

SENTIMENTO OCEÂNICO: UM ESTUDO DA EXPERIÊNCIA
RELIGIOSA A PARTIR DE FREUD E ROMAIN ROLLAND

Vitor Santiago Borges

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Psicologia
da Universidade Católica de Brasília, como requisito parcial à
obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Marta Helena de Freitas

Brasília-DF, Julho de 2008.

B732s Borges, Vitor Santiago.
 Sentimento oceânico : um estudo da experiência religiosa a partir de
 Freud e Romain Rolland / Vitor Santiago Borges. – 2008.
 163 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Brasília, 2008.
Orientação: Marta Helena de Freitas.

1. Psicanálise e Religião. 2. Experiência (Religião). 3. Misticismo. 4.
Psicologia e Religião. I. Freitas, Marta Helena de, orient. II. Título.

CDU 159.964.2:2

Ficha elaborada pela Coordenação de Processamento do Acervo do SIBI – UCB.

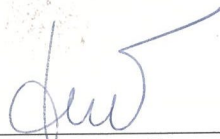
Dissertação de autoria de Vitor Santiago Borges, intitulada “Sentimento Oceânico: Um estudo da experiência religiosa a partir de Freud e Romain Rolland”, requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em psicologia, defendida e aprovada em 30/07/2008, pela banca examinadora constituída por:



Prof.ª Dr.ª Marta Helena de Freitas
(Orientadora)



Prof. Dr. Francisco Moacir de Melo Catunda Martins
(Membro Externo/UNB)



Prof.ª Dr.ª Tânia Mara Campos de Almeida
(Membro Interno/UCB)

Brasília
2008

Dedico este trabalho a todos aqueles que alcançaram êxito, no sentido de aproximar mundos tão distintos como a ciência e a religião.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Marta Helena cujo apoio, participação e considerações contribuíram significativamente na qualificação dessa pesquisa.

À professora Tânia Mara Campos de Almeida sempre disponível no sentido de aprimorar a qualidade dessa dissertação.

À Hortensia Maria Fleury Salek pela consistente tradução das correspondências e dos textos originais em Francês, além do notável trabalho de supervisão das traduções dos textos em inglês.

À minha mãe cujo incentivo e interesse acompanharam todo o percurso dessa pesquisa.

À minha esposa Flávia pelo seu amor e constante participação ao longo desse estudo.

.

RESUMO

Este estudo teve como objetivo enriquecer a discussão entre psicologia e experiência religiosa, contextualizando-a a partir das correspondências entre Freud e Romain Rolland. Ambos os autores, sob esse aspecto, serviram de esteio no sentido de fomentar as discussões epistemológicas e metodológicas concernentes a esse campo de pesquisa. Coube a esse estudo explorar os elementos epistemológicos e biográficos em Freud no que se refere à sua análise da experiência religiosa. Paralelamente, as considerações e posicionamentos de Romain Rolland a respeito do tema, contribuíram no sentido de melhor esclarecer essa discussão, como também evidenciar um campo de estudo em psicologia permeado por ambigüidades e preconceitos, mas que, não obstante, é de fundamental importância para a compreensão dos limites e alcances da teoria psicanalítica do misticismo.

Desse modo, minha intenção não é simplesmente questionar os fundamentos da psicanálise freudiana referentes à temática do misticismo, mas considerar atitudes subjetivas que comparecem ao longo dessa discussão e, que, inegavelmente, contribuem para um enriquecimento no diálogo entre psicanálise e misticismo. Portanto, esse estudo não tem a intenção de se posicionar ou escolher a melhor consideração sobre o tema no contexto dessa interlocução, mas tão somente apontar posicionamentos distintos que, não obstante, são decisivos no sentido de aprimorarem a compreensão fenomenológica da experiência religiosa sob o olhar da psicologia.

Palavras-chave: Psicanálise; Misticismo; Experiência religiosa.

ABSTRACT

The main goal of this study was to enhance the dialogue between psychology and religious experience, contextualizing it upon the letters exchanged by Freud and Romain Rolland. On this subject, both authors can be seen as major foundations in order to encourage the epistemological and methodological discussions concerning this research field.

This study was called to explore the epistemological and biographical elements in Freud with regard to his analysis of the religious experience. At the same time, Romain Rolland's postulates and considerations about the theme contributed to elucidate this matter, as well as to clarify a field of study penetrated by ambiguities and prejudices, which is, however, of fundamental significance to the comprehension of limits and ranges of the mysticism's psychoanalytical theory.

Therefore, it is not my intention to simply challenge the Freudian's psychoanalytic fundaments concerning the mysticism, but to take in consideration subjective dispositions that appear throughout that discussion and are, incontestably, responsible for the dialogue's or choose the theme's best consideration in the context, but to point dissimilar opinions that are, nevertheless, decisive for perfecting the phenomenological understanding of the religious experience, under the look of psychology.

Word key: Psychoanalytic; Mysticism; Religious experience.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
Capítulo 1 – Religião e Subjetividade: uma incursão na concepção religiosa de Freud.....	12
1.1. Psicanálise: Campo de estudo e fundamentos epistemológicos.....	13
1.2. Instinto e Trauma.....	20
1.3. Desejo e Ilusão.....	33
Capítulo 2 – A ilusão de um sentimento ou o sentimento de uma ilusão: a análise freudiana da experiência religiosa.....	39
2.1. Experiência religiosa e experiência de Deus: possíveis distinções.....	41
2.2. A ausência da representação materna na interpretação freudiana da experiência religiosa.....	45
2.3. Desamparo e Misticismo.....	49
Capítulo 3 – Subjetividade e Religião: aspectos biográficos na formulação religiosa de Freud.....	55
3.1. Jakob e Amalie Freud.....	57
3.2. Judaísmo e Ateísmo.....	64
Capítulo 4 – Romain Rolland: das primeiras interlocuções com Freud à sua autobiografia.....	75
4.1. As primeiras correspondências.....	78
4.2. A independência do Espírito e a Biografia de Mahâtna Gandhi.....	89
4.3. A “Viagem Interior”.....	94

Capítulo 5 – Romain Rolland: entre a sensação oceânica e a razão crítica.....	102
5.1. A ‘Sensação Oceânica’ em debate.....	104
5.2. Romain Rolland: entre a mística oriental e o monoteísmo ocidental.....	123
Capítulo 6 – Sentimento Oceânico: considerações finais.....	131
6.1. Psicanálise, racionalismo científico e experiência religiosa.....	135
6.2. Narcisismo e experiência religiosa: novos desenvolvimentos em psicanálise.....	146
Conclusão.....	157
Referências	160

INTRODUÇÃO

O estudo da experiência religiosa tem polarizado boa parte dos interesses em psicologia na atualidade. Uma diversidade de autores tem se debruçado sobre o tema na tentativa de esclarecer o que é específico da psicologia no contexto desses estudos, como também delimitar as bases conceituais, epistemológicas e metodológicas que sejam específicas ao campo da psicologia da religião.

Em um século e meio de existência, a psicologia teve que se deparar com um paradoxo inescapável: ao mesmo tempo em que para se afirmar enquanto campo do conhecimento científico viu-se obrigada a manter um posicionamento alinhado aos princípios da ciência positivista, não pôde também se afastar, ou pelo menos ignorar, o estudo do fenômeno religioso, que integra os processos subjetivos do desenvolvimento humano. Portanto, seria natural que os principais precursores dessa nova ciência se debruçassem no estudo da religião partindo de um referencial distinto da teologia, em razão de que enquanto ciência, não caberia à psicologia produzir afirmações ou negações sobre a realidade ontológica de Deus. Seu objeto de observação, diferentemente, estaria circunscrito no comportamento do homem religioso com todos os elementos afetivos, ideativos e expressivos que possibilitam a formação de uma personalidade identificada com os conteúdos da religião. É partindo dessa posição que alguns dos principais expoentes que marcaram a história da psicologia do início ao decurso do último século, abordaram o fenômeno da experiência religiosa.

Neste estudo, partimos da concepção psicanalítica de Sigmund Freud da religiosidade, e pretendemos colocar em relevo os contrastes e desafios que derivam de duas cosmovisões distintas: a visão freudiana de mundo, onde a ciência comparece como o único veículo capaz de elucidar ao homem as configurações do Real; e a concepção de mundo derivada de uma

atitude religiosa, cuja experiência ou vivência se estabelecem enquanto substrato na leitura do sujeito sobre a existência e os significados a ela subjacentes.

Sobre o tema ‘sentimento oceânico’ que compõe o título desse estudo, sua pertinência se confirma no sentido de delimitar a análise de Freud ao aspecto mais essencial e subjetivo da religião, que é a própria experiência religiosa, explorando os elementos nucleares de sua correspondência com Romain Rolland, personalidade de forte apelo religioso. Num primeiro momento, a concepção de Freud nos servirá de referência, a fim de esclarecer os elementos subjetivos e epistemológicos que permeiam sua compreensão da experiência religiosa. E em razão desse estudo se vincular ao tema da experiência religiosa, o texto *O Mal-Estar na Civilização* ocupará lugar privilegiado no contexto dessa dissertação, sendo os demais textos freudianos sobre a religião também abordados, no sentido de complementarem a posição freudiana sobre a experiência religiosa. Quanto a Romain Rolland, os aspectos de sua concepção da religião decorrentes de sua experiência religiosa, serão aqui desenvolvidos no sentido de esclarecer o que contrasta de sua posição da concepção freudiana sobre o tema.

A reflexão da experiência religiosa articulada à noção de sentimento oceânico, não é o tema que Freud tenciona desenvolver no *Mal-Estar na Civilização*. Distintamente, a reflexão freudiana desenvolvida nesse texto trata do ‘antagonismo irremediável entre as exigências do instinto e as restrições da civilização’ (Freud, 1930/1974, p.68). Sua motivação em iniciar esse trabalho a partir da noção de ‘sensação oceânica’, obedece a um impulso de natureza subjetiva; ela decorre da forte impressão causada em Freud a partir das considerações de Romain Rolland sobre o seu texto de 1927 ‘*O Futuro de uma ilusão*’¹.

O tema da experiência religiosa em sua manifestação mística é introduzido por Romain Rolland através do termo ‘sensação oceânica’. Tal terminologia, por sua vez, oferece um contraponto para a tese onde Freud elucida a etiologia da religião, que no *Futuro de uma*

¹ Em carta enviada a Romain Rolland e datada em 14 de julho de 1929, Freud expressa tais impressões. Essa carta será transcrita nos capítulos desse trabalho que tratam das correspondências entre Freud e Romain Rolland.

ilusão, remete a origem dos enunciados religiosos ao estado de desamparo humano, cuja conseqüência seria a própria ilusão religiosa. E o fato de Freud, diferentemente de Romain Rolland, não reconhecer em sua experiência nada que se aproxime da noção de ‘sentimento oceânico’ (1930/1974, p. 74), justifica não só retomar sua reflexão do fenômeno em questão, como também resgatar o contexto de correspondências que o motivaram a iniciar o seu *Mal-Estar na Civilização*, partindo dessa temática.

Em razão dos argumentos de Romain Rolland terem sido brevemente introduzidos por Freud no *Mal-Estar na Civilização*, sendo, portanto, apresentados em segunda mão, não temos acesso ao seu pensamento original, e nem aos elementos que contribuíram na formação de suas convicções religiosas, motivo que me leva a fazer tal levantamento, partindo dessas correspondências e dos dados biográficos do escritor francês, relacionados ao desenvolvimento de sua religiosidade. Inicialmente esse estudo se voltará para o pensamento de Freud, cujo interesse pela religião motivou-o a produzir uma significativa quantidade de textos e escritos, mas que se vincularam principalmente aos aspectos alienantes e psicopatológicos da vida religiosa. Num segundo momento, resgatará os argumentos de Romain Rolland, cuja sensibilidade religiosa levou-o a buscar na Índia uma compreensão mais ampla da experiência religiosa, que lhe possibilitou dilatar seu horizonte religioso para além de sua religião pessoal – o cristianismo. Trata-se, portanto, de duas grandes personalidades, cada qual ao seu modo, fixada na cultura ocidental a partir do último século. O cientista e psicanalista, que procurou mediante sua construção teórica libertar o homem de suas ‘ilusões’ recorrentes; e o romancista que, pela via da literatura e da pesquisa da mística oriental, ambicionou decifrar a essência da natureza humana.

1. Religião e Subjetividade: uma incursão na concepção religiosa de Freud.

“A religião é a primeira consciência de si do homem, e ela é indireta. [...] O homem projeta primeiro sua essência para fora de si, antes de a reencontrar em si mesmo. Seu próprio ser lhe é dado a princípio sob o aspecto de um outro ser”.

Ludwig Feuerbach

Num período cultural marcado pela irradiação intelectual do Iluminismo (*Aufklärung*), a psicanálise vai se constituir como um novo campo de investigação científica, cujo objeto mais específico será o inconsciente. Carregando uma significativa ironia no bojo de sua concepção e gênese, a teorização dos processos inconscientes em Freud apresenta de início, uma atitude ‘ingenuamente’ positivista. Em seu ‘Projeto para uma psicologia científica’ de 1895, concebe o funcionamento do ‘aparato psíquico’ recorrendo a uma linguagem ainda fiel à medicina e à neurologia de seu tempo. Inicialmente, são as metáforas da física e da biologia que servem de modelo explicativo para o complexo fenômeno sobre o qual Freud optou em se debruçar; e, mais tarde, metáforas tiradas da arqueologia e da mitologia incorporam a imensa rede de significados que dão corpo à sua teoria. É também significativo que, logo no início de sua carreira de pesquisador, Freud abdique de uma base neurológica ou física para seu estudo, base essa que, até então, havia sido fundamental até o seu projeto de 1895 (Garcia-Roza, 1994, p.43).

Com a *Interpretação dos sonhos* (Garcia-Roza, 1994, pp.62-64), vemos um ousado salto se processar. A excursão teórica pela ‘discursividade’ e manifestação do inconsciente possibilita a emergência de uma metapsicologia; uma ciência psicológica não mais sustentada a partir de um referencial neurobiológico, mas centrada nos aspectos subjetivos e culturais do homem. Culturais, porque em última instância, Freud destina à psicanálise a uma análise antropológica e cultural do sujeito, assumindo esses aspectos no desenvolvimento de

sua teoria. O certo é que, ao criar a psicanálise, Freud também cria as condições para dialogar com diferentes campos do saber. Com a Interpretação dos sonhos, seu pensamento se afasta de uma vez por todas das fronteiras da medicina, e ainda que o seu campo de estudo não seja totalmente claro e evidente, o objeto sobre o qual se debruça se lhe manifesta com ‘indecorosa’ evidência, obrigando-o a formular um novo modelo teórico.

A partida para uma ampliação ‘cultural’ na teoria psicanalítica evidencia-se então de modo progressivo nos escritos de Freud, incluindo artigos como ‘uma lembrança infantil de Leonardo da Vinci’ (1910), ‘Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen’ (1907), ‘o Moisés de Michelangelo’ (1914), o tema do parricídio em Dostoievski (1928); enfim, um amplo material de análise que coloca a psicanálise não somente como ferramenta ao processo terapêutico, mas também como instrumento *universal de esclarecimento* (Küng, 2006, p.30). É nesse contexto que a religião será apropriada pelo escopo psicanalítico, em virtude de pelo menos dois impulsos. Primeiro, pela vinculação do próprio Freud com o tema; vinculação essa que não se registra apenas nos desenvolvimentos de sua teoria, mas que também se sustenta no plano de sua subjetividade, estendendo-se a aspectos idiossincráticos que contribuem na caracterização de sua complexa personalidade (Rizzuto, 1998); e segundo, em razão da psicanálise, enquanto esquema de compreensão da realidade psíquica, possuir pressupostos relevantes no sentido de oferecer uma leitura centrada no humano a respeito da religião.

1.1 Psicanálise: campo de estudo e fundamentos epistemológicos.

Conforme observamos acima, a psicanálise constitui de modo progressivo não apenas uma teoria psicológica do sujeito, mas também uma leitura psicológica e genética da própria cultura. Seu espectro de interesses se amplia à medida que os textos freudianos se destinam a compreender e explicitar os elementos psíquicos subjacentes às manifestações culturais. E é a

partir de dois diferentes registros da vida civilizada que Freud desenvolverá o seu postulado teórico: a sexualidade e a religião. Por conseguinte, esses são os dois grandes temas que conduzirão Freud em sua análise psicológica do sujeito e da cultura. Quanto ao tema da sexualidade, as resistências que a psicanálise suscita não se registram apenas no contexto dos enunciados científicos, mas articulados a esses, no próprio programa sócio-cultural da época, onde a concepção da sexualidade ainda apresentava certo rigor ‘maniqueísta’, e a fronteira entre o normal e o patológico já havia sido traçada pelos dispositivos da psiquiatria da segunda metade do século XIX (Foucault, 1974-1975/2002).

O motivo para que a teoria freudiana da sexualidade suscite uma série de dissonâncias na concepção tradicional da época baseia-se na própria reformulação em Freud do sexual, que é deslocado da esfera orgânica para a esfera psíquica. Obviamente, tal deslocamento encontrou resistências e obstáculos. De acordo com Mezan (2006, p.125):

Postular uma atividade psíquica como sede dos transtornos sexuais – ou vice-versa, pois desse ponto de vista as coisas se equivalem – abre uma primeira brecha nas categorias ideológicas, borrando sensivelmente as fronteiras entre o corpo e a alma, e atribuindo ao sexo um papel na vida anímica que a moral da época não poderia suportar.

Mas as resistências culturais relativas à teoria freudiana da sexualidade constituem apenas um dos lados do problema. O outro se refere ao próprio projeto epistemológico de Freud, que, na aurora da criação psicanalítica, ainda se movia num território definitivamente movediço. Na carta 24 destinada a Fliess, e redigida em 25 de maio de 1895, Freud afirma ao seu correspondente que uma de suas ambições era:

“extrair da psicopatologia tudo o que possa ser útil para a psicologia normal. Com efeito, seria impossível alcançar uma concepção geral satisfatória dos transtornos neuropsicóticos se não se pudesse fundá-la sobre claras suposições acerca dos processos psíquicos normais”. (Freud-Fliess apud Mezan, 2006, p.187)

Segundo Freud, tanto os processos psíquicos normais quanto os patológicos deveriam ser situados a partir de uma raiz comum. Encontrar o fio condutor que ligue os processos psicopatológicos a uma psicologia normal, isto é, cultural e adaptada, além de permitir uma

ampliação no seu escopo teórico, também possibilita sua disciplina se desenvolver numa perspectiva significativamente mais dilatada, abrangendo o próprio plano da cultura, cujo interesse se situou mais decisivamente no contexto das formações religiosas.

O primeiro texto que Freud procura articular a psicopatologia com os comportamentos assimilados e adaptados ao contexto religioso ocorreu em 1907, através do artigo *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Nesse texto inaugural sobre os enunciados religiosos, Freud procura aproximar, por analogia, os mecanismos atuantes na neurose obsessiva dos cerimoniais religiosos, estabelecendo os primeiros elementos a respeito da psicologia da religião que abrirão caminho para uma reflexão mais extensa sobre o assunto, confirmada cinco anos depois com a redação de *Totem e Tabu*. Logo em sua abertura, procura estabelecer uma identidade entre a neurose obsessiva e o cerimonial religioso:

As pessoas que praticam atos obsessivos ou cerimoniais pertencem à mesma classe das que sofrem de pensamento obsessivo, idéias obsessivas, impulsos obsessivos afins. Isso, em conjunto, constitui uma entidade clínica especial, que comumente se denomina de ‘neurose obsessiva’. (Freud, 1907/1970, p. 109)

A identidade de elementos que compõe um comportamento obsessivo e os cerimoniais religiosos permite Freud deduzir que, nesse caso em especial, um sintoma psicopatológico encontra ressonância e adquire contexto num plano cultural. O rito religioso é o paradigma do comportamento obsessivo que, conforme o autor explicita, consiste: “em pequenas alterações em certos atos cotidianos, em pequenos acréscimos, restrições ou arranjos que devem ser sempre realizados numa mesma ordem, ou com variações regulares” (Freud, 1907/1970, p.109). Mas, apesar dessas manifestações serem semelhantes, a ponto de oferecerem uma identidade entre o comportamento obsessivo e o cerimonial religioso, elas não deixam, contudo, de apresentar uma distinção fundamental: “a grande diversidade individual dos atos cerimoniais (neuróticos) aponta para uma direção distinta em relação ao caráter estereotipado dos rituais (as orações, o curvar-se para o leste, etc.)”. Os primeiros possuem uma expressão privada, ao passo que os segundos se ancoram em símbolos

vinculados a um sentido subjacente. E enquanto o cerimonial do obsessivo se sustenta por motivos inconscientes, o cerimonial religioso vai possuir um caráter mais objetivo, isto é, comunitário e compartilhado por uma multidão de outros indivíduos.

A análise de Freud baseada na verificação de analogias entre a neurose obsessiva e o comportamento religioso não omite essa distinção fundamental. O cerimonial religioso é constituído de significado. Seus símbolos testificam um ideal a ser buscado; mais que buscado, partilhado. Há um sentido, ou busca de sentidos subjacentes. Por outro lado, na neurose obsessiva, encontramos em sua expressão uma deformação, onde o rito obsessivo comparece aparentemente destituído de sentido. Sua expressão é vaga e não denota qualquer significado subentendido; algo capaz ser compartilhado e reconhecido pelo outro. Nas palavras do autor, a neurose “é tão somente uma religião particular, uma versão cômica e triste de um rito religioso” (Freud, 1907/1970).

Porém, essa aparente contradição é apenas superficial, pois, para Freud, não há nada de absurdo nos atos obsessivos. Eles não são destituídos de sentido; seu sentido apenas comparece com uma coloração particular. E mais, o ritual obsessivo, assim como também o cerimonial religioso, são percebidos a partir de uma raiz comum. Ambos representam vivências íntimas, derivadas principalmente das experiências e motivos sexuais (Freud, 1907/1970, p.111).

Em seu estudo sobre a interpretação freudiana da religião, Morano (2003, p.37) lança mão da idéia de sintoma como “formação de compromisso”, a fim de explicitar o mecanismo atuante na neurose obsessiva. Tal “formação”, que se expressa através dos rituais obsessivos e dos comportamentos compulsivos, não passa de um conjunto de medidas de defesa que o sujeito utiliza a fim de neutralizar o seu desejo, desejo esse que se vincula diretamente a um sentimento inconsciente de culpa. Em seu ensaio de 1907, Freud não utiliza a mesma terminologia. No seu lugar lança mão de termos que denotam um significado semelhante,

como *ato de defesa* ou *medida protetora* (p.114), a fim de evocar o cerimonial, seja obsessivo ou religioso, como um comportamento defensivo que visa neutralizar o sentimento inconsciente de culpa, etimologicamente vinculado àqueles desejos considerados “tabus” tanto para o indivíduo neurótico como para o religioso. E tanto os cerimoniais como os atos obsessivos obedecem a um padrão comum: eles se inclinam a circuitos rígidos e pré-determinados, e seu modo de repetição não permite certos acréscimos, salvo idéias da mesma natureza. O que distingue especificamente o neurótico obsessivo do religioso praticante é o fato de que no primeiro os seus motivos se desenvolvem de modo inconsciente, sem qualquer respaldo ou confirmação por parte de uma coletividade vinculada aos mesmos preceitos, como ocorre com os cerimoniais religiosos. Segundo Freud:

Podemos dizer que aquele que sofre de compulsões e proibições comporta-se como se estivesse dominado por um sentimento de culpa, do qual nada sabe, de modo que podemos denominá-lo de sentimento inconsciente de culpa, apesar da aparente contradição dos termos. Esse sentimento de culpa origina-se de certos eventos mentais primitivos, mas é constantemente revivido pelas repetidas tentações que resultavam de cada nova provação. (Freud, 1907/1970, p. 113).

Quanto aos ‘certos eventos mentais primitivos’, aos quais Freud remete a gênese do sentimento de culpa, seu registro pode ser situado em moções pulsionais², anteriores à castração. E tanto o rito religioso quanto o cerimonial obsessivo exprimem esse sentimento de culpa numa expressão que atualize uma medida a um só tempo auto-defensiva e auto-punitiva. Conforme já explicitamos, para Freud, o termo ‘cerimonial’ sugere um *ato de defesa*, ou de *segurança*, uma *medida protetora*. E o tema da piedade em oposição ao sentimento de culpa moldura o cenário onde o obsessivo e o religioso sofrem sua crise psicológica.

O sentimento de culpa dos neuróticos obsessivos corresponde à convicção dos indivíduos piedosos de serem no íntimo, apenas miseráveis pecadores;

² Como a tradução dos termos empregados na edição Standard não possuem o significado preciso do original “pulsão” e “recalque”, utilizo aqui a expressão ‘instinto’ e ‘repressão’ somente nas passagens citadas da tradução Brasileira das obras completas de Sigmund Freud. No que refere ao texto por mim desenvolvido, conservo os termos originais (pulsão/recalque; eu/supereu e isso) em razão de ser essa terminologia adotada por Freud em seus textos.

e as práticas devotas (tais como orações, invocações, etc.) com que tais indivíduos precedem cada ato cotidiano, especialmente os empreendimentos não habituais, parecem ter o valor de medidas protetoras ou de defesa. (Freud, 1907/1970, p. 114)

Os cerimoniais religiosos e os atos obsessivos são derivados das relações antagônicas entre as pulsões e consciência. As pulsões que, durante a primeira infância, expressaram-se livres e sem obstáculos passam a subsistir numa dinâmica dialética em relação à consciência que delas se diferenciou. O processo de recalque pulsional, que acarreta a neurose obsessiva, exprime, portanto, um conflito interminável, e os atos cerimoniais e obsessivos se apresentam como uma medida de proteção defensiva em relação à tentação suscitada pelas mesmas e o mal a elas imputado. Por conseguinte, os atos obsessivos representam uma conciliação ou tentativa de reparação “entre as forças antagônicas da mente” (p.115).

Como Freud indica, também na vida religiosa podemos observar um significativo recalque nas moções principalmente sexuais, e tanto a vida religiosa como o comportamento obsessivo exprimem uma ansiedade expectante, além de se configurarem como medidas protetoras. O rito obsessivo representaria, portanto, um deslocamento psíquico que procura equacionar as tendências antinômicas ‘consciência/pulsão’.

O recalque, aos olhos de Freud, é empreendido em grande parte pelo auxílio da experiência religiosa. Segundo ele, “no campo religioso existe uma tendência para o deslocamento de valores psíquicos, e sem sentido análogo, de forma que os cerimoniais triviais da prática religiosa gradualmente adquirem um caráter essencial, tomando o lugar dos pensamentos fundamentais” (p. 116). Esse deslocamento de valores psíquicos configura formas exteriorizadas de expressar um estado psicológico inconsciente. No germe desse estado, Freud localiza o sentimento inconsciente de culpa. Sentimento *endógeno* que nasce dos primeiros embates e conflitos entre as tendências instintivas individuais e os valores morais e coletivos. A domesticação das moções pulsionais implicaria um pacto, uma renúncia. E os termos dessa renúncia se vinculariam aos rituais religiosos de modo

expressivo. A dialética, pulsão *versus* cultura que passa a fluir da pena de Freud nesse texto é um problema que acompanha todo o espectro de sua análise da religião e, conseqüentemente, da cultura. Ele é retomado cinco anos depois em Totem e Tabu, e novamente formulado vinte e dois anos mais tarde, no Mal-Estar na Civilização.

Ao final desse texto de 1907, Freud aponta uma semelhança fundamental entre os enunciados religiosos e os atos obsessivos. De acordo com ele, essa semelhança “residiria na renúncia implícita à ativação dos instintos constitucionalmente presentes; e a principal diferença residiria na natureza desses instintos que, na neurose obsessiva, são exclusivamente sexuais em sua origem, enquanto que, na religião, procedem de fontes egoístas” (p. 116).

Uma última distinção é operada por Freud: a natureza dos instintos se diferencia à medida que suas fontes (origens) se distinguem uma da outra; por conseguinte, uma fonte sexual, além de “fontes egoístas”. Essa última distinção, apesar de não acompanhar a linha de raciocínio que se desenvolveu ao longo do período precedente, tampouco se prolonga numa explicação mais detalhada, dada a sua iminente inclusão. Mas tal distinção assume tão somente um caráter provisório, uma vez que, a partir de 1914, Freud elabora uma nova formulação sobre a vida pulsional, através do seu estudo sobre o narcisismo (1914), em que os impulsos do eu passam a ser considerados libidinizados e, desse ponto em diante, a conduta obsessiva e religiosa já não são mais concebidas em termos analógicos, mas a partir de uma identidade de conflito originário (Morano, 2003, p.37). E, apesar de em Atos obsessivos e práticas religiosas, Freud concluir sua observação a partir de uma distinção dos impulsos (religião – egoístas e anti-sociais/ neurótico – sexuais), em ambos, claramente ressalta um correlato patológico. A neurose ser descrita como uma religiosidade individual e a religião ser caracterizada como uma neurose obsessiva universal é o mesmo que explicar uma pela outra. Ambas podem ser apreendidas dentro de uma configuração comum, na medida em que ambas têm seus motivos vinculados e radicados no mesmo conflito, o qual é

decorrente da “renúncia implícita à ativação dos instintos (pulsões) constitucionalmente presentes” (1907/1970, p.116).

E para que a analogia traçada por Freud nesse texto seja plenamente fundamentada, ela exigirá ao mesmo tempo um único conceito, capaz de abranger ambas as esferas: a do normal e a do patológico. Tal conceito será encontrado na peça de Sófocles, produzida em Atenas no século v a.C. É justamente essa peça que oferece para Freud, não apenas uma denominação, mas principalmente “um componente absolutamente fundamental de todo conceito, a saber, a universalidade” (Mezan, 2006, p.161). E é se apropriando desse registro cultural que Freud sintetizará todo um circuito investigativo, como também suprirá a sua teoria de um conceito fundamental. Mas isso não teria ocorrido sem que antes tivesse utilizado sua auto-análise como filtro para o seu processo de investigação dos conteúdos inconscientes. E não obstante, todo esse entrelaçamento de idéias começava a se esboçar dez anos antes, ocasião em que Freud redige, no dia 31 de maio de 1897, no seu Manuscrito N, uma idéia que viria a ser a pedra angular da construção psicanalítica:

A “santidade” se funda no fato de que o ser humano sacrifica, no altar da comunidade humana mais ampla, uma parte de sua liberdade de incorrer em perversões sexuais. O horror ao incesto (como algo ímpio) se baseia no fato de que, em conseqüência da vida sexual em comum, os membros da família se mantêm permanentemente unidos e perdem sua capacidade de iniciar contatos com estranhos. Assim, o incesto é anti-social, e a cultura consiste na progressiva renúncia a ele. (Freud apud Mezan, 2006, p.217)

1.2 Instinto e trauma

Tomando de empréstimo uma referência cultural (a peça de Sófocles), Freud sintetiza todo um percurso analítico e investigativo sobre a etiologia das neuroses. Essas, seja em suas manifestações psicopatológicas ou ‘culturais’, decorrem de um desacordo permanente entre as tendências pulsionais e sua respectiva domesticação pelos mecanismos da cultura. É óbvio que Freud não utiliza o termo ‘domesticação’, mas o modo como reflete os agentes culturais enquanto gestores na supressão pulsional sugere semelhante idéia. São duas e opostas as

forças em ação que dinamizam o desenvolvimento do psiquismo servindo de substrato na formação de dois outros conceitos freudianos fundamentais: o princípio da realidade e o princípio do prazer. A libido, como força motriz, empurra o sujeito em direção ao ambiente, e esse, por ser cultural, lhe impõe as regras de organização e vinculação social. Mas há, acima de tudo, um preço a pagar. Esse preço é a castração. A equação freudiana propõe desvelar o enigma humano a partir de uma formulação até certo ponto simples, sem, contudo, deixar de ser precisa. O único termo para a conciliação, isto é, para a aplicação da pulsão a um progresso cultural, denota algum tipo de sacrifício. O amor primeiro, amor esse sem fronteiras, que se instaura na relação mãe-bebê, é progressivamente interdito a fim de que o indivíduo humano possa se personalizar; constituir uma identidade sólida e salutar. A renúncia pulsional é uma renúncia ao passado materno, onde o indivíduo se achava todo incluso num campo pulsional. O que vai constituir o indivíduo, impondo uma interdição a esse *todo pulsional*, é o pai, a terceira pessoa que constitui a saída para essa situação fusional.

O mito de Édipo passa então a sinalizar todo o processo de subjetivação do humano. O tema do incesto reaparece em cena e mostra que o indivíduo, em seu momento inicial, amava e desejava a mãe. O pai, inversamente, aparece como um intruso; como aquele que o afasta desse estado indiferenciado, e lhe impõe os registros da cultura. Essa história, comum a todas as famílias, constitui o modo como o homem desenvolve sua individualidade. Em outras palavras, o acesso à cultura implica a renúncia pulsional. E essa renúncia encontra signo no pai.

Aos poucos, torna-se claro que a pedra angular da psicanálise – o complexo de Édipo – é capaz de abranger, aos olhos de Freud, toda a fenomenologia e complexidade que marca a experiência subjetiva e também religiosa do homem, apontando não somente os seus motivos inconscientes, como também a própria dinâmica em que as mesmas se realizam. O complexo de Édipo vai, desse modo, constituir o substrato a toda motivação religiosa, conforme se

depreende, por exemplo, do texto Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância, de 1910:

A psicanálise nos familiarizou com a íntima conexão entre o complexo paterno e a crença em Deus; mostrou-nos que, psicologicamente, um Deus pessoal não é senão um pai enaltecido, fornecendo-nos todos os dias evidências de como os jovens perdem sua fé religiosa assim que a autoridade de seus pais cai por terra. Logo, percebemos que a base da necessidade da religião é o complexo paterno-materno; o Deus todo-poderoso e justo e a bondosa Natureza aparecem para nós como grandes sublimações do pai e da mãe, ou, melhor, como reanimações e renovações das representações infantis deles.[...] A proteção contra a neurose que a religião concede aos que acreditam nela é facilmente explicada: ela os liberta do complexo paterno – do qual depende o sentimento de culpa, não só de um indivíduo como de toda a raça humana – e o subjuga, enquanto o descrente tem de lidar com ele por si mesmo. (Freud, 1910/1970, p. 123)

É preciso pontuar que Freud baseou não só sua elaboração teórica, como também sua prática clínica, a partir de três domínios distintos, conforme salientou Mezan (2006) em seu excelente trabalho “Freud, pensador da cultura”. Tais domínios são: o estudo da psicopatologia, o estudo das formações culturais e a auto-análise de Freud. Portanto, são esses os pontos de partida, os elementos que formarão o que veio a ser a *Weltanschauung* freudiana. E é preciso levar todos esses aspectos em consideração para que possamos compreender a leitura freudiana da experiência religiosa, tal como se depreende das formulações tiradas de suas correspondências com Romain Rolland. Primeiramente, o ponto de vista da psicopatologia que, dominante no período de Freud, contribuiu no desenvolvimento de sua análise a respeito da religião, pois não podemos perder de vista o modelo de ciência de onde a psicanálise parte. Já a cultura, diferentemente do campo da psicopatologia, não se localiza na origem, no ponto de partida da compreensão freudiana. Distintamente, a cultura comparecerá enquanto fenômeno para a compreensão psicanalítica, uma vez que assumindo um ponto de vista metapsicológico, é na cultura que a psicanálise poderá consumir seus limites mais definitivos. Quanto à auto-análise de Freud, seu aspecto essencial procede do fato de que, nesse exercício, o fazer ciência não aparece desvinculado da experiência de vida do cientista. E, nesse sentido, a psicanálise não pode ser considerada

uma ciência dura, eminentemente naturalista e positivista. A imposição a uma ‘certa neutralidade’ por parte da ciência positivista, no contexto das pesquisas, é amplamente ignorada por Freud, uma vez que decisivos conceitos de sua teoria desenvolvem-se articulados a aspectos fundamentais de sua auto-análise. Outro dado importante, e que ajuda a formar um quadro mais completo das intenções e diretrizes adotadas por Freud, é sua excursão por campos relativamente distantes da medicina, como por exemplo, a etnologia e a literatura, embora a apropriação por tais campos fosse destinada a uma finalidade psicanalítica.

Retornando ao fenômeno da religião, o primeiro grande texto freudiano voltado para essa questão, *Totem e Tabu*; custou a Freud pouco menos de dois anos de dedicação quase exclusiva. Sua redação transcorreu de setembro de 1911 até maio de 1913 e, conforme observa Mezan (2006, p.357), seu objetivo inicial era causar polêmica junto a Jung, no sentido de pensar, numa direção propriamente psicanalítica, a gênese e o significado da religião. O desagrado de Freud para com o texto *Símbolos e transformações da libido*, publicado pouco antes por Jung, somado à dissidência ocorrida no verão de 1911 com Adler, contribuíram na formação de alguns dos motivos que serviram de pano de fundo para a redação de *Totem e Tabu*. Segundo Mezan (2006), a intenção freudiana é bifronte: por um lado, esse texto se destina a polemizar à “tendência espiritual”, privilegiada por Jung em seu texto *Símbolos e transformações da libido*; e, por outro, propõe uma crítica à concepção adleriana - a de que explicar a repressão pela cultura e a mesma pela repressão seria apenas cair numa petição de princípio. Mas, qual seria o contraponto oferecido por *Totem e Tabu*? Partindo do princípio de que seu objetivo principal era explicar a origem da religião, Freud volta seu olhar para uma cultura completamente desvinculada da mitologia grega ou indo-européia, onde Jung circunscrevera suas pesquisas. Distintamente, a análise freudiana será centralizada nos aborígenes australianos. A opção por tal escolha baseou-se no próprio

testemunho dos antropólogos do seu tempo, cujas opiniões eram unânimes em afirmar que as tribos australianas eram as mais selvagens até então conhecidas, apesar de Freud levar em consideração o fato de que essas mesmas tribos descendiam de uma longa história, motivo porque não poderiam ser consideradas como o marco inicial da civilização, servindo apenas como um ponto de partida aproximativo (Mezan, 2006).

E como o objetivo de Freud não era uma leitura etnológica e, sim, psicanalítica da religião, a redação de Totem e Tabu possibilitou não apenas uma leitura psicanalítica da formação da religião, mas também uma possibilidade de sintetizar todo um percurso investigativo, conforme indica Mezan (2006, p.358), onde são retomados os temas da neurose obsessiva (a ambivalência e os tabus), da psicose (projeção e narcisismo), e até da fobia (o animal totêmico). Todas essas questões, revisitadas nesse texto de 1913, convergem na função paterna, que comparece onipresente em suas linhas, sendo que seu conjunto de argumentos objetiva a afirmação do complexo de Édipo para além das fantasias dos neuróticos; para o próprio ponto de origem da civilização. Sendo assim, o complexo paterno que instituí o Totem é tão somente a superposição do pai primevo, que, no ‘mito científico’ (Mezan, 2006, p.356) de Freud, comparece na forma de um conteúdo ambivalente, situado no cerne do conflito que impõe o parricídio e a sacralização do pai, enquanto polarizações determinantes no funcionamento social dessas culturas. Por conseguinte, o lugar do pai é definitivamente, para Freud, o lugar de onde se origina a religião. Mas, é importante ressaltar que tal convicção a respeito do complexo paterno não apenas serviu de parâmetro para sua análise, como também se reproduziu intersubjetivamente junto aos discípulos mais chegados. No ano de 1913, data contemporânea à redação de Totem e Tabu e início do término das relações entre Freud e Jung, uma carta redigida pelo último aborda o tema da paternidade, que parecia sobressair-se na personalidade de Freud:

O senhor sai farejando todas as ações sintomáticas ao seu redor, assim reduzindo todos ao plano de filhos e filhas que, enrubescidos, admitem

seus erros. Enquanto isso, o senhor permanece no topo, como pai, muito confortável. (Jung-Freud apud Bair, 2006, p. 309)

Esse fragmento da carta de Jung revela os sentimentos e a impressão do discípulo dileto sobre o tratamento de Freud para com seus seguidores mais chegados. Aqui, há referência a um padrão de comportamento que parece bifurcar em dois diferentes registros: no plano da teorização a respeito da religião e no próprio modo de Freud se relacionar com os seguidores mais próximos. Portanto, o 'complexo paterno' revela-se como algo que ultrapassa o simples plano teórico, e que se registra como uma característica subjetiva do próprio Freud. Nesse sentido, tanto sua explicação para a origem da religião, como sua própria subjetividade, cooperam na consolidação de uma visão da religião que não somente é afirmada a partir de hipóteses exclusivamente teóricas, mas que também se expressa através das características e idiossincrasias do próprio autor.

De um ponto de vista menos pessoal, é também no âmbito clínico que Freud encontra um significativo material que vem reforçar sua hipótese do complexo paterno na gênese das culturas totêmicas e, conseqüentemente, das religiões. Em sua observação da clínica infantil, chamou-lhe a atenção o fato das crianças possuírem uma peculiar atração pelos animais, que, numa fase posterior de desenvolvimento, é logo substituída pelo medo. Ao analisar essas fobias infantis direcionadas para os animais (por exemplo, o pequeno Hans), como também nos adultos onde as mesmas foram conservadas, Freud observa que o conteúdo subjacente à fobia é o medo do próprio pai, só que transferido e projetado, num deslizamento simbólico que se reproduz na imagem do animal. Em última análise, toda essa ambivalência registrada em dois tempos é remetida para os sentimentos de amor e medo em relação ao pai, e o animal, nesse sentido, seria apenas um sucedâneo do primeiro, para onde os sentimentos infantis são transferidos. Transpondo essa ambivalência, que constitui o núcleo da fobia animal, Freud observa o mesmo fenômeno na cultura totêmica, onde seus membros se comportam à semelhança das crianças e dos neuróticos. O que atua ocultamente no núcleo

da cultura totêmica não é outra coisa senão o complexo de Édipo, com seus dois motivos já desvelados: o desejo incestuoso e o desejo de matar o pai, considerado a um só tempo rival e obstáculo para sua consumação.

