosa passiva, “suspeito de que essa coincidência não seja fortuita, e de que a agressividade sexual precoce implique sempre uma experiência prévia de ser seduzido” (FREUD, 1895/1996, p. 169). E no texto *O Moisés de Michelangelo*, lemos: “Este não é ainda o momento da tensão de um ato. O sofrimento da mente ainda o domina e quase o paralisa” (FREUD, 1914/1996, p. 78). Cabe adiantar que essa tese será reforçada no extrato sobre *A disposição à neurose obsessiva*, quando Freud (1913) irá discutir o problema da escolha da neurose. A atividade e a passividade, sendo somente da ordem obsessiva e histérica, cairão por terra.

Ao se fazer uma análise do período originário da teoria freudiana pautada na construção da neurose obsessiva, pode-se esclarecer que há maneiras e formas de interpretação que marcam tal fase. Trata-se, por exemplo, de uma neurose surgida pela transformação análoga de algo que antes fora sexual e deixa de sê-lo no curso do recalçamento. Pode-se dizer que é uma solução de compromisso encontrada intelectualmente como um produto da resistência. Essa é uma solução neurótica, “uma representação obsessiva que parece absurda”² (FREUD, 1895/1996, p. 171).

A fórmula de ver a neurose nos primórdios da obra freudiana é pela representação que provém do recalque inconsistente. Segundo o autor, há um produto intelectual no curso do pensamento que sempre vai emergir em uma representação obsessiva. Tem-se a impressão que esse caminho pode ser visto como um produto intelectual. Tal resultado obsessivo sempre terá uma fonte direta no recalçamento: “as representações obsessivas têm, por assim dizer, uma circulação psíquica compulsiva [obsessiva], não em virtude de seu valor intrínseco, mas em virtude da fonte de que derivam ou que acrescentou uma contribuição a seu valor” (FREUD, 1895/1996, p. 171).

Essa maneira se refere à forma de se pensar a neurose obsessiva como uma transformação, um acréscimo na representação psíquica. Se, no primeiro caso, há

² A palavra “absurda” está bem empregada e claramente faz lembrar e adiantar a referência freudiana, em *O futuro de uma ilusão* (1927), à frase atribuída ao papa Tertuliano, refletindo que o sujeito só crê em algo exatamente por ser absurdo. Semelhante à noção, aqui destacada por Freud, de que o obsessivo faz laço com seu pensamento, um pensamento absurdo.

uma formação de compromisso pela ideia obsessiva, nesse segundo tempo há uma modificação na “autorrecriação”: o afeto torna-se consciente, transformando-se em qualquer outra coisa que possa parecer fora do lugar, como angústias, sejam elas hipocondríacas, religiosas, sociais; vergonha; delírios ao ser observado, ou puro medo. Justamente os sintomas que atingem a consciência, frutos de recriações por alguma prática sexual, por alguém descobrir algo escondido, por ser punido socialmente ou desconfianças aparentemente das resistências. Portanto, primeiramente trata-se do recalque e sua ligação direta com a transformação, e, em seguida, de um certo acréscimo que chega à consciência como fruto da “autorrecriação”.

Uma observação peculiar que merece uma avaliação: os conceitos de “autorrecriação” e autoacusação não apresentam uma distinção clara na obra freudiana. Porém, no texto *Luto e Melancolia* (1915-1917), ambos são utilizados para representar um certo tipo de retorno ao ego, uma certa projeção cujo objeto tem como alvo o próprio eu. Mas é necessário notar que há uma diferença sutil. Freud (1916-1917/1996, p. 254) diz que “a autorrecriação é uma recriação feita ao objeto amado que foi deslocada ao próprio ego do paciente”. Parece que o conceito de acusação não é utilizado como uma espécie de deslocamento de objeto. Um exemplo é o caso de uma mulher que se recria pelo marido estar ao lado de alguém tão incapaz quanto ela. O que chama a atenção é que a mulher poderia colocar o marido no lugar de incapaz, contudo ocorre o descolamento e ela passa a se recriar. A diferença pode ser simples ou talvez nem existir, mas há um deslocamento para o próprio ego de algo endereçado ao outro. E ainda pode ser curioso notar como é atribuído à “autorrecriação” um deslocamento do objeto amado. Todavia, neste trabalho, usa-se o conceito de recriação do obsessivo, conforme Freud (1916-1917).

Obviamente podem surgir outras formas de se constituir o mecanismo e a defesa obsessiva, tão contraditórios quanto os dois citados acima. São nomeados “defesas secundárias”, como, por exemplo, as ruminações obsessivas, exatamente porque o sujeito adquire certo controle de suas lembranças, seu “absurdo” particular por meio das formulações concedidas pelo trabalho do pensamento: “isso leva a pensamentos obsessivos, uma compulsão em testar coisas, e à mania de duvidar” (FREUD, 1895/1996, p. 172).

Freud fez várias reformulações em suas considerações sobre as neuroses. Seu escrito, *Rascunho K* (1896/1996, pp. 170-171), deixa claro ao leitor que naquela altura da sua análise, a neurose obsessiva escora a formação do sintoma em dois atributos etiológicos fundamentais: um, nomeado o período da imoralidade infantil, refere-se à concessão do momento precoce sexual, a sedução, que será posta à prova mais tarde com o recalçamento e a “autorrecriação”. O outro é considerado, efetivamente, a doença, a imersão do retorno do recalque. Há uma debilidade ou, podemos dizer, uma frouxidão da defesa sobre os compromissos formados pelo pensamento, o sintoma propriamente dito.

O que é preciso perceber nas primeiras publicações pré-psicanalíticas acerca do movimento freudiano é que há uma prevalência da função do recalque. A fórmula primordial deixada nesses anos, torna-se a percepção de que “as ideias obsessivas são, invariavelmente, autoacusações transformadas que reemergiram do recalçamento e que sempre se relacionam com algum ato sexual praticado na infância” (FREUD, 1886-1889/1996, p. 169).

No entanto, todas as considerações elencadas tomarão novos rumos na teoria freudiana, o que será apresentado adiante. As modificações teóricas não são meras mudanças de percurso, mas acréscimos à interpretação clínica das estruturas, nesse caso, a obsessão. Na introdução ao relato do caso *O homem dos Ratos*, Freud já anunciara que não há nada fácil em trabalhar a neurose obsessiva. O mais importante precisa ser sempre lembrado, e é forçoso demonstrar claramente o caminho a seguir: “a linguagem de uma neurose obsessiva, ou seja, os meios pelos quais ela expressa seus pensamentos secretos, presume-se ser apenas um dialeto da linguagem da histeria” (FREUD, 1909/1996, p. 140). Não há sequer o resquício do discurso obsessivo, senão aquele que está sempre a fazer menção à histeria. É necessário ressaltar que não se pode cair no erro de analisar a obsessão como uma dialética filosófica da histeria. Não se trata de confundir os conceitos. A dialética faz menção ao ato filosófico de contraposição e faz uma síntese, dizendo do dialeto, que é um conjunto de marcas linguísticas que fornece uma derivação, uma certa variedade. Logo, a neurose obsessiva é uma derivação da histeria e não uma síntese dela. Pode-se antecipar que, no tocante à obra freudiana, a intenção de continuar a investigação da possível patogênese da obsessão acaba esbarrando com um novo constructo, o pai. Este torna o seu lugar essencial, tendo como maior preocupação saber qual lugar lhe é reservado na estrutura.

1.2 Quem é o pai do obsessivo?

A importância da pergunta se deve à possibilidade de se propor estruturar a neurose e construir sua formação sintomática no sujeito. Para tentar respondê-la, é preciso seguir os passos freudianos. O primeiro deles é considerar mudanças na construção teórica, não só no curso da obsessão, como também de toda a neurose. Só assim consegue-se entender quem é o pai do obsessivo, e como fora dado tal lugar. A teoria freudiana se caracteriza por uma marca essencial, que é a sua própria subversão, deixando rastros de uma desconstrução e de uma continuidade teóricas importantes à sua fundamentação.

Observa-se, até aqui, que a neurose obsessiva sofreu uma virada importante com a noção pragmática do recalçamento em detrimento da sedução infantil. O afeto torna-se preso, não podendo ser direcionado como na histeria, dando uma maior abertura para uma certa prisão do pensamento, ou ainda uma falsa ligação de afetos livres. Em seguida, o nascimento da culpa e da recriminação por seu ato. Portanto, a neurose histérica e obsessiva, em última instância, era tratada como um “trauma sexual infantil”.

O conceito de “trauma infantil” explicando a neurose foi utilizado nas obras freudianas em dois tempos principais: um, no *Prefácio à primeira edição de Comunicação preliminar*, quando Breuer e Freud (1893-1895/1996, p. 33), ao destacarem suas convergências e divergências a respeito da etiologia da histeria, descrevem que: “assim, ocorre que só conseguimos apresentar provas muito incompletas em favor de nosso ponto de vista de que a sexualidade aparenta desempenhar um papel fundamental na patogênese da histeria, como fonte de traumas psíquicos”. O outro em *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*, que trata das etiologias da histeria. Ao referir-se, novamente, às diferenças entre ele e Breuer, ressalta que, se para o primeiro, o trauma poderia ocorrer em qualquer momento da vida sexual do paciente, para ele, “pelo contrário, tais traumas sexuais devem ter ocorrido na tenra infância, antes da puberdade, e seu conteúdo

deve consistir numa irritação real dos órgãos genitais (por processos semelhantes à copulação)” (FREUD, 1893-1899/1996, p. 164).

Destaca-se, portanto, um autor que mantém contato fiel com Fliess. Postula seus primeiros argumentos, constrói aos poucos uma base teórica para extrair da histeria uma maneira distinta de alcançar a neurose obsessiva, porém, conseqüentemente, concebe novos parâmetros para as ideias preestabelecidas. Se os textos pré-psicanalíticos apontam para sujeitos doentes, aqueles que passaram pela experiência traumática da sedução — “na vida *sexualis* normal, a neurose é impossível” (FREUD, 1906/1996, p. 260) —, após os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) a postulação toma novos rumos; sobretudo a questão da atividade e passividade infantil.

Um aspecto é mencionado por Freud (1906) em *Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses*. Trata-se da possibilidade de a experiência de atividade e passividade relacionar-se exclusivamente à neurose obsessiva e histérica, respectivamente, logo abandonada, não obstante sem desconsiderar a hereditariedade do sujeito e agora ponderando o fato de que a criança se tornara perversa polimorfa. As considerações articuladas também são vistas no texto de 1906 citado acima: “em condições usuais, ela [a criança] pode permanecer sexualmente normal, mas, guiada por um sedutor habilidoso, terá gosto em todas as perversões” (FREUD, 1905/1996, p. 181). O que ele mostra é a percepção de que o acontecimento que fora chamado de traumático — a sedução infantil — agora passa a avaliar a quantidade de excitações do indivíduo: “antes de tudo a sua reação a estas vivências”, reação que é colocada como um “comportamento normal da função sexual” (FREUD, 1906/1996, p. 263). É essa resposta à do paciente que ditará os rumos de sua neurose e não efetivamente a vivência em si, como fator generalizado.

A proposta com essa construção freudiana parece bastante convincente. Se outrora — antes dos Três Ensaio — a neurose estava diretamente relacionada a um acontecimento sedutor e traumático que ocorrera com todos na infância, daí em diante esse fato, além de não necessariamente tornar-se traumático, começa a ser analisado e visto como algo da ordem da vivência do sujeito. Talvez seja o instante em que a psicanálise retira a neurose do campo da doença e a coloca no da experiência sexual de todo sujeito, uma possível normalidade. A neurose não se distingue mais da categoria da saúde. O adoecer neurótico não passa pela vivência,

mas sim pela reação do sujeito ao acontecimento: “o discernimento mostra que a essência dessas situações de adoecimento reside apenas numa perturbação dos processos sexuais no organismo” (FREUD, 1906/1996, p. 265).

Continuando com *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, opiniões fundamentais podem ser ressaltadas, como o fato de o trauma nada mais ser do que a carga energética normal do neurótico face a sua vivência particular. Ou a importância explicitada por Freud (1906/1996, p. 264), e já citada, de que a neurose obsessiva deriva efetivamente da leitura da histeria: “quem sabe interpretar a linguagem da histeria, pode perceber que a neurose obsessiva só diz respeito à sexualidade recalcada do doente”.

Cabe aqui destacar uma abertura para novas afirmações sobre a neurose obsessiva que ocorre em 1909, com o importante caso *O homem dos ratos*. Dividido em duas partes — a primeira propriamente referente ao estudo do caso e a segunda, às considerações teóricas e ao diagnóstico —, baseia-se em observações sobre a estrutura obsessiva. Além de reforçar novamente que suas formulações até ali deveriam sofrer alterações, e insistindo em caracterizar a obsessão como um ato de repressão e um acontecimento psíquico que gera um “pensar obsessivo”, Freud (1909/1996, p. 193) traz também novo olhar sobre o paciente.

A relevância do escrito é que Freud (1909a) nota, claramente, que o impasse do obsessivo é não saber lidar com a pergunta sobre a existência. Pode-se concluir que há uma grande inclinação do obsessivo para a incerteza, com seu pensamento sempre voltando a temas cujo sujeito sempre se vê confrontado. A existência, a origem, a morte, a duração da vida, o *a posteriori* à vida... todos os possíveis modos de se-compreender o pensamento obsessivo

Esse problema da incerteza, que mais tarde será tomado como dúvida do obsessivo, resultado do embaraço de sua vida, aproxima-se gradativamente do caso emblemático freudiano, conhecido como *O homem dos ratos*, em *Notas sobre um caso de neurose obsessiva* (1909b/1996), que fornece uma série de elementos essenciais para resolver a problemática do pai.

O paciente, advogado de aproximadamente vinte e seis anos, inicia os atendimentos com Freud (1909b/1996)³ relatando pensamentos e atos de obsessão que vêm desde sua infância. O dilema trazido pelo paciente é marcado pelo medo

³ O relato do caso ocorre em 1909, ainda que o atendimento tenha se iniciado em primeiro de outubro de 1907 (FREUD, 1909b/1996, p.137).

de que algo pudesse acontecer a seu pai ou a sua governanta. Curiosamente, parece-nos que o surgimento do seu sintoma se dá efetivamente na infância quando passara por experiências de sedução com essa pessoa que cuidava dele. A princípio, o que faz proceder ao quadro das obsessões é o aparecimento da culpa pelo desejo do corpo da mulher. “Por exemplo, que meu pai deveria morrer”, ou “se tenho esse desejo em ver uma mulher despida, meu pai deverá fatalmente morrer” (FREUD, 1909b/1996, pp.146-147).

O paciente ficou conhecido como O *homem dos ratos*, porque soube por um Tenente qual era o castigo aplicado aos militares nas manobras. Ao recusar aceitar o fato de que seu pai pudesse ter sofrido tal pena, repudia-o e o recrimina, fazendo com que todo o curso de sua história tenha, além da governanta, o pai como protagonista das suas ruminções obsessivas.

Observa-se que o pai do paciente morrera muitos anos antes do relato e do aparecimento dos sintomas, o que, efetivamente, afigura-se como uma complicação a mais para demarcar qual a sua relação com o pai. A questão que norteia a leitura é: quem então é o pai do obsessivo? Pergunta que pode ter orientado Freud (1909b/1996, p. 148): “qual pode ter sido o significado da ideia da criança de que, se ela tivesse esse lascivo desejo, seu pai estaria fadado a morrer? Era puro disparate?” O autor coloca o dedo exatamente onde está o núcleo da questão. Por que, ao desejar a mulher, O homem dos ratos imediatamente pensa que tal ato pode matar seu pai ou fazer-lhe mal? Somente a partir dessa interrogação é que se poderá compreender toda a premissa anterior do obsessivo e, por meio dela, determinar o lugar do pai.

Freud (1909b/1996) fica sabendo pelo analisando que, às 11 e meia de uma determinada noite, ele recebeu a notícia da morte do pai. Lamenta-se e culpa-se imensamente pelo ocorrido, por não ter estado com ele e, sobretudo, inicia um processo fantasmático pautado por visões de seu pai em determinados lugares na sala e batendo à porta. O paciente imaginava seu pai sempre o esperando para algo. A grande questão é que, após dezoito meses, o paciente se vê como um criminoso, que fora capaz de matar o pai. Toma para si a mais alta fórmula da culpa, que passa a ser expressa como um viés substancial da neurose obsessiva, e o pai vira o operador de tal estrutura.

Para precisar qual lugar ocupa o pai do obsessivo, podem ser destacados dois aspectos capitais: O *homem dos ratos* relata seus atos obsessivos e as razões

que o fizeram pensar em seu pai e em sua morte. E Freud examina a situação sexual do paciente, notando que ele é colocado cara a cara com seu desejo em detrimento da proibição do pai. A comprovação é trazida pela narrativa de que, no momento da cópula — cabe destacar que era sua primeira experiência —, seu pai já estava morto, e, ao tentar sentir as prazerosas sensações do ato, uma grande perturbação lhe veio à cabeça de modo persistente: “por uma coisa assim alguém é até capaz de matar o pai” (FREUD, 1909b/1996, p.176). A conclusão de Freud é que esse acontecimento é uma espécie de eco advindo da sua experiência de infância. Além dessa observação, o paciente ainda conta que antes de morrer o pai o recriminava por encontrar a mulher, acusando-o de algum dia ser julgado um tolo. Portanto, parece que essa experiência de satisfação e prazer traduziu-se, possivelmente, em um meio de se opor às ordens do pai, de tornar aparente seu anseio pela morte deste.

A clareza dessa passagem aponta para um problema entre o neurótico e o pai. A caracterização da culpa, fruto da proibição, começa a dar lugar a um aparecimento ambivalente do desejo do neurótico: a morte do pai. Cabe recordar que Freud se utiliza de três mitos para estabelecer o lugar do pai do sujeito: *Édipo*; *Totem e tabu*; *Moisés e o monoteísmo*. Aqui não se dará vez ao Pai sublime, abordado em Moisés, mas sim aos pais nos dois primeiros mitos, necessários à reflexão.

O pai do complexo de Édipo é um pai que porta e carrega o falo consigo. É o pai que suporta a identificação e, conseqüentemente, comporta-se como um pai que faz face ao desejo e ao gozo ou, em geral, que tem como dívida o preço da rivalidade com a mãe. Esse é o pai morto, o pai que é retirado de seu lugar

É necessário, ao evocar o pai totêmico, recordar brevemente o ensejo do mito. O pai não é mais um pai que surge fazendo suporte ao desejo, como o pai edipiano, pois ele é um pai egoísta e perverso, um pai castrador que quer, a seu bel-prazer, o fruto da satisfação com todas as mulheres, um pai detentor de todo o gozo, um pai gozador. Aquele que não está de fato morto, pois é um pai vivo e que castra. Pode-se perceber que o pai do *Totem e tabu* (1912-1913) é um pai que não se preocupa diretamente com a morte, pois seu assassinato lhe confere o gozo pleno. O que esse pai castrador quer? Ele quer que a horda tenha um único sentimento, que é o de pertencimento a todo o clã: o sentimento de culpa. “Um sentimento de culpa surgia, assim como nesse caso, coincidia com um sentimento de remorso

sentido por todo o grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que fora vivo” (Freud, 1912-1913/1996, p. 143). Conforme Freud (1912-1913/1996, p. 139), o sentimento de culpa ergue-se sob a égide de um raciocínio: “o nosso sangue foi derramado”, a lei não pode morrer. É a exceção que faz a lei estar viva, é o pai morto que faz seu gozo imperar. “A neurose obsessiva se caracteriza, assim, pela subjetivação forçada da falta, do defeito fundamental, que é a expressão da luta que o sujeito empreende com sua fantasia” (GAZZOLA, 2002, p. 43).

Temos até aqui que, ao tentar encontrar a resposta para “Quem é o pai do obsessivo?”, deparamo-nos com o pai morto e o pai castrador, o pai fálico e o pai gozador. Torna-se clara essa ambivalência no caso de *O homem dos ratos*, que, ao desafiar o outro, morto e fantasmático, desafia a si mesmo. Ele tentava estender seus estudos até cerca de meia-noite, uma hora da manhã, horário em que abria a porta da sala como se o seu pai estivesse por ali. Esse era um fato frequente e não único. Após tal feito, voltava para dentro, retirava o pênis para fora das calças, e olhava-se no espelho. Esse comportamento faz-se inteligível ao se presumir que ele agia como se esperasse uma visita de seu pai à hora em que os fantasmas estão circulando (FREUD, 1909). Fica clara a dualidade obsessiva citada acima. Se os relatos mostram que *O homem dos ratos* era preguiçoso com os estudos, agora ele mostra ao pai o quanto sua dedicação até altas horas da madrugada mantém vivo o seu desejo. E espera-o chegar, e abre-lhe a porta... Todavia, após não o ter visto, retorna ao *hall* e, com um gesto obscuro, trava um desafio, uma vez que seu pai certamente não iria gostar de vê-lo daquela maneira. Eis o pai do obsessivo, um pai dúbio: morto e castrador.

