

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde

Curso de Psicologia

ANA PAULA FERREIRA IACONIS

**A ESCUTA DE EXPERIÊNCIAS MÍSTICAS E RELIGIOSAS NA CLÍNICA
PSICANALÍTICA**

SÃO PAULO

2024

ANA PAULA FERREIRA IACONIS

**A ESCUTA DE EXPERIÊNCIAS MÍSTICAS E RELIGIOSAS NA CLÍNICA
PSICANALÍTICA**

Trabalho de Conclusão de Curso como
exigência parcial para a graduação no Curso
de Psicologia sob orientação da Prof^a Miriam
Raquel Wachholz Strelhow

SÃO PAULO

2024

RESUMO

A presente pesquisa bibliográfica narrativa busca compreender as possibilidades e limitações da escuta de experiências místicas e religiosas na clínica psicanalítica contemporânea. Inicialmente, investiga as ideias de Sigmund Freud sobre religião, sentimento oceânico e experiência religiosa, ressaltando o papel ilusório da religião frente ao desamparo humano. Em seguida, são apresentadas as diretrizes éticas do Conselho Federal e do Conselho Regional de Psicologia para uma prática psicoterapêutica adequada a essas experiências. Para então, serem explorados os possíveis efeitos disruptivos e constitutivos dessas vivências, destacando seu potencial gerador tanto de sofrimentos, quanto de profundas transformações subjetivas. Considerando a diversidade religiosa e espiritual presente na sociedade brasileira, torna-se necessário o debate sobre uma prática clínica psicanalítica que seja inclusiva e eficaz na integração desses fenômenos ao trabalho analítico. Por meio de uma escuta sensível e acolhedora dessas experiências humanas, pretende-se alcançar uma compreensão do sujeito em sua totalidade subjetiva e social dentro do contexto clínico.

Palavras-chave: Psicanálise; Religião; Experiências místico-religiosas; Laicidade; Prática clínica.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	5
2. Método.....	13
3. Sob o prisma freudiano.....	15
3.1. Religião.....	15
3.2. Sentimento Oceânico.....	17
3.3. Experiência Religiosa.....	22
4. Laicidade e prática clínica contemporânea.....	26
5. Escuta psicanalítica.....	29
6. Considerações finais.....	39
7. Referências.....	41

1. Introdução

O debate acerca dos limites da ciência foi e permanece sendo, ainda hoje, de extrema delicadeza, sobretudo ao se tratar da tentativa de diálogo entre esse e os conhecimentos considerados à margem do campo científico, vistos por muito tempo como um sinal de “atraso” ou conservadorismo. A oposição entre ciência e religião e/ou assuntos considerados místicos e espirituais ao longo dos séculos, fez com que o saber psicológico também criasse resistências a esse diálogo, partindo de diferentes pressupostos acerca do indivíduo, como sua história de vida, espaço e tempo em que está inserido, para compreender suas relações consigo mesmo e com o mundo. Destituindo o valor subjetivo de narrativas vinculadas à fé e/ou espiritualidade, independentemente da crença a que estivessem atreladas ou da importância que poderiam ter na vida pessoal e social de diversos indivíduos.

Observamos na atualidade, entretanto, que, mesmo em meio à oposição científica e o desenfreado avanço tecnológico, o interesse social por temáticas vinculadas à religião, religiosidade, espiritualidade e mística, não perdeu sua força, pelo contrário, continua crescendo e se desenvolvendo entre as mais diversas culturas e populações, o que solicita, da própria Psicologia, um olhar cuidadoso para essas questões. Diante disso, esse trabalho pretende suscitar o debate sobre a importância da escuta e acolhimento de experiências de caráter místico ou religioso dentro da clínica, sobretudo psicanalítica, a qual opta, em muitos casos, por manter vivo esse distanciamento. Busca-se assim, um reconhecimento de experiências religiosas, místicas e espirituais “enquanto manifestação inerente da subjetividade humana” (Splendore; Blackwell, 2016, p. 53).

Para uma compreensão mais aprofundada desse assunto, partiremos da importância, dentro do contexto jurídico, do respeito à laicidade e à diversidade de crenças enquanto um direito fundamental no Brasil, respaldado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas da ONU de 1948. A Constituição Federal de 1988, apresenta diversos dispositivos que evidenciam a laicidade do Estado brasileiro, especialmente em seu artigo 5º: a laicidade do Estado e a liberdade religiosa, que estipula, como direito fundamental, a liberdade de consciência e crença, além de garantir a proteção ao seu livre exercício.

O Código de Ética Profissional do Psicólogo (CEPP), publicado em 2005, fundamentado na legislação brasileira, soma um conjunto de diretrizes e princípios éticos estabelecidos pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) a fim de referenciar os padrões de conduta na atuação ética do psicólogo, garantindo a proteção de direitos e a qualidade dos serviços prestados. Aborda diferentes questões como confidencialidade, respeito à diversidade e responsabilidade profissional. Dentre os princípios fundamentais do CEPP (2021) destaca-se que o trabalho do psicólogo deve estar baseado no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos, bem como trabalhará visando promover a saúde e qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão” (p. 12). É também destacado pelo Código de Ética que é vedado ao psicólogo “induzir a convicções políticas, filosóficas, morais, ideológicas, religiosas, de orientação sexual, ou a qualquer tipo de preconceito, quando do exercício de suas funções profissionais” (p. 14).

Tendo como base as diretrizes e princípios instituídos pelo Código de Ética, o Conselho Federal de Psicologia de São Paulo (CFP) publicou em abril de 2023 a Resolução CFP 7/2023, com o intuito específico de estabelecer as normas quanto ao caráter laico do exercício da Psicologia. Foi então determinado na Resolução que, durante a prática profissional, a(o) psicóloga(o) deve utilizar princípios, conhecimentos e técnicas que tenham suas bases reconhecidas na ciência psicológica, na ética e na legislação da profissão. É também fundamental que considerem a laicidade como pressuposto do Estado Democrático de Direito, que se baseia no pluralismo e na proteção dos direitos fundamentais. Em sua atuação profissional, psicólogas e psicólogos devem reconhecer a importância da religiosidade e da espiritualidade como elemento formativo das subjetividades e coletividades. Além disso, é crucial que levem em conta os contextos históricos e culturais dos saberes dos povos originários, das comunidades tradicionais e outras racionalidades não hegemônicas presentes nos ambientes onde atuam. E por fim, é imprescindível que, ao exercer a Psicologia, respeitem as experiências religiosas, agnósticas e ateístas tanto de indivíduos quanto de grupos.

É também estabelecido pela Resolução CFP 7/2023 algumas restrições à prática profissional, conforme estipulado pelo Código de Ética Profissional. Por

exemplo, é proibido praticar ou compactuar com quaisquer atos que envolvam negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade ou opressão contra crenças religiosas. Além disso, estão desautorizadas práticas que busquem induzir crenças religiosas ou qualquer forma de preconceito durante o exercício profissional, entre outras proibições.

A coleção “Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade” publicada pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo em 2016, abrange fortemente essa discussão, a partir da perspectiva de diferentes autores. Saquetto (2016), aponta que o papel da Psicologia não deve, jamais, ser o de fazer uso da fé enquanto pressuposto para obtenção de pacientes, isto é, não deve tornar-se uma metodologia dos afazeres religiosos, mas em oposição a isso, deve estar sempre consciente de seu status quo ético a fim de evitar convencimentos, confirmações, validação ou invalidação de verdades no âmbito transcendente: “Fica-nos claro que a Psicologia, como ciência e profissão, deve definir a religião como outro, uma alteridade próxima cujo rosto se pode tocar, mas, ainda assim, alteridade” (Saquetto, 2016, p. 226).

Mesmo sendo necessário limites entre a Psicologia e as religiões, Saquetto (2016) aponta para o fato de que essas, desde a gênese da constituição simbólica, linguística e histórica do ser humano, têm sido um mecanismo que pressupõe aspectos de sentido existencial e formação identitária. Desse modo, o ser humano sempre fez uso de “entes divinos” para mediação entre aquilo que carrega internamente e os elementos externos dos quais não conseguia compreender pela via da razão. Ao pensarmos nas religiões, portanto, o questionamento não deve estar na existência lógica ou não da suposição divina, mas nas “representações sociais que o sujeito religioso articular na constituição de sua identidade, enquanto elemento de um grupo com o qual partilha códigos, gestos e, assim, um si-mesmo encarnado no social a partir de determinadas religiosidades que o faz sujeito social” (Saquetto, 2016, p. 223).

Desse modo, o termo laicidade se faz de suma importância para discussão, Vianna (2016), o define enquanto uma questão ética e política, onde as leis do Estado não se baseiam em doutrinas religiosas, mas sim em propostas que representam a sociedade como um todo, sendo necessário para tal, o reconhecimento da diversidade e a garantia da não discriminação de quaisquer liberdades garantidas pela Constituição. Para alcançar esse ideal, Silva (2016) defende que não deve haver

uma hegemonia de saberes religiosos em detrimento de outros, permitindo com que as diferentes religiosidades e espiritualidades possam ser exercidas e acolhidas de forma pacífica e respeitosa. “A não junção do Estado com qualquer segmento religioso amplia as diversas manifestações de crença e fé” (Silva, 2016, p. 35).

Torna-se interessante articular esse conceito à prática clínica, Serra (2016) afirma que a perspectiva laica, ao impedir uma adesão completa a um sistema de crenças específico, possibilitando o diálogo entre diferentes pontos de vista, passa a considerar a construção subjetiva promovida pelas religiões, abordando assim os “fenômenos religiosos com o necessário rigor epistemológico” (Serra, 2016, p. 76) e permitindo dessa forma, uma verdadeira inserção das diferenças para além da negligência ou mera tolerância.

Medeiros e Maraldi (2016) defendem que a atuação do psicólogo deve ter como base fundamental o respeito e promoção da liberdade, visando a saúde e a qualidade de vida do paciente. O relacionamento com o sagrado e o transcendente, na visão dos autores, afeta a percepção de mundo e valores do sujeito e, por conta disso, podem por vezes, ser de grande influência para ordem e compreensão de eventos dolorosos ou caóticos em sua vida. Por conta disso, devem ser acolhidas dentro da clínica psicológica livres de rótulos ou julgamentos, permitindo com que o sujeito se expresse e busque compreender as suas construções e valores simbólicos, sem “jamais privá-lo de sua liberdade de crença e significação” (Medeiros; Maraldi, 2016, p. 250).