Mas o que vai constituir o texto Totem e Tabu um trabalho que pode ser considerado um ‘mito científico’? Conforme ressalta Mezan é justamente o dado hipotético do assassinato do pai primevo que desautorizará o caráter essencialmente científico desse texto, aproximando-o, em certo sentido, de uma concepção mítica, cujo registro se fundamenta num acontecimento hipotético, e não explicativo e histórico, para a origem do totem e, em consequência, para a origem da religião. A explicação de Freud baseia-se na ‘suposição’ de Darwin de que, nos tempos primitivos, os homens viviam em hordas, cuja organização determinava que todas as fêmeas do grupo permanecessem submissas a um macho forte, violento e ciumento. Em seu estudo autobiográfico, Freud resume esse ‘acontecimento’ do seguinte modo:

O pai da horda primitiva, como perfeito déspota, reservava para si todas as mulheres, matava ou expulsava os filhos que passassem a ser perigosos como rivais. Mas um dia esses filhos se reuniram, venceram, mataram e consumiram em comum aquele que fora seu inimigo, mas também seu ideal. Depois do ato, eles não estavam em condições de assumir a herança dele, porque um constituía obstáculo para o outro. Sob o efeito do fracasso e do arrependimento, eles aprenderam a suportar-se mutuamente, uniram-se em um clã de irmãos pelos estatutos do totemismo, os quais visavam impedir tal ato, e renunciaram em conjunto à posse das mulheres, por causa das quais haviam matado o pai. Agora eles dependiam das mulheres estranhas; essa é a origem da exogamia, intimamente associada ao totemismo. O banquete totêmico era a celebração da memória do feito hediondo de onde proveio a consciência de culpa da humanidade (o pecado original), e com ele tiveram início a um só tempo a organização social, a religião e as restrições morais. (Freud, 1925/1998, p. 93)

Como se pode observar nessa passagem, para o fundador da psicanálise, é o trauma advindo do parricídio que constitui o ponto de partida para a organização moral e o equilíbrio social do clã e, conseqüentemente, da sociedade humana. A explicação freudiana remete o leitor para um acontecimento que, apesar de hipotético, é carregado de significado. É o

trauma do incesto seguido do parricídio que dá início à civilização; e as formações exogâmicas são formações reativas, advindas desse acontecimento primordial e traumático, que, aos olhos de Freud podia ser comparado analogamente ao mito do ‘pecado original’. Entretanto, a memória desse acontecimento traumático impeliu os filhos a se organizarem em torno de sua celebração, motivada em sua essência pelo próprio sentimento de ambivalência que era projetado no signo totêmico. A cultura do Totem, conforme Freud a sinaliza, remete o leitor a um “acontecimento” carregado de significado, que possibilita a passagem do determinismo natural para a organização cultural. A moral, advinda da culpa traumática, é o que na verdade formalizará o homem civilizado; e a passagem da instintividade para a etapa civilizada e coletivizada tem, no seu cerne, o sentimento de culpa.

O motivo dessa digressão em torno do texto e dos acontecimentos que envolveram a redação de Totem e Tabu decorre do fato dessa obra ter constituído um marco fundamental na construção da teoria freudiana da religião, em que, definitivamente, o complexo de Édipo ultrapassa as categorias da psicopatologia, convertendo-se numa perspectiva antropológica essencial. Nesse sentido, sua dinâmica transpõe seu reconhecimento para além da etiologia das neuroses, de modo a se transformar numa estrutura básica universal (Morano, 2003, p.38). E sua originalidade deriva-se do fato de sua redação não se afirmar apenas enquanto enunciado teórico, mas também enquanto relato mítico, onde o Deus da religião teria se originado na Terra a partir das relações ambivalentes dos filhos com o “protopai”, ponto de origem do primeiro conflito radical do humano: o assassinato, seguido da culpa. A hipótese freudiana para o parricídio totêmico parte de três fontes distintas: as teorias étnicas e antropológicas da escola norte-americana, fundada por Franz Boas; das hipóteses da horda primitiva, formuladas por Darwin e Atkinson; e da teoria sobre a celebração do banquete totêmico, de Robertson Smith. A partir dessas fontes, Freud propõe uma identidade entre o evento do parricídio e o desenvolvimento da moral civilizada. Tal evento (traumático)

constituiria o ponto de origem das principais instituições sociais: a moral, o direito e a religião. Quanto à religião, seu surgimento se desenvolve do vazio deixado pelo pai assassinado, que, aos poucos é assimilado primeiramente na forma do animal totêmico do clã, para em seguida ser metamorfoseado na forma de deuses e demônios, e finalmente figurar na imagem do Deus único, instituído pelo credo judaico-cristão, que passa a exprimir com mais nitidez a ressurreição do “protopai”. A partir desse texto, Freud estabelece a peça-chave em sua interpretação do fato religioso, estabelecendo uma relação essencial com o complexo de Édipo na origem do problema, e confirmando, mais uma vez, a analogia entre neurose e religião. Um outro motivo psicológico, que marcará a proteção do pai como dimensão fundamental da religião, representa uma segunda etapa da interpretação freudiana, que se servirá do modelo onírico como ponto de partida.

Mas vale novamente destacar: o período que inicia a gestação de Totem e Tabu pode ser caracterizado como um dos momentos mais fundamentais e delicados na história da psicanálise. O ano que vai inaugurar a exportação das idéias psicanalíticas para além dos arredores de Viena é 1907. É nesse ano que se inicia uma aproximação de discípulos estrangeiros de grande importância, como Jung, Abraham, Ferenczi e Ernest Jones. E, ao mesmo tempo em que a formalização desse novo grupo de simpatizantes e colaboradores possibilita o reconhecimento de Freud para além dos estreitos círculos vienenses, essa nova etapa da história psicanalítica se caracteriza por um notável intercâmbio de idéias, proporcionando Freud a migrar do seu isolamento teórico e auto-analítico em direção a um ambiente carregado de novas e decisivas interlocuções. Sobre esse contexto, lembra-nos Mezan (2006, p.295):

Inúmeros temas e conceitos foram recolhidos por Freud entre seus discípulos, e basta recordar que o termo “complexo” é de Jung, que o *id* nasceu com Groddeck, que a primeira a formular a hipótese de um instinto de destrutividade foi Sabina Spielrein, que a noção de introjeção se deve a Ferenczi e a de racionalização a Jones, para perceber a importância decisiva do contato com os discípulos na elaboração do pensamento freudiano.

Mezan observa que é o constante contato com esses novos discípulos que possibilitará o contínuo avanço da teorização freudiana. E, apesar da costumeira “Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras” ter sido composta por outro corpo de seguidores, ela não contribuiu de modo decisivo na formulação teórica de Freud. Foi somente através da criatividade original desses novos discípulos que Freud pôde canalizar seu pensamento em outras vias de expressão. Em contrapartida, o período em que se deu esse intercâmbio (1908-1914) foi marcado por inevitáveis cisões. De acordo com Mezan (2006, p. 296):

Nesses seis anos, as tempestades não foram raras; insultos dos mais grosseiros são trocados sob a máscara de interpretações *ad hominem*, e os partidários mais chegados criam uma associação secreta, o “Comitê”, encarregada de velar pela ortodoxia e pelo respeito à pessoa do fundador. A psicanálise se inscreve no real sob a forma de uma seita religiosa, e isso tampouco pode ser acidental.

E não poderia ser diferente. A constante interlocução de idéias que pauta as relações do fundador da psicanálise com seus discípulos mais originais, ao mesmo tempo em que disponibiliza um ambiente mais propício para a exportação das idéias psicanalíticas, também não exime Freud de constantes preocupações e inseguranças quanto ao papel de seus novos colaboradores. Não há como negar que certa dose de tensão sempre esteve presente, por exemplo, nas interlocuções entre Freud e Jung, pois desde o início dessa relação, que começou primeiramente com uma constante troca de cartas, Freud não se ilude quanto ao perigo de submeter seus achados a um novo corpo de ‘simpatizantes’. Em carta datada de 7 de outubro de 1906, Freud já escreve a Jung:

[...] minha esperança de que, nos próximos anos, o senhor venha a se aproximar de mim muito mais do que agora julga possível [...]. Melhor do que ninguém, o senhor sabe quão profundamente se esconde o fator sexual [...]. Continuo a esperar que esse aspecto de minhas investigações se demonstre como o mais significativo [...]. Meus seguidores verão [o fim desta luta pelo reconhecimento da sexualidade], e ousou esperar que todos aqueles capazes de superar suas resistências interiores irão desejar contar-se entre meus seguidores, expulsando de seu pensamento os últimos vestígios de pusilanimidade. (McGuire, 1982, p.5)

Essa carta expressa um importante presságio da parte de Freud, pois é justamente a teoria sexual que constituirá as desavenças e o ponto de ruptura na sua relação com Jung. E se, de um lado, podemos constatar uma forte atmosfera emocional pautando as relações entre os dois homens, de outro, constatamos, da parte de Freud, uma progressiva preocupação em manter Jung nos trilhos de suas aplicações teóricas. Destacado dos demais dentro do movimento psicanalítico, Jung se apresenta, desde o início, como uma figura ambígua e que, ao mesmo tempo, estimula e ameaça o projeto de Freud na divulgação de sua disciplina. Persuadi-lo nesse período torna-se, portanto, uma das motivações mais constantes em Freud, que, em 18/8/1908, escreve àquele que considera o herdeiro legítimo do seu movimento:

Tenho em mente vários planos, em primeiro lugar demolir o ressentimento que forçosamente se acumula durante um ano entre duas pessoas que muito exigem uma da outra; obter algumas concessões pessoais do senhor... Meu propósito egoísta, que confesso francamente, é persuadi-lo a continuar e a completar meu trabalho, aplicando às psicoses o que comecei com as neuroses. (MacGuire, 1982, p.170)

Ocorre, entretanto que, quanto mais Freud se percebe envolvido com o postulado da sexualidade, mais Jung se afasta para o campo da mitologia, de modo que, para este último, uma reflexão de cunho mitológico se torna cada vez mais premente. Em 11 de novembro de 1909, Freud escreve ao seu interlocutor: “Espero que o senhor venha a concordar comigo que, muito provavelmente, a mitologia está centrada no mesmo complexo nuclear que as neuroses” (McGuire, 1982, p.259). Mas a reflexão de Jung não se confirma com a de Freud; e em 2 de dezembro do mesmo ano o primeiro lhe responde:

Sinto cada vez mais que uma compreensão completa da psique (se for em geral possível) só será atingida por meio da história ou com seu auxílio [...] O que agora encontramos na psique individual – de modo comprimido, distorcido ou unilateral – pode ser visto, completamente desenvolvido, em épocas passadas. Feliz do homem que consegue ler esses signos! (McGuire, 1982, p.270)

Finalmente, através dessas correspondências, penetramos num importante limiar das produções teóricas de Freud. O fragmento dessa última correspondência de Jung levanta a importante questão da mitologia enquanto substrato para as formações psíquicas, e entra em

cena a importante noção de ‘herança filogenética’, que aparecerá em importantes componentes da análise freudiana da religião, como também pautará todo o desenvolvimento da psicologia analítica de Jung. Contudo, apesar da noção de uma herança filogenética inconsciente comparecer na teorização de ambos os autores, ela se distingue no que se refere à sua origem. Segundo Freud, a mitologia deriva do mesmo complexo nuclear das neuroses, implicando, com isso, o complexo de Édipo na raiz tanto das neuroses quanto das formações míticas. E como o recalque da sexualidade se apresenta como pano de fundo para essas formações, os mitos passam a ser interpretados como derivações projetadas de conteúdos inconscientes. Jung, por sua vez, inverte esse postulado. Sua opinião é de que os conteúdos psíquicos se formam através da revivescência dos mitos. Segundo ele: “a história permite compreender a psique”, de modo que os mitos constituem uma atividade livre e espontânea, liberada de qualquer embaraço acarretado pelas moções sexuais.

O que começa a se delinear na forma de correspondências, aos poucos, adquire uma dimensão beligerante. As dissensões começam a se confirmar paralelamente à institucionalização do movimento psicanalítico. Em 1911, Adler se retira oficialmente do movimento, seguido de Stekel, em 1912, enquanto que o ano de 1913 sela o afastamento de Jung. E todo esse processo de dissensão e desacordos teóricos encontra, em Totem e Tabu, o mito que esboça a relação ambivalente entre o pai da horda e os filhos constantemente suprimidos pela sua presença. Reproduzido dentro dos círculos psicanalíticos, o mito de Totem e Tabu se apresenta como paradigma das relações entre Freud e os partidários de sua causa. Como bem refletiu C. Le Guen:

Podemos nos perguntar até que ponto Freud, dominado por seu fantasma, não criou em parte uma situação perfeitamente conforme à sua expectativa. Que ele se identifique ao pai da horda primitiva parece indubitável [...]. O fato é que vai se proteger da atualização do fantasma por meio de uma passagem ao ato [...]. Num primeiro tempo, Freud se havia imposto como o Pai, incitando seus discípulos a tratá-lo como tal; quando reconhece a ameaça inscrita no fantasma, procura se proteger impondo na realidade social as regras que, supõe, impedirão seus filhos de assassiná-lo. (1972, nº 5/6, pp. 47/49 apud Mezan, 2006, p.327)

Fora as dissensões políticas e partidárias que ecoam no movimento psicanalítico entre 1908 e 1913, Freud precisa lidar com um aspecto delicado de sua teoria: seus postulados são inverificáveis através do método experimental. De acordo com Mezan (p. 346):

as proposições teóricas da psicanálise representariam por isso algo da ordem do fantasma ou do delírio: eis a petição de princípio em que incorre nosso autor. O fato de que as afirmações da psicanálise não são verificáveis pelo método experimental não implica de modo algum que sejam *absolutamente*³ inverificáveis: com efeito, toda verificação precisa respeitar as condições de existência do fenômeno a ser verificado...

O respeito às condições de existência ao fenômeno verificado é uma sutileza que ainda não havia sido desenvolvida no cenário científico em que a psicanálise buscava se afirmar. Portanto, mais do que inaugurar uma nova disciplina científica, Freud se encontra às voltas com um importante problema epistemológico: inscrever sua disciplina no contexto das representações científicas significa mais do que encontrar um novo objeto a se debruçar. É preciso adaptar esse novo objeto a novas categorias de análise sem perder de vista o ideal em que se configura a ‘ideologia’ positivista. Não há nada mais complexo do que adaptar um novo campo de investigação a critérios já estabelecidos pela atividade científica. E, em razão disso, é que a crítica freudiana da religião parece cada vez mais se cristalizar. O registro do real, enquanto pólo oposto às manifestações do desejo, progressivamente impele Freud a circunscrever sua disciplina num registro independente da filosofia e da mitologia. Fundada em categorias lógicas e em observações sistemáticas, a psicanálise se esforçará em esclarecer os conteúdos psíquicos, sem, no entanto, se deixar contaminar pelos mesmos. E a redação de Totem e Tabu procura aproximar o mito da história, sem, contudo, se afastar de uma finalidade essencialmente psicanalítica: analisar a temática do incesto à luz das culturas totêmicas, a fim de elucidar as formações religiosas como resultantes – em primeira instância – da pulsão sexual.

³ Itálico do autor.

1.3 Desejo e ilusão.

Até esse ponto, pudemos notar que o postulado freudiano a respeito da religião se baseia em um mesmo princípio, que se bifurca em duas perspectivas absolutamente complementares: na identidade entre neurose e religião, no que se refere à origem da última; e na analogia quanto ao processo de formação em ambas, que pode ser verificada tanto no comportamento neurótico quanto no comportamento religioso. Em ambas as perspectivas, pode-se encontrar um evento traumático fundamental, em que o complexo de Édipo constitui a raiz comum para as duas expressões: a neurótica e a religiosa.

Treze anos após a publicação de *Totem e Tabu*, Freud redige sua crítica mais contundente da religião, *O Futuro de uma ilusão*, que vai constituir uma segunda etapa da formulação psicanalítica a respeito do fato religioso. Transpondo sua análise do modelo analógico entre neurose e religião, a fim de refletir essa última a partir do modelo onírico, *O Futuro de uma ilusão* vai possibilitar uma nova leitura para o problema: a religião como produto dos desejos, e o conceito de ilusão religiosa articulado ao complexo paterno. Esse último, já não mais vinculado a um determinismo ambivalente, vai constituir o ponto de origem para a formação do pai sublimado num Deus protetor e benevolente. Mas doze anos antes da redação de *O Futuro de uma ilusão* – portanto um ano após a publicação de *Totem e Tabu* –, o conceito de ilusão já aparece de modo mais detalhado em um dos escritos de Freud. Em seu texto de 1915, *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, esse mesmo conceito começa a adquirir um novo significado, que progressivamente vai sendo ampliado nos anos seguintes. Tal conceito, nesse primeiro texto, começa a apresentar uma conotação mais ampla, uma vez que, em textos anteriores, ele ainda não adquirira a significação precisa de realização de desejos à margem da realidade, mas tão somente era referido de acordo com o conceito habitual da psiquiatria da época, enquanto prazer estético ou mau funcionamento

dos órgãos sensoriais (Morano, 2003). Por conseguinte, é nesse texto de 1915 que Freud começa a aproximar o conceito de ilusão ao conceito de desejo:

Acolhemos as ilusões porque nos poupam sentimentos desagradáveis, permitindo-nos em troca gozar de satisfações. Portanto, não devemos reclamar se, repetidas vezes, essas ilusões entrarem em choque com alguma parcela da realidade e se despedaçarem contra ela. (Freud, 1915/1974, p. 317)

É inevitável também que, partindo do modelo onírico para a interpretação da religião, Freud desemboque sua análise no tema da loucura, uma vez ser característico do delírio sua capacidade em romper com o esquema da realidade que tende a frustrar a dinâmica subjetiva do desejo. A angústia, desse modo, passa a ser equacionada através de uma criação delirante que, pautada e balizada nos conteúdos religiosos, não encontra qualquer obstáculo ou limitação para a sua formalização. Do mesmo modo, para Freud, a contigüidade entre crença religiosa e delírio pode ser verificada nos próprios dogmas religiosos que muitas vezes combinam as características fantásticas do desejo, cujo distanciamento das condições da realidade o leva a suspeitar do parentesco das idéias religiosas com os conteúdos do delírio. O que Freud procura verificar é o modo como o desejo interfere, tal como ocorre no sonho, no sentido de eliminar o conflito advindo da realidade, remodelando-a em conformidade à sua dinâmica. Seguindo esse modelo onírico, a ilusão religiosa se aproximará de uma ilusão de característica infantil, empenhando-se em ignorar as frustrantes condições da realidade e, ao mesmo tempo, fomentando uma transformação delirante da mesma, que também pode se aproximar do delírio psicótico.

E se podemos contextualizar a redação de Totem e Tabu sob a atmosfera cada vez mais tensa que caracteriza a relação Freud-Jung, O Futuro de uma ilusão, por sua vez, pode ser considerado o texto freudiano sobre a religião que se inscreve na relação Freud-Pfister, conforme indica Mezan (2006, p.569). O fato de Oskar Pfister ser um ministro religioso confere a esse texto de 1927 também o resultado de uma interlocução que se estendeu por

trinta anos, pois como “interlocutor imaginário”, Pfister serve de contraponto para as conclusões de Freud a respeito dos enunciados religiosos.

Pouco antes da publicação de *O Futuro de uma ilusão*, Freud expressa, através de uma carta redigida em 16/10/1927, sua preocupação a respeito das reações de seu amigo sobre o seu texto em vias de ser publicado:

Nas próximas semanas sairá uma brochura de minha autoria, que tem muito que ver com o senhor. Eu já teria escrito há tempo, mas adiei-a em consideração ao senhor, até que a pressão ficou forte demais. Ela trata – fácil de adivinhar – da minha posição totalmente contrária à religião – em todas as formas e diluições, e, mesmo que isto não seja novidade para o senhor, eu temia e ainda temo que uma declaração pública lhe seja constrangedora. O senhor me fará saber, então, que medida de compreensão e tolerância ainda consegue ter para com este herege incurável.

Seu sempre cordialmente devotado, Freud. (Freud, E; Meng, 1998, p.146)

Entretanto, o motivo para a redação desse novo texto de 1927 não pode ser exclusivamente baseado nas interlocuções entre Freud e Pfister. Esse último não reagiu de forma negativa ao texto de Freud, apenas respondeu à altura com um trabalho intitulado “A ilusão de um futuro”, publicado pouco depois pela *Imago*, com o subtítulo: “um debate amigável com o professor Freud”. Em carta enviada a Freud no dia 21/10/1927, podemos observar até mesmo uma reação positiva da parte de Pfister em relação a esse intento de Freud:

No tocante à sua brochura contra a religião, sua rejeição à religião não me traz nada de novo. Eu a aguardo com alegre interesse. Um adversário de grande capacidade intelectual é mais útil à religião que mil adeptos inúteis. Enfim, na música, filosofia e religião eu sigo por caminhos diferentes dos do senhor. Não poderia imaginar que uma declaração pública sua me pudesse melindrar; sempre achei que cada um deve dizer sua opinião honesta de modo claro e audível. O senhor sempre foi paciente comigo, e eu não o seria com o seu ateísmo? Certamente o senhor também não vai levar a mal se eu oportunamente expressar com franqueza minha posição divergente. Por enquanto fico na disposição de alegre aprendiz... (Freud, E; Meng, 1998, pp. 146-47)

Portanto, apesar da preocupação de Freud com uma possível retaliação da parte de Pfister sobre o seu texto, ela não é suficiente para obstaculizar seu impulso em escrever *O*

Futuro de uma ilusão. Conforme observamos no fragmento acima, Pfister se expressa de modo receptivo, ainda que seu posicionamento sobre o tema mantenha-se sensivelmente altero ao de Freud. Segundo Mezan (2006, p.571), a motivação de Freud para escrever *O Futuro de uma ilusão*, parte de dois intentos: provar mais uma vez a autonomia da psicanálise em relação ao campo médico, a partir de uma incursão pelas “ciências do espírito”; e, segundo, pelo fato de grande parte do conteúdo do livro não se relacionar de modo direto à psicanálise, salvo a necessidade de relacionar a religião com o desamparo infantil. Portanto, por mais que esse texto configure uma intenção por autonomia da psicanálise em relação à medicina, ele também se confirma como o texto menos psicanalítico de Freud; e provavelmente esse foi um dos motivos que levou Freud, nos anos subsequentes, a expressar certa ambivalência em relação a essa produção.

O argumento utilizado nesse texto, e que Freud considera decisivo, servindo de prelúdio para *O Mal-Estar na Civilização*, é que a religião pode ser denominada em parte como “patrimônio espiritual da cultura”, sendo que sua função se estabelece de modo preciso conforme sinaliza Mezan (p. 571): “defender a civilização das tendências destruidoras e anti-sociais que ela mesma instaura por seu gesto inaugural, a coerção das pulsões”. Mas não é só isso. Há algo mais a que os conteúdos religiosos se destinam. Seu valor principal decorre da construção de cosmogonias que ofereçam explicações para a situação do homem frente o espetáculo do universo, sendo que tais cosmogonias estão muito mais vinculadas a um estado de desamparo fundamental que constitui ontologicamente o ser humano, do que propriamente derivados dos progressos e descobertas da ciência. E tais produções, por denotarem um alto significado antropocêntrico, possuem uma tríplice função: “exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs” (Freud,1974, p.26). As formações religiosas seguem, portanto, o mesmo padrão dos

mecanismos de defesa. Sua principal tarefa é selecionar as condições mais aceitáveis para a vida mediante uma deformação nos índices da realidade sob a gerência do desejo, que, seguindo a mesma linha do desenvolvimento infantil, busca tamponar um estado de angústia (ou desamparo) fundamental. Por conseguinte, para Freud, não se pode atribuir a tais representações o valor de verdade, e tampouco vinculá-las ao erro. As idéias religiosas, na verdade, pertencem à categoria intermediária denominada de *ilusão*, pois o que vai caracterizar as ilusões religiosas é justamente “o fato de derivarem dos desejos humanos” (Freud, 1974, p.39). E, apesar de apresentarem certa contigüidade em relação aos delírios psiquiátricos, as ilusões religiosas não necessariamente se apresentam irrealizáveis ou em contradição com a realidade. Elas apenas se afastam do princípio da realidade em razão de sua indiferença; sendo que o seu vigor não decorre de serem confirmadas ou refutadas, mas pelo fato de serem produtos do desejo.

O eixo psicopatológico utilizado por Freud, nesse texto de 1927, ao mesmo tempo em que sustenta seus levantamentos etiológicos da religião, também serve de base para a sua própria concepção do real, amplamente desvinculada dos pressupostos religiosos e, ao mesmo tempo, identificada aos princípios de uma racionalidade científica. Uma vez que a gestação da imagem de Deus aparece fortemente vinculada ao conflito de ambivalência que marca a etapa edipiana, tanto em nível individual como também no plano cultural, é necessário que seu subsequente desenvolvimento atenuie as marcas deixadas pela ambivalente experiência original orientada para o pai. É, portanto, necessário que a representação de Deus evolua no sentido de harmonizar as primeiras moções afetivas oponentes, de modo que seu significado evoque somente a experiência de proteção. A religião, em sua formulação moderna, conforme pensada por Freud, segue, portanto, a mesma linha de análise delineada em Totem e Tabu. Ela é tão somente o desenvolvimento de uma versão mais bem acabada e atualizada, cujos conteúdos se apresentam já harmonizados e livres da ambivalência do

passado. Aos poucos, a imagem de Deus descaracterizará as marcas dessa ambivalência, tornando-se uma representação que isolará o componente agressivo do pai totêmico, e disponibilizando, por outro lado, os traços positivos que comumente são atribuídos ao pai da infância. Pois do mesmo modo que o pai da infância protegeu o filho indefeso dos perigos do ambiente exterior, o Deus ilusório da religião também proverá o adulto – ainda infantilizado – da segurança necessária para subsistir num mundo hostil e marcado pelo sofrimento. Quanto ao sentimento (oceânico), analisado por Freud a partir do seu conteúdo ideacional (1930/1974, p.74), sua função será *religar* o religioso a um vínculo indissolúvel com o Todo, que, no fundo, não ultrapassa os traços minésicos fixados na primeira etapa de desenvolvimento do psiquismo. É a natureza desse sentimento e da interpretação freudiana do mesmo que tomaremos como ponto de partida para o próximo tópico.

2 . A ilusão de um sentimento ou o sentimento de uma ilusão: a análise freudiana da experiência religiosa.

“Não se pode exigir da religião na terra (no sentido mais estrito da palavra) uma *história universal* do gênero humano, pois, fundada na pura fé moral, não é um estado de coisas público, não podendo cada um em particular ter consciência senão por si próprio dos progressos que nela realizou.” Immanuel Kant (A religião nos limites da razão).

O tema da experiência religiosa permanece vivo nos pensamentos e escritos de Freud no ano de 1928. Após a publicação do Futuro de uma ilusão, Freud redige um artigo intitulado Uma experiência religiosa (1928/1974). A redação desse pequeno texto de três páginas decorreu de uma entrevista ao jornalista teuto-americano G.S.Viereck, que precipitou uma série de cartas enviadas a Freud, dentre as quais este selecionou a de um médico americano. Num tom de exortação, o médico americano, surpreso com a resposta de Freud ao jornalista ‘de que simplesmente não pensava no assunto de uma vida após a morte’, utiliza sua própria conversão ao cristianismo como uma espécie de contraponto para a resposta de Freud:

O que mais me impressionou foi sua resposta à pergunta sobre se acreditava numa sobrevivência da personalidade depois da morte. Consta que o senhor disse: Não penso no assunto.

Escrevo-lhe agora para narrar-lhe uma experiência que tive no ano em que me formei na Universidade X. Certa tarde, ao atravessar a sala de dissecação, minha atenção foi atraída por uma velhinha de rosto suave que estava sendo conduzida para uma mesa de dissecação. Essa mulher de rosto suave me causou tal impressão que um pensamento atravessou minha mente: ‘Não existe Deus; se existisse, não permitiria que essa pobre velhinha fosse levada à sala de dissecação. Quando voltei para casa naquela tarde, o sentimento que experimentara à visão na sala de dissecação, fizera-me decidir não mais continuar indo à igreja. As doutrinas do cristianismo, antes disso, já tinham sido objeto de dúvidas em meu espírito. Enquanto meditava sobre o assunto, uma voz falou-me à alma que ‘eu deveria considerar o passo que estava a ponto de dar’. Meu espírito replicou a essa voz interior: ‘Seu eu tivesse a certeza de que o cristianismo é verdade e que a Bíblia é a Palavra de Deus, então eu aceitaria.’ No decorrer das semanas seguintes, Deus tornou claro à minha alma que a Bíblia era Sua Palavra, que os ensinamentos a respeito de Jesus Cristo eram verdadeiros e que Jesus era nossa única salvação. Após uma revelação tão clara, aceitei a Bíblia como sendo a Palavra de Deus, e Jesus

Cristo, como meu Salvador pessoal. Desde então, Deus Se revelou a mim por meio de muitas provas infalíveis. (Freud, 1928/1974, p. 175)

Freud responde à solicitação do seu correspondente, mantendo as características da polidez e da ironia no bojo de suas observações, conforme expressou em seu artigo:

Enviei-lhe uma resposta polida, dizendo que ficava contente em saber que essa experiência o havia capacitado a manter a sua fé. Quanto a mim, Deus não fizera o mesmo comigo. Nunca me permitira escutar uma voz interior e se, em vista da minha idade, não se apressasse, não seria culpa minha se eu permanecesse até o fim de minha vida o que agora sou – (um judeu infiel) (Freud, 1928/1974, p.176).

Além da resposta, o tema levantado pelo médico americano, ao referir-se à sua própria experiência religiosa, abre espaço, segundo Freud, para uma ‘sugestiva reflexão’. E sua reflexão vai se basear em ‘motivos emocionais’, uma vez que tal experiência se apresentava de maneira ‘enigmática’, ‘e baseada numa lógica particularmente ruim’(Freud, 1974.). A interrogação que Freud levanta, e que servirá de sinalização para a interpretação da experiência em questão é: ‘ Por que sua indignação (do médico) contra Deus irrompeu precisamente ao receber essa impressão específica na sala de dissecação?’ A partir dessa pergunta, sua interpretação vai se desenvolver em concomitância aos argumentos da psicanálise. Desse modo, a ‘velhinha’ que estava para ser dissecada e que serviu de estímulo para a emergência do conflito religioso no médico, teria sido inconscientemente associada à mãe, cujo sentimento estaria, por sua vez, vinculado ao complexo de Édipo. Somado a isso, seu desejo de destruição em relação ao pai tornara-se consciente no momento em que sua dúvida em relação a Deus havia sido lançada, de modo que seu conflito essencialmente edipiano teria se desdobrado numa espécie de psicose alucinatória, em que as ‘vozes interiores’ por ele escutadas o advertem contra sua resistência em relação a Deus. Seu conflito religioso, de acordo com Freud, resulta numa formulação típica do complexo de Édipo, ou seja, sua completa submissão à vontade de Deus-pai, como se confirma em sua

conversão. Ao final do artigo, Freud se pergunta se esse caso não seria suficiente para ‘lançar luz sobre a psicologia da conversão em geral’ (1974, p.177).

Novamente, a fórmula edipiana serve de parâmetro para a análise freudiana dessa experiência religiosa. Seus argumentos convergidos nesse aspecto fundamental de sua teoria explicitam a experiência da conversão como que decorrente de um motivo psíquico, e a conclusão religiosa do caso em questão serviria apenas como ponto de partida na solução de uma ambivalência afetiva direcionada ao pai. É interessante notar, que, nesse caso, Freud não precisa lançar mão dos dados biográficos ou históricos do seu correspondente. Sua conversão é tão bem assimilada pela formulação edipiana, que esta pode ser considerada como o ponto de partida para a interpretação dos casos de conversão ‘em geral’. Aos olhos de Freud, o complexo de Édipo, mais uma vez, possibilita a chave explicativa para o fenômeno da experiência religiosa e, em consequência, para a conversão. Resta sabermos até que ponto essa equação comporta toda a complexa trama que envolve a ampla variedade de experiências religiosas, e se essas, em sua expressão ‘mística’, podem ser consideradas como que sucedâneas de um conflito edipiano.

2.1 Experiência religiosa e experiência de Deus: possíveis distinções.

Uma nova leitura do fenômeno será formulada por Freud um ano depois desse artigo, no *Mal-Estar na Civilização*. Nesse texto, não é uma experiência particular, cujos elementos se ajustam de modo harmônico à interpretação baseada no complexo de Édipo, que conduzirá sua análise. Distintamente, o único dado a ser interpretado é a noção de ‘sentimento oceânico’, concebido por Romain Rolland como sendo a fonte original da religiosidade. E o que é colocado em questão não são os elementos antropológicos que constituem o pano de fundo da religião, mas um sentimento ou uma ‘sensação’ subjetiva de difícil definição, cuja característica é tão comum aos enunciados místicos. Nesse ponto, seria lícito perguntar se a

análise freudiana da experiência religiosa somente se registra nas motivações antropocêntricas da religião, ou se também se estende aos enunciados místicos. E se ambos (Freud e Romain Rolland) falam da mesma experiência ou de diferentes experiências. Seria o sentimento oceânico uma simples experiência religiosa derivada de motivos essencialmente humanos, ou seria uma experiência de Deus, aquela que é caracterizada, segundo Gontijo (1999), por um ‘Sentido Radical’?

De acordo com a análise de Gontijo, não há, em Freud, uma crítica à experiência de Deus, uma vez que ela ocorre somente no campo da experiência religiosa. Portanto, para esse autor, é necessário fazer uma distinção entre experiência de Deus e experiência religiosa, para então poder relacioná-las à interpretação freudiana. Segundo o autor, a primeira se definiria fundamentalmente como uma experiência de transcendência, ou seja, uma experiência portadora de um *Sentido Radical, que desperta, ilumina e liberta da ilusão de falsos absolutos*. (Gontijo, 1999, p.151). Sendo a experiência de uma ‘presença’ ou de um ‘senso’ impossível de ser desvelado, ela apresenta em seu núcleo uma tensão constitutiva, aspecto também observado por Valle (1998, p.17) em seu estudo sobre o tema. Ao mesmo tempo em que ela é iluminadora e esclarecedora, ela também não pode ser descrita através de uma linguagem clara e acessível.

Na experiência religiosa, Gontijo (1999) afirma ocorrer algo distinto. Diferentemente de ser marcada por um Sentido Radical, ela resulta primordialmente da capacidade simbólico-imaginária do homem, estando, portanto, relacionados a ela os aspectos antropológicos da religião. Enquanto uma experiência vai apontar para Deus, a outra aponta para o homem. Para esse autor, a crítica freudiana da religião se desenvolve em torno da experiência religiosa e de sua linguagem *mitogenética*, mais especificamente, para o modo de pensar ‘irracional e incorrigível’ do religioso. É nessa direção que a investigação freudiana da experiência religiosa vai se inserir, momento que Freud opõe a fé à razão, e a ciência à

religião, sendo que essa última, perfilando a arte, decorreria da atividade projetiva da mente, ou seja, do lugar das idealizações que, para Freud, constitui o núcleo das projeções. Por conseguinte, o imaginário, em oposição ao real, comparece no pensamento de Freud como um dado *apriorístico*.

A reflexão proposta por Gontijo (1999), de que a crítica freudiana converge exclusivamente sobre a ‘experiência religiosa’, não se voltando, portanto, para a ‘experiência de Deus’, pode ser considerada, em certo sentido, prematura. Isto porque, observamos uma reflexão distinta se desenvolvendo a partir das correspondências entre o fundador da psicanálise e Romain Rolland, onde podemos constatar, no núcleo dessa discussão, não os elementos doutrinários e os conteúdos da fé que caracterizam as elaborações antropológicas da experiência religiosa, mas, precisamente, os elementos subjetivos que correspondem aos significados mais pertinentes do que se convencionou chamar de ‘sentimento oceânico’. E, nesse sentido, a reflexão de ambos – Freud e Romain Rolland – sobre o fenômeno em questão não parece se apoiar naquilo que Gontijo classifica como ‘experiência religiosa’, mas no que o mesmo concebeu como ‘experiência de Deus, portadora de um Sentido Radical’. O estudo um tanto esclarecedor desenvolvido por Rizzuto (1998) mostra o desenvolvimento do ateísmo freudiano, direcionado não somente como crítica pertinente aos aspectos antropológicos da crença religiosa, mas também extensivo aos aspectos mais subjetivos da ‘experiência de Deus’, que, conforme aponta Gontijo (1999), porta um ‘Sentido Radical’. Portanto, nesse estudo, não situo a experiência religiosa como distinta da experiência de Deus: ambas (aqui) podem ser concebidas a partir do mesmo ponto de vista, uma vez que é a experiência de ‘algo ilimitado’ e ‘sem fronteiras’ o que, em última análise, vai comparecer na reflexão de Freud no *Mal-Estar na Civilização*. É especificamente o ‘sentimento de algo ilimitado e sem fronteiras’ (Freud, 1930/1974, p.73) e que parece portar um ‘Sentido Radical’, que emerge como tema de suas correspondências com Romain Rolland, de modo

que, nesse texto de 1930, podemos situar o olhar mais reduutivo, a noção mais nuclear ou ‘atomística’ de Freud acerca da religião e da religiosidade.

O Mal-Estar na Civilização, ao tratar do ‘antagonismo irremediável entre as exigências pulsionais e as restrições da civilização’ (p. 68), procura formular os motivos que levam a psicanálise a pensar o homem como que determinado para uma ambivalência constitutiva. A antítese civilização/instinto constitui o ponto de origem; a própria base de onde se desenvolve a comunidade humana. Portanto, a tese desse texto configura um contraponto do início ao fim aos argumentos de Romain Rolland sobre o sentimento oceânico. A tese de Freud parte de duas frentes: ela procura explorar e esclarecer a natureza do sentimento de culpa, declarando sua ‘intenção de representar o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização’ (p. 96). E, em seguida, procura esclarecer a natureza do instinto de destrutividade, que derivado do instinto de autopreservação, vai constituir a outra polaridade em que se configura a dinâmica humana. Portanto, instinto (pulsão) e culpa se estabelecem no núcleo do desenvolvimento humano. Tal concepção se afasta consideravelmente das proposições de Romain Rolland acerca de uma ‘sensação de eternidade’, que se caracteriza por uma experiência de unidade, ‘de ser uno com o mundo externo como um todo’ (p.74). E para Freud, esse senso de unidade que marca a experiência oceânica seria tão somente uma ‘atualização’ das primeiras sensações infantis, cujo vínculo mãe-bebê mantém uma situação fusional e indiferenciada, onde o ‘eu’ e o ‘outro’ se encontram fundidos numa mesma vivência. A ilusão religiosa, desse modo, regride aos primeiros momentos de desenvolvimento do indivíduo, onde o advento do pensar ainda não teria emergido. Sucedâneo de um estado fusional primitivo, o sentimento oceânico estaria igualmente enraizado no registro do desamparo, que, na situação psíquica do bebê, aparece de modo iminente, em virtude do seu organismo ainda não ter assimilado os contornos de um *self*, recorrendo, por esse motivo, ao continente materno, à totalidade da

mãe que ameniza e assimila seu desamparo ontológico. A saída desse estado indiferenciado, efetivada pelo advento do pensar, se desenvolverá em concomitância às barreiras impostas à sedução materna, barreiras essas erguidas pelo advento do pai, e que pressupõe um esquema de separação do fluxo indiferenciado das percepções sensoriais que se sucedem no primeiro momento da relação mãe-bebê. É, portanto, no pai, que Freud vai apontar a fundação da civilização e também da religião. Ao pai se vincula a atividade do pensar, levantando obstáculos para a situação fusional e, ao mesmo tempo, servindo de moldura para que os esquemas lingüísticos passem a mediar a relação do sujeito com o mundo externo. A mãe, nesse sentido, mais remetida ao caos, e o pai, por sua vez, à ordem, servem de referenciais, numa espécie de bipolaridade que impulsiona a criança a sair de um estado psíquico caótico e natural para um estágio organizado e civilizado. Sendo, por conseguinte, o pai que estabelece a saída do indivíduo para seu processo de individuação, nada mais pertinente do que encontrar em seus registros os elementos que darão forma à imagem de Deus. Fixando os limites e a origem da experiência oceânica aos registros do desenvolvimento infantil, Freud concebe a experiência religiosa – enquanto experiência de totalidade com o mundo – como um mero simulacro atualizado das primeiras experiências infantis. E o que se tenta extrair dela para além dessa conclusão não pode ser considerado como algo que se afasta do registro da ilusão, pois não passaria de um efeito de ‘miragem’.

2.2 A ausência da representação materna na interpretação freudiana da experiência religiosa.

A análise freudiana do ‘sentimento oceânico’ propõe um esquema interpretativo que conduz o fundador da psicanálise a uma nova interpretação do fato religioso. Entretanto, tal interpretação, apesar de se manter fiel à problemática do desamparo, deixa de lado uma importante questão que se remete à própria gênese do psiquismo: o aspecto materno nas primeiras formações psicológicas da criança. Se de um lado Freud propõe o continente

materno enquanto matriz para as primeiras impressões psíquicas do bebê, no sentido de que é a mãe que inicialmente atenua seu estado inaugural de desamparo; de outro, ao elaborar o tema do sentimento oceânico, permite um vazio, ou uma ausência de reflexão sobre a mãe nas formações imagéticas da religiosidade. De acordo com Morano (2003, p.66):

O materno se configura como uma surpreendente ausência no conjunto da interpretação freudiana da religião. Uma ausência que, em determinados contextos, nos compele a pensar na existência de um “ponto cego” na elaboração teórica do fundador da psicanálise.