Quando a teoria lacaniana faz menção à leitura do pai morto, ela o faz pensando no neurótico obsessivo: o pai morto seria o pai ideal, que une o desejo e a lei. Um pai senhor do seu desejo, um pai que, posteriormente, levará o obsessivo a negar o discurso do Outro. Assim, o Édipo poderia localizar-se na posição histórica já que se refere à condição do gozo da mãe, enquanto Totem e tabu, por si só, não justificaria o incesto, visto que funda o assassinato do pai e a interdição do gozo.

Em *O homem dos ratos*, o eco do pai do obsessivo é ainda mais interessante, pois é um pai que não é somente o senhor mestre, mas também o pai que está sempre em dívida, dívida que não cessa. Gazzola (2002, p. 44) o chama de “subpai”. A trama é vivida como um desejo pela morte do pai e, ao mesmo tempo,

um não querer sua morte. Um antagonismo clássico do obsessivo que problematiza o lugar do pai. Jean-Robert Rabanel (1986, p. 66), ao citar *O homem dos ratos*, aponta: trata-se aqui de que o pai e o filho sigam sendo sempre inseparáveis. O verdadeiro poder operador da metáfora paterna aqui não funciona. Não só um pai morto, mas um pai que não termina de morrer” (*tradução nossa*)⁴.

Enfim, ao retomar a pergunta norteadora do ponto em discussão, identifica-se que o pai do obsessivo manterá esse caráter diacrônico de permissão e culpa, proibição e tentação pelo desafio. O temperamento avassalador que Freud pleiteia em *O homem dos ratos* é a operacionalização de um caráter, o anal. “Aquilo que a punição com ratos nele incitou, mais do que qualquer outra coisa, foi o seu erotismo anal”, ou, ainda, “assim a significação de ratos como pênis, baseava-se, uma vez mais, em erotismo anal” (FREUD, 1909b/1996, p. 186).

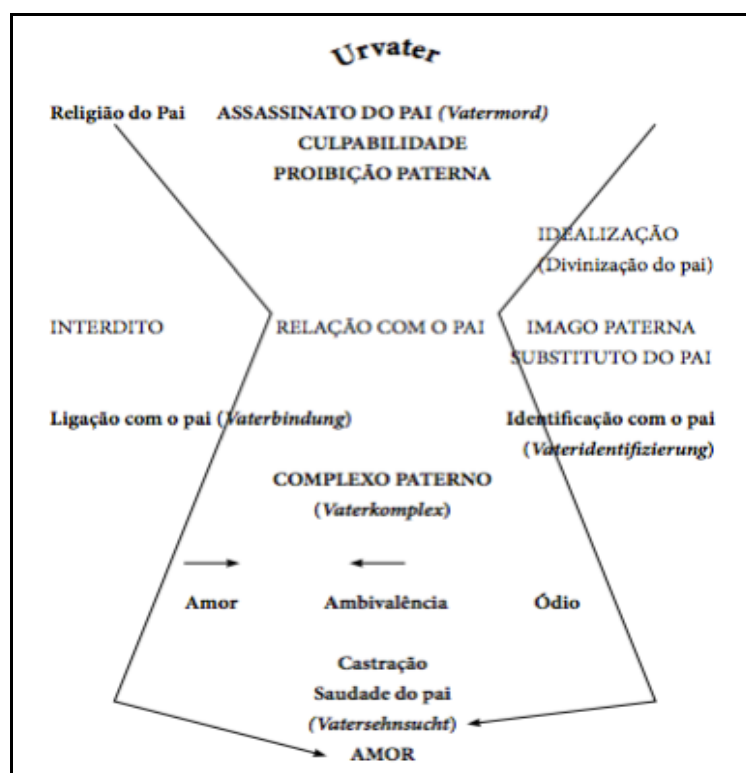


FIGURA 1: A relação do filho com o pai

Fonte: ASSOUN, 1989, p. 30.

⁴ No original: “Se trata aquí de que el padre y el hijo sigan siendo inseparables. El verdadero poder separador de la metáfora paterna aquí no funciona. Mas que de un padre muerto, se trata de un padre que no termina de morir”.

A questão aparenta estar colocada. Em um primeiro momento, o recalçamento originário era tarefa fundamental para se pensar o neurótico obsessivo, agora, provavelmente, há um segundo grande operador no caminho, o caráter anal, reforçando a ideia do antagonismo entre o pai rival e o pai que faz de seu gozo um gozo praticamente eterno. A anialidade do obsessivo é confirmada por Freud (1909b/1996) em seu último parágrafo do caso *O homem dos ratos*: “Em conformidade com as técnicas da interpretação dos sonhos, a noção de ‘vai para fora do reto’ pode ser representada pela noção oposta de ‘mover-se para dentro do reto’ (como na punição com ratos) e vice-versa” (FREUD, 1909b/1996, p. 191).

Tendo elaborado os princípios da neurose obsessiva e fundamentando-a na sua relação com o pai, Freud, em 1907, faz um apontamento importante, que agora pode ser introduzido. Percebe-se diretamente a sua implicação com a religião ou religiosidade, e a esta é dado um lugar especial. À frente, poder-se-á ver como propõe tal desdobramento e, sobretudo, como sua obra faz surgir um terceiro e último operador da obsessão, fazendo face ao recalçamento e ao caráter anal: o superego.

1.3 Neurose obsessiva: a caricatura da religião

Discutir a religião é não somente um ponto primordial deste trabalho, como um tema freudiano bastante peculiar. Para tanto, acompanhou-se o percurso de Freud para tentar compreender e investigar a relação da religiosidade com a neurose obsessiva. Até aqui, pôde-se perceber que a ideia da obsessão foi transformada e lapidada teoricamente de maneira cuidadosa, ainda que não se ultrapassassem os limites da primeira tópica freudiana, ou o primeiro esboço do aparelho psíquico. Agora, devem ser explorados os principais textos posteriores a 1920, referências para se apreender como Freud (1923) trabalha o conceito de obsessão a partir de seu segundo esboço, o aparelho dinâmico. Após o estabelecimento dos caminhos trilhados pela psicanálise e a admissão da ideia de pulsão de morte, ficará mais claro aproximar a religião da obsessão.

1.3.1 O que liga o neurótico ao ideal

Inicialmente, é necessário crer que há uma ligação entre o neurótico e o que efetivamente se está chamando de ideal. Se a indagação sobre o pai do neurótico gera recriminação e culpa por uma desobediência ao que se deve seguir, como posicionar a formação de uma lei que marque de fato o permitido e o não permitido ao sujeito? O que a pergunta realmente pretende, tendo em vista os apontamentos sobre a noção de culpa, é enxergar como a obra freudiana busca um ideal, e como ele ajuda o obsessivo a resolver esse seu questionamento particular.

Para tal, regata-se um dos textos mais imprescindíveis à temática, *Psicologia de grupos e análise do ego*, no qual Freud (1921/1996) faz uma organização dos afetos e da energia que liga o grupo para estruturar a formação do eu. Uma distinção entre duas teorias — de Le Bon⁵ e Mc Dougall⁶ — ali estudadas por Freud (1921) deve ser feita. Para Le Bon, não há características individuais em um grupo; os sujeitos têm posições provisórias, fazendo com que haja somente algo como um “inconsciente racial”, que seria, para o autor, uma construção de grupo. Há uma autoridade que exerce um poder de fascínio sobre a massa, e esta, magnetizada, está sempre aberta ao poder de sua influência e acredita em sua grande onipotência e força. Esse fascínio é uma atribuição mágica quase hipnotizante, e o líder, por meio da repetição de ações, cria sujeitos devotos a um ideal. Sabe-se que para ele o ideal formado pelo grupo é muito maior e mais proeminente do que aquele visto isoladamente pelo indivíduo, que não teria a força motivadora.

Para Mc. Dougall, dificilmente as multidões se reuniriam para a caracterização de um grupo, senão pelo viés de uma emoção comum entre os integrantes. Logo, é necessário que os indivíduos tenham algo a ser partilhado para que haja uma inclinação emocional. Quanto mais homogêneo for esse grau, maior o vínculo do grupo. O papel do líder desse grupo é exaltar as emoções, a fim de produzir uma intensificação horizontal entre os participantes. A sincronia do grupo pode atingir o que ele considera como elevação mental. O grupo, então, adquire uma estrutura formal e material definida, e por ela emanam tradições, costumes e hábitos bem delimitados.

⁵ Cf. FREUD, 1921/1996, p. 83. Gustave Le Bon, francês, foi um sociólogo e psicólogo de grupos. Nasceu em 1841 e faleceu em 1931. Essa obra estudada por Freud chama-se *La psychologie des foules* e é do ano de 1895.

⁶ Cf. FREUD, 1921/1996, p. 94. Mc. Dougall foi um grande psicólogo americano, uma das referências ao funcionalismo. Freud utiliza em seus estudos a obra *The group mind*, do ano de 1920.

Para Freud (1921), as duas teorias de grupo citadas são pautadas na inibição da intelectualidade grupal, uma, e na intensificação das emoções, outra. Portanto, é necessário analisar como é o sujeito no grupo. Segundo Freud, não há possibilidade de construção de uma hipótese a não ser pela libido, assim avaliada: “libido é a expressão extraída pela teoria das emoções. Dá-se o nome à energia considerada como uma magnitude quantitativa, daqueles instintos que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido pela palavra amor” (FREUD 1921/1996, p. 101). Amor aqui num contexto mais amplo, o amor dos poetas, em todas as suas manifestações e representações, seja sexual, dos pais aos filhos, entre amigos, e outros.

Pensa-se, justamente, que são as relações amorosas, como emoção direcionada ao outro, que constituem a essência da mente grupal. Tal essência é vista por dois prismas: é de Eros que advém o poder dado ao outro; e, por respeito ao outro, abre-se mão do desejo para estar em harmonia com o grupo.

A definição freudiana de grupo é exemplificada no trabalho de Freud com os grupos artificiais, sendo o Exército e a Igreja os dois principais núcleos de construção dessa libido voltada para o líder: no primeiro, o chefe; no segundo, Cristo, os quais direcionam os laços libidinais aos membros do grupo. Na igreja, há uma exigência feita ao sujeito que é derivada do amor do líder, do amor de Cristo: o amor é democrático, pois igualitário, e todos o recebem da mesma maneira. Já o exército é constituído por um chefe que se responsabiliza por seu grupo menor, e assim, sucessivamente, outros grupos são representados por outros chefes, cada qual exercendo um vínculo amoroso com os seus, tornando-se pai de sua companhia... Porém, com uma diferença:

É verdade que uma hierarquia semelhante foi construída na Igreja, contudo não desempenha nela, economicamente, o mesmo papel. Pois um maior conhecimento e cuidado aos indivíduos podem ser atribuídos a Cristo. Mas não há nenhum comandante-chefe humano (FREUD 1921/1996, p. 106)

No exército há um chefe humano, que retira o poder de seus soldados por meio de sua força e de seu poder gozador. O chefe religioso — nesse caso, Cristo — é uma imagem constituída pela lei, ou, ainda, por uma herança de amor. Esse traço é a parte democrática deixada, uma vez que cada instituição religiosa trabalhará sob sua égide para fazer cumprir esse papel paterno. Há uma semelhança entre igreja e exército no que se refere ao papel da lei, mas há

diferenças em como se estabelece essa função de pai, de reflexo da lei no grupo artificial.

A ligação libidinal entre sujeito e objeto é constituído na obra freudiana, e muito importante para este trabalho, pela identificação. Esta é “considerada pela psicanálise como a mais remota ligação emocional com outra pessoa” (FREUD, 1921/1996, p. 115).

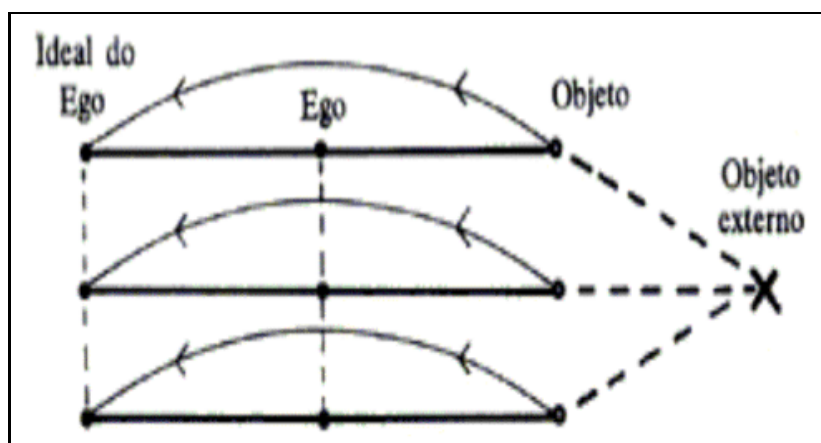


FIGURA 2: A idealização em Freud

Fonte: FREUD, 1921/1996, p. 115.

Vê-se que o ego serve de mediador entre o objeto e o ideal do ego. Para tal fim, utiliza a libido como energia quantitativa, ligando-os por um traço ideal, presente no outro. A constituição desse ideal que, efetivamente, advém do outro, será, na obra freudiana, um substituto desse conceito, e passará a ser o superego.

O superego, também chamado de ideal do ego, é estabelecido como conceito somente em 1923-1925 no texto *O ego e o id*, quando Freud constrói e fundamenta teoricamente a relação entre as três instâncias psíquicas constituintes do novo aparelho psíquico, o aparelho dinâmico. É importante lembrar que ele — o superego — tem a missão de proibir e, ao mesmo tempo, de “reprimir o ego” (FREUD, 1923-1925/1996, p. 47). É exatamente nesse aspecto que o autor começa a notar a ligação a ser feita entre o obsessivo e o superego. Este é o que introjeta o caráter do pai. Isso significa que, quanto mais rápido o complexo de Édipo for conferido ao sujeito, maior a incidência de uma grande severidade e dominação do superego sobre o eu. Os exemplos se constatarem pela educação escolar, pela autoridade propriamente dita, pela leitura e, apesar de não mais importante, mas foco desta discussão, pela questão religiosa. A forma de dominação do eu percorre somente

uma via, a da culpa. Chamada por Freud (1923-1925/1996, p. 49) de “consciência (*conscience*) ou, talvez, de um sentimento inconsciente de culpa”.

Depreende-se que o superego tem um valor ideativo, isto é, de um ideal a ser alcançado que foi herdado da cadeia de construção do aparelho psíquico. Não se consegue ver, claramente, onde se evidencia o nascimento do superego no sujeito. Todavia, o texto tem indícios de que tal conceito surja através de fatores biológicos e de natureza humana, comprovados por um prolongamento do desamparo e do complexo de Édipo.

No conceito freudiano de superego, são os apontamentos sobre as condições de identificação do obsessivo com o pai que marcam efetivamente o trabalho em curso. “Como substituto de um anseio pelo pai, ele contém o germe por qual todas as religiões o envolvem” (FREUD, 1923-1925/1996, p. 49). Evidentemente, o superego passa a se comportar como um signo fundamental da emancipação religiosa dos sujeitos. Por esta razão, Freud chamou a estrutura de germe pelo qual circulam as religiões. Logo, aqui se encontra a concepção peculiar para se avançar neste trabalho.

O superego assume papel essencial no ego, sobretudo tanto como uma identificação, especialmente quando o ego ainda era enfraquecido, quanto pelo que se pode resgatar e relembrar: ele “é o herdeiro do complexo de Édipo” (FREUD, 1923-1925/1996, p. 61). O que o que resulta para o ego do sujeito neurótico, diante da proibição, nada mais é do que esse sentimento de culpa que, em consequência de o superego ser o herdeiro do Édipo, será ela própria, a culpa, herança deixada pelo pai.

A comprovação desse movimento ocorre por outra perspectiva. No volume *Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas e ansiedade, a questão da análise leiga e outros trabalhos* (1925-1926), Freud concebe uma construção teórica, a fim de compreender como se dá a dinâmica da formação das inibições, das ansiedades, e como se organizam os sintomas a partir das estruturas históricas e obsessivas. O texto propõe, novamente, a obsessão como derivação da histeria, e faz um longo comentário para uma possível explicação das variações dos sintomas em tais suportes.

A maneira com a qual o obsessivo lida com o ideal do ego demonstra que a tendência do ego, nesse caso, é sistematizar as forças binárias, proibição e satisfação. A dissolução do complexo de Édipo é cabal nos obsessivos, e

considerada mais prolongada do que se reputaria normal. Dissolução que suscita um ego cada vez mais rude, cheio de interdições e de uma severidade tamanha que o faz obedecer sistematicamente ao superego. É nesse instante que nascem todos os sintomas que até aqui foram localizados, a despeito da neurose obsessiva. O que se ressalta é o fato de ele ser o resultado de uma degradação regressiva da libido. O aparecimento da culpa, no ego, se dá porque o superego se comporta, efetivamente, como conhecedor da verdade da enunciação. Freud (1925-1926/1996, pp. 116-119), ao chamar o ego de “inocente”, coloca-o na posição de quem passa a responder sob o sentimento de culpa, sem mesmo saber como se evadir.

O recalque é o grande operador do obsessivo. Freud (1925-1926/1996) faz menção a isso, indicando duas saídas para o neurótico. A primeira delas é uma anulação retroativa, ou desfazer o que foi feito. E o que isto significa para o neurótico? É uma certa tentativa obsessiva de reprimir o que realmente ocorreu, fazendo como se o evento não houvesse acontecido. O autor lembra que isso pode se assemelhar a cerimônias religiosas e ritos de magia, que propõem fazer e desfazer algo. É como se houvesse uma anulação de ações, quando uma ação seguinte cancelasse o que fora feito anteriormente, uma ação débil. Como exemplo, citam-se os shows de mágica, em que um ilusionista se empenha em demonstrar não existir aquilo que está ali, efeito ao qual se nomeia ilusão. A segunda forma de aparição do recalque é o isolamento obsessivo. Esse é um mecanismo neurótico completamente clássico, em que o sujeito afasta determinadas ligações de pensamento, uma vez que os afetos são reprimidos ou suprimidos. O obsessivo está em seu trabalho principal, o mental, enquanto seu superego e seu id encontram-se em pleno conflito.

Em paralelo a esses dois grandes mecanismos, aparece um aliado da obsessão: o isolamento, que irrompe graças a um fator primordial que se refere ao tabu de tocar. Para o obsessivo, o “tocar e o contato físico são a finalidade última das catexias objetais agressivas e amorosas”, como nota Freud (1925-1926/1996, p.122). E recorda que, no texto *Totem e tabu* (1912-1913/1996, p. 50), assinala o fato de que “o tocar é o primeiro passo no sentido de obter qualquer espécie de controle sobre uma pessoa, objeto, ou tentar fazer uso dos mesmos”. Nada pode ser tão fortemente inscrito no curso da obsessão como o toque. “Tocar uma mulher tornou-se um eufemismo para utilizá-la como objeto sexual” (FREUD, 1925-1926/1996, p. 123). Se não houver o toque, por exemplo, nos órgãos genitais, o que

impera no obsessivo é uma espécie de proibição. Primeiro, toca os órgãos; depois, de um modo agressivo, ele se detém em uma satisfação exclusivamente autoerótica. O toque é para ele uma verificação, dado que a dúvida é fator proeminente no curso da doença. Pode ser um ponto centralizador nas proibições ao obsessivo.

A formação do sintoma neurótico obsessivo no segundo exemplo de repressão é que, ante a proibição do toque, ele isola as possíveis interações de contato. Distanciando-se mentalmente do ato, o sujeito permite a seu ego manter muitas das interdições afastadas. Pois que o tocar lhe é vetado, tenta, ao fazê-lo, afastar a possibilidade da culpa.

1.3.2 A religião particular do obsessivo

Enfim, aqui está o objeto principal. Já se consegue definir exatamente o que pesa na obsessão. Toda a sua psicogênese permite com que Freud (1907) a associe diretamente à religião. Culpa, autoridade, obediência, ritual, cerimonial, prisão no pensamento e, principalmente, a herança de uma dívida cujo afrouxamento da proibição gera culpa. Tudo isso se associa à prática religiosa? É certamente esse o roteiro proposto por Freud.