O conhecimento acerca das religiões, religiosidades e espiritualidades, não deve, portanto, ocupar o lugar de tratamento do sofrimento humano, no entanto, merece reconhecimento enquanto aspecto relevante na vida de pessoas que, vulneráveis frente a própria existência, buscam por esse tipo de experiência ou então, acabam sendo atravessadas por ela. À vista disso, é importante pensarmos hoje, no modo como a Psicologia e, em específico, a Psicanálise, pode colocar-se, cautelosamente, a serviço do sentido religioso. Importante buscar desviar-se de uma “contaminação” entre as duas áreas, porém, sem se fechar ao diálogo com aquilo que se mostra ponderável e abrindo espaço para uma investigação do impacto que as vivências da fé ou da espiritualidade, como pontuado por Berni e Machado (2016), podem ter na subjetividade e no desenvolvimento das pessoas atendidas, levando em consideração o uso que fazem de suas, práticas, crenças e experiências.

afastando-se assim da ideia disseminada de oposição entre ciência e religião e aproximando-se da compreensão de seu papel de diálogo de uma possível complementaridade, ou entre esses dois tipos de saber no que se refere à compreensão da constituição da subjetividade humana (Berni; Machado, 2016, p.266).

Dessa forma, essa pesquisa concentra-se na escuta de experiências místicas e religiosas vivenciadas por indivíduos, reconhecendo a importância de validação e compreensão de suas complexidades singulares ao chegarem à clínica. Nesse contexto, é relevante abordar os conceitos de "religião", "religiosidade", "espiritualidade" e "mística", frequentemente utilizados de forma imprecisa e, por vezes, concebidos como sinônimos.

Na visão de Safra (2007), o termo "religião" engloba um conjunto de dogmas, crenças, princípios e valores compartilhados por um grupo, orientando sua conduta de vida. Berni e Machado (2016) a definem como uma instituição social que sustenta uma suposta relação com uma dimensão transcendental. Zangari e Machado (2023) a descrevem como um modo de relação estabelecido pelas pessoas com algo que consideram sobrenatural. Assim, a prática religiosa está ligada à atribuição de qualidades superiores a algo, através de conceitos presentes em doutrinas, sistemas religiosos, crenças e práticas compartilhadas e, frequentemente, institucionalizadas.

A "religiosidade" é definida como a dimensão individual da religião, ou seja, como alguém vive sua religião no cotidiano e interage com o divino, além da forma como realiza suas práticas religiosas (Zangari; Machado, 2023). Não é baseada nos moldes oferecidos por instituições religiosas, mas sim na maneira como a pessoa vive sua própria religiosidade. No contexto brasileiro, com sua forte diversidade religiosa, é comum encontrar pessoas que praticam rituais de diferentes credos e que não se identificam exclusivamente com uma religião. A religiosidade, portanto, pode ser entendida como o modo pessoal de vivenciar um sistema de crenças e práticas religiosas, podendo ou não estar associada a uma instituição (Berni; Machado, 2023).

A compreensão do termo "espiritualidade" vai além dos aspectos religiosos e envolve a busca por atribuição de sentido na vida, podendo ou não estar ligada a uma crença religiosa (Berni; Machado, 2016). Segundo Zangari e Machado (2023), sua derivação vem do substantivo latino "spiritus" que carrega em si o sentido de sopro, respiração e coragem, atrelado a tudo aquilo que nos impulsiona. Esse processo

contínuo por atribuição de sentido, envolve a compreensão gradual do mundo e a formação de ideias e comportamentos a partir das experiências vividas (Zangari; Machado, 2023). Essa perspectiva permite entender as espiritualidades laicas, desvinculadas da religião. Enquanto uma pessoa pode encontrar sentido na vida através de referências religiosas, outra pode fazê-lo de outras maneiras.

Espiritualidades não religiosas podem ser sentidos de vida ligados a referenciais predominantemente artísticos, científicos ou filosóficos. Há pessoas que encontram sentido para suas vidas na defesa de uma causa ecológica, por exemplo. Para outras, é nas relações amorosas ou familiares que está o sentido maior de sua existência. Ainda que uma pessoa seja adepta de uma religião, o sentido de sua vida pode não residir principalmente em sua fé religiosa (Zangari; Machado, 2023, p. 18).

Por fim, segundo Dias e Safra (2015), a "mística", refere-se a uma experiência interior particular em que percepções correlatas à noção de divino são acessadas no âmbito da própria experiência, e não mais como concepção externa. O adjetivo *mystikós*, de acordo com os autores, remete ao sentido de fechar a boca e os olhos, associando-se ao mistério, com origem na Grécia clássica e suas religiões de mistério. Gradualmente, a palavra passou a designar uma experiência de acesso à divindade e uma maneira imediata de alcançar o conhecimento.

Zangari e Machado (2023) introduzem o conceito de "experiência contraintuitiva", enquanto vivências que desafiam ou suspendem as explicações oferecidas pelas teorias científicas. Essas experiências são consideradas únicas, levando o indivíduo a se confrontar com aspectos intransmissíveis da realidade. Ao vivenciar uma experiência contraintuitiva, as sensações de ausência de sentido podem ser intensificadas, levando o indivíduo a se sentir desprovido das ferramentas necessárias para dar contorno e compreendê-las completamente. O que os faz recorrer, em muitos casos, a interpretações religiosas na tentativa de atribuição de sentido e possibilidade de comunicá-las. Assim, para que uma experiência seja considerada religiosa, irá depender da atribuição que lhe foi conferida.

depende da interpretação subjetiva que nós próprios fazemos daquilo que vivenciamos; se interpretarmos algo que vivenciamos/sentimos como algo de caráter religioso (seja qual for nossa crença religiosa!), então terá sido uma experiência religiosa. (Zangari; Machado, 2023, p. 39).

As chamadas "experiências místicas", por sua vez, são objeto de amplo debate, tanto dentro quanto fora das religiões, pois podem indicar a "real existência" de uma realidade transcendente. Zangari e Machado (2023) as categorizam de diversas maneiras, mas destacam o sentimento de pura consciência e unidade com o todo como um aspecto comum. Santana (2012) afirma que os místicos buscam superar as distâncias entre o homem e o "Divino", que pode ser entendido como o "universo", um "eu maior", o "vazio" ou qualquer outra entidade. A experiência mística, seria, por assim dizer, uma vivência extática onde uma pessoa atinge uma conexão com algo significativamente maior do que o seu eu individual, em que os limites entre o eu e o não-eu são superados, resultando em um sentimento de comunhão com o todo identificado ao divino, onde se tornam um só. Suas características mais comuns, de acordo com Splendore e Blackwell (2016) são:

Unidade: desaparecimento da percepção dual; Inefabilidade: a experiência não pode ser descrita com a semântica usual; Caráter noético: um senso absoluto de que o que é vivido é real; Transcendência do tempo e espaço; Sentido de sagrado; Desaparecimento do medo da morte; Mudança do sistema de valores e de comportamento (Splendore; Blackwell, 2016, p. 55).

Os limites impostos pela palavra, pela inteligibilidade e pela consciência analítica muitas vezes dificultam o reconhecimento de experiências sensíveis relacionadas ao sagrado, resultando em um reducionismo cada vez mais impermeável que merece ser questionado. Diante desses aspectos, compreender o papel da Psicologia e, especialmente da teoria psicanalítica para essa questão, torna-se um desafio contemporâneo crucial na investigação da interação entre essas experiências e o psiquismo humano. Uma vez que, ainda hoje, experiências dessa ordem são frequentemente interpretadas como sintomas de doenças mentais,

levando em muitos casos a “diagnósticos psiquiátricos imediatos sem que a devida atenção seja proporcionada” (Splendore; Blackwell, 2016, p. 54).

Desde o início do desenvolvimento da teoria psicanalítica por Sigmund Freud, sua abordagem em relação ao ocultismo e à religião foi marcada por uma postura desconfiada e crítica, impulsionada pelo desejo de validar suas descobertas perante a comunidade científica. Atualmente, em meio ao contínuo interesse humano por essa temática, surge a reflexão sobre o papel da ciência, não mais ao que se limita à comprovação da verdade de teorias, mas pela busca de identificação de suas insuficiências e a possibilidade de refutação por meio da experimentação, visando a expansão do conhecimento (Filho, 2023).

Se faz necessário, um recálculo de rota pela teoria psicanalítica que seja capaz de nos guiar por regiões mais móveis, arcaicas e não menos ricas em suas potencialidades (Kristeva, apud Blaha, 2015), permitindo uma abertura a renovações em oposição a dogmatismos, sejam eles religiosos ou científicos, evitando a cristalização de fontes únicas de verdade e certeza. “Abordar o tema da religiosidade e da espiritualidade no campo psicanalítico é demanda fundamental em nossos tempos” (Safrá, 2023, p. 49).

Assim, o objetivo geral desta pesquisa é compreender as possibilidades e limitações da escuta de experiências místicas e religiosas na prática clínica psicanalítica, sob a perspectiva freudiana, considerando os textos “O futuro de uma ilusão” (1927), “Uma experiência religiosa” (1928) e “O Mal-estar na civilização” (1929). Isso será feito em consonância com as diretrizes éticas do Conselho Federal e do Conselho Regional de Psicologia para uma prática psicoterapêutica adequada a essas experiências. A pesquisa se propõe, portanto, a analisar os aspectos atuais da escuta psicanalítica em relação às experiências místicas e/ou religiosas na clínica, abrindo novas reflexões sobre fenômenos que frequentemente ultrapassam os limites da linguagem e do conhecimento científico, visando uma compreensão mais ampla do sujeito em sua totalidade subjetiva e social.

2. Método

Trata-se de uma revisão bibliográfica narrativa que envolve a coleta, organização, síntese e articulação de informações presentes em livros, artigos e dissertações, a respeito da produção científica já existente sobre a escuta de experiências místicas e religiosas na prática clínica psicanalítica ao longo do tempo e seus possíveis avanços na atualidade. Por se tratar de um tema amplo, ainda pouco delimitado e que abre brechas para a articulação de diferentes pontos de vista clínicos, sobretudo dentro do viés psicanalítico, pretende-se um resgate direto de textos de Sigmund Freud, em diálogo com propostas e releituras de autores da atualidade.