Além dessa notável ausência na concepção freudiana das formações religiosas, podemos observar um outro aspecto que não pode ser ignorado, uma vez que ao transpor a análise do indivíduo para o plano cultural, Freud parece inverter um dos seus postulados. Ao interpretar o argumento de Romain Rolland acerca do sentimento oceânico enquanto fonte da religiosidade, Freud baseará seu argumento em dois aspectos fundamentais. O primeiro deles é que tal sentimento comparece vinculado à extensão ilimitada do narcisismo primitivo. E o segundo é que esse mesmo sentimento não pode dar conta do conteúdo fundamental que se apresenta na gênese das formações religiosas, a saber, a atuação de um Pai protetor que ameniza o estado de desamparo. Mas em que consiste tal inversão? Consiste justamente no fato de que, enquanto observa o processo em que se desenvolve o psiquismo do indivíduo, Freud concebe a mãe como que isenta de agressividade, constituindo-se como fonte de proteção em relação ao desamparo fundamental do neófito, enquanto que o pai vai assumir o pólo oposto. Ao transpor sua análise para o plano cultural, observamos que é justamente o pai, enquanto matriz para a representação de Deus que assume a função protetora, ao passo que a natureza, em sua dimensão feminina e nutriente, passa a ser concebida como fonte de ameaças. Mas, apesar de tal inversão, não podemos situar a mesma como um ponto contraditório que se apresenta no pensamento de Freud, uma vez que o mesmo afirma, no Futuro de uma ilusão (1927/1974, p.24), que, em relação ao aspecto protetor, “a mãe não tarda a ser substituída nessa função, pelo pai, mais forte, que a conserva depois durante toda

a infância”. Contudo, apesar de não podermos ignorar essa importante afirmação de Freud, ela não esgota a problemática colocada por Romain Rolland acerca do misticismo, a saber, que o sentimento oceânico se caracteriza como um vínculo amoroso com o Todo. E não esgota em razão de Freud afirmar que a proteção paterna se instaura num momento posterior, momento esse em que a situação fusional é superada. O pai, por conseguinte, comparece somente num segundo momento, quando a criança começa a dar os seus primeiros passos em direção à sua individualidade. Talvez esse seja o ponto mais problemático da interpretação freudiana sobre as formações religiosas, motivo que nos leva a retomá-lo mais adiante, quando analisarmos as correspondências entre Freud e Romain Rolland acerca da sensação oceânica. Para esse tópico, basta constatar uma dificuldade fundamental que atravessa toda a obra freudiana: a ausência do componente feminino nas formações religiosas e culturais.

Tal ausência, como podemos observar, segue uma cronologia (Morano, 2003), em virtude dos textos freudianos apresentarem de modo progressivo uma concepção que se cristaliza na representação paterna, ao mesmo tempo em que oferecem um vazio sobre a função do feminino e da mãe na formação do psíquico. É o que podemos constatar no texto sobre Leonardo da Vinci, de 1910, onde a dimensão materna se apresenta como um elemento importante na biografia do artista, comparecendo inclusive nas representações mitológicas utilizadas por Freud na análise do pintor, para em seguida desaparecer desse texto. A mesma ausência se confirma um ano depois no texto Grande é Diana dos efésios, onde a função materna da religião é posta à margem e subtraída por outros interesses teóricos do autor, como por exemplo, “a eterna sobrevivência do psíquico”. No texto de 1913, O tema dos três escrínios, apesar da dimensão materna se apresentar de modo inquestionável, através da ambivalência que Freud observa a partir das divindades femininas, fecundas ou destruidoras, também não constatamos qualquer relação entre as mesmas com uma possível ambivalência

primitiva em relação à mãe. Dez anos depois, em *O ego e o id*, Freud chama a atenção para o importante momento de separação do bebê em relação à mãe e a perda de sua proteção na experiência traumática do nascimento. Sua análise sobre esse acontecimento primordial tampouco se relaciona a posteriores interpretações da religião. Segundo Schur (1981 apud Morano, 2003, p.67), tal observação, por si mesma, já implica um primeiro reconhecimento das funções protetoras maternas, além da fundamental importância da mãe nos primeiros estágios do desenvolvimento psíquico. E era de se esperar que tal reconhecimento fosse confirmado, uma vez que em sua análise do sentimento oceânico, desenvolvida anos depois, Freud se debruça sobre o estado indiferenciado do bebê com sua mãe, a fim de tentar equacionar o enigma proposto por Romain Rolland. Mas a função materna, mais uma vez, acaba sendo relegada ao silêncio, sem que ao menos essa mesma função seja considerada uma peça chave para a sua interpretação do misticismo. Segundo Morano (2003, p.68):

Diante de uma ocasião excepcional para empreender uma incursão na psicologia das primeiras relações com a mãe e suas conexões com a vertente mística da experiência religiosa, Freud volta a referir-se mais uma vez ao desamparo infantil e à nostalgia do pai que tal desamparo suscita.

No que se refere ao tema do misticismo e sua conexão com os conteúdos religiosos, até certo ponto poderíamos argumentar que a interpretação freudiana expressou uma considerável unilateralidade. Unilateralidade essa que pode ser remetida à própria interpretação freudiana da gênese do psiquismo e, em consequência, das formações religiosas. Essa marcante idiosincrasia que atravessa o pensamento de Freud permanece inalterada nos anos posteriores. Em 1933, quando escreve sobre *A questão de uma Weltanschauung*, o pai é referido como fonte suprema de segurança, sendo corrigido em seguida por uma expressão mais adequada e integrada como “instância parental” (Morano, 2003, p.68). No entanto, essa cuidadosa e pertinente correção logo se evapora quando o autor procura comprovar que apenas a representação mnemônica do pai exerce sua função na criação da divindade.

Como podemos constatar, a elucidação do componente materno e feminino, bem como a sua participação no contexto da experiência mística, é sistematicamente silenciada por Freud em sua análise do fenômeno religioso. E, paradoxalmente, ela parece ecoar dos textos freudianos em razão de ter sido constantemente negligenciada. Ao pai é atribuída a fonte de ilusão protetora. Sua participação se apresenta irremediavelmente endereçada à situação de desamparo, somente aplacada em decorrência de sua representação, que configura a matriz para a imagem de Deus. Cabe-nos, agora, aprofundar a concepção freudiana do desamparo.

2.3 Desamparo e misticismo.

Se ao longo de sua vida Freud considerou a questão do misticismo como “um livro fechado”⁴, o mesmo não pode ser afirmado em relação à temática do desamparo. Em relação a esse último conceito, observamos sua formulação desenvolver-se em perspectivas cada vez mais abrangentes. Partindo de uma cronologia coerente, inicialmente vemos o conceito de desamparo em Freud formular-se a partir do desenvolvimento psicomotor do bebê, em que esse, por se achar em total situação de dependência do continente materno, necessita dos cuidados da mãe para minimamente organizar ou ajustar os inúmeros estímulos que o invadem do ambiente externo, somado às intermináveis e inquietantes sensações que se movimentam em seu próprio organismo. Já em seus últimos textos, podemos observar uma ampliação para o conceito, não somente pensado a partir de uma psicologia do desenvolvimento infantil, mas contextualizado nas raízes existenciais da humanidade. O homem, mesmo em virtude de ter se desenvolvido e se individualizado a partir de um eu

⁴ Em carta a Romain Rolland, datada de 1929, Freud escreve a respeito do misticismo: “Quão remotos são para mim os mundos em que você transita! Para mim o misticismo é um livro tão fechado quanto a música. Não posso conceber ler toda a literatura que, segundo sua carta, você estudou”. No período em que essa correspondência foi trocada com Romain Rolland, este encontrava-se imerso no estudo do misticismo oriental. A citação do fragmento dessa carta foi reproduzida da obra de Rizzuto, 1998, p.160.

primitivo e indiferenciado, permanece vinculado aos restos de desamparo num nível mais filosófico e existencial: quando confrontado com a precariedade de sua existência frente à manifestação e o recuo de um Universo enigmático, as formações reativas a esse desamparo serão naturalmente religiosas, uma vez que somente através de uma *Weltanschauung* metafísica, as questões que a existência coloca diante de uma consciência ciente de sua finitude, podem ser relativamente atenuadas. Mas para que possamos compreender a concepção freudiana do desamparo, não podemos deixar de seguir, à guisa de síntese, uma pequena organização cronológica em seus textos a respeito do tema em questão.

Primeiramente, o desamparo como impossibilidade de acesso ao objeto deflagrador de satisfação. Essa direção é tomada principalmente nos Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade de 1905, texto em que Freud desenvolve o importante conceito de satisfação (p. 173), que indubitavelmente se relaciona com a clínica do desamparo. Mas, aqui, ainda nos encontramos numa perspectiva eminentemente pulsional associada às atividades psicomotoras da criança em seu período lactante. O amor, a satisfação e a segurança que migram do corpo materno para o organismo do *infans* se inscrevem nesse como os primeiros signos de proteção e segurança. Portanto, há de se concluir que as pulsões ainda primitivas, que buscam a satisfação de uma necessidade específica, começam a se desenvolver em perspectivas mais amplas, acoplando-se em signos estreitamente relacionados ao cuidado materno. Seguindo o percurso de Freud por esse texto de 1905, poderíamos resumir a questão do desamparo como uma angústia infantil decorrente de uma ausência da pessoa amada, nesse caso em especial, da mãe-contigente. E a angústia, nesse caso, concretamente vivida, e não abstratamente sentida, se aproxima de uma experiência de desamparo a partir de uma impossibilidade de satisfação libidinal. Dessas primeiras impressões primitivas e inaugurais que circulam no organismo infantil, desenvolvem-se produtos e precipitados que não desaparecem da esfera mental do indivíduo, sendo apenas recalçados ou esquecidos de

acordo com o compasso do seu desenvolvimento. É, portanto, o reaparecimento de um conteúdo recalcado ou esquecido no campo da consciência que proporcionará os restos de uma angústia arcaica, restos esses que são retomados na análise freudiana no texto de 1919/1980, O estranho (p. 273-314). De acordo com Pereira (1999), o desamparo constitui para Freud uma noção significativamente abrangente, capaz de delimitar as bases psicopatológicas do que atualmente se convencionou classificar como “síndrome do pânico”. E tal noção (*Hilflosigkeit*), apesar de ter sido traduzida para o português como desamparo, não designa exatamente o significado da palavra, melhor traduzido por “ausência de ajuda”. Por conseguinte, quando Freud aplica a noção ao plano de uma metapsicologia, parte inicialmente de uma situação concreta, e não de uma *condição de desamparo* que é fundante e estruturante a um psiquismo em seus primeiros momentos de desenvolvimento, mas de uma *situação de desamparo*, relacionada a um excesso pulsional que não pôde ser simbolizado; em outras palavras, a um inundamento pulsional no psiquismo que instala automaticamente uma situação de angústia. Angústia e desamparo, nesse sentido, são admitidos como o resultado de uma “ausência de ajuda”, que não permite ao *infans* organizar-se pulsionalmente. Essa ausência de ajuda, que pode ser compreendida como uma ausência efetiva do continente materno, precipita o indivíduo numa perda do amor objetal, e a consequência seria o desabamento de um mundo em vias de ser simbolizado, situação que futuramente se efetiva e se cristaliza na forma de uma psicose.

Freud também utiliza o termo *das Ängstlichen* (o angustiante), referindo-se a um campo psicopatológico que conjuga fenômenos aparentemente heterogêneos, mas diretamente vinculados à situação de angústia, tais como “sinal de angústia”, “terror”, “medo”, “um sentimento inquietante de estranheza”. Em O estranho (1919/1980, p.275-6), esse campo do “angustiante” é delimitado no sentido de configurar categorias psicopatológicas específicas que, apesar de sua aparente distinção, aparecem vinculadas a um

conteúdo de fundo comum. Na configuração desse quadro, a função materna pode ser considerada falha, no sentido de permitir que a criança experimente um lento e progressivo processo de desilusão e subjetivação de um mundo que não corresponde à sua onipotência narcísica, a fim de que sua descoberta do desamparo possa ser assimilada como uma experiência tolerável.

Entre os anos 1926/1927, a problemática do desamparo assume uma dupla noção dentro da obra freudiana. Em *Inibições, sintomas e angústia* (1980 p.107-210), Freud considera a dimensão erótica e sexual da angústia, relacionando-a ao desamparo original estruturante do psíquico, seguido da falta de garantias do sujeito em relação à sua existência e futuro, que é retomado no *Futuro de uma ilusão* (1974 p.15-71) e no *Mal-Estar na Civilização* (1974 p.82-159), onde a renúncia pulsional se apresenta como condição para a vida social. Nesse último texto (1930), o desamparo assume uma nova e positiva característica dentro do pensamento freudiano, no sentido de ser concebido como força motriz da civilização, em razão dos homens a erguerem em decorrência do seu desamparo frente às forças da natureza, dos enigmas da vida, e, sobretudo, da inevitabilidade da morte. Dentro dessa perspectiva sócio-cultural, Freud designou a noção de desamparo sob o termo *Unbehagen* (mal-estar), no sentido de que a relação do sujeito com a cultura se apresenta permeada por um antagonismo irremediável entre as cargas pulsionais e as restrições da civilização. E em razão do desenvolvimento do psiquismo decorrer de uma relação dialética entre pulsão e cultura, o sintoma, de acordo com sua concepção, possui uma conotação mais ampla, comparecendo no conflito individual, familiar e social do sujeito. Portanto, numa determinada direção, o sintoma de angústia pode ser concebido como o modo do sujeito se organizar e se estruturar dentro de um grupo social. Essa última análise foi particularmente desenvolvida em 1921, no texto *Psicologia de grupo e análise do ego* (p.89-179). Visto sob esse ângulo, o organizador simbólico para a estruturação grupal e social tem como signo

central a imagem paterna, cuja representação assume os restos de desamparo vinculados à relação primária com a mãe. E o pai, por assumir a função de interdição, se apresenta como a representação que possibilitará a renúncia instintual do sujeito e, conseqüentemente, sua subseqüente adaptação ao plano social. Tal renúncia, por sua vez, passa a desempenhar um papel central nas formações religiosas, conforme Freud observa em seu texto de 1938, *Moisés e o Monoteísmo – Três ensaios*:

Dessa maneira, a renúncia instintual parece desempenhar um papel proeminente na religião, mesmo que não se tivesse salientado nela desde o início [...] Ainda que possa parecer que a renúncia instintual e a ética nela fundada não façam parte do conteúdo essencial da religião, geneticamente, contudo, elas estão bastante intimamente vinculadas à religião. [...] Também aqui é autoridade dos pais da criança – essencialmente, a de seu pai autocrático, a ameaçá-la com seu poder de punir – que lhe exige uma renúncia ao instinto e que por ela decide o que lhe deve ser concedido e proibido. Mais tarde, quando a sociedade e o superego assumiram o lugar dos pais, o que na criança era chamado de ‘bem-comportado’ ou ‘travesso’, é descrito como ‘bom’ e ‘mau’, ou ‘virtuoso’ e ‘vicioso’. Mas ainda é sempre a mesma coisa – renúncia instintual sob a pressão da autoridade que substitui e prolonga o pai. (Freud, 1938/1974, pp.133-4)

A subseqüente formação de uma representação de Deus decorre essencialmente da renúncia pulsional, cujo signo paterno passa a ser personificado e sublimado na imagem de um Deus todo-poderoso, e sua representação na psique humana fundamenta-se a partir das relações infantis do sujeito com o pai da infância. Qualquer afirmação ontológica e metafísica a respeito de um Ser Supremo passa a ser tratada como um componente ilusório, uma vez que uma Divindade absoluta e única não pode existir por si mesma, salvo a partir das projeções psíquicas do indivíduo, geneticamente vinculadas aos seus primeiros tempos de infância. E é justamente isso o que Freud afirma em seu tópico ‘O que é verdadeiro em Religião’:

Só podemos lamentar que certas experiências da vida e observações do mundo nos tornem impossível aceitar a premissa da existência de tal Ser Supremo. Como se no mundo já não houvesse enigmas suficientes, é-nos proposto o novo problema de compreender como essas outras pessoas puderam adquirir sua crença no Ser Divino de onde essa crença obteve seu imenso poder, que esmaga ‘a razão e a ciência’ (Freud, 1938/1974, p.137)

Tal afirmação constitui uma revelação suficientemente efetiva, no sentido de deixar transparecer a concepção freudiana sobre a crença religiosa. A relação antagonista entre religião e ciência, por ele percebida, determinou sua visão de mundo, e é fundamento racional para a sua descrença em relação ao misticismo. Este, por lhe afigurar como um “livro fechado”, apresenta-se como algo da ordem de uma auto-percepção obscura. Sua última referência a respeito da religião foi escrita em 22 de agosto de 1938, um mês antes de sua morte, sob o título Descobertas, idéias, problemas: “O misticismo é a auto-percepção obscura da região exterior ao ego, do id” (Freud, 1941, p.300, apud, Rizzuto, 1998, p.155). Portanto, o misticismo está caracterizado como a uma simples projeção obscura de uma ‘região’ psíquica que escapa ao eu: o *isso*.

Resta agora investigarmos os motivos que levaram Freud a manter-se inabalável em sua concepção da religião até os últimos dias de sua vida.

3. Subjetividade e Religião: aspectos biográficos na formulação religiosa de Freud.

“Nada é mais difícil de ver, muitas vezes, que aquilo que deveria “saltar aos olhos”.
P. Teilhard de Chardin.

Até esse ponto pudemos destacar alguns dos princípios teóricos que caracterizaram a concepção freudiana da religião. Resta investigarmos os elementos biográficos do próprio Freud que ajudaram a compor sua opinião, ao mesmo tempo ascética e convicta, a respeito dos enunciados religiosos. Opinião essa que, além de ser formulada pelo viés de sua teoria, também se situa no registro de sua subjetividade, desdobrando-se em diferentes aspectos de sua personalidade. Em sua obra *O Futuro de uma ilusão*, quando convida o leitor a refletir sobre o que ele denominou de *‘educação para a realidade’*, seu posicionamento diante da questão religiosa não se reduz a uma opinião apenas reflexiva, mas se prolonga numa crítica explícita da mesma, levando-o a admitir a expectativa de um novo posicionamento humano frente às contingências da vida. Aos seus olhos, esse próximo e decisivo passo, onde o homem pode se servir da ciência para mediar sua relação com o mundo externo, abdicando de todos os seus interesses religiosos, é não apenas necessário, mas também fundamental, no sentido de apontar a direção que a civilização deve tomar em relação às imposições do real. Segundo Freud, para os homens alcançarem esse ideal, eles:

Terão de admitir para si mesmos toda a extensão de seu desamparo e insignificância na maquinaria do universo; não podem mais ser o centro da criação, o objeto de terno cuidado por parte de uma Providência beneficente. Estarão na mesma posição de uma criança que abandonou a casa paterna, onde se achava tão bem instalada e tão confortável. Mas não há dúvida de que o infantilismo está destinado a ser superado. Os homens não podem permanecer crianças para sempre; têm de, por fim, sair para a *‘vida hostil’*. Podemos chamar isso de *‘educação para a realidade’*. Precisaré confessar-lhe que o único propósito de meu livro é indicar a necessidade desse passo à frente?. (Freud, 1927/1974, p.57)

Para Freud, *‘se’* ou *‘quando’* os homens chegarem a esse tipo de ajuste psíquico em relação às condições da realidade, eles darão um passo adiante em seu processo evolutivo.

Sua observação a respeito de uma ‘educação para a realidade’, ao mesmo tempo em que corrobora na afirmação do desenvolvimento contínuo do intelecto, também supõe que a realidade se realize num registro independente aos impulsos do desejo. Nesse sentido, para Freud, o registro do imaginário e o registro do real não se correspondem (Mezan, 2006, pp.654-686). A realidade, absolutamente autônoma em relação ao sujeito, não se deixa dominar pelos seus impulsos, que por sua vez, constitui a raiz de todo o processo de distorção e projeção da atividade psíquica sobre o real. Essa educação ou progresso em direção à realidade só poderia se consumir, segundo ele, pela ciência que, herdeira do intelecto, constitui o único instrumento capaz de harmonizar ou equilibrar os ajustes humanos em relação às condições do mundo exterior. O único modo do homem se beneficiar em sua relação com a natureza ou com as forças naturais seria mediante o desenvolvimento de suas aptidões intelectuais. Quanto às moções afetivas, por estarem muito mais vinculadas aos impulsos do desejo, em nada poderiam auxiliar no sentido de oferecer condições para a adaptação do humano às contingências do real. E a religião, por obedecer às distorções do desejo, não poderia, aos olhos de Freud, constituir a via de acesso, uma vez que ela somente se manta no real pelo mecanismo da projeção. É por isso que, para Freud, a religião não pode oferecer mais do que ilusão. Seu efeito é, para ele, um efeito de miragem. Somente a ciência, fundada em categorias lógicas e empíricas, poderia oferecer ao homem um caminho correto para os seus modos de adequação ao mundo externo.

Mas cabem aqui algumas perguntas. A posição de Freud, claramente enraizada num ideal iluminista, repousa essencialmente em princípios reflexivos e elucidativos que norteiam sua teoria, ou também supõe aspectos idiossincráticos que caracterizam sua complexa personalidade? E se é natural que Deus Pai seja um sucedâneo do pai da infância na grande maioria dos indivíduos, como ele (Freud) conseguiu se desvincular desse complexo paterno?

Suas formulações a respeito da religião decorrem de sua superação interna em relação à mesma, ou simplesmente constituem o resultado de suas reações frente ao tema?

Tomando como ponto de partida as questões apontadas por Rizzuto (1998), em seu livro 'Por que Freud rejeitou Deus? - uma interpretação psicodinâmica', buscarei evocar, nesse tópico, os aspectos biográficos de Freud que teriam contribuído no desenvolvimento de sua atitude frente aos enunciados da religião.

3.1 Jakob e Amalie Freud.

Rizzuto (1998) destaca alguns acontecimentos na vida de Freud que contribuíram para sua reação acética em relação à representação de Deus. Em outra obra (1979), a autora apresenta uma pesquisa sobre as condições para o desenvolvimento da crença em Deus, demonstrando que a figura materna, seguida da paterna, promove os elementos emocionais para a formação das primeiras e decisivas representações de Deus. Partindo dos documentos que relatam o contexto infantil de Freud, ela formulou uma interpretação psicodinâmica que corrobora em direção à sua descrença. Segundo a autora, o distanciamento emocional de Freud em relação à sua mãe, Amalie Freud, já havia se dado no início de sua infância (1998, p. 226). Tal distanciamento teria sido preenchido pela babá, que assumira os primeiros cuidados em relação ao pequeno Sigmund. Após a partida da babá, Freud teria experimentado uma situação de desamparo, levando-o a voltar-se então para a mãe, cujo vínculo emocional com o filho era de natureza narcisista (Rizzuto, 1998, capítulos 10 e 11). Para Rizzuto, essa relação entre mãe e filho teria contribuído na formação da atitude de Freud em relação à representação de Deus. Vinculado à representação materna, o tema da divindade o teria levado a querer se libertar de “uma mãe-Deus possessiva, exigente e emocionalmente inacessível”(1998, p. 229). Citando Mahl (1985), Rizzuto afirma que os escritos de Freud sobre sua mãe são parcos em comparação com as lembranças escritas a respeito do pai.

Como sabemos, através da Interpretação dos sonhos de 1900, as expectativas de Amalie Freud em relação ao seu filho não eram pequenas. O próprio Freud nos informa a respeito de uma pequena história que sua mãe lhe contava nos anos de infância: “Na época de meu nascimento, uma velha camponesa profetizara à minha orgulhosa mãe que com seu primeiro filho ela trouxera ao mundo um grande homem [...] Seria esta a origem da minha sede de grandeza?” (1972, p.192) E em uma nota acrescentada ao mesmo texto no ano de 1911, Freud escreve: “Descobri que as pessoas que sabem que são preferidas ou favorecidas por suas mães manifestam em suas vidas uma peculiar autoconfiança e um inabalável otimismo, que muitas vezes parecem atributos heróicos e trazem um sucesso real a seus possuidores” (Freud, 1972, p.398). A constelação de fantasias que Amalie desenvolveu a respeito do seu primogênito não desapareceu ao longo de sua vida. Quando já idosa e perto da morte, ela sonhou sobre a morte do filho: “No sonho, ela estava no funeral de Sigmund, e em torno de seu caixão estavam dispostos os chefes de Estado dos maiores países da Europa” (Freud apud Rizzuto, 1998, p.206). Em contrapartida, em sua biografia de Freud, Ernest Jones (1955, p.196 apud, Rizzuto, p.206) informa que, em maio de 1918, poucos anos antes do sonho de Amalie, Freud escreve: “Minha mãe completará 83 anos este ano e não está mais tão forte. Às vezes acho que me sentirei um pouco livre quando ela morrer, pois a idéia de que ela um dia tenha de ser informada de que morri é um pensamento aterrorizante”. Em seu ensaio de 1913, O tema da escolha de um cofrezinho (1913a.), Freud mais uma vez associa o tema da morte com sua mãe, ao interpretar o seu sonho de 1898 sobre as “Três Parcas”:

O que se representa aqui são as três relações inevitáveis que um homem tem com uma mulher – a mulher que o deu à luz, a mulher que é sua consorte e a mulher que o destrói. Elas são as três formas que adquire a figura da mãe no curso da vida de um homem – a própria mãe, a amada, escolhida à imagem daquela e, por fim, a Mãe Terra, que o recebe novamente. Mas um homem velho em vão anseia pelo amor de uma mulher tal como o obteve primeiramente de sua mãe; somente a terceira das Parcas, a deusa muda da Morte, irá tomá-lo em seus braços. (Freud apud, Rizzuto, 1998, p. 213.)

Amalie Freud faleceu em Viena, no dia 12 de setembro de 1930, aos 95 anos. Quatro dias após sua morte, Freud escreveu a Ferenczi sobre o acontecimento:

“ Ele me afetou de modo peculiar, esse grande acontecimento. Sem dor, sem pesar: isso provavelmente pode ser explicado pelas circunstâncias especiais – sua idade avançada, minha pena por seu desamparo diante do fim. Ao mesmo tempo, um sentimento de libertação, de alívio, o que acho que também entendo. Eu não estava livre para morrer enquanto ela estivesse viva, e agora estou. De algum modo, os valores da vida devem ter se modificado incrivelmente nas camadas profundas. Não fui ao enterro; Anna também me representou lá” (Freud apud, Rizzuto, p.215).

Segundo Rizzuto (1998 p.218), Freud escreveu pouco a respeito de sua mãe, e o que escreveu a vinculava à morte e a Deus, e em decorrência do seu reiterado alívio de que sua mãe falecera antes dele, a autora questiona uma série de elementos que fomentaram a complexa trama que envolveu a relação de ambos, tais como a natureza de seu vínculo com a mãe, de que forma essa o aprisionava, e seu sentimento de libertação após o seu falecimento. Rizzuto conclui sua investigação da complexa relação entre filho e mãe, expressando a ambigüidade que a perpassava:

Freud não parece ter se ligado emocionalmente à mãe da maneira como se ligam as crianças pequenas. Ele tolerava o alvoroço que ela fazia em torno dele, mas não o retribuía [...] Era respeitoso com sua mãe e obedecia suas persistentes exigências por sua presença, mas isso tinha um preço. Como mencionando anteriormente, ele voltava das visitas de domingo com transtornos digestivos [...] O vínculo materno de Freud deve ter sido restringido pela condição emocional e física de sua mãe. Esse conjunto oferece um contexto para a afirmação de Freud de nunca ter sido uma criança e de que a mãe lhe proporcionou os meios para continuar vivendo, e também ressalta seu sentimento de perda após sua partida.

Setenta e três anos mais tarde, quando sua mãe morreu, Freud foi o único membro da família próxima que não compareceu ao funeral. Ele mandou sua filha preferida, Anna, para representá-lo [...] oferecendo⁵ à sua mãe uma pranteadora substituta que “podia chorar sem o constrangimento experimentado pelo pai em razão de seu distanciamento em relação à sua avó durante toda a vida. (Rizzuto, 1998, p. 221-2)

Através de seu cuidadoso levantamento biográfico das relações parentais de Freud, Rizzuto conclui que Amalie, Deus, a natureza e a morte foram temas que se condensaram em sua psicologia sob um mesmo signo, e o resultado desta emaranhada trama emocional

⁵ A última frase é uma referência de Rizzuto à obra de Hardin de 1988 : “ On The vicissitudes of Freud’s early mothering I: Early environment and loss”. *Psychoanalytic Quarterly*.

redundou em sua persistente dificuldade em refletir sobre a alma feminina dentro do seu conjunto teórico, questão essa que o mesmo, já idoso, indica à Marie Bonaparte: “a grande questão que nunca foi respondida e que ainda não fui capaz de responder, apesar de meus trinta anos de investigação sobre a alma feminina [...] ‘O que querem as mulheres?’” (Freud apud, Rizzuto, p.202)

Um segundo aspecto que contribuiu numa representação negativa de Deus teria decorrido da figura paterna, Jakob, que teria deixado de caracterizar o protetor da infância no momento em que migra com sua família de Freiberg para Viena, na segunda metade de 1859, quando Freud tinha apenas três anos de idade. É justamente nessa ocasião que Jakob perde todos os seus recursos, forçando a família a mergulhar na pobreza. E o fato de já não manter, perante a família, a posição do respeitável mercador de Freiberg fez com que o pequeno Sigmund, ao entrar no período da latência, iniciasse uma fase de crítica e desconstrução da imagem paterna. Somado a isso, quando Freud começa a ganhar mais idade, recebe dos pais a incumbência de monitorar os estudos dos irmãos mais novos, além de dar o nome ao mais novo irmão que acabava de nascer. Freud dá o nome de Alexander ao irmão mais novo, realizando uma reação compensatória frente à representação paterna: seu mais novo irmão teria o nome de um importante imperador, para desse modo realçar seu destino com o do pai Jakob, considerado um fracasso aos seus olhos. Baseada na infância de Freud, Rizzuto conclui que ele teria sido ‘uma criança paternalizada, tornando-se aos poucos o pai – e até mesmo a mãe – de toda a família’ (1998, p. 235). Quanto ao período da adolescência, a autora escreve:

Não há indicação de rebeldia adolescente declarada, com exceção de suas reclamações quanto às refeições dos feriados religiosos e às mães que cuidam apenas das necessidades físicas de seus filhos. [...]. Seu combate com Deus, porém, está bem documentado nas cartas a Siberstein e a Fluss. Como vimos, Freud estava estudando o Antigo Testamento no Gymnasium e aprendendo as tradições e preces judaicas. [...]. A nova e grande inversão de papéis, cheia de uma irreverência brincalhona, sugere transferência, formação reativa e sublimação no processo de transformação das representações dos pais, do eu, do objeto e de Deus. [...]. Essa

transformação exige uma reavaliação dos pais e o reconhecimento do limitado poder que têm sobre o destino. Também pressupõe uma mudança na representação de Deus, de um Deus inspirador de medo para um que não pode causar dano.

Para Freud, Deus perdeu seu poder. A inversão de papéis com seus pais reais aparecia agora na inversão de papéis com Deus. Deus é irrelevante, Sigmund está no comando. (Rizzuto, 1998, pp. 236,237)

Em 30 de janeiro de 1875, portanto, quando Freud estava próximo de completar dezenove anos de idade, ele escreve uma carta ao amigo Eduard Silberstein, informando-o sobre o destino do jornal da escola, que havia fundado junto a três amigos:

Quando eu era criança, acreditava firmemente na inveja dos “assim chamados deuses” e tomava muito cuidado para não falar da satisfação de um desejo precioso com receio de provocar justamente o contrário. Mas hoje o mundo é mais alegre e eu não preciso ter medo de considerar possível algo que, para meu grande contentamento, promete tornar-se verdade. Com perspectivas tão boas, posso me permitir acrescentar um obituário: o jornal fundado por nós três, e depois quatro – por mim mesmo, Paneth, Loewy Emmanuel e Lipiner –, passou em paz para os cuidados de Deus.

Fui eu quem deu o golpe de misericórdia; ele estava agonizando havia muito tempo e tive piedade de seu sofrimento. Eu lhe dei a vida e eu a tirei; assim, bendito seja meu nome para todo o sempre, amém. (Freud-Silberstein apud, Rizzuto, 1998, p. 149)

Nessa citação, Rizzuto aborda a posição religiosa de Freud vinculando o conteúdo de sua carta ao versículo 21 do primeiro capítulo do Livro de Jó, que descreve a adoração de Jó ao Senhor: ‘o Senhor deu e o Senhor tirou; bendito seja o nome do Senhor’. Segundo a autora, nesse contexto, apesar de possuir os registros de uma cultura bíblica adquirida na infância, Freud já havia transposto o ponto crítico que o afastava da fé de seu povo, quando passa a declarar como inexistente o Deus de sua tradição étnica e religiosa, ao mesmo tempo em que se coloca em seu lugar como um deus menor, capaz de decidir sobre a vida e a morte do seu jornal. A importância dessa carta pode ser caracterizada, tanto no sentido de que por essas citações Freud ainda se mostra envolvido com os conteúdos bíblicos, como também pelo fato de sua reação a esses mesmos conteúdos possuir um tom de rejeição emocional, que é logo assimilada pela ironia. Seguindo o esquema de correspondências organizado pela autora, cito aqui mais duas cartas de Freud enviadas ao seu amigo Silberstein. A primeira é

apenas um fragmento de uma carta escrita em oito de novembro de 1874, onde informa ao amigo as suas impressões de Franz Brentano, seu professor de filosofia, com quem passara a discutir sobre a existência de Deus:

“Eu, o médico e empirista sem Deus, estou assistindo a dois cursos de filosofia [...]. Um desses cursos – veja só! – trata da existência de Deus, e o professor Brentano, que dá as aulas, é um homem esplêndido, erudito e filósofo, embora julgue necessário apoiar a etérea existência de Deus com suas exposições” (Freud-Silberstein apud, Rizzuto, 1998, p. 151).

Em outra, redigida em 15 de março de 1875, Freud relata a Silberstein:

Não escapei de sua influência – não sou capaz de refutar um simples argumento teísta dos que constituem o corolário de suas deliberações [...]. Ele demonstra a existência de Deus de forma tão pouco tendenciosa e tão precisa quanto alguém que argumenta a respeito da vantagem da onda sobre a teoria da emissão.

É desnecessário dizer que sou apenas um teísta por necessidade, e honesto o bastante para admitir minha impotência diante desse argumento; contudo não tenho a intenção de me dar por vencido tão rápida e completamente. Durante os próximos semestres, pretendo fazer um exame metucioso de sua filosofia e, nesse ínterim, suspender o julgamento e a escolha entre o teísmo e o materialismo. Por enquanto, deixei de ser um materialista e ainda não sou um teísta. (Freud-Silberte in apud, Rizzuto, 1998).

As fortes impressões causadas em Freud pelas aulas de Brentano estimularam no primeiro uma franca necessidade de contraponto, que aos poucos vai adquirindo um tom militante. Em 27 de março, Freud escreve a Silberstein:

Infelizmente, ao admitir o conceito de Deus, lançamo-nos em uma trilha escorregadia. Brentano provavelmente não pode ser refutado antes de ter sido ouvido e estudado e de ter sido saqueado seu estoque de conhecimento. Um dialético tão aguçado exige alguém que afie suas próprias faculdades nas dele antes de desafiá-lo. (Freud-Silberte in apud, Rizzuto, 1998.)

Em 11 de abril, Freud complementa o que havia expressado em 27 de março: “ O pior, especialmente para mim, é que todas as ciências parecem requerer a existência de Deus [...]. Somos completamente impotentes diante dos ataques provindos desse flanco” (Freud-Silberte in apud, Rizzuto, p.152).

A partir dessas correspondências com o amigo Eduard Silberstein, podemos constatar que as reações de Freud frente ao tema da divindade possuem muito mais caracteres emotivos do

que propriamente intelectivos. Freud parece motivado a comprovar a inexistência de Deus, por mais que reconhecesse as posições de seu professor de filosofia como pautadas por argumentos claros e consistentes. Sua impotência frente a esses argumentos o motiva ainda mais a levar a questão aos limites da discussão. Para ele, é especialmente negativo o fato de ‘todas as ciências requererem a existência de Deus’. E, admitindo o mesmo, sente-se em perigo, como que ‘lançado numa trilha escorregadia’. O fato de não poder refutar aos argumentos de Brentano sobre a existência de Deus produz nele uma reação carregada de forte apelo emocional. Não é que ele tentasse, mas não pudesse acreditar em Deus; ao contrário, ele não queria acreditar, e se sentia ameaçado diante de tal possibilidade. O tema da divindade suscitara, desde sua adolescência, um conflito não resolvido, que, baseado nas representações dos pais, levou-o a tratar o tema de um modo compulsivo. Por conseguinte, sua atitude perante a religião ao longo de sua vida foi significativamente ambivalente. Sua atração pelo tema, conforme pode ser constatado pelos diversos textos que dedicou ao assunto, era uma atração às avessas; uma necessidade imperativa de esvaziar o significado da religião, necessidade essa que se manteve viva até seus últimos dias de vida.

O Freud adolescente que se tornara um ateu convicto, “um judeu sem Deus”, consolidou uma personalidade marcada pela auto-suficiência e pela aceitação estoíca da realidade e do destino. Seu ideal de eu, por não encontrar na religião ou na crença em Deus um destino sem conflitos, fixou-se em sua missão por toda a vida: libertar os homens de suas ilusões religiosas. Rizzuto afirma que:

Freud permaneceu ateu até o último momento de sua vida. Era, contudo, um ateu que precisava explicar a religião, deslindar seu poder emocional sobre a humanidade e empreender uma batalha com o grande líder de seu povo, Moisés, o homem de Deus. Fez isso criando, para a sua satisfação, uma ampla explicação psicodinâmica para a crença humana em Deus. (1998, p. 153)

3.2. Judaísmo e ateísmo.

Ao penetrarmos nossa análise na complexa trama que envolve Freud em seu judaísmo e que, por prolongamento, o conduz em seu ateísmo, constatamos uma relação ambivalente, que abriga elementos emocionais entrelaçados. E se é natural pensarmos que as relações de identidade de um indivíduo com os valores de sua etnia comparecem radicados sob um mesmo campo lingüístico, vemos que, em Freud, a língua de sua raça, o hebraico, não lhe causou qualquer atração. Ao longo de sua vida, manteve-se distante de sua língua étnica, não obstante ter tido todas as oportunidades para se aplicar na mesma (Rizzuto, 1998 p. 144). Mas é sua atitude diante do cenário cultural da Viena da época que melhor define o seu judaísmo. Segundo Mezan, Freud mantém com Viena relações “absolutamente paradoxiais” (2006, p. 77). Se, de um lado, Viena é o lugar onde Freud reside e trabalha, tirando dele as fontes de sua subsistência, de outro, causa-lhe um profundo desgosto e hostilidade. Sua posição é profundamente ambivalente quanto ao lugar em que vive, e tal ambivalência nem por isso chegou a uma solução. Freud permaneceu em Viena até os últimos dias de sua vida, até que, quando pressionado pelos perigos da segunda guerra, viu-se obrigado a migrar para Londres. Mezan nos indica o quadro que prescreve as relações de Freud com sua cidade:

Quanto aos intelectuais de que falamos, como quanto à paixão vienense pelo decorativo e pelo musical, Freud se mantém numa posição radicalmente distante. Não é um artista, mas um cientista; não circula no ambiente do *Tout Vienne*, mas se debate com uma persistente penúria econômica; não é vienense, mas um judeu que conserva com a cultura alemã relações ambíguas ao extremo [...] Freud, como cientista, é apátrida numa cidade cujo deleite é a arte; como pobre, apátrida numa sociedade semi-burguesa, semi-aristocrática; e sobretudo apátrida como judeu, em um meio multinacional em que cada etnia reivindica sua autonomia territorial, colocando o judeu na delicada alternativa de se assimilar por completo ou de não encontrar lugar algum em que pisar. (2006, p.77)

A relação de Freud com a cidade onde se radicou prescreve-se, segundo Mezan, dentro de uma tríplice formação. O apartidarismo em relação a outros povos e, ao mesmo tempo, a sujeição a outros povos é um traço comum no desenvolvimento da cultura judaica. Do exílio egípcio ao exílio caldeu, passando pelo romano, os judeus carregam essa marca ao

longo de seu desenvolvimento histórico e cultural. E Freud em sua geração experimenta o mesmo. Sofre as vicissitudes e pressões de um exílio europeu, difundido sob uma ideologia anti-semita que marca especialmente os povos nórdicos da Europa vitoriana. Mas esse novo anti-semitismo não se prescreve na forma de uma dominação política e militar, como ocorreu no passado distante, mas nas sutilezas que marcam uma reação ideológica difundida em pensamentos sutis e atitudes explicitamente hostis. E, não obstante, é seu judaísmo e atitude frente ao insidioso e difuso anti-semitismo que caracterizou aquela sociedade vienense; que motivou, em grande parte a criação de sua disciplina teórica (Mezan, 2006). Mas seu judaísmo se manifesta de modo particular. Ele não pressupõe elementos fundantes do pensamento judeu. Ateu militante e desvinculado do ponto de vista intimista de qualquer relação ritual ou observância em relação à sua religião ancestral, Freud, apesar desse imenso fosso que o afasta de sua raça, sentia-se contraditoriamente próximo dos judeus, cujo judaísmo se desenvolvia em termos absolutamente particulares. Ao completar setenta anos, expressa à Sociedade B'nei B'rit a sua auto-confissão judaica:

Devo confessar-lhes que nem a fé nem o orgulho nacional me ligavam ao judaísmo, pois sempre fui incrédulo e fui educado sem religião [...] Contudo, ainda permanecem muitas coisas que me tornavam irresistível a atração pelos judeus e pelo judaísmo: potências sentimentais obscuras e grandiosas, tanto mais poderosas quanto difíceis de expressar em palavras; a clara consciência de uma identidade íntima, a secreta familiaridade de possuir a mesma arquitetura anímica. A isso não se demorou a agregar a compreensão de que somente à minha natureza judaica devo as duas qualidades que me foram indispensáveis no difícil caminho de minha existência. Precisamente por ser judeu, encontrava-me livre de muitos preconceitos que dificultam a outros o uso de seu intelecto; como judeu estava preparado para colocar-me na posição e para renunciar com a “maioria compacta”. (Freud apud, Mezan, 2006, pp. 78-9)

É precisamente seu judaísmo que serve de alicerce para seu ateísmo. Apesar de não comungar dos enunciados religiosos de sua comunidade, Freud desloca sua identidade judaica para aspectos íntimos de sua própria constituição. E nessa constituição (arquitetura) indica elementos penetrantes onde relaciona sua intimidade anímica com o caráter de seu

povo. Freud se inscreve dentro do povo judeu como um judeu que mantém os laços com os demais do ponto de vista estritamente étnico. Não é a religião que oferece os termos dessa identidade; mas simplesmente os sentimentos profundos e viscerais que reconhece no íntimo de sua própria psicologia e que, ao mesmo tempo, percebe na psicologia de seu povo. E é o fato de ser judeu que lhe dá garantias para se posicionar de modo altero em relação à “maioria compacta”. Tomando o exemplo do seu povo, que ao longo de sua trajetória histórica constituiu uma “minoridade compacta”, ele, do mesmo modo, se sente radicado numa posição particular. Portanto, o judaísmo em Freud se delineia de modo muito mais profundo e visceral. Ele palpita no homem desde o seu inconsciente pessoal.