A investigação acerca da religião parece sempre ter estado presente na teoria freudiana. Não só nas cartas dirigidas a Fliess, mas também na troca de correspondência com Oskar Phfister. Este, pastor protestante, doutor em teologia e estudioso da psicanálise, sentava-se à mesa da família Freud, e foi um amigo praticamente de todos, já ressaltava Anna Freud (1909-1939/1962) no prefácio das cartas entre seu pai e ele. O movimento de interlocução e críticas entre ambos se estabeleceu por um longo período. Freud, que almejava extrair da ciência todo o seu constructo, se vê confrontado com a religiosidade de um pastor que ousou se servir da psicanálise. A autora ainda relata que Freud sempre se mostrou crítico a Phfister e que não seriam novas as suas observações, dentre elas a de que ele seria um tocador de flauta que, com seu som, fazia uma multidão segui-lo, em referência ao “flautista de Hamelin”⁷. Convidado a solucionar um problema higienista em Hamelin, o flautista tinha a missão de hipnotizar os ratos e exterminá-los. Pode ser o início das críticas freudianas à religião.

⁷ É um conto folclórico, escrito pela primeira vez pelos Irmãos Grimm, relatando um desastre incomum acontecido na cidade de Hamelin, na Alemanha, no ano de 1284.



FIGURA 3: O Flautista de Hamelin

Fonte: CHAVES, 2012.

As cartas trocadas de 1909 a 1939 com Pfister (1953-1973) traziam críticas direcionadas e bastante significativas, associando a psicanálise e a religião. É interessante, sob esse prisma, frisar que o que está em evidência é uma posição fundamentalmente metodológica.

Se Freud, em 1907, encontra na religião uma expressão direta do mecanismo obsessivo, seus primeiros delineamentos se revelam em um artigo, intitulado *Um caso de cura pelo hipnotismo* (1892-1893/1996), o qual narra que monjas da Idade Média perceberam que, contra as epidemias comuns daquela época, a reação de muitas delas era de blasfêmia, com linguagens erotizadas. Tal mecanismo se apresenta como uma reação histérica ao fenômeno de recalçamento: “são os grupos de ideias recalçadas — laboriosamente recalçadas — que entram em ação, nesses casos, pela operação de uma espécie de contra vontade” (Freud, 1892-1893/1996, p.168). O conceito de contra vontade manifesta-se como um tipo de oposição ao desejo. É o que Freud chama de vontade quase demoníaca, quando o sujeito histérico apresenta uma dificuldade em fazer aquilo que é de sua vontade, e faz expressamente o oposto. É nessa altura que a questão religiosa começa a sua

aproximação com a psicanálise, ou seja, a luta de vontades em que o inconsciente, com suas ideias recalçadas, faz imposição à consciência.

Vê-se, no texto citado, que a religião, de fato, apresentava um grande interesse para Freud, e que este, em duas cartas a Fliess, respectivamente as de número 56 e 57, ele faz dela um tópico passível de dúvida.

Na *Carta 56*, mostra-se curioso: “por que é que o diabo, que se apossava das pobres bruxas, invariavelmente as desonrava, e de forma revoltante?” (FREUD, 1892-1899/1996, p.181). E na *Carta 57*, de modo mais direto ainda, quer saber por que motivo as feiticeiras afirmavam que o sêmen do diabo era frio, e que havia grande empenho de sua parte em conhecer mais sobre o assunto. Inclusive, afirma ter encomendado o *Malleus Maleficarum*⁸, para o auxiliar... Além de solicitar referências a seu leitor, admite ter um sonho: “Portanto, venho sonhando com uma religião demoníaca primeva, cujos ritos são executados secretamente, e compreendo o tratamento severo prescrito pelos juízes das bruxas. Os elos de ligação (sic) são abundantes” (FREUD, 1892-1899/1996, p. 182).

Pode-se perceber que o interesse freudiano pela religião não é tema novo. Até começar a escrever efetivamente sobre o assunto, muito este o havia perturbado. Teoricamente, após os questionamentos em discussão, o próximo passo em sua obra foi escrever um texto importantíssimo para esta reflexão: *Atos obsessivos e práticas religiosas*, em 1907.

Mais tarde, em 1912-1913, ele assume, ousadamente, que a religião seria a fonte de neuroses obsessivas. Sabe-se que neurose obsessiva se baseia na prisão do pensamento e não no ato. O neurótico pensa, sem que a ação interfira. Compreender a religião como uma marca da neurose é dotá-la de uma representação mental, substituta de uma ação. “Os neuróticos são inibidos em suas ações” (FREUD, 1912-1913/1996, p. 162).

Ao associar religião e obsessão, constata-se a relevância do argumento. Ao pensar na formação da religião, na perspectiva psicanalítica, mostra que se trata de uma renúncia exclusiva de impulsos, não somente sexuais, como nas neuroses, mas impulsos egoístas, ligados efetivamente à sociedade. Os sexuais, referentes a

⁸ Cf. ALEX, 2017. O mais famoso de todos os livros sobre bruxaria, *Malleus Maleficarum* (O martelo das bruxas) foi escrito em 1486 por dois monges dominicanos. Imediatamente, e ao longo dos três séculos seguintes, converteu-se em manual indispensável e a autoridade final para contra a bruxaria” na Europa”.

um sentimento de temor e culpa, vão introduzir a problemática sexual dos religiosos (FREUD, 1907/1996, p. 115).

Morano nos aponta:

O primeiro — o obsessivo — teme a sexualidade e a partir disto surge sua neurose. O segundo — o religioso — teme seus impulsos egoístas, e através deles surge sua religiosidade. Este esquema cairá por terra quando, em 1914, os impulsos sexuais forem libidinizados (MORANO, 2003, p. 37).

A confirmação dessa afirmativa de Morano já fora apresentada muito antes por Freud em *O homem dos ratos* (1909b/1996), em que ressalta que a neurose obsessiva, mais do que a própria histeria, trata de algo da vida infantil do sujeito. Um enfoque relevante é delimitar o pacto criado pelo religioso, atribuído à neurose obsessiva, que Morano (2003, p. 36) convencionou denominar “formação de compromisso” ou cerimoniais. O prescrito é que uma vez aproximadas religião e neurose obsessiva, a chamada experiência religiosa se tornará não um fator opositor entre pulsões, e sim um sentimento de culpa quase disfarçado. A formação de um compromisso converte-se, desse modo, em uma manifestação de um apurado pacto vivido pelo religioso, um pacto obsessivo. Um pacto que liga extremos, que, por um lado, caracteriza-se pela energia viva da pulsão que não cessa, e por outro, a proibida satisfação dessa pulsão mesma, fazendo um manejo de transação obsessiva para o religioso.

Nota-se, pela leitura das obras de Freud, que a religião sempre desponta como uma grande saída para lidar com a neurose pessoal, o que a torna uma neurose universal. Pode-se, nesse sentido, dizer que a contribuição, por exemplo, de *Totem e Tabu*, em nossa investigação a respeito da neurose, se dá pela construção da relação com a figura imaginária do pai. Como visto, a relação de fixação da libido entre a criança e os pais demonstra uma certa correlação com o movimento de “desenvolvimento humano” atribuído por Morano (2003, p. 45). Isso significa que, além de salientar a configuração da neurose obsessiva nas religiões, a perspectiva freudiana ainda guarda um certo “sentido positivo nas considerações. Um momento importante no desenvolvimento geral da humanidade”, segundo Morano (2003 pp. 43-45). Ele enfatiza que, nos casos *O homem dos ratos* e *O homem dos lobos*, houve a possibilidade de saída para suportar o mal-estar por

meio da imagem atribuída a Deus. Esse recurso advém, sobretudo, da intensa ambivalência de afetos em face do pai.

O que o presente texto faz é mostrar como se dá a associação entre um sujeito religioso e os cerimoniais obsessivos. O sentimento de culpa do obsessivo figura escoar nas orações, devoções, ritos e rituais religiosos. “Podemos dizer que os que sofrem de compulsões e proibições, comportam-se como se estivessem cheios de um sentimento de culpa” (FREUD, 1907/1996, p. 115).

Analisando toda construção freudiana da estrutura obsessiva, ficam claros os motivos que levaram a essa conclusão: “uma caricatura, ao mesmo tempo cômica e triste da religião particular” (FREUD, 1907/1996, p. 111). Esta parece ser uma observação bastante curiosa na concepção freudiana. Associar a neurose obsessiva a uma caricatura da religião faz nascer, dentre outras, esta indagação: o que é uma caricatura? Freud cita o conceito de caricatura em alguns trechos de sua obra. Destaca-se, além do referido anteriormente, o texto *Chistes e a relação com o Inconsciente*, de 1905b. Nele, adverte que a caricatura está presente na relação entre os chistes e o cômico. A caricatura nasce como algo encoberto que se torna claro pelo olhar cômico. “Um chiste é um juízo que produz contraste cômico; participa já, tacitamente, da caricatura, mas apenas no juízo assume sua forma peculiar e a livre esfera de seu desdobramento” (FREUD, 1905b/1996, p. 18). Pode-se estar ante uma crítica velada à religião, uma certa rebeldia presente nos chistes que faz fugir do massacre da autoridade sempre certa. Haveria uma parte cômica na religião ou, não somente isso, a obsessão seria uma maneira viva de representar a religião. “O fascínio das caricaturas baseia-se no mesmo fator: rimos delas, mesmo se malsucedidas, simplesmente porque consideramos um mérito a rebelião contra a autoridade” (FREUD, 1905b/1996, p.104). Sintomático é lembrar que a obsessão se converteria em forma caricatural de se ver a religião, argumento discutido em um outro texto importante: *O ego e o Id*. Certamente, vale a pena a leitura literal do autor:

Certos casos de neurose obsessiva na realidade se comportam como uma caricatura de uma religião particular, de modo que é tentador assemelhar as religiões oficiais a uma neurose obsessiva, que foi mitigada por se tornar universalizada. Essa comparação, que sem dúvida é altamente objetável a todos os crentes, não obstante se mostrou psicologicamente muito frutífera, pois a psicanálise logo descobriu, no caso da neurose obsessiva, quais são as forças que

nela combatem entre si até seus conflitos encontrarem expressão notável no cerimonial das ações obsessivas (FREUD, 1923-1925/1996, p. 231).

Pode-se, pois, dizer que a obsessão esconde um traço visivelmente cômico, cuja estrutura margeia uma religião escondida. O filme *Tempos modernos* mostra uma cena em que Charles Chaplin, o Carlitos, em uma linha de montagem, apertava e soltava parafusos, um trabalho repetitivo. Ao sair esgotado da fábrica, seu corpo não lhe obedece, e ele continua a fazer os mesmos movimentos... Uma operação completamente caricata e cômica para mostrar como esse exemplo pode interpretar bem a proposta freudiana. Se o trabalho representa a religião que nivela os fiéis numa estrutura obsessiva, o movimento desprovido de sentido faz assomar a obsessão, que reduz o sujeito a uma repetição absurda e simboliza o sintoma. Assim, a obsessão de fato é uma sombra burlesca, caricaturesca de uma particular forma de encarar a religiosidade.

Mas, imediatamente, ao questionar o que é essa religião particular, ainda pode-se obter com clareza uma nova consideração: “Diante destes paralelos e analogias, podemos nos atrever a considerar a neurose obsessiva o correlato patogênico da formação de uma religião. A neurose como uma religiosidade individual e a religião uma neurose obsessiva universal (FREUD, 1907/1996, p. 116).

A partir daí, encontramos, na teoria freudiana, uma aproximação muito grande com um Deus ocupando o lugar do pai morto, e a formação da religião dando lugar a uma saída que é neurótica. O obsessivo passa a ter sua estrutura patológica associada à religiosidade individual do neurótico. Uma caricatura, cujos sintomas sempre fazem face a uma formação particular de compromisso. A noção de uma religiosidade individual torna-se eixo central para um de seus maiores argumentos, — que servirá de parâmetro ao trabalho — a proposição de que há uma crítica à relação obsessiva e religiosa, e essa crítica se dá pelo fracasso, o aforisma do fracasso da religião.

CAPÍTULO 2 – NA RELIGIÃO, AFASTA-SE DEUS

“A é barrado por nós, é certo. Isso não quer dizer que basta barrá-lo para que nada dele exista. Se com esse s(a) eu não designo outra coisa senão o gozo da mulher. É exatamente porque é ali que eu aponto que deus ainda não fez a sua retirada.”
(LACAN, 1973/2007, p. 90).

A aproximação da neurose obsessiva com o fenômeno religioso marca um período crucial para se compreender a ótica freudiana e suas implicações e críticas à religiosidade. Assim, uma das questões parece ser como conseguir colocar no bojo da psicanálise tal compreensão dinâmica e vasta. Cabe ressaltar que vários são os caminhos a se trilhar. Em todo esse percurso, são estabelecidas não só conceituações mas também críticas teóricas de relevância que merecem apreciação. Uma das críticas mais marcantes é sobre o fato de que a religião, ao ser uma produtora efetiva de neuroses obsessivas, faria com que os sujeitos encontrassem maneiras de enfrentar seu desamparo individual, não dependendo dos ideais propostos por ela. Isso resultaria em dois grandes complicadores: o fracasso da religião, e a pergunta: onde o pai, que ocupava um lugar essencial para o obsessivo, posicionar-se-ia para o sujeito? Uma religião sem pai? Freud estaria tentando salvar o pai em decorrência do fracasso da religião? Essa será a primeira linha de trabalho. Para tanto, explorar *O futuro de uma ilusão*, de 1927, é a base para se entender até onde vai a crítica e quais questionamentos ele provoca.

Ressalta-se que, apesar de fundamental na obra freudiana, esse escrito em nenhum estágio contesta quaisquer fundamentos e nem sequer rebate a posição dos religiosos, utilizando um meio de analisar a civilização e, por ele, apreender um fenômeno — o religioso — que, muitas vezes, enlaça o sujeito com seu desejo. Dessa maneira, levou-se a filosofia e os pós-freudianos a um novo formato para enxergar a religião, como o utilizado por Jacques Lacan. Não mais apostando no fracasso, em que os sujeitos se veriam livres, porém no triunfo, em que a religião se fortaleceria gradativamente e se atualizaria com o passar dos tempos. Esse novo enfoque implica outras consequências, pois a religião afasta o aparecimento de

Deus. Pode ser que com isso se crie um narcisismo aguerrido, desconsiderando o lugar do outro, desmontando seu próprio sintoma.

2.1 O que fracassa na religião?

Se em 1912-1913, com *Totem e tabu*, Freud já havia articulado técnicas pelas quais a religião entrou com todo o seu poder e se consolidou na civilização, em 1927 ele escreve *O futuro de uma ilusão* para marcar seu posicionamento, e, especialmente, fazer uma análise psicológica profunda das questões religiosas, formação da religião e seu lugar na cultura. Assim, não se poderá jamais classificar sua opinião como hermética, — mormente em *Moisés e o Monoteísmo* (1937-1939), quando acrescenta considerações à sua posição — mas sim uma maneira de se ler seu tempo e caminhar com ele sob o que se pode, com certeza, estabelecer como reflexões necessárias.

2.1.1 A civilização e o valor peculiar da religião

O que parece ser basilar para Freud, em *O futuro de uma Ilusão* (1927), é a preocupação com a cultura, ou a civilização e o seu desenvolvimento. Ao investigar o curso do processo civilizatório, conclui que os sujeitos lidam inocentemente com seu presente, sem se preocupar com o futuro, ou mesmo refletir sobre seu passado. Aí um problema se inicia, definido por ele como uma “experiência por maior ou menor otimismo para com a vida” (FREUD, 1927/1996, p 14). E oferece dois substratos importantes: a cultura seria uma tendência humana natural de adquirir riquezas, e o processo civilizatório serviria exatamente para extrair da natureza o necessário para o usufruto. Contrariamente a isso, em segundo plano, a cultura seria a reguladora das relações humanas. Mas há outros pontos levantados por Freud: os homens estão sendo considerados “preguiçosos” e pouco inteligentes em não conseguirem se inclinar à renúncia pulsional e apoiam indisciplinadamente uns aos outros. Faz-se, então, necessária a figura de um grande líder, capaz de exercer uma conduta coercitiva, a fim de corroborar o papel da cultura, coerção traduzida por aqueles dois vieses principais: o homem não ser amante do trabalho e não se arguir sobre suas paixões.

Essa reflexão freudiana será bastante cara à obra, pois se interroga de onde poderão “vir esses líderes, superiores, inabaláveis e desinteressados, que irão educar as gerações futuras” (FREUD, 1927/1996, p.18). Pode-se imaginar que já esteja avistando a religião e seus líderes como possíveis operadores de críticas.

A coerção civilizatória gera três principais produtos:

- a. frustração;
- b. privação;
- c. proibição.

Entre esses, a privação é o item mais trabalhado por Freud ao se voltar para a relação líder e religião. Ela seria uma saída para lidar com a civilização, com dois aspectos a relevar: a privação para todos e a privação que não é para todos. A primeira se refere a um grupo seletivo de pessoas, para o qual proibições não são percebidas como opressão, e cujo comportamento, por inveja um do outro, leva a abrir mão de sua própria proibição interna, uma vez que cada grupo hostil está ligado a seu senhor, seu mestre, seu líder. Neste contexto deixa-se de lado por um segundo as questões referentes a proibição e trabalha-se, nesta pesquisa, a privação como eixo central. A privação atinge um nível mais amplo, e, partindo do pressuposto de uma pulsão mortífera presente em toda cultura, ela parece ser a privação mais antiga e mais curiosa quando se pensa na organização da civilização. Dela, advêm três principais desejos para os sujeitos no confronto com a cultura:

- a. canibalismo;
- b. desejo incestuoso;
- c. desejo de matar.

Freud (1927/1996) indica que pode haver outras privações além dessas elencadas, e que as três saídas para a privação separam o homem de seu teor animal na civilização. Diz que, apesar de o canibalismo acontecer como algo não permitido e superado pela cultura, a psicanálise sabe de seu propósito, por isso é o desejo de matar que permanece, em determinado aspecto, vivo e presente, enquanto o incestuoso rompe a proibição. Mas ao se raciocinar sob a égide contemporânea, pode-se ressaltar que essas privações são capazes de ensejar fontes variadas de satisfação de outros desejos, apontados por Freud (1927/1996, pp. 21-22) como “tão inaceitáveis, quanto atualmente o canibalismo”.

O desdobramento que as privações exercem sobre o sujeito abrange dois recursos que serão trabalhados por Freud (1927/1996). Um é a noção e as

derivações de satisfação baseadas na arte. Esta opera um valor de satisfação e, não obstante ser inacessível a grande parte da massa civilizatória, ela atua como um operador cultural de identificação pessoal, servindo como substitutiva renúncia para “reconciliar o homem com os sacrifícios que ele tem que fazer em benefício da civilização” (FREUD, 1927/1996, p. 23). O outro nasce aqui como um dos mais importantes, e até então não considerado, fundamento: a religião, que Freud nomeará, futuramente, uma maneira de se chocar com as ilusões. O quesito que demanda essa resposta é o que se refere à constatação de que há, sim, um valor peculiar nas religiões.

A abordagem direciona para o cerne de grande parte das críticas em sua época, tendo em vista a tentativa de se fazer uma metapsicologia da natureza em detrimento da cultura e da civilização. Paul Laurent Assoun (1978) demonstra, em *Freud, filosofia e os filósofos*, que os textos de 1925 são grandes marcos nessa virada epistêmica freudiana. Lembra que, em uma carta a Fliess, a metapsicologia se tornaria o “filho” de Freud. Um filho ideal, problemático, que poderia ou não dar certo, porém era seu álibi, o que havia de mais profundo naquele momento: “filho suspeito de ilegitimidade, mas que ele alimenta ‘nas profundezas’ de si mesmo” (Assoun, 1978, p. 68). Diz-se que a metapsicologia não pode efetivamente confundir-se com a metafísica ou algo que transcenda o sujeito, pois aquela só é meta porque está no pano de fundo do consciente, o que lhe permite sair da definição de inconsciente e chegar à transformação desse conceito, a uma psicologia do inconsciente. Tudo se deve à criação de um aparelho psíquico que só se converte em meta pelo prisma dinâmico e econômico. A metapsicologia, nesse sentido, é um extenso problema sobre o qual Assoun (1978) se debruça, ao descobrir que não se pode apontar esse modelo como especulativo, genético e psicopatológico, pois ela se faz construir e desmembrar-se sob a ótica conceitual da filosofia. Não se pensaria em uma supressão científica, já que se admite o “meta” psicológico, mas questiona-se onde a religião pôde ter, verdadeiramente, nascido nas obras de Freud e como pesar a peculiaridade de tal acontecimento. A metapsicologia é uma subversão freudiana de seu tempo, mas uma subversão científica, filosófica e religiosa. Determinar a singularidade da religião em Freud (1927) é caminho que só pode ser percorrido sob a sombra da sua interpretação sobre a cultura.