O método de revisão narrativa “não utiliza critérios explícitos e sistemáticos para a busca e análise crítica da literatura. A busca pelos estudos não precisa esgotar as fontes de informações” (Mattos, 2015, p. 1), possibilitando assim, com que a coleta de textos e artigos ocorra de forma “arbitrária, provendo o autor de informações sujeitas a viés de seleção, com grande interferência da percepção subjetiva” (Cordeiro, 2007, p. 429). Sem a necessidade de partir, portanto, de um protocolo rígido de confecção, a presente pesquisa, tem como finalidade levantar debates e propor uma compreensão mais ampla frente às possibilidades e limites de abordagem do tema dentro da teoria psicanalítica, considerando que se trata de um tema de opiniões diversas dentro do campo. Uma vez que “a síntese de conhecimentos a partir da descrição de temas abrangentes favorece a identificação de lacunas de conhecimento para subsidiar a realização de novas pesquisas” (Brum, et. al., 2015, apud. Hirt, 2016, p. 9).

Dessa forma, a análise dos dados foi realizada a partir da leitura das obras freudianas escolhidas: “O futuro de uma ilusão” (1927), “Uma experiência religiosa” (1928), “O mal-estar na civilização” (1930) e “Recomendações ao médico que pratica a psicanálise” (1912), por se tratarem de textos em que são abordadas as temáticas de ocultismo e misticismo, religião, experiências religiosas, sentimento oceânico e prática psicanalítica, possibilitando uma compreensão da perspectiva freudiana acerca do tema que se objetiva desenvolver. Todos os textos foram lidos integralmente, com exceção de “O mal-estar na civilização”, que foi lido parcialmente, com foco maior para a discussão do termo “sentimento oceânico”, tratado na segunda parte do terceiro capítulo. Após a leitura, foi realizado um fichamento dos textos,

atentando para os pontos principais capazes de auxiliar no debate das questões levantadas pela pesquisa. Em seguida, foi feito um retorno aos pontos selecionados, a fim de organizar as informações e dar início à escrita, aprofundada, dos temas encontrados nas obras e suas possíveis articulações.

Em um segundo momento, após a estruturação das temáticas trabalhadas por Sigmund Freud nos textos mencionados, foram buscadas as orientações do Conselho Federal de Psicologia e do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo com relação à prática clínica psicoterapêutica de experiências místicas e religiosas, a fim de se compreender quais as propostas atuais de acolhimento dessas experiências no trabalho clínico psicoterapêutico de modo amplo. Após essa seleção, foi então feita uma segunda leitura dos pontos encontrados, com o objetivo de analisar as informações coletadas e organizá-las visando suas possibilidades ou impossibilidades de articulação.

Por fim, foram também realizados leituras e fichamentos de artigos previamente selecionados, de autores da atualidade, que vêm buscando dialogar com a teoria psicanalítica e as diferentes formas de aparição de experiências religiosas, místicas ou “do sagrado” (Safrá, 2023) na clínica psicanalítica. Dessa forma, buscou-se realizar uma discussão em diálogo com os achados, objetivando analisar os alcances e limitações atuais de uma escuta psicanalítica que contemple a vivência de experiências dessa ordem. O resultado dessa análise foi organizado e será apresentado a seguir de forma a contemplar os objetivos da pesquisa.

3. Sob o prisma freudiano

3.1. Religião

No início do século XX, em meio ao fim das trevas medievais e o advento da modernidade, Sigmund Freud (1856 – 1939) deu início à publicação de suas obras. Nessa época, um forte movimento de oposição entre o saber comprovadamente científico e aqueles que eram considerados “místicos”, “absurdos” ou “irreais”, tomava forma. Tal realidade, colocava em risco as recém-descobertas do pai da psicanálise, que empenhado em obter o reconhecimento de seus relatos clínicos pela comunidade científica de sua época, utilizava-se de princípios metodológicos das ciências físicas e biológicas para realizar sua descrição do psiquismo. Contudo, mesmo empenhado em evidenciar a desvinculação de sua teoria dos saberes ditos ocultos, em sua obra “Psicanálise e Telepatia” (1921), acaba deixando evidente o quanto ambas, psicanálise e misticismo, estavam sob mesma ameaça naquela época:

Deveríamos, pelo contrário, estar preparados para encontrar uma simpatia recíproca entre eles. Ambos experimentaram o mesmo tratamento desdenhoso e arrogante por parte da ciência oficial. Até os dias de hoje, a psicanálise é encarada como cheirando a misticismo e o seu inconsciente é olhado como uma daquelas coisas existentes entre o céu e a terra com que a filosofia recusa a sonhar (Freud, 1921, p. 190).

Durante um período de grandes avanços da modernidade, Freud se empenhava na construção de sua credibilidade teórica, não somente enquanto possível via de tratamento, o que representava uma grande novidade para época, mas também com relação às influências que o homem moderno sofria frente às instituições por ele mesmo fundadas, sobretudo a religiosa. Em sua publicação “O futuro de uma ilusão” (1927), descreve a religião enquanto uma força de extrema relevância social, mas também produtora de profundo sofrimento, na medida em que inviabilizava a relação do sujeito com o seu próprio corpo e desejos, proibindo a prática de relações sexuais antes do casamento, considerando a homossexualidade um pecado e classificando o prazer como algo a ser evitado.

Grande parte da crítica freudiana frente às religiões, portanto, constituía-se com relação à maneira com que o indivíduo era tratado institucionalmente, como parte de uma massa, exigindo reverência e obediência às autoridades institucionais. Instrumentalizando assim, o desamparo humano em prol de um poder específico. Para entender esse fenômeno social, Freud aborda ao longo de sua obra o sujeito que nasce totalmente desamparado, dependente de cuidados e apoio biológico para sobreviver. Cuidado esse, transmitido ainda na infância pelos pais ou cuidadores e que, a partir da linguagem, vem revestido de sentidos absolutos que criam na criança um excesso de determinação, ou seja, uma série de certezas alienantes, das quais o sujeito, mais tarde na vida adulta, terá que se desvincular para seguir em direção à sua própria singularidade.

No entanto, o declínio da valorização das figuras de transmissão, especialmente a figura paterna como símbolo de autoridade, resulta em uma crise nas narrativas que costumavam organizar o indivíduo, segundo Freud (1927). Desamparado, o sujeito busca "boias salva-vidas" para preencher o vazio deixado por essas figuras de autoridade. A vinculação a instituições como a igreja, escola e sistema político se torna uma forma de lidar com esse desamparo. Assim, ao entrar na fase adulta e se deparar com as inevitáveis experiências de hostilidade e sofrimento em meio aos perigos da natureza, da sociedade e do próprio destino, o indivíduo, de forma semelhante ao que experimenta na infância ao ver os pais com olhos de simultânea admiração e temor, anseia por um Deus-pai todo poderoso que lhe ofereça a salvação, tornando a experiência mundana menos insuportável.

Freud via a religião como uma resposta ao desamparo, criando um Deus ou deuses como substitutos para a figura paterna, a fim de conter estados mentais dolorosos e impulsos que ameaçam o indivíduo e a civilização (Filho, 2023). Assim, quando não ocorre a compreensão de que os pais não são garantias de certeza, o que permite reconhecê-los como falíveis e incompletos, o sujeito busca por substitutos que ofereçam a ele essa mesma segurança, como a religião e suas práticas. O que pode dificultar o trabalho analítico, que por sua vez, requer reconhecimento por parte do sujeito de seu desamparo, para o qual o discurso religioso opera enquanto um antídoto.

Freud compara as práticas religiosas a ilusões, não as rotulando como "delírios errôneos" ou "mentiras", mas como forças que buscam realizar os desejos mais antigos, fortes e urgentes da humanidade (Freud, 1927). Esses desejos incluem não

apenas o combate ao desamparo infantil, mas também a possibilidade de vida após a morte. Assim, as religiões oferecem uma segurança ilusória relacionada ao que é mais importante e interessante na vida, permitindo a imposição de ensinamentos, crenças e dogmas absolutos para controlar populações. Desse modo, no texto “O futuro de uma ilusão” (1927), Freud questiona o valor das doutrinas religiosas, que, ao renunciarem ao intelecto como única via para o verdadeiro conhecimento de nós mesmos, oferecem grandes promessas em troca de submissão. Apesar das diversas críticas, reconhece também o papel da religiosidade como fator de agregação humano, ajudando a organizar e criar ilusões que tornam a realidade mais suportável através de fantasias.

3.2. Sentimento oceânico

Após a publicação de “O futuro de uma ilusão” (1927), no dia 5 de dezembro de 1927, o escritor francês e velho amigo de Freud, Romain Rolland, o endereça uma carta-resposta com sua opinião a respeito do que havia lido. Afirma que apesar de concordar em parte com as colocações freudianas, acredita que o verdadeiro fundamento presente na religiosidade estaria em algo nomeado por ele de “sentimento oceânico”. Essa carta é posteriormente transcrita por Freud e dá início à sua próxima publicação, “O mal estar na civilização” (1929), servindo de objeto de uma amigável discussão entre eles. Tal sentimento é descrito por Rolland, como uma

sensação de ‘eternidade’; um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras - ‘oceânico’, por assim dizer. Esse sentimento, acrescenta, configura um fato puramente subjetivo, e não um artigo de fé; não traz consigo qualquer garantia de imortalidade pessoal, mas constitui a fonte da energia religiosa de que se apoderam as diversas Igrejas e sistemas religiosos, é por eles veiculado para canais específicos e, indubitavelmente, também por eles exaurido. Acredita ele que uma pessoa, embora rejeite toda crença e toda ilusão, pode corretamente chamar-se a si mesma de religiosa com fundamento apenas nesse sentimento oceânico (Freud, 1929, p. 42).

Segundo Rolland, a verdadeira fonte da religiosidade não está na religião institucionalizada e dogmática, que muitas vezes manipula e destrói o verdadeiro sentimento religioso. O sentimento oceânico é descrito como uma experiência subjetiva de eternidade e de algo ilimitado, uma sensação de conexão com o universo e de unidade divina entre todos os seres e coisas existentes, relatada por pessoas de diferentes culturas. Difere das religiões no sentido estrito da palavra, sendo constituído por diversas nuances individuais. Segundo Rolland, alguém pode se considerar religioso baseado unicamente no sentimento oceânico, enquanto mantém uma vida fundamentada na razão crítica, sem necessariamente aderir a crenças ou ilusões religiosas. “Parece inquestionável o fato de que Rolland, ao questionar Freud sobre o ‘sentimento oceânico’, referiu-se ao sentimento que embala a maior parte das experiências místicas que ultrapassam as fronteiras do eu relatadas pelos homens” (Braga, 2014, p. 141).