Em conversa com Max Graf, pai do Pequeno Hans, o primeiro perguntara a Freud se, diante da proeminência de um anti-semitismo crescente, não seria melhor educar o filho sob o ponto de vista cristão. Freud lhe responde referindo-se à sua experiência pessoal:

“ Se o senhor não deixar seu filho crescer como judeu, o senhor o privará dessas fontes de energia que não podem ser substituídas por nada mais. Ele terá de lutar como judeu, e o senhor deve desenvolver nele toda a energia de que ele precisará para essa luta.” (Freud apud, Yerushalmi, 1992, p. 39).

Após receber de Arnold Zweig um estudo do anti-semitismo intitulado *Caliban*, Freud lhe escreve no mesmo ano de 1927:

Quanto ao anti-semitismo, realmente não quero buscar explicações; sinto uma inclinação muito forte para me render a meus afetos nesta questão, e me vejo confirmado em minha crença totalmente não-científica de que a média da humanidade é deplorável. (Freud-Arnold Zweig apud, Yerushalmi, 1992, p. 40).

Em 1932, ano que Zweig retornava de viagem à Palestina, Freud lhe escreve:

Como lhe deve ter parecido estranha esta terra tragicamente insensata. Basta pensar que esta faixa de nossa terra natal não está ligada a nenhum outro progresso, nenhuma descoberta ou invenção. [...] A Palestina nunca produziu nada a não ser religiões, loucuras sagradas, presunçosas tentativas de superar o mundo externo da aparência por meio do mundo interno do desejo. E nós procedemos daí [embora um de nós se considere alemão (Zweig), o outro não (Freud)]; nossos antepassados viveram lá por talvez meio, talvez um milênio [...] e é impossível dizer que herança dessa terra levamos para nosso sangue e nervos [...] Oh, a vida poderia ser muito

interessante se soubéssemos mais sobre ela. (Freud-Arnold Zweig apud, Yerushalmi, 1992, p.40)

O legado dos judeus, para Freud, parece decorrer exclusivamente dos aspectos religiosos. Do ponto de vista da ciência, descoberta e invenção, os judeus se situam à margem da história. Esse julgamento dos fatos soa estranho, uma vez que era de conhecimento geral a contribuição dos judeus em momentos marcantes na história da ciência e da descoberta. A teoria geral da relatividade de Einstein fora publicada em 1916; e judeu como Freud, o físico se destacava nas primeiras fileiras das contribuições científicas. Este é apenas um exemplo, dentre outros muitos que claramente contraria a opinião de Freud no momento em que redigira essa carta. A “essas presunçosas tentativas de superar o mundo externo da aparência por meio do mundo interno do desejo”, Freud considera o valor psicológico da religião. De todo modo, sua opinião sobre a trajetória histórica judaica parece comportar um posicionamento unilateral. Mas tal posicionamento não o impediu, ao longo de seus anos de maturidade, de encontrar um significado particular para o seu povo. A arquitetura anímica de seu povo lhe perseguiu ao longo de sua vida a ponto de buscar respostas sistemáticas para tal questão. Após a tomada do poder por Hitler, escreve a Arnold Zweig:

Diante das novas perseguições, perguntamos mais uma vez como foi que o judeu se tornou o que é e por que atraiu esse ódio eterno [...] Encontrei a fórmula rapidamente: foi Moisés que fez o judeu, e dei como título ao meu livro: *O Homem Moisés, romance histórico* (com mais propriedade do que o senhor no seu romance sobre Nietzsche.) O assunto comporta três partes, a primeira interessante como romance, a segunda árdua e enfadonha, a terceira cheia de substância e imbuída de pretensões. E foi a terceira que fez malograr o conjunto, pois continha uma teoria da religião que, desde *Totem e Tabu*, com certeza já não era nova para mim, mas que assim mesmo representava para os outros alguma coisa de novo e fundamental. O ensaio está terminado; no entanto, por causa desses outros, decidi mantê-lo em secreto. (Freud-Arnold Zweig apud, Robert, M; 1989, pp.145-6)

Em razão da questão judaica que Freud expressa nessa carta a Arnold Zweig, reproduzo a mesma linha de raciocínio empregado pela autora (Robert, 1989, p. 145). Por que Freud, ao invés de procurar as razões daquela nova forma de anti-semitismo, não se

perguntou no que o povo alemão se transformara em 1933, mas, ao contrário, volta-se para a “coisa misteriosa que constitui o judeu?” Suas constantes tentativas de compreender racionalmente as entranhas do judaísmo e dele mesmo identificado profundamente com esse povo, o motivou a se voltar para a enigmática figura de Moisés, procurando compreendê-la através da redação do seu último ensaio. Mas sua atitude diante desse ensaio permanece vacilante e ambígua até sua morte. Se esse texto se tornou para ele uma obsessão, ao mesmo tempo sua segurança em publicá-lo esbarra em obstáculos consideráveis. O primeiro argumento em favor de uma não publicação seria a própria condição político-ideológica em que a Europa germânica encontrava-se mergulhada. Seu temor diante da publicação passa principalmente por uma preocupação realista: ela teria sérias repercussões sobre o movimento psicanalítico em vários países da Europa. O segundo argumento em favor da não publicação de seu polêmico texto refere-se a processos subjetivos do próprio Freud, que passa a ter dúvidas sobre o valor do ensaio, acrescido de um sentimento de ter fracassado radicalmente (Robert, 1989, p.147). Em outro fragmento da carta reproduzida acima, Freud afirma a Arnold Zweig:

Acrescente a isso o fato de que meu livro não me parece bastante sólido e que não me agrada o bastante. Não é portanto a boa ocasião de ir de encontro ao martírio [...] Escrevi a Eitingon que considero correta a sua opinião de que é impossível publicar o meu *Moisés* sem perigo. Mas esse perigo, que de resto é mínimo, não constitui o único impedimento. Mais grave é o fato de que o romance histórico não resiste à minha própria crítica. Eu ainda preciso de mais certeza, e não desejo que a fórmula final do conjunto fique comprometida por um excesso de pretensão. (Freud-Arnold Zweig apud, Robert, 1989, pp.147-8)

A despeito das resistências de Freud na publicação de sua obra decorrer do fato de que a mesma não sobrevivera as suas próprias críticas, nem por isso ela deixa de persegui-lo durante os anos em que ele se encontra fortemente obcecado por ela. A fragilidade de hipóteses que reconhece em seu último ensaio, não subtrai sua obsessão pelo tema. No final de 1934, ele novamente escreve para Arnold Zweig:

Deixe-me em paz com Moisés. Que eu tenha fracassado nessa tentativa para criar alguma coisa – provavelmente a última – já me deprime o bastante. Não que eu esteja afastado dele. O homem e o que eu gostaria de fazer dele me perseguem continuamente. Mas é impossível, os perigos exteriores e meus escrúpulos interiores não me deixam outra saída. Minha memória dos acontecimentos recentes não é mais segura, eu acho. Que Moisés seja egípcio, conforme lhe escrevi com bastante detalhes numa carta precedente, não é o essencial, ainda que seja o meu ponto de partida. O essencial é que fui forçado a levantar uma estátua de uma grandeza terrificante sobre uma base de argila, de modo que qualquer louco poderá derrubá-la. (Freud-Arnold Zweig apud, Robert, 1989)

Qual seria a origem de todos esses escrúpulos que impedem Freud, especialmente do ponto de vista subjetivo, a apresentar o seu texto para a opinião pública? De acordo com Robert (p. 149), não é sua tese sobre a origem egípcia de Moisés que o atormenta, uma vez que aos seus olhos essa hipótese se lhe apresenta de modo inquestionável, mas o que essa mesma tese poderia produzir no espírito dos judeus, constantemente oprimidos e penalizados em sua trajetória histórica e, não obstante, identificados com a figura de seu principal legislador e profeta fundador. Mas, apesar de suas convicções inabaláveis de que o principal ícone de sua cultura não fosse originalmente judeu, mas egípcio, e de que tal argumento produziria conseqüências nefastas nos judeus que periclitavam diante da emergência do III Reich; sua insegurança em relação ao texto decorre principalmente de sua ousadia de trazer à luz uma nova interpretação para as origens dos judeus. Interpretação essa que, apesar de lhe ser plausível e fundamentada, poderia ser refutada e derrubada por qualquer um, em virtude das hipóteses por ele lançadas. Se Freud tivesse mantido a intenção original de publicar seu Moisés como um “romance histórico”, teria sido poupado das sistemáticas críticas diferidas sobre o seu ensaio. Mas o fato de ter convertido sua intenção original num ensaio erudito, o colocou na linha de conflito com diversos setores do conhecimento, como a teologia, a filologia, a arqueologia, e a antropologia (Robert, 1989). Suas convicções, entretanto, mais uma vez não foram vencidas. A despeito da crítica de outros setores, seu Moisés chegou ao público com um valor inestimável, valor esse que se refere exclusivamente a um impulso subjetivo do próprio Freud que procura responder para si mesmo a singularidade do seu povo

e, em consequência, sua profunda identificação com tal singularidade. A tentativa de responder para si mesmo o significado de sua própria etnia o leva a percorrer um território obscuro, cuja linha de pensamento se lhe apresenta como um *fio de ariadne* ajudando-o a se situar nos espaços obscuros que desenvolvem-se de seu próprio inconsciente, e que, quando se manifestam no plano emocional, são como ondas que se arrebatam na paisagem histórica do seu povo. Em uma carta enviada a um destinatário anônimo e datada de dezembro de 1937, ele escreve:

“ Faz alguns anos, comecei a me perguntar como o povo hebreu havia adquirido seu caráter específico, e, segundo meu hábito, remontei aos princípios. Não cheguei muito longe e fiquei assombrado ao perceber que já a primeira experiência da raça – refiro-me a Moisés e ao Êxodo do Egito – havia condicionado todo o desenvolvimento histórico até nossos dias, como um trauma infantil na história de um indivíduo neurótico. Simplificando, basta tomar a concepção terrena da existência e a superação do pensamento mágico, assim como a exclusão ao misticismo, elementos cujas raízes podem ser encontradas no próprio Moisés”. (Freud apud, Mezan, 2006, p. 696).

Conforme Freud sinaliza, uma importante e fundamental etapa da civilização é consumada através do homem Moisés. A exclusão do misticismo e a superação do pensamento mágico encontram no legislador judeu sua concretização e conquista. E é justamente essa a tese defendida por ele ao longo do seu Moisés e o monoteísmo. Assim como o seu principal líder histórico instaurou nos judeus a proibição de fabricar imagens, a fim de se voltarem para uma divindade abstrata, semelhantemente, ele (Freud) adere à mesma simetria de movimento, só que no contexto de numa era cientificista em que a religião, por sua vez, deve ser superada pela ciência. Identificado com Moisés num mesmo plano, mas em diferentes contextos, Freud se esforça, ao longo de sua trajetória intelectual, por instaurar em seus leitores o mesmo movimento: a superação dos enunciados religiosos em prol dos enunciados científicos. Assumindo como herança a tradição alemã, de DuBois Reymond e Helmholtz, que se opõe às várias filosofias da natureza desenvolvidas no início do século XIX (Mezan, 2006, p.654), Freud assume como artigo de fé a pertinência do

conhecimento científico que se coloca por oposição aos enunciados da religião e da filosofia. E para aportar a psicanálise no porto seguro e inquestionável da ciência, Freud utiliza a oposição entre princípio da realidade e princípio do prazer, conceitos esses centrais e estruturais dentro de sua teoria.

Mas apesar de, ao longo de sua obra, ele ter se esforçado por estabelecer critérios rigorosos para a sua ciência, esta, contudo, não perdeu o caráter inequívoco de invenção. A pertinência da psicanálise jamais é questionada por ele no que se refere o seu valor científico, e se recusa a aceitar os preconceitos de determinados cientistas que definem o domínio da observação de modo redutivo, recusando à psicanálise, o seu lugar de direito dentro do discurso científico de seu tempo (Mezan, 2006). Desse modo, em seu texto de 1915, Pulsões e destino da pulsão, ele escreve sobre sua concepção de ciência:

Mais de uma vez, ouvimos expressar-se a opinião de que uma ciência deve ser edificada sobre conceitos fundamentais clara e precisamente definidos. Na realidade, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa por tais definições. O verdadeiro princípio da atividade científica consiste na descrição de fenômenos, que em seguida são agrupados, ordenados e relacionados entre si. Já nessa descrição, torna-se inevitável aplicar ao material determinadas idéias abstratas extraídas de diversos setores, e, naturalmente, não apenas da observação do novo conjunto de fenômenos descritos. Tais idéias – os ulteriores princípios fundamentais da ciência – resultam ainda mais imprescindíveis na elaboração subsequente da matéria. De início, hão de apresentar certo grau de indeterminação [...] Enquanto permanecem nesse estado, nós nos colocamos de acordo sobre sua significação por meio de repetidas referências ao material de que parecem derivados, mas que na realidade já lhes é subordinado. Apresentam, pois, estritamente considerados, o caráter de convenções, circunstância na qual tudo depende de que não sejam escolhidas de modo arbitrário, mas que se achem determinadas por importantes relações com a matéria empírica – relações que cremos adivinhar antes que se nos tornem acessíveis seu conhecimento e sua demonstração [...] Um conceito básico convencional, ainda algo obscuro, mas do qual não podemos prescindir em psicologia, é o de pulsão. (Freud, 1915/1974, p. 117)

Nesse trecho, Freud afirma a hipótese (determinadas idéias abstratas extraídas de diversos setores) como o elemento que precede e acompanha a observação de um dado fenômeno, sendo que essa última pode ser verificada e agrupada a partir da hipótese a ela referida. Sua concepção de ciência não se move dentro de um ideal de neutralidade. Ao

contrário, pois que o pensamento, assim como os elementos nele introduzidos pela experiência, servem de guia na observação do novo fenômeno a ser explicado. Sua concepção de ciência também não se desenvolve num vazio, onde o cientista deve se abster de seus achados anteriores e de sua própria concepção a fim de elucidar o fenômeno observado; mas de um processo cumulativo, em que inevitavelmente o novo fenômeno deve ser compreendido à luz de elementos precedentes. A ciência, em sua essência visa decifrar a verdade, verdade essa que, no entanto, se distancia consideravelmente de sua concepção dentro da teologia e da filosofia. Por isso, no texto *Novas conferências* escreve:

A aspiração do pensamento científico é alcançar a coincidência com a realidade; isto é, com aquilo, que existe fora e independente de nós e que, como mostrou a experiência, é decisivo para o cumprimento ou o fracasso de nossos desejos. Essa coincidência com o mundo exterior real é o que chamamos verdade. Esta é a meta do trabalho científico. (Freud, 1933/1976, p.170 apud, Mezan, 2006, p.662).

A partir dessas afirmações, Freud circunscreve a psicanálise num ponto distal não só em relação à religião, mas também em relação à filosofia. Para ele, ambas exemplificam o equívoco da ilusão: a religião enquanto forma de personificação dos deuses partindo do desejo, e a filosofia como característica da onipotência do pensamento, cujos traços essenciais remontam ao pensamento animista, ou seja, à crença de que os processos do pensar podem determinar a realidade (Mezan, 2006, p.668). Segundo Freud, o real se circunscreve no exterior e não no interior humano, de modo que suas suspeitas em relação ao imaginário comparecem ao longo de sua obra como um elemento essencial. De acordo com Mezan (2006, p. 670):

É como se a psicanálise desejasse trazer à luz o imaginário para melhor destruí-lo, mostrando que é essencialmente *falso*⁶; e a conscientização aparece assim como meio necessário e inevitável de obrigar o adversário a sair da toca e a entrar na liça [...] O imaginário é potência de falsificação; a visada analítica será aliada da realidade, e, sob o olhar penetrante de Freud-iluminista, suas produções se esfumam no nada...

⁶ Itálico do autor.

A concepção de Freud em relação às diferentes “concepções de mundo” negligencia os elementos operantes tanto na religião quanto na filosofia, mas tal negligência não possui um caráter de descuido mais do que isso, denota um sentido de inferioridade em relação à *Weltanschauung* científicista. Para ele, o pecado fundamental da filosofia, conforme admite Mezan (2006, p.667), reside em sua tendência ao monismo, ou seja, a intenção de explicar os fenômenos do universo a partir de um único princípio abrangente. Assim, em sua conferência 35, ele afirma:

Para mim, uma *Weltanschauung* é uma construção intelectual que resolve unitariamente, a partir de uma hipótese superior, todos os problemas do nosso ser, e na qual, portanto, não existe interrogação alguma e tudo o que suscita nosso interesse encontra um lugar determinado. Compreende-se, pois, que a posse de uma tal *Weltanschauung* seja um dos ideais acalentados pelos homens. (Freud, 1933/1976, p.158 apud, Mezan, 2006, pp.667-8).

No que se refere ao conceito de verdade, Freud o aborda de um modo particular, mas não plenamente restrito. Sua concepção a respeito da verdade se move em duas direções, em que fala tanto de uma verdade material, que cabe à ciência decifrar e que se manifesta de acordo com os princípios da realidade, e uma verdade histórica, donde se pode apreender o sentido da religião. No seu *Moisés e o monoteísmo*, ele situa a religião como que contendo um fragmento da verdade histórica:

Em geral, o intelecto humano não demonstrou ter uma intuição muito fina para a verdade, nem a mente dos homens uma tendência particular para aceita-la. Comprovamos ao contrário que nosso intelecto erra muito facilmente, sem que nem sequer o suspeitamos, e que nada é acreditado com tanta facilidade quanto aquilo que, sem nenhuma consideração pela verdade, vem ao encontro de nossas ilusões e de nossos desejos [...] Também acreditamos que o argumento religioso contém a verdade, mas não a verdade *material*, e sim a *histórica*. Além disso, nos reservamos o direito de corrigir uma certa distorção sofrida por essa verdade no curso de seu retorno. Com efeito, não cremos que exista hoje um Deus único e grande, mas que nos tempos pré-históricos existiu um único personagem que na época deve ter parecido supremo [...] Na medida de sua deformação, [a religião] pode ser designada como *delírio*; na medida em que abriga o retorno do reprimido, cabe considerá-la verdade. (Freud, 1938/1974, pp. 129-30)

A religião, enquanto fragmento da verdade histórica, ao mesmo tempo em que pode ser designada sob o termo “delírio”, abriga o retorno de um material reprimido. Ao longo dos seus estudos da religião, Freud buscou decifrar todo esse conteúdo reprimido, concebendo-o como derivado do imaginário. Para ele, cabe à ciência tornar a religião seu objeto, a fim de que as fronteiras que separam a realidade da ilusão sejam melhor estabelecidas.

Nesse capítulo traçamos uma síntese biográfica de Freud, onde os temas do judaísmo e do ateísmo podem ser recuados à sua juventude. Resta, agora, aproximar o que se apreendeu de sua biografia, assim como suas convicções sobre a religião com o tema da experiência religiosa propriamente dita. Para tanto, é necessário aprofundar a perspectiva de Romain Rolland acerca da religião, em razão desse autor servir de contraponto ao pensamento de Freud.

4. Romain Rolland: das primeiras interlocuções com Freud à sua autobiografia⁷.

“*sentimus experimurque nos aeternos esse*”.
(sentimos e experimentamos que somos eternos)
Spinoza.

Apesar das diferenças de opinião a respeito da etiologia da religião, Freud e Romain Rolland eram próximos em alguns aspectos (Vermorel, 1993, p.85). Ambos eram homens inscritos em suas culturas e países, ao mesmo tempo em que aspiravam uma ‘certa universalidade’. Com a psicanálise, Freud se esforçou por divulgar sua teoria e descoberta para além da cultura vienense e do judaísmo. Semelhantemente, Romain Rolland teve como projeto de sua vida, aproximar não somente as culturas francesa e alemã, como também mediar as diferenças entre o pensamento europeu e a concepção filosófica da Índia. Em 31 de julho de 1916, ele escreve a Hanslik, diretor do *Institut für Kulturforschung* de Viena, entidade que estudava mais de perto as civilizações orientais:

Creio firmemente que o pensamento europeu é apenas um hemisfério do pensamento humano e que a filosofia, a ciência, a sabedoria, a observação psicológica não mais poderiam deixar de unir os pensamentos complementares da Europa e da Ásia [...] O pensamento do futuro deve ser a síntese de todos os pensamentos do universo. (Romain Rolland apud, Vermorel, 1993, p. 143).

Após receber o prêmio Nobel de literatura em 1915, por seu romance em dez volumes “Jean Christophe”, R. R. parte para a Índia, cuja filosofia de vida contrastava com o que ele considerava o ‘fracasso da civilização ocidental’. Sua incursão nessa cultura decorreu do seu interesse pela mística, para ele, elemento fundamental para a compreensão da verdade humana. A aproximação do escritor francês com o psicanalista vienense foi mediada por Stephen Zweig, também escritor e, como Freud, um judeu que havia perdido as

⁷ Sobre as cartas trocadas entre Freud e Romain Rolland, que se encontram em francês na obra de Henri e Madeleine Vermorel: *Sigmund Freud et Romain Rolland Correspondence 1923-1936* (1993), sua tradução foi realizada com o auxílio de uma tradutora especializada em traduções do francês para o português. A identidade da tradutora aparece na lista de agradecimentos dessa tese.

características ancestrais do judaísmo. Mas, apesar de tal mediação, o que favoreceu o encontro de personalidades tão heterogêneas deveu-se ao fato de Romain Rolland ter sido um francês atraído pela cultura germânica, com a qual possuía uma grande afinidade, enquanto que Freud era um vienense atraído pela cultura francesa. Fiel seguidor do *Aufklärung* (Iluminismo) alemão, Freud assume, desde o início de sua vida científica, certo espírito *voltairiano*, cujo pensamento anticlerical e irônico serve de modelo para seu ateísmo. Do mesmo modo, Romain Rolland, por mais que estivesse distante de uma atitude ateísta, comungava com Freud do mesmo gosto por Voltaire que, para ele, teria sido o modelo de intelectual engajado. Em Freud, encontramos os ideais do Iluminismo, a Revolução Francesa e a admiração por Napoleão, unidos em uma associação de espírito libertário, onde a aspiração revolucionária assume um lugar destacado em sua produção científica, incessantemente motivada por um ideal iluminista. E é sem dúvida esse ideal que o impulsiona a abraçar o projeto de ‘iluminar’ a parcela obscura da mente, o inconsciente. Seu encontro decisivo com Charcot indica que a cultura francesa se fez presente tanto na aurora de sua criação psicanalítica, como também em seu crepúsculo, em virtude de suas correspondências com Romain Rolland cobrirem quase que a totalidade da última parte de sua obra. Inversamente a Freud, Romain Rolland migra seus interesses para a cultura germânica, possibilitando, assim, o encontro de duas mentes brilhantes que convergiram numa espécie de intercâmbio cultural e intelectual. Basta dizer que o personagem ‘Jean Christophe’, criado por Romain Rolland em seu premiado romance, era alemão, de modo a assinalar o seu interesse pela cultura germânica, motivado em grande parte por sua predileção pela música alemã.

Mas um autor, em especial, que se destaca tanto no pensamento de Freud como no de Romain Rolland foi Goethe. Além de possuir uma clara e inequívoca inclinação para os ideais iluministas, Freud também foi influenciado pelo romantismo alemão, principalmente

aquele que se desenvolveu de modo particular na obra de Goethe, visto que os grandes temas da psicanálise podem encontrar certo recuo nesse autor romântico. As temáticas do sonho, do inconsciente, o recalçamento e a pulsão remontam às produções literárias de Goethe; semelhantemente, Romain Rolland encontrou no mesmo autor “profundidades de pensamento muito além do seu tempo, que encontra ecos no nosso, e que Freud introduziu no novo domínio do subconsciente”⁸ (Vermorel, 1993, p.88). Para o escritor francês, é a biografia de Goethe que servirá de impulso para a obra de Freud. Em outra ocasião, Romain Rolland utiliza o próprio Goethe a fim de tecer considerações mais críticas em relação ao ‘romantismo’ de Freud:

O verdadeiro romantismo foi uma crise de crescimento, poderosa e convulsiva [...]. Todavia, o de hoje está perpetuamente maculado de esnobismo laborioso, que teoriza suas desordens desejadas, e suas pseudo-divagações. Ele não parte mais da natureza, nem do impulso interior, mas de idéias ou manias pseudo-científicas ou pseudo-filosóficas, em moda (como o subconsciente de Freud), que ele explora friamente, com um tédio cintilante. Sob o pretexto de que há subterrâneos na alma (se ao menos deles tirasse bom vinho!) Ele desdenha o sol – e a chuva, a terna chuva – que banha a bela carne dos campos.⁹ (Romain Rolland apud, Vermorel, 1993, p.88)

O que se infere dessa última sentença é uma atitude intelectual em oposição que acompanhou todo o percurso de debates entre Freud e Romain Rolland. O primeiro foi constantemente percebido pelo segundo como um autor reducionista, que reduzia a arte literária, em seus conteúdos mais profícuos, a esquemas racionalistas, que o escritor francês considerava como uma exploração fria e tediosa. Portanto, o rigor analítico de Freud era percebido por Romain Rolland como algo que reduzia o valor artístico a esquemas “pseudo-

⁸ A citação em aspas é uma sentença do próprio Romain Rolland que se encontra na obra de Vermorel, 1993. Elas podem ser encontradas no estudo de Romain Rolland: “Sobre os trabalhos científicos de Goethe: Goethe, Tratado das cores, 1943, p.348.” Todas as citações do próprio Romain Rolland são de fontes secundárias, como os trabalhos de Vermorel: Sigmund Freud et Romain Rolland correspondance 1923-1936. Presses Universitaires de France, 1993; e Parsons, W. The Enigma of oceanic feeling – revisioning the psychoanalytic theory of mysticism. Oxford: USA trade, 1999. A razão em utilizar essas fontes secundárias, deve-se ao fato desses escritos originais de Romain Rolland não se encontrarem atualmente editados.

⁹ Essa sentença de Romain Rolland em que o autor compara o romantismo de Goethe com o de Freud se encontra numa carta do escritor francês destinada a J. R. Bloch, datada de julho de 1926, e citada por Motylova: Romain Rolland, Moscou, Lês Éditions du Progrés, 1976, p.330.

científicos”. Entretanto, não podemos deixar de considerar que ambos os autores partem de diferentes concepções de mundo; enquanto Freud parte da ciência e dos modos de racionalização, a fim de compreender e explicitar os processos mentais, extraindo exemplos da própria arte literária, Romain Rolland utiliza a literatura e a arte como ponto de partida para seu pensamento, no sentido de expressarem *per se* toda a rica variedade de conteúdos que se registra na experiência anímica do homem. De todo modo, a ciência, para Romain Rolland, não possui a mesma importância e valor que Freud a outorgou. Sua arquitetura mental possuía de início uma forte expressão afetiva; uma personalidade que retirava do social um alto grau de satisfação. Era boêmio, comprazia-se na música e no vinho; Freud, inversamente, era sóbrio e racional. Mas o seu modo de ser racional não se movia sob um plano puramente ‘operatório’; inversamente, era colorido de sentimentos. De sentimentos profundos pela sua obra, e pelas pessoas com as quais podia compartilhá-la na intimidade.

4.1 As primeiras correspondências.

O período em que se iniciam os contatos entre Freud e Romain Rolland se dá em um contexto marcado pelas tensões que marcam o fim da primeira guerra, como também uma etapa delicada na vida de Freud, em razão do câncer no palato, que já havia sido diagnosticado em 1923. Em 25 de abril do mesmo ano, Freud escreve a Ernest Jones:

Detectei, há dois meses, no meu maxilar e no lado direito do meu palato, um tumor, uma leucoplasia, que foi retirado no dia 20. Me asseguraram da benignidade da coisa, mas, como você sabe, ninguém pode garantir o caminho que tomará um tumor se lhe for dada a possibilidade de crescer. Eu próprio diagnostiquei um epiteloma, mas esta eventualidade não foi aceita. (Freud-Jones apud, Vermorel, p. 229).

Tal afecção, provocada principalmente pelo tabagismo, iniciou um ciclo interminável de leucoplasias, levando Freud a passar por mais de trinta intervenções cirúrgicas que se estenderam ao longo dos seus últimos quinze anos de vida, marcada, principalmente, por uma

“agonia prolongada” (Vermorel, p. 231). É, por conseguinte, nesse período de excepcional preocupação e sofrimento, que Freud se volta para Romain Rolland.

Sobre o início das correspondências e debates entre o psicanalista e o escritor francês, quem deu o primeiro passo foi Freud. Em carta a Edouard Monod-Herzen, datada de nove de fevereiro de 1923, Freud solicita ao seu correspondente que envie palavras de veneração de sua parte ao escritor francês. Tal pedido contribuiu definitivamente para a aproximação dos dois homens, cujos laços se estenderam até os últimos anos de vida de Freud. Aqui, cito o fragmento da carta, relacionado ao pedido de Freud:

Já que você é amigo de Romain Rolland, eu vou solicitar que o diga uma palavra de veneração respeitosa de alguém que lhe é desconhecido.
Para você mesmo, um cordial aperto de mão de alguém que está longe!
Seu Freud. (Freud-Herzen apud, Vermorel, 1993 p.207)

São, portanto, duas as personalidades que contribuem para a aproximação entre Freud e Romain Rolland: Stefan Zweig e Edouard Monod-Herzen. O último, artista e bibliotecário da Escola Superior de Artes Decorativas, freqüentou a Sociedade Psicanalítica de Paris antes da guerra, apesar de não ter sido um membro efetivo. E o que pode ser inferido das primeiras cartas trocadas entre Freud e Romain Rolland é o reconhecimento e a admiração mútua de ambas as partes pelas obras e publicações de cada um. A primeira carta de Romain Rolland enviada a Freud, após a intervenção de Edouard Monod-Herzen em favor do último, foi redigida treze dias depois. E algumas de suas passagens explicitam a proximidade de Romain Rolland com o pensamento de Freud:

R. Rolland à Sigmund Freud
Villeneuve (Vaud) Villa Olga.
Quinta Feira, 22/02/1923.

Caro Sr. Freud,

Edouard Monod-Herzen me comunicou sobre sua carta e eu estou muito tocado. Permita-me aproveitar esta ocasião para lhe dizer que se, agora seu nome é ilustre na França, eu fui um dos primeiros franceses a ler e conhecer suas obras. Tem cerca de vinte anos que eu encontrei em uma livraria de Zurique alguns de seus livros, e fiquei fascinado por suas visões subliminares, que respondiam algumas de minhas intuições. Você foi o Cristóvão Colombo de um novo continente do espírito. [...] você foi o primeiro a reconhecer e abrir seu acesso a todos os exploradores. Não foi

somente a medicina que se beneficiou, mas a psicologia sob todas as formas; e mais, o atual contexto da literatura, aproveitar-se-á de suas conquistas sem lhe dizer e sem o seu saber.

Eu já conversei sobre você algumas vezes com meu amigo Stefan Zweig que tem por você um sentimento afetuoso. [...] Se é triste de estar como você em um país sucumbido pela guerra, creia que não é menos triste de estar como eu dentro do país da vitória e de não poder me associar: porque eu tenho sempre mais amor por aqueles que sofrem do que por aqueles que fazem sofrer. Esses tempos, infelizmente! (e a demência dos povos) encarregam-se de igualar tudo: cada vitória arruína o vencedor, e a roda do infortúnio não cessa nunca de girar. Eu, no entanto, não me desespero, embora a ruína política da Europa ocidental me parece certa. Mas a vida da humanidade é dura; e dessas convulsões eu estou convencido que o espírito sairá renovado. Certamente é pagar caro pela renovação. Mas você sabe que a natureza não é parcimoniosa e que ela é sem piedade.

Como meus sentimentos de respeito e admiração,

R. Rolland. (Rolland-Freud apud, Vermorel, p. 216)

Alguns pontos podem ser destacados nessa primeira carta de Romain Rolland enviada a Freud. Primeiro, o fato de Romain Rolland se posicionar como um dos primeiros conhecedores na França dos escritos de Freud. Tal testemunho não podia ser mais agradável a Freud, apesar de que, na França, foram os escritores, e não os médicos, que manifestaram um interesse particular pela psicanálise (Vermorel, 1993). Um segundo aspecto a ser destacado é a sua admiração e aquiescência em relação à obra do psicanalista. A analogia entre Freud e Cristóvão Colombo dá o tom da dimensão da empresa freudiana aos olhos de Romain Rolland. Comparado ao grande descobridor das Américas, Freud é caracterizado como um precursor da ‘ciência do espírito’, de modo que tanto a medicina, quanto a psicologia, deveriam ser tributárias de suas descobertas. Outro aspecto a ser destacado nessa carta é o fato das ‘visões subliminares’ de Freud responderem às intuições do escritor francês, o que revela, o interesse e a incursão de Romain Rolland em questões relacionadas à investigação da psique. Essa primeira carta também caracteriza uma importante qualidade de Romain Rolland: o perfil humanitário de um homem que se identifica mais com os ‘vencidos’ do que com os ‘vencedores’, e que se posiciona mais ao lado dos que sofrem do que daqueles que fazem sofrer. Segundo ele, o ‘vencedor é arruinado por sua vitória’, além do que sua compaixão pelos povos vencidos não se apresenta simplesmente como uma

questão de estilo, mas vai além, dado que no mesmo período em que essa carta foi redigida, Romain Rolland pregava a reconciliação Franco-alemã no Pen Club de Londres (Vermorel, 1993).

A resposta de Freud e sua primeira carta endereçada a Romain Rolland ocorreu em 4 de março de 1923.

Sigmund Freud à Romain Rolland

Viena IX, Berggasse 19,
4 de março de 1923

Muito venerado Senhor;

Até o fim de minha vida recordar-me-ei da alegria de ter podido trocar uma saudação com você.

Porque seu nome é ligado por nós à mais preciosa de todas as belas ilusões, a extensão do amor a todos os filhos dos homens.

Eu pertenço certamente a uma raça que na Idade Média foi responsável por todas as epidemias nacionais e a que hoje em dia faz-se levar a culpa; a Áustria da decadência do império e a Alemanha da perda da guerra. Por essas experiências, nos desiludimos e nos tornamos pouco propensos a crer nas ilusões. E mais, eu verdadeiramente utilizei uma grande parte do trabalho de minha vida (eu sou 10 anos mais velho que você) para destruir minhas próprias ilusões e as da humanidade. Mas se justamente esta ilusão não pode ser realizada, mesmo aproximativamente, - se nós não aprendemos ao longo da evolução a desviar de nossos semelhantes nossos impulsos de destruição, - se nós continuamos a nos odiar uns aos outros por causa de pequenas diversidades e a nos massacrarmos por um pequeno lucro, - se nós não cessamos de utilizar com fins de destruição mútua os grandes progressos realizados na dominação das forças da natureza, qual é então nossa perspectiva de futuro?

Nós já fizemos bastante mal, na verdade, para assegurar a manutenção de nossa espécie no conflito entre nossa natureza e as exigências da cultura que nos é imposta.

Meus escritos não podem ser o que são os seus: consolação e reconforto para os leitores. No entanto, se me é permitido crer que eles despertaram seu interesse, eu tomo a liberdade de lhe endereçar um pequeno livro, com certeza ainda não conhecido por você: 'Psicologia das massas e análise do eu', feito em 1921; não que eu tenha produzido esse escrito para ter êxito, mas ele mostra o caminho que conduz a análise do indivíduo à compreensão da sociedade.

Com minha cordial devoção,

Seu Freud. (Freud-Rolland apud, Vermorel, p. 219)

O que logo se destaca, nessa primeira carta de Freud destinada a Romain Rolland, é o fato de seu conteúdo contrastar, em vários aspectos, com a carta do escritor francês. Um primeiro ponto a ser ressaltado é a distinção étnica e religiosa que Freud opera logo no

segundo parágrafo. Ao ligar o nome de Romain Rolland ‘à mais preciosa de todas as belas ilusões’, e ‘à extensão do amor a todos os filhos dos homens’, ao mesmo tempo em que enaltece o seu caráter compassivo, também estabelece uma linha divisória no parágrafo seguinte em relação a ele próprio (Freud), cuja raça, perseguida por toda a Idade Média pelos cristãos¹⁰, continuava a ser estigmatizada tanto no decadente império austríaco, como também na própria Alemanha pós-guerra. Portanto, Freud introduz, no início dessa primeira carta, uma diferença fundamental, que inevitavelmente o distingue de Romain Rolland. Este último, um cristão sem igreja, e filho de uma nação que atravessava um período confortável quando terminava a primeira guerra, enquanto que ele, apesar de sua irreligiosidade, identificava-se com sua raça estigmatizada, e que ainda vivia às sombras de um império decadente. E justamente é essa diferenciação de universos que servirá de parâmetro para as suas observações subseqüentes. Se os escritos de Romain Rolland oferecem consolo aos leitores, os dele não. E, nesse sentido, Freud deixa escapar sua ambição em destruir as ilusões, ao mesmo tempo em que revela uma visão pessimista da vida, preparando o terreno para o que será uma constante em suas trocas com Romain Rolland: as posições discordantes sobre religião e fé.

Mas o que se revela de essencial nessas primeiras cartas para o presente estudo é a diferença fundamental entre os dois homens. A heterogeneidade de suas personalidades apresenta-se de tal modo que se torna quase impossível encontrar algum ponto de identificação entre os autores, salvo o mútuo interesse pelas questões relativas ao estudo da psique. E se não encontramos em Freud um registro mais detalhado de suas primeiras impressões de Romain Rolland, no último podemos constatar uma conclusão mais precisa da

¹⁰ De acordo com Vermorel (1993) e Parsons (1999), era de conhecimento geral a identidade cristã de Romain Rolland. E apesar do escritor não ter freqüentado uma comunidade eclesiástica, seu fervor cristão nunca fora subtraído. Seu cristianismo, porém, desenvolveu-se em bases estritamente particulares, e à margem da ortodoxia eclesiástica.

personalidade de Freud, resgatada de seu diário que abrangeu o período de 1/05/1922 a 31/12/1923. Aqui segue a transcrição das impressões de Romain Rolland sobre Freud:

Carta do Prof. Freud (4 de março, Viena)

Muita amargura. Ele se intitula ‘um destruidor de ilusões...’, “ eu passei uma grande parte de minha vida a destruir minhas próprias ilusões e àquelas da humanidade”. Dir-se-ia que pesa fortemente sobre ele o sentimento de sua raça judia, proscrita e humilhada na Idade Média, e agora outra vez torna-se responsável pela Áustria em guerra, e pela Alemanha da paz desastrosa. Ele é muito pessimista em relação ao futuro da humanidade. Ele me anuncia o envio de um pequeno livro: *Psicologia das massas e análise do eu*. (Rolland apud, Vermorel, p. 224)

Apesar de Freud não ter feito um registro mais pormenorizado de suas impressões de Romain Rolland a partir das primeiras correspondências trocadas, um breve registro pode ser tirado de uma correspondência de 4 de março, enviada a Abraham; portanto, a mesma data da carta enviada a Romain Rolland, onde Freud comenta a Abraham: “ Senti como um vento primaveril ao receber, recentemente, uma deliciosa carta de Romain Rolland, que me conta, de passagem, que ele já se havia interessado pela análise há vinte anos atrás”. (Freud-Abraham, *Apud*, Vermorel, p.231). Em relação a Freud, é preciso destacar a atmosfera que precipitou o seu primeiro encontro com Romain Rolland, marcada por um tom definitivamente sombrio. Seu neto Heinelé, com quem tinha uma ligação especial, morre em 19 de junho de 1923, vitimado por uma tuberculose miliar. Filho de Sofia, que falecera em 1920 de gripe espanhola, a criança, de saúde frágil, fora morar em Viena com a filha mais velha de Freud, Mathilde. Vale salientar que Freud ligara-se de modo especial a esse neto, e dois anos mais tarde, ocasião do seu falecimento, chegou a afirmar a Marie Bonaparte:

“Eu suporto muito mal esta perda, creio não ter jamais experimentado tal pesar; talvez o choque seja mais duramente ressentido em razão da minha própria doença. Trabalho obrigado e forçado, no fundo, tudo se me é indiferente” (Freud-Bonaparte, apud, Vermorel, p.232). Portanto, é contrastante o corolário de experiências entre Freud e Romain Rolland: o primeiro marcado por sucessivas tragédias, enquanto que o segundo passava a se destacar

como um verdadeiro herói de sua cultura, um dos principais representantes do movimento pacifista contra as atrocidades e crises políticas da Europa.

O primeiro encontro entre os autores ocorreu em Viena em 14 de maio de 1924. E é a música que traz Romain Rolland a essa cidade, ocasião das comemorações festivas dos 60 anos de Richard Strauss. Em carta a Marcel Martinet, R.R. chega a afirmar: “A música era o pretexto para a viagem e nós aproveitamos abundantemente. Porém, jamais comer sem beber, como diz Colas Breugnon. Portanto, nós regamos a música com muitas bebidas variadas”¹¹. (Rolland-Martinnet, apud, Vermorel p.234) E em quatro dias antes informa a Jean-Richard Bloch: “Tive que passar na cama uma parte dos meus primeiros dias em Viena (uma bronquite mal curada, mas a música me recuperou)” (Rolland-Bloch apud, Vermorel, 1993).