A característica da religiosidade pôde ser questionada por Freud (1927) somente pela experimentação de um para além da psicologia ligado à natureza ou à cultura. Ele admite que haja uma força destinada pela natureza que é indestrutível. A natureza não tem uma função destruidora, de punições e restrições, contudo ela encontra em si formas de coibir o sujeito. O que resta a ele é criar métodos de reação, modos de enfrentá-la. Ou quem sabe seja esse o principal foco freudiano para encontrar, na religião, uma dessas saídas para lidar com a natureza. O que se pode deduzir é que a vida talvez tenha um “propósito ainda mais elevado” (Freud, 1927/1996, p. 27). E pode ser que nunca se achará um remédio para a revolta da natureza contra os sujeitos. Qual seria essa força atribuída por Freud (1927) à natureza? É denominada destino. Destino que faz o sujeito enfrentar o desafio de perguntar sobre a importância do viver. “A civilização não se detém na tarefa de defender o homem contra a natureza, mas simplesmente a prossegue por outros meios” (Freud, 1927/1996, p. 25).

Ocorre que Freud aposta que, a fim de tentar encontrar saídas para confrontar o destino da civilização, o homem abandona seu naturalismo e, pensando em tranquilizar, apaziguar, diminuir e até cessar tal desconforto, cria uma psicologia que dê algum alívio ao destino. “O desamparo do homem permanece, e junto com ele seu anseio pelo pai e pelos deuses” (Freud, 1927/1996, p. 26). É a argumentação freudiana para justificar a existência de um desamparo que é constituído pelo fracasso do pai como figura de poder imenso, e uma transposição para um nome que represente Deus. Este passa a ocupar o lugar de pai, porque o homem, tentando resistir ao destino, encontra uma saída na possibilidade de lidar com seu desamparo. Dessa forma, dois polos cumpririam a missão de fazer o homem desamparado dar conta de arrostar o destino; duas proposições que o protegeriam: de um lado, o naturalismo freudiano, no anseio de resolver o futuro da humanidade por meio do espírito científico; e de outro, o destino, que seria a força da natureza exercendo seu poder ainda maior que o dos deuses.

A ideia da criação de um Deus que ocupe o lugar falho do pai serviria para fazer com que o desamparo deixasse de existir. No entanto, Freud (1927/1996, p. 27) mostra que o desamparo humano poderia, inclusive, não ser totalmente da alçada dos deuses, obrigando os homens a procurarem formas próprias de resolver o problema, pois “era aqui que os deuses se mostravam aptos a falhar”. Isso significaria, na antiguidade, que o destino também estava acima dos deuses. O que

se pode concluir com a atribuição de Deus é que, ocupando o lugar de pai, ele teria uma tripla missão: “exorcizar os terrores da humanidade”— o que se refere ao milagre ou à contingência de uma força onipotente atribuída a Ele; cuidar de como o homem enfrenta seu destino — quer dizer, como o obsessivo se coloca diante da morte; tomar um caráter de organização da moralidade e da vida em comum dos sujeitos.

Parece que a percepção, pelo sujeito, do fracasso do pai e a concessão de uma força maior a Deus fazem com que somente o primeiro e o terceiro aspectos sejam corretamente atribuídos à divindade. Ou seja, a força maior e onipotente que Freud (1927) chama de milagre e a capacidade de vigiar, punir, obedecer e demais meios morais de organização social. Portanto, o segundo — destino — não seria papel primordial de Deus, uma vez que ele também teria o seu próprio destino no curso da naturalização da vida, a saber, o destino está para além dele na concepção freudiana. Pode-se sistematizar e extrair do texto algumas considerações:



FIGURA 4 – A função de Deus

Fonte: desenho do autor

Ao se recordar todo o processo apresentado por Freud (1912-1913) em *Totem e tabu*, percebe-se que é exatamente nesse momento que nasce a religião para a humanidade, quando o desamparo cria oportunidades de se estar sob a égide de um ser supremo, o trono de todo o poder e competência sobre o destino. Desse modo, é proposto e levado às últimas consequências o esforço freudiano de salvar o pai. Ou não apenas isso, também a proposição inicial de *O futuro de uma ilusão* — antes mesmo de se estabelecerem as críticas diretas à religião — de que a

religião tenha o objetivo de fazer com que o filho se reconcilie com o pai. Em certa perspectiva, Freud (1927) reconhece que o papel preponderante da religião é, ao enfrentar o desamparo, ocupar um lugar nas três funções destinadas a Deus. Nessas condições, há um valor peculiar à religião, entretanto é ainda necessário atinar com quais são seus verdadeiros fundamentos, especialmente para se demonstrar as críticas freudianas a ela. Algumas respostas ainda seriam necessárias, sobretudo ao se levar em consideração que, nessa passagem do pai para o Deus-Pai, precisa haver uma nova obrigação, já compreendida na estrutura obsessiva, porém reexaminada para abarcar o destino da religião: a crença, ou tão somente aquilo que Freud (1927) tão bem nos lembra, a crença no absurdo.

2.1.2 O obsessivo crê no absurdo

Em todo *O futuro de uma ilusão*, Freud (1927/1996) deixa claro que sua proposta não é atuar diretamente contra os fundamentalismos religiosos, nem dizer de sua verdade absoluta. Parece que, sob certo aspecto, ele não se elege como aquele que faz esse registro, uma vez que reconhece que o tema é antigo e muito trabalhado por vários pensadores. Mas a questão de seu maior interesse é exatamente poder pensar a função psicológica da religião, essa função arraigada na civilização e como associá-la a uma estrutura clínica, tal qual se fez com a obsessão. Se a religião se institui com todo o consentimento apresentado do mito totêmico, deduz-se que seu fundamento e sua matriz são da ordem civilizatória. Por essa razão Freud (1927/1996, p. 35), assinala alguns comentários que servem de base à sua conclusão sobre o que faz o homem crer.

A etiologia de “acreditar” refere-se a duas formas: uma vem do francês *accréditer*, composta por “a” acrescentado a *créditer*, sugerindo uma soma, um objeto entregue a alguém. A outra, com raiz no latim, *creditum*, é a entrega de um crédito a alguém (VICTORIA, 1965). Dessa maneira, crer passa a significar uma entrega de um crédito a uma ideia. E por que os sujeitos creem?

Provavelmente, essa é pergunta de fundo para as três críticas freudianas iniciais. A primeira é que os ensinamentos religiosos precisam ser “acreditados”, pois que já o foram desde sempre pelos antepassados. A segunda crítica fundamenta a anterior, afirmando que há provas de que os primitivos acreditavam, por isso trata-se de verdades. Essas conceituações remetem claramente à hipótese freudiana, já

citada, que a religião irrigada pela civilização permanece viva. É a concepção do destino, pois, se ele está depositado, colocado nas mãos de outrem, então tal ideia torna-se acreditada como uma espécie de fundamentalismo. É como atribuir a crença a uma espécie de mito. Mircea Eliade, em *O sagrado e o profano, a essência das religiões* (2010), apresenta a noção de mito como uma história que necessita, para existir, ser proclamada por alguém, todavia uma história que envolva deuses ou seres divinizados concebidos desde o princípio dos tempos. Mostra que um mito, ao ser pronunciado, torna-se uma realidade, “funda a verdade absoluta” (Eliade, 2010, p. 84). Esta percepção vai ao encontro do nascimento da religião descrito por Freud (1912-1913), e das duas críticas ao papel da crença na religião, acima lembradas. E esse conjunto engendra a terceira e última crítica de Freud (1927). Não se pode duvidar da autenticidade da religião, quer dizer, não se pode questionar a verdade das religiões perante a comunidade dos que creem. “É assim porque foi dito que é assim” (ELIADE, 2010, p. 84).

Ora, se se levar em conta as críticas de Freud (1927) abarcadas pela contextualização de Eliade (2010), pode-se inferir que, se o obsessivo cria uma “ruminação de pensamentos” neuróticos para confrontar sua própria existência, ele duvida e a coloca em xeque a todo instante, e esse arranjo, se antes foi taxado de absurdo, em decorrência, crer também se torna absurdo. E a prova disso se acha no próprio mito totêmico, cuja festa se repete anualmente a fim de fazer retornar algo. Recorrendo novamente à obra de Eliade (2010), encontram-se outros dois registros e elaborações a esse respeito. Um deles, o mito cosmológico, refere-se ao discurso da Babilônia, o *akitu*.⁹ Nele, comemorava-se esta passagem, recitando o chamado poema da criação, o *Enuma Elisb*¹⁰.

Pela recitação ritual, reatualizava-se o combate entre Marduck e o monstro marinho Tiamat, que tivera lugar *ab origine*, e que pusera fim ao Caos pela vitória final do deus. Marduck criara o Cosmos com o corpo retalhado de Tiamat, e o homem com o sangue do demônio Kingu, principal aliado de Tiamat. A prova de que essa comemoração da criação era efetivamente uma reatualização do ato cosmológico, encontra-se tanto nos rituais como nas fórmulas pronunciadas no discurso da cerimônia (ELIADE, 2010, p. 70).

⁹ Cf. ELIADE, 2010: O *akitu*, era considerada a comemoração feita nos últimos dias do ano e nos primeiros dias do novo ano.

¹⁰ Cf. SYNCCELLUS, 1984. Mito publicado por G. Smith por volta de 1876, considerado como o mito da criação babilônico.

No entanto, o ritual procedido com a leitura do poema marcava uma atualização de todo o processo de criação da humanidade, do mesmo modo como mantinha viva a figura do totem com a festa. A equiparação traz, de mais relevante, que o mito só pode ser atualizado pelo ritual, ou cerimonial, exatamente como faz o obsessivo. Ele presentifica seu mito particular, seu sintoma pelo ritual que o acompanha. Para exemplificar essa atualização do mito, extrai-se ainda de Eliade (2010) uma outra passagem, agora destacando o papel fundamental da cultura no enlace do mito e sua relação com a religião, à qual chama “cosmizar”, ou uma forma de consagrar o território. Os nômades australianos, necessitando dos frutos do campo, colheita e caça para sobreviver, privam dessa “cosmização” advinda do seu deus, o *Numbakula*, divindade de uma tribo Arunta. Numbakula ao “cosmizar” um tronco de árvore, fez dele o poste sagrado, “depois de o ter unguido com sangue, trepou nele e desapareceu no céu” (ELIADE, 2010, p. 35). Então, o poste transfigurou-se em objeto sagrado, marca do ritual, do território, e o lugar da amarração do laço do clã. Aquele é o mundo dos Achilpa, um mundo cujo poste representa o ser divino que fugira para o céu, um mundo cuja queda do poste representaria a queda de um tabu e o desenlace de uma tribo, “é de certa maneira o fim do mundo” (ELIADE, 2010, p. 35). Todo o tempo, dois núcleos civilizatórios estão representados e ambos reforçam a tese freudiana de que o obsessivo está diretamente vinculado à sua dúvida e dívida para com a vida e seu lugar na cultura. Vê-se, ainda, bem representada a imagem dúbia do obsessivo na perspectiva do poeta:

Simultaneidade

- Eu amo o mundo! Eu detesto o mundo! Eu creio em Deus! Deus é um absurdo! Eu vou me matar! Eu quero viver!

- Você é louco?

- Não, sou poeta.

(QUINTANA, 2005, p. 535)

Dois exemplos claros de que é a crença no absurdo que reforça e faz viver o mito. O obsessivo é aquele que crê no absurdo? Essa parece ser a pergunta implícita em Freud (1927). Aliás, prova disso são as saídas encontradas pelo sujeito para lidar com seu problema de crer. Tais formulações podem ser assim precisadas:

QUADRO 1
Formulações

| <i>Credo quia absurdum</i> | A filosofia do “como se” |
|---|---|
| Crer acima da razão e indiferente a ela | Os homens acreditam “como se” fosse verdade |

Fonte: elaborado pelo autor

Inicialmente, Freud (1927) faz referência ao, até então, primeiro grande padre da igreja católica, Tertuliano, que escreve *Apologeticus* e *De oratione*, dentre outros registros deixados para ratificar sua ideia de que crer parece ser uma tarefa difícil, essencialmente porque, para se crer, deve-se dar crédito a um objeto para além da razão, o que significa conseguir experimentar um meio de afastar-se da possibilidade de sentido, atribuindo à crença o papel de absurdo. Freud (1927) compreende que há de se crer por ser absurdo sim, contudo há outros absurdos que perpassam a viabilidade de crer, e isso se exemplifica com os sujeitos que não conseguem atravessar a experiência particular e interior da religião. Essa tese de Tertuliano é levada a sério pela religião, que, ao se reportar ao livro dos Hebreus, versículo 1, afirma: “Ora, a fé é a certeza daquilo que esperamos e a prova das coisas que não vemos” (BÍBLIA, 1995, cap. 11). Portanto, a religião, produtora de sintomas neuróticos, reforça que é necessário admitir algo para além da razão, algo que faz nascer um sintoma obsessivo, e que seja preciso reconhecê-lo rigorosamente por ser absurdo.

Uma segunda ferramenta para se constatar a absurdidade da admissão da crença que é proposta pela filosofia é o “como se”. O melhor, para interpretar essa linha de pensamento, é tratá-la como ficção. Os religiosos, por estarem informados do absurdo no qual se funda a crença, e ao tentarem fundamentar, sem o conseguir, sua concepção, concebem essa doutrina admissível e verdadeira. Aqui se origina um registro que ainda será conferido a Freud (1927): admitir o fracasso da religião. Ao dar o exemplo de seu filho, que demanda à professora, que narrava contos de fadas, se aquilo tudo era verdade, Freud está demonstrando que a filosofia do “como se” poderia ser útil na inquisição de que, talvez, a religião, com toda a sua miscelânea de ritos, não seja apenas um conto de fadas religioso, o qual, ao ser questionado e não aceito como se verdade fosse, malograsse pela ausência de

provas. Está instalado o fracasso da religião.

2.1.3 A religião se fecha em sua própria ilusão

Qual seria a função psicológica que direcionaria a religião para a admissão de um para além da razão, colocando-a em um ponto subversivo da verdade? A tese freudiana é a sua principal marca relativa à religião e à sua crítica: a ilusão. Esta, como um artefato psicológico, não deve ser vista como um erro ou mera ausência de verdade, mas uma modificação de objeto. Freud (1927/1996, p. 39) consente que a religião é uma ilusão e também o mais apurado veículo de aproximação com o desejo humano, “Estas [ilusões] proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experimentos ou resultados finais de pensamentos, são ilusões, realização dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade”. Não se confunda ilusões com delírios psiquiátricos. Uma vez admitidas, as primeiras estão diretamente relacionadas à realização de desejos, enquanto os segundos se opõem à eventualidade de uma verificação pela realidade. Ele ilustra essa diferença basicamente com o fato de poder ser uma ilusão uma donzela acreditar ter achado seu príncipe encantado, enquanto pode ser um delírio o aparecimento do novo Messias. Daqui resultam a reflexão freudiana e sua crítica primordial:

Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando a realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação, e assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação (FREUD, 1927/1996, p. 40).

A ilusão, para o obsessivo, cria um Deus em lugar do pai, fazendo com que este nome direcione o destino, e também instaure um fantástico papel de quem conforta e apazigua o mal-estar da humanidade. Justificar a crença mediante a ilusão obsessiva pode levar os sujeitos a crer e a descrer, uma vez que não se pode obrigá-los, porém tal justificativa é reconhecida por Freud (1927/1996, p. 41) como uma simples “desculpa esfarrapada”, que parece não ser compartilhada. Cabe lembrar ainda como ele está inteiramente convencido de que os sujeitos já se afastaram da religião, somente não admitem isso, pois o que ela faz nada mais é do que tentar reparar um desamparo que vem do seu principal sintoma obsessivo.

É bastante curioso como Freud (1927/1996, p. 51) ao afirmar que a religião parece ser a maior e deplorável inimiga da ciência, especialmente porque, ao decretar o fracasso da religião, quer saber se, quando os homens admitirem a inexistência de Deus, passarão a matar uns aos outros sem a culpa trazida por um castigo sagrado. Se a força divina não operar como uma barra, separando o homem de seu desejo mais feroz, proibido por Deus, a força terrena terá que intervir. E para que essa catástrofe não aconteça, a proposta freudiana é de uma total reestruturação da religião, ficando esta mais atenta à realidade. O fracasso da religião é constatado porque o adulto abandonará a ideia onipotente de Deus como operador do destino e a outra função da religião — as reminiscências históricas — será tratada pela análise.

Pode-se dizer que essa citada obra freudiana e todo o seu direcionamento são para indicar uma tentativa religiosa de construir um sentido para a existência, ou aquilo que ele tão bem considera uma *Waltanschauung*.

Importante ressaltar que, em *A Conferência XXXV: a questão de uma Weltanschauung*, Freud (1932) investiga, sob o prisma ontológico, os feitos da psicanálise e algumas definições que retomam críticas no desenvolvimento de sua teoria. Sustenta a *Waltanschauung* em oposição à religião, ciência, filosofia, psicanálise e a arte. Não há uma tradução literal para outros idiomas desse conceito, mas pode-se analisar esse processo como sendo a resposta intelectual para o posicionamento e o desfecho da vida. No texto em pauta, ele estabelece como todos esses sistemas — filosofia, religião, ciência, psicanálise e arte — apontam para uma “questão de *Waltanschauung*”, um modo de existir.

A filosofia não atinge o fechamento de uma *Waltanschauung*, pois essa via não é acessível a todas as camadas sociais, utilizada somente pelos intelectuais, que nela baseiam seu discurso. E ela não é capaz de funcionar sob essa ótica, esse prisma de pensamento.

Freud (1932-1933/1996), além de considerar a religião como a grande inimiga da ciência, ressalta seus fundamentos e questiona: o que pode fazer a religião? A resposta a essa indagação sinaliza três principais vieses: o primeiro atesta que a religião precisa dar explicações sobre a existência e sobre o universo — premissa que entra em choque com os fundamentos da ciência, pois pretende atender às demandas e confortar os sujeitos, o que já marca sua diferença e denota sua propensão a produtora de obsessões. O segundo viés coloca a religião como

defensora da proteção e obtenção da felicidade — a ciência pode até tentar fazer os sujeitos se afastarem dos perigos e das perversidades do mundo, todavia não se compara à força que a religião apresenta para confortar e aliviar os reveses que a vida impõe. O terceiro revela que a religião coordena preceitos e atributos por meio de mecanismos que lhe são próprios. Percebe-se que a notável *Waltanschauung* religiosa é adquirida na infância. Mas essa ponderação segue três motivos importantes destacados por Freud: um é sobre o totemismo na infância, bem como a adoração animal e a construção e constituição do que se chama família humana, o clã e sua relação com seu totem; o outro é que a *Waltanschauung* religiosa é criada pela ciência, que com seu espírito científico carregou todo o ceticismo daquilo que seria insuportável pela religião; e o último, que a psicanálise é uma nova crítica a essa *Waltanschauung*, pois mostra a origem do pensamento religioso, marcado pelo desamparo, culpa e falta atribuídos ao sujeito desde a vida infantil — o que de fato outorga a esse sistema sua grande responsabilidade sobre as produções obsessivas de sintoma (FREUD, 1932-1933/1996, p. 151). Dessa forma, o nascimento de concepções obsessivas responde a um existir da religião.

Aqui a relevância é que a religião seja algo sublime, superior, e que não se compara à ciência e nem pode ser a ela comparada. Com suas objeções, começa a pôr em perigo a posição da ciência, que avança em erros. Esta já não dá respostas que estão no campo da verdade; quer fazê-lo, mas não o consegue. A *Waltanschauung* científica, no entanto, também não se fecha em um sistema completo. Ainda questiona se, de fato, a ciência, sendo tão nova como é — em relação a seu avanço mais crescente após o século XVII —, consegue oferecer soluções ou orientações de que precisam os homens? Talvez esse seja um tema a ser debatido ao esperarmos uma *Waltanschauung* da ordem científica. Será possível? Provavelmente não, e é graças a tal falha que a religião não se insensibiliza e não abre espaço para esse buraco. A religião responde sem duvidar. Cria sintomas e os entrega aos sujeitos como uma roupa pronta para ser vestida. Estabelece uma verdade que resolve o mal-estar exatamente porque alimenta de obsessões a cadeia de vida conjeturada. Freud (1932-1933) parece ainda estar confiante em sua análise de possibilidade do fracasso religioso em *O Futuro de uma Ilusão*, que rebate os religiosos, atacando-os.

