11/2

Religião e Sociedade

- *Freud, Pfister e Jung*
- *Mística feminina*
- **A crença na psicanálise**

ISSN 0100-8587

Religião e Sociedade

Outubro/1984

Comissão Editorial

Alba Zaluar, Duglas Teixeira Monteiro (*in memoriam*), Edênio Valle, Eduardo Viveiros de Castro, José Jeremias de Oliveira Filho, Peter Fry, Pierre Sanchis, Rubem César Fernandes (coordenador)

Seção de Poesia e Documento

Coordenação: Grażyna Drabik

Coordenação de Ilustrações

Antonio Augusto Fontes e Grażyna Drabik

Conselho de Redação

Afonso Gregory, Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Cândido Procópio F. de Camargo, Carlos Brandão, Christian Lallive D'Epinay, Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, Eduardo Hoornaert, Elter Dias Maciel, Francisco Cartaxo Rolim, Heloisa Helena Martins, Jacy Maraschin, Jether Pereira Ramalho, José Oscar Beozzo, Leni Silverstein, Leonardo Boff, Lísias Nogueira Negrão, Luis Eduardo Wanderley, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Pedro Ribeiro de Oliveira, Ralph Della Cava, Regina Novaes, Renato Ortiz, Rubem Alves, Thales de Azevedo, Thomas Bruneau, Vanilda Paiva, Yvonne Maggie, Zeno Osório Marques.

Secretária de Redação

Rosane Manhães Prado

Diagramação

Valéria Alencar de Brito

Capa

Otavio Studart
São João Batista, Leonardo Da Vinci, Louvre.

Ilustrações

Reprodução de escultura de G.T.O. *In Catálogo arte em comum*, da XVI Bienal de São Paulo, 1981.

Desenho de William Blake, The Pierpont Morgan Library

Foto do Congresso de Weimar. *In* Freud/Jung, *Correspondência completa*, Rio, Imago, 1976.

Foto de ondas sonoras. *In* C.G. Jung. *Man and his symbols*, London, Aldus Books Ltd., 1972. Reproduzida com permissão de The BPCC – Aldus Archive.

© 1984 ISER/CER
© "Freud e a mística" – Paul Laurent Assoun – Ed. Gallimard, Paris

RELIGIÃO E SOCIEDADE está aberta para colaboração, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado à redação.

RELIGIÃO E SOCIEDADE é editada em colaboração pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER).

Toda correspondência deve ser enviada para *Religião e Sociedade*, R. Ipiranga, 107, Laranjeiras, CEP 22231, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Pedidos de venda e assinaturas devem ser pagos em cheque nominal para Editora Campus Ltda.

EDITORA CAMPUS LTDA.

Rua Barão de Itapagipe, 55
Rio Comprido CEP 20261
Telefone: (021) 284 8443
Rio de Janeiro RJ Brasil

Publicada com o apoio do CNPq e Finep.

ISSN 0100-8587

Sumário

Editorial ,2

A crença na psicanálise ,4
Entrevista com Carlos A. Nicéas, Joel Birman e Jurandir Freire

Joel Birman
Sobre a correspondência de Freud com o Pastor Pfister ,30

Rubem Alves
Bosques escuros e lanternas claras ,54

Paul Laurent Assoun
Freud e a mística ,68

Jacques Maître
Entre mulheres. Notas sobre uma corrente do misticismo católico ,98

Luiz Fernando Dias Duarte
Grupo e singularidade: uma reflexão antropológica sobre um texto de Freud ,138

DOCUMENTO

Grażyna Drabik
Com minhas melhores lembranças, cordialmente (seleção da correspondência entre Freud e Jung) ,146

C.G. Jung
Relação entre a psicoterapia e a direção espiritual (fragmentos) ,180

RESENHA

Luiz Fernando Dias Duarte
A pesquisa em ciências sociais e um fantasma psicológico (sobre textos de Arakcy Martins Rodrigues) ,184

NOTAS DE LIVROS

Patrícia Monte-Mor ,192

RESUMOS/ABSTRACTS ,196/199

Editorial

Não é fácil definir os limites da religião. Combinada às coisas "deste mundo", forma um par que recobre a totalidade do ser social. Com efeito, não há objeto empírico que não possa ser considerado sob o prisma da oposição entre "o sagrado e o profano". Do dinheiro, por exemplo, diz-se que é "um fetiche", do sexo que é "um tabu", e assim por diante.

Por outro lado, o racionalismo moderno produziu substitutos que no afã de "superar" as religiões acabaram por reintroduzir indagações e práticas que, justamente, julgavam estar superadas. O epíteto "religioso" é então reapresentado, via de regra, como termo de acusação.

Há ainda uma difusão de metáforas e a evocação de experiências em contextos alheios às instituições ditas "religiosas" que, no entanto, guardam afinidades evidentes com a linguagem do misticismo. Falamos ou ouvimos falar assim da alimentação, dos exercícios corporais, dos alucinógenos, da política.

Por tudo isso, o termo "religião" volta a ser valorizado, com a novidade no entanto de que já não temos clareza quanto ao que significa ou deixa de significar. As linhas de separação entre "razão e fé", "ciência e religião" permanecem, mas já não se colocam como nos tempos fundadores da distinção. Foram cruzadas pela História e geraram combinações inesperadas que não se ajustam à inércia dos nomes antigos.

Com estas ponderações, *Religião e Sociedade* tem tomado uma certa liberdade com o termo que lhe dá o nome e que define o seu espaço próprio. Ao invés de ater-se aos limites das confissões explícitas, ou de apressar-se na busca de novas definições axiomáticas, optou por explorar as questões que a um tempo estimulam e confundem o seu campo de trabalho. O número 9 da revista fez um passo neste sentido, indagando sobre os "deuses, rituais e instituições do marxismo". Aqui, indagamo-nos sobre a psicanálise.

Duas perguntas nortearam a organização deste volume. Em primeiro lugar, como as religiões *stricto sensu* aparecem na interpretação psicanalítica? O artigo de Paul L. Assoun sobre Freud, e o ensaio de Jacques Maître, que combina sociologia e psicanálise no estudo do misticismo, são bons exemplos de resposta a esta pergunta.

Contudo, o distanciamento que permitia ao fundador indagar-se sobre "o futuro da ilusão" religiosa já não é tão nítido. A interpretação foi institucionalizada; a linguagem analítica tornou-se lugar-comum, matriz flexível para se falar de origens e para cobrar responsabilidades, um novo tipo de mitologia; os analistas, antes iconoclastas marginais, assumiram funções de autoridade (a sociologia da religião diria que passaram da "profecia" ao "sacerdócio"); a disciplina abriu-se em divergências, e pelas suas diferenças delineia-se uma inversão da pergunta inicial: importa não tanto o futuro, mas antes a presença de uma "ilusão" no interior do próprio campo psicanalítico. Nossa segunda pergunta, portanto, visava a psicanálise enquanto "um sistema de crenças", comparável em algum sentido aos sistemas religiosos. A entrevista com Jurandir Freire, Carlos Augusto Nicéas e Joel Birman, e o artigo de Rubem Alves são os textos que mais se aproximam desse gênero de indagação.