Em relação ao encontro com Freud, é Stefan Zweig quem informa, numa carta remetida à esposa em 12 de maio de 1924:

Não consigo fazer absolutamente nada, porque estou constantemente em companhia de Rolland, cuja presença aqui permaneceu secreta, por muito tempo, e que está em muito boas mãos em casa de Rieger. Temos todas as noites um camarote na ópera e eu *strausse* valentemente. Quarta-feira iremos ver Freud. Amanhã, ofereço um *déjeuner* (Zweig apud, Vermorel).

O primeiro encontro foi cuidadosamente planejado por Zweig, que escreve a Freud o desejo de Romain Rolland conhecê-lo pessoalmente. O tom da carta é carregado de superestima da parte de Zweig, cujo sentimento de veneração a Freud transparece em suas linhas:

Stefan Zweig a Sigmund Freud,

Muito venerado Senhor Professor,
Romain Rolland, que se encontra em Viena por um pequeno número de dias, pediu-me que lhe transmitisse seu desejo de saber se lhe é permitido fazer-lhe uma visita e em que momento ele seria bem vindo à sua casa. Eu tenho a honra, venerado Senhor Professor, de submeter-lhe este pedido que lhe é dirigido: espero que nada fará obstáculo ao seu ardente desejo de poder conhecê-lo pessoalmente.
Posso solicitar-lhe uma resposta, seja a ele mesmo (Linke Wienzeile 4, em casa da Rieger)*, seja a mim (Garnisonsgasse 10)? [...] Como estou feliz de

¹¹ Essa carta foi redigida em 19 de junho de 1924.

aproveitar a ocasião para poder, hoje, venerado Senhor Professor, exprimir-lhe minha dedicação afetuosa e meus respeitos sempre renovados!
Seu sinceramente devotado

Stefan Zweig.

*Por favor, sobretudo não divulgue seu endereço, R.R. está infelizmente muito fraco fisicamente e não deseja ver ninguém, exceto os melhores.
(Zweig-Freud apud, Vermorel, p.235)

A resposta de Freud ocorre de imediato. Em 11 de maio escreve a Zweig:

Sigmund Freud a Stefan Zweig

Caro Senhor Doutor,
Quando li no jornal que R. Rolland estava em Viena, manifestou-se imediatamente em mim o desejo de conhecê-lo pessoalmente, desta vez, este homem venerado de longe. Mas não sabia como me aproximar. Tive, portanto, enorme alegria quando fui comunicado que ele deseja me fazer uma visita e me apresso a submeter-lhe minhas proposições para nosso encontro. O emprego do meu tempo me deixa livre das 2 horas às quatro e meia, de tal forma que poderei esperá-los a partir de terça-feira, neste quadro de horário, desde que o saiba com antecedência. Mas como eu preferiria que me dessem, todos dois, o prazer de tomar uma xícara de chá, em minha casa, na intimidade, à noite, às 8 e meia (após o jantar). Não haverá ninguém além das mulheres da casa. Para uma visita à esta hora, estaríamos livres desde a segunda-feira.

Lastimei saber que o próprio Rolland precisa poupar-se. Preciso contar mais ainda com a sua presença, uma vez que, há seis meses, minha elocução ressentiu-se de uma operação e que, particularmente, o meu francês arrisca-se a estar fora de estado de servir à conversação. Proponho-me, nesta ocasião, endereçar-lhe um pedido pessoal de ajuda.

Com minhas cordiais saudações a si e a seu grande amigo,
Vosso Freud.

(Freud-Zweig apud, Vermorel, p.236)

O encontro ocorreu durante a tarde de 14 de maio de 1924. Anna Freud também esteve presente. Stefan Zweig fez o papel de intermediário e intérprete. Freud o tratou ‘agradavelmente de “romancista”’ (Op. Cit. p. 236). Quanto às impressões e expectativas de cada um, foram documentadas em carta e diário. Na véspera do encontro, Freud escreveu à Lou Andrés-Salomé:

“Muito cara Lou... Não posso me acomodar numa existência em *sursis*. Eis que seis meses se passaram desde a minha operação, o comportamento do meu cirurgião, que me autoriza a partir para longe daqui no verão, deveria embalar-me com alguma segurança, na medida em que qualquer coisa de parecido é possível, tendo em vista que *di doman non c’è certezza* (não se pode ter certeza do amanhã) o que nos concerne a todos, porém isso não funciona para mim. Seguramente, é também porque a

recuperação, pela prótese, das duas funções da boca se faz numa medida muito lenta. No começo, ela prometia muito mais, mas não aconteceu.

Seis horas de análise, foi o que conservei da minha capacidade de atividade. Guardo as minhas distâncias de todo o resto, em particular no comércio dos homens (certamente não posso deixar de lado Romain Rolland, que anunciou-se para amanhã)... (Freud-Salomé apud, Vermorel, p.237)

Durante o encontro, Freud ofereceu a Romain Rolland seu texto de 1916/17 Conferências de introdução à psicanálise. Seguindo o exemplo de Freud, o romancista lhe enviou logo a seguir um trabalho que acabava de escrever sobre Gandhi. E em seu diário privado, Romain Rolland descreveu o encontro traçando uma composição mais cuidadosa e reflexiva da personalidade de Freud.

Quarta-feira 14...

Visita ao professor S. Freud, Bergasse. – Ele habita peças um pouco sombrias, abertas para um pequeno jardim. As peças são cheias de pequenos deuses, ídolos, amuletos, projeções alucinadas dos sonhos eróticos e religiosos da humanidade. Freud é magro, e sua cabeça é um tanto simiesca; o maxilar inferior, corroído por um câncer, foi substituído por um aparelho bastante bem dissimulado: Freud se coloca à contra-luz, para falar-me. Mostra uma vitalidade, uma vivacidade impressionantes, embora se diga acabado desde os últimos seis meses: “Meu tempo é passado”. – Tem 68 anos. Apesar de sua ciência, seu renome, não é professor titular da Universidade, e deve ainda dar seis horas de aulas por dia. Não se queixa. Acha que está tudo bem assim.

Sua filha mais nova vem. Ela é sua secretária e colaboradora para o inglês. É professora de pedagogia psicanalítica. Ela tem belos olhos inteligentes, as linhas da fronte, das faces, bastante atraentes; a parte baixa do rosto, o desenho da boca é pesado: este tipo judeu que, apesar de todas as minhas experiências, continua a exercer sobre mim sua invencível atração, corrente magnética dos sentidos e do espírito.

No quarto ao lado, Freud recebeu a confissão de centenas de personagens, muitos dos quais são históricos – (e, diz ele, a maioria das vezes, sem que soubessem que se confessavam). – Ele possui uma formidável documentação humana, e a mais precisa, destes tempos. De tudo o que ouviu, nenhum detalhe se perdeu; ele tudo reteve; sua memória é infalível. – Zweig, que conhece e admira Freud há muito tempo e que me acompanhou à sua casa, queima de curiosidade literária de ver, liberadas ao público, as confissões recebidas por Freud. Contudo, Freud leva a sério seu papel de confessor. Guardará o segredo. Ele diz de Zweig, rindo: “este romancista!”

Sua filha também recebe confissões, mas tão somente de mulheres.

Falamos da violência atual, e também da sinceridade dos instintos desencadeados, da mentira moral rasgada por Freud e pelos romancistas russos. [...] A conversação recai sobre Flaubert e sua epilepsia. Freud a põe em dúvida. Afirma que em todo o caso, Dostoievsky, cujo caso ele estudou, não era de forma alguma epilético, mas histórico. Julga que

também foi assim com todos os pretensos epiléticos da história: César, Alexandre, Napoleão. Em sua opinião, a epilepsia não combina com o desenvolvimento criador do espírito.[...] Em Dostoïevsky, os traços morais atribuídos à epilepsia não são de um verdadeiro epilético, especialmente, o prazer em contar suas crises.

Freud diz a Zweig, (fala quase sempre em alemão embora compreenda o francês e possa falá-lo), que *Annette et Sylvie* é o mais belo romance que ele jamais leu: (testemunho que é de um singular valor científico para mim). Ao partir, me oferece seu volume *Vorlesungen*, e me pede que lhe envie meu Gandhi. – Ele me pergunta: “O senhor viveu muito tempo em Basiléia?... Não?... Não é possível!... É no entanto Basiléia!... Como pôde conhecê-la?...”

Freud fala do seu isolamento. Fica tocado ao saber que eu o li, há vinte anos. Ele se acreditava sem nenhum eco; quase nunca recebe um testemunho simpático da França. Na Alemanha, é tratado com hostilidade. Na América, ele é célere; mas, “eles não compreendem absolutamente nada”... (Romain Rolland apud, Vermorel, p.240)

A percepção que Romain Rolland forma de Freud exprime elementos paradoxais e que, na personalidade do último, comparecem expressivos e dotados de um estranho magnetismo. De imediato, o lugar em que ele vive é habitado de ‘peças sombrias’. ‘Deuses, amuletos; projeções alucinadas de sonhos eróticos e religiosos da humanidade’. A amada coleção de peças de Freud figurava a Rolland como um devaneio pagão. Considerando o caráter do seu desenvolvimento cristão, e sua identificação com o modo de pensar oriental, R.R. retrata o ambiente de Freud como algo que não esperava e cujo substrato era para ele quase que onírico; em contrapartida, a vitalidade e vivacidade de Freud se apresentam como aspectos expressivos de sua singularidade. Rolland não deixa de observar que, apesar do seu renome e prestígio, Freud não ocupa um posto de professor titular na Universidade. A presença de Anna também chama sua atenção. Ela lhe imputa uma ‘invencível atração, corrente magnética dos sentidos e do espírito’. A conversa gira em torno da vasta documentação de Freud da psicologia do seu tempo e das personalidades históricas que atendeu ao longo de seus anos de psicanalista. O tema migra para a relação psicopatologia e literatura. Flaubert e Dostoïevsky são tomados como exemplos de casos paradigmáticos, que exprimem uma incorreta classificação diagnóstica. A pergunta que Freud faz a Romain Rolland, mais ao final do registro, cujo tema era sua provável permanência em Basiléia,

parece deslocar seu pensamento ao passado. Uma associação entre Romain Rolland e Jung se exprime como um movimento inevitável. Determinados textos são trocados, de forma a enunciar uma mútua intenção. Trocando suas criações pessoais, os dois autores podem se expressar em categorias mais elevadas. O cenário desse primeiro encontro, suscetível de movimentos imprevisíveis, dá início ao intercâmbio que cobrirá os próximos doze anos que ainda restam da vida de Freud. E isso ocorre muito mais como resultado de um movimento simétrico de ambas as partes no que refere à produção de suas obras.

No mesmo período, ambos produzem textos autobiográficos: a Autobiografia de Freud, publicada em 1925, e a autobiografia de Romain Rolland, intitulada 'A viagem interior', que apesar de ter sido redigida no mesmo ano, foi publicada somente após a morte de Freud. Portanto, as obras de ambos se cruzam, oferecendo um contexto para que suas reflexões sejam alinhadas, tanto por semelhança de movimento, como por oposição de idéias. É o caso do Futuro de uma ilusão, que Romain Rolland responderá elaborando o tema do 'sentimento oceânico', primeiramente em carta enviada a Freud, para em seguida produzir três livros sobre a mística hindu, igualmente endereçados ao psicanalista. Freud, por sua vez, responderá ao apelo de Romain Rolland, analisando a temática do sentimento oceânico do ponto de vista psicanalítico no seu Mal-Estar na Civilização, publicado em 1930. E por ocasião do septuagésimo aniversário de Romain Rolland, no ano de 1936, Freud redige uma carta aberta ao amigo, publicada sob o título Um transtorno de memória na Acrópole, onde revela suas impressões da viagem a Atenas em 1904 na companhia do irmão, ocasião em que experimenta um sentimento de desrealização, cuja análise é empreendida por ele mesmo nessa carta aberta. Sua visita à Atenas serve de prenúncio para o seu progressivo afastamento de Jakob, pois que sua ambição em fixar seu nome e obra na cultura moderna ocidental, igualmente ressalta sua rejeição frente ao contexto cultural-religioso do pai, sentimento esse que logo adquire um tom de piedade consubstanciada na figura paterna. Atenas, portanto, se

revela como um catalisador de emoções pra Freud, que nessa pequena carta expõe de modo consciente e corajoso seus sentimentos do passado e, ao mesmo tempo, aponta seus interesses numa direção distinta de Romain Rolland. Enquanto o último, nos anos de maturidade, rejeitou o modelo cultural do Ocidente, Freud, ao contrário, desde a juventude ambicionou estabelecer seu nome e obra no pensamento moderno da ciência ocidental. Portanto, ao longo de suas relações, ambos mantiveram atitudes assimétricas em relação a grandes temas. E, apesar de tal assimetria, ambos nutriram um mútuo afeto e uma reiterada admiração que, apesar de constantemente ameaçada, sempre ressurgia renovada, em virtude da pertinência de um interlocutor que servisse de contraponto.

4.2 A independência do espírito e a Biografia de Mahâtna Gandhi

Durante a primeira guerra, a posição de Romain Rolland permanece atuante sob dois aspectos: ela é tanto cultural quanto política. Primeiramente, ele é tolerante. Opõe-se claramente ao ímpeto das massas, e não adere à violência que marca a existência dos homens naqueles dias. Seu objetivo é reunir uma elite intelectual, um “burgo do espírito internacional sem fronteiras”(Vermorel, 1993, p.140). Esse modo de pensar encontraria seus fundamentos num individualismo “livre, lúcido e intrépido”. Em junho de 1919, Rolland lança uma “Declaração de independência do espírito”. Esse documento foi assinado por 617 intelectuais, e nele se encontram sentenças como: “o Espírito não é serviçal de ninguém”; “Nós honramos a única Verdade, livre, sem fronteiras, sem limites, sem preconceitos de raças ou castas”; e “Nós elevamos, acima das lutas cegas, a aurora da aliança e o Espírito livre, uno e múltiplo, eternos”.

Nessas sentenças podemos ver ecoar toda a ressonância que percorrerá a concepção de Romain Rolland sobre o sentimento oceânico. Nesse período, Bernard Shaw, que partilhava de suas idéias pacifistas, revela-se seu crítico em razão do seu acentuado

idealismo. Chegou a afirmar que “Não existe o homem de pensamento”, “Eu sou Bernard Shaw. Você é Romain Rolland. Nós comemos e, oito horas depois, esquecemos nossa filosofia e sentimos apenas fome... Nenhum homem está acima da luta” (Vermorel, 1993). O idealismo de Romain Rolland era criticado por Shaw, em razão de não transcender um campo fundamental do vivido: ele não podia elevar-se além da condição fisiológica do sujeito. O modo, entretanto, que Romain Rolland responderá a esse argumento, será progressivamente voltar seus interesses para a Índia, com a finalidade de encontrar uma saída entre o individualismo humanista e o comunismo. É o momento em que marcará sua passagem para o que chamou de ‘universalismo’, cuja base psicológica desenvolveu-se a partir das disciplinas que recuam à antiga filosofia hinduísta. O modo de pensar do oriental, que se opõe ao modo de pensar ocidental, é a transição necessária que Romain Rolland sente que deve operar. E a biografia de Gandhi já antecipa esse movimento.

Do ponto de vista do escritor, R.R. era acima de tudo intimista; possuía suas funções interiores organizadas como meio de imaginação, dando à sua escrita o prazer que retirava desse ofício. Na literatura, ele podia mergulhar em territórios psíquicos mais profundos, voltando de lá embebido de novas idéias; na música, distintamente, deleitava-se no aspecto social e relacional de sua existência. Seu perfil boêmio e seus hábitos notívagos denunciavam o seu caráter extrovertido. Não obstante, eram duas artes que uniam Romain Rolland a diferentes funções mentais. A literatura na medida interior; a música na exterior.

Mas é a ‘arquitetura’ de um novo padrão psicológico, de uma nova consciência, que figurou a busca mais essencial de sua existência. E somente uma unidade filosófica; somente uma única e inequívoca *Weltanschauung* poderia dar conta disso. A unidade entre os dois hemisférios da mente representaria, para Romain Rolland, a própria unidade entre as culturas européia e asiática. Para ele, o hinduísmo conservava a dimensão individual e psicológica do pensamento, enquanto que o comunismo não poderia oferecer o mesmo. E a ampliação do

sentido do mundo, alinhado ao interesse pela não violência, o leva a encontrar em Gandhi o exemplo vivo desse possível altruísmo.

Com o fim da guerra, e a Europa¹² começando a se reconstruir dos seus escombros, Romain Rolland volta sua atenção para um novo tipo de denúncia. Não era mais o imperialismo o objeto de sua crítica, mas o colonialismo. Esse novo movimento se manifesta como uma segunda etapa do seu engajamento político. O poder dos Estados e a submissão dos povos durante a guerra dão lugar à exploração econômica do homem pelo homem. Aqui se sugere um aprofundamento do seu humanismo, que começa a repelir outros modos de imanência social incompatíveis aos ideais de liberdade individual que defende com cada vez mais convicção. Aos poucos e progressivamente, seu anti-colonialismo desenvolve-se em concomitância com o gandhismo. E sua biografia de Gandhi propõe uma aproximação entre as culturas ocidental e oriental, algo que vai de encontro ao etnocentrismo francês de sua época. Seus esforços, na composição de uma identidade universal, ao mesmo tempo em que propõe um “sobrevôo sóciopolítico que seja consumado na metáfora oceânica” (Vermorel, 1993, p. 258), também se afasta da crítica comunista ao imperialismo. Gandhi torna-se, nesse tempo, o paradigma político da não-violência, oferecendo um outro modelo de luta e resistência contra as forças imperialistas que se afasta definitivamente dos moldes bolchevistas.

Apesar da distância cultural, Gandhi pertence à mesma geração de Romain Rolland. Tal como o segundo, o primeiro também se inspira no modelo social de Tolstói e, seguindo o seu exemplo, funda uma comunidade agrícola em 1904. O fundamento religioso de suas ações é inspirado em várias tradições religiosas, tais como o hinduísmo associado aos Vedas; à Bíblia, o Alcorão e o *Zend Avesta* (Vermorel, 1993, p.260). Portanto, seu movimento religioso se inspira num ecumenismo em que diversas tradições religiosas encontram seu

¹² Em seu estudo, Vermorel relata o clima de insegurança que ainda permanecia na Europa, em virtude do Tratado de Versailles apresentar imperfeições, podendo desse modo, acarretar ameaças futuras à paz. (p.257).

lugar. Gandhi acolhe em seus ensinamentos os profetas de outras religiões; acredita nos Avatares e na reencarnação; respeita a disciplina das castas e, ao mesmo tempo, combate o mau tratamento e as condições precárias atribuídas aos párias. Ao exemplo de Tolstói condena a cultura européia em razão dela se ocupar somente dos bens materiais, esquecendo-se dos interesses da alma. Seu objetivo é expulsar da Índia a civilização ocidental; mais precisamente o modo de pensar ocidental, não especificamente os ingleses.

Mesmo em virtude de Romain Rolland aderir à filosofia gandhista, progressivamente desaprova seu puritanismo, como também a dimensão retrógrada do seu programa econômico. E nesse sentido, algumas desilusões em relação a Gandhi começam a transparecer. Aos olhos de Rolland, apesar do carismático indiano constituir uma nova modalidade de liderança, cujo pacifismo era capaz de fazer tremer as forças de ocupação imperialista na Índia; em contrapartida, seu “universalismo medieval” (Vermorel, 1993) negava tanto o progresso econômico, como também o desenvolvimento da ciência européia. Dois traços incompatíveis com o modo de pensar de Romain Rolland, mas que são suficientes para afastá-lo de uma adesão absoluta. Nesse ponto, é que as diferenças de mentalidades, inevitavelmente ancoradas nos seios de suas próprias culturas, levantarão um muro entre os dois homens. E a biografia de Gandhi, sem dúvida, não podia deixar de fora tais elementos. Ela de certo modo sugere o modo como Rolland digere, em seu interior, a notável personalidade do líder hindu. E a publicação, como era de se esperar, foi um sucesso de público, sendo que, no primeiro ano de sua publicação, foram tirados 100.000 exemplares em vários idiomas (Vermorel, 1993, p.258).

Quanto à impressão de Freud sobre essa obra, não encontramos nenhum registro. Não há qualquer alusão aos termos de comparação que Rolland faz, nesse livro, entre Gandhi, considerado um ‘apóstolo’ ou ‘santo’ de uma multidão que o adora, com um Francisco de Assis iluminado. As raízes cristãs muitas vezes servem de parâmetro comparativo para uma

personalidade tão destacada das demais, conforme se nota na descrição de Gandhi feita por Rolland. É principalmente através de um gesto subjetivo, que Rolland responde à sua personalidade. Ele compreende Gandhi à sua maneira. Aos seus olhos, o santo pratica uma experiência inédita na Índia. Praticante da religião Jaïn, esse líder carismático guarda de imediato uma tendência ao puritanismo. Aos 19 anos é chamado a fazer seus estudos em Londres, e obrigado pela mãe a observar três votos: a abstinência ao vinho e à carne, e também das relações sexuais. Redescobre mais tarde, no *Bhagavad-Gîta*, sua fé. Torna-se um asceta apaixonado, que preconiza o celibato. E apesar de ter sido casado e tido filhos; renova o seu voto, utilizando no âmago de sua ação política a abstinência sexual e o jejum. Todos esses traços aparecem bem marcados na biografia do líder hindu, e, no entanto, todos eles não são capazes de dissuadir Romain Rolland a se retirar aos poucos de sua confluência. E, progressivamente, algumas ambigüidades começam a aparecer no centro dos interesses que movia a relação de ambos. Em 1926, conforme nos informa Vermorel (1993, p.262):

Por ocasião dos sessenta anos de R.R., Gandhi havia escrito uma homenagem bastante ambígua, onde ele o chamava de “*littérateur*”¹³, e o acusava de ter feito “reclame” em proveito próprio ao escrever a sua biografia, o que desagradou sobremaneira o interessado. R.R. o havia dissuadido de ir à Itália por causa de Mussolini; contudo, pouco a par dos problemas da Europa, o Mahâtma se deixou impressionar pelas reformas sociais e pelo populismo de Mussolini, com quem se encontrou, apesar dos avisos de R.R. Ele havia ignorado os opositores ao fascismo italiano, dos quais alguns estavam prisioneiros ou deportados no Sul; e pior, no seu retorno à Índia, Gandhi declarou que havia duas pessoas a serem vistas na Europa: Romain Rolland e Mussolini!

Apesar de Romain Rolland não ter apreciado corretamente a distância geográfica e espacial entre a sua cultura e a cultura de Gandhi, isso não o impediu que, de modo progressivo, se afastasse daquilo que considerou como “contradições internas do gandhismo” (Vermorel, 1993). Mas, guardadas as devidas proporções, é no mesmo gandhismo que R.R. encontrará os germes de sua filosofia pessoal. Ele reteve dessa filosofia o que precisou, mas

¹³ Aspas e itálico dos autores.

se afastará dela a cada passo. E, não obstante, é a sua aproximação de Gandhi que lhe desperta para um novo desenvolvimento: seu interesse e pesquisas sobre a mística hindu.

4.3. A “viagem interior”.

É interessante notar que o trabalho biográfico de Mahâtna Gandhi tenha precipitado, no próprio Romain Rolland, uma convergência similar. No final de junho de 1924, R.R. retorna a Viena e começa a redigir o texto autobiográfico a *viagem interior*. E em 8 de julho do mesmo ano, escreve a Stefan Zweig:

[...] comecei uma obra importante, que dormia, dentro de mim, há anos, e que se revelou imperiosamente madura e boa para colher. É o que chamo, provisoriamente, meu “Espelho de vida”, - a evocação da minha vida interior, desde a infância, e da atmosfera psíquica do tempo. Cheguei ao ponto (à idade) onde, ao olhar para trás, toda a estrada se ilumina, - e também nesta hora sem preço de remanejamento vital - (um médico amigo, disse-me: “tem à sua frente dois ou três anos de vitalidade redobrada, aproveite-a”). - onde a vivacidade das sensações se casa àquela do pensamento, onde as palavras são sumarentas como frutas. Eu faço minha colheita cada manhã, ao levantar.

De resto, esta obra é tão publicável enquanto eu viver, quanto os meus dramas, sem dúvida, serão apresentados. (Rolland-Zweig apud, Vermorel, p. 269)

O movimento que predomina na atitude mental de Romain Rolland é de interiorização, o que sugere uma síntese na consciência de todas as experiências que acumulou em seu imaginário, e cuja evocação o conduz a um processo de auto-análise. Mas sua auto-análise é sua própria biografia, projeto que passa a tomar a sua atenção, à medida que avança em direções cada vez mais complexas. Como uma espécie de frenesi, a *viagem interior* parece indicá-lo um novo impulso, forte o suficiente para levá-lo a abraçar e finalizar outros projetos. É isso o que informa ao seu constante correspondente Stefan Zweig:

E deseje que eu possa continuar a tarefa começada, sem interromper nenhuma das outras, - o espelho da vida, - e a Alma encantada, - sem falar de todas as minhas notas antigas que arrumo e preparo para uma publicação póstuma. - É uma tarefa quádrupla, enorme, a que eu me dedico com alegria. Mas a tocha queima - Não sei por quanto tempo lhe

resta a cera. É quando ela está quase no fim que a chama é mais forte. (Rolland,-Zweig apud, Vermorel)

A viagem interior constitui, para Rolland, uma narrativa de si mesmo, cuja visada é analítica. São muitos os significados que tal experiência lhe impõe, e que o levou a caracterizá-la, a Zweig, como um impulso que o fazia ‘penetrar em muitas cavernas da alma’ (Rolland-Zweig apud, Vermorel, p.169), para depois retificar ao seu correspondente: “Já terminei um volume desta descida em mim mesmo, - que é também uma subida. Pois, onde está o alto, onde o baixo?” O paradoxo da experiência de Rolland, ao mesmo tempo em que atesta o seu caráter substancial, o substancializa a partir de dois eixos, dois pontos de vista absolutamente distintos, e que, no entanto, adquirem contexto nos diversos aforismos das filosofias místicas. A descida representa um modo de desprendimento; ela se realiza na medida em que se dá conta dos velhos e variados conteúdos que gravitam no interior de sua alma, sem que sua consciência possa previamente repudiá-los. E, ao mesmo tempo, é mediante essa descida, que R.R. encontra um novo impulso para o alto; uma revitalização interior que mobiliza suas fontes criativas. Mas sua experiência dentro dessa equação não o remete para uma solução final. Mais um paradoxo se impõe. O sentimento da iminência de sua morte era o pólo escuro de sua atividade psíquica. Uma última revitalização, seguida de um último suspiro. Em outubro de 1925, R.R. mais uma vez informa sobre suas condições a Zweig:

Que viajante você é! Sempre sobre as estradas do Ocidente. Eu adio sempre a grande viagem ao Oriente, para depois que tiver esgotado as estradas da *Viagem interior*. Tenho boas razões para temer que, depois, não me resta muito mais tempo. Eu acho a vida interior – a minha e a do mundo – prodigiosamente interessante e sempre em renovação. (Rolland-Zweig apud, Vermorel, p.269)

A idéia da morte, apesar do processo de ‘revitalização interior’ que R.R. experimentava, projeta uma possibilidade pouco plausível para quem ainda não havia

alcançado tanta idade¹⁴ e, não obstante, sentia que seu tempo chegava ao fim. Essa convicção subjetiva coloca o significado da morte num pólo oposto em relação aos processos vitais que ele mesmo apreciava. Mas, vale salientar, que do ponto de vista dos acontecimentos exteriores, R.R. havia experimentado nos últimos anos perdas consideráveis, além de ilusões que se esfumaçavam sob o impacto dos fatos. Fora a perda de amigos que morreram durante a guerra, e daqueles com os quais se desentendera, R.R. teve que confrontar a morte de sua mãe, que havia sido seu suporte essencial durante os anos de guerra. Durante esse período, R.R. retira-se para a Suíça, vivendo em meio à natureza e em busca da solidão. Seu desejo era se afastar da ação política para, principalmente, encontrar seu caminho pessoal. 1924 é um ano ambíguo sob alguns aspectos. Vermorel (1993, p.270) o descreve da seguinte forma:

Sete anos lhe serão necessários para liquidar não só o seu pensamento de guerra, mas também suas perdas: é um processo de luto. Querendo retirar-se em si mesmo, se instala na Suíça em meio à natureza e no isolamento, desejoso de deixar a ação política e encontrar seu caminho pessoal. Começa a superar o que chamou de parada da marcha natural da vida interior. Em 1924, fica gravemente doente; saía da doença quando foi ver Freud e, nos meses seguintes, pensa por diversas vezes que lhe resta pouco tempo para viver[...]. É nesta conjuntura que encontra o fundador da psicanálise, cuja obra chamou sua atenção há muito tempo e cuja pessoa o impressiona profundamente, pela grandeza do seu pensamento e por sua luta heróica contra a doença.

O processo de introversão psicológica que R.R. experimenta aparece igualmente circunscrito num contexto mais abrangente, onde a doença, além do contato com Freud, ofereciam um ambiente propício para ele experimentar uma revisão de si, uma assimilação do seu interior; daquelas percepções e impressões proscritas, mas que eram reativadas num movimento de síntese através de sua narrativa. Outro ponto a se salientar, nas observações citadas, é a convicção subjetiva que R.R. passa a ter a respeito da iminência de sua morte após sua visita a Freud. Sabemos que o último experimentava um período sombrio, e a identificação do escritor francês com sua largueza de pensamento e seu heroísmo diante do

¹⁴ Romain Rolland contava com 59 anos de idade quando redigiu essa carta.

seu câncer, é suficiente para consubstanciar um sentimento de identificação de sua parte. Mas é somente em 1942 que R.R. reconstituirá o seu momento, através do que veio a ser a introdução de sua autobiografia:

Convalescente, no meu quarto de Villeneuve do Léman, em face de uma grande nogueira, confidente de meus pensamentos [...], escrevi, sob o impulso dos meus mortos e das sombras amadas, que me vieram visitar. Escrevi sem saber aonde o impulso me levaria, e quando ele cessaria. (Rolland apud, Vermorel, p. 270).

O período que inicia a redação da *viagem interior* é relativamente curto, ocorrendo entre junho de 1924 e março de 1925. Sob o impulso que a narrativa de si mesmo lhe impõe, Romain Rolland organiza a construção desse texto a partir de grandes temas, que não poderiam fugir às suas pretensões autobiográficas. O primeiro capítulo, denominado pelo estranho título “Ratoeira” recua suas memórias para a infância; a morte de sua irmã Madeleine¹⁵, o luto de sua mãe, que com a perda da filha deseja se comunicar com os mortos, “vivendo num mundo de sonhos, no umbral do além” (Rolland apud, Vermorel, p.272). Em seguida, Romain Rolland atribui a gênese de sua obra aos eventos traumáticos de sua infância, assumindo o tema da morte como fonte de sua criação literária, que aos poucos se vinculará ao seu panteísmo. Segundo Vermorel (1993, p.273):

Quando criança ele sonhava, não estava só; sonhava em uníssono com o muro sobre o qual estava empoleirado, o que lhe entreabria, por um curto instante, o espaço, dando-lhe o pressentimento que Deus não podia estar acuado nesta outra ratoeira que era a igreja de Saint-Martin de Clamecy, mas existia nos pássaros, nos sinos, no ar.

Segue-se, nos próximos capítulos, o que ele denomina de clarões: ‘iluminações’, como aos 16 anos no terraço de Ferney, onde se sente fundir com a natureza. Progressivamente, R.R. começa a se dar conta “de uma consciência subterrânea, conseguindo furar a casca dos dias, que jorra como um jato fervente de um poço artesiano – por alguns

¹⁵ Esta irmã de Romain Rolland faleceu com apenas três anos de idade, ocasião que R. R. contava com cinco anos. Em seguida, sua mãe terá outra filha, a quem dará o mesmo nome, expressando desse modo sua dificuldade de lidar com essa inesperada perda.

momentos somente” (Vermorel, 1993). A esses clarões, os representa como uma massa cega, agregada ao seu ser e que deve se integrar à sua consciência. De acordo com suas palavras:

O grande negócio daquele que quer sobrenadar sobre o caos dos dias, é de religar o fio condutor do espírito a esta massa cega agregada ao seu ser, de fazer penetrar nesta opacidade a gota do sol e de tão bem misturá-las juntas, que elas se reflitam em cada uma das células, como sobre o orvalho de um campo ao nascer o dia. É o trabalho de toda uma vida. Não se chega lá de um só golpe. (Rolland apud, Vermorel, p.274).

Portanto, essa experiência original é refletida por ele como um *religare*, capaz de estender seu olhar ao horizonte do espírito, e somente através de um processo de integração contínua é que sua consciência estaria apta a dilatar suas perspectivas, a fim de ser transformada mediante sua absorção nessa “massa cega”. Para Rolland, tanto o seu gênio criativo como também seu sentimento religioso fluem igualmente desse domínio desconhecido, ‘dessa massa cega’, que chamará mais tarde de ‘sensação oceânica’.

O terceiro capítulo é dedicado às suas representações parentais. Sob o título “A árvore”, ele se aprofunda e redescobre a importância de suas linhagens paterna e materna, e sua saída do que chamou de “círculo maternal”. E, nesse ponto, passa a se interrogar de modo profundo e corajoso sobre a sua homossexualidade, momento em que declara esperar perder a admiração dos leitores (Vermorel, 1993). Em consonância com o tema da maternidade, lança-se numa difícil busca pela figura do pai, que fora incapaz de arrancá-lo das influências de sua mãe. É o momento em que sua narrativa se projeta para o seu próprio Édipo, obrigando-o a reconhecer sua homossexualidade narcísica, que o coloca sempre diante da “aranha”, imagem que utiliza para caracterizar sua mãe (Vermorel, p.276). Mas tal experiência, apesar de contrastar sua sensibilidade mística, não se caracteriza como um conflito insolúvel. Para ele, as paixões são incapazes de perturbar o olhar do espírito, e tampouco o espírito deve sufocar a vitalidade das paixões. O modo como resolve tal ambigüidade, é assumindo dentro de si uma expressão de Heráclito que lhe era sensivelmente cara: “a mais bela harmonia a partir das dissonâncias” (Vermorel, 1993).

Quanto às suas dificuldades de encontrar uma identificação com a figura paterna, somado à *onipresença* da mãe, o que de certo modo lhe propõe uma recusa ao Édipo (Vermorel, 1993); tais problemas se lhe apresentam como verdadeiros recursos para o desenvolvimento do seu sentimento religioso. E aqui penetramos num terreno fértil e, ao mesmo tempo, delicado. Romain Rolland, no que se refere o seu perfil religioso, nunca assumiu uma posição, ou melhor, uma proposição coletiva da religião. Seu sentimento religioso encontra expressão dentro de um fulcro efetivamente pessoal. Ele vive a religião de modo singular e à margem da comunidade eclesiástica. Frequentemente afirmava que sua razão o havia conduzido a se desviar do Deus imposto pelo formalismo da educação católica. Não comparece em suas confissões, cartas e diários, nenhuma proposição a respeito da relação antinômica homem/Deus. Sua vinculação, tanto afetiva quanto imagética, da divindade, o coloca num campo indeterminado da existência, diante de um horizonte sem começo e fim. Sobre essa experiência, que passa a chamar de “Verdade cósmica”, chega a afirmar: “cujo centro está em mim, mas cujo raio ultrapassa, infinitamente, o círculo da minha existência” (Rolland apud, Vermorel, p. 277).

No capítulo *O limiar*, Romain Rolland inicia suas referências das místicas hindus, e sua procura de equilíbrio entre a ação do Ocidente e a intuição do Oriente. Em sua formação ou desenvolvimento dentro da religião nunca lhe ocorreu, apesar da sua migração de interesses convergidos para a mística hindu, o desejo de separar-se de suas raízes cristãs. Não ocorre uma migração de *fé*, mas a assimilação progressiva de um único sentimento religioso, capaz de abarcar, a um só tempo, tanto a imagética cristã quanto o legado da psicologia oriental. Esse elo sintetizador que se sente à vontade em operar em seu ordenamento religioso é o que lhe possibilita um dilatamento de suas perspectivas cristãs, atribuídas agora, dentro de a uma valoração cósmica; de um único sentido. Sua visão da vida, definitivamente, se desenvolve a partir de um campo subliminar, onde as impressões adquirem clareza à

medida que experimenta os seus “clarões”. Na noite de 20 para 21 de janeiro de 1926, ele registra mais um desses clarões, e afirma sua “impressão de que iniciava um novo período de renovação espiritual”. Sentia-se “submetido ao Senhor” (Vermorel, p.281). Era seu costume dizer “*Fiat voluntas tua!*” (Seja feita a tua vontade). E ao rezar a cada noite o Pai Nosso, insistia em subtrair a última palavra, terminando sua oração somente com sua expressão pessoal “Seja feita a Vontade”, de modo a dar relevo à sua intuição panteísta da vida”. Portanto, o Deus de R.R. não adquire, ao longo do seu desenvolvimento religioso, qualquer conotação patriarcal. Ele o sentia como uma espécie de natureza que o abarcava, e ligava cada partícula do seu ser a uma Totalidade impermeável ao pensamento e à análise. Suas raízes cristãs, nesse sentido, encontram uma espécie de prolongamento dentro de uma experiência de união amorosa com o ‘todo do mundo’. E, nesse ponto, podemos retornar à temática materna, e questionar, em certo sentido, se as “teias da aranha” não ofereceram elementos de identificação, conteúdos subliminares que foram introduzidos ou reproduzidos no fulcro de suas experiências religiosas. O aspecto materno da experiência oceânica certamente representa um recuo, ou pelo menos, oferece uma analogia, que de algum modo é identificada dentro do desenvolvimento do seu sentimento religioso. Com isso, não me precipito a afirmar que a representação materna seja a *causa naturalis* do seu sentimento religioso, mas que o mesmo pode ter se desenvolvido a partir de uma vertente sensivelmente feminina, capaz de configurar a atmosfera de suas vivências místicas. Uma divindade patriarcal e ameaçadora encontra-se vazia de argumentos no contexto que R.R. experimenta suas vivências religiosas; o que vemos é muito mais algo que se assemelhe a um grande útero cósmico, que, guardadas as devidas proporções, serve de metáfora para o seu panteísmo. Panteísmo esse que não nega o cristianismo; apenas o assimila, afim de sublinhar o aspecto afetivo da experiência oceânica (seu senso de união com a natureza), sem contudo se preocupar em representar seus modos cognoscíveis e predicativos.

O texto, a viagem interior, serve-se de lembranças recorrentes, tendo em vista o propósito analítico que essa narrativa quer alcançar; e torna-se cada vez mais premente, na medida em que R.R. sente maturar dentro de si o que chamou de 'renovação espiritual'. Mas como uma obra autobiográfica comumente acompanha os prolongamentos vivenciais do seu autor, ela tende a permanecer quase sempre inacabada. Essa condição não foge à regra no que se refere ao texto de Romain Rolland, silenciado por quase quinze anos, e retomado em 1940, seguindo sua publicação em 1943, um ano antes do seu falecimento.

5. Romain Rolland: entre a sensação oceânica e a razão crítica.

“Chamo de Sentido Cósmico a afinidade mais ou menos confusa que nos liga psicologicamente ao todo que nos envolve. A existência desse sentimento é indubitável e tão antiga, aparentemente, quanto a origem do Pensamento”.
P. Teilhard de Chardin

A oposição de idéias entre Freud e Romain Rolland sobre os enunciados religiosos produziu uma espécie de lacuna no contexto de suas comunicações. E a tentativa de preenchê-la efetivou-se sob a forma de um ‘diálogo de surdos’, tomando de empréstimo a expressão utilizada por Mezan (2006, p.300), ao caracterizar as relações teóricas entre Freud e Jung. Nessa assimetria de opiniões, é que Romain Rolland vai enfatizar o sentimento religioso como vivência pessoal e substrato essencial das formações religiosas. Seu pensamento sobre a importância do sentimento religioso encontra-se enraizado principalmente em dois autores: William James¹⁶ (1842-1910), cujo estudo das experiências religiosas impactara Romain Rolland, e o pastor e teólogo protestante Schleiermacher (1768-1834), que defendeu a tese de que o sentimento religioso tenderia a degenerar, quando condicionado aos movimentos de uma religião instituída, seja ela qual for. Outro importante pensador, que influenciou Romain Rolland desde a adolescência, foi o filósofo holandês Spinoza (1632-1677), para quem o sentimento de eternidade, que não pressupõe qualquer garantia de imortalidade, seria característico da espécie humana. E por prolongamento, o panteísmo spinoziano aproxima-se sensivelmente da concepção metafísica da mística hindu, de onde Romain Rolland tomará de empréstimo a noção de ‘sensação oceânica’.

¹⁶ O estudo em questão foi publicado em 1902, resultando de uma série de conferências realizadas por William James na Universidade de Edimburgo sob o título: ‘As Variedades da Experiência Religiosa’. Essa importante obra da psicologia orientada para as sensações religiosas, teve sua última publicação no Brasil em 1995 pela editora Cultrix, sob o título: ‘As Variedades da Experiência Religiosa - um estudo sobre a natureza humana’. Sobre as influências de autores ocidentais no pensamento religioso de Romain Rolland, encontram-se na obra de Henri e Madeleine Vermorel, 1993, p.305.