A luta, pois, não chegou ao fim. Os adeptos da *Waltanschauung* religiosa agem segundo o velho ditado: a melhor defesa é o ataque. Dizem eles: “o que é essa ciência que se atreve a desacreditar nossa religião – nossa religião que trouxe salvação e consolo para milhões de pessoas durante milhares de anos? O que a ciência realizou até agora? O que podemos esperar dela no futuro?” (FREUD, 1932-1933/1996, p. 168).

Enquanto isso, a psicanálise não está a buscar uma *Waltanschauung*, o que a faz ficar do lado da filosofia. A religião se origina de um erro primevo, e o que já está feito não pode ser desfeito, por isso ela é o único sistema que fecha uma operação, uma *Waltanschauung* religiosa. Se a filosofia não pode ser acessada por todos, se a psicanálise não pode obter respostas nem caminhar sob uma linha tênue de sentidos, chegando a se tornar um sistema fechado, e se a ciência acha que tem esse sistema, mas não o tem, resta à religião ocupar-se de tudo e tomar toda a parcela do bojo sintomático. Talvez o que Freud (1932-1933) esteja de fato disposto a resgatar é que, se há uma *Waltanschauung*, esse problema é inteiramente religioso.

O operador Deus servirá como marca de um ensaio para o sujeito desconsiderar o lugar superior do pai e colocar o Todo Poderoso como causa de seu sintoma. Pode ser que essa seja mesmo a palavra apresentada por Freud (1927): um sintoma. O obsessivo mata o próprio pai e aí surge seu maior desafio, o aparecimento de sintomas, de culpa, de rituais e marcas que o outro deixa nele. A investigação de Freud nada mais é do que tentar salvar esse lugar paterno, retirando o lugar de Deus, o que, automaticamente, tenderá a se degradar com o passar dos tempos. Mas, eventualmente, a pergunta a ser feita nem seja se a religião se deteriorou ou se é concebível um fracasso religioso, porém, o que o religioso busca. Haveria mesmo alguma possibilidade de salvar o pai de sua morte e, ao mesmo tempo, não depender da religião para enfrentar o desamparo? A psicanálise freudiana deixa rastros importantes que os psicanalistas pegam como um bastão em suas mãos e, ao darem continuidade à corrida, acabam estabelecendo novos problemas que colocam em xeque tal posição, atualizando a discussão sobre a modernidade. A psicanálise lacaniana por exemplo, toma essa questão de modo muito particular e faz de sua reflexão uma circunstância essencial para encontrar uma nova perspectiva de pensamento, diferente dessa apreendida até agora.

2.2 A ironia do triunfo

Há até aqui uma primeira leitura da realidade pela lente da obsessão, via Freud (1927). Contudo, existe uma nova fórmula que exige do leitor um novo olhar, e assim trabalhar com duas conduções de um mesmo fenômeno. Lacan (1969-1970/1992 p. 126), baseando-se em Freud, considera que é “pelo assassinato de um pai que se funda o simbólico. O assassinato do pai é condição do gozo”, e é pela falta que se inicia a neurose. Ele tinha uma relação com a religião marcada pelo catolicismo, e sua pretensão era conseguir ler a sociedade por meio de uma nova formulação. Diferentemente de Freud (1927), que propusera um possível fracasso da religião, Lacan (1975/2005b, p. 72) admite uma nova tese: o triunfo. Afirma, em entrevista aos jornais de Roma: “se a religião triunfar a psicanálise fracassa. [...] A psicanálise nunca triunfaria sobre a religião, exatamente porque a religião é indestrutível [...] a religião é para isso, para curar os homens, isto é, para que o homem não perceba o que não funciona”. O que não funciona? Ainda em *O triunfo da religião*, Lacan (1975/2005a, p. 63) diz: “o real é o que não funciona”. Desde já, pode-se construir duas pontes de pensamento. Uma, a proposta freudiana, que confia no declínio da religião, libertando o homem dessa fantasia, dessa ilusão, e cujo Deus também é um pai ilusório capaz de questionar as provas da ciência, ou seja, a religião é um desamparo. Outra, a proposta lacaniana, que postula o triunfo da religião, já que esta “evoca” um sentido para o Real, “o sustentáculo da religião não é outra coisa senão aquele pai a quem a criança recorre em sua infância e ‘previne’ o que nela pode se tornar mal-estar” (LACAN, 1969-1970/1992p.105).

O que precisa ser efetivamente discutido é: como a religião lida com o Real, para fazê-la, na visão lacaniana, triunfar? Para isso, precisa-se compreender por qual motivo Lacan foca no triunfo.

E a religião vai dar um sentido às experiências mais curiosas, aquelas pelas quais os próprios cientistas começam a sentir uma ponta de angústia. A religião vai encontrar para isso sentidos truculentos. É só ver o andar da carruagem, como eles estão se atualizando (LACAN, 1975/2005b, p. 66).

Ora, a religião triunfaria exatamente porque dá sentido ao mal-estar, provoca uma cadeia e uma série de significações naquilo que gera uma angústia no sujeito: o aparecimento do Real. Assinalar que “eles estão se atualizando”, é de fato provar

como a religião tem se comportado em decorrência do saber. Há, portanto, uma implicação no reconhecimento de que a religião opera em todos os níveis do discurso, e mais, ela desconserta até mesmo a ciência. Se Freud (1932) estabelece uma maneira de lidar com o fechamento de uma *Waltanschauung*, Lacan (1953-1960) admite que há em cena um vazio que circula entre os sistemas ciência, arte e religião. E ironiza, dizendo que os cientistas começam a ter crises de angústia porquanto estão em uma posição impossível, ao lado do educar e governar, mas sequer fazem ideia disso. Esse conhecimento, efetivamente, é débil. A ciência desconsidera a existência do Real, o que se verá adiante. Por essa razão, o triunfo torna-se uma ironia lacaniana. A religião não irá fracassar libertando os sujeitos dessa grande ilusão, ela irá triunfar porque apazigua o mal-estar pelo direcionamento do sentido. Aliás, cabe lembrar que esse é o problema crucial do obsessivo, duvidar e estabelecer vínculos com a vida e a morte.

Deve-se destacar, no entanto, que, embora Freud (1927) apostasse no fracasso da religião e Lacan (2005b), em seu triunfo, ambos consideram que há algo que não funciona. Algo que escapa ao sujeito, seja à vista do desamparo, seja em presença do Real. Faz-se necessário um roteiro para localizar a religião defronte do Real e como este opera na caracterização da falta.

O Real, o Simbólico e o Imaginário servem de registros que ajudam a assimilar o funcionamento mental. Para tanto, basta diferenciá-los. O Real lacaniano é primeiro compreendido como da ordem do antecedente à linguagem, sendo sem subdivisões, conforme afirma Fink (1998, p. 44): “entrelaçado de forma a ser completo, não havendo espaço entre os fios que são sua matéria. [...] se aplica tanto ao corpo de uma criança antes da entrada na ordem simbólica, quanto a todo o universo”.

Coutinho Jorge (2011, p. 98) diz que o inconsciente é o Real não atingido pelo Simbólico, o que escapa à análise, o indizível, o que não se pode simbolizar. O Real “ex-siste”, pois ele está “antes da linguagem” que é da ordem simbólica. Está fora da ordem simbólica. O Real é conferido em um estatuto do impossível, de um vazio onde o efeito do Simbólico no Real torna-se um sintoma. E talvez aí se localize o desfecho da religião: um possível sintoma.

O Simbólico é da ordem da linguagem, do duplo sentido, da representação. Situado entre o Real e o Imaginário, dá lugar à duplicidade de um ponto bifido entre o significante e o signo. Jorge (2011) faz referência ao deus romano Janus, com

suas duas faces representando os opostos, cada uma voltada para um lado. Dessa forma, o Simbólico localiza-se entre o imaginário e o real. Ao se virar para o Real, opõe-se ao Significante, à mensagem. Defronte do Imaginário, o signo, o código. O Simbólico é o contingente, algo que está no campo da linguagem fazendo uma ligação com os significantes (JORGE, 2011).

Já o Imaginário não é da ordem da imaginação e tão somente uma imagem/pensamento, e, sim, de uma “relação especular, com seus logros e identificações” (JORGE, 2011, p. 46). Ele segue o sentido, o “eu”, que é da estrutura do Imaginário, como uma constrição da imagem pelo estádio do espelho.

Um comportamento pode se tornar imaginário quando sua orientação a partir de imagens, e seu próprio valor de imagem para outro sujeito, o torna suscetível de deslocamento fora do ciclo que assegura a satisfação de uma necessidade natural (LACAN, 1953/2005, p. 20).

Portanto, o Imaginário segue a lógica do sentido, enquanto o Simbólico segue a ordem do duplo sentido e o Real, do não sentido.

Assegura-se que a consideração lacaniana cria a ideia de que o Simbólico é o que “insiste” por ser bífido em sentido, e busca uma representação de signos e significantes. O Imaginário é o que “consiste”, por atuar como um sentido do eu, tornando-se consistente para tocar o Real. E este é o que “ex-siste”, por se tratar do não senso, não sentido, da falta; ele está “ex” antes de existir. É a falta que dá ao Real seu lugar. A realidade não pode ser confundida com o Real lacaniano, pois este escapa à inscrição, ou seja, ele escapa sempre à realidade que já é uma “montagem do simbólico no imaginário” (Jorge, 2011, pp. 96-97). O Real é sempre apresentado como um reencontro, aquilo que excede à língua e jamais se atinge esse excesso, pois é um excesso na linguagem. No entanto, pode-se associar o Real, tal qual o “verbo”, a algo que antecede, como Lacan (1975/2005b, pp 73-74) retirou do Evangelho de São João e apresenta em seu *Triunfo*: “No início era o Verbo, [...] o verbo é antes do começo”. Compreender esse Real lacaniano é fundamental por ser o que “escapa à análise” (JORGE, 2011, p. 94) e torna-se o seu excesso. E o verbo ressaltado por Lacan (2005b) compara-se ao que “ex-siste” por fundar a linguagem. Por conseguinte, se, para Freud (1927), a religião é da ordem de uma ilusão por estar no plano de uma neurose obsessiva, cuja função é atingir uma representação do pai, para Lacan (1964/2008, p. 51), o deus da ilusão

freudiano ocupa o lugar da falta, do amor, do Real: “os deuses são da ordem do real”.

O Real lacaniano é marcado, como já visto, por um furo, por um vazio que opera excessivamente sob a falta de sentido. “Esse real, quando surge sob a égide do inconsciente, adquire um nome, S(A), ou seja, a falta de pelo menos um significante” (JORGE, 2011, p. 125). O sujeito é sempre barrado, dividido e, essa divisão é como uma fragmentada falta. Nenhum significante é capaz de preencher a representação do sujeito; sempre haverá outro significante que falta. Para localizar a religião diante da ótica do Real, é preciso fazer uma distinção entre outras operações do vazio — a arte, a ciência e a religião, tal qual Lacan faz em seus *Pequenos Comentários à margem*.

Pode-se conceber o direcionamento de Lacan (1953-1960, p. 158) dessa maneira:

QUADRO 2

A relação com o vazio

| Função | O vazio |
|--------------------|-------------------------------|
| A Arte/psicanálise | Admite-o |
| A ciência | Desconsidera-o, desacredita-o |
| A Religião | Afasta-o e o respeita |

Fonte: elaborado pelo autor

A arte e a ciência servirão de base para o vazio existente na religião. A primeira é marcada por localizar-se próxima do vazio; recalcada, concretiza-se historicamente. A arte é aquilo que é gerado a partir de um vazio, mediante a existência de um furo. Pode-se dar como exemplo a história do vaso do oleiro, conforme Lacan (1953-1960/1988, p. 65), vaso que é moldado no vazio. Para tanto, é preciso dizer que o vazio retrata a “coisa” e que a coisa é o objeto que “jamais será reencontrado”. A “coisa”, *Das Ding*, simboliza o objeto faltoso, que está sempre perdido por ser de sua natureza não ser encontrado. A coisa nunca poderá ser achada, só poderá ser caracterizada por um vazio ou qualquer outra representação. “Essa coisa [...] será sempre representada por um vazio, precisamente pelo fato de

ela não poder ser representada por outra coisa — ou, mais exatamente, de ela só poder ser representada por outra coisa” (LACAN, 1953-1960/1988, p. 155).

Vê-se, entretanto, a coisa ser o que não se pode representar, por ser própria de estar perdida, ou ser configurada por outra coisa, outro significante. Consequentemente, arte se origina no vazio, e este é marcado não apenas como um lugar espacial desprovido de localização, mas também da tentativa de encontrar algo perdido. A música, a pintura, a literatura, a escultura, a poesia e suas outras expressões são vazias por estarem à volta de algo irrepresentável. A coisa é dita somente pelo deslizamento de significantes. O vazio, no entanto, é também da ordem simbólica, em que a “arte utiliza o imaginário para organizar simbolicamente este real. Ele está entre o real e o significante” (REGNAULT, 2001, p. 30).

A ciência, por sua vez, é fruto de uma estrutura perversa, que não acredita e não aceita esse vazio, e, por isso, nasce de um erro, empenhando-se em tamponar o excesso por meio de seus discursos, e sempre à procura de um sentido, o que lhe dá o *status* de gozo, o gozo do sentido. A ciência torna-se uma grande estruturadora de poder onde o vazio é sempre representado por novos saberes. Ela ocupa um lugar de gozo, um gozo do Outro, aqui um Grande Outro. Nada escaparia ao poder do Outro, pois este desliza seus significantes, o Outro médico, o Outro professor ou o Outro cientista... A ciência se guia pela busca de um direcionamento em que o saber jamais deixa escapar um vazio, um resto. Há a ocupação de um posto majestoso em seu discurso, em que, dotada de sabedoria e poder, visa a não dar lugar ao vazio. Enquanto a arte se constrói “em torno do vazio”, a ciência não crê que haja um irrepresentável, um vazio completamente excessivo. Ela quer preenché-lo com o saber. A ciência não acredita no vazio.

Feitas essas considerações, eis o quesito capital para o prosseguimento deste trabalho: a religião. Ela aqui tem posição peculiar, pois se ocupa, segundo Lacan (1953-1960), do que não se organiza ao redor do vazio, tal qual a arte, ou da descrença do vazio, como a ciência. Ela admite o vazio, aceita-o, respeitando-o, porém cria um método e uma operação próprios, o deslocamento. A neurose obsessiva, objeto deste trabalho, é a ideia de se estar preso ao pensamento e, pela linguagem, estruturar uma representação desse vazio. Evita-se o vazio com certa angústia, lembra-nos Safouan (2006, pp. 179-182): “a angústia não é da falta, mas do desaparecimento desta falta [...]” e o vazio “dá à angústia sua estrutura, ou mais precisamente, sua moldura, comparável à do espelho”. A angústia é o resultado de

um vazio. E evitá-lo, para a religião, é também uma angústia, fruto de uma certeza, por exemplo, certeza da culpa e do desamparo. “O religioso, deste modo, instala a verdade em um status de culpa. Daí resulta uma desconfiança em relação ao saber” (LACAN 1965/1998, p, 887).

Entende-se que a intervenção utilizada pela religião para elevar o vazio ao *status* de Deus é, certamente, a partir de uma busca da verdade, opondo-se à verdade científica, que é da ordem de uma verdade do mestre, do conhecimento, da estatística ou, ainda, da produção de um desejo: a chamada verdade em causa. Ela procura por uma verdade final, uma verdade de existência, como Lacan adverte:

“[um] real que cobre a verdade. [...] Não nos parece nada inacessível a um tratamento científico, que na verdade cristã tenha tido que passar pelo insustentável da formulação de um Deus trino e uno” [...] Por isso ele [o religioso] é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente o objeto do sacrifício. Sua demanda é submetida ao desejo de um Deus que, por conseguinte é preciso seduzir. O jogo do amor entra por aí” (LACAN, 1965/1998, p. 887).

Na arte, estar próximo do vazio é reencontrá-lo. Na religião, há uma forma de evitar esse excesso, e ela encontra meios peculiares de satisfação. Se na ciência a verdade é do mestre, na religião, por exemplo, é de Deus o lugar ocupado por aquele fundamento. Corta-se, no entanto, o acesso à verdade. Entra nesse campo o amor do religioso. Deve-se compreender, em face do excesso, qual o artifício utilizado pela religião para ocupar-se do real. Certamente, pode-se propor que haja um encontro e, ao mesmo tempo, um desencontro, uma vez que tenta afastá-lo e respeitá-lo, todavia, ele irrompe de maneira angustiante. É como pensar que a metodologia da religião seja afastar Deus, pois assim pode-se respeitá-lo e, conseqüentemente, tentar representá-lo pela imagem, fazendo face ao sentido.

Há uma referência de um filósofo que pode contribuir com essa reflexão de Lacan, e dar sustentação a seu aforisma do triunfo. Em *O amor impiedoso (ou: sobre a crença)*, Slavoj Žižek (2012) aponta uma possível saída para o problema, mediante o funcionamento do Simbólico e do Imaginário nas religiões perante o Real. A ligação desses registros nos remete a um furo. A religião precisa, passando pelo circuito do Simbólico, tentar dar um sentido ao Real pela formação de uma imagem. Surgem, então, a já vista angústia e a frustração de não se conseguir representar o vazio ao qual se presta a religião.

Em *Como ler Lacan*, Zizek (2010) traz uma ponderação importante sobre dois ângulos que devem ser investigados antes de se avançar neste trabalho. O primeiro se refere ao aforisma de Dostoiévsky (1879/2008) em *Os irmãos Karamasov*: “se Deus está morto, tudo é permitido”. No *Seminário: O avesso da psicanálise*, Lacan (1969-1970) retoma essa discussão para propor o inverso: se Deus está morto, nada é permitido. Com isso, convida a pensar que um aprendizado direto desse aforisma com os neuróticos diariamente seria relevante. Sobre essa fórmula, Zizek (2010) acredita que, quanto mais negamos a existência de Deus, tanto mais o inconsciente proíbe e faz minar o seu gozo. É como lembrar o mito totêmico, em que a lei paterna torna-se mais elevada após a morte do pai. Deus morto, nada mais é permitido. Parece ser uma primeira via que rege o funcionamento da religião ao afastar o aparecimento do Real. A morte de Deus, ao invés de propor uma libertação, traz consigo uma atribuição opressora, em que a proibição segue seu fluxo. A religião mal sabe dessa fórmula, e ainda acredita que o Deus morto permite tudo aos filhos. Zizek estabelece um diálogo com o teólogo Boris Gunjevic, em *O Sofrimento de Deus, invenções do apocalipse*, de 2015, e mostra que a religião em sua história faz valer essa promessa de que Deus tudo permite, mesmo crimes velados que a própria igreja oculta.

A história bem documentada de como a igreja católica protege os pedófilos dentro de sua própria hierarquia é outro bom exemplo de que se Deus existir Tudo é permitido. O que torna tão repugnante essa relação protetora aos pedófilos é o fato de não ser praticada por hedonistas tolerantes, mas sim — para piorar ainda mais as coisas — pela mesma instituição que posa de guardiã moral da sociedade (ZIZEK & GUNJEVIC , 2015, p. 39).

Começa-se a perceber que a religião precisa usar de estratégias para afastar o aparecimento do Deus que “nada pode”. Tal mecanismo fornece uma ponte para analisar o segundo item abrangido pelo filósofo: Deus é inconsciente. Na verdade, essa é a aposta que Lacan faz ao dizer: “pois a verdadeira fórmula do ateísmo não é que Deus está morto — mesmo fundando a origem da função do pai em seu assassinio, Freud protege o pai — a verdadeira fórmula do ateísmo é que Deus é inconsciente” (Lacan, 1964/2008, p. 64).

A argumentação, em partes, é para exprimir que “o pai morto é aquele que tem o gozo sob sua guarda” (Lacan, 1969-1970/1992 p. 130). Ou precisamente, a negação e a proibição, ou mesmo a vontade de se afastar, gradativamente, da

existência de Deus, fazem com que Ele exista como um inconsciente. Negar Deus é tê-lo como objeto.

Se o nascimento da neurose obsessiva se dá pela falta e o flerte com a morte, Zizek (2012) exemplifica o aparecimento dessa noção do superego com a criança que precisa ir à casa dos avós aos domingos. Os pais, perversamente, dizem: “cumpra seu dever e vá” ou “você sabe quanto sua avó o ama, mas não quero obrigar a nada”. Essas falas localizam o que Freud chamou neurose obsessiva — objeto deste trabalho — e que se tornará uma grande ilusão pela crença no Grande Outro. A marca do que se quer demonstrar com o exemplo apresentado é como as proibições têm-se mostrado cada vez mais violentas em nome de Deus. E o que isso caracteriza? Verdadeiramente, o afastamento inerente do Real. Deus está morto, ou matar Deus como uma saída no enfrentamento do mal-estar, do “nada é permitido”, ou a angústia para saber “o que acontece se não for à casa da avó?” Isso carrega um símbolo efetivo do ateísmo moderno.