Assim como o número sobre "marxismo", este sobre "psicanálise" tem um caráter exploratório que pretendemos retomar regularmente nos números subseqüentes. Vemos aí uma promessa de novos leitores e também uma esperança de novas colaborações — um convite às pessoas que não costumam vincular-se a publicações que trazem a palavra "religião" em seu nome.

Os Editores.

A crença na psicanálise*

Entrevista com Carlos A. Nicéas, Joel Birman e Jurandir Freire

RUBEM — Pensamos em ordenar a entrevista em duas direções: primeiro, como a religião aparece no consultório? Vocês estão concorrendo com algum pai-de-santo à distância? Segundo, é possível pensar a própria psicanálise como um sistema de crenças que tem seus heróis, seus padrões, seus rituais, suas práticas estabelecidas? A psicanálise é também um sistema de crenças alternativas, na medida em que ela compete ou não, substitui ou não, a religião?

ALBA — Uma pergunta, que talvez fosse anterior a esta, é em que medida vocês acham que existe a crença numa qualidade especial do psicanalista, uma qualidade que não se adquire pelo saber e que é fundamental na relação do paciente com o psicanalista? Ou seja, até que ponto essa associação comumente feita entre o psicanalista e o xamã é válida? Até que ponto o carisma do psicanalista é importante também?

NICÉAS — Só a título de informação introdutória, a questão da crença aparece desde o paciente que pratica alguma religião até o que está em análise e ao mesmo tempo freqüenta terreiro, vai a jogador de búzios ou tem um pai-de-santo que consulta periodicamente. Isso na minha prática existe. E, na minha expe-

---

* Entrevista com os psicanalistas: *Carlos A. Nicéas de Almeida/Joel Birman/Jurandir Freire Costa.* Pelos antropólogos: *Alba Zaluar/Luiz Fernando Dias Duarte/Peter Fry/Rubem César Fernandes.* Em: 19/03/1984. Edição: Alba Zaluar.

Foto Antonio Augusto Fontes

riência, não há nenhuma alusão à busca de pai-de-santo por um paciente em termos de oposição. Na minha prática isso não é posto desta maneira.

JURANDIR — Ah!, eu concordo, e acho que não há uma alternativa — ou um ou outro — há uma somação. As pessoas compatibilizam perfeitamente esses dois tipos de universo.

JOEL — E a mesma coisa acontece no momento em que se introduz uma nova variante terapêutica, em termos de somação, como aconteceu nessa história das terapias corporais. Não existe absolutamente a incompatibilidade. As pessoas vão somando uma coisa com a outra até que montam a própria promessa de felicidade. Mas eu acho que, para as pessoas em análise, a umbanda e o candomblé se apresentam de maneira diferente das religiões oficiais. Não há uma busca nos rituais católicos e protestantes daquilo que as pessoas procuram num pai-de-santo.

NICÉAS — Para falar agora de um efeito que isso tem sobre a minha escuta, o paciente chega lá e diz: "Eu fui sábado no pai-de-santo." Eu escuto menos em geral, uma oposição no que ele diz da sessão com o pai-de-santo e muito mais uma identidade de representação entre esse pai-de-santo e o analista. Quer dizer, eu distingo aí o caso da religião oficial, quando eu não escuto tanto uma problemática de fé, mas uma problemática que a Alba levantou, que para mim interessa particularmente dentro da própria prática psicanalítica, que é esse dado, esse elemento de crença. Numa primeira abordagem eu estou sensível ao efeito de poder, à busca de um ideal ou de uma promessa qualquer de salvação e de felicidade, que se vai buscar tanto no meu consultório quanto no pai-de-santo. Então, este é um elemento inicial que sensibiliza a minha escuta. No dado que surge mais de imediato para mim está em jogo esta possível identificação.

RUBEM — Como um padre, não?

JOEL — Acho que aí tem que se levar em consideração o tipo de população que freqüenta os nossos consultórios; uma população de classe média alta, geralmente com padrão universitário. Esta tem um tipo de relação com o ritual católico (mais ligado às normas de educação primária), diferente de uma certa fascinação pelo ritual, pelo poder da palavra do padre. Certamente que, para um outro tipo de população, pacientes em hospitais psiquiátricos ou população de baixa renda, a vinculação com a igreja católica existe em termos mais poderosos (não sei se a palavra cabe) do que para esses outros pacientes, uma população muito particular.

JURANDIR — Bom, eu não sei o que vocês pensam, mas acho que, de início, a gente tenta também operar uma espécie de redução metodológica, como qualquer redução que se faz, de modo que a religião aparece sobremaneira dentro do que a gente pode chamar de imaginário ou simbólico. Agora, tentando fazer uma distinção, a adesão por parte da nossa clientela a seitas, seja do tipo oriental, Rajneesh, Tai-shi ou a própria umbanda, não tem o mesmo valor que a religião católica na qual elas foram criadas, ou socializadas primariamente.

Em geral essa religião é vista como culpabilizante, repressora, enquanto que aquelas outras, para elas, têm um efeito de liberação da vontade, ou de uma busca de autonomia, e são vistas como liberadoras, assim como a psicanálise.

ALBA — A gente chama isso de religião de conversão.

JURANDIR — Sim. A religião de conversão em geral é vista pelas pessoas dessa forma. Não sei se para quem foi criado na umbanda é a mesma coisa. De qualquer maneira, para quem foi criado no catolicismo essa questão existe. E também parece uma adesão mais frágil. A meu ver, para quem foi criado no catolicismo ou no protestantismo, a crença ou a adesão é infinitamente mais firme.

NICÉAS — É, mas o elemento de crença me interessa porque eu o vejo dentro de uma possibilidade de troca fácil do objeto de crença numa estrutura que permanece. Variam menos as técnicas, mas o objeto é bastante variado. Eu penso, aqui, numa quantidade infinita de práticas psicoterápicas que se vêm renovando, às quais muitos terapeutas também aderem como a um sistema de crenças. Mas, se eu pudesse falar para vocês no nível da demanda explícita, acho que a demanda dirigida a um padre, no sentido da confissão, é bem diferente do que se faz em outras práticas religiosas. Na confissão, a demanda se explicita como um "perdão pelos meus pecados", quer dizer, de absolvição. Nas práticas psicoterápicas, por mais que haja uma culpa muito grande no paciente, existe também uma demanda muito mais na direção de, "como satisfazer os meus impulsos sem me sentir tão culpado". É essa "Promessa" de realização efetiva dos desejos que me interessa detectar na suposta resposta do pai-de-santo ou do analista.