O termo ‘sensação oceânica’, utilizado por Romain Rolland, foi coletado das memórias de Shri Ramakrishna (1836-1886), onde o santo hindu relata ter experimentado um ‘oceano de alegria inefável’, enquanto visitava o templo de Kali:

Parecia que me torciam o coração como uma roupa molhada [...] O sentimento me rasgava. Diante da idéia de que eu não teria na minha vida a benção dessa visão divina, um frenesi terrível apossou-se de mim. Eu pensei: se deve ser assim, chega desta vida! [...] A grande espada pendia no santuário de Kali. Meu olhar pousou sobre ela; eu tive a mente atravessada por um clarão [...] O templo, com todas as suas portas e janelas, tudo desapareceu. Pareceu-me que mais nada existia. Em vez disso, pressenti um oceano de espírito, sem limites, ofuscante. Para todos os lugares que eu olhasse, por mais longe que eu olhasse, eu via chegar enormes vagas deste oceano brilhante. Elas se precipitavam furiosamente sobre mim, com um barulho formidável, como para me engolir. Num instante elas estavam sobre mim, se quebravam e me embrulhavam. Envolvido por elas, eu sufocava. Perdi a consciência, e caí [...] Como passaram aquele e o dia seguinte, eu não sei. Dentro de mim rolava um oceano de alegria inefável. E até o fundo, eu estava consciente da presença da Divina Mãe.¹⁷

A imagem do oceano foi utilizada com frequência por Ramakrishna para explicar o que, na tradição hindu, era designado pela expressão *jada samadhi* (o êxtase sem forma). Segundo Ramakrishna, “algumas vezes, Deus apaga até mesmo o rastro do eu”. Tal experiência, segundo ele mesmo confessaria, poderia ser comparada a uma boneca de sal utilizada para medir a profundidade do oceano, pois antes mesmo que ela imergisse no fundo do oceano, ela já teria sido dissolvida. Por conseguinte, de acordo com o místico, ‘quem poderia voltar e dizer a profundidade do oceano?’ (Vermorel, 1993, p.305)

A terminologia ‘sensação oceânica’, utilizada por Romain Rolland a fim de designar a verdadeira fonte da religião, deriva do tradicional conceito de ‘nirvana’ do pensamento hindu, posteriormente utilizado por Freud com o intuito de explicar a tendência do aparelho psíquico em reduzir ao máximo sua quantidade de excitação, seja de origem interna ou externa (Laplanche & Pontalis, 1967, pp. 331-332). Tal raciocínio é formulado por Freud em seu texto de 1920, Além do princípio do prazer, onde o relaciona ao conceito de pulsão de

¹⁷ A passagem aqui citada das memórias de Ramakrishna é transcrita do trabalho de Henri e Madeleine Vermorel, p. 305. E segundo Joseph Campbell, em seu volume “As Máscaras de Deus – Mitologia Oriental, 1962/2004, p.136, Ramakrishna identificava o Absoluto com a divindade feminina Maha-Kalí, de quem era devoto.

morte, e novamente é retomado em 1924 no texto O problema econômico do masoquismo. De acordo com Laplanche e Pontalis (1967, p.332): “o termo nirvana sugere uma ligação profunda entre o prazer e o aniquilamento, ligação essa que ficou problemática para Freud”. É, portanto, a partir desse termo que Freud opera uma primeira aproximação com o pensamento religioso da Índia, a exemplo de Schopenhauer (1819/2002), que já havia integrado o mesmo conceito em sua filosofia.

De acordo com Masson (1980), o termo ‘sensação oceânica’ foi primeiramente utilizado nos antigos textos da tradição sânscrita, inicialmente para designar uma afecção de tristeza ou lassidão, de desgosto com o mundo, para em seguida ser assimilado por um estado psicológico caracterizado por uma alegria inefável, acrescido de um senso de beatitude. Portanto, o termo denota um duplo sentido, que pode ser remetido à noção do Sagrado, desenvolvida por Rudolf Otto (1925/1983), que pressupõe uma experiência marcada pelo paradoxo do fascínio e do terror, o *mysterium tremendum et fascinans*.

Realizada essa breve digressão relacionada à origem e ao desenvolvimento do termo ‘sensação oceânica’, retorno ao debate desenvolvido entre Freud e Romain Rolland sobre o tema, em razão de ser esse o objetivo central do presente estudo.

5.1 A ‘sensação oceânica’ em debate.

Após receber O Futuro de uma ilusão da parte de Freud, Romain Rolland responde em carta suas considerações sobre o texto de seu correspondente. Considerações essas, que apesar de serem positivas, não deixam de denunciar uma discordância fundamental aos argumentos de Freud relativos aos enunciados religiosos. Essa carta é reproduzida na íntegra, em razão do seu conteúdo ter impulsionado Freud a refletir o tema da religião, não mais de uma perspectiva cultural e coletiva, mas individual e subjetiva. Some-se a isso o fato da mesma carta ter motivado Freud a iniciar o seu Mal-Estar na Civilização partindo da noção

de sentimento oceânico, tema esse que seria dispensável à construção do seu texto, tendo em vista o conteúdo e os objetivos tratados pelo mesmo. Esse fato é confirmado pelo próprio Freud, em carta enviada a Romain Rolland antes da publicação de seu texto de 1929/30, e cujo conteúdo será reproduzido a seguir. Seguindo a ordem cronológica das correspondências, primeiramente, reproduzo a carta de Romain Rolland. (Rolland-Freud apud, Vermorel, 1993, pp. 303/304).

Romain Rolland à Sigmund Freud. Villeneuve – 5/12/1927.

Querido e respeitado amigo.

Eu te agradeço por ter me enviado seu lúcido e corajoso pequeno livro. Com um calmo bom senso, e sob o tom moderado, ele arranca a venda dos eternos adolescentes, nós todos, cujo espírito anfíbio flutua entre a ilusão de ontem e a ilusão de amanhã.

Sua análise das religiões é justa. Mas eu teria gostado de ver você fazer a análise do sentimento religioso espontâneo ou, mais exatamente, da sensação religiosa, que é totalmente diferente das religiões propriamente ditas, e bem mais duráveis.

Eu entendo assim: - é completamente independente de todo o dogma, de todo o credo, de todas as organizações da igreja, de todos os livros santos, de toda esperança em uma sobrevivência pessoal, etc... É o fato simples e direto da sensação do eterno (que pode muito bem não ser eterno, mas simplesmente sem limites perceptíveis, ou oceânico).

Esta sensação é, na verdade, de um caráter subjetivo. Mas como, com milhões de nuances individuais, ela é comum a milhões de homens atualmente existentes, é possível de submetê-la a análise, com uma exatidão aproximativa.

Eu penso que você a classifica também entre as psiconeuroses. Mas eu tive a ocasião de constatar sua rica e benfazeja energia, seja nas almas religiosas do Ocidente, cristãos ou não cristãos, seja dentro dos grandes espíritos da Ásia que tornaram-se familiares para mim, amigos próximos, dos quais, num próximo livro, eu vou estudar duas personalidades quase contemporâneas (a primeira é do fim do século XIX; a segunda morreu nos primeiros anos do século XX), que manifestaram uma genialidade de pensamento e de ação poderosamente regeneradora pelos seus países e pelo mundo.

Eu mesmo sou familiarizado com esta sensação. Ao longo de toda a minha vida, ela jamais me faltou, e eu sempre a trago como uma fonte de renovação vital. E neste sentido, eu posso dizer que eu sou profundamente religioso – e sem que esse estado constante (como um lençol d'água que sinto aflorar sob a casca), não contamine em nada as minhas faculdades críticas e a minha liberdade de exercê-las – ainda que contra o imediatismo desta experiência interior. Desta forma, eu carrego na frente, sem embaraço e sem obstáculo, uma vida religiosa (no sentido desta sensação prolongada) e uma vida de razão crítica (que é sem ilusão).

Eu acrescento que esse sentimento oceânico não tem nada a ver com as minhas aspirações pessoais. Pessoalmente, eu aspiro o repouso eterno; a sobrevida não me atrai de maneira alguma. Mas o sentimento que eu experimento me é imposto como um fato. É um contato. E como eu

reconheci, idêntico (com suas múltiplas nuances), em uma grande quantidade de almas viventes, me permitiu entender que é depois captada, canalizada e dissecada pelas igrejas: a tal ponto que se poderia dizer que é no interior das igrejas (não importa quais elas sejam) que menos encontramos os verdadeiros sentimentos religiosos.

Eterna confusão de palavras, que às vezes tanto significa obediência ou fé num dogma, ou a uma palavra (ou a uma tradição); às vezes: um livre jorro vital.

Queira acreditar, querido amigo, no meu afetuoso respeito:

RR.

Apesar de reconhecer o tom moderado, a lucidez e a coragem com que O Futuro de uma ilusão trata o fenômeno religioso, Romain Rolland não omite, nessa carta, sua expectativa (ou decepção) de que Freud poderia ter ido mais além, em sua análise da religião. A distinção, estabelecida por Romain Rolland, entre as religiões e o ‘sentimento religioso espontâneo’ configura seu contraponto em relação ao texto de Freud. Segundo o escritor francês, esse sentimento independe dos conteúdos desenvolvidos e difundidos pelas diferentes instituições religiosas. Ele é tão somente um fato comum, que pode ser observado em ‘milhões de indivíduos’ de diferentes culturas e tradições religiosas, e que pode ser analisado com uma exatidão aproximativa. E, mesmo pressupondo que Freud caracterizaria tal sentimento entre as psiconeuroses – o que evidencia a percepção de Romain Rolland sobre a tendência em Freud de patologizar estados psíquicos incomuns –, o escritor francês não abandona seu ponto de vista, explorando e esclarecendo as qualidades de tal sentimento, que constitui para ele o substrato de sua vida religiosa. Plenamente identificado nesse contexto com a religião (‘E neste sentido, eu posso dizer que eu sou profundamente religioso’), afirma em seguida que tal experiência não exprime qualquer correlato patológico, uma vez que em nada subtrai suas aptidões críticas e racionais, que, conforme o escritor faz questão de frisar, “é sem ilusão”.

No penúltimo parágrafo, Romain Rolland trata de afastar tal fenômeno do circuito do seu desejo (‘esse sentimento oceânico não tem nada haver com minhas aspirações pessoais’). Factível, tal sentimento exprime um “contato”; portanto, algo que se estabelece no interior de

uma relação, sem que o “Outro” dessa relação seja inteligível, ou pelo menos, aproximadamente discernido. É importante ressaltar que o registro de um “Outro”, no contexto de uma experiência marcada pela sensação oceânica, não comparece como um aspecto nuclear para o indivíduo, motivo pelo qual sua interpretação torna-se predicativa, de acordo com a concepção religiosa de cada um (Valle, 1998, p.28). Ramakrishna o identificou como sendo “A Divina Mãe”, ao passo que outros indivíduos podem concebê-lo de acordo com os pressupostos de sua cultura religiosa.

No final da carta, Romain Rolland afirma que, apesar da natureza dessa “energia religiosa poder ser captada, canalizada e dissecada no interior das igrejas”, ela independe amplamente de uma vida vinculada a qualquer tradição eclesiástica, na qual, de acordo com seu pensamento, é onde menos se encontra os “verdadeiros sentimentos religiosos”.

O argumento de Romain Rolland, apesar de pouco fluente, em razão das constantes interrupções e adições de pensamento, é claro e toca no ponto certo, uma vez que suas observações sobre o sentimento oceânico “não deram nenhum descanso” ao seu correspondente, como podemos constatar na carta de Freud redigida em 14 de julho de 1929 (Freud-Rolland apud, Vermorel, p.308). Passam-se, portanto, quase dois anos de silêncio da parte de Freud, que responde ao amigo somente na véspera da publicação do *Mal-Estar na Civilização*:

“Sigmund Freud a Romain Rolland Berchetesgaden, Baiem
 Haus Schneewinkl,
 14/07/1929.

Muito venerado amigo

Sua carta de 5 de dezembro de 1927 e suas observações sobre o sentimento que chama de oceânico não me deram nenhum descanso. Acontece que, num novo trabalho, por enquanto inacabado, parto de sua incitação, menciono este sentimento oceânico e tento interpretá-lo no sentido da nossa psicologia. Meu ensaio se estende a outras coisas; trata da felicidade, da cultura e do sentimento de culpa; não menciono o seu nome, porém dou uma indicação que fará com que o adivinhem.

Eis que me vem uma dúvida quanto ao meu direito de explorar desta maneira, e diante da opinião pública, sua comunicação privada. Não seria para mim uma surpresa se isto fosse contrário aos seus desejos e, se assim fosse, ainda que somente por alusão, eu deveria evitar fazê-lo. Meu ensaio

pode ter uma nova introdução, sem prejuízo algum; talvez nem seja mesmo necessário.

Peço-lhe, portanto, que, por uma palavra amigável, me impeça de cometer tal abuso, caso não possa permitir-me a liberdade sem nenhuma restrição.

Pedindo-lhe que se recorde que sempre penso em você com os sentimentos da mais respeitosa amizade, seu cordialmente devotado,

Freud.

Mesmo reconhecendo o âmbito privado em que suas correspondências com Romain Rolland se desenvolvem, Freud não se faz de rogado. Seguido de um silêncio de quase dois anos, solicita que a carta do amigo seja o ponto de partida de seu próximo ensaio. Uma ambigüidade de sentimentos pode ser inferida dessa carta, assim como também da parte de Romain Rolland, que lhe escreve três dias depois, para em seguida fazer um comentário revelador à sua irmã Madeleine Rolland.

Romain Rolland a Sigumund Freud

Rigi-Kaltbad,

17/07/1929

Caro grande amigo

Estou muito honrado em saber que a carta que lhe escrevi em fins de 1927, incitou-o a novas pesquisas, e que uma nova obra responderá as questões que lhe fiz. Você tem inteiramente o direito de levá-las ao grande público; e de maneira nenhuma, sequer sonho a esquivar-me da responsabilidade.

Devo somente confessar que, um ano e meio depois, já não me lembro mais exatamente do texto da minha carta. Eu estava, então, sem dúvida, no começo de longos estudos sobre o espírito hindu, que publicarei, em alguns meses, em três volumes consagrados a *Mística e a ação na Índia viva*. Desde 1927, pude aprofundar largamente este sentimento oceânico, do qual encontrei não somente inúmeros exemplos em centenas de nossos contemporâneos asiáticos, mas também na fisiologia ritual e multiseular, codificada em tratados de yoga...

No final do meu trabalho, lendo, a título de comparação, alguns dos grandes místicos da Europa e particularmente os da época Alexandrina, os do século XIV no Ocidente – sem falar da obra considerável do abade Bremond sobre o misticismo francês nos séculos XVI e XVII – surpreendi-me ao constatar, mais uma vez, que não é absoluta verdade que o Oriente e o Ocidente sejam dois mundos apartados um do outro, - mas, que todos dois são braços do mesmo rio de pensamento. – E reconheci em ambos o mesmo *rio Oceano*¹⁸ ...

Será um prazer para mim, oferecer-lhe meu trabalho, tão logo seja publicado: (o primeiro volume em outubro próximo; os segundo e terceiro em janeiro).

Creia, caro grande amigo, no meu afetuoso respeito.

Romain Rolland.

(Rolland-Freud apud, Vermorel, p.309)

¹⁸ Itálicos do próprio R.R.

Antes de iniciar as considerações sobre o conteúdo dessa carta, reproduzo um fragmento da carta de Romain Rolland enviada à sua irmã um dia depois. Tal opção deve-se ao fato de ambas as cartas oferecerem um quadro mais conclusivo das impressões do escritor francês em relação a essa última e atrasada carta de Freud.

Romain Rolland a Madeleine Rolland, 18/07/1929.

O Dr. Freud me escreve que, desde a minha última carta de um ano e meio atrás, (onde, replicando a um de seus livros que falava de religião com uma incompetência tão primária, eu fazia alusão às sensações ou intuições “oceânicas”), ele não teve descanso até encontrar uma explicação; e vai publicá-la num novo livro (não espero nada de extraordinário. Toda essa gente fala da alma como um cego fala das cores). – Eu o aconselho, cuidadosamente, a esperar ainda um pouco a documentação “oceânica” de Ramakrishna e cia., que lhe fornecerei em breve. (Rolland-Madeleine apud, Vermorel, 1993).

Apesar de Romain Rolland aquiescer ao pedido de Freud, um espírito de rivalidade parece se instalar, mesmo que na carta remetida em 17 de julho, sua diplomacia tenha permanecido inabalável. Mas volto a ressaltar o fato de que a simetria de produções literárias é acompanhada pela assimetria de opiniões sobre o mesmo tema. De um lado, Freud, que faz questão de utilizar as idéias de Romain Rolland sobre o sentimento oceânico a fim de iniciar seu texto de 1929/30, partindo de uma interpretação psicanalítica. De outro, Romain Rolland, que responde à nova publicação de Freud com sua produção em três volumes consagrados à mística hindu. Três cartas¹⁹ são redigidas em apenas seis dias. E uma característica importante, a ser analisada nessas cartas, é a ambigüidade de sentimentos que passa a predominar nas correspondências entre os autores. A resposta do escritor francês, conforme expressa em sua carta de autorização a Freud, encobre os seus reais sentimentos, que se revelam com todo o vigor na carta destinada à irmã. Nessa última, sua leitura de Freud comparece de modo transparente e direto. “Incompetência” e “cegueira” são dois termos

¹⁹ A terceira carta remetida da parte de Freud a Romain Rolland foi redigida em 20 de julho do mesmo ano, e nela, Freud agradece cordialmente sua autorização. Não há nenhuma informação pertinente nessa carta que acrescente os objetivos desse estudo teórico, motivo que me leva a não transcrevê-la nesse trabalho. Ela se encontra em Vermorel, H.; M, p. 309.

utilizados por Romain Rolland a fim de caracterizar Freud para a irmã Madeleine. Portanto, sua opinião mais intimista em relação ao psicanalista não se confirma nas linhas de suas correspondências destinadas a Freud. Quando os argumentos não se harmonizam, e os interlocutores não chegam a um denominador comum, é natural que algum deles comece a sentir uma ponta de frustração, que logo se transforma numa cota de indignação. Se a cordialidade de Romain Rolland permanece inalterada na carta de 17 de julho, sua expressão é apenas superficial, melhor dizendo, artificial. E é justamente isso o que se confirma na carta destinada a Madeleine, em razão de Romain Rolland afirmar à sua irmã que não esperava nada de extraordinário na formulação de Freud sobre o sentimento oceânico.

Mas por que Freud demorou quase dois anos para responder a Romain Rolland? E, quando responde, por que o faz somente às vésperas de publicar *O Mal-Estar na Civilização*? Não há uma resposta esclarecedora para essas perguntas, salvo a hipótese (conforme podemos deduzir da carta de Freud) de que os argumentos de Romain Rolland o deixaram inicialmente sem explicação. É revelador o fato de Freud responder a R. R. somente às vésperas de publicar seu texto de 1929/30, quando sua interpretação do sentimento oceânico já havia sido concluída. Também é de conhecimento geral – tanto através dos dados biográficos de Freud, como também na biografia de Jung (Bair, 2006) –, o fato de Freud, ao longo de seus anos de dedicação à pesquisa científica, nunca ter deixado de manifestar uma rivalidade intelectual com seus interlocutores, rivalidade essa que comparece como um dos aspectos de destaque em sua personalidade.

Mas fixemos a atenção nos argumentos de Freud. Qual é o fio condutor que dirige sua análise sobre o sentimento oceânico?

Nas primeiras linhas do *Mal-Estar na Civilização*, Freud apresenta um segmento de indivíduos que parecem se situar na contramão da cultura, cultura essa marcada por um considerável grau de futilidade materialista no núcleo dos seus interesses. Tais indivíduos,

conforme admite, “não contam com a admiração de seus contemporâneos, embora a grandeza deles repouse em atributos e realizações completamente estranhos aos objetivos e aos ideais da multidão” (1930/1974, p.73). Um desses “seres excepcionais” é certamente Romain Rolland. Em seguida, Freud abre o debate sobre o sentimento oceânico, procurando pensá-lo numa perspectiva genética, em torno da qual procura extrair sua reflexão (Freud, p.74). E qual é a justificativa por ele apresentada a fim de desenvolver sua formulação da sensação oceânica?

O primeiro ponto a ser destacado é o fato da explicação psicanalítica ser, por si mesma, uma explicação genética para o sentimento oceânico. E, nessa perspectiva, Freud caracteriza sua explicação evolutiva do sentimento do eu. Este, apesar de não ter ‘qualquer delimitação nítida’, tem sua extensão voltada ‘para dentro’ (para o isso), e não para fora, de modo que sua demarcação ou fronteiras em relação ao mundo externo comparecem de modo mais claro e nítido. E é somente num estado que, segundo Freud, não pode ser caracterizado como patológico que o sentimento do eu pode apresentar alguma indistinção em relação ao aspecto exterior da realidade. Somente no estado amoroso é que essa delimitação de fronteiras se revela abalada, pois, conforme ele indica, “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, p.75). Mas se, inicialmente, tal estado não pode ser caracterizado como patológico, a própria patologia, de acordo com Freud, esclareceu um grande número de estados em que as fronteiras entre o eu e o ambiente externo aparecem apagadas ou, simplesmente, “incorretamente traçadas”. E devido à sua plasticidade, e ao fato do eu não constituir um sistema estático e fechado, mas dinâmico e aberto às influências externas, seus conteúdos podem se apresentar incertos aos seus portadores, em virtude de tendências projetivas que o mesmo comporta. Por conseguinte, uma sensação que apague as fronteiras entre o eu e o ambiente externo, como pode ser inferida da sensação oceânica, estaria

remetida ao próprio processo de desenvolvimento que constituirá a identidade do eu, onde o neófito não é capaz de distinguir o seu organismo do ambiente externo, aprendendo “gradativamente a fazê-lo”, a partir dos diversos estímulos externos.

Ao explicar a sensação oceânica a partir dos estágios de desenvolvimento do eu, Freud finalmente aporta sua hipótese num terreno que lhe é familiar. Ele simplesmente retoma um antigo raciocínio, que já havia comparecido em artigos como *A Negativa* (1925/1974 pp. 236-238), e *Os Instintos e suas Vicissitudes* (1915/1974, pp. 119 e 134-136). Em linhas gerais, sua explicação evolutiva do sentimento do eu passa pela concepção de um processo de desprendimento progressivo do continente materno, onde o neófito passa a perceber as limitações necessárias de seu organismo em relação ao ambiente externo. Mas, o registro do ambiente exterior, bem como sua diferença fundamental em relação ao próprio organismo, se dá pela via da angústia, mediante um pedido de socorro através do choro. De acordo com Freud, o reconhecimento do ambiente externo “é proporcionado pelas freqüentes, múltiplas e inevitáveis sensações de sofrimento e desprazer, cujo afastamento e cuja fuga são impostos pelo princípio do prazer, no exercício de seu irrestrito domínio” (1974, p.76). Partindo dessa dinâmica, fundamentalmente dialética, o desenvolvimento humano se confronta com dois registros ou duas polaridades essenciais, mas em oposição: o princípio do prazer, que tende a isolar tudo o que é experimentado como desagradável no próprio organismo, expulsando-o para fora, melhor dizendo, projetando-o para o ambiente externo, a fim de proporcionar “um puro eu em busca de prazer” (Freud, 1974); e o princípio da realidade, que atua sobre o eu como fonte de sensações desagradáveis, e que imprime no indivíduo o registro de suas necessidades, para então delimitar os contornos de um eu finito e constantemente ameaçado por estímulos originados do ambiente exterior. É precisamente nessa relação dialética, entre princípio do prazer e princípio da realidade que Freud vai apontar o registro do patológico, pois “a fim de desviar certas excitações desagradáveis que

surgem do interior, o eu não pode utilizar senão os métodos que utiliza contra o desprazer oriundo do exterior, e este é o ponto de partida de importantes distúrbios patológicos” (Freud, 1974).

O desenvolvimento do eu e, conseqüentemente, da personalidade, decorre de uma progressiva separação (*insight*) do ambiente externo, de modo que uma sensação subjetiva que interfira nessa fronteira entre o eu e o mundo apresenta-se irremediavelmente vinculada aos registros da regressão, por conseguinte, a sensação oceânica e os estados místicos não podem apresentar mais que uma conotação regressiva. Sua fenomenologia não se desenvolve para frente, ou seja, para uma espécie de ‘supra-consciência’, mas para trás, para os estágios arcaicos e regressivos do desenvolvimento humano.

A fim de confirmar sua hipótese, Freud lança mão de analogias tiradas de outros campos. Primeiramente, do campo da zoologia, onde compara as espécies mais desenvolvidas, originadas das mais “baixas”, sem que as segundas tenham desaparecido completamente, a fim de abrir caminho para as primeiras. É o caso dos mamíferos que existem ao lado de um “legítimo representante dos sáurios”, como o crocodilo. E apesar de ser “excessivamente remota”, tal analogia é utilizada a fim de esclarecer o que ocorre no domínio da mente, em que “o elemento primitivo” pode ser preservado ao lado da versão transformada, que dele se desenvolveu. E tal fenômeno poderia ser explicado a partir de uma “divergência” no próprio desenvolvimento psíquico, onde um impulso instintivo pode permanecer inalterado ao lado de outro, suscetível ao desenvolvimento posterior. Outras analogias são utilizadas por Freud, como o exemplo tirado da cidade de Roma, onde seus monumentos antigos foram preservados ao lado da versão moderna da grande cidade. Outro exemplo utilizado por Freud é o próprio desenvolvimento do organismo humano, em que a versão adulta do indivíduo, apesar de genética e evolutivamente ligada ao estágio embrionário, já não pode ser reconhecida a partir dessas fases anteriores. Mas essa última

analogia é utilizada por Freud, diferentemente das demais, a fim de sublinhar o fato de que, no campo mental, ao contrário do orgânico, as primeiras etapas de desenvolvimento podem permanecer inalteradas ao lado da versão transformada.

A partir dessa interpretação regressiva do sentimento oceânico, Freud levanta uma questão de grande importância para a sua teoria da religião: “que direito tem esse sentimento de ser considerado como fonte das necessidades religiosas?” (Freud, 1974, p.80)

Aos seus olhos, esse direito não deve ser tomado como obrigatório, concluindo que tal sentimento só poderia se constituir fonte da religião na medida em que o mesmo seja expressão de uma necessidade intensa, de onde derivaria finalmente as necessidades religiosas. Mas, enquanto fonte, tal sentimento é interpretado como geneticamente vinculado ao desamparo do bebê e ao anseio pelo pai, que é despertado pelo mesmo desamparo. Nesse ponto, Freud fecha o círculo de sua interpretação, e retoma a lógica utilizada no Futuro de uma ilusão. Segundo ele:

O sentimento oceânico, que poderia buscar algo como a restauração do narcisismo ilimitado, é deslocado de um lugar em primeiro plano. A origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil. Pode haver algo mais por trás disso, mas, presentemente ainda está envolto em obscuridade. (Freud, 1930/1974, pp. 80-1).

Mas o que, precisamente, ainda estaria envolto em obscuridade? Não seria a própria ausência desse sentimento nos registros da experiência de Freud, que poderia ser tomado como algo que se situa além de sua explicação, e que, por isso, ainda estaria envolto em obscuridade? A hipótese utilizada por Freud, a fim de concluir sua interpretação do sentimento oceânico, é a de que tal sentimento tenha sido vinculado à religião posteriormente; e a ‘unidade com o universo’, que constituiria seu conteúdo ideacional, seria uma primeira tentativa de consolação religiosa, enquanto forma de rejeitar o perigo que ameaça o ego a partir do mundo externo, perigo esse que poderia ser traduzido ou explicitado a partir da sensação de desamparo.

Tomando o positivo da sensação oceânica, que Romain Rolland defende como núcleo de seu argumento, pelo negativo de uma regressão aos estágios arcaicos do eu e ainda em formação Freud conclui seu argumento da gênese e origem das experiências místicas em seu aspecto nuclear dentro de toda religião. Mas duas perguntas de grande importância que podemos lançar aqui, a partir dos seus argumentos, e que servem de contraponto para os mesmos são: a sua interpretação do presente fenômeno, por não se configurar ou se afirmar no âmbito do vivido, mas somente na esfera do explicativo (do puramente dedutivo), é suficiente para exaurir, em termos analíticos, a sua fenomenologia? E mais: o investimento afetivo decorrente dos traços minésicos derivados da primeira infância, ou melhor, a sua quantidade de energia em termos de derivados minésicos inconscientes, é suficiente para atingir a força de sua representação, ou em outras palavras, a força de sua significação, que conforme Gontijo argumenta, é portadora de um ‘Sentido Radical’? Essas questões são de fundamental importância em razão de aportarem no centro do debate entre Freud e R.R. E devido à sua pertinência, elas acompanharão, de certo modo, o prolongamento de discussões que passam a se desenvolver entre as opiniões divergentes dos dois autores a respeito do sentimento oceânico. A fim de melhor contextualizá-las, seguimos a cronologia de discussões que aprofundam a temática do misticismo em Freud e Romain Rolland.

Em carta remetida no dia 19 de janeiro de 1930, Freud comunica a R.R. sua reflexão sobre os três volumes²⁰ onde o escritor francês havia se dedicado à mística hindu, e que havia lhe enviado meses antes.

“Amigo venerado

Meu cordial agradecimento pelo presente de sua obra bicéfala em três volumes! Contrariamente às minhas previsões, meu “incomodo” pequeno livro a precedeu de algumas semanas. Agora, tento penetrar, sob a sua condução, na selva hindu, da qual, até o momento, mantiveram-me à distância o amor helênico da medida, o prosaísmo judeu e a ansiedade de pequeno burguês, mesclados segundo não sei que proporções.

²⁰ Rolland, R. (1929) *Ensaio sobre a mística e a ação da Índia viva, A vida de Ramakrishna; A vida de Vivekananda e o Evangelho universal*. Paris.

[...] Naturalmente, descobri depressa a mais interessante parte do livro, para mim, o começo, onde o amigo se explica conosco, racionalistas extremados. Que me tratasse de “grande”, supor-tei-o muito bem; não posso lhe querer mal por uma ironia, quando ela se acompanha de tanta amabilidade. Pelo que se refere à crítica da psicanálise, permita-me algumas considerações: a distinção entre “extrovertido” e “introvertido” vem de C. G. Jung, que é uma espécie de místico e não é mais dos nossos há muito tempo [...]. Outra coisa: nossas expressões tais como regressão, narcisismo, princípio de prazer são de natureza puramente descritiva e não implicam nenhum julgamento de valor. As direções de desenvolvimento se alternam e se combinam freqüentemente nos processos anímicos; assim é, por exemplo, que a própria reflexão é um processo regressivo sem nada a perder da sua dignidade nem de sua significância. Enfim, para a análise, instaura-se toda uma escala de valores, porém sua única meta é a harmonia superior do eu, que deve cumprir a tarefa de ser, com sucesso intermediário entre as reivindicações da vida pulsional (do “isto”) e aquelas do mundo exterior, - portanto, entre a realidade interior e a realidade exterior.

Parecemos bem distantes um do outro na nossa maneira de estimar a intuição. Suas místicas se remetem a ela para conhecer a solução dos enigmas do universo; nós acreditamos que ela não pode nos mostrar nada mais que moções e atitudes primitivas, próximas da pulsão – muito precisas quando temos dela uma justa compreensão, para uma embriologia da alma, mas inutilizáveis para nos orientar num mundo exterior que nos é estrangeiro.

Se nós nos encontramos, pessoalmente, mais uma vez nesta vida, seria bem bom discutimos sobre isso. De longe, uma saudação amigável é melhor do que a polêmica. Somente mais o seguinte: não sou um cético incondicional, mas sobre um ponto tenho inteira certeza, é que existem atualmente certas coisas que não podemos saber.

Com meus votos os mais calorosos por sua saúde.

Seu fielmente devotado, Freud.”

(Freud-Rolland apud, Vermorel, 1993, pp.313-14)

Essa carta de Freud se revela útil sob muitos aspectos. Primeiramente, no que tange às diferenças de opinião para com Romain Rolland a respeito do tema do misticismo; e, em segundo lugar, no sentido de afirmar pontos de atrito inevitáveis, que começam a comparecer no centro do debate. A *obra bicéfala* de R.R. em três volumes, publicada logo em seguida ao *Mal-Estar na Civilização*, revela toda a assimetria que acompanhou a simetria de produção de ambos os autores. Freud retém suas observações no início do livro (não sabemos se ele leu a obra toda) (Vermorel, p.319), procurando enxertar o debate no centro de um conflito paradigmático, que inevitavelmente o separa do seu interlocutor. Primeiramente, há correções a serem estabelecidas: seus conceitos teóricos não podem ser confundidos com os

de outros autores, especialmente Jung, uma “espécie de místico” e que já não pertencia aos círculos psicanalíticos há tempos. A evocação de Jung é significativa, em virtude de conotar um duplo sentido. Em primeiro lugar, enquanto teórico cujos conceitos não podem ser confundidos com os de Freud, na medida em que o último se posiciona de modo contrário aos seus posicionamentos, o que precipitou o afastamento de ambos. Em segundo lugar, porque o mesmo Jung parece ecoar do pensamento de Rolland, em razão da mística constituir, para ambos, fonte de interesse e afirmações positivas. Uma outra correção a ser feita é o fato das expressões que utiliza, a fim de designar a dinâmica psíquica possuírem uma natureza puramente descritiva, não sendo tomadas, portanto, como juízo de valor.

A essas correções iniciais, Freud acrescenta os dois conceitos fundamentais que constituem a pedra angular dos seus desacordos com Rolland. O princípio do prazer, que ao reivindicar as moções pulsionais, opõe-se ao princípio da realidade, representado pelas condições do mundo exterior. E mais: sua maneira de estimar as místicas o coloca em posição altera daquela adotada por R.R. Longe de ver na mística a possibilidade de solução dos enigmas do universo Freud a desloca para dentro do encadeamento das moções e atitudes primitivas, “próximas da pulsão”. No que diz respeito ao desenvolvimento (embriologia) da alma, a mística exprime sua cota de compreensão; mas, por outro lado, ela é inútil no que comporta a orientação do indivíduo no mundo exterior; em outras palavras, ela não se inscreve no princípio da realidade.

Nesse ponto, aportamos a discussão a respeito da sensação oceânica e do valor da mística, no centro das diferenças entre Freud e Romain Rolland. Enquanto o primeiro vai encontrar na mística apenas os ensaios de uma atividade projetiva da psique, R.R., ao contrário, vislumbrará, nesse território, não somente a fibra mística antiga e íntima que orienta sua personalidade, como também, para ele, “a introversão mística adquire um valor científico para o conhecimento do real” (Vermorel, 1993, p.315). E para Rolland, há um

critério decisivo que possibilita a correta apreciação ou não dos enunciados místicos. Em sua reflexão autobiográfica, ele cita esse critério como sendo o ponto de partida decisivo para a sua correta aproximação: “A primeira condição para conhecer, julgar e, se quisermos, combater a ou as religiões, é ter experimentado sobre si mesmo o *fato*²¹ da consciência religiosa” (Rolland apud, Vermorel, 1993.). Portanto, para se conhecer e extrair significado do misticismo, é necessário experimentá-lo; pois, do contrário, o sujeito terá que se amparar somente em especulações dedutivas, sem conhecer ou se quer tocar na essência de sua fenomenologia. O vivido, nesse sentido, vale mais que o pensado. E Romain Rolland afirma-se consciente de que a energia religiosa constituiu, para ele, não só a fonte de sua criatividade, mas também todo o seu percurso de descobertas que encontrou em Shakespeare, Beethoven e Tolstói, os mestres que o nutriram e o revelaram o “*Abrete Sésamo!*” (Vermorel, 1993).

Nos três volumes que comporta seus escritos sobre o misticismo, Romain Rolland se aplica em afirmar que a razão e a fé não são incompatíveis; ao contrário, são como “duas metades da alma, abusivamente separadas”. Sua posição, nessa obra, também se mostra altera em relação ao que considera duas atitudes extremas: “os religiosos fechados em suas capelas, e os porta-vozes da livre razão”, que, em sua maioria, permanecem “destituídos de sentido religioso” (Rolland apud, Vermorel, 1993, p. 316). Nesses três volumes, ele apresenta uma enorme quantidade de documentos e exemplos, que se estendem da mística da Índia aos místicos do Ocidente, com o intuito de mostrar uma unidade anímica que pode ser inferida desses diferentes conjuntos. Em suas linhas se encontram exemplos como Fílon de Alexandria, Plotino, Dionísio o Areopagita; os místicos alemães como Mestre Eckhart, Angelus Silesius, além da obra do abade Bremond sobre os místicos franceses dos séculos 16 e 17. Obras contemporâneas também são citadas, como William James, com quem se

²¹ O itálico é do próprio Romain Rolland. A citação é transcrita da obra de Vermorel, p. 315

identifica particularmente, Ferdinand Morel, Théodore Flournoy, além de dois de seus colegas mais próximos, Edouard Monod-Herzen e Charles Baudouin, que trataram o assunto fazendo referências à psicanálise²². Ao longo do seu texto, R.R. assume uma reflexão crítica da psicanálise. Tanto Janet como Freud e seus sucessores são acusados de terem estendido abusivamente uma teoria da regressão, que comporta “todo o domínio do espírito, anormal e normal” (Vermorel, 1993, p.317). Crítico especialmente de Janet, no que chamou de “função do real”, ele vê nesse autor uma depreciação das operações mais indispensáveis do espírito: “a concentração sobre si, para sonhar, imaginar, raciocinar, julgar e pensar” (Rolland apud, Vermorel, 1993). E quanto à psicanálise, afirma: “A desconfiança que manifestam certos mestres da psicanálise pelo livre jogo natural do espírito, que goza de sua própria possessão – a ignomínia que eles lhe imprimem, de ‘narcisismo’ e de ‘auto-erotismo’ – trai, contra a vontade deles, uma espécie de ascetismo e de renúncia religiosa às avessas” (Rolland, apud, Vermorel). E citando Charles Baudouin, afirma:

Não se concebe a evolução que vá do reflexo ao instinto, do instinto à vida psicológica superior, sem fazer apelo às inibições sucessivas e às introversões que delas resultaram. É preciso que, a cada nível, intervenham novas inibições que proíbem à energia de se descarregar imediatamente sobre as vias motoras, e introversões, interiorizações da energia que, diante da ação inibida, substituem pouco a pouco o pensamento (...) O pensamento pode ser olhado como resultante de ações contidas, que o sujeito não deixa chegar à sua inteira realização (Rolland apud, Vermorel, p. 318).

Portanto, segundo R.R., os processos de introversão possibilitam os mecanismos evolutivos do psiquismo humano chegarem ao seu termo. A progressiva concentração das energias instintivas pressupõe a eclosão do pensamento que, quando efetivamente concentrado, é capaz de patentear os meios sublimatórios da introversão mística. E, nesse sentido, o desenvolvimento místico possibilita um passo à frente no que comporta aos modos de apreensão do real. É justamente nesse contexto que R.R. acusa a psicanálise, tal como

²² R.R. cita esses exemplos em seu segundo volume: “Da introversão mística e de seu valor científico para o conhecimento do real, pp. 199-211. Apud, Vermorel (1993), p. 316.

formulada por Freud, de uma ciência reducionista; em contrapartida, podemos inferir de sua posição uma notável simplificação, ou mesmo uma redução da teoria psicanalítica, uma vez que Freud estabelece o eixo de sua compreensão a partir da abolição entre o “normal” e o “patológico”. A questão não é simplesmente patologizar a interiorização mística, mas tão somente atribuir às mesmas um valor paliativo no que concerne à captação da realidade externa. É nesse ponto que Freud desqualifica o domínio do espírito, justamente por não encontrar no mesmo as conclusões que R.R. infere e em virtude dos processos místicos não passarem para ele de uma livre projeção do *isso*.

Romain Rolland assume um ponto de vista inteiramente distinto: se, de um lado, entende que os mecanismos da intuição servem de instrumento para o procedimento científico, de outro, não nega a função da razão, ou pelo menos não diminui o seu valor no que se refere à apreensão dos fenômenos. Por conseguinte, intuição e razão representam as atividades mentais superiores e, justamente por isso, ambas devem ser unidas e integradas dentro da atividade científica. Para ele, a identificação do experimentador com o objeto de sua experimentação, ao contrário de apresentar barreiras no processo de observação, amplia significativamente os resultados dessa operação. Uma outra divergência fundamental com o pensamento de Freud pode ser perfilada: o fato do pensamento de Rolland ser orientado para a mãe. Os exemplos que utiliza em seu estudo da mística são plenamente identificados com “a mãe divina”, como é o caso de Ramakrishna (1836-1886) e de Vivekananda (1863-1902). Ao utilizar esses dois santos bengalis como exemplo para o seu estudo, ele procura demonstrar que ambos, além de serem místicos, eram homens de ação em sua sociedade. A força de suas ações encontra ressonância em suas vivências internas, de modo que o misticismo que eles incorporam em sua agenda diária não os aliena de uma prática objetiva junto à sociedade onde vivem.

Romain Rolland apresenta elementos biográficos dos dois místicos tendo em vista o propósito de demonstrar que o misticismo não subtrai a capacidade de ação e discernimento humanos. Vivekananda é apresentado como discípulo de Ramakrishna. Enquanto o último é filho de um pobre brâmane do campo, o primeiro, ao contrário, saiu de um ambiente intelectual mais abastado, recebendo a educação “de um jovem príncipe artista do Renascimento” (Vermorel, 1993, p.321). Ambos aparecem vinculados ao pensamento hindu tradicional, de que tudo está contido no seio de *Brâman*, o espírito universal de onde todo o universo ganha realidade. Em contrapartida, os dois santos também reforçam o lado ilusório da existência (*Mâyâ*), a fonte de ilusão que se apresenta aos homens como uma realidade permanente, e que, todavia, não passa de uma onda incessante de imagens passageiras derivadas da fonte invisível, considerada como única realidade de fato. Ambos também concordam com as duas maneiras de se escapar da ilusão: o conhecimento intelectual, do qual Vivekananda, em razão de sua origem, se aproxima mais; e o amor, que se apresenta como a via principal de Ramakrishna para se desembaraçar da ilusão. Em relação ao último, Romain Rolland não omite elementos delicados de sua biografia: seu primeiro êxtase foi aos seis anos de idade; aos sete anos, o seu pai morre; aos oito anos, durante uma festa de Çiva, ele experimenta um segundo êxtase, durante o qual é dado como morto. R.R., por sua vez, não estabelece qualquer relação entre a morte do pai e esse segundo êxtase de Ramakrishna. Aos vinte anos, o místico se torna servidor no templo de Kâlî, a Grande Deusa ou divina mãe. É nessa ocasião que se inicia uma espécie de paixão mística pela grande mãe “de tez azul escuro”, a quem Ramakrishna dedica toda a sua atividade. Romain Rolland também não omite o percurso ambíguo das experiências do místico que, durante esse período, apresenta vivências onde vê sair de si ‘seres demoníacos ou divinos’, chegando a ficar meses sem dormir, aterrorizado. Por outro lado, toda a extensão do sofrimento de Ramakrishna não comparece em seu texto. Massom (1980) se reporta a um importante período da vida do

místico, e do qual R.R. passa ao largo, como por exemplo, a sua convicção de ser uma mulher e se vestir como tal, além de suas visões de belas donzelas flutuando acima do Ganges. Todo esse estado de ambigüidade, e por que não dizer, de loucura, é atenuada a partir de um mestre que passa a guiá-lo em suas experiências internas, a fim de vivenciar o seu misticismo sem maiores perigos.