Freud (1929) questiona a ideia de Rolland da existência de um sentimento que seja naturalmente direcionado à religiosidade. Assume estar muito mais engajado em discutir sobre a forma com que o homem comum entende como religião, ou seja, o sistema de doutrinas e promessas que explicam os mistérios do mundo e garantem proteção e recompensa futura, e menos interessado nas origens profundas do sentimento religioso. No entanto, avalia ser justificável a tentativa de encontrar uma explicação psicanalítica para esse sentimento.

Terêncio (2007) observa que a ausência de qualquer sentimento religioso ou místico por parte de Freud parece ser um fator decisivo para seu interesse e entendimento acerca desses fenômenos. Constata também, a partir de um trecho de “O futuro de uma ilusão” (1927), que Freud estaria provavelmente referindo-se a si mesmo ao argumentar que, se a veracidade das doutrinas religiosas depende do alcance de uma experiência interior, não deveria então ser exigida uma convicção sobre aqueles que não a tem. Rivera (2011), por sua vez, levanta o questionamento sobre o quão espantoso é o ceticismo de Freud em relação ao tema, já que ele mesmo o utiliza de pontapé inicial para uma de suas publicações mais importantes sobre a cultura.

A resposta de Freud a Rolland, dá início à uma discussão sobre a relação fronteiriça entre o ego e o mundo externo, uma vez que a experimentação do “sentimento oceânico” aponta para uma sensação de ilimitabilidade do “eu” e do

“todo”. Na visão freudiana, as fronteiras que separam o ego e o id, são difusas, enquanto as que demarcam a separação entre o eu e o mundo externo parecem mais definidas. Essa diferenciação se inicia ainda nos estágios iniciais da formação do eu, quando o bebê começa a diferenciar o eu e o mundo externo. Isso se manifesta quando ele percebe, mediante seus gritos e choros, que há a aparição e o desaparecimento do seio materno, levando à percepção de fontes internas e externas de prazer e desprazer. Embora não possa evitá-las, o bebê aprende a se defender contra elas.

Surge, então, uma tendência a isolar do ego tudo que pode tornar-se fonte de tal desprazer, a lançá-lo para fora e criar um puro ego em busca de prazer, que sofre o confronto de um ‘exterior’ estranho e ameaçador (Freud, 1929, p. 76).

Desse modo, Freud (1929) reconhece que o ego do adulto não foi o mesmo desde o início, passando por um processo de desenvolvimento, em que, em um primeiro momento, o sentimento primitivo do eu incluía originalmente o “todo”, não havendo limites entre a mãe e o bebê ambos, para posteriormente separar e distinguir um mundo que lhe é externo. “Instala-se assim, o início das tensões entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, entre o ego, que busca prazer constante, e o mundo externo, que representa fonte de sofrimento” (Braga, 2014, p. 142).

A explicação freudiana para essa regressão ao reaparecimento do sentimento infantil de ilimitabilidade na fase adulta, está ligada à ideia de que na vida psíquica nada pode ser completamente apagado. As experiências antigas e recentes coexistem, permitindo que tendências primitivas persistam ao lado das atuais. Assim, o sentimento oceânico é considerado por Freud como uma repetição do sentimento de plenitude experienciado pelo bebê no início da vida, anteriormente à sua separação psicológica da mãe. A tentativa de preservação desse estágio primitivo da formação do eu, seria então a possível fonte para a aparição de conteúdos representacionais de ilimitabilidade e vínculo com o “universo”. Ao remontar a um período semelhante à fusão entre o eu e a figura materna, o indivíduo busca-se afastar o desconforto causado pelas ameaças percebidas no ambiente.

Freud (1929) descreve que a maioria das pessoas busca alcançar a felicidade a partir da tentativa de evitar sofrimento e sentir prazeres intensos, guiadas pelo “princípio de prazer”. No entanto, ele argumenta que essa busca muitas vezes contradiz as normas do “mundo real” e do “princípio de realidade”, que visam uma adaptação à realidade e o controle dos impulsos e consequentemente uma diminuição da intensidade de satisfação. Para Freud, o verdadeiro sentimento de felicidade vem da adaptação à realidade e do controle de impulsos, o que em mesma medida reduz o sofrimento e permite ao indivíduo explorar o ambiente e modificá-lo para obter satisfação. Argumenta, a partir disso, que não há uma regra universal para a felicidade e que cada indivíduo deve descobrir seu próprio caminho para a “salvação”. Mesmo as religiões, apesar de praticadas por muitos, não oferecem essa garantia, pois impõem seu próprio caminho para a felicidade, resultando em uma remodelação delirante da realidade que, em suas palavras, intimida a inteligência.

Ainda em "O mal-estar da civilização" (1929), menciona a "técnica da arte de viver" como uma alternativa para alcançar a felicidade, centrada no amor. Nessa perspectiva, toda satisfação está em amar e ser amado. Tal atitude psíquica, segundo ele, chega de forma bastante natural para todos nós em algum momento de nossas vidas e, provavelmente, se aproxima mais da verdadeira felicidade do que qualquer outro método. Uma vez que não se esforça em um afastamento do mundo externo, pelo contrário,

prende-se aos objetos pertencentes a esse mundo e obtém felicidade de um relacionamento emocional com eles. Tampouco se contenta em visar a uma fuga do desprazer, uma meta, poderíamos dizer, de cansada resignação; passa por ela sem lhe dar atenção e se aferra ao esforço original e apaixonado em vista de uma consecução completa da felicidade (Freud, 1929, p. 78).

Essa proposta, na visão freudiana, propõe uma busca pela felicidade de forma apaixonada e dedicada, não evitando o sofrimento ou resignando-se, mas persistindo na atribuição de sentido emocional ao mundo, em contraste às tentativas de evasão ou fuga do desprazer, associadas por ele às religiões e ao sentimento oceânico. Freud destaca o amor genital, manifestado na via sexual, como o modelo para essa busca,

referindo-se a ele como a fonte da mais intensa sensação de prazer que somos capazes de experienciar. Assim, o sujeito elege seu objeto de amor, vinculando sua felicidade à satisfação obtida através dessa relação. No entanto, ele argumenta que essa forma de viver é frágil, devido à grande dor que a eventual perda do objeto pode ocasionar, demonstrando que nunca estamos tão indefesos contra o sofrimento como quando amamos.

Todavia, pode-se destacar que ao compararmos a terminologia de Romain Rolland sobre a "sensação oceânica", descrita por ele como o substrato de sua vida religiosa, com a definição de amor de Freud, percebemos que ambas implicam na dissolução dos limites do ego.

No auge do sentimento de amor, a fronteira entre ego e objeto ameaça desaparecer. Contra todas as provas de seus sentidos, um homem que se ache enamorado, declara que 'eu' e 'tu' são um só, e está preparado para se conduzir como se isso constituísse um fato (Freud, 1929, p. 78).

Diante disso, surge a questão se a fusão entre o "eu" e o "tu" no desenvolvimento do sentimento amoroso poderia assemelhar-se à fusão do "eu" com o "todo" encontrada no sentimento oceânico e em experiências de natureza mística ou religiosa, sugerindo assim, um "compromisso amoroso com o todo" (Neto, 2003). O pai da Psicanálise considera em partes essa ideia, destacando uma forma de expressão incomum desse sentimento: o amor universal. Nesse tipo de amor, as pessoas se tornam independentes da aprovação de seu objeto de amor e deslocam o foco do que mais valorizam no ser amado para o simples ato de amar, enfatizando o amor em si e não no ser amado como meio de alcançar a felicidade interna.

protegem-se contra a perda do objeto, voltando seu amor, não para objetos isolados, mas para todos os homens, e, do mesmo modo, evitam as incertezas e as decepções do amor genital, desviando-se de seus objetivos sexuais e transformando o instinto em num impulso com uma finalidade inibida. (Freud, 1929, p. 79).

Freud reconhece o valor simbólico do amor universal na sociedade, porém argumenta que nem todos são merecedores de amor. Ele sugere que amar a todos da mesma forma atua como uma defesa contra impulsividade e agressividade humanas, além de criar uma proteção contra o sofrimento decorrente da possível perda do objeto de amor. Na visão freudiana, o amor universal representa um desvio do alvo original que seria o amor genital.

Observa-se que a resposta elaborada por Freud a carta de Rolland se afasta de qualquer compreensão do sentimento oceânico enquanto possível fundamento das religiões. Na visão de Braga (2014), não há espaço na teoria freudiana para uma relação do homem com o sagrado que não contenha em si traços patológicos. Terêncio (2007) destaca que existem divergências entre seguidores de Freud que consideram o sentimento oceânico patológico e outros que acreditam que Freud o via como mais um aspecto do psiquismo adulto com raízes na infância, o que se preserva como regra e não exceção. De todo modo, nunca tenha ele próprio experienciado algo dessa natureza, considera os conteúdos representacionais que emergem do sentimento oceânico introduzido por Rolland, como processos escapistas e defensivos do ego. Abrindo mão, novamente, de uma possível compreensão dos enunciados religiosos, espirituais ou místicos, para além de um “infantilismo a ser superado”.

3.3. Experiência religiosa

O tema da experiência religiosa, por sua vez, aparece nos escritos de Freud em um artigo publicado em 1928, intitulado “A experiência religiosa”, em que realiza uma reflexão a respeito da experiência vivida por um médico americano, com o qual trocou correspondência. A origem desse artigo se deu a partir de uma entrevista realizada por um jornalista teuto-americano, G. S. Viereck, onde Freud demonstrou indiferença frente ao tema de vida após a morte, assumindo não pensar muito no assunto. Impressionado com seu posicionamento, um médico americano, ao ler a entrevista, o endereça uma carta em que narra uma experiência religiosa que vivenciou dentro do hospital.