PETER — Uma das características das religiões brasileiras é uma ênfase sobre a associação entre as relações pessoais do sujeito e o seu estado de saúde, de felicidade etc. Ora, pensando menos nas pessoas que freqüentam esses terreiros, como essa ideologia de que se pode ser danificado pelo ódio, pela maldade do outro, aparece no consultório? As pessoas aparecem como supostas vítimas da inveja, do ciúme? Estou curioso porque se fala muito da umbanda ou das religiões afro-brasileiras pelo seu lado público e bonito do transe, da dança etc. Mas há o outro lado, o lado "nefasto", que é uma cosmologia que relaciona a inveja e o ódio ao estado de saúde do indivíduo. As pessoas aderem a essas crenças sem necessariamente pisar no terreiro, sem consultar pai-de-santo. Gostaria de saber se isso se manifesta no consultório como o problema da desconfiança, como o lado menos agradável das relações sociais.

ALBA — O problema do mau-olhado não é o da culpa; é justamente o oposto: o mal vem do outro, do inimigo externo. Se vocês dizem que é a culpa, então é porque a clientela é predominantemente cristã.

NICÉAS — Não, não, eu não coloquei a culpa como causa, por isso é que coloquei, antes de tudo, a demanda inicial. Eu quis dizer que se faz uma demanda explícita ao analista no início como se faz em um confessionário. Mais

no sentido da busca do padre e do analista, certo? A busca de um ou outro implica naturezas diferentes da demanda inicial.

RUBEM — Dá para classificar um pouco os pacientes pela religião; ou seja, se é mais tipo umbandista, protestante, ou católico? Este é um critério classificador para vocês?

JOEL — Para mim, não. Eu não conseguiria fazer esse tipo de classificação. Sobre a crença a respeito do mau-olhado e do "despacho", não sei, acho que o analista escutaria isso basicamente do ponto de vista da relação de inveja com o outro. E isso não aparece, pelo menos nesse tipo de população que o analista atende, nunca com essa forma tão grosseira, que o outro fez um "despacho". Agora, a questão que se coloca é a seguinte: até que ponto essa redução metodológica que a gente faz, ao escutar essas coisas, permite que a gente não consiga avaliar o peso deste sistema de crenças circulante, que tem efeito constitutivo nas pessoas, que transcende a nossa própria escuta? Eu acho que, no contexto do consultório, você consegue perceber diferenças, mas não estas articuladas especificamente com a formação religiosa. Você vê que pacientes socializados, em determinados *ethos* até certo ponto reagiram diferentemente ao impacto dos anos 70. A década de 70 foi de muitas mudanças que incindiram nos sistemas éticos vigentes. E você conseguia observar claramente o tipo de procedência das pessoas, o tipo de educação primária que elas tinham, e que fazia com que muitas delas não conseguissem incorporar esses novos elementos da "revolução de costumes". Então, pacientes socializados em determinados bairros de classe média da zona norte, tipo Tijuca, Grajaú, Rio Comprido, comparados com pacientes socializados na zona sul da cidade, deixavam ver claramente a postura diferente com que, em determinados momentos, enfrentavam essas dificuldades em processos de análise. E a gente até chegou a discutir entre colegas critérios de analisibilidade, no sentido do surgimento de estruturas psíquicas novas. Durante um tempo houve uma grande discussão a respeito dos pacientes que apresentam um funcionamento psíquico particular, os denominados *estados limites*. Foi uma tentativa bem intuitiva, sem nenhuma pesquisa sistemática entre o tipo de sociabilidade primária e o tipo de estrutura neurótica, mais clássica, mais próxima daquilo que Freud descrevia, por um lado, e, por outro, o surgimento de novas estruturas mentais que se articulam de uma maneira qualquer, a uma certa "revolução de costumes". Mas isto nunca foi objeto de uma investigação. Os neuróticos clássicos, similares àqueles analisados por Freud, eram neuróticos que tinham um processo de sociabilidade mais tradicional, centrado na família, em que a problemática da culpa aparecia com mais facilidade ou estava colocada desde o começo do processo psicanalítico. Eram pacientes corroídos pela culpa, e que tinham uma certa dificuldade em viver determinadas experiências de transgressão.

L. FERNANDO — Isso se apresentava, à psicanálise, como uma certa característica diferente do paciente mais atual, mais zona sul?

JOEL — Sim, aparecia como uma diferença característica entre eles na experiência do processo analítico. Não é uma regra absoluta, mas um primeiro critério classificador possível para tentar se aproximar dessa questão. É como se houvesse uma homogeneidade maior entre o tipo de funcionamento mental analisado por um certo discurso freudiano, por assim dizer, e um tipo de indivíduo que teria um modelo de sociabilidade mais tradicional. Nesta perspectiva, essas novas estruturas psíquicas colocavam problemas do tipo de escuta, do tipo de instrumentos que o analista teria que renovar, já que o seu arsenal de escuta estaria como que impossibilitado por uma série de outros condicionamentos sociais.

ALBA — Pelo que vocês estão dizendo, parece-me que, na verdade, vocês acham que a psicanálise não tem um equipamento teórico para lidar com esse outro tipo de paciente, que vive da inveja ou que alimenta seus distúrbios através desse mecanismo da inveja.

JOEL — Isso é discutível. Não é que a psicanálise não tenha dispositivo teórico para isso, quer dizer, na verdade esse dispositivo é comum a todos os pacientes, neuróticos, psicóticos ou de *estados-limites* (na fronteira entre a neurose e a psicose). São esses pacientes que apresentam claramente um tipo de experiência da culpa diferente daquela do paciente neurótico. Então, neste sentido existe uma série de inovações teóricas, técnicas e metodológicas. Agora, são certamente pacientes que não foram vistos, na sua especificidade, na construção da psicanálise de Freud. Mas isso não quer dizer que a psicanálise atual se veja impotente diante deles. Existem inovações neste sentido e existem também diferentes perspectivas do que se pode esperar de um paciente desse num processo terapêutico.

L. FERNANDO — Penso que se colocam, talvez, duas questões: primeiro, a questão de pacientes que recorrem concomitantes a outros sistemas explicativos que têm uma representação sociológica da doença. Segundo, a dimensão psicológica que se dá a psicóticos e *borderlines* na teoria freudiana. Eu acho que o que a Alba tinha perguntado é mais na direção da psicanálise não ter recursos para tratar destes últimos.