Neste, sustenta-se, para o filósofo, não mais a conclusão de crença ou não crença, mas sim a baliza das proibições, pois o ateu não sabe que Deus é inconsciente. Essa é uma observação importante, pois o que está em jogo não é uma tentativa de ver a religião como uma desconstrução paradigmática e materialista. Para pinçar essa fórmula, uma passagem de Lacan, em *O engano do sujeito suposto saber*, é modelo para sondar esse mecanismo de Deus ser inconsciente e demonstrar um traço importante: há um certo ateísmo no cristão e uma grande “dio-logia”, segundo Lacan, no ateu.

O sujeito-suposto-saber, Deus, o próprio, para chamar-lhe (*sic*) pelo nome que lhe deu Pascal, quando designamos precisamente, ao contrário dele, não o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, mas o Deus dos filósofos, ei-lo desalojado de sua latência em toda e qualquer teoria. Theoria. Seria esse o lugar da Theo-logia no mundo? Da cristã, seguramente, desde que ela existe, de maneira que o ateu nos aparece ser aquele que a ela se apega com mais força. Suspeitava-se: esse Deus está meio enfermo. Mas não é a cura do ecumenismo que o tornará mais valente. Nem tampouco o outro com maiúscula, o de Lacan, temo eu (LACAN, 1967/2003, p. 338).

Eis uma possível resposta a essa pequena indagação. A religião, para não lidar com a morte de Deus, ou o desconhecido “nada é permitido”, e por não enxergar que esse Deus é inconsciente, cria táticas para manobrar esse aparecimento. Com o angustiante Real, o “Real-Simbólico” como uma fórmula

reduzida de sentido, em que não há representação efetiva para o significante, e é parte bífida do simbólico, como mencionado anteriormente. O “Real-Imaginário”, no qual há um “brilho do sublime” que se destaca no curso do sentido. E o “Real-Real”, que é o objeto primordial ou a coisa que não se pode acessar pela língua. Esses registros RSI parecem ser a experiência de, pelos símbolos e metáforas dualistas, se atingir um sentido imaginário (ZIZEK, 2012, p. 138). Para tanto, cita o exemplo do cristianismo face a esse esquema, lembrando que se os deuses são da ordem do real, tal qual dizia Lacan (1920), em conformidade com Zizek, então:

a trindade cristã também tem que ser lida através das lentes desta Trindade do Real: Deus o Pai é o “Real-Real” da violenta coisa primordial; Deus, o filho, o “Real-Imaginário” do puro *Shein*, o “quase nada” pelo qual o sublime brilha através de seu corpo miserável. O Espírito Santo é o “Real Simbólico” da comunidade de crentes (ZIZEK, 2012, p. 138).

Entretanto, pode-se reparar, no exemplo dado, que se está lidando com algo que é Real e está em toda parte. A religião esquiva-se de sua aparição por diversos modos. É recomendado não se pronunciar o Nome-do-Pai em vão, nem evocar algo de sua imagem. Há Jesus e um símbolo do Espírito Santo para tentar afastar, evitar e respeitar a fúria incessante do real que é Deus. Aliás, no terceiro capítulo ver-se-á como Miller (2015 e 2016, pp.152-153) ressalta que até mesmo para Deus, que desconhece sua morte, há uma possível falta. E não somente isso, o lugar ocupado por Deus é um lugar que mostra como ele goza, e, assim como o homem, ele pode se tornar barrado e fora da totalidade. Sempre que Zizek fala do Real, indica que não há uma separação entre os demais registros, seja ele uma imagem humana e transfigurada do Filho, seja a imagem do Todo Poderoso e absoluto pai, seja a representação simbólica do poder onipotente. “Neste sentido, a própria aparição de Cristo representa efetivamente a morte de Deus; nela fica claro que o Deus não é senão o excesso do homem, o demais da vida” (ZIZEK, 2012, p. 190). Essa sutil concepção não é somente um tópico levantado pelo filósofo, mas também pelo psicanalista Julien (2010) que, em *Psicanálise e o religioso*, salienta o funcionamento da religião por meio do RSI. No Simbólico, o pai é denominado pelas variações dos significantes, o Nome-do-Pai, em que o lugar de pai pode ser ocupado não por quem se chama pai, mas por aquele cujo lugar se nomeia. O Imaginário é a dimensão do filho, do sentido, cuja existência precisa ser dotada de um pai forte,

digno, de imagem grandiosa para ser admirada e amada. E por fim, a dimensão do Real, cujo lugar vem ser o recurso para o conflito entre o pai Simbólico e o Imaginário, e serve como uma dimensão excessiva e vazia.

Essa conceituação exibe um desempenho RSI em que nenhum desses registros se sobrepõe ao outro. Alcançar o Real na religião converte-se em uma figura de desejo e idealizada, mediante uma imagem sempre moldada pelo símbolo. É como um quadro que se forma pelas marcas de sua moldura, e, aí, encontra-se uma solução para o problema: o Real não pode se manifestar ao religioso, apenas a sombra simbólica acompanhada pelo seu véu de metáforas e a tentativa de dar sentido pela figura que reflete o “todo poderoso” Real, que é vazio, mas que nada lhe falta.

Deus é um Nada puro
 Nenhum agora, nenhum aqui O toca
 Quanto mais procuras aprendê-lo, mais Ele te escapa
 ANGELUS SILESIUS, 1988, p.12

As deliberações freudianas acerca da religião contêm subsídios a que esta pesquisa se propõe atingir, e que, de antemão, devem ser considerados. Acompanhou-se a proposta de Freud por uma religião que tenta salvar gradativamente o pai, fazendo-o existir em uma permuta com Deus-Pai, fruto de uma atribuição obsessiva. E por que esse Pai se degrada e fracassa, enquanto a religião pode manter-se viva e fervorosa com o passar dos tempos? Essa interrogação ameaça os dois posicionamentos vistos até aqui. Há uma operação obsessiva no religioso, descrita por Freud (1907), que culmina no engendramento de um raciocínio, que aposta no fracasso futuro da religião, e cujo acontecimento é questionado. Há a releitura lacaniana que, com sua emblemática construção teórica, recomenda à modernidade uma religião que guarde o poder pelo sentido, dando voz a um possível triunfo. Cabe lembrar que ela — a religião — está se fortificando, o que enfatiza essa proposta. Ou, ainda, se se admitir, por exemplo, o aforisma do triunfo, como cogitar a sobrevivência da religião sem a intervenção do pai? Pela nova ótica de um pai morto? Pode ser esse o trajeto no qual seja essencial trabalhar. Tais perguntas precisam de respostas, mormente porque, se há uma *Waltanschauung* religiosa, é pela razão de ela criar um estilo próprio de lidar com o mal-estar, e este pode ser o vazio, o desconhecido. O apontamento do triunfo serve

para se contrapor a Freud (1927) e para sugerir uma nova saída para o obsessivo em relação ao outro, à civilização e seu desconforto da infância.

O triunfo da religião, proposto por Lacan (2005b), patenteia que há uma operação nova em sua leitura da psicanálise, distinta da de Freud. Pode-se falar de um sintoma religioso ou de um Deus-sintoma. O que está em jogo é haver uma verdade em foco, buscada pela religião, e a verdade final, que reina na religião, que é uma “causa final” (MILLER, 2015 e 2016, p.190). A religião se fecha em sua tentativa de dar sentido ao Real, e acaba arriscando a posição do psicanalista ao se indagar: isso significa que, se na época de Freud o outro era a instância responsável pela emancipação de um sintoma, talvez haja um certo declínio do pai ou uma inexistência do lugar ocupado pelo outro capaz de estabelecer uma nova forma de trabalhar o modo de gozo; um certo narcisismo de uma razão final, um narcisismo, como diz Lacan (1953-1960/1988, p. 841), perdido, ou, como aposta Miller (2015), triunfante? Responder a essa questão esclarecerá como pôde a religião se manter viva mesmo com a degradação do pai. Quiçá ela já não sirva apenas como um sintoma irrigado do outro, e sim como nomeação na cultura. O que significa que, se há diligência de salvar o pai em Freud, há uma insuficiência desse pai em Lacan que faz repensar o lugar da religião para a civilização. É, pois, crucial compreender que há uma ação obsessiva que, mesmo no antagonismo fracasso/triunfo, faz funcionar a religião e coloca a serviço a análise mesma da função religiosa para o sujeito, a saber, o desamparo e o abandono. Nessa operação do filho com o pai, denominada religiosa, algo deve haver que ressalte a possibilidade de existir alguma coisa para além do sintoma.

CAPÍTULO 3 – RELIGIÃO, UMA FRESTA PARA SE GOZAR

“Para que isso chegue a alguma coisa, tem mesmo que servir, e que servir, meu Deus, para que eles se arranjam, para que eles se acomodem, mancos mancando, eles cheguem mesmo assim a dar alguma vidinha a este sentimento dito de amor.” (LACAN, 1973/2007, p. 51)

“Essa assimetria (entre Deus e o Homem), volta-se para a assimetria comum: é Deus quem precisa do Homem para atingir a si mesmo, para nascer com Deus.” (ZIZEK & MILBANK, 2014, p. 47.)

“Podemos lhamarla: una apuesta sobre lo Absoluto. [...] Es decir que el sacrificio del ser, el sacrificio que lo que ustedes tienen de ser, deviene la prueba de que ese Absoluto existe.” (MILLER, 2016, pp. 191-192).

Os aspectos que circulam a reflexão entre religião e neurose obsessiva aparentam ser extremamente vastos. Apesar de Freud buscar soluções para problemas que envolvem a civilização, parece que a religião ainda é algo que está fora dessa preocupação dessa preocupação. Como verificado neste trabalho, há sempre uma marca das questões relacionais à religião e o encontro do sujeito com a transposição do pai para Deus. Até aqui, viu-se a neurose obsessiva associada à religião e com repercussões em dois vieses distintos: um, a aposta no fracasso; outro, o surgimento da análise lacaniana propondo seu triunfo em detrimento do sentido. Portanto, indiferente a um ou outro, o desamparo e o sentimento por um possível abandono do pai estão presentes em ambos os casos. Faz-se necessário analisar como pode vigorar essa relação obsessiva com Deus, por um prisma que consiga captar a modernidade para além do sintoma. Há elementos pós-freudianos capazes de discutir e responder a esse objeto.

Nos textos ditos sagrados das escrituras cristãs, há uma passagem, segundo Marcos, em que Cristo, ao ser crucificado entre dois ladrões, volta-se para o céu e, submisso à vontade do pai, um pai gozador, pergunta, com sentimento de lamento e dor: *“Eloi, Eloi, lamá sabactani?”* (BÍBLIA, 1995, cap.15), que significa, em tradução literal: *“Pai, por que me abandonaste?”* Definitivamente, essa se afigura ser a indagação do obsessivo. Quando ele se interroga sobre sua existência, ou quando questiona, ruma e faz de seu pensamento um núcleo de associações em relação à sua vida, é o momento em que, assim como o Cristo, o sujeito pergunta sobre o pai que fracassa. Como já mencionado, há um certo fracasso do pai que faz existirem a crença e a religião. Isso pode ser melhor compreendido ao se considerar que pode-

se estar diante de uma religião que não é somente ritualizada, imersa nos ritos e mitos, o que a transfigura simplesmente em sintoma. Pode haver uma relação entre o sintoma obsessivo e o Pai, sobretudo porque há aqui uma marca ativa do filho, que pressiona o pai a responder sobre seu abandono, isto é, ao compreender o seu fracasso.

Este capítulo se encarregará de formalizar as considerações advindas dos anteriores, municiando a formação de uma hipótese que coloque frente a frente dois tempos da religião, duas relações com Deus: Freud e Lacan, em uma consideração sobre as relações de obsessão e religião.

3.1 Por que me abandonaste, pai?

Ao analisar as ponderações sobre a religião, percebe-se como Freud, em várias ocasiões, utiliza casos e nomeia vieses clínicos que são, proporcionalmente, aptos a dar fundamento à relação com a obsessão. Nesse contexto, ele nos traz, além do já citado caso *O homem dos ratos*, a história de Christopher Hassan, mais conhecida como *Uma neurose demoníaca do século XVII* (FREUD, 1923).

Christopher era pintor, um grande artista que, em meados de 1677, que foi levado pelo pároco a Mariazell com relato de aparecimentos convulsivos. Tratava-se de um sujeito que fizera um pacto com o demônio, que abrangia dois tempos diferentes. Freud confere esse caso pelos manuscritos de um escriba e por fragmentos do próprio paciente. A análise percorre os motivos que o levaram a tal pacto e qual o curso ulterior da neurose.

Tentado pelo diabo durante nove dias, o Christopher vivia uma constante decepção profissional. As narrativas chamam a atenção para uma possível depressão melancólica. Diante das provocações de satanás, que lhe aparecera oferecendo riquezas, mulheres, sucesso, especialmente profissional, o pintor compactua com ele, a fim de gozar de toda a sua promessa de bem viver. Esse contrato é feito e assinado com o seu próprio sangue, prendendo o artista por nove anos em uma promessa dupla: durante esse tempo, ele seria o filho exclusivo de satã, e este ocuparia o lugar pleno de pai; depois, pertenceria a ele por toda a eternidade.

Uma primeira fonte de informações mostrou uma depressão decorrente de sua incapacidade ao trabalho. A segunda, conferida pelo Abade Franciscus,

esclareceu que o distúrbio ocorrera após a morte de seu pai. A análise freudiana leva a psicanálise, mais uma vez, ao cerne da ferida, e resgata dados a respeito da troca de lugar entre o pai e Deus, como discutido anteriormente. Contudo, agora está-se falando da substituição de um pai pelo diabo. Freud (1923) registra que, no curso da história, as religiões se dedicaram somente ao estudo de Deus. Há como que um esquecimento de que o Deus primevo era definido por um Deus mau e furioso, que foi-se movendo em direção à bondade ao longo das escrituras. Ou que o pai totêmico não era um bom pai, e sim gozador. Uma certa repressão que, de modo obsessivo, vinculava seu clã a uma prisão de pensamentos neuróticos, prontos a se ligarem ao pai pela culpa e pela interdição. O pai totêmico era um pai demoníaco? Efetivamente, essa argumentação freudiana presta-se para dizer que Deus e o Diabo são, em sua mesma instância e em seu antagonismo próprio, a representação de um mesmo pai, uma projeção que dependerá exclusivamente da sua relação com o filho.

Lembra Freud (1923/1996, p. 103): “quando isso acontece, concluímos que o homem fora ligado ao pai por um amor especialmente intenso”, e que não é surpreendente estar em estado de melancolia ao se tratar de um luto. A premissa de Freud é que, talvez, se soubesse pouco do caso, ao contrário de outros pacientes analisados por ele, para se poder resgatar, reviver e montar as cenas vividas com o pai, e, posteriormente, entender por que optar pelo diabo e não por Deus como substituto do pai, lembrando uma montagem infantil de um pai todo poderoso que perde seu lugar.

Após o pacto, o sujeito foi admitido em uma ordem religiosa, em Viena, onde, mais uma vez, foi tentado pelo demônio a mudar sua decisão em troca de benefícios, porém as orações tornaram-se fonte de cura. Infere-se que a escolha entre o demônio e Deus é um significante que pode concernir não a um amor ao pai, mas a um ódio direcionado a ele. E uma consequência dessa relação perturbadora com satã é que, substituto do pai, sempre lhe aparecia transvestido de mulher, colocando em xeque a condição sexual do obsessivo. Subentende-se que o relacionamento do obsessivo com o pai é essencial na determinação do sintoma.

Além desse caso do pintor, encontra-se nos escritos freudianos um estudo da vida e obra de Dostoiévsky, que fez com que Freud oscilasse entre *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1929-1930) e *Dostoiévsky e o Parricídio* (1927-1928b).

A análise desse grande escritor se dá por separação de atributos: o artista, o moralista, o neurótico, o pecador. O Dostoiévsky artista conquista seu lugar com coragem e bravura e é comparado literariamente por Freud (1927) a Shakespeare. O moralista é marcado pela renúncia, que faz colidirem constantemente sua humanidade, bondade e amor com sua cobrança por uma conduta moralizadora de vida. O lugar do neurótico e do pecador situa-o em uma posição criminosa. Sendo sádico para com os outros nas pequenas coisas, e para consigo mesmo nas grandes. A oscilação entre o amor e o ódio pelo pai sublinha o complexo de Édipo, explicado por Freud (1927) para dar consistência aos acessos epiléticos do analisando. Como as crianças, Dostoiévsky via-se afrontado e identificado com o pai por causa da mãe, fazendo nascer não só seu superego moralista, como um par sintomático que vacila entre atividade e passividade, sinalizando um latente homossexualismo. As questões aqui, com efeito, é o ódio, tanto à castração quanto ao pai.

Neste ponto a teoria psicanalítica introduz a afirmação de que, para um menino, esta outra pessoa geralmente é o pai, e de que a crise (denominada de histérica) constitui assim uma autopunição por um desejo de morte do pai odiado” (FREUD, 1927/1996, p. 188).

Dostoiévsky perdeu a oportunidade de se tornar um apóstolo, uma vez que seus conflitos entre ego e superego, frutos de sua neurose parricida, fizeram com que se mantivesse firme no nacionalismo russo e em uma veneração pela espiritualidade e pelo Deus cristão (Freud, 1927)

O pai caído e odiado é uma recorrência nas grandes obras literárias. Não só a pergunta cristã pelo abandono do pai, não só as histórias de vida de Christopher e Dostoiévsky, mas também a tragédia hamletiana de Shakespeare. Aliás, ao interpretar o caso Dostoiévsky, Freud (1927) citou o fato de que os três maiores e consagrados exemplos literários são *Os irmãos Karamasov*, de Dostoiévsky, *Édipo Rei* e *Hamlet*, de Shakespeare. Neste, vê-se um brutal esforço em vingar a morte do pai, colocando sobre si a maior característica trágica: a renúncia a seu próprio gozo em função do outro. As tragédias têm exatamente esse papel: lidar com a morte ou com o desejo de inscrição no outro. No final da peça, Hamlet, em conversa com o moribundo Laertes, entrega-se também à morte, em prol de um outro.

LAERTE: — Deste-lhe o merecido castigo. É um veneno preparado por ele, nobre Hamlet. Perdoemo-nos um ao outro. Não caia sobre ti

a minha morte, nem a de meu pai. Nem sobre mim a tua morte. (Morre).

HAMLET: — O céu te livre desta culpa. Vou seguir-te. Horácio, eu morro. Desventurada Rainha, adeus [...]

HAMLET: — [...] refere-lhe com maior ou menor número de incidentes o que provocou... o resto... é silêncio.

(SHAKESPEARE, 2010, pp.187-188)

Esta passagem da obra referida, assemelha-se ao que se vê adiante: a relação do filho com o pai, do cristo com Deus.

3.2 Uma letra de gozo

Como percebido no capítulo anterior, há uma marca preliminarmente apresentada por Žižek (2012) que ratifica a discussão do lugar de Deus e sua relação com a função Simbólica, Imaginária e o puro Real. A questão pertinente é se há possibilidade de repensar o Deus incluso na função imaginária da construção do nó borromeano. A resposta é dada por François Regnault (1985), que estabelece uma relação direta, não com Deus, pois essa será feita mais tarde por Miller (2016), mas com a igreja, sinalizando uma construção tríplice entre esta, religião e teologia. Não se perdendo de vista o lugar ocupado pela neurose obsessiva, o objeto a estará mediando o circuito do nó.

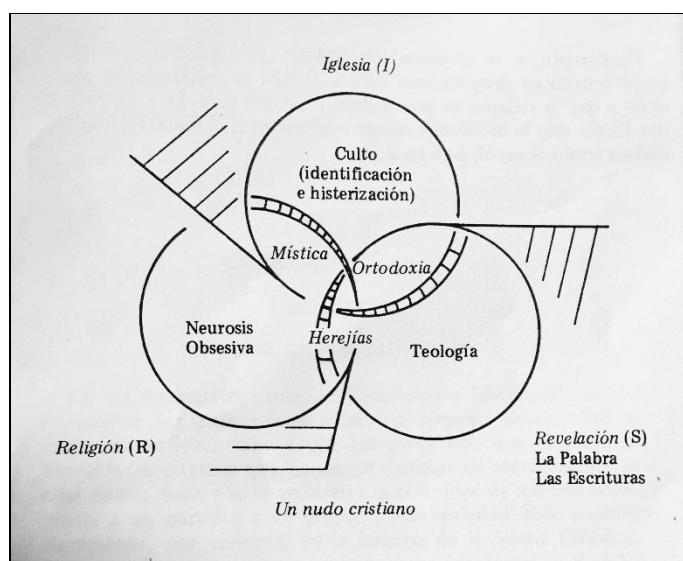


FIGURA 5: Um nó cristão

Fonte: REGNAULT, 1985, p. 88.