Escrevo para lhe relatar uma experiência que tive no ano em que me graduei na Universidade de X. Uma tarde, ao passar pela sala de dissecação, chamou minha atenção uma velha senhora de rosto amável (*sweet-jàced dear old woman*) que estava sendo carregada para uma mesa de dissecação. Esta *sweet-faced woman* me causou tal impressão que me veio o seguinte pensamento: 'Não existe Deus; se existisse um Deus, ele não teria permitido que essa *dear old woman* fosse levada para a sala de dissecação'. Quando cheguei em casa, naquele dia, o sentimento que tive ante aquela visão na sala de dissecação me fez decidir não mais frequentar a igreja. Antes disso, as doutrinas do cristianismo já eram objeto de dúvida em meu espírito. Enquanto pensava sobre isso, uma voz falou à minha alma que eu devia 'considerar o passo que ia dar. Meu espírito respondeu a esta voz, dizendo: 'Se eu soubesse com certeza que o cristianismo é a verdade e que a Bíblia é a palavra de Deus, eu o aceitaria'. Durante os dias seguintes, Deus tornou claro para minha alma que a Bíblia é sua palavra, que os ensinamentos sobre Jesus Cristo são verdadeiros e que Jesus é nossa única esperança. Após uma revelação tão clara, eu aceitei a Bíblia como a palavra de Deus e Jesus Cristo como meu Salvador pessoal. Desde então, Deus se revelou para mim através de muitas provas infalíveis. "Peço-lhe, como irmão médico (*brother physician*), para refletir sobre essa importante questão, e asseguro-lhe que, se olhar para esse tema com o espírito aberto, Deus revelará a verdade à sua alma, assim como fez comigo e tantos outros [...] (Freud, 1928, p. 333).

Freud responde à carta dizendo que se sentia contente pelo médico ter passado por experiências que conservaram sua fé, porém, que Deus não havia agido da mesma maneira com ele e que, caso não se apressasse, ele continuaria sendo aquilo que era "um judeu ateu" (Freud, 1928, p. 333). O médico então, novamente o escreve assegurando-o de que o judaísmo jamais seria um impedimento e que manteria suas rezas para que lhe fosse revelada a fé para crer. Dá-se início a partir daí, na obra freudiana, um exercício reflexivo de interpretação a respeito da experiência descrita pelo médico.

Neto (2003) nota que há de início, no pensamento freudiano frente à experiência relatada, um questionamento com relação à parcialidade da lógica desenvolvida pelo médico na sequência dos acontecimentos narrados em sua carta. Afinal, Deus permite que ocorram muitos outros horrores mais terríveis que a entrada de uma velinha de aparência agradável em uma sala de dissecação. Freud questiona-se então, por qual motivo a hesitação do médico em relação à existência de Deus, estaria justamente naquela visão, o que houve de tão singular para que fosse produzida tal ruptura?

Essa interrogação de Freud, de grande precisão analítica, permite deslocar o foco da investigação da suposta coerência do relato para uma outra dimensão. Essa dimensão, para Freud, evoca os motivos afetivos inconscientes que estariam na base da experiência que se seguiu (Neto, 2003, p. 76).

O pai da Psicanálise atribui à intensidade da experiência interior vivida pelo médico a uma explicação ao seu ver, óbvia e inevitável: uma lembrança inconsciente de sua própria mãe. Descrita pelo médico como “(*sweet-faced dear old woman*)”, a visão do rosto da velha senhora que estava nua ou prestes de ser despida, teria, portanto, reacendido no médico seu desejo pela mãe, servindo de estímulo psíquico para a emergência do conflito religioso que, por sua vez, estaria consoante ao construto teórico do Complexo de Édipo, no qual, para ser satisfeito o desejo pela mãe, o pai deveria sair de cena.

Diante desse conflito psíquico, “a vontade de aniquilar o pai pode se tornar consciente como dúvida da existência de Deus e pretender legitimar-se, ante a razão, como irritação pelos maus-tratos do objeto materno” (Freud, 1928, p. 335). Sua dúvida frente a Deus, teria se instalado, portanto, no exato momento em que o desejo de destruição em relação ao pai se tornou consciente, assim a “proximidade das representações de pai e Deus permitiria que seu ódio inconsciente ao pai aparecesse de modo disfarçado na consciência na forma de uma dúvida quanto à existência de Deus” (Neto, 2003, p. 77). De modo que, o conflito essencialmente edipiano, se desdobra numa espécie de psicose alucinatória, em que as “vozes interiores”, por ele ouvidas estariam a serviço de afastá-lo de sua resistência em relação a Deus, trazendo por fim, como possibilidade para resolução desse conflito, a identificação

paterna e conseqüentemente uma submissão ao Deus-pai, confirmada na renovação de sua fé.

Freud (1928) apresenta, portanto, como chave explicativa para o fenômeno da experiência religiosa, a repetição de uma situação edipiana clássica, em que a conclusão religiosa alcançada pelo médico serviria de solução de uma ambivalência afetiva direcionada ao pai. Neto (2003), como uma tentativa de ampliação desse impulso explicativo psicanalítico, descreve a experiência vivida pelo médico a partir de uma característica comum a experiências religiosas, que opera mediante o fundamento da certeza, em que são recusados quaisquer abalos de dúvida. Segundo ele, esse ideal de exigência pode acarretar uma série de crises religiosas, uma vez que é instaurada uma necessidade de manutenção constante de um grau de certeza elevado, impróprio de sujeitos comuns. Assim, para sustentar esses processos, em muitos casos é exigido psiquicamente do indivíduo uma condição delirante que não é própria dos neuróticos” (Neto, 2003, p. 82-83). Desse modo, podemos pensar que ao serem invalidadas e mal elaboradas, as conseqüências psíquicas desencadeadas por esse tipo de experiências podem colocar o sujeito em uma linha muito tênue entre a realidade e um possível afastamento dessa.

4. Laicidade e prática clínica contemporânea

A Constituição Federal de 1988 reforça a laicidade do Estado e a liberdade religiosa, que garantem o direito fundamental à liberdade de consciência e crença, bem como a igualdade dos saberes religiosos e a proteção ao seu livre exercício, sem que estes interfiram nas leis e tomadas de decisão. A laicidade, é definida por Marques (2016) como a não adoção de uma religião específica pelo Estado, tornando o Brasil uma República Federativa laica. No entanto, a autora destaca que isso não significa ignorar as diversas religiões presentes no país ou negar a expressão popular da religiosidade, pessoal ou coletiva. Pelo contrário, implica na inclusão de todas as confissões de fé como representações da diversidade religiosa e espiritual do povo brasileiro.

Em sua perspectiva, a "boa ciência" é aquela que se mantém provisória, questionável, autorreflexiva e autocrítica. Da mesma forma, a Psicologia, como categoria profissional e científica, deve organizar suas práticas em torno desses princípios. Seu papel é manter um diálogo aberto e vigilante contra excessos que possam levar à rigidez de rótulos, permitindo o surgimento de novas visões que levem em consideração grupos específicos. Marques (2016) defende que a Psicologia pode contribuir para o Estado laico adotando uma postura respeitosa com a diversidade religiosa e espiritual, promovendo a escuta e o engajamento em discussões inclusivas que envolvam profissionais, pesquisadores e membros da comunidade de diversas tradições religiosas.

O Código de Ética Profissional do Psicólogo (CEPP), baseado na legislação brasileira e estabelecido pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP), surge com o intuito de orientar os psicólogos em sua prática profissional, visando proteger os direitos individuais e garantir a qualidade dos serviços, tendo como um de seus princípios fundamentais o respeito e promoção da liberdade, dignidade, igualdade e integridade do ser humano. A Resolução CFP 7/2023, emitida pelo Conselho Federal de Psicologia de São Paulo (CFP) em abril de 2023, estabelece normas sobre a secularidade na prática profissional, exigindo o uso de princípios científicos, éticos e legais e reconhecendo a laicidade como base do Estado Democrático de Direito. A resolução valoriza o pluralismo e a proteção dos direitos fundamentais, enfatizando a importância da religiosidade e espiritualidade como aspectos da identidade individual

e coletiva. É destacada pela Resolução, a importância de se considerar os contextos históricos e culturais das comunidades tradicionais, além de outras perspectivas não hegemônicas e respeitar as experiências religiosas, agnósticas e ateístas. Além disso, são proibidas práticas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade ou opressão contra crenças religiosas, além de desautorizada a indução das mesmas durante o exercício profissional.

Tendo em vista que o papel do profissional de Psicologia é promover o respeito e a liberdade visando a saúde e qualidade de vida dos pacientes, a perspectiva laica, a partir de um diálogo entre diferentes visões, considera os fenômenos religiosos a partir do rigor epistemológico, promovendo a inclusão das diferenças em combate à negligência e intolerância (Serra, 2016).

Zangari e Machado (2016) em "Os 10 mandamentos da exclusão metodológica do transcendente" discutem formas de avaliação, por parte do psicólogo, de sua própria postura com relação ao acolhimento de experiências transcendentais na prática clínica. Destacam que a Psicologia não deve lidar de forma direta com a realidade transcendente, mas sim levar em consideração todas as experiências humanas. Desse modo, é essencial manter uma postura respeitosa referente às crenças próprias e dos pacientes, acolhendo-as e interpretando-as dentro do contexto da teoria psicológica adotada. Assim, o discurso religioso deve ser considerado psicologicamente, não religiosamente, conforme os princípios de tolerância religiosa da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Os autores destacam a importância de reconhecer que as diferentes abordagens em Psicologia podem levar a perspectivas mais ou menos favoráveis com relação à escuta dessas experiências, influenciando nas atitudes dos profissionais. No entanto, alertam que a forma como os psicólogos lidam teórica e clinicamente com essas vivências pode impactar diretamente na compreensão que o indivíduo terá delas. Desse modo, uma postura de antipatia e desconsideração por parte do psicólogo pode colaborar para que elas não sejam integradas à personalidade do indivíduo, resultando em conflitos cognitivos, afetivos e sociais e, possivelmente, em sofrimento psíquico.

Por tais razões, Zangari e Machado (2016), defendem ser essencial o treinamento dos profissionais para lidarem com essas situações, independentemente da abordagem utilizada. "A abordagem psicológica dessas experiências implica a formação de uma atitude científica, psicológica e também humana diante delas"

(Zangari e Machado, 2018, p. 329). É importante esclarecer que isso não implica na adoração ou prática de crenças e rituais em contexto clínico, mas em uma compreensão do significado dessas experiências para aqueles que as vivenciam, respeitando os limites epistemológicos da Psicologia.

Considerando as diretrizes do Conselho Federal de Psicologia (CFP) e do Conselho Regional de Psicologia (CRP), é crucial que a abordagem psicanalítica, assim como outras abordagens, questione e aperfeiçoe a forma de tratar de experiências místicas ou religiosas na prática clínica. Após quase cem anos das publicações freudianas e com uma forte permanência dos diferentes tipos de religiosidade na sociedade brasileira, de “inúmeras faces, das mais solidárias e místicas às mais fundamentalistas possíveis” (BLAHA, 2015, p. 130), é relevante questionar como a teoria psicanalítica pode abordar o tema, reconhecendo a relevância de uma escuta autêntica e sensível a essas vivências.