NICÉAS — Acho que, quando a gente pensa numa instrumentalização do aparelho teórico que se tem, para mim é muito mais fácil entender, pôr o dedo, por meio de um instrumento que eu posso chamar de interpretação, nos desejos que aparecem num sujeito da zona sul e com a sua forma de discurso cultural, e que está em análise mas freqüenta pai-de-santo. Essa relação com o pai-de-santo é uma coisa mais ou menos frouxa, embora ele acredite que dali ele vai sair descarregado de energias negativas. Nesse caso, eu tenho a impressão de que é mais fácil instrumentalizar através de uma interpretação, apontar para certos desejos comuns nessa busca do pai-de-santo e do analista. Para mim a escuta fica mais fácil de instrumentalizar. Agora, o fiel umbandista não vai só para "descarregar", ele tem fé, ele crê na incorporação daquela entidade, quer

dizer, há um outro universo religioso a considerar. Eu tenho a impressão que, com essa população, não é possível instrumentalizar através de uma simples interpretação verbal, que a sua crença aparece e se sustenta pela relação que ele estabelece com o pai-de-santo. Então há uma diferença entre uma concepção teórica e a instrumentalização disto, porque alguém que venha ao meu consultório de analista pode acreditar no pai-de-santo, ter uma crença inabalável, mas acredita já em outra coisa também através desse efeito de somação de que se falou aqui. No mínimo, também, espera que o analista vá dizer algo em que vai ser possível "acreditar", uma palavra preenchedora.

PETER — Um problema, talvez, que o pai-de-santo não tem. Porque eu já assisti a várias sessões com pais-de-santo incorporados e eles colocam perguntas que o analista jamais colocaria. Mas certamente estaria buscando nas respostas, por exemplo, relações de vingança, relações com a mãe, relações com irmãos, o que pelo menos mostra que a vulgarização da psicanálise já se alastra, quer dizer, no discurso transcendente simulado pelo pai-de-santo, o pai-de-santo esperto certamente captará a legitimidade do discurso psicanalítico. Talvez o inverso não seja verdadeiro. Não sei se vocês podem começar a falar de "despachos", "encostos" etc.

NICÉAS — O pai-de-santo tem uma relação com o objeto de saber dele, que é muito diferente da relação que o analista deve ter com o seu suposto saber.

JURANDIR — Eu tenho uma dúvida. A minha impressão é que o cristianismo é mais individualizante do que essas outras religiões; pelo menos na minha experiência de vida ele é. No caso do catolicismo, não existe a mediação da entidade que incorpora. Existe a igreja eclesiástica, o padre, o bispo e a hierarquia toda. Mas um santo católico não baixa no crente. Ele é sempre qualquer coisa lá de cima. Tudo de início passa a ser uma espécie de diálogo, de autocentração muito grande na gente enquanto indivíduo. A gente se acostuma mais facilmente a aceitar a sua parte, as suas responsabilidades, o pecado original e o seu livre-arbítrio, uma série de coisas que eu me pergunto se não têm efeito individualizante grande. Outra coisa que talvez facilite a transição da religião católica (afora o discurso psicanalítico que é feito a partir da base do universo afetivo que as pessoas têm na família) é uma homologia de imagens mentais muito grande, no Pantheon católico e no grupo familiar. Porque do pai da gente para Deus Pai a distância é pouca. Da Virgem Maria para a mãe é fácil chegar àquele desejo que Freud supõe existir na cena primitiva, de que não haja cópula entre a mãe e o pai; enquanto que entre os umbandistas, há muita diferença entre a sua organização familiar e o universo das divindades. Nesse caso existe a dificuldade de redução de um universo a outro maior. Por exemplo, o analista faz uma redução técnica na psicanálise de uma fantasia em relação a Deus, e a pessoa quase que automaticamente diz "mas é um substituto do meu pai", como o próprio Freud fez. Agora, associar "meu pai" a "Oxum ou Ogum", eu nunca vi essas pessoas fazerem tal associação de maneira espon-

tânea. Pelo contrário, não tem nada que ver. Neste caso, a transitividade do objeto substituto eu acho mais complicada, não sei resolver.

L. FERNANDO — É, isso tem uma relação direta com o que o Peter tinha colocado a respeito do sistema relacional da umbanda, em que a causalidade é vista como baseada numa tela de relações mais amplas e muito mais encompassadoras do que o indivíduo, enquanto que o outro lado você qualificou como mais individualista.

NICÉAS — Se bem que, quando se pensa um complexo de crença em termos psicanalíticos, pensa-se numa situação inicial de submissão a alguma coisa que é não crível, à qual todo mundo se submete quando nasce pela própria impotência. Alguma resposta tem que ser dada a isto, e o sujeito não consegue se dar por ele mesmo. Então esse outro, primeiro, independentemente de uma objetivação do objeto, "assume" a forma de uma resposta todo-poderosa. Essa relação inicial que implicará numa alienação do sujeito imprime marcas. Só depois é que ele vai se referir a estas figuras parentais com a espessura que elas têm. Então o núcleo mesmo do desenvolvimento desse complexo de crença, eu acho que a gente pode circunscrever psicanaliticamente. Mas isso não exclui toda a problemática interessante, a que se refere o Jurandir: as referências concretas ao mundo do paciente. Para mim isso ainda coloca um problema mais sério, além da instrumentalização: eu realmente não tenho conhecimento de como se articula a existência dessas pessoas mais carentes no que toca às suas relações com o sistema de suas crenças religiosas. Se eu acredito, da mesma forma, que o delírio é uma tentativa de cura, esse sistema de crença é necessário a todo sujeito. A única maneira que se tem de trocar o absurdo e o intolerável da morte e do sofrimento é por um sistema de crença, e o sujeito pode ir trocando esse objeto de crença durante toda a sua vida. Acreditar que o sujeito vai aderir a um objeto de ciência política, por exemplo, diferentemente do que seja uma adesão a qualquer outro objeto de crença é discutível. Em psicanálise a dificuldade se põe na medida em que é desejável que o aparelho mental do paciente não funcione como um aparelho de crença. Acontece que a crença é necessária, senão o real se tornaria igual ao verdadeiro, quer dizer, precisa-se é metaforizar esse real o tempo todo. Então há um problema que é anterior à dificuldade da instrumentalização: o que quer dizer pretender tocar num objeto de crença, o que se visa exatamente ao analisar a crença de um paciente?

JOEL — Pois é, mas isto está formulado justamente na questão da demanda. O sujeito sofre de um mal que, ou ele coloca no discurso individualizado que ele dirige ao analista, ou isso se torna impossível nesses termos, porquanto a resposta está localizada, no caso da cultura do xamã, dentro de um sistema de crenças em que ele crê que a resposta esteja ali dentro. Eu acho que isso define duas demandas inteiramente diferentes. O analista que se coloca no lugar do xamã para mudar o sistema de crença do analisando e impor a este linguagem psicanalítica, está fazendo nesse caso um processo de orientação que se

torna incompatível com sua função. Não vai ser nem xamã nem psicanalista. Penso que é importante sublinharmos esse ponto, pois na situação atual de terapeutização psicológica coletiva há a suposição de que isto é possível, de que isto é eticamente bom e é sancionado, inclusive, pelo Estado.