Ao refletir sobre religião e Revelação, ou as escrituras, aparece uma operação válida que caminha ao encontro de Freud (1927), que marca a ilusão religiosa. Aí se encontra a ortodoxia, que coloca a religião frente a frente com uma obsessão incontrollável. Se, de um lado, vê-se a religião com seu puro sintoma, lugar apontado por Regnault (1985) como do puro Real, que resulta do dogma do Vaticano, por exemplo. A heresia é respondida com a ortodoxia da igreja, que ocupa o Imaginário.

Em se tratando do vínculo entre a igreja e religião, pode-se ter a neurose obsessiva como principal quesito de discussão, objeto primordial deste trabalho. Aqui se desvela o papel da igreja na busca de sentido para o aparecimento do sintoma obsessivo. É uma forma, apontada pelo autor, de se tornar público o viés obsessivo, uma certa coletivização do rito, “uma relação horizontal [que] se combina com uma relação vertical”¹¹ (REGNAULT, 1985, p. 89, *tradução nossa*). Quer dizer, um nexo entre a igreja e Cristo, o vertical e o horizontal, o filho e o pai. A igreja atua de uma maneira histórica, com a qual exerce seu rito dar voz à demanda do obsessivo. Contudo, percebe-se que há o aporte da teologia à mística, a crença nas escrituras, na revelação da palavra, pois esta é conhecida pelo pontífice. O fiel, que afasta o aparecimento do Real, desconhece a ortodoxia, e se ocupa, em última instância, do mistério, da dúvida deixada pelo puro Real de não conhecer o sentido revelado.

Lembra Regnault (1985) que somente a religião consegue se defrontar com uma tríplice identificação: o Imaginário, com o Outro, histórico e diabólico; o Simbólico, com um traço unário, a cruz, metáfora que dá lugar à última identificação: o Real, com o Nome-do-Pai, onde se encontra a relação identificatória com o amor. Lacan observa:

“o sustentáculo da religião não é outra coisa senão aquele pai a que a criança recorre, do qual sabe que é todo amor, que vai na frente e previne o que nela pode manifestar mal-estar. [...] o pai original é aquele que os filhos mataram e depois disto é do amor, por este pai morto, que provém a ordem” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 105).

O pai real é aquele que guarda consigo a mestria de sua existência. “O pai real faz o trabalho da agência mestra” (LACAN, 1969-1970/1992 p. 133).

¹¹ No original: “*una relación horizontal combina con una relación vertical*”.

Finalmente, pode-se dizer que a conexão entre a igreja e religião põe em xeque, ao contrário da ortodoxa teologia, a mística. Pois aqui está em causa algo que precisa ser visto para além da ortodoxia e da obsessão: o gozo do outro. Regnault mostra que o que está nesse campo é uma relação clássica entre o amor, a caridade e a própria fé descrita pelo cristianismo. Por sua vez, o Islã repele qualquer possibilidade de heresia, ortodoxia e mistério, pois talvez sua vinculação com o outro não esteja diretamente pactuada com o bem e o bom cristão romano. Deduz-se que o objetivo do autor é mostrar que o meio de fazer o cristianismo se tornar uma fórmula, um RSI, reforça a veracidade de sua ilusão de ocupar um lugar central, onde a ortodoxia chega para mostrar seu limite.

Resulta uma pergunta. Renault aponta que: “desde o momento em que o pai e o filho se amam entre si, é necessário um amor mútuo; dito de outra forma, o Espírito Santo proceda de um e do outro” (REGNAULT, 1985, p. 75). Pai e filho se amam no Espírito Santo. O que isso pode demarcar?

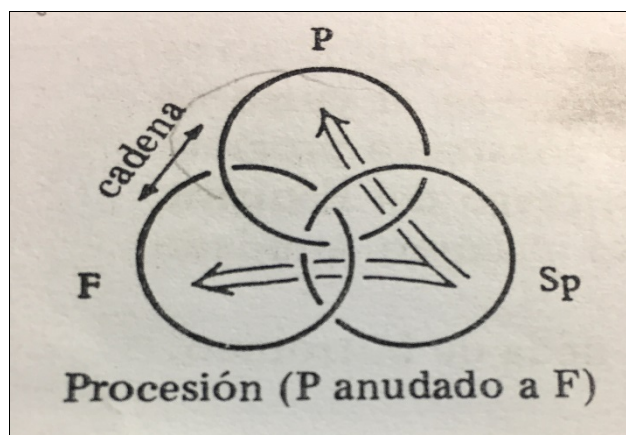


FIGURA 6: A cadeia do Pai, Filho e Espírito Santo

Fonte: REGNAULT, 1985, p.74.

Se Zizek (2012) auxiliou a compreender que o imaginário é o sentido do filho, que o pai é o puro Real, e o Simbólico é ocupado pela metáfora do Espírito Santo da comunidade de crentes, então é a teologia que dá sustentação ao vínculo entre pai e filho, religião e igreja. Essa observação é de extrema importância, porquanto suscita uma hipótese para responder e, em especial, anunciar o questionamento central: não seria a religião uma letra de gozo, ou melhor, não seria ela uma verdadeira nomeação da cultura, capaz de ir além do sintoma freudiano? Dessa maneira, não é a religião que corrobora o ponto central da obsessão, algo que vem da relação entre

ortodoxia e heresia, a saber, a teologia. Se se considerar essa possibilidade, será necessário averiguar se haveria uma nova interpretação da associação religião e neurose obsessiva para além de Freud. Pode ser um caminho a se seguir.

3.2.1 Deus e o narcisismo religioso

Em *Uns esfuerzo de poesia: los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller* (2016), encontra-se uma gama de revisões teóricas que convoca à análise da religião e, sobretudo, da função de Deus em presença da obsessão e, o que se verá adiante, todo o seu posicionamento narcísico diante da humanidade

Haveria uma diferença entre a religião do filho e a religião do pai?

A chamada religião do pai é aquela que coloca nas mãos de Deus o lugar da verdade, isto é, da ciência. Nela, há uma hierarquização estabelecida. Nada maior do que ela existe, e, se nada para além dela pode existir, tudo está feito, consumado. Nesse campo circula o saber axiomático da física, da matemática, e daquilo que a evidência demonstra ser determinado. A religião do pai estipula um resultado correto para a conta de somar ou multiplicar. Veicula uma maneira direta de fazer com que o sujeito normal tenha o mesmo saber que o pai: “nosso saber, quando científico, é da mesma espécie do saber de Deus”¹² (MILLER, 2016, p. 150. *tradução nossa*). Por outro lado, a religião do filho se constitui pela formalização de que, se há um saber do homem que também é de Deus, o saber de Deus também é o do homem. Portanto, é necessário não desprezar uma relação de conhecimento mútuo da experiência entre as partes.

A grande diferença entre as religiões é que na segunda há um filho que trabalha enquanto o pai goza. Se na religião do pai tudo já está pronto e consumado, na do filho há uma falta que é também atribuída a Deus. E este passa não apenas a ser detentor do conhecimento sobre a vida e a morte, como também do gozo. “Esse Deus escondido é um Deus ciumento”, afirma Lacan (1953-1960/1988, p. 208). Em última análise, na religião dita do filho, há um trabalho exclusivamente voltado para o pai, e isso põe em risco a definição lacaniana de uma causa perdida.

O narcisismo da causa perdida, aventado por Lacan em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (1960), é apresentado como uma saída para enfrentar o Outro, ou um recurso para lidar com a vontade de castração que se insere diretamente no

¹² No original: “*nuestro saber cuando científica, es el mismo tipo de conocimiento de Dios*”.

outro. Essa posição é vista diretamente como uma renúncia do desejo ante a vontade inscrita no objeto. Um narcisismo do religioso, como apontado por Claudel, citado por Lacan (1960/1998, p. 841): um “cristianismo desesperado”, que aparece em vista de uma recusa direta do gozo. Os padres romanos renunciam, por exemplo, a todo o gozo pela vontade pura de um Deus-Pai, algo que se pode traduzir como: sacrifico minha vontade em nome de Deus.

A propósito, é precisamente o sacrifício que está em jogo na religião do filho. A verdade é posta no lugar de Deus. “Eu, a verdade digo” (MILLER, 2016, p.189). A entrega de um sacrifício se coloca como uma certa maneira de liquidar o gozo, de fazer com que ele não exista, de “denegar a verdade como causa” (MILLER, 2016, p.189, *tradução nossa*). Essa reflexão um bom momento para situar o narcisismo do lado do religioso e não do santo: entregar a vontade de castração inscrita no outro é estar do lado da verdade e não do gozo. O santo concebido pela ortodoxia da igreja é aquele que consegue não se encaixar em uma dimensão. Cria-se algo, em consequência de sua renúncia, para preencher um lugar do qual não se ocupa. A intenção de Miller é extrair do texto a *Ciência e a verdade* (1965), que encerra os *Escritos*, a formulação de dois aspectos fundamentais.

Há quatro campos e quatro discursos. Dentro dos primeiros, está a religião, acompanhada da ciência, da magia e da psicanálise. Nos discursos, o do amor, o da universidade, o da histeria e o do analista. Os quatro campos se organizam em termos da verdade, e os discursos, em face do gozo e do mais-de-gozar. A observação curiosa é que o santo não está na nos campos, e sim nos discursos, a saber, junto do analista. Lembrando, o santo é aquele que está às voltas com seu lugar. O religioso está dentro dos quatro campos, em busca de uma verdade, uma verdade em causa final. Há uma diferença sutil, mas fundamental, entre o religioso e o santo. O primeiro se voltaria para a religião do filho, e o santo, para a do pai.

No texto *Em direção à adolescência*, Miller (2015), ao se referir ao narcisismo da causa perdida, informa que essa construção está diretamente ligada a uma marca da bondade cristã, e a todo o arcabouço das tragédias gregas. Vem à mente a enigmática Antígona, de Sófocles, que, em certo aspecto, entrega seu desejo à vontade de castração advinda do outro, como uma espécie de renúncia literal do gozo.

O culto dos mortais tem correspondência direta com o enterro dos mortos. O culto, pelo cortejo, e o ritual, pela entrega do corpo a seu devido lugar. Antígona,

Ismênia, Polinice e Etéocles eram filhos de Édipo e Jocasta. Um conflito aterrorizante leva Polinice e Etéocles a uma guerra familiar. Assim, como em toda tragédia grega, o resultado é a morte ou dela se aproxima. Os irmãos morrem, e Creonte, novo rei de Tebas, considera que Etéocles lutara pelo e a favor do Estado, por isso teria seu culto de morte e seu enterro como todos os mortais. Já Polinice, por não ter sido um lutador do Estado, teria o castigo de não ser enterrado como um justo e digno mortal, sendo simplesmente abandonado. Um corpo entregue ao dissabor do tempo, da ruína e da indignidade. O mortal que ousasse desobedecer a essa lei seria preso e condenado à morte. Antígona corre ao encontro de Ismênia, que lhe recusa qualquer ajuda e deixa a irmã sozinha diante da possibilidade de transgressão. Antígona decide desconsiderar a lei de Creonte. Disposta ao crime, marcada pela fragilidade da feminilidade, não enterra seu irmão, mas encobre o corpo com terra. O que põe sua vida em perigo e origina a dúvida: o encobrimento, surgindo como uma espécie de sublimação na tragédia, é uma transgressão à lei ou não. O fato é que Antígona renuncia à sua vida pelo outro. Renuncia e coloca em risco seu desejo em função de um narcisismo de se posicionar como dívida do outro. “Antígona nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo” (LACAN, 1953-1960/1988, p. 294). O autor se interessa não só pela tragédia descrita por Sófocles, mas também insiste em compreendê-la através de seu olhar firme e denso. Sustenta que a cena de Antígona é uma mistura do belo e do desejo, adequada para atingir a arte como um raio. Qual é a causa perdida? É a inexistência do Grande Outro, é a impossibilidade da relação sexual. Por essa razão, a tragédia grega assinala uma inscrição impossível no corpo do outro, capaz de renunciar a seu próprio gozo, e é a mesma marca religiosa que situa o cristianismo no lugar da verdadeira religião para Lacan (1953-1960/1988, p. 311): “a cristandade santamente crucifica o homem deste século. Santamente”.

Essa afirmação problematiza uma nova postura e suscita uma repercussão que Zizek (2012) enfrenta. O narcisismo de uma causa perdida é um narcisismo mesmo do filho? Talvez seja, de fato, um narcisismo do filho, uma religião do filho, quando este evoca sua renúncia em prol do outro. Todavia, lembra que deve haver um narcisismo ocupado pelo Deus-Pai.

Ao traçar o papel do narcisismo, Zizek (2012) mostra como opera a fragilidade do filho, Cristo, que é sacrificado pelo pai para, por meio do sacrifício, estabelecer uma ordem de amor e união entre as pessoas. Uma metáfora religiosa

com falhas, que, vista de modo mais cuidadoso, apresenta-se não como um narcisismo do filho, como causa perdida, porém como um narcisismo do pai que entrega o seu filho à crucificação a fim de provar para a humanidade o seu valor. Para “impressionar os humanos” (ZIZEK, 2012, p. 31). O que, realmente, está em jogo não é um amor que impressionaria os humanos, servindo-se da imolação ou morte do filho, mas um amor que mantém a chama da onipotência narcisada do pai. O que há, no entanto, é uma formação do semblante do pai e não a sua efetiva morte. Jésus Santiago, em *Uma clínica da pai-versão: adeus ao pai morto* (2006, p. 11), afirma que “para que o gozo se faça permitido deve, não tanto, matar o pai — via sem saída —, mas reconhecê-lo como semblante”. O sacrifício, na perspectiva de Zizek (2012), completamente imerso no discurso lacaniano, é o de um sujeito que não oferece algo para si, mas inscreve seu desejo na falta do outro, e de um Grande Outro, Deus. Assim foi com Antígona. Sacrifica o seu próprio desejo em nome da honra do outro, Polínice. A heroína sacrifica-se por amor, pois entrega ao outro aquilo que efetivamente lhe falta.

Existiriam duas correntes de pensamento, para a alternativa de um narcisismo na religião: uma, provinda do filho, conhecida como o narcisismo de uma causa perdida e, concomitantemente, um narcisismo do pai, que sacrifica seu filho. Não constitui surpresa que Zizek veja o cristianismo como uma religião estranha. Talvez ela mesma desconheça que é aí, nesse estranhamento, na dicotomia, na dúvida que mora o sintoma que está agora em destaque: a obsessão religiosa.

Ainda no texto de Miller (2015), após o narcisismo, que ratifica o cristianismo, e a tragédia grega, como sua representação direta, volta-se o olhar para o islamismo. Se no cristianismo a inscrição está na falta do outro, ou na vontade de castração do outro, colocando o narcisismo em xeque, no islamismo não há nenhum encantamento com o outro. Aqui, a vontade não seria de castração, mas de morte do outro. Se no narcisismo da causa perdida há o desejo de sua própria mortificação, no narcisismo triunfante tem-se o desejo de extermínio do outro. O estado islâmico se impõe fazendo com que a verdade não esteja inscrita no corpo do outro. Não seria como um semblante, mas um real do gozo, uma letra de gozo que dá fim à vontade do outro.

Não obstante, por essa razão mesmo, Zizek (2012) mostra que há, sim, um interesse e ao mesmo tempo uma preocupação dos historiadores em reconhecer e estudar o Islã. Seria mais fácil, e é, para ele aceitar as ordens morais de um

cientificismo que não dependa de colocar o grande Deus, todo poderoso, em seu lugar de verdade. Isto, para o cristianismo, é inevitável. Ao contrário, o islamismo não se organiza sob a existência de um Grande Outro, e sim desconstruindo-o até as últimas consequências. Ayann Hirsi Ali, em *Herege: porque o islã precisa de uma reforma imediata* (2015), afirma que o islamismo precisa mudar radicalmente os seus preceitos, pois, estando preso aos do século VII, pode não avançar e, às vezes, justificar catástrofes demais em nome de Alá. “Em resumo: o estado islâmico não era um estado e nem islâmico. Era ‘perverso’ e seus membros eram de uma brutalidade sem igual. A campanha contra ele era como uma tentativa de erradicar o câncer” (Ali, 2015, p.18).

Quando a autora observa que o islamismo não é pacífico, não significa, segundo ela, que tal religião seja efetivamente violenta. É pertinente saber se o islamismo se utiliza do desejo de morte do outro como uma justificação de seu poder para exterminar aqueles que se rebelam ou são críticos de seu credo. O que é revelado pela autora, com detalhes significativos, tanto sob a perspectiva histórica do movimento islâmico, quanto pelos exemplos violentos contra seus rivais. Ao considerar o islamismo uma religião, e ao posicionar o cristianismo no lado oposto dessa ortodoxia, percebe-se a possibilidade de uma inversão moderna das coisas.

3.2.2 A inversão do lugar da obsessão

Para Miller (2016), em *O retorno de Deus*, em tradução livre, encontra-se uma observação sobre a morte de Deus instituída pela ciência, que fizera com que o Outro Deus deixasse de existir exatamente pelo nascimento da ciência. Deus perde a forma quando o bojo científico ganha seu molde. Mas a questão de Deus é trabalhosa. Mata-se e morre-se em seu nome. Ama-se e odeia-se ao admiti-lo. Provavelmente esteja aí a chave do que esse escrito quer reforçar: o amor. Há um discurso, o discurso do amor, que tem como fim o objeto perdido, contudo, a passagem de S_1 para S_2 sofre um efeito de verdade. Um discurso do amor existe na relação entre uma verdade e uma produção, esta ocultando e fazendo um véu na verdade, restando, então, a produção.

Ao recuperar o objeto perdido, o que se encontra como elemento de acréscimo é Deus. Sacrifica-se em nome de Deus, pois sua função parece ser a de fazer uma ascensão à verdade, isto é, entregar a verdade ao sujeito. “A questão

será seduzir aquele ao qual cedeu o objeto a” (MILLER,2016, p. 226). Essa entrega ao outro, aqui um Grande Outro, como lugar do sacrifício, do sintoma, não se distingue da posição do obsessivo já trabalhada. E entra a religião por meio das armadilhas e do jogo do amor.

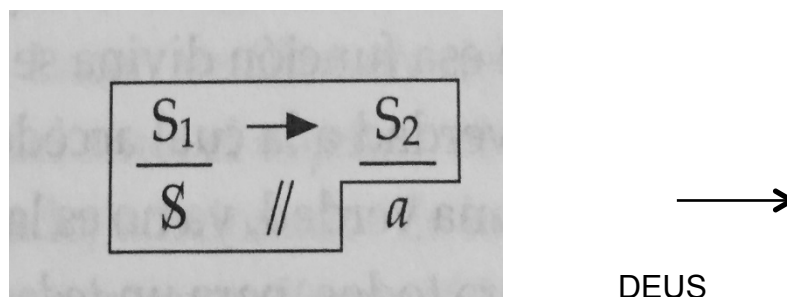


FIGURA 7: Deus e o objeto a

Fonte: MILLER, 2015, p. 225.

O jogo do amor na psicanálise está diretamente ligado à transferência. O aparecimento do gozo e a admissão do outro nesse desafio de produzir um sujeito. Na religião, o jogo do amor está efetivamente entregue à sedução de Deus. A psicanálise quer se haver com o fazer com o gozo, e a religião, ao buscar a sua motivação final, encontra Deus sempre como um objeto perdido. Ou melhor, um encontro e (des)encontro, uma vez que a religião o afasta e o respeita.

Não é objeto de estudo deste trabalho pensar a noção complexa da modernidade, nem tampouco analisar a relação entre religião e neurose obsessiva microanaliticamente. Mas é pertinente divisar uma luz ou um possível direcionamento bibliográfico que reflita essas mudanças teóricas, ainda que implique em compreender este tempo de um jeito genérico.

Feita essa ressalva, recorda-se que Miller (2016, p. 229) substitui o conceito de um discurso do amor por um “discurso do amor modificado”, e alterado, pelo capital. Há, portanto, uma emancipação dos novos modos de gozo e uma nova maneira de se entregar aos objetos de desejo.

A lenda pagã nos diz que o mar Egeu, no momento em que o véu do tempo se rasga, retumba a mensagem — O grande Pan morreu. Mesmo que Freud moralize em *O mal-estar na civilização*, ele se detém diante do mandamento do amor ao próximo. É no âmago

deste problema que sua teoria do sentido da tendência nos leva de volta (LACAN, 1960/1998, p. 212).