5. Escuta psicanalítica

No texto “Recomendações ao médico que pratica psicanálise” (1912), Freud destaca o compromisso que se cria entre analista e analisando como elemento fundamental para o sucesso do trabalho analítico, trazendo alguns pontos relevantes para esse debate. Em primeiro lugar, pontua ser necessário que o analista se submeta ele próprio a uma análise, a fim de travar conhecimento com aquilo que está oculto em si mesmo, para que, ao realizar a análise de um paciente, a personalidade do último esteja em primeiro plano. O analista deve “ser opaco para o analisando, e, tal como um espelho, não mostrar senão o que lhe é mostrado” (Freud, 1912, p. 119). Adota assim, uma postura cautelosa, reservada e paciente, evitando influências sugestivas e suspendendo objeções lógicas e afetivas que possam priorizar determinadas informações em detrimento de outras.

Essa técnica, é denominada por Freud de “atenção flutuante”. Segundo Filho (2023), consiste em manter espaços mentais disponíveis para acompanhar os movimentos do inconsciente, tanto do analista, quanto do analisando, durante a sessão. Dessa forma, Freud propõe que se abdique até mesmo de realizar anotações ao longo da sessão, para que ocorra uma entrega total “à sua ‘memória inconsciente’, ou, expresso de maneira técnica: escutar e não se preocupar em anotar alguma coisa” (Freud, 1912, p. 113). Freud faz uma comparação dessa prática ao trabalho do cirurgião, que, deixando de lado seus afetos e compaixão, foca suas energias mentais no objetivo de realizar a operação da melhor maneira possível. Em sua visão, essa competência requer, por parte do analista, um distanciamento emocional para que não sejam impostas convicções pessoais, protegendo assim sua própria vida afetiva e oferecendo ao paciente a maior ajuda possível.

Esse ponto é crucial, pois, em diálogo com os princípios da laicidade, indica que o analista não deve validar ou invalidar, credibilizar ou descredibilizar o conteúdo apresentado pelo paciente, pautando-se em preconceções próprias, mas tendo como base a subjetividade da experiência narrada. O que nos permite indagar como a proposta freudiana, de uma escuta livre de expectativas e julgamentos por parte do analista, pode então ser traduzida em uma recepção imparcial do material analítico com relação às experiências místicas e religiosas?

Faria (2003) observa que a Psicologia, historicamente subestimou as experiências religiosas e espirituais, associando-as à repressão e imaturidade

emocional, especialmente na perspectiva freudiana, que as considerava como projeções de desejos infantis em relação à figura paterna. Isso resultou na desvalidação dessas experiências como objeto de tratamento, levando muitos indivíduos a buscarem por profissionais com orientação religiosa para se sentirem compreendidos.

Em vista disso, Neto (2003) propõe que religiosos e psicanalistas se retirem do lugar de ofertar certezas e se aproximem da investigação por meio da dúvida. Ele sugere que, ao lidarmos com a teoria psicanalítica, devemos avaliar criticamente seus limites e contribuições, sem necessariamente aceitá-la ou refutá-la, para compreender as complexidades da existência humana, sempre sujeitas à reinterpretação. Neto destaca que aqueles que se relacionam com o "Sagrado" como mistério, acolhendo a diversidade humana em sua experiência espiritual sem buscar conversões ou demonstrar intolerância, possibilitam diálogos frutíferos. Assim, como afirma o próprio Freud em "O futuro de uma Ilusão" (1927), com relação às religiões: "Podemos dizer-nos que nosso antagonismo é apenas temporário e não irreconciliável. Desejamos as mesmas coisas" (Freud, 1927, p. 61).

Ao considerar as dimensões singulares dessas experiências, o método psicanalítico, como instrumento imparcial de análise, pode abrir caminhos frente à dúvida e ao desconhecido. O professor e psicanalista Gilberto Safrá (2023) examina o conceito de "Sagrado" como ponto de partida para abordagens mais flexíveis e abertas à complexidade da religiosidade e espiritualidade na prática clínica. Ele argumenta que essa abordagem é fundamental em nossos tempos. Embora esses fenômenos tenham sido considerados pouco científicos na modernidade, Safrá defende que, com a vida social atualmente reduzida à pura imanência e com ausência de sacralidade, esses temas são necessários para reposicionar o éthos humano na atualidade.

Desse modo, o Sagrado desempenha na visão de Safrá (2023), um papel fundamental na contemporaneidade, oferecendo uma alternativa à crescente instrumentalização e padronização da vida humana. Embora haja atualmente uma visível busca por reconexão espiritual e religiosa, os fenômenos sagrados internos e as experiências singulares estão sendo cada vez mais mercantilizados, resultando em uma superficialidade e massificação das identidades individuais. Esse contexto social, limita a capacidade de experimentação do mistério, favorecendo apenas uma abordagem lógica e objetiva. Assim, o espaço para a expressão poética e para o

desconhecido é drasticamente reduzido, não sendo ofertada ao ser humano a “possibilidade de experimentar a proteção da sombra, do oculto, do segredo, do indizível, do mistério” (Safrá, 2023, p. 50). Dessa forma, a reintegração de experiências sagradas na prática clínica psicanalítica e na sociedade de modo geral, desafiam as normas pré-estabelecidas, por se tratar de experiências que apresentam resistência a tentativas de definição ou conceituação prévias.

Filho (2023) utiliza a conceituação de Galimberti (2000/2003), que define o Sagrado como algo "separado". A sacralidade, em sua visão, não se configura como uma condição espiritual ou moral, mas se refere a qualidade inerente ao que está em contato com potências que o homem percebe como superiores e, como tal, atribui a uma dimensão divina separada do mundo humano. Assim, as práticas ritualísticas seriam uma forma de evitar a expansão descontrolada do contato com o sagrado, sem que esse se torne inacessível.

É assim o sagrado: presente e separado. De certa forma, o sagrado parece separado porque *precisamos dele assim*. Ele comporta uma luz (para os místicos), uma turbulência emocional (para os psicanalistas), cuja intensidade total não poderíamos suportar. Nesse nível, os limites entre sanidade e loucura são tênues (Filho, 2023, p. 100).

Filho (2003) descreve esse momento de conexão com o que é considerado “Sagrado” para cada indivíduo, enquanto um conjunto de disposições afetivas que resultam em uma experiência cognitiva em que operam níveis não habituais de consciência, os quais não estão necessariamente ligados a uma religião ou ao misticismo, podendo também ser vivenciado por não crentes. Na perspectiva de Safrá (2023), experiências de proximidade com o Sagrado colocam o indivíduo diante de uma alteridade radical, colaborando para rupturas surpreendentes com seu cotidiano. Zangari e Machado (2018) caracterizam essas experiências pela presença de sentimentos de unidade com o cosmos, compreensão do universo e integração com o todo.

Observa-se clara semelhança entre essas descrições e o "sentimento oceânico" de Romain Rolland, relevando uma sensação de união com o todo que transcende às próprias noções religiosas. Para Rolland, essa sensação em si, já seria

o que caracterizaria o verdadeiro significado do sentimento religioso. Ambas, compreendem a vivência de algo inefável, uma sensação tão profunda e transcendente, que desafia a capacidade de ser plenamente descrita ou expressa em palavras. Um momento de intensa emoção que vai além dos limites da linguagem, tocando as profundezas do espírito humano de uma forma que não pode ser capturada por conceitos ou mesmo frases, permanecendo indescritível, elusiva e misteriosa, deixando apenas uma sensação avassaladora e sublime.

De acordo com Safra (2023), mesmo que esse tipo de experiência seja breve, rara e de profunda contemplação por parte do sujeito, pode, em contrapartida, ser sentida de forma tão intensa, que, suspendendo a capacidade de representação por vias convencionais, acaba permanecendo em um registro não representacional pelo psiquismo. Assim, seus efeitos, a depender do indivíduo em questão, podem ter caráter tanto constitutivo, de transformação do eu, quanto disruptivo, onde esses conteúdos, não plenamente integrados, ocasionam processos dissociativos ou defensivos do self.

A faceta da alteridade surge diante da pessoa como experiência de visitação, que ora lhe causa horror ora lhe causa beatitude. A experiência de transcendência põe o ser humano em face de algo paradoxal, pois ao mesmo tempo que ela aparece como que constituindo a experiência de si mesmo, coloca em suspensão ou até desfaz o sentido de si (Safra, 2023, p. 60).

De acordo com Safra (2013), o “encontro com o Sagrado” se dá enquanto um atravessamento do si mesmo, em que, na grande maioria das vezes, estão suspensas as tentativas de subjetivação da experiência vivida, “o sagrado não decorre de uma subjetividade; ele atravessa a subjetividade” (Safra, 2013, p. 95). Assim, mesmo que o sujeito busque significá-la, por se tratar de algo do campo do indizível, sempre haverá um tanto de transbordamento para além da representação atribuída, que, se não for controlada emocional e cognitivamente pode vir a se assemelhar a uma experiência traumática. Segundo o autor, a experiência vivida pode ressurgir nos sonhos e discursos das pessoas de forma repetitiva, assemelhando-se ao dinamismo da neurose de angústia por Freud. Nesse processo de repetição, o indivíduo busca

colocar sob o domínio do eu o que foi vivido como um excesso incompreensível. “É aqui que a experiência vivida pode vir a enriquecer o sentido de si da pessoa, ou pode jogá-la em uma situação de desintegração.” (Safra, 2023, p. 61).

É crucial para a preservação do sentido do “eu”, que o registro psíquico seja gradualmente organizado, permitindo sua expansão para que o indivíduo possa acessar a experiência de forma não disruptiva. Isso requer uma modulação dos afetos e o uso de palavras que auxiliem na descrição da experiência, permitindo com que a pessoa se diferencie do que foi vivenciado, mantendo uma postura de humildade e evitando a busca por onipotência (Safra, 2023). Uma atitude onipotente diante do ocorrido, de acordo com Filho (2018), consiste na extensão do que foi sentido durante a experiência para sua vida como um todo, assim, o sujeito confunde sua “nova visão” com a realidade, como se nela não existisse angústia ou incertezas. Ao tentar substituir sua realidade comum e problemática por uma onipotente, após a experiência, na esperança de livrar-se de seus medos e angústias, permanece incapaz de lidar com desafios cotidianos. “Almejando o ‘céu’ alucinado, acaba no ‘inferno’ de onde nada de substancial pode ser retirado.” (Filho, 2018, p. 47).

Freud, em “Uma experiência religiosa” (1928), descreve a experiência vivida pelo médico mediante a instalação da certeza, instaurando no sujeito a necessidade constante de manter seu grau elevado, não havendo espaço para dúvidas, condição delirante imprópria dos neuróticos.