ALBA — Agora, eu queria levantar o seguinte problema: na minha experiência de campo, eu vi o efeito extremamente pernicioso de alguns pais-de-santo, no sentido de querer manter a relação de poder a qualquer custo, e que ameaçam clientes que querem se libertar deles por algum motivo para ir a outro terreiro ou para abandonar as práticas rituais de vez. Esses pais-de-santo começam a ameaçá-los também com demandas. E eu vi situações dramáticas, nessas tentativas de se libertar do pai-de-santo, que me davam uma vontade imensa de intervir. E às vezes eles também me diziam: "Esse negócio de espiritismo é tudo ilusão." E aí eu queria era dizer: "É isso mesmo, vá em frente", mas apenas usava um gravador.

NICÉAS — Mas quando você diz que há pais-de-santo que exercem esse poder, dessa maneira...

ALBA — Há psicanalistas que também exercem o poder dessa maneira.

NICÉAS — Eu sei, claro, mas você está dando aí uma interpretação abrangente de que o sistema de crenças seria mais negativo do que positivo, ou você está vendo também os elementos positivos de um sistema de crenças?

ALBA — O que eu acho é que qualquer sistema de crença, quando ele é fechado e completo, quando é apresentado como um saber preliminar, ele oferece perigo. Até a psicanálise oferece esse perigo de aprisionar a pessoa em vez de libertá-la. E aí, eu pergunto: Como é que vocês, deparando-se com um caso desse tipo, vêem a possibilidade de intervenção possível, cabível, legítima?

PETER — Conheço psicanalistas que recebem pessoas assim, pessoas de altíssima classe média que se julgam vítimas de "despachos" de amantes, de ex-amantes, ex-maridos, ex-mulheres ou de pai-de-santo. Eu sei que existe, mas vocês não evidenciaram. Mas, hipoteticamente, se alguém da alta classe média carioca, zona sul, aparece dizendo que está sendo vítima de um "despacho" do pai-de-santo fulano de tal, como é que fica?

NICÉAS — Essa pessoa que diz isso ao analista, em que lugar ela está colocando esse analista? Por que ela não muda de pai-de-santo para tirar esse trabalho negativo?

ALBA — Mas nunca aparece um conflito, uma briga entre o psicanalista e o pai-de-santo?

JURANDIR — Primeiro, eu nunca tive um paciente que se sentisse vítima de pai-de-santo. Mas as pessoas pobres às vezes chegam dizendo-se vítimas de "despacho". Isso é uma coisa elementar, que a gente está tentando, agora, ver se inova. Guardando certas invariantes, postulando essa estrutura mínima de fun-

cionamento mental, própria da psicanálise, a gente tenta, a partir daí, relativizar uma série de outras questões que são muito datadas, muito historicamente marcadas, muito sociologicamente enquadradas dentro da psicanálise. Agora, eu acho que "ter despacho" pode ser semelhante a você estar se sentindo mal no trabalho ou dependendo demais da mãe e do pai. O analista mostra o princípio de funcionamento mental ligado à instância à qual a pessoa delega um certo poder e que tem a ver com a história dela. Eu não vejo muito problema nisso. Quem quer que funcione, de uma certa forma, como um agente estimulador de conflito psicológico, pode legitimamente ser analisado pelo analista.

JOEL — Agora, eu não sei se não existe briga entre psicanalista e pai-de-santo. Eu acho que aí a questão é mais complicada. Da mesma forma que há pais-de-santo que exercem esse tipo de poder, a gente sabe de analistas que tentam mudar o sistema de crenças do paciente. Neste caso eles brigam com o sistema que o paciente tem na cabeça ou brigam com o sistema de crenças de um outro analista que tem uma linha teórica diferente da deles, o que é a mesma coisa. Ou seja, vai tentar arrancar um sistema de crenças para substituir por outro. Se ele vai conseguir ou não, é outro problema. Mas essa briga existe mesmo. Na psicanálise como um todo, seja com o seu exterior, no caso o sistema umbandista, ou dentro do campo psicanalítico, existe uma briga rasgada.

NICÉAS — Não é uma briga pequena aí. Eu estava me perguntando "que briga é essa"? A maioria dos psicanalistas crê hoje na psicanálise. Como objeto de salvação. Então há hoje, na psicanálise, um sistema muito bem estruturado de crença: culto à autoridade, ao mestre, a ideais teóricos, a saberes constituídos, tudo isso posto em relação com a problemática transferencial do sujeito. Começa-se a crer nesse "mestre", na palavra dele, e termina-se por tornar o saber dele igual à verdade. Quer dizer, o analista pode não garantir uma atividade de pensamento que polemize com o próprio pensamento do sujeito, ele impede a criação de um espaço para isso.

RUBEM — Parte da construção social do xamã é a criação de um distanciamento entre ele e os fiéis, esse tabu ou evitação da figura do xamã. Existe também uma evitação do analista, pois ele não pode freqüentar os mesmos ambientes dos analisandos, e não convém que os analisandos sejam seus amigos. Como vocês vêem esse isolamento do analista com relação aos analisandos?

NICÉAS — Há vários aspectos nisso. Independente de tudo, há uma distância que a própria situação analítica estabelece entre analista e analisando: são dois funcionamentos psíquicos regidos diferentemente, não havendo nenhuma confusão entre os dois. O analista tem que dar espaço ao cliente para ouvir a contestação a uma possível interpretação sua e há uma experiência de espaço e de tempo fundamental para que isso se dê. Se eu exercer a autoridade de determinar tudo, sem dar nenhum espaço e nenhum tempo ao meu analisando de escutar o que eu lhe digo e de eu escutar o que ele me diz, para que num determinado momento isso produza um efeito criador de alguma palavra me-

diadora, esse trabalho de pensamento, da crítica, de pôr à prova a palavra do outro, deixaria de existir. Há uma certa parcialidade quanto à distância entre psicanalista e paciente quando se teoriza só em função de que o paciente não pode conhecer o analista. Eu também preciso ter a liberdade de "representar" o meu paciente o mais possível. Representar no sentido de que ele seja o mais desconhecido para mim fora daquela situação onde ele vai se revelar, a qual é artificial mas necessária para que o meu trabalho se exerça. Eu preservo muito mais uma função do que me escondo dos meus pacientes. É como se fosse um respeito à minha própria escuta. A experiência transferencial é algo que presta, pela posição que cada um ocupa dentro da situação analítica, um efeito singular à palavra do analista dentro ou fora do consultório.