Tudo passa a ser possível e desejado, no advento do capital. Esse seria o advento da ciência. Todavia, o retorno de Deus está implicado na possibilidade de um triunfo religioso. Talvez não somente isso, mas um jeito de a religião ter feito Deus nascer novamente: “a consciência da religião que adquire uma forma de retorno. Podemos chamar isto de um retorno de Deus” (LACAN, 1960, p. 230. Deus é exatamente o mais-de-gozar do capital marxista, a causa de desejo, o objeto perdido. O sujeito crê ter matado Deus ao recuperar o mais-de-gozar na forma capital, quer dizer, em busca de uma produção, abandonou-se a verdade que estava sempre nas mãos de Deus. O que acontece é que há um retorno da religião, que não cumpre seu papel de fracassar sob a ótica freudiana, e volta a seu Deus, feroz e fervilhando de sentido. Deus renasce em sua melhor forma, em sua forma de amor. É esse Deus que, em *Os paradoxos do gozo*, Lacan (1953-1960/1988, p. 218) nomeia “um personagem manco”.

A pergunta que se impõe constantemente é como se conceber esse retorno de Deus em perspectiva com a relação direta do sujeito com sua obsessão ou entre religião e obsessão. Possivelmente, a compreensão esteja bem no modo de gozo. Um gozo que permite que se utilize a obra de Miller para abrir um novo horizonte para este tempo. E agora pode ser o momento da elaboração.

Miller (2016) se esforça em demonstrar como religião e psicanálise podem, em alguns casos, serem comparadas e, em outros, se separarem para lados distintos. Miller observa, marcando essa diferença, que religião pode aparecer na vida dos sujeitos como uma neblina. Compreende-se, pela análise da observação, que uma neblina não permite que se veja nitidamente adiante: há um obstáculo ao olhar. Porém, sabe-se que lá na frente está a verdade, está o Real, tamponado e impossibilitado de aparecer através das vestes do sentido da imagem.

A psicanálise não pode esquecer que há uma experiência religiosa sutil, singular e, sobretudo, privada para os sujeitos, a qual mexe com todo o discurso. Se há uma prática do Real na psicanálise, haveria também uma na arte e na religião. Miller (2016) equipara a religião a uma propaganda publicitária: ela provoca algo nos sujeitos que a recebem. Esse mecanismo foi trabalhado nos primeiros capítulos desta dissertação, em razão de como se relacionam a religião e a obsessão, ainda

que se presume a religião como algo análogo à neurose obsessiva ou como lugar produtor de obsessões.

O que se está destacando na análise deste tempo teórico, o século XXI, tempo em que Deus renasce com toda a sua força, é que a religião talvez não tenha uma fórmula análoga à obsessão, mas o oposto. Ou essa pode ser uma das formas de se encarar o problema. O que Miller propõe é pensar em uma operação inversa à de Freud, que estabelece¹³: A concepção de Freud (1907) esquematizada por Miller (2016) aparece nos seguintes termos:

Religião

Neurose obsessiva

Nele, nota-se claramente a religião escondendo, sob sua guarda, a neurose obsessiva. Isso pressupõe que seria a religião o lugar da obtenção de um sintoma. Entretanto, o autor propõe uma inversão nas posições ao investigar como a religião se comporta em um tempo de mais-de-gozar. E saber como intervém no modo de gozo é fundamental para que a civilização dê um novo espaço para neurose obsessiva. Dessa forma, a religião estaria abaixo da barra, representando somente uma provável projeção da neurose obsessiva. Não seria mais a religião que agenciaria o sintoma, este já existiria, e a neurose obsessiva seria uma analogia da religião, e não o contrário. Eis a proposta de Miller¹⁴:

Neurose obsessiva

Religião

Nessa proposição, observa-se que não se pode organizar a religião somente anexada a um cerimonial, ela ainda depende de sua experiência subjetiva. Miller (2016) retoma Freud (1907) para indicar que a experiência religiosa pode não ser vista apenas como uma construção de cerimonial, porquanto há vezes em que é

¹³ Esquema apresentado por Miller (2016, p. 238) para estabelecer a noção de religião como sintoma, interpretado do texto *Atos obsessivos e práticas religiosas*, de Freud (1907).

¹⁴ Esquema apresentado por Miller (2016, p. 238) para estabelecer a nova relação entre religião e neurose obsessiva, dessa vez invertendo o lugar do agente.

divisada como “a forma de uma psicose alucinatória” (MILLER, 2016, pp. 240-241, *tradução nossa*). Isso justifica a possível inversão dos dois campos: a religião se ocupa de um cerimonial e de uma prática. Se a neurose obsessiva é uma prisão do pensamento, uma ruminação que se origina como possibilidade de um sintoma do outro, a neurose obsessiva seria, em última instância, uma manifestação religiosa em si, em sua estrutura clínica, em seu ritual. Lacan (1953-1960) não engendraria a discussão sobre uma ciência que acabaria ou não com a religião. Ela simplesmente sobreviveria. A problemática, para Miller, é que se o triunfo seria o da religião considerada verdadeira por Lacan (1974), a cristã católica, então há de se considerar a causa triunfante, ou a obtenção do gozo, uma vez que a letra Islã também precisa ser colocada em pauta. O que triunfaria na visão lacaniana seria uma religião de um certo bem estar. Uma maneira terapêutica de lidar com o sintoma. Se a terapêutica da religião fosse o bem estar do sujeito, capaz de conter a pergunta por sentido, a psicanálise buscaria cauterizar o gozo em função de uma verdade que não é a última, mas sim a verdade do sujeito (MILLER, 2016). E se Freud se presta a discutir uma religião que renuncia ao gozo, Lacan oferece a aposta de uma religião que o convoca. O psicanalista estaria em uma das faces da moeda, junto do Deus do significante, o Deus da direção da cura, um Deus que tem fé na linguagem e, pode-se dizer, um semblante. E, na face oposta, estaria o Deus do gozo, o Deus do objeto *a*. Este seria o Deus de Lacan. O que está para além do sintoma?

Se se pode pensar no que é ser Deus, no sentido psicanalítico, é possível se determinar um quadro comparativo imaginário através da lente de Miller (2016). De um lado da tensão, Freud, e de outro, uma análise da leitura contemporânea por meio do olhar de Lacan. Do lado freudiano, o Deus que vem desde a obtenção do sintoma obsessivo, que renuncia ao gozo e faz valer a proibição e a impotência do sujeito. Deixa uma herança para o supereu e constrói um Deus-Pai. Do lado lacaniano, o Deus do sujeito e do significante, do significante e do objeto perdido. O que em Freud se estabelece como uma proibição, nada mais é do que um semblante em Lacan. Deus não surgiria efetivamente de uma proibição, e sim do fruto da não relação sexual. Se para Freud a proibição era a da renúncia, para Lacan ela é sobre a inexistência do Outro. Simplificando, ao se cogitar em uma ontologia de Deus, ver-se-ia em Freud um gozo perdido, e em Lacan, sua concessão.

Finalmente, a elaboração à qual Miller (2016) chega, reafirma a premissa deste trabalho. Se Freud coloca uma barra representando a renúncia, Lacan coloca uma fresta¹⁵. Uma fresta representa algo que permite que algo escoar vagarosamente por ela. E o que assim escoar na religião é o gozo. A barra é um semblante, um reflexo que disfarça a greta de gozo, a fresta. Se no tempo de Freud ainda se pensava na existência do outro, a religião, com efeito, deveria ser encarada como um mero sintoma. Todavia, após a instauração da inexistência do Grande Outro, para Lacan, a religião pode, sim, ser analisada como uma letra de gozo, um *sinthome*, uma nomeação na cultura. Desse modo, a neurose obsessiva seria uma projeção da religiosidade particular, e não o oposto. A religião como um saber-fazer com a neurose.

¹⁵ O conceito de fresta foi traduzido livremente do texto analisado de Miller (2016, p. 247), *O Deus do significante e o Deus do objeto a*, em que coloca acima a barra freudiana (renúncia e proibição) e abaixo a fresta no lugar de produção.

CONCLUSÃO

Durante todo o processo de escrita e pesquisa desta dissertação havia um cuidado em não se submeter a ideias de partidos religiosos, nem tampouco fazer deste um trabalho religioso na perspectiva teológica da estrutura formal. O objetivo geral era conseguir compreender as possíveis maneiras de se ler a relação entre religião e neurose obsessiva com base no aforisma freudiano e seus complementos pós-teóricos. É interessante o percurso de Freud pelo tema religião. Suas críticas são fervorosas, seus apontamentos, completamente diretivos, e, como se não bastasse, seu entusiasmo pelo tópico salta aos olhos, mesmo seu ateísmo se evidenciando em grande parte de sua construção.

Contudo, não se conseguiria adiantar na pesquisa sem retroceder na obra, às ideias de 1907, e entender como, antes desse período, a psicanálise faz nascer uma estrutura tão singela em sua complexidade e de grande valor clínico como a neurose obsessiva. Nos textos pré-psicanalíticos encontram-se respostas e percebe-se que a curiosidade pela religião já estava neles presente, como também a relação entre a religião e a estrutura neurótica.

Ao avançar e retroceder na teoria, Freud estabelece caminhos que dão margem a uma reflexão sobre a obsessão em três grandes tempos. Até meados de 1905, ou efetivamente até as teorias sobre a sexualidade, a reflexão incidia sobre a estrutura do primeiro aparelho psíquico, e o recalçamento sobressaía como função norteadora e magnificada, capaz de distinguir entre o escoamento dos afetos histéricos e/ou sua prisão no pensamento dos obsessivos. Entre 1905 e 1913, sobretudo com *Totem e tabu* e *Notas sobre um caso de neurose obsessiva* (1909b), texto conhecido como *O homem dos ratos*, a função anal do obsessivo dá lugar à nova forma de refletir a estrutura. Por fim, a segunda clínica freudiana, fruto do aparecimento da pulsão mortífera no sujeito, faz encontrar neste uma herança deixada pelo complexo edípico, apto a marcar e representar estruturalmente a obsessão, a proibição. Delimitado e entendido o processo obsessivo em Freud, é o momento de colocar a religião em destaque, como feito por ele em várias etapas de sua elaboração teórica.

Ao se compor este trabalho, a preocupação foi compreender o processo que liga a religião à neurose obsessiva e perceber que a existência do outro — o pai — funda a emancipação do sintoma. As ferramentas para enfrentar esse sintoma

obsessivo são o ritual e/ou cerimonial. Esse instrumental permitiu apreender como pôde Freud apostar que a religião simplesmente desapareceria, ou fracassaria. Ao tentar salvar o pai, dirige críticas a uma possível e desnecessária função de Deus, justaposto ao lugar paterno. O futuro dessa ilusão seria seu fracasso.

As formulações e enunciados de Lacan, Žižek e outros pensadores e leitores, que voltam a Freud para fazer avançar a psicanálise, são utilizados aqui como pano de fundo, uma forma de se ler o curso histórico e civilizatório. Se o trabalho não se deteve em face da proposta do fracasso, também não se paralisou ante a emancipação do triunfo. Obviamente que a questão dessa duplicidade não foi respondida, e, para tanto, talvez exija novos recursos, porém suscitou um progresso pertinente e vivo na psicanálise, colocando o dedo em uma ferida aberta por Freud.

Em dois capítulos desta pesquisa, o desamparo do filho, que se vê inerte diante das avarezas sintomáticas deixadas pelo pai, se fez presente. No último, a inversão da leitura moderna se estabelece. Admite-se a inexistência do grande outro instituída por Lacan e acredita-se que há, sim, uma diferença nas considerações de Freud e Lacan a respeito de Deus que faz valer uma nova hipótese: pode a religião não ser exclusivamente o fruto do pecado, ou a máquina sempre ligada de produção de obsessões, mas sim uma letra de gozo na cultura, que faz com que o sujeito desfrute o seu mais-de-gozar e aprenda a encarar um gozo estritamente impossível, feminino, o gozo do sacrifício do santo.

A ordem é invertida. Se, para Freud, a religião seria uma produtora de obsessões, para as leituras lacanianas e “millerianas”, a religião serviria somente como um semblante da neurose obsessiva. Isso abriria portas para a observação hipotética: se, no tempo freudiano, a existência do outro extraía o sintoma e o estabelecia sob a égide do ritual obsessivo; nos tempos modernos, o outro exerce uma nova função, e a queda do pai morto o faria voltar como reflexo de uma nomeação na cultura.

Este trabalho não fecha nenhuma questão, muito pelo contrário, sua proposta é justamente dar o merecido crédito ao discurso da psicanálise que evolui com o estabelecimento de novos questionamentos. O problema está lançado e a função da psicanálise é conseguir conversar sobre ele. Falar de religião ou falar de Deus pode ser tarefa impossível, e sobre isso já especulava o filósofo Alain Badiou (1996): se nas teorias de Cantor — teoria dos conjuntos, também resgatada por Lacan —

haveria um infinito para além da própria noção de infinito, ou seja, algo ainda mais irrepresentável, então não existe a natureza de todos os ordinais. Portanto, a natureza não existe. Consequentemente, Deus não existe.

Conclui-se a letra, o texto, para que se inicie uma elaboração para além, para além do sintoma. A saber, defrontando-se com as duas possibilidades de analisar a relação entre obsessão e religião, o filho ainda parece estar clamando e perguntando ao pai: por que me abandonaste? — pois quer saber o que fazer com o gozo.

REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, A. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ALEX, H. S. (Trad.). *Malleus Maleficarum: O martelo das bruxas, parte I*. [S. l.]: UNIFAP, 2007. Disponível em: <<http://www2.unifap.br/marcospaulo/files/2013/05/malleus-maleficarum-portugues.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2017.
- ALI, A. H. *Herege: porque o islã precisa de uma reforma imediata*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ANGELUS, S. *La rose est sans pourquoi*. Paris: Arfuien, 1988
- ARMSTRONG, K. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.
- ASSOUN, P. L. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio De Janeiro: F Alves, 1978.
- ASSOUN, P. L. Fonctions freudiennes du père. In: AUGÉ, M. (Org.). *Le père. métaphore paternelle et fonction du père: l'interdit, la filiation, la transmission*. Paris: Editions Denoël, 1989.
- BADIOU, A. *O ser e o evento*. Rio De Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- BÍBLIA PASTORAL. *Hebreus*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- BÍBLIA PASTORAL. *Marcos*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- BREUER, J.; FREUD, S. (1893-1895). *Prefácio à primeira edição*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1969. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 2).
- CHAVES, A. M. (2012). *O flautista de Hamelin*. [S.l.]: Ler. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/11443.pdf>>. Acesso em: 12. dez. 2016.
- DOSTOIÉVSKI, F. (1879). *Os irmãos Karamazov*. B. Álvaro (Trad.). São Paulo: Jorge Zahar, 2008.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FINK, B. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- FREUD, A. (1909-1939). Prefácio. In: FREUD, E. L., MENG, H. (Org.). *Cartas entre Freud & Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. 3. ed. Viçosa, MG: Ultimato, 1962.

FREUD, S. (1886-1889). *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 1).

FREUD, S. (1892-1893). *Um caso de cura pelo hipnotismo*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 1).

FREUD, S. (1892-1899). *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 1).

FREUD, S. (1893-1899). *Primeiras publicações psicanalíticas*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 3).

FREUD, S. (1894). *As neuropsicoses de defesa e outros trabalhos*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 3).

FREUD, S. (1895). *Projeto para uma psicologia científica*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 3).

FREUD, S. (1896). *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 3).

FREUD, S. (1900). *A interpretação dos sonhos*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 5).

FREUD, S. (1901). *A psicopatologia da vida cotidiana*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 6).

FREUD, S. (1905a). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7).

FREUD, S. (1905b). *Os chistes e a sua relação com o Inconsciente*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 8).

FREUD, S. (1906). *Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7).

FREUD, S. (1907). *Atos obsessivos e práticas religiosas*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 9).

FREUD, S. (1909a). *Dois histórias clínicas: "O pequeno Hans" e "o homem dos ratos"*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 10).

FREUD, S. (1909b) *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 10).

FREUD, S. (1910) *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 11).

FREUD, S. (1911) *Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

FREUD, S. (1912-1913) *Totem e tabu*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

FREUD, S. (1913) *A disposição à neurose obsessiva: uma contribuição ao problema da escolha da neurose*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

FREUD, S. (1914). *O Moisés de Michelangelo*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 13).

FREUD, S. (1915). *Reflexões para os tempos de guerra e paz*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).

FREUD, S. (1916-1917). *Conferência XVIII: fixação em traumas — o inconsciente*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 16).

FREUD, S. (1920). *Além do princípio do prazer*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18).

FREUD, S. (1921). *Psicologia de grupo e análise do ego*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18).

FREUD, S. (1923). *Uma neurose demoníaca do século XVII*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19).

FREUD, S. (1923-1925). *O ego e o Id*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19).

FREUD, S. (1924). *A dissolução do complexo de Édipo*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19).

FREUD, S. (1925). *A negativa*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19).

FREUD, S. (1925-1926). *Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas e ansiedade, a questão da análise leiga e outros trabalhos*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 20).

FREUD, S. (1927). *O futuro de uma ilusão*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).

FREUD, S. (1927-1928a). *Uma experiência religiosa*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).

FREUD, S. (1927-1928b). *Dostoiévski e o parricídio*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).

FREUD, S. (1929-1930). *O mal-estar na civilização*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).

FREUD, S. (1932-1933). *Conferência XXXV: a questão de uma Weltanschauung*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 22).

FREUD, S. (1937-1939) *Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos*. J. Salomão (Trad.). Rio de Janeiro: Imago. 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 23).

GAY, P. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992.

GAZZOLA, L. R. *Estratégias na neurose obsessiva*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GLEISER, M. *Retalhos cósmicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GUARDADO, C. M. R. A clínica da pai-versão: um adeus ao pai morto. In: *Revista*

EBP, n. 11, Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, 2006.

JAMES, W. (1902). *The variates of religions experience*. Edimburgo: Universe, 2009.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais*. 6. ed., v. 2, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010a.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: a clínica da fantasia*. 6. ed., v. 2, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010b.

JULIEN, P. *A psicanálise e o religioso: Freud, Jung e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

LACAN, J. (1952). *O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. (1953). O simbólico, o imaginário e o real. In: _____. *Nomes do pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, J. (1953-1960). A ética da psicanálise. In: _____. *O seminário, livro 7*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1964). Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. In: _____. *O seminário, livro 11*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. (1965). A ciência e a verdade. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1965-1966). A ciência e a verdade. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1967). O engano do sujeito-suposto-saber. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. (1969-1970). O avesso da psicanálise. In: _____. *O seminário, livro 17*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, J. (1973). O sinthome. In: _____. *O seminário, livro 23*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LACAN, J. (1973-1978). Mais, ainda. In: _____. *O seminário, livro 20*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. (1975) O discurso aos católicos. In: _____. *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

LACAN, J. (1975). *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b.

MELMAN, C. *A neurose obsessiva*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

MILLER, J.-A. *Em direção à adolescência: intervenção de Miller na terceira jornada do encontro da criança*. Disponível em: <<http://minascomlacan.com.br/blog/em-direcao-a-adolescencia>>. Acesso em: 23 dez. 2016

MILLER, J.-A. *Un esfuerzo de poesia: los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2016.

MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

QUINT, A. *Os outros de Lacan*. Rio De Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

QUINTANA, M. A vaca e o hipogrifo. In: _____. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.

RABANEL, J. R. *El padre de la histerica y del obsessivo*. [S. l.]: Manatial, 1986.

REGNAULT, F. *Dieu est inconsciente*. Paris: Navarin Editeur, 1985.

REGNAULT, F. *Em torno do vazio: a arte à luz da psicanálise*. Rio De Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

SAFOUAN, M. *Lacanian I, os seminários de Jaques Lacan: 1953-1963*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

SANTIAGO, J. A clínica da pai-versão: um adeus ao pai morto. In: *Revista EBP*, n. 11, Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, 2006.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. São Paulo: Martin Claret, 2010.

TEMPOS Modernos. Direção Charles Chaplin. Belo Horizonte, 1 fita de vídeo VHS, son, p&b, mudo.

VICTORIA, L. A. P. *Dicionário da origem e da evolução das palavras*. Rio de Janeiro: Científica, 1965.

ZIZEK, S. *Como ler Lacan*. Rio De Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

ZIZEK, S. *O amor impiedoso (ou: sobre a crença)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

ZIZEK, S.; MILBANK, J. *A monstruosidade de Cristo*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

ZIZEK, S.; GUNJEVIC, B. *O sofrimento de Deus: invenções do apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