Amaro (2003) amplia essa visão, indo além do conflito edipiano e sugerindo que o analista compreenda como paciente faz uso da função de onipotência de sua mente. Em sua visão, muitos autores rejeitam atualmente o preconceito de que o comportamento religioso automaticamente indica uma condição neurótica a se eliminada através da interpelação ou exorcismo. Essa posição reducionista, baseada nos primeiros trabalhos de Freud, está sendo reformulada. Ele incentiva que os psicanalistas observem como o paciente utiliza a representação da “imagem de Deus” em seu mundo subjetivo.

Como uma proposta de investigação dessa apropriação, Rezende (2023) ressalta que a pergunta fundamental dessa questão para Psicanálise permanece constante: “qual é a concepção de Deus de cada indivíduo?” Questionamento, que segundo ele, não exige uma resposta imediata, mas uma reflexão contínua na vida cotidiana, começando pela análise pessoal de cada um. Safra (2023) reconhece como uma necessidade primordial de todos os seres humanos o “estar com”, em que se faz

necessária a presença de um outro com que compartilhar experiências. De acordo com a sua perspectiva, a eficácia da abordagem psicanalítica, reside em oferecer um ambiente seguro para que essas experiências possam ser expressas e acolhidas. Ao falar e ser escutado, o sujeito tem a oportunidade de representar, articular e simbolizar o evento, permitindo a emergência de novos significados dentro do contexto clínico individual. “Nunca alcançamos os sentidos de outrora, criamos sentidos narrando” (Shuler, 2018, p. 293).

É crucial observar que a atribuição de significados a essas experiências ocorre dentro de uma determinada cultura, sendo influenciada por referenciais sociais e históricos específicos de cada tempo e lugar. Ao dividir suas vivências com grupos culturais que compartilham de símbolos e significados em comum, o indivíduo integra-se aos códigos e representações de diferentes religiosidades, moldando sua identidade dentro do contexto social (Saquetto, 2016). Suas narrativas, ao serem subjetivadas e trazidas para a realidade, estabelecem laços de intimidade que evocam conteúdos culturais. Portanto, sua partilha não deve limitar-se ao contexto analítico, mas se estender ao meio social, criando significados compartilhados que contribuam para a formação de uma identidade coletiva, permitindo com que os indivíduos atuem na vida com base nessas experiências.

Zangari e Machado (2018), mesmo não tratando especificamente de uma abordagem psicanalítica desses fenômenos, destacam que a compatibilidade ou incompatibilidade da experiência com um grupo cultural influencia o enquadramento simbólico/cognitivo disponível na cultura para essa experiência. Conforme o indivíduo integra a experiência psiquicamente, há uma tendência natural de relacioná-la ao grupo, o que, com esforço pessoal e apoio social, pode resultar na construção de significados e integração simbólica positiva. O contexto religioso, em particular, oferece um amplo quadro de referências, possibilitando seu reconhecimento social e cultural. No entanto, a simples aderência a uma doutrina religiosa não garante a integração da experiência ou a saúde mental do paciente. É crucial que a religião de identificação esteja alinhada com a interpretação individual da experiência, a fim de modular seu impacto, conferindo-lhe significado e permitindo que o sujeito se aproxime de sua identidade coletiva conforme o grupo religioso escolhido.

Para Safra (2023), à medida em que o sujeito vai se tornando cada vez mais capaz de se apropriar de forma singular daquilo que experienciou, há também um desenvolvimento pessoal em curso. Nesse momento, presenciamos o surgimento da

espiritualidade pessoal do analisando, na qual sua existência não é apenas determinada pelo momento presente, mas principalmente por um significado último que guia seu futuro, como verdade, justiça, solidariedade ou comunidade. No contexto de religiosidade, esses significados se transformam em nomes de divindades. Já na espiritualidade atea, valores éticos fundamentais que adquirem um sentido existencial.

É importante ressaltar que Safra (2023) destaca uma distinção crucial entre a religiosidade e a espiritualidade no contexto clínico. Ele argumenta que a vivência de uma “experiência do Sagrado” leva o sujeito a sentir uma intensa mistura de sensações que variam entre potência e impotência. Enquanto a religião, derivada do verbo latino “religare” (que sugere uma reaproximação entre Deus e o homem), oferece diante desse conflito uma solução através da busca por comunhão com a divindade, representando um conjunto de gestos contrários à ruptura, a espiritualidade propõe uma transcendência da dimensão representacional do psiquismo em direção à realidade psíquica não sensorial. Isso se relaciona com a visão de Shuler (2018) que sugere a origem da religião de “relegere”, e não “religare”, que por sua vez significa “reler, relegar, coletar”, onde o indivíduo se permite reler, repetir, aprovar e desaprovar.

Desse modo, a espiritualidade na prática clínica implica na aceitação da finitude, incluindo a possibilidade da morte, o que é expresso através da experiência de humildade. De acordo com Safra (2023), é necessário que algo morra para que algo novo possa nascer, e nesse caso, o que surge é a serenidade, definida como a aceitação das adversidades da experiência humana, retirando assim o sujeito do estado de onipotência e permitindo com que as instabilidades e incertezas possam ser acolhidas pelo modo único de ser de cada indivíduo.

O fogo das vicissitudes da vida amadurece a condição humana, de tal modo que a sua relação com a vida se estabelece por meio da sua capacidade de amar em meio às adversidades. A humildade está sustentada pelo reconhecimento das suas carências (furos e feridas do corpo) (Safra, 2023, p. 61).

Essa perspectiva pode ser examinada à luz das concepções de Freud (1929) sobre a "técnica da arte de viver" e o "amor universal", revelando tanto similaridades quanto diferenças com esses conceitos. Enquanto a "técnica da arte de viver" enfatiza o amor genital como um meio de alcançar a verdadeira felicidade, não fugindo do sofrimento, mas promovendo uma conexão emocional e de significado com o mundo, ela também expõe o sujeito à vulnerabilidade diante da possível perda do objeto de amor. Por outro lado, o "amor universal", ao sugerir o amor igualitário por todos, oferece uma defesa ilusória contra o sofrimento, conforme observado por Freud. No entanto, a espiritualidade propõe um "amor em meio às adversidades", que é alcançado pela aceitação das carências e limitações humanas, sem buscar incessantemente a satisfação ou evitar o sentimento de desamparo, mas sim aceitando-o como parte intrínseca da vida. Assim, alcançar a serenidade não implica na ausência de ansiedade ou medo. Em vez disso, a pessoa desenvolve um posicionamento existencial e psíquico que lhe permite acolher as diferentes experiências de sua vida, com estabilidade e calma (Safra, 2023).

O trabalho clínico não se limita, portanto, à ressignificação do passado do paciente, mas busca uma ampliação para que ele possa seguir um caminho significativo em direção a um sentido de utopia pessoal, através da serenidade. Tornando-se capaz de integrar o passado e estar aberto à imprevisibilidade do futuro, ao mistério, ao silêncio e ao sagrado da vida. Assim como poetisa Shuler (2018) a respeito desse processo:

Rupturas doem. A ruptura é interior. Confrontado consigo mesmo, o homem ferido abre os olhos a carências; percebendo-se desamparado, anela aproximações, elabora projetos de fraternidade. Reler, relegar e religar convivem. O caos ameaça unidades. Ao reler, interrogo outras organizações. O mistério estala no inesperado, brilha no pincel, aquece o convívio, esplende no vitral, instala o sagrado. Desordem e ordem ativam projetos de artistas e pensadores. Espectadores recuam espantados. O sagrado (pessoas, monumentos, quadros), destacam-se, fascinam. O recuo fomenta contemplação e invenção. Ao pensar (pesar, avaliar), saio de mim para coletar, reunir. Pessoas, animais e coisas mostram-me, avalio como se relacionam entre si e comigo. O percebido é fato, presença inelutável, base da imaginação, da reflexão. Misteriosa é a ruptura, misteriosos são os traços que escondem a

ruptura. A ruptura assombra como ameaça, soluções assombra como gestos ousados (Shuler, 2018, p. 297).

Em "Achado, ideias, problemas" (1938), Freud revisita o conceito de "misticismo", descrevendo-o como a obscura autopercepção do reino exterior ao ego, do id. Embora não se aprofunde nessa ideia, para Filho (2023), Freud estava recuperando uma intuição anterior sobre a descentralização do sujeito de sua consciência e o foco em sua realidade psíquica, o inconsciente. A descoberta do inconsciente indicava, portanto, a existência de algo para além das experiências sensoriais da consciência, uma realidade psíquica inacessível à observação comum. Para Filho (2023) isso se assemelha à noção de Sagrado, por compartilharem ambas um descentramento fora do registro lógico-formal da linguagem. Na psicanálise, busca-se por uma abertura ao incógnito e desconhecido. Assim como o misticismo relaciona-se ao mistério, a psicanálise, está ligada ao inconsciente.

Mistério é intocável, o inaudito, o espantoso, o sagrado, o mistério não é demonstrável, porque excede a argumentação. Por que algo se destaca do nada? O nada excede fundamentos, espanta, desperta olhares admirados. O mistério, nada ativo, esconde-se em Deus (Outro). Epifania (ou teofania) chama-se a revelação do mistério, brilha em palavras, atos, lugares. Ao se revelar, o mistério escapa, assombra resguarda-se do consumo. O eu nasce do mistério, vive no mistério, demanda o mistério. Misterioso é o humano no homem. Sagrado é o indivíduo que se destaca do comum, que não é redutível ao comum, que almeja o indestrutível (Shuler, 2018, p. 292).

Enquanto a organização discursiva decifra e ordena, a vivência do "homem místico", segundo Schuler (2018), transcende os limites dos sentidos, agregando-se em conjuntos sutis derivados de um princípio comum. Como nos sonhos, a experiência cotidiana adentra ao oculto, revelando experiências de natureza mística ou religiosa, que, se não bem elaboradas, podem acabar a serviço da proteção do ego contra o desconhecido, evitando assim, o contato com o sentimento de desamparo. No entanto, a partir de um trabalho clínico que vise seu acolhimento e elaboração, podem dar origem a formas criativas e corajosas de enfrentamento das

adversidades da vida, as quais, estamos todos submetidos. "A insurreição acontece em momentos de crise, a construção avança sobre ruínas, o mundo se desdobra em mundos erguidos sobre vazios" (Shuler, 2018, p. 294).