JOEL — Voltando à psicanálise como sistema de crenças, o problema é saber se necessariamente a adesão à psicanálise, quando a pessoa pretende ser psicanalista, é resultado do processo psicanalítico que, ao colocá-lo numa determinada posição, implica em todas essas conseqüências que estamos colocando aqui ou se não é, na verdade, um efeito do processo da formação psicanalítica, da institucionalização da psicanálise, com todos os rituais que traz junto. Porque, se for, não tem a menor diferença entre o analista e o pai-de-santo; é uma questão apenas de um sistema de crenças mais ou menos nobre, mais ou menos sancionado pela sociedade "culta".

NICÉAS — É claro que é um efeito da institucionalização, e também de certa inserção social do psicanalista hoje em dia. As demandas das pessoas veiculam desejos, ideais de felicidade, de sucesso etc. Então, eu tenho a impressão de que a institucionalização está muito ligada exatamente a uma inserção numa estrutura de poder que a psicanálise quis e conseguiu, em certo sentido, impor dentro da sociedade para responder a essas demandas, ou seja, um sistema que desse respostas satisfatórias a essa necessidade absolutamente natural. Na história mesma do pensamento, tal como ele foi constituído por Freud, você até detecta esses elementos de crença no próprio Freud. Em certos momentos, com ele não há discussão possível. Mas a obra é tão cheia de nós e de aberturas que não permite, enquanto obra, falar dela como um culto do saber, como uma coisa religiosa. Mas a instituição levou a isto. Há um debate absolutamente estéril, uma adesão absolutamente religiosa a mestres, exatamente como a um guru de uma determinada seita, e você diz "convivemos bem, você com suas idéias, com os postulados psicanalíticos de tal autor, eu com outros, fulano de tal com outros diferentes", e não há conflito. Como se não houvesse nesse culto do saber psicanalítico nenhum objeto de análise. Então ela se tornou realmente um sistema religioso, "ecumênico", preservador de um exercício de poder que os analistas alimentam.

JOEL — Hoje em dia, há uma tendência entre certos analistas em sugerir terapias corporais como complemento ao processo analítico e às vezes até acharem que estas são mais fundamentais do que a experiência psicanalítica. Então, há

uma facilidade em articular coisas completamente heterogêneas quando se coloca essa idéia de salvação, de promoção da felicidade, de religiosidade. Essa idéia estaria ausente, do modelo teórico de Freud, porque ele vai fazer a crítica da religião, e mesmo da arte, pela idéia de ilusão. Ele faria isso através da crítica dos sistemas ilusórios, formulando a existência de uma verdade singular do sujeito. Neste sentido, se considerarmos o campo psicanalítico atual, contrapondo-o ao do tempo de Freud, nos lembrando, ao lado disso, do debate de Freud com Pfister, não existe dúvida de que uma certa religiosidade (identificada com a idéia de salvação) que impregna a prática analítica contemporânea ganhou a discussão com Freud. Este tem todas as razões teóricas para demolir os argumentos de Pfister, mas, efetivamente, com a psicanálise aplicada na prática pastoral, uma prática de salvação de almas, Pfister é historicamente o vencedor.

JURANDIR — Com uma diferença: eu acho que a psicanálise, até certo ponto, tem um esquema de funcionamento institucional que seria mais de seita. Eu não sei se os antropólogos caracterizam a religião pela institucionalização. Prefiro caracterizar por uma dimensão do sagrado, que é a dimensão do misterioso com o qual a psicanálise vai lidar, como qualquer outra ciência. Existe uma zona de mistério, à qual só se pode aludir através da metáfora poética, através da crença religiosa, e a ciência, ao chegar aí com a razão, pois para mim o conceito de ciência é estreito, é racionalidade mesmo, esbarra. Agora, quando se diz que a psicanálise se organiza como uma seita, e que funciona de dentro como a instituição eclesiástica — no modelo da igreja católica — eu acho que, de fato, ela tem uma série de traços comuns. Mas a religião não prescinde de uma transcendência, de alguma coisa que extrapola o sujeito. E que se coloca num além, ou num aquém, com tudo aquilo que a gente imagina de religião: houve um início antes de mim, existe um fim depois de mim. Na psicanálise eu diria que a tendência é haver todo esse instrumental de dogmatização da seita, todas essas técnicas de guias espirituais e de guias corporais, mas extremamente referida ao indivíduo. É como se esse transcendente que ficasse aquém ou além permanecesse no imanente, digamos, em qualquer coisa escondida dentro de você e com uma promessa que é uma promessa mais daninha e mais penosa para o psiquismo do que a própria religião: que a salvação da pessoa está aqui e agora, na Terra. Isto dá uma sobrecarga de responsabilidade individual às pessoas — em termos do cuidado com o corpo, com a vida e com o bem-estar — de que a religião nunca foi capaz. A religião é imensamente mais leve neste sentido. Penso que, quando a teoria psicanalítica adquire *status* de crença leiga, junto com outras, ela é muito mais penosa, ela é muito exigente.

NICÉAS — Exatamente. Certos desenvolvimentos da teoria psicanalítica se erigiram como modelos completos do que fosse o progresso da psicanálise. Você escuta, às vezes, reduções teóricas que não estão de maneira alguma na descoberta freudiana. Para muitos a verdade é sinônimo de realidade psíquica do su-

jeito. Não há nenhuma articulação com o que não for realidade psíquica. Automaticamente, todas as causas de qualquer acontecimento na história do sujeito são função de alguma coisa que é produção dessa realidade interna dele.

L. FERNANDO — Isto explica até trombada de trem.

NICÉAS — É, mas independentemente dessa crítica que a gente possa fazer, voltando à discussão interdisciplinar, eu tenho a impressão de que o próprio objeto da psicanálise, nos dias atuais, se presta à construção deste sistema religioso, na medida em que neste mundo atual de buscas múltiplas de "forças psíquicas" de "energias", ela tem um objeto desconhecido, invisível, que se supõe que o psicanalista conheça. O psicanalista que se propõe "um acesso" a esse objeto, pode se desviar na construção do que seja a cura psicanalítica se ele pensar como mestre de seu próprio inconsciente. Acho muito compreensível a inserção da psicanálise, hoje, enquanto sistema religioso e a adesão, enquanto objeto de crença, pelo leigo, na medida em que o objeto dela mesmo pode se prestar a toda uma circulação de práticas "ocultistas". É uma coisa inquestionável, porquanto aí entram todos os outros dados do próprio exercício profissional, da inserção social, do próprio exercício de poder que os analistas têm em determinadas sociedades. Mas o objeto dela me interessa para o entendimento da construção desse sistema na medida em que ele reenvia a alguma coisa da ordem da "promessa". O analista pode não acreditar nisso, mas qual deles não se enfatua um pouco dizendo: "Bom, eu conheço muito mais o inconsciente do que o meu paciente", como se ele tivesse "algo mais" como se ele não estivesse mais submetido aos "efeitos" do inconsciente. Esse "algo mais" ele promete dar.