Posto em contexto os elementos que permeiam o desenvolvimento místico de Ramakrishna, além de todo o amplo domínio de exemplos apresentados por Romain Rolland, em sua apologia do misticismo, podemos perguntar: o que alimenta o cerne do seu debate com Freud? E mais: além das divergências de opinião em ambos, que outro motivo pôde efetivar o desenvolvimento desses encontros e desencontros em torno do tema do misticismo? A ambigüidade expressiva que comparece nas experiências de Ramakrishna, de certo modo, amplia o domínio de discussão entre o normal e o patológico, domínio esse amplamente superado por Freud. É por esse motivo que uma aproximação entre a psicopatologia e o misticismo não pode ser de todo excluída. A histeria seria um exemplo, mesmo em razão do seu quadro não poder ser ampliado para o misticismo, e este, por sua vez, não poder ser reduzido às suas características. Não obstante, em determinados contextos, esses dois domínios podem se cruzar, o mesmo podendo ser inferido das diferenças fundamentais e estruturais entre uma vivência mística e uma experiência psicótica.

De todo modo, a sensação oceânica pensada tanto a partir do fulcro das experiências pessoais de R.R., como também dos próprios elementos que permeiam o misticismo de Ramakrishna e Vivekananda, exprimem a dimensão materna como um elemento que pode ser conjugado à sua fenomenologia. Tal dimensão, conforme observamos, apresenta-se subtraída de valor na concepção religiosa de Freud, que vê no signo paterno os elementos ideativos que dão forma à religião. Por conseguinte, qualquer intercâmbio de idéias e interesses a respeito da fenomenologia da sensação oceânica esbarram em noções

fundamentais que distinguem a concepção da mística em ambos os autores: para Freud, é o pai que assume todo o quinhão de representações religiosas; enquanto que, para R.R., o misticismo pode ser caracterizado através de significados relativamente próximos ao tema da maternidade. Mas o fato do signo materno poder ser referendado enquanto elemento catalisador para a sua compreensão mística não significa que ele esgote toda a sua fenomenologia, condição essa que Romain Rolland sempre afirmou estar consciente. Ele apenas inscreve-se enquanto signo organizador para os elementos que conjugam toda a complexa trama de fenômenos que dão forma ao seu misticismo.

5.2 Romain Rolland: entre a mística oriental e o monoteísmo ocidental

Nesse tópico cabe-nos questionar o interesse de Rolland pelas místicas do Oriente. A razão desse questionamento simplesmente decorre do fato do desenvolvimento místico do hinduísmo apresentar diferenças fundamentais em relação à religiosidade do homem ocidental. Romain Rolland, como sabemos, possuiu uma patente inclinação para o misticismo, mas seu misticismo estranhamente tendeu a se desenraizar de sua cultura natal, a fim de se fixar durante um longo período em uma cultura estrangeira, cultura essa que se afasta de todos os pressupostos do pensamento ocidental, e, por prolongamento, do modo do homem ocidental desenvolver suas próprias inclinações e intuições religiosas. O misticismo não é uma tendência exclusiva do Oriente; ao contrário, deitou suas raízes também nas culturas do Ocidente sob a forma de três diferentes interpretações monoteístas. E, nesse ponto, a posição de Romain Rolland não se apresenta destituída de conflitos. Enraizado na cultura européia e no modo de pensar do homem europeu, sua vivência religiosa representa uma busca solitária, a ponto de importar de uma cultura estrangeira os elementos que lhe fornecem sentido para suas experiências pessoais no âmbito da religião. Por outro lado, sua maior interrogação a respeito da religião vai justamente se localizar nessa procura pelo altero,

pelo diferente; em suma, pelo caminho místico que é totalmente estrangeiro e que provoca dissonâncias e estranhamentos no homem ocidental, enraizado no solo de sua cultura. É, portanto, entre o panteísmo e o cristianismo que a interrogação de Rolland sobre a religião vai se situar em seus dois últimos anos de vida. E apesar de sua ausência de ortodoxia, no que comporta os enunciados religiosos de sua cultura, uma reaproximação dos valores monoteístas se aprofunda à medida que sua morte se aproxima. Em 1942, diante de uma grave insuficiência respiratória e de uma fraqueza cardíaca e renal, o seu panteísmo não parece ser mais suficiente (Vermorel, 1993, p.447). É nesse contexto que R.R. inicia uma série de estudos e comentários a respeito dos Evangelhos, chegando a escrever:

“Sublime idéia de um Deus feito homem, que se sacrifica, a todo instante, por amor a todos e a cada um – e da comunidade dos fiéis, que se associa a esse sacrifício, e, na medida de suas forças, dele participa. – Nestas horas de sofrimento, que alívio para o coração, que não encontra nada para ele no panteísmo gelado, que, no entanto, lhe bastava, nos dias de saúde. Pobreza moral do Panteísmo...” (Rolland apud, Vermorel, 1993).

Mas, apesar de sua reaproximação dos valores cristãos de sua infância, sua atitude permanece dissonante e vinculada a uma posição estritamente pessoal: “Amo e venero a figura de Jesus e sua palavra nos Evangelhos. Mas não creio que ele seja Deus. Deus fala nele. Mas – (ainda que ele seja o maior) – não é o único em que Deus fala” (Rolland apud, Vermorel, p.448). E a respeito de sua posição absolutamente pessoal, que se situa à margem da ortodoxia cristã, acrescenta:

Meu *Fiat voluntas tua!* (Seja feita a sua vontade!), do qual só as duas primeiras palavras são, para mim, artigo de fé (...) a terceira palavra é por mim acrescentada apenas como frágil promessa da frágil pequena Esperança. Os eclesiásticos não querem senão esta terceira palavra... Tudo fiz para entreabrir a porta da percepção direta da fé cristã pessoal. Em vão. Parece que o meu destino é receber e transmitir a Luz, na sua plenitude impessoal e cósmica, na sua total presença sem rosto... *Fiat voluntas!*... (Rolland apud, Vermorel, 1993)

Em seus dois últimos anos de vida, R.R. demanda uma necessidade de síntese, agora muita mais pessoal do que cultural. Sua busca por uma unidade entre as culturas religiosas do Oriente e do Ocidente agora esbarra em dificuldades estritamente pessoais. Se de um lado,

seu panteísmo não pode lhe oferecer alento diante da aproximação da morte; de outro, tampouco, o monoteísmo cristão lhe oferece alternativas conclusivas no que se refere à sua posição pessoal. Sua religião desenvolveu-se em âmbito absolutamente privado; à margem da comunidade eclesiástica, ele reafirma mais uma vez sua dificuldade, agora de um ponto de vista pessoal, em aproximar concepções de mundo tão distintas. Sua utopia juvenil não se concretizou; como também em si mesmo não pôde realizar a síntese que um dia pretendeu ingenuamente efetuar. E, nesse sentido, o aspecto paterno que aparece bem marcado em todas as religiões monoteístas parece não se adequar à metáfora oceânica, que o vincula aos aspectos nucleares do signo materno. A submissão ao Deus Pai, aos seus olhos, interfere em sua fruição de uma “plenitude impessoal e cósmica”.

Embora a evolução da posição religiosa de Romain Rolland seja essencial e elucidativa no sentido de atingir a finalidade desse estudo, o centro de nossa atenção se vincula muito mais às contribuições do escritor francês no que se refere à relação inicial entre psicanálise e misticismo, contribuições essas que serão retomadas no capítulo final desse estudo. Mas, para que cheguemos a essa finalidade, é ainda necessário desenvolver mais amplamente, nesse tópico, a visão pessoal de R.R. acerca do misticismo, sem a qual é impossível contextualizar sua posição dentro do seu diálogo com Freud.

Em sua busca por uma unidade mística inter-cultural, R.R., além de oferecer aos seus leitores um amplo horizonte do misticismo hindu, também se volta para o trabalho monumental do abade Henri Bremond (*A História Literária do Pensamento Religioso na França*), cujo estudo desenvolveu-se em torno dos maiores místicos franceses do século 17, sendo saudado por Rolland como o maior trabalho sobre o misticismo Católico do seu tempo. Tal obra motivou-o a trocar cartas com Bremond, além de lhe enviar uma cópia das suas biografias dos místicos hindus. Em seu estudo sobre o tema da sensação oceânica, Parsons (1999, p. 111) informa: “O que Rolland nos transmite, ao resumir suas trocas com Bremond,

mais uma vez, revela uma ausência de interesse pelas questões teológicas especificamente. Melhor dizendo, o interesse de Rolland residia em provocar uma resposta de Bremond ao misticismo Indiano.”

A correspondência com Bremond não se revelou substancial, mas, por outro lado, despertou em R.R. um crescente interesse pelas perspectivas teológicas cristãs sobre o misticismo. Em sua incursão que abrange o misticismo Indiano e cristão, Rolland assume uma atitude comparativa, tendo em vista seu interesse em afirmar um núcleo comum entre as diferentes tradições místicas. E, nesse sentido, se convence da independência do misticismo e sua primazia em relação às interpretações e formulações teológicas do fato religioso. O empírico, portanto, possui um amplo alcance em relação às interpretações teológicas, que, para Rolland, representam somente manifestações “secundárias” da religião. Ao final do seu texto “*A vida de Vivekananda*”, incorporado como tópico do seu estudo “*No misticismo Helênico Cristão dos Primeiros Séculos e sua Relação com o Misticismo Hindu*” ele escreve:

As religiões não são assunto comum da dialética intelectual, mas fatos da experiência.[...]. Embora a razão caminhe, subseqüentemente, para construir sistemas sobre os fatos, tais sistemas não agüentarão sequer uma hora, se não forem baseados na sólida fundação da experiência [...]. Tal observação simples... leva-nos a reconhecer os mesmos fatos religiosos como as fundações de todas as grandes religiões organizadas [...]. Sua ascensão é espontânea, brota do solo, sob certas influências na vida da humanidade, quase “sazonal” em sua recorrência (Rolland apud, Parsons, 1999, p.112).

De acordo com Rolland, a fonte do misticismo e, conseqüentemente dos sistemas religiosos, é a experiência propriamente dita. A razão, nesse sentido, oferece uma compreensão subseqüente que acarreta nos postulados predicativos da experiência, quando condicionada aos seus aspectos histórico-culturais. Há, por conseguinte, uma experiência ‘pura e direta’ por trás dos enunciados religiosos propriamente ditos. E, partindo dessa suposição, Romain Rolland afirma que “o misticismo é sempre o mesmo em toda a parte”

(Parsons, 1999). Nesse sentido, sua posição pode ser alinhada e ao mesmo tempo antecede a corrente de pensamento reconhecida como “filosofia perene”, popularizada por Aldous Huxley por meio de seu livro (1944) com o mesmo nome. Nessa obra, Huxley afirma um núcleo comum da experiência mística, capaz de transcender e ao mesmo tempo unir as ideologias de todas as religiões. Entretanto, dentro dessa vertente perenialista, pode-se encontrar pelo menos três subtipos de misticismo, que podem nos oferecer um quadro mais preciso da posição de Romain Rolland. De acordo com Parsons (1999, p. 113), o primeiro subtipo pode ser denominado de misticismo “perene invariável”, no sentido de que toda a experiência mística seria composta pelas mesmas características nucleares e que sua expressão formal dentro dos textos místicos é de tal modo semelhante que transcende as influências religiosas e culturais. Ao segundo modelo, Parsons denomina de “perene variável”. Como o primeiro, esse segundo subtipo estima que o núcleo da experiência mística é universalmente o mesmo, mas diferindo dele no sentido de postular uma diversidade da forma ao lado do conteúdo similar. Um terceiro subtipo é denominado pelo mesmo autor de “tipológico variável”, uma vez que admite que tanto o conteúdo quanto a forma da experiência comportam variações, por sua vez atribuídas ao contexto religioso-cultural em que se apresentam. Em relação a R.R., sua posição pessoal se confirma no segundo subtipo, denominado por Parsons de “perene variável”. O autor baseia essa opinião a partir da descrição que Rolland realizou em seus “Estudos Comparativos sobre Metafísica e Misticismo do Oriente e Ocidente” (Parsons, 1999). Nesses estudos, Rolland afirma uma perspectiva inter-cultural da religião, condicionada a duas partes separadas, porém iguais: o estudo das experiências místicas e o estudo dos “sistemas” ou cosmovisões (*Weltanschauung*). Seu objetivo, nesse estudo, é comprovar, a partir de comparações, a universalidade e a ocorrência perene de grandes fatos da experiência religiosa, salientando que os êxtases dos místicos gregos, cristãos e indianos são em sua essência experiências

idênticas. O que vai diferir e se sobrepôr a essas experiências são as estruturas ideológicas condicionadas pelos termos dessas diferentes cosmovisões. Para R.R., as cosmovisões são determinadas por variáveis culturais e históricas, de modo que tendem a evoluir na medida em que incorporam novas informações, canalizando a energia do misticismo em diversas direções. De acordo com Parsons:

R.R. pensava poder encontrar distinções gerais e amplas entre o misticismo Europeu e Indiano. O misticismo Helênico-Cristão tendia a ressaltar uma metafísica superior “arquitetônica”, uma psicologia de nuances, e uma ênfase na ação. Contudo, esses atributos não estavam, de forma alguma, ausentes do misticismo Indiano, mas, antes, existiam como sementes não desenvolvidas que podiam florescer sob uma exposição prolongada ao sol do Ocidente. Em todo caso, embora uma cosmovisão possa desenvolver as sementes da intuição e, apesar da similaridade ou diversidade na expressão, a *experiência* fundamental, a da *Unidade*, era sempre a mesma. (Parsons, 1999, p. 113)

O modelo “perene variável” é adotado por Rolland em sua interpretação do misticismo numa perspectiva de “figura e fundo”, onde o fundo essencial da experiência mística expressa a mesma unidade independente das culturas e contextos históricos variados, enquanto que a figura ou imagética desenvolvida a partir de uma experiência comum será matizada de acordo com os condicionamentos religiosos na cultura em que emergiu. É justamente essa a direção tomada por R.R. em sua interpretação do êxtase de Ramakrishna, quando o mesmo adentrava o templo da Deusa Kâlî:

Nota-se que nesta bela descrição não há menção da Divina Mãe senão no final; Ela estava fusionada como o Oceano... Perdoem-me a presunção, mas na minha opinião, ele não viu nada, mas estava consciente da Sua presença que permeava tudo. Ele chamou o Oceano pelo nome dela. Para dar um exemplo menor, sua experiência foi como um sonho, onde sua mente, sem o mais leve sentimento de incongruência, deu o nome do ser que preenchia os seus pensamentos a uma forma bem diferente; o objeto do seu amor está em tudo; todas as formas nada mais são do que seu manto. Nas praias deste mar que desabou sobre Ramakrishna, eu vi imediatamente a forma de Sta. Teresa de Ávila. Ela também se sentiu engolfada no infinito até que os escrúpulos de sua fé Cristã e as severas admoestações dos seus atentos dirigentes guiaram-na contra suas próprias convicções a confirmar Deus dentro do formato de Filho do Homem. (Rolland apud, Parsons, p.114)

Notemos que o modo como R.R. interpreta a fenomenologia do misticismo leva em consideração a interpretação predicativa do místico a partir do fluxo recorrente de suas vivências. Como uma relação de figura e fundo, a sensação e o êxtase se desenvolvem a partir de um pano de fundo imutável, ao passo que a interpretação subsequente da experiência remete o indivíduo aos aspectos predicativos de sua compreensão, por sua vez condicionada ao seu universo religioso e cultural. Em sua análise, ele claramente distingue a “experiência”, ou o sentimento de Unidade e Eternidade, da interpretação subsequente. O exemplo de Sta. Teresa de Ávila, nesse sentido, é utilizado a fim de ressaltar o aspecto predicativo da experiência, inerente a todo humanismo místico. Se Ramakrishna interpreta sua sensação oceânica a partir da deusa Kâlî, Sta. Teresa o faz a partir da figura de Cristo. O objetivo de R.R. utilizar exemplos tão distintos, é o de afirmar um fundo místico comum, que não obstante assume prerrogativas dogmáticas distintas. Conforme ele mesmo afirmou: “os hindus buscam a água que chamam de Brahman... Os cristãos buscam a água que chamam de Cristo. Mas é sempre a mesma água.” (Rolland apud, Parsons, 1999).

Tal postulado, que assume uma conotação inegavelmente monista, separa sensivelmente sua compreensão do fenômeno daquela desenvolvida por Freud. Esse afirmará o misticismo como um produto essencialmente humano, projetado na realidade, a fim de aliviar, em última instância, o desamparo inerente ao homem. Em outras palavras, Freud trata o problema dentro de um ponto de vista estritamente imanente, cuja imanência se desenvolve a partir de uma causa psíquica. Romain Rolland, ao contrário, encontrará no misticismo um elemento transcendente, que se coloca acima de sua psique, de sua subjetividade, e que aflora quase que de um modo sazonal em sua vida. É uma experiência que o convence de algo que o transcende, e que, não obstante, se manifesta na esfera do seu eu. Tal convicção subjetiva pertence, ao seu turno, à dimensão do vivido, a qual, de modo algum pode ser transposta para o pensado. Mas é justamente partindo do pensamento, de uma atitude puramente reflexiva e

dedutiva, que Freud procura abordar o problema dentro da sua fenomenologia. Constatamos, desse modo, que os dois homens discordam em todos os sentidos no que tange à captação do fenômeno. Enquanto um autor parte do vivido, do que considera condições empíricas do fenômeno, como por exemplo, de sua experimentação num nível mais pessoal, o outro, o aborda como causa secundária de um processo essencialmente psíquico, cuja análise é efetivada a partir de deduções. E não estava errado, em razão de ser na esfera do psíquico que o fenômeno se manifesta. Mas para Rolland, essa manifestação não era produto do seu psiquismo, como que engendrado dos labirintos do seu imaginário; distintamente se fazia presente como uma consciência aguda, que o tornava capaz de confessar essa experiência como um índice, forte e evidente, da Realidade, terreno que, para Freud, é sensivelmente delicado. Ele atinge o âmago de sua doutrina, no sentido de que é no princípio da realidade que Freud irá ancorar o pano de fundo, a partir do qual, desenvolverá a sua análise do *anthropos*. Ambos, entretanto, apresentam algum grau de similaridade em seus posicionamentos: os enunciados místicos devem ser abordados a partir da psicologia, ou melhor, de uma metapsicologia, consideração essa que os mantém críticos em relação aos aspectos antropológicos da religião, comumente disponibilizados na esfera do dogma e das instituições religiosas. Por outro lado, ambos apresentam concepções psicológicas distintas no que se refere ao valor e à finalidade do misticismo.

6. Sentimento oceânico: considerações finais.

“Aquilo que não tem em si razão nem medida não pode ser regido pela razão.”

William Shakespeare

No final da primeira seção do *Mal-Estar na Civilização*, Freud cita outro amigo, o qual lhe teria assegurado que:

Através das práticas da ioga, pelo afastamento do mundo, pela fixação da atenção nas funções corporais e por métodos peculiares de respiração, uma pessoa pode de fato evocar em si mesma, novas sensações e cenestesias, consideradas estas como regressões a estados primordiais da mente que há muito tempo foram recobertos. Ele vê nesses estados uma base, por assim dizer fisiológica de grande parte da sabedoria do misticismo. Não seria difícil descobrir aqui vinculações com certo número de obscuras modificações da vida mental, tais como os transe e os êxtases (Freud, 1930/1974, p.81).

Diferentemente de Romain Rolland, não temos qualquer acesso à identidade desse amigo citado por Freud. Mas o que se destaca, nessa passagem, é o fato da prática da ioga ter sido levantada pela primeira vez por ele, ao relacioná-la a uma disciplina orgânica e psicológica capaz de por em evidência os estados “primordiais da mente”, obedecendo logicamente um movimento regressivo.

Regressiva ou não, a disciplina da ioga é considerada uma prática milenar sobre a qual repousa a quintessência do desenvolvimento psicológico dos povos do extremo Oriente. De acordo com Campbell (1962/1994), em seu elucidativo estudo sobre mitologia oriental: “Ioga é a suspensão (intencional) da atividade espontânea da substância mental”. E em seguida, afirma:

A teoria psicológica arcaica envolvida nessa definição sustenta que na matéria *bruta*²³ do cérebro e do corpo há uma substância *sutil* extremamente volátil, continuamente ativa, que assume as formas de tudo o que lhe é apresentado pelos sentidos e que, em virtude das transformações dessa matéria sutil, nos tornamos conscientes das formas, sons, gostos, odores e toques do mundo exterior. Além do mais, a mente está num contínuo fluir de transformações [...]. O primeiro objetivo da ioga é, por

²³ Itálicos do próprio autor.

isso, alcançar o controle desse fluxo espontâneo, diminuí-lo e interrompê-lo.

A analogia é dada pela superfície de um pequeno lago soprada pelo vento. As imagens refletidas em tal superfície são entrecortadas, fragmentárias e continuamente oscilantes. Mas se o vento parasse de soprar e a superfície ficasse imóvel – *nirvana*: “além ou fora (*nir-*) do vento (*vana*)” – poderíamos ver não imagens entrecortadas, mas o reflexo perfeito de todo o céu, das árvores em volta e, nas profundezas calmas do próprio lago, seu belo fundo arenoso e os peixes. Poderíamos então ver que todas as imagens entrecortadas, que antes percebíamos fugazmente, eram na verdade apenas fragmentos dessas formas fixas reais, agora vistas de modo nítido e estável. (Campbell, 1994, p.31)

Intimamente vinculada à psicologia da ioga, e inicialmente caracterizada pelo pensamento hindu, a noção de sentimento oceânico incorpora atributos que se vinculam não somente a estados afetivos, mas que também se caracterizam como aspectos cognitivos. E se podemos observar uma diferença de movimentos e expressão entre o relato de Ramakrishna sobre sua sensação oceânica, com a passagem acima citada, ambos se vinculam à mesma noção psicológica, onde uma ampliação de discernimento e uma sensação beatífica entrelaçam-se na configuração de um estado psicológico singular.

A percepção, o discernimento e o sentimento passam por uma dilatação decorrente muito mais de um retraimento em relação ao fluxo do imaginário, do que simplesmente uma regressão aos estágios primitivos do desenvolvimento psíquico. E é nesse ponto que podemos colocar em confronto as opiniões de Romain Rolland e Freud sobre o tema. Enquanto o primeiro sublinha a positividade do fenômeno, o segundo considera o seu aspecto regressivo, aspecto esse concebido não simplesmente como uma regressão a uma ‘espécie de fonte *ontológica* ou original da mente’, mas a um estágio infantil, e por isso imaturo, dentro do desenvolvimento psicológico do indivíduo. Portanto, o termo ‘regressão’, tal como é empregado por Freud, possui uma significação precisa, que se refere ao desenvolvimento maturacional do eu. O sentimento oceânico, de acordo com a sua hipótese, está referido estreitamente a um eu imaturo, cujas fronteiras com o mundo externo ainda não foram de todo assimiladas. Não se trata, portanto, de um recuo a um aspecto original e essencial da

mente que R.R. apreciará dentro de uma perspectiva teleológica, mas de uma regressão de estágios psíquicos. As concepções são prenhes de discordâncias. Tais convicções, entretanto, não podem ser simplesmente refletidas sem que um terceiro ponto de partida sirva de árbitro, motivo que nos leva a recorrer a outras fontes que podem ser encontradas na própria psicologia da religião.

Em seu estudo das experiências religiosas, Valle (1998, p.17) observou que sua fenomenologia é marcada por uma “extraordinária polimorfia” e, em especial, por uma “ambigüidade radical”. Segundo esse autor, é a própria realidade da experiência religiosa, e não simplesmente sua noção, que se apresenta caracterizada por “múltiplas contradições e polarizações”. No registro dessas experiências, é comum encontrar “tensões constitutivas”, uma vez que elas podem ser classificadas como “estáticas ou dinâmicas, passivas ou ativas, cerradas ou abertas, intrínsecas ou extrínsecas, emocionais ou racionais, sectárias ou universais...”(Valle, 1998).

E toda essa policromia e ambigüidade presentes nas experiências religiosas, conforme observadas por Valle, William James (1902/1995) já havia considerado noventa e seis anos antes. Mas, apesar de tal policromia, James (1995, p.237) observou alguns aspectos comuns que se apresentam como característicos das experiências encontradas no misticismo. São eles: 1. Inefabilidade – desafia a expressão; seu conteúdo não pode ser esclarecido pela mediação da linguagem; 2. Qualidade noética – para quem os experimenta, os estados místicos assemelham-se “a estados de conhecimento, estados de visão interior dirigida a profundezas da verdade não sondadas pelo intelecto discursivo. São iluminações, revelações cheias de significado e importância”; 3. Transitoriedade – “os estados místicos não podem ser sustentados por muito tempo”. E após sua manifestação, a sua qualidade pode ser apenas opacamente reproduzida pela memória; 4. Passividade – embora possa ser facilitada por “operações voluntárias preliminares, como a fixação da atenção, uma espécie característica

de consciência se impõe, e o místico tem a impressão de que a sua própria vontade se encontra adormecida”.

O que também vai caracterizar os estados místicos, de acordo com William James, é o fato deles não se apresentarem como meras interrupções no fluxo cotidiano da consciência, em virtude de sempre subsistir uma lembrança do seu conteúdo e do significado de sua importância, a ponto de modificar a vida interior dos indivíduos nos momentos em que ocorrem. De acordo com sua descrição:

os estados místicos, quando bem desenvolvidos, geralmente são, e têm o direito de sê-lo, autoridades absolutas sobre os indivíduos que os experimentam [...]. Eles quebram a autoridade da consciência não-mística ou racionalista, que se baseia apenas no intelecto e nos sentidos (James, 1995, pp. 237-38, 263).

Portanto, apesar das experiências religiosas denotarem uma extraordinária polimorfia, elas possuem características transformadoras e se orientam numa dinâmica plena de significados. Longe de se manifestarem de modo redutivo, enquanto mecanismo de compensação de um eu que procura desprender-se de sua percepção de desamparo, elas se apresentam como um “jorro de renovação vital”, aproximando-se de modo mais fidedigno à caracterização descrita por Romain Rolland.

A concepção de Valle também se aproxima da posição de Romain Rolland. De acordo com o primeiro, em última análise, as religiões se fundam em algum tipo de experiência mística. Tais experiências, segundo ele, têm referência à ‘abertura’ principal do homem às interpelações últimas do mundo, interpelações essas que chamamos de ‘sagrado’ (1998, p.40). E apesar da necessidade de serem compreendidas “desde suas raízes humanas existenciais”, sua “dinâmica psicoexistencial parece jogar o ser humano, das mais variadas maneiras, em direção ao que é, e ao que possui de mais profundo e próprio: o horizonte de sentido que o transcende” (Valle, 1998). Partindo desses argumentos, podemos observar que, tanto em James (1902) como em Valle (1998), o sentido que pode ser extraído de uma

experiência religiosa, é “não” redutivo aos processos lógicos e dedutivos de uma análise, qualquer que seja essa análise. Enquanto Freud parte de um referencial puramente analítico, cuja convicção também pressupõe elementos subjetivos; William James parte de um ponto de vista pragmático, que se define a partir de uma observação sistemática dos estados ou experiências em questão, a fim de concluir considerações positivas ou negativas do fenômeno. Nesse sentido, tanto a posição de James como a de Valle oferecem uma leitura pertinente, porque sem preconceitos, apenas observam o valor da experiência, tendo em vista os seus resultados. Trata-se de observações distintas, que divergem tanto no modo de apreender o fenômeno, como também nas conclusões resultantes dessa apreensão. Cabe-nos alinhar cada uma dessas posições, para que esse fenômeno, inegavelmente pertinente ao campo da psicologia, possa ser apreciado sob diferentes ângulos, movimento esse necessário a toda e qualquer conclusão.

6.1. Psicanálise, racionalismo científico e experiência religiosa.

Primeiramente a psicanálise. Enquanto ciência conforme Freud a pensou, a psicanálise pode ser situada de modo diverso do que aquele que se consolidou a partir de uma epistemologia voltada para os modos de um racionalismo científico. A própria história da psicanálise se encarregou em demolir as bases do pensamento racionalista, que, em Descartes, atingiu uma perspectiva inegavelmente idealista, em razão do *cogito* passar a ser tratado como a própria sede da verdade (Descartes, 1641/1996, pp. 241-339). A verdade passa a ser confundida com o próprio pensamento, que, portando uma ontologia diversa do mundo ‘extenso’, apreende o mundo fenomênico recorrendo a uma epistemologia eminentemente dialética, onde a certeza pode ser exercida a partir da dúvida. Desse processo, Descartes concluiu que o homem só chega à verdade através do seu pensamento, que, disposto de acordo com operações lógicas, é capaz de captar em essência o mundo

fenomênico, isto é, sua extensão. Mas a verdade de qualquer fenômeno é atribuída pelo próprio pensamento, pelo *cogito*. Essa notável afirmação, apesar do seu aspecto redutivo, serviu de parâmetro para a consolidação de um ideal científico que Freud procurou seguir; mais que isso, procurou afirmar em sua disciplina, que, aos seus olhos, cumpria estar em seu lugar de direito, ou seja, no interior desse conjunto paradigmático mais amplo, consignado ao racionalismo iluminista. Mas o percurso por ele realizado o leva a, sistematicamente, se afastar desse modelo, pondo em evidência uma verdadeira contrapartida da formulação cartesiana, que inverte, sobretudo, os postulados de certeza a respeito da verdade. O que vemos a psicanálise operar é a inversão da noção de sujeito, aspecto esse fundamental a qualquer exercício epistemológico. Garcia-Roza (1984, p. 196) descreve esse processo de insubmissão da psicanálise às categorias ideológicas do racionalismo:

Se o *cogito* cartesiano apresentava o Eu como o lugar da verdade, o *cogito* freudiano nos revela que ele é sobretudo o lugar do ocultamento. São duas concepções de subjetividade completamente diferentes. Não se trata, em Freud, de apontar uma nova dimensão da consciência, algo que pudesse ser entendido como sua face oculta, mas de apontar um novo objeto – o inconsciente. Com isso, a questão do sujeito sofre um deslocamento radical.

Assim, enquanto Descartes pensava o eu como uma entidade original, Freud o pensa como engendrado; enquanto Descartes nos falava do sujeito da ciência, Freud nos fala do sujeito do desejo. Antes de Freud o sujeito se identificava com a consciência; a partir de Freud temos de nos perguntar por esse sujeito do inconsciente e por sua articulação com o sujeito consciente.

Tal afirmação constitui uma contrapartida de todas as afirmações delineadas nos meandros do racionalismo científico. E sua principal implicação se registra no próprio exercício científico, uma vez que a partir da psicanálise, um outro *sujeito* se impõe ao lado do sujeito científico, atravessando inclusive o seu próprio discurso. Não é mais a dúvida enquanto potência do pensamento que garante o grau de representação de uma verdade (verdade vista aqui como sinônimo de realidade); ao contrário, visto que o próprio sujeito desautoriza essas garantias, uma vez que sua natureza ou fenomenologia pressupõe aspectos disjuntivos, que contradizem uma concepção monolítica de subjetividade, que simplesmente

distinguiu a esfera do pensamento da esfera dos fenômenos. Fazendo emergir um sujeito psicológico que é justaposto ao sujeito da ciência, Freud limita e desautoriza uma concepção científica que ingenuamente evocava a consciência como residência da verdade. O inconsciente acima de tudo desautoriza a convicção cartesiana, e a psicanálise, ao seu modo, serve de contraponto a todo um desenvolvimento científico unilateral, pois se no mundo dos fenômenos “externos” as certezas podem ser relativamente adquiridas, no que se refere ao fenômeno psíquico, o mesmo não pode ser confirmado. Mas, apesar de tal façanha, Freud procura atenuá-la, senão minimizá-la, e isso em virtude de seus ideais iluministas. Como afirma Mezan (2006. p.654): “Em nenhum outro aspecto de sua obra é mais patente a heterogeneidade entre o que Freud faz e o que pensa fazer como no delicado capítulo da cientificidade da psicanálise”. E isso se dá na medida em que o objeto sobre o qual a psicanálise se debruça manifestar-se de modo marginal em relação às categorias ideológicas do racionalismo científico. Mas a análise desse objeto, apesar de sua dissonância, apresenta os aspectos que confirmam um novo campo de estudo, por sua vez, plenamente ajustável aos ideais científicistas.

Em seu desenvolvimento e evolução, a psicanálise progressivamente adquiriu atribuições capazes de lhe oferecer um ponto de contato privilegiado em relação a outras áreas do saber. Tendo como seu objeto de investigação mais elementar o discurso dos sujeitos, tomado tanto em sua expressividade como em sua espontaneidade, delineou um novo objeto. Critério decisivo e fundamental a toda análise científica, o inconsciente assimila a psicanálise dentro do contexto científico, e, em decorrência dessa verificação quanto ao objeto de estudo, segue-se a metodologia de investigação, o modo como Freud estabelecerá seus conceitos e conclusões, e acima de tudo, conforme indica Mezan (2006), “a adequação crescente do sistema de conceitos à estrutura do objeto, garantia da validade do discurso psicanalítico”.

Portanto, podemos observar uma ambigüidade marcante permeando não somente a história do movimento psicanalítico, como também o desenvolvimento dos próprios conceitos, que vão de encontro a um paradigma estabelecido por três séculos. Tal ambigüidade se mostra, através de dois movimentos expressivamente contraditórios. Se Freud quer se afirmar dentro do discurso científico de sua época, o caminho que ele escolhe é particularmente controverso, pois que é a análise do seu objeto de estudo que propõe uma relativização, ou uma nova verificação no campo do sujeito, abalando, por conseguinte, todas as afirmações produzidas no próprio discurso racionalista. E embora sua incursão científica, através da psicanálise, apresente-se como contraditória ao modelo racionalista, sua atitude não é simplesmente a de assumir uma posição inteiramente altera; mas afirmar a importância da sua psicologia enquanto campo de conhecimento científico, e, para além, o seu lugar de destaque dentro do grande conjunto paradigmático do seu tempo. De todo modo, Freud quer manter a identidade da psicanálise junto aos enunciados de um racionalismo positivista, ao mesmo tempo em que, através da decifração do seu objeto, sistematicamente nega as bases epistemológicas de um modelo científico em que insiste em manter-se filiado. Mezan (2006, p.655) observa essa contradição do seguinte modo:

Tudo isso não é jamais interrogado por Freud. Ao contrário, ele está disposto a conduzir uma campanha contra os cientista preconceituosos e obtusos que, definindo demasiado estreitamente o domínio do observável, recusam à psicanálise o posto que de direito ela deve ocupar e que por vezes é caracterizado como “psicologia profunda”. Ele irá mesmo ao ponto de afirmar, como vimos antes, que as únicas “verdadeiras” ciências são a psicologia, pura ou aplicada à sociedade, e a história natural, que estuda os fenômenos físico-químico-biológicos.

Apesar de toda essa contradição, Freud mantém-se ‘ideologicamente’ filiado ao pensamento original de Descartes. Há tanto para o primeiro como para o segundo dois registros de observação distintos. Aquele que as ciências naturais se vinculam (o *res extensa* de Descartes), e outro, próprio da psicologia em seus modos de expressão e nas manifestações do seu conteúdo; em outras palavras, próprio do sujeito. É sob esse último

aspecto que a psicanálise rompe com o paradigma cartesiano: não há somente um sujeito do conhecimento (*cogito, ergo sum*), mas também um sujeito psicológico, enraizado em seus aspectos inconscientes, e que, portanto, manifesta notáveis índices de alienação. E, nesse sentido, a verdade já não mais reside na consciência do sujeito a partir da dúvida. Este já não é mais o seu portador, de modo que todas as certezas adquiridas pelo sujeito possuem algum grau de indeterminação. Essa indeterminação Freud a observa no inconsciente e, munindo-se de uma análise racional dos fatos, procura interpretar seu objeto (amplamente dissonante) em conformidade às ideologias científicas do seu tempo. O imaginário, conforme indica Mezan (2006), é para Freud “potência de falsificação”, de modo que o mesmo buscará, através de sua análise, separá-lo e apresentá-lo de modo altero em relação ao Real. E é justamente esse modo de apreender o seu respectivo fenômeno que distinguirá a psicanálise dos enunciados produzidos pela filosofia e pela religião, conforme já observamos. Quanto ao aspecto científico da psicanálise, Mezan ainda indica uma leitura pertinente:

O fato é que os escritos freudianos têm algo de científico e algo que escapa à ciência (e também à filosofia). É esse “algo” tão difícil de ser precisado que os torna propriamente psicanalíticos. E que Freud, fascinado pela miragem de um cientificismo que sua obra desmente da primeira à última página, não questione de modo explícito os pressupostos que a psicanálise põe em xeque pelo simples fato de existir – e de ser obra sua – não altera em nada essa constatação.
(2006, p. 657).

É, portanto, inegável, que a psicanálise possua uma dimensão marginal dentro do grande conjunto de enunciados científicos; mas sua marginalidade decorre somente do seu objeto. Quanto à metodologia adotada por Freud, ela segue os mesmos padrões e delineamentos adotados por uma atitude racionalista. E é desse modo que o saber psicanalítico manterá uma posição sensivelmente altera, aproximando-se e ao mesmo tempo afastando-se da tradição científica, ao mesmo tempo em que mantém uma sensível distância em relação a outras cosmovisões, como a filosofia e a religião. A especificidade da psicanálise deve-se ao seu objeto. Quanto à sua compreensão desse mesmo objeto, também

será específica, distinguindo-se de novos modos de compreensão que seguirão um curso paralelo.

É também interessante e curioso o fato de que, a partir do último século, a ciência manifestar um processo de revisão em seu interior no que se refere aos seus modos de observação e apreensão dos fenômenos que ela visa decifrar. Todo esse processo que estabelece contradições (antíteses) nas certezas, ou modelos antes adquiridos, de certo modo representa uma ampliação no escopo científico, somado a uma revisão de seus modos epistemológicos. Um dos efeitos desse processo é a produção de paradigmas alternativos. No campo da psicologia, cujo objeto de estudo varia em seus modos de expressão, uma proliferação de novos modelos ou matrizes do pensamento psicológico desenvolveu-se, tendo em vista a inaplicabilidade do seu objeto aos moldes de uma atitude essencialmente racionalista. A psicanálise, conforme observamos, projeta-se como um modelo que, ao mesmo tempo em que avança para além da ideologia científica do seu tempo, também procura se manter dentro das fronteiras científicas tradicionais. Entretanto, tal demarcação não segue os moldes de um *res cogitans* e um *res extensa*, mas a partir de uma divisão fundamental que Freud estabelece entre a ordem dos fenômenos e que denominou de ‘princípio da realidade’ e ‘princípio do prazer’. O imaginário, enquanto “potência de falsificação”, mantém Freud dentro da tradição do seu tempo, ao passo que o seu objeto de estudo desmistifica importantes afirmações ideológicas da tradição iluminista. Mas outras abordagens paralelas seguirão o seu curso, e a religião será considerada, em algumas delas, como fenômeno fundamental na compreensão da psicologia humana. Contudo, as formações religiosas não serão tomadas, por muitas dessas tendências alternativas, enquanto manifestações regressivas do psíquico, mas, distintamente, assumirão uma parcela positiva no desenvolvimento humano, sendo que a experiência religiosa propriamente dita será acolhida enquanto fenômeno que cabe à psicologia reconhecer e qualificar.

Nesse ponto, aportamos essa discussão dentro da problemática dos métodos de observação. Tal problemática deve-se, principalmente, em razão da indeterminação do fenômeno a ser apreendido, isto é, a policromia das experiências religiosas e suas múltiplas aplicações no contexto de uma psicologia do desenvolvimento. A posição de Freud aplica-se a uma leitura regressiva do fenômeno que pode ser aportada nos processos que visam uma preservação do narcisismo. Tal posição, evidentemente, cristalizou-se sob um duplo aspecto: ela partiu tanto de um processo que se consolidou dentro do desenvolvimento do seu sistema psicológico, como também a partir de seus dados biográficos e existenciais co-extensivos à sua disciplina, e cultivados no fulcro de suas ideologias e observações pessoais. E, se de um lado, sua atitude científica o afasta dos postulados do positivismo médico do seu tempo, de outro, no que se refere à experiência religiosa, ela o mantém alinhado a esses mesmos postulados, admitindo em seu sistema psicológico a mesma atitude: as experiências religiosas não denotam valores transcendentais, mas exprimem uma psicologia que impele o ser humano a falsificar o real a partir das contingências do seu imaginário.

Evidentemente, tal concepção o aproxima do positivismo médico, que, em fins do século XIX, disseminava uma crítica vigorosa em relação às experiências e aos enunciados religiosos, patologizando tudo o que não fosse captado pelo seu escopo. A compreensão freudiana da experiência religiosa desenvolve-se em conformidade aos critérios adotados por uma ciência eminentemente materialista, mas, em contrapartida, outros teóricos de peso assumem uma atitude distinta. Mantendo o fulcro de suas observações livres de tais preconceitos, esses teóricos observam a experiência religiosa à margem de uma manifestação psicopatológica. É o caso de William James, aqui já citado, que assume em sua análise um ponto de vista pragmático, isto é, observa a sua fenomenologia partindo de critérios essencialmente empíricos. Como indica Valle (1998, p.78):

A religiosidade, segundo James, deve ser vista a partir de seu componente emocional e não desde o seu lado intelectual (que existe) e sócio-

institucional (que condiciona o desenvolvimento concreto de cada caso individual)... James estudou minuciosamente a conversão e a crise mística, ambas marcadas antes pela afetividade até certo ponto não-racional que pela razão. Chegou à conclusão de que são emoções poderosas que podem transformar por completo os rumos da vida de uma pessoa, redimensionando-os inteiramente, de modo imprevisto e rápido, mas, muitas vezes, duradouro.