6. Considerações finais

Atualmente, as religiões, espiritualidades e experiências místicas, estão sendo vivenciadas de novas formas, ampliando as relações do sujeito com esses fenômenos. Por esse motivo reconhecer a diversidade espiritual e religiosa na sociedade brasileira é aspecto fundamental para proporcionar uma prática clínica inclusiva e eficaz. Esta pesquisa explora a perspectiva de Freud sobre religião, sentimento oceânico e experiência religiosa em suas obras, destacando o papel ilusório da religião ao oferecer consolo diante do desamparo humano. Contudo, propõe uma visão mais abrangente, investigando as experiências místicas e religiosas a fim de compreendê-las em sua relevância singular para os indivíduos, especialmente quando não são plenamente integradas pelo psiquismo.

O estudo indica que as experiências místicas e religiosas têm o potencial de gerar tanto sofrimento quanto transformação subjetiva favorável para o sujeito, paralelamente à ideia de que a insurreição conduz à construção sobre ruínas (Shuler 2018), essas experiências oferecem oportunidades de renascimento e reestruturação do sentido de si. Assim, integrá-las ao processo analítico, permite ao analista auxiliar o paciente a construir novos significados a partir de seus "vazios" internos, facilitando a apropriação dessas vivências de forma construtiva e não disruptiva.

O psicanalista deve não só decodificar e interpretar essas manifestações, mas também adotar uma postura sensível e receptiva que as considere parte integral do processo terapêutico. Assim, é essencial compreender seus impactos nas dinâmicas psíquicas individuais e coletivas, uma vez que podem influenciar o desenvolvimento identitário, as percepções individuais e os laços sociais dos sujeitos. Ao reconhecer os desafios e oportunidades da prática psicanalítica contemporânea que leva em conta esses fenômenos, é fundamental destacar, que a atuação do psicólogo ou do analista deve restringir-se à escuta dessas experiências no contexto clínico. O objetivo é auxiliar o paciente a utilizar essas vivências em benefícios de sua saúde mental, respeitando as diretrizes de laicidade e respeito estabelecidas pelos órgãos reguladores da Psicologia e pela legislação brasileira.

Em síntese, a pesquisa ressalta a importância de uma abordagem psicanalítica que não reduza as experiências místicas e religiosas a manifestações neuróticas a serem eliminadas, mas as reconheça como oportunidades significativas de transformação e crescimento pessoal. Nesse sentido, busca-se promover uma

prática clínica mais inclusiva, que leve em consideração a complexidade espiritual e religiosa dos pacientes, contribuindo assim para o avanço contínuo da compreensão psicanalítica do ser humano em sua totalidade. Para tanto, é fundamental que a teoria permaneça flexível e aberta a novas interpretações, adaptando sua prática clínica às necessidades contemporâneas e visando a garantia de acolhimento e respeito às experiências individuais, sem ultrapassar os limites epistemológicos da Psicologia.

Esta pesquisa reconhece a diversidade de autores que exploram o debate dentro do arcabouço psicanalítico, especialmente em relação à mística, destacando teóricos como Erich Fromm, Erik Erikson, Wilfred Bion, Donald Winnicott e Jaques Lacan, que oferecem diferentes perspectivas em comparação com Sigmund Freud. Apesar de não se aprofundar nesses autores devido a restrições temporais, suas contribuições merecem ser exploradas em futuros trabalhos e discussões acadêmicas para uma compreensão mais detalhada dessas questões no campo da Psicologia e, em especial, da Psicanálise.

7. Referências

AMARO, J. W. F. O sagrado e a clínica – Psicologia, psicanálise e fé religiosa. In: Karin Hellen Kepler WONDRAECK (Org.) **O futuro e a ilusão**: Um embate com Freud sobre Psicanálise e Religião. Petrópolis: Vozes, 2003.

BERNI, L. E. V. Os diferentes usos do termo espiritualidade na busca por uma definição instrumental para a Psicologia. In: **Psicologia, laicidades e as relações com a religião e a espiritualidade**, v. 3, 2016, p. 45 - 56.

BLAHA, C. **O silêncio dos (não) inocentes**: Psicanálise, religião, mística e... uma perigosa confusão. Rio de Janeiro: Biblioteca da SBPRJ, 2015.

BRAGA, Gisele Pandolfo. **Espiritualidade no divã**: do tabu à universidade. 2014.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). **Código de Ética Profissional dos Psicólogos**. Brasília: CFP, 2005.

_____ **Resolução CFP nº 7**, de abril de 2023. São Paulo: CFP, 2023.

CORDEIRO, A. M. et al. Revisão sistemática: uma revisão narrativa. **Revista do Colégio Brasileiro de Cirurgiões**, v. 34, n. 6, 2007, p. 428–431.

DA ONU, Assembleia Geral. Declaração universal dos direitos humanos. Nações Unidas, v. 217, 1948.

DIAS, P. H. C.; SAFRA, G. O lugar da mística na clínica psicanalítica. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, v. 28, 2015.

FARIA, A. L. O materialismo na psicologia e na psicanálise: Opção metodológica ou doutrinária? In: Karin Hellen Kepler WONDRAECK (Org.) **O futuro e a ilusão**: Um embate com Freud sobre Psicanálise e Religião. Petrópolis: Vozes, 2003.

FILHO, C. C. Wilfred R. Bion e a psicanálise do desconhecido. In: **Psicologia clínica da graduação à pós-graduação**. São Paulo: Atheneu, 2018, p. 41-51.

FILHO, C. C. A experiência dos místicos e a do psicanalista sob o vértice de Bion. In: **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 57, n. 3, 17-18, 2023.

FREUD, S. Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In: **Obras Completas, volume 10**: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreiber"), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). [tradução Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, p. 112 – 122, 1912-2014.

_____ Psicanálise e telepatia. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1921-1941.

_____ O Futuro de uma Ilusão. **Obras psicológicas de Sigmund Freud**: edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 21, 1927-1996.

_____ Uma experiência religiosa. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. 17, p. 331-336, 1928.

_____ Mal-estar na civilização. **Obras psicológicas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1930.

_____ Achados, ideias, problemas. **Obras psicológicas de Sigmund Freud**: edição stardard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1938-1977.

HIRT, L. M. **O cuidado pré-natal à luz da literatura**: uma revisão narrativa. 2016.

MACHADO, N. J. Psicologia, espiritualidade e epistemologia não hegemônicas. In: **Psicologia, laicidades e as relações com a religião e a espiritualidade**, v. 3, 2016, p. 17 - 30.

MARALDI, E. O. Psicoterapia, identidade e misticismo new age: configurações contemporâneas. In: **Psicologia, laicidades e as relações com a religião e a espiritualidade**, v. 1, 2016, p. 125 – 130.

MARADI, E. O., MEDEIROS, G. T. Discutindo experiências fora do corpo na clínica psicológica. In: **Psicologia, laicidades e as relações com a religião e a espiritualidade**, v. 1, 2016, p. 249 – 252.

MARQUES, L. F. Um diálogo entre Psicologia, Religião e Espiritualidade. In: **Psicologia, laicidades e as relações com a religião e a espiritualidade**, v. 3, 2016, p. 157 – 161.

MATTOS, P. C. **Tipos de Revisão de Literatura**. 2015, Disponível em: <<https://www.fca.unesp.br/Home/Biblioteca/tipos-de-evisao-de-literatura.pdf>>.

Acesso em: 24 ago. 2021.

NETO, J. L. F. Freud perante uma experiência religiosa – Interlocuções possíveis. In: **O futuro e a ilusão**: Um embate com Freud sobre Psicanálise e Religião. Vozes, 2003, p. 73 – 85.

RIVERA, T. “Sentimento oceânico” e controle do fogo: ensaio sobre arte e política. **Ágora**: Estudos em Teoria Psicanalítica. v. 24, 2022.

SAFRA, G. Perspectivas do manejo clínico da experiência religiosa. In: **Temas em psicologia da religião**, 2007.

SAFRA, G. **Disponibilidades para a realidade psíquica não sensorial**: fé, esperança e caritas. Ide (São Paulo), São Paulo, v. 36, n. 56, p. 91-104, jun. 2013. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131062013000200006&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 27 set. 2023.

SAFRA, G. O sagrado na experiência terapêutica. In: **Psicologia clínica da graduação à pós-graduação**. São Paulo: Atheneu, 2018, p. 281 – 284.

SAFRA, G. Considerações sobre religiosidade e espiritualidade na situação clínica. In: **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 57, n. 3, 2023.

SANTANA, M. S. **Futuro ou Ilusão?** Psicanálise, religião e mística, 2012.

SERRA, A. C. Fundamentalismo e alteridade no encontro entre psicologia e religião. In: **Psicologia, laicidades e as relações com a religião e a espiritualidade**, v. 1, 2016, p. 73 - 78.

SILVA, M. P. **A fé**: Bion e Kierkegaard. Ide (São Paulo), São Paulo, v. 36, n. 56, p. 119-132, 2013. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131062013000200008&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 01 out, 2023.

SAQUETTO, D. Cartografando os limites nada estanques entre a religião e a Psicologia – Definições necessárias à manutenção das identidades. In: **Psicologia**,

laicidades e as relações com a religião e a espiritualidade, v. 1, 2016, p. 221 - 227.

SCHULER, D. Insegurança, religião e mito. In: **Psicologia clínica da graduação à pós-graduação**. São Paulo: Atheneu, 2018, p. 291 – 299.

SPLENDRE, L., S. BLACKWELL. **Das experiências espirituais e religiosas na psicose**, 2016.

TERÊNCIO, M. G. **Um percurso psicanalítico pela mística, de Freud a Lacan**. Florianópolis: UFSC, 2007. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

VIANA, J. H. L. Religiosidade, espiritualidade e laicidade em A insustentável leveza do ser... psicólogo(a). In: **Psicologia, laicidades e as relações com a religião e a espiritualidade**, v. 1, p. 27 – 38, 2016.

ZANGARI, W.; MACHADO, F. R. Abordagem psicológica dos fenômenos incomuns. In: **Psicologia clínica da graduação à pós-graduação**. São Paulo: Atheneu, p. 323 – 330, 2018.

_____ Os 10 mandamentos da exclusão metodológica do transcendente. In: **Na fronteira da Psicologia com os saberes tradicionais**: práticas e técnicas. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. v. 2, p. 111-114, 2016.

_____ **Fundamentos da Psicologia da Religião**: Aspectos individuais e psicossociais. Coleção: Fundamentos da Psicologia Social. Editora CRV, 2023.