JOEL — Agora, na impregnação da prática psicanalítica atual com a idéia de salvação, me parece que o acesso ao inconsciente, apesar de ele ser algo imanente e não transcendente ao sujeito, dá ao inconsciente o estatuto de sagrado. A gente poderia pensar metaforicamente que o inconsciente está no lugar do sagrado. O acesso a isso é um acesso a um objeto sagrado, restrito a poucos eleitos. E quanto mais o analista ascende na carreira institucional, mais próximo está de ser o detentor máximo do acesso ao sagrado.

JURANDIR — Concordo com você. Mas antes o sagrado era muito mais bonito, agora ele é o meu umbigo, quer dizer, isso é de uma pobreza absoluta!

JOEL — Claro. Mas em termos de efeito de religiosidade, de experiência de onipotência, de acesso ao centro de poder, quando um analista funciona assim ele está muito próximo de alguém que acredita possuir o acesso ao todo-poderoso. O problema que se coloca aí é se assim se consegue, efetivamente, promover uma experiência de análise, no sentido de que a análise visaria fazer o paciente perder a crença neste objeto todo-poderoso. Eu acho que não. Dentro de um quadro com essas características o analista seria esse todo-poderoso detentor de um saber e um poder assim inexaurível. As instituições analíticas alimentam esse tipo de ilusão. Por isso é falso colocar a cura como o fim do inconsciente. Por aí, a psicanálise vai implicar muito mais num processo de con-

versão, num sentido pejorativo da palavra conversão, que seria o analisando incorporar um sistema de crenças como efeito de uma certa violência, pelo efeito de sugestão e não a descoberta pelo analisando de sua singularidade como sujeito desejante através do processo transferencial.

ALBA — Toda a questão da magia, no campo da Antropologia, gira em torno desse nó da relação com o xamã. Para os antropólogos esta questão fica na fronteira da ciência da qual só se pode dar conta através da poesia, da metáfora. A relação transferencial tem também muita coisa que não é absolutamente controlável, explicável, que faz parte dos imponderáveis da vida, como dizia Malinowski, não é assim? Quais os limites da capacidade de explicação da teoria científica no caso da transferência, sendo ela uma relação afetiva?

NICÉAS — Eu tenho interesse nessas questões limites e ando particularmente cansado da discussão sobre a psicanálise, pois hoje os analistas se sentem muito confortados de que a crítica da psicanálise passou de uma crítica epistemológica para uma acusação ao abuso de poder do analista, que aliás deve-se fazer. Mas eu vejo isso com muita inquietação, porque é sinal de alimento para nossas "crenças" nos postulados teóricos da psicanálise. Agora, nisso que você coloca como interesse interdisciplinar, dizendo que é uma questão em que também você pensa, quando você deu o exemplo do pai-de-santo que não permite que o outro largue dele, quais são as idéias que surgem para você? Pois uma relação transferencial se desenvolveu entre esse sujeito e o pai-de-santo, mas ele não saiu disso.

JOEL — Eu tive a impressão de que a pergunta da Alba foi se a experiência transferencial na análise não remete para o imponderável, o irracional, que é irredutível a uma racionalidade teórico-científica.

NICÉAS — A relação transferencial remete também a um desejo do analista, fundamental, um desejo que o pai-de-santo não interroga. O que o pai-de-santo quer é que o sujeito fique lá junto dele, porque ele inclusive acredita no seu poder. Mas se alguém chega no meu consultório, eu já estou na posição de ofertante de algum objeto, quer dizer, se ele chegou no consultório é porque imagina que um psicanalista "promete" algo. Algum desejo em mim se mobiliza. Esse desejo está referido a alguma "crença" que eu tenha no que eu vou fazer com esse paciente. Então, pôr em cheque o tempo todo os avatares desse desejo é que vai permitir alguma saída diferente, ou melhor, seria desejável se permitisse alguma saída diferente daquela do pai-de-santo que não deseja que o cliente o abandone. É a relação de "crença" do analista com a psicanálise que eu quero ressaltar.

JOEL — Mas o que eu acho interessante é que, quando o paciente consegue lhe dizer alguma coisa que lhe provoca o desejo de analisar, é porque você se viu implicado, enquanto sujeito desejante, naquilo que o sujeito está lhe dizendo de uma maneira muito singular. A análise do paciente necessariamente vai mobilizar a singularidade do analista. Isso cria um tipo de relação diferente

da relação do pai-de-santo com um cliente. Então, a vinculação ou a desvinculação transferencial vai passar necessariamente por esse processo irracional e incontrolável, no qual o aparelho psíquico do analista está tão implicado quanto o aparelho psíquico do paciente. Se não, o que há são determinados discursos pedagógicos com que se ensina o outro a domesticar o inconsciente, propondo uma fórmula de felicidade. Tenho a impressão de que aí se produz uma diferença fundamental.

JURANDIR — Penso que muitas vezes a idéia da transferência ganha foro de mistério que não tem por quê. Misterioso é tudo no mundo: esta cadeira é um mistério para um físico. Qual é a "cadeiridade" da cadeira ele não vai saber dizer, é partícula, energia, mas vai andando pra você ver o que que é. *Mutatis mutandis*, dentro da psicanálise eu considero as coisas no mesmo pé. No caso da psicanálise, temos duas, três ou quatro referências para pensar experiências tão misteriosas quanto a do inconsciente, a da sexualidade, ou da ligação afetiva. A gente não sabe o que é amor em psicanálise. Isto é uma coisa misteriosa. Por que uma pessoa gosta de outra? Ninguém sabe em psicanálise. A gente conhece os efeitos, por assim dizer, e, mesmo quando a gente explica, isto não significa que a explicação esgote ou reduza o explicado aos termos da explicação. Então, a minha postura dentro da psicanálise é desmitificar esse mistério do qual eu acho que a psicanálise prescinde. Eu acho que a gente tem parâmetros teóricos para explicar o que é a transferência. Agora, a explicação da transferência não abole a transferência em todo o seu mistério. Mas essa zona de mistério, essa qualidade emergente da experiência analítica que a explicação não atinge, ela é uma coisa do mundo, do universo, e a gente dentro na ciência vai progredindo, tentando ver em que medida aumenta o nosso arsenal de explicação, embora sabendo que o mistério em si talvez nunca venha a ser elucidado.

NICÉAS — Inclusive porque o conhecimento que a gente tem disso, até o pensar sobre o mistério, não necessariamente funda uma "aplicabilidade". A prática não analítica em termos de situação de terapêutica seria aquela onde o analista usasse o saber herdado e tentasse "aplicá-lo". Onde não pode haver uma psicanálise aplicada é lá dentro do consultório. Eu acho que a transferência importa, na medida em que o fenômeno é alguma coisa que submete os dois parceiros da relação e submete no sentido de que é uma coisa absolutamente também misteriosa para o analista. Os efeitos misteriosos de transferência sintomaticamente se chamou de contratransferência, uma bela desculpa para o que eu ainda não analisei mas que de repente "eu sinto". A transferência é um fenômeno, Freud diz, universal. Na análise simplesmente se dispõe de uma situação onde você tem uma instrumentalização mais adequada e fina desse fenômeno que é universal. Agora, é uma coisa que submete o analista também. Mais do que isso: produz-se a partir de seu próprio desejo, na situação artificial da análise.

JURANDIR — O que a gente quer dizer é que todo o objeto da ciência é o mistério. A ciência que não se interessa pelo mistério não é uma ciência. O que menos interessa à ciência são as evidências. No que toca à transferência, a gente parte do princípio de que, para que haja sentido no mundo, alguém ou algo de fora tem que ser portador desse sentido. Essa expectativa de regularidade a gente supõe inata no sujeito. Portanto, o que vai dar sentido ao mundo é alguma coisa no outro ao qual eu posso ficar absolutamente fixado, e de quem eu passo a esperar a resposta total ou plena que daria todo o sentido da vida. Isto é a alienação. A partir daí a gente pressupõe que há uma sucessão de objetos substitutos aos quais eu vou dirigir esse desejo que é o desejo de instauração plena do sentido ou da completude. O que acontece dentro da psicanálise? No caso da transferência, o analista tem modelos de entendimento e opera da seguinte maneira: "quando é que a pessoa faz o sintoma"? É quando ela é incapaz de abandonar essa ilusão. Ela se fixa num objeto substituto e quer que ele dê essa resposta plena. E o que a gente faz na análise? O analista recebe essa demanda, se recusa a respondê-la e remete ao indivíduo essa circunstância ou essa contingência da vivência subjetiva dele. É isso o processo de análise.

ALBA — Eu concluo disso que vocês estão dizendo que o compromisso de vocês não é com a racionalidade científica, mas também com a autonomia do sujeito, e isso faz toda uma diferença.

JURANDIR — É claro, mas eu tomo autonomia do sujeito como objeto da minha racionalidade científica. Da mesma maneira que qualquer cientista humano, eu tomo essa subjetividade como objeto. Embora haja um comprometimento moral com a autonomia do indivíduo, o paciente põe à prova, constantemente, o saber do analista como qualquer objeto de saber. Meu paciente põe à prova o meu saber psicanalítico, como a energia põe à prova o saber do físico. Essa objetivação científica, dentro da psicanálise, eu acho que não tem por que a gente abrir mão. O fato de estarmos tratando a subjetividade com esse real não ponderável, e não estarmos tocando num objeto material consistente com a dureza da cadeira, não nos exime da tarefa de objetivar nosso saber.

ALBA — Quando se fala em ciência, fala-se a partir de um observador absoluto que detém um saber e que aplica esse saber sobre um objeto. É isso que coloca os analistas na posição de quem pode interpretar o outro, o paciente. Mas do outro lado está a autonomia do paciente, que implica fazer da própria experiência psicanalítica um momento de reflexão sobre a relação com o psicanalista e com esse mesmo saber que lhe confere autoridade. Como se resolve, na psicanálise, essa tensão entre a subjetividade e a objetividade, entre a autonomia do paciente e a autonomia do analista?

JOEL — A objetivação que existe na psicanálise é de caráter muito particular. É uma objetivação subjetivante. Já se desistiu de ficar discutindo se a psicanálise é científica ou não-científica, que era a discussão de 40 anos atrás e

ultrapassou-se assim a questão de objetivação mensurável, formulada num cientificismo linear, estimulado pelo behaviorismo norte-americano. Então, o critério, epistemológico em psicanálise, aparentemente paradoxal, é um critério de objetivação pela subjetivação. A experiência da psicanálise tem um caráter particular, porquanto há uma subjetivação do analisando e do analista: o analista está o tempo todo implicado, desde que ele aceita alguém para analisar. Muitas vezes o analista não sabe porque está dizendo sim, porque acha aquele caso interessante. É necessário que o analista viva uma experiência de análise com o paciente para descobrir porque aceitou aquele caso. Inicialmente ele pode até dar uma desculpa, um interesse pelo tipo de estrutura ou o tipo de sintoma, mas muitas vezes é outra questão que o engajou, em que ele se encontra pessoalmente implicado. Quanto à questão de "estimular a transferência", Freud dizia que a transferência existe para qualquer um e não se circunscreve à situação psicanalítica. Porque a gente se afeiçoa mais a determinados professores e não a outros não é alguma coisa que passe por critérios racionais, intelectuais. Passa por um investimento que você faz no outro, que você não sabe o que que é. Muitas vezes passamos a vida inteira ligados a uma pessoa sem saber por quê. O fato é que essa pessoa nos diz alguma coisa, erotiza ou provoca ódios violentos. Enfim, a transferência não se restringe à experiência analítica. O que a experiência analítica permite é criar um espaço em que esse investimento no outro vai poder ser escutado. Quando o analista não responde ao que o paciente lhe pede, este vai ter que falar sobre o que está pedindo, ou sobre a desilusão por não estar sendo respondido. Então, se um analista "estimula a transferência" num sentido mais grosseiro, ele pode estar impedindo uma efetiva experiência transferencial, encobrindo alguma coisa da ordem do mistério, da ordem da surpresa, uma coisa que vai atingi-lo muito mais profundamente do que qualquer coisa que o paciente diga. Lembro-me agora de um exemplo engraçado dessa ação de "estimular transferência". Um dia destes, num desses ambulatórios públicos, um terapeuta interpretava tudo o que o paciente dizia afirmando que tudo era referido a ele, terapeuta. Aí o paciente virou para ele e falou: "Doutor, o senhor está muito mal; antigamente eu sofria dessa doença, tudo que me diziam eu pensava que era comigo."

JURANDIR — Entender a transferência como personalização, pode ser um momento da análise.

L. FERNANDO — Por trás dessa sua palavra personalização, por trás de toda essa objetivação científica abalizada por um procedimento de ciência, existe um valor que se está procurando atingir, que está por trás da idéia de cura e que apareceu aqui com nomes como *autonomia, liberdade, desfazer a ilusão*. Isso seria, talvez, um pouco a retomada de algo que escaparia ao cientificismo, no sentido mais lato, na medida em que há um valor cultural. A imagem