O posicionamento de William James em relação às experiências religiosas apresenta-se à margem do positivismo médico do seu tempo. Ele não as condiciona dentro de análises puramente racionais, mas procura valorizá-las a partir dos resultados que elas imprimem na personalidade dos indivíduos. Quanto ao paradigma médico do seu tempo, James chega a afirmar:

Um exemplo plenamente desenvolvido do mesmo tipo de raciocínio é a moda, muito comum hoje em dia entre certos escritores, de criticar as emoções religiosas mostrando uma conexão entre elas e a vida sexual. A conversão é uma crise da puberdade e da adolescência. As macerações dos santos e a devoção dos missionários são apenas manifestações de uma perversão do instinto paterno de auto-sacrifício [...] Estamos todos familiarizados, de um modo geral, com esse método de desacreditar estados de espírito pelos quais sentimos antipatia.[...] O materialismo médico afigura-nos, com efeito, uma boa apelação para o sistema de pensamento demasiado simplista que estamos considerando. O materialismo médico dá cabo de São Paulo explicando sua visão na estrada de Damasco como uma descarga violenta do córtex occipital. [...] Tacha Santa Teresa de histérica, São Francisco de Assis de vítima de uma degenerescência hereditária. O descontentamento de George Fox com as imposturas do seu tempo e o seu anseio de veracidade espiritual são conseqüência de um desarranjo no cólon. (1902/1995, pp.20-22)

A crítica de William James é consistente em razão de exprimir a tendência do modelo médico do seu tempo em classificar estados anímicos incomuns partindo de uma observação reducionista. O aspecto emotivo da experiência religiosa, aos seus olhos, é não redutivo a uma análise racionalista. Tal aspecto pode ser relacionado ao misticismo, que, para ele, comparece vinculado a uma região diferenciada da consciência (Valle, 1998, p.81). De todo modo, seu posicionamento pode ser alinhado à compreensão de Romain Rolland e ao desenvolvimento do seu misticismo pessoal, que, conforme vimos em capítulo anterior, foi influenciado por James.

Outros autores assumiram atitude semelhante, cuja abordagem não pressupõe uma análise racionalista. É o caso de K. Girgensohn que parte de uma abordagem “introspeccionista”, e G. W. Allport (1897-1969), que analisa as experiências religiosas dentro de uma abordagem “ideográfica”. O primeiro realizou uma minuciosa pesquisa, entre 1910 e 1920, a fim de verificar a hipótese de Schleiermacher, que entendia a essência da experiência religiosa a partir do sentimento de dependência que o ser humano tem do Absoluto (Valle, 1998, p.83). Como componente central da experiência religiosa, Girgensohn apontou o “pensamento intuitivo”. De acordo com sua análise, tal pensamento se diferencia do pensamento discursivo em virtude de se apresentar de modo vago e desarticulado quanto à formulação e seqüência. Ele pressupõe um aspecto não-controlável que não pode ser manipulado pelas disposições voluntárias do indivíduo. Em conexão a esse pensamento intuitivo, o autor localizou um segundo componente fundamental que comparece de modo expressivo na fenomenologia da experiência religiosa: as funções do ego, que manifestam uma disposição de assentimento em relação à experiência religiosa; ou seja, tais funções representariam uma apropriação intelectual da experiência, vinculando seu significado imediato ao contexto global da existência do sujeito. Para esse autor, o sentimento de confiança e rendição aos aspectos intuitivos da experiência pressupõe o reconhecimento consciente de um Objeto que serve de referência para tal atitude. Segundo ele mesmo afirma: “Confiar é antes de mais nada abrir-se e desvelar-se ao objeto que inspira confiança; secundariamente é entregar-se de modo permanente a esse objeto, sustentado pela certeza de que poderá agir de maneira íntegra” (Girgensohn apud, Valle, p.85). De todo modo, em suas observações, esse fenomenólogo alemão sustentou o caráter de unidade da experiência religiosa, que Wulff (1991) descreve, em seu estudo da Psicologia da religião a partir das visões clássica e contemporânea, da seguinte maneira: “A religião sintetiza no mais alto grau possível todas as capacidades humanas fundamentais, originando dessa abundância de

experiências e relações uma unidade que é diferente de qualquer de seus componentes” (1991, p.558). Portanto, mesmo partindo de uma abordagem distinta daquela desenvolvida por James, Girgensohn admite que as experiências religiosas, de um modo geral, exprimem um horizonte rico de significados, cujo resultado mais previsível é uma ampliação no sentido da existência para aqueles que as experimentam.

As conclusões de Allport (1950) se desenvolveram na mesma direção. Partindo do que chamou de “realismo heurístico” (Allport apud, Valle, 1998, p.88), esse autor centrou sua análise nos aspectos idiossincráticos de cada indivíduo, para, a partir daí, estabelecer uma distinção entre o que chamou de religiosidade intrínseca *versus* religiosidade extrínseca. Mais preocupado em analisar a fenomenologia da religiosidade intrínseca, Allport a concebeu como um ‘sentimento’ que pode ser situado para além dos processos racionais de compreensão e significação. Tal sentimento, conforme indica Valle (1998, p.94), “corresponderia a uma experiência interiorizada pelo sujeito, mostrando-se tipicamente em uma busca do sentido unificado da vida constatável também em outros grandes processos não-religiosos que levam o ser humano ao horizonte da transcendência”. Essa caracterização do sentimento religioso em Allport apresenta um grau de similaridade em relação ao conceito de Sagrado, conforme formulado por Rudolf Otto (1925). De acordo com Allport:

A religiosidade intrínseca, sendo a experiência pessoal de um valor supremo, de próprio direito, é um sentimento que flui da vida como um todo, com suas motivações e seu sentido. Em contraste, a religiosidade extrínseca é estreitamente de utilidade para o self enquanto lhe oferece garantia de segurança, posição social, consolação e endosso do caminho de vida que a pessoa já escolheu (Allport apud, Valle, p.94).

O conceito de religiosidade intrínseca, conforme delineado por Allport, serve de aporte para suas investigações, em virtude de sua fenomenologia se adequar de modo mais específico ao objeto da psicologia. Entendendo a religiosidade como um “sentimento”, ao mesmo tempo em que pressupõe sua manifestação como um elemento específico para a investigação psicológica, o entende como algo que escapa aos processos fundamentalmente

racionais de compreensão e significação. Tal posição, entretanto, insere-se num contexto mais amplo, em que novos olhares a respeito da experiência religiosa parecem exigir que novas adequações epistemológicas venham a se desenvolver para além do círculo fechado das concepções ou modos puramente racionais.

Atualmente, podemos encontrar uma espécie de refração da crítica racionalista dos enunciados religiosos. E a contradição intrínseca entre razão e fé tem perdido terreno no cenário acadêmico da contemporaneidade. Conforme salientou Gontijo (1999, p.157): “o conflito entre racionalidades na modernidade (razão x fé; ciência x religião) tem se apresentado, atualmente, não como um conflito entre conteúdos, mas um conflito entre atitudes fundamentais”. Segundo o autor, “a exigência crítica intrínseca ao método científico se traduz inicialmente de forma *negativa*²⁴, enquanto questionamento e *dissolução de evidências* mediatizados por uma operação de redução”. E vai mais além, ao salientar que, no método científico, a objetivação do seu proceder teórico garante à ciência um modo de se constituir enquanto poderoso instrumento de manipulação do real. Por conseguinte, em sua exigência de objetividade, a mesma ciência já implica um conceito de *subjetividade transcendental*, ou, em outras palavras, *subjetividade sem espessura* (Gontijo, 1999). E enquanto empresa totalitária de um mundo despido de subjetivação, a ciência concebe o “corpo do mundo” como um corpo fragmentado, “um mero conglomerado de jogos de linguagem díspares sem unidade e sem relações entre si” (Gontijo, p.159). Citando Xavier Herrero, Gontijo conclui, de modo pertinente, seu artigo. Transcrevo aqui sua citação:

Ora, o que possibilita, ao mesmo tempo, a incondicionalidade do homem e a sua integração na totalidade do real, é a religião, pois ela, na medida em que abre o horizonte do Sentido transcendente, possibilita ao homem, ao mesmo tempo, afirmar-se de modo mais radical como sujeito (na sua identidade mais profunda) e integrar-se na totalidade do real pela referência da multiplicidade de significados à unidade deste sentido primeiro. É por isso que a experiência daí resultante só poderá ser expressa numa

²⁴ Itálicos do autor.

linguagem simbólica, única capaz de captar a totalidade pela sua fluidez polissêmica e pela sua capacidade de integração e totalidade de sentido.²⁵

O motivo de encerrar esse sub-tópico a partir da problemática e conflito inerentes entre os enunciados científicos e os enunciados religiosos deve-se ao fato das interlocuções entre Freud e Romain Rolland apresentarem essa mesma espécie de tensão. De um lado, encontramos o psicanalista ideologicamente, e não apenas teoricamente, vinculado a uma crítica ao mesmo tempo fecunda e unilateral dos enunciados religiosos. E de outro, o romancista, que encontrou na experiência mística os elementos mais fecundos de sua própria existência. Portanto, ambos representam duas atitudes que, do século XVII em diante, orientaram-se a partir de concepções de mundo antitéticas. Entretanto, a psicanálise tornou-se um patrimônio intelectual que não pode ser exclusivamente consignado a Freud. Ela desenvolveu-se em outras perspectivas, que apesar de sempre estarem referidas ao seu fundador, assimilou novos olhares a respeito da fenomenologia e do valor do misticismo. E um dos conceitos que mais se aplica a esse desenvolvimento é o conceito de narcisismo.

6.2 – Narcisismo e experiência religiosa: novos desenvolvimentos em psicanálise.

Em seu artigo de 1914 sobre o narcisismo Freud oferece um contraponto em relação às formulações de uma ‘libido não-sexual’, conforme delineada e sustentada por Jung em seu livro “Símbolos e transformações da libido” (1913), trabalho esse que selou o seu afastamento do movimento psicanalítico. A tese junguiana de uma energia psíquica indiscriminada, que pode ou não adquirir configurações sexuais, vai de encontro à formulação freudiana do desenvolvimento psíquico dinamizado a partir da libido, que, longe de ser genérica em termos de natureza, é sexualizada. O desacordo entre os autores desenvolveu-se em grande medida em torno desse conceito. Segundo Freud, Jung “incorre

²⁵ Herrero, X. (1986). *Ciência e Religião. Perspectiva Teológica*, p. 245.

em petição de princípio” (1914/1974, p.97) ao afirmar que a retirada da libido de sua vinculação objetal seja insuficiente para acarretar a perda da função da realidade. Essa afirmação junguiana, amplamente criticada por Freud, representa o inverso do seu argumento, de que a própria retirada da libido dos objetos costumeiros aos quais ela se liga constitui a característica essencial de determinadas configurações psicopatológicas, como a esquizofrenia e a hipocondria, síndromes essas que podem ser recuadas ao conceito de narcisismo. Contudo, o conceito de narcisismo em Freud denota sutilezas e adquire ampliações significativas na medida que se estende desde as fases de desenvolvimento do eu, até às expressões psicopatológicas que são cristalizadas ou fixadas nessas etapas do desenvolvimento psíquico. De acordo como Freud: “A libido afastada do mundo externo é dirigida para o eu e assim dá margem a uma atitude que pode ser denominada de narcisismo” (1914/1974, p.91). Portanto, em termos genéricos, uma atitude narcisista decorre de um redirecionamento da libido para o eu, de modo que as relações com os objetos externos se apresentam obscurecidas, dando margem a síndromes psicopatológicas co-extensivas ao que Freud denominou de “narcisismo secundário”. De todo modo, Freud relaciona o seu conceito de narcisismo ao auto-erotismo, que constitui a fase inicial do desenvolvimento da libido, a força motriz do aparato psíquico. Por conseguinte, há que se distinguir o que chamou de narcisismo primário, que constitui uma etapa fundamental no desenvolvimento do eu, do narcisismo secundário, que se caracteriza especificamente por um processo de fixação nessas fases iniciais, e que impede ao eu se desenvolver de modo adaptado às contingências do mundo externo, onde a libido deve ser inevitavelmente direcionada. O conceito de narcisismo em Freud apresenta uma dupla caracterização: ele se refere tanto a um processo natural e desenvolvimental, como também representa um estado de fixação, e que por isso pode ser remetido à esfera do patológico. A retirada de interesse dos objetos externos num indivíduo adulto se apresenta, aos seus olhos, como um registro do patológico. Segundo ele:

“o homem enfermo retira suas catexias libidinais de volta para seu próprio eu, e as põe para fora novamente quando se recupera” (1914/1974, p.98). E o narcisismo, por sua vez, representa a padronização desse mecanismo, cujo eu libidinizado produz as formas de megalomania tão presentes nas síndromes “parafrênicas”. Mas, após essa breve incursão no conceito de narcisismo em Freud, chegamos a duas questões de importância referentes ao objetivo dessa pesquisa: Qual a sua relação com a experiência religiosa? E que articulação pode haver entre o conceito de narcisismo em Freud com o misticismo pessoal de Romain Rolland?

Para responder essa primeira questão, podemos lançar mão da posição junguiana, conforme salientada pelo próprio Freud em seu artigo sobre o narcisismo. Em seu texto de 1913 (Jung apud, Freud, pp. 339-40) Jung critica a posição de Freud no que se refere à retirada da libido do mundo externo, e sua respectiva absorção na esfera do eu. A postulação de Freud de que essa retirada constitui uma perda da realidade é incongruente na opinião de Jung, uma vez que tal retirada pode resultar não simplesmente num obscurecimento da realidade externa, mas, inversamente, em modos de sublimação da energia libidinal. Para Jung, essa operação não necessariamente acarreta estados megalômanos presentes nos quadros psicóticos, mas pode se confirmar na psicologia de um “anacoreta ascético” (Freud, 1914/1974, p. 97). Freud, por sua vez, considera esse exemplo inadequado e insolúvel, em razão de um “anacoreta” erradicar seu interesse sexual, não através de uma retirada da libido através de uma catexização da mesma no eu, mas mediante processos sublimatórios, onde a mesma libido passa a se vincular a valores elevados, como o “divino, a natureza, o reino animal”. Freud afirma, portanto, que seu postulado não pode ser desqualificado pela crítica de Jung, uma vez que sua análise se refere aos mecanismos presentes no narcisismo, e não simplesmente visa os processos sublimatórios que leva um anacoreta a sublimar seu interesse sexual mediante seu direcionamento a valores mais elevados. Ao mesmo tempo, abre espaço

para uma distinção fundamental entre os quadros ‘parafrênicos’ e a psicologia da yoga: enquanto no primeiro caso ocorre uma catexia libidinal no eu que produz a megalomania, isto é, um estado inflacionado que afasta o eu de sua vinculação com a realidade externa; no segundo caso, há uma suspensão do fluxo libidinal, através de operações sublimatórias, onde objetos mais ‘elevados’ passam a substituir o interesse sexual. De todo modo, a sublimação desenvolve-se a partir do sexual, o que denota uma consideração distinta do postulado junguiano de uma libido indiscriminada, que pode assumir ou não configurações sexuais. No que se refere aos estados místicos ou às experiências religiosas, o mecanismo atuante é o da sublimação, e não simplesmente a concentração da libido na esfera do eu que produz os quadros de alienação.

Quanto à segunda questão, podemos lançar mão do postulado de Romain Rolland de que o sentimento oceânico, longe de denotar uma fixação da *libido sexualis* no eu, exprime um sentimento de vinculação com a totalidade do mundo, onde a metáfora oceânica serve de ilustração para uma verdadeira subtração do eu, por conseguinte, o inverso de um estado inflacionado, como ocorre nos casos de megalomania relacionados ao narcisismo secundário. Portanto, podemos concluir que o conceito de narcisismo não possui qualquer grau de correspondência com os estados místicos, onde a representação do eu é quase que completamente apagada. No entanto, o conceito de narcisismo permanece vinculado aos estados místicos em outros autores psicanalíticos como Heinz Kohut.

O motivo de enfileirar Kohut no contexto dessa discussão deve-se ao fato desse autor conceber sua psicologia do *self* em torno de uma teoria do narcisismo. Em seu texto de 1966, “Formas e transformações do narcisismo”, esse autor desenvolve um novo enfoque sobre o conceito, concebendo-o não mais simplesmente dentro de uma contextualização psicopatológica, mas como o próprio combustível da vida psíquica, impulsionando-a a desenvolvimentos progressivos. Segundo Kohut, o narcisismo não apenas exprime um

estágio de constituição do psíquico, mas atua como força motriz para progressivas transformações do psiquismo, seja em direcionamentos patológicos ou não. Para ele, é o *self* que constitui o ordenamento narcísico da subjetividade, estendendo-se por um longo espectro que cobre os primeiros desenvolvimentos infantis até os progressos maturacionais da vida adulta. Sobre o seu conceito de *self*, ele afirma:

O *self* entretanto, surge na situação psicanalítica e é conceituado na forma de uma abstração de um nível relativamente baixo, isto é, relativamente próxima à experiência, como um conteúdo do aparelho mental. Embora não seja, dessa forma, uma instância da mente, é uma estrutura dentro da mente, pois: a) está catexizado com energia instintiva e b) tem continuidade no tempo, isto é, é duradouro. (Kohut, 1971/1988, p. 14)

Ao mesmo tempo em que o *self*, de acordo com Kohut, é catexizado pela energia pulsional, ou seja, recebe impulso da mesma a fim de mobilizar o desenvolvimento psíquico, ele também pressupõe uma continuidade temporal, de modo a perseverar enquanto força motriz para o incremento do psiquismo. Partindo desse conceito nuclear, Kohut postula uma nova idéia: a do *self-objeto*, que passa a ser definido como todos os objetos a serviço do *self*, que, enquanto instância narcísica, é capaz de não só alimentar o desenvolvimento psíquico, como também determinar sua integração. Nesse processo desenvolvimental, o *self* direciona os seus interesses para dois objetos fundamentais comumente representados pelas figuras parentais, e que Kohut denomina de “*self grandioso*” e “*imago parental idealizada*”(Kohut, 1988). O primeiro diz respeito às relações mãe-bebê, cuja ênfase se relaciona mais às satisfações pulsionais do que propriamente aos objetos deflagradores da satisfação. Em outras palavras, o objeto apenas importa, na medida em que proporciona e confirma o prazer narcísico da criança. O segundo, por sua vez, representa o desenvolvimento do narcisismo primário, na medida em que sua ênfase passa a recair no objeto, introjetado de forma idealizada. Ocorre que, para Kohut, esse segundo processo de idealização não pressupõe uma dimensão negativa; ao contrário, funciona como elemento integrante do amadurecimento psíquico, como também opera de modo a consolidar as instâncias psíquicas. Para esse autor,

os processos narcísicos passam a ser valorizados, na medida em que cobrem todo o processo do desenvolvimento psíquico. A noção patogênica do narcisismo somente é considerada em seus modos de fixação, pois o conceito em si denota muito mais um significado evolutivo, do que simplesmente um estado de fixação regressiva. E tendo em vista uma concepção evolutiva do narcisismo, Kohut defende o conceito de “narcisismo cósmico”, passando a caracterizá-lo enquanto meta ético-religiosa da sua psicologia, que, surpreendentemente, se insere no contexto psicanalítico.

Mas o conceito de ‘narcisismo cósmico’, tal como empregado por Kohut, não é capaz de esgotar todas as implicações decorrentes de uma psicologia mística. Isso ocorre em razão dele não poder explicar a noção de sensação oceânica sem reduzir o ‘epistemológico’ ao ‘desenvolvimental’. A tentativa, ainda presente em Kohut, de reduzir as experiências místicas às fases precoces da relação mãe-bebê o mantém ligado à formulação desenvolvida por Freud na primeira seção do *Mal-Estar na Civilização*. O que difere, em sua concepção, não é a fonte ou a origem do sentimento oceânico, uma vez que tal sentimento pode ser recuado a essa idade primordial, mas a própria expressão de tal sentimento, que não necessariamente denota um significado regressivo, podendo ser inserido nos processos de maturação do psiquismo. E se Kohut evidencia sua familiaridade com o pensamento freudiano, o mesmo não ocorre em relação ao pensamento de Rolland. De acordo com Parsons (1999, p.163):

Em seus ensaios e livros, Kohut não dá evidências de estar familiarizado com as nuances do misticismo de Rolland, excluindo sua familiaridade com o *Mal-Estar na Civilização* que partilhava com todos os analistas. De novo, junto com Freud e muitos analistas, ele interpretou o “sentimento oceânico” como uma transitória regressão ao estágio do narcisismo primário.

Ao mesmo tempo, Kohut postulou um fenômeno relacionado, o “narcisismo cósmico”, como meta ético-religiosa da sua psicologia, distinguindo-o da noção de sentimento oceânico da seguinte maneira:

A realização de uma mudança da catexia narcísica do self para um conceito de participação numa existência supra-individual e extemporânea reside em

contraste com o sentimento oceânico, o qual é experimentado passivamente (e usualmente de forma transitória)... A genuína mudança em direção ao narcisismo cósmico é o resultado criativo e permanente das atividades estáveis do ego autônomo e somente muito poucos são capazes de atingi-lo... Acredito que esta rara façanha repouse, não simplesmente numa vitória da razão autônoma e da objetividade suprema sobre as reivindicações do narcisismo, mas na criação de uma forma mais intensa de narcisismo... um narcisismo cósmico que transcendeu os limites do indivíduo (Kohut, 1950/1978, pp.454-5).

Em sua análise de um ‘narcisismo cósmico’, a opinião de Kohut desenvolve-se em outra direção, que não somente se distingue, como também se orienta para além da noção de sentimento oceânico: ele representa muito mais uma conquista psíquica decorrente das atividades estáveis de um ego autônomo, isto é, livre das influências do desejo, do que simplesmente um sentimento de vinculação cósmica que se apresenta de modo espontâneo e transitório. O sentimento oceânico mais se refere a uma experiência psíquica espontânea, que de acordo com o seu postulado, não é capaz de produzir um ego autônomo, livre das catexias objetais. E apesar de Kohut concordar com Freud que a relação mãe-bebê pode predeterminar geneticamente o narcisismo cósmico, por outro lado discorda desse postulado, no sentido de que tal conceito deve ser situado para além da preservação do estado pré-edípico de unidade. Para ele, o narcisismo cósmico, significava um processo existencial desenvolvido a partir de uma gradual descatexia do self individual, para a sua participação com ideais supra-individuais. De acordo com Parsons (1999, p.164), o conceito de narcisismo cósmico, tal como desenvolvido por Kohut, denota uma vivência *sub specie aeternitas* (sob um ponto de vista atemporal) sem elação (arrogância, altivez) ou ansiedade, onde o sujeito encontra-se banhado na comunhão contínua com um *Self* insubmisso e supra-ordenado”. Entretanto, o estabelecimento de uma hierarquia entre narcisismo cósmico e sentimento oceânico, que acima de tudo comporta uma diferenciação entre essas noções, não corresponde ao postulado de Romain Rolland, em razão do sentimento oceânico, em sua opinião, ser uma das condições para o desenvolvimento de uma descatexia do ego, e, conseqüentemente, sua

vinculação e submissão a um *Self* insubmisso e supra-ordenado. Conforme Parsons (1999, p.164) indica:

através da experiência mística, da introspecção, da renúncia, e do que Rolland chamava de “sopros da vida”, pode-se gradualmente fazer a descatexia do self, deslocando o lócus de identidade do self para um *Self* concebido como supra-ordenado, mas insubmisso. O que é mais importante, esta mudança, significativa pela presença do sentimento oceânico, também indica o tipo de realização ética e existencial defendida por Kohut.

Por conseguinte, a distinção meramente conceitual aplicada por Kohut entre ‘narcisismo cósmico’ e ‘sentimento oceânico’ não passa de uma forçosa tentativa em distinguir elementos vivenciais inter-relacionados. As nuances do misticismo de Rolland, conforme Parsons (1999) explicita, “foi remodelada e avaliada por Kohut em termos de uma teoria ‘desenvolvimental’ e do inconsciente.” Entretanto, esse último autor aproxima-se sensivelmente do pensamento de Rolland no que se refere ao desenvolvimento de uma modalidade religiosa intermediária. Em seu ensaio *Da Liderança*, Kohut cita Dag Hammarskjöld, antigo secretário geral das Nações Unidas, como uma personalidade paradigmática que incorpora esse ideal religioso:

A sobrevivência do homem ocidental, e talvez da própria humanidade, não será muito provavelmente salvaguardada pela “voz do intelecto” somente, esta grande esperança utópica do Iluminismo e Racionalismo dos séculos 18 e 19; nem será assegurada através da influência do ensino das religiões ortodoxas. Será que surgirá uma religião capaz de fortificar o amor do homem por seus antigos e novos ideais? A transformação do narcisismo num espírito de religiosidade, isto é, a comunal amálgama da tradição-limite de elementos não racionais para o sistema de valores do homem, frequentemente foi capaz de inspirar pessoas a feitos heróicos dos quais a sobrevivência sempre depende, diante de cruciais conjecturas. Seria possível que uma nova e racional religião surgisse, como um ainda não criado sistema de racionalidade mística que tomaria o lugar da religião do passado? Sem dúvida, tal religião não teria, inicialmente, nenhum apelo para as massas, mas as novas religiões são, primeiramente e provavelmente sempre, somente para poucos (ou mesmo só para um?) que, uma vez inspirados, são capazes, subseqüentemente, de inspirar outros. Existem, mesmo no nosso tempo, exemplos de homens heróicos de ação política construtiva que realizaram uma transformação de seu narcisismo numa religião pessoal insubmissa e inspirada. Será este o tipo que a humanidade terá de produzir em maior número de maneira a sobreviver? Dag Hammarskjöld... um exemplo deste tipo, descreve seu misticismo insubmisso nas seguintes palavras: “A fé é um estado da mente e da alma...

a linguagem da religião é (apenas) um série de fórmulas que registram uma experiência religiosa básica.(Kohut apud, Parsons, pp.164-5)

A posição de Kohut, nesse fragmento do seu artigo, aproxima-se sensivelmente do postulado de R.R. de um misticismo trans-institucional, que desenvolve-se livremente a partir dos processos psicológicos maturacionais dos indivíduos. Ambos, nesse sentido, parecem concordar que somente uma religião de cunho místico, independente de elementos antropocêntricos e dogmáticos, é capaz de elevar a humanidade para além da utopia iluminista, que considera o desenvolvimento intelectual como sendo o progresso exclusivo do espírito humano; como também confirmar um desenvolvimento religioso para além das ortodoxias religiosas. Um ‘sistema de racionalidade mística’, apesar da contradição dos termos, infere um misticismo maduro que se apresenta na agenda religiosa de Rolland. Portanto, as posições de Kohut a respeito do narcisismo, apesar de manterem-se filiadas ao pensamento original de Freud, desenvolvem-se, em contrapartida, na direção de uma psicanálise mística, que R.R. procurou insistentemente afirmar a partir de suas interlocuções com Freud. Somado a isso, os postulados de R.R., que produziram uma perplexidade em Freud, também evidenciam a inabilidade do fundador da psicanálise em penetrar mais a fundo na subjetividade mística a partir da noção de sentimento oceânico, cujo inequívoco indício amplia significativamente o horizonte de sentidos que podem (e devem) ser disponibilizados para o desenvolvimento maturacional do homem. Mas o tempo e a mentalidade de Freud enraízam-se naqueles ideais constantemente evocados no decurso dos séculos 18 e 19, incapazes de perceber o desenvolvimento humano a partir do fulcro das experiências religiosas. A expectativa freudiana de uma ciência que substitui os ideais religiosos, conforme afirma em seu Futuro de uma ilusão (1927), não comporta os desenvolvimentos subseqüentes propostos por uma psicologia mística, mas apenas expressa uma antítese constantemente evocada no decurso de uma ciência iluminista.

Cabe ainda salientar que a psicanálise posterior a Freud postulou novos desenvolvimentos para o conceito de ilusão, que se afastam daqueles propostos pelo seu fundador. E se Freud procurou insistentemente desqualificar o campo ilusório, outras orientações psicanalíticas da era pós-freudiana não seguiram a mesma regra. É o caso da psicanálise desenvolvida por D. W. Winnicott, que distintamente percebeu o domínio da ilusão como aquele “em que a pessoa pode se expressar de um modo fundamental” (Morano,1998). Para Winnicott, o eu da pessoa adulta deve ser concebido como um sistema aberto, sistematicamente relacionado a um intercâmbio entre o mundo interno e o mundo externo. Nesse intercâmbio, o autor postula um ‘processo transicional’, que promove um equilíbrio dinâmico e fluido entre o eu e a realidade externa. A ilusão, nesse sentido, não está a serviço da realização do desejo e nem diz respeito à ordem pulsional que serve de proteção contra o desamparo. Distintamente, tal conceito é empregado como um território intermediário entre a realidade pessoal subjetiva e a realidade externa objetiva. Em sua concepção, Winnicott entende a ilusão como um paradoxo, espaço intermédio que aos poucos é ocupado pelo objeto transicional, primeiro símbolo que marca a separação mãe-bebê. Esse objeto transicional, por sua vez, não é esquecido ou recalcado, mas relegado ao limbo, dando lugar ao espaço cultural. O lugar da ilusão representa, portanto, o ponto de contato entre a realidade interna e externa. Winnicott (1971 pp. 104-110) compreende todo esse processo como sendo marcado por um paradoxo criativo onde se dá a junção e a separação entre o eu e o não-eu. Esse ‘espaço ilusório’ pode ser caracterizado pela singularidade e variação das experiências pessoais, ponto de origem onde a produção do símbolo evita a dicotomia entre realidade interna e externa. O conceito de ilusão, desse modo, passa a representar o solo de constituição subjetiva, ao mesmo tempo em que adapta os processos internos às contingências do ambiente externo. É, portanto, em decorrência desse constante trânsito entre o interior e o exterior que o homem é capaz de criar um sentido

singular de realidade. Em suas considerações sobre o pensamento de Winnicott, Morano (1998, p.33) conclui: “A ilusão adquire assim novo sentido, bem diferente do que lhe atribuiu Freud a partir de suas posições positivistas e anti-religiosas”. Assim como em Kohut, o conceito de narcisismo adquire novos desenvolvimentos, em Winnicott, podemos observar a mesma simetria em relação ao conceito de ilusão, não mais percebida como um ‘espaço distinto do real’, ou como ‘potência de falsificação’, mas como poderoso impulso para o desenvolvimento psíquico, além de requisito fundamental para a saúde mental. Em sua leitura sobre o conceito de ilusão em Winnicott, Morano afirma:

O que Freud considerou simples resistência do princípio do prazer diante da realidade, Winnicott entende como possível fonte de criatividade. O homem joga sempre com a realidade, antecipa-a ilusoriamente e até distorce naquilo que não lhe agrada. E isso, num grau ou noutro, é necessário para se sustentar, transformando-se num processo indispensável e, de certo modo, inevitável. A ilusão, portanto, pode ser concebida como um modo de trânsito para a realidade e não como um simples impedimento a experimentá-la (1998, p.34).

A “educação para a realidade” (1927/1974, p.57), conforme Freud faz questão de defender em seu Futuro de uma ilusão, não pressupõe, aos olhos de Winnicott, uma total autonomia do campo ilusório. Ao contrário, visto que é a própria ilusão que disponibiliza o trânsito entre os processos internos subjetivos e a realidade externa objetiva. Portanto, os posteriores desenvolvimentos psicanalíticos não reproduziram os ideais racionalistas de Freud, como também sua iconoclastia operada ao longo da sua obra, não se perpetuou no decurso da psicanálise pós-freudiana. De suas fileiras surgiram novos intérpretes que incutiram às primeiras descobertas freudianas novos desenvolvimentos, aos quais, por seu turno, se aproximam da própria renovação epistemológica em curso do que se consignou chamar de ‘psicologia da religião’. E o papel de Romain Rolland, nesse sentido, foi fundamental, uma vez que sua interlocução com Freud antecipou novos e necessários desenvolvimentos da teoria psicanalítica.

CONCLUSÃO

Ao longo desse estudo, pudemos observar a evolução do pensamento freudiano no que se refere às origens psíquicas e desenvolvimentais das formações religiosas. Em sua abordagem da experiência religiosa, Freud expressou duas diferentes perspectivas sobre o tema. Primeiramente, lançou mão de uma epistemologia ideologicamente identificada aos princípios racionalistas, no sentido de que as formações religiosas derivam exclusivamente de elementos intra-psíquicos, cuja imanência pode ser atribuída tanto ao desenvolvimento psíquico individual, quanto às formações coletivas e culturais dos enunciados religiosos. Nesse sentido, alguns elementos podem ser perfilados em sua leitura: sua analogia inicial entre os cerimoniais religiosos e a neurose obsessiva (1907) alcançou novos desdobramentos em sua leitura antropológica da religião, que comparecem bem marcados em seu texto *Totem e Tabu* (1913), cujo objetivo central é lançar um olhar sobre as origens da religião, remetendo-a ao Complexo de Édipo. Seguindo essas observações, ampliou o conceito de ilusão em sua leitura do fenômeno religioso (1927), para em seguida utilizar sua teoria do desenvolvimento a fim de responder a Romain Rolland acerca da fenomenologia da experiência religiosa, identificada invariavelmente ao seu conceito de narcisismo (1930). Em todos esses desenvolvimentos, sua análise apoiou-se não somente nos conflitos e antíteses inerentes às relações entre ciência e religião, mas também em elementos subjetivos que pudemos observar no desenvolvimento do seu ateísmo pessoal. Seus dados biográficos apresentam-se, portanto, co-extensivos no que comporta sua posição sobre o tema. Quanto à sua interlocução com Romain Rolland, observamos tanto aproximações quanto distanciamentos. Isso, porque o premiado escritor francês, ao mesmo tempo em que se aproxima de Freud no sentido de se desiludir com a religião institucionalizada, também se convenceu da necessidade de substituí-la por uma psicologia que, no entanto, abrigava uma

dimensão religiosa explícita. Por conseguinte, é no interior dos enunciados psicológicos, e não religiosos, que os postulados de ambos os autores apresentam um notável grau de alteridade. A ênfase de Rolland na dimensão teleológica das experiências místicas levou-o a conceituar as mesmas no interior de seus aspetos psicológicos que, longe de denotarem as condições alienantes que distanciam os sujeitos do ‘princípio da realidade’, ao contrário, superam até mesmo os dispositivos de uma pura racionalidade, potencializando a consciência em sua apropriação do Real.

Todas as discordâncias que puderam ser aqui alinhadas entre os dois autores, no que refere às suas interlocuções sobre a fenomenologia do sentimento oceânico, e, conseqüentemente, ao valor das experiências místicas, contribuíram para um debate que inevitavelmente aproxima a psicanálise dos enunciados místicos. Nesse debate, pudemos observar duas tendências em ação. A posição iluminista-racionalista de Freud, que ambicionou introduzir sua psicanálise no interior dos discursos cientificistas, e a posição mística de Romain Rolland, que observou no desenvolvimento do misticismo os aspectos mais nobres da natureza humana, os quais, por sua vez, se endereçam aos elementos evolutivos e não-regressivos da psique humana. Tal debate, acredito, contribuiu expressivamente para o campo da psicologia da religião, em razão de incluir visões distintas, que operando contra ou a favor do sentido da religião, salientaram os aspectos epistemológicos inerentes à psicologia no que se refere sua observação e limites no contexto da religião. “O conflito de racionalidades na modernidade entre razão e fé, e ciência e religião”, tão bem argumentado por Gontijo (1999, p. 157), em seu artigo “Limites e alcance da leitura freudiana da religião”, pode ser remetido às interlocuções entre Freud e Romain Rolland, que se prolongaram ao longo de uma década. Isso, em razão de que, no interior dessas interlocuções, pudemos observar, não um ‘conflito entre conteúdos, mas um conflito entre atitudes fundamentais’. E é justamente esse conflito entre atitudes fundamentais que

tem obstaculizado um maior incremento no diálogo entre ciência (psicologia) e religião. Os posicionamentos de uma ciência positiva, que se traduz inicialmente de ‘forma negativa’, enquanto questionamento e ‘dissolução de evidências’ mediatizados por uma ‘operação de redução’(Gontijo, 1999), podem ser identificados na formulação freudiana da experiência religiosa, onde o pensar se sobrepõe ao experimentar. Inversamente, o postulado de Rolland acerca do valor do misticismo baseia-se numa sobreposição do vivido ou experimentado sobre o pensado. Portanto, encontramos um conflito entre ‘atitudes fundamentais’, onde aspectos subjetivos decidem a questão de ambos os lados, impedindo que os autores (Freud e Rolland) aportem sua discussão da experiência religiosa num campo de interseção que aproxime o conjunto de suas opiniões. Entre o conhecimento positivo e a sabedoria decorrente do desenvolvimento do misticismo parece haver uma lacuna. E, apesar de tal lacuna, ambas as modalidades de apreensão da realidade ‘interior’ e ‘exterior’ são fundamentais no que se refere à construção da complexa relação entre o humano, em seus aspectos anímicos, e o mundo, em seus aspectos fenomênicos.

REFERÊNCIAS

BAIR, D. *Jung: uma biografia, vol. I e II*. São Paulo: Globo, 2006.

CAMPBELL, J. *As Máscaras de Deus: mitologia oriental*. São Paulo: Palas Athena, (1994).

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, (1996).

FOUCAULT, M. *Os Anormais*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, (2002).

FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1977), v. I.

_____. *A interpretação de sonhos*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1972), v. IV e V.

_____. *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1970), v.

IX.

_____. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1970), v. IX.

_____. *Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1970), v. XI.

_____. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1974), v. XIII.

_____. *O Moisés de Michelangelo*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1974), v. XIII.

_____. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1974), v. XIV.

_____. *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1974) v. XIV.

_____. *Os instintos e suas vicissitudes*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1974), v. XIV.

_____. *O estranho*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1980), v. XVII.

_____. *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1976), v. XVIII.

_____. *O problema econômico do masoquismo*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1976), v. XIX.

_____. *A Negativa*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1974), v. XIX.

_____. *Inibições, sintomas e angústia*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1998), v. XX.

_____. *Um estudo autobiográfico*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1998), v. XX.

_____. *O Futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1974), v. XXI.

_____. *Uma experiência religiosa*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1974), v. XXI.

_____. *Dostoievski e o parricídio*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1974), v. XXI.

_____. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1974), v. XXI.

_____. *Moisés e o monoteísmo: três ensaios*. Rio de Janeiro: (ESB). Imago, (1974), v. XXIII.

FREUD, E., MENG, H. *Cartas entre Freud & Pfister (1909-1939) – Um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa – MG: Ultimato, (1998).

GARCIA-ROZA, L, A. *Acaso e repetição em psicanálise*. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1993).

_____. *Freud e o inconsciente*. 10 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1994).

GONTIJO, E, D. (1999). Limites e alcance da leitura freudiana da religião. In: Massimi, M; Mahfoud, M (Org.). *Diante do mistério*. São Paulo: Edições Loyola, (1999).

JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa – Um estudo sobre a Natureza Humana*. 10. ed. São Paulo: Cultrix, (1995).

JONES, Ernest. *Vida e obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1970).

KOHUT, Heinz. *The Search for Self*. Nova York: International University Press, (1978).

_____. *Self e narcisismo*. Rio de Janeiro: Zahar, (1994).

_____. *Psicologia do self e a cultura humana – reflexões sobre uma nova abordagem psicanalítica*. Porto Alegre: Artes Médicas, (1988).

_____. *A análise do self*. Rio de Janeiro: Imago, (1988).

KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*. Campinas/SP: Verus, (2005).

LAPLANCHE, J ; PONTALIS, Jean-Baptiste. *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Bibliotheque de Psychanalyse. Paris: Presses Universitaires de France (1967).

MASSON, J, M. *The oceanic feeling: The origins of religious sentiment in Ancient Índia*. Boston: D. Reidel, (1980).

McGUIRE, W. *A correspondência completa de Freud e Jung*. Rio de Janeiro: Imago, (1982).

MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, (2006).

MORANO, C, D. *Crer Depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, (2003).

_____. *Orar Depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola, (1998).

OTTO, R. *O Sagrado – Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo/RS: Sinodal, (2007).

PARSONS, W. *The enigma of the oceanic feeling – revisioning the psychoanalytic theory of mysticism*. Oxford: USA trade, (1999).

PEREIRA, M, E, C. *Pânico e desamparo: Um estudo psicanalítico*. São Paulo: Escuta, (1999).

RIZZUTO, A. *The birth of the living God: A psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press, (1979).

_____. *Por que Freud rejeitou Deus? – uma interpretação psicodinâmica*. São Paulo: Edições Loyola, (2001).

ROBERT, M. *De Édipo a Moisés – Freud e a consciência judaica*. Rio de Janeiro: Imago, (1989).

ROUDINESCO, E. *História da psicanálise na França*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1988).

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Amor*. São Paulo: Martin Claret, (2002).

SPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: Abril, (1979).

VALLE, E. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Edições Loyola, (1998).

VERMOREL, H ; M. *Sigmund Freud et Romain Rolland correspondance 1923-1936*. Histoire de la Psychanalyse. Paris: Presses Universitaires de France, (1993).

WINNICOTT, D, W. *The Place Where We Live*. In. *Playing and Reality*. (pp.104-110). Londres: Tavistock, (1971).

WULFF, D. *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views*. Nova York : John Wiley, (1991).

YOSEF, H, Y. *O Moisés de Freud – Judaísmo terminável e interminável*. Rio de Janeiro: Imago, (1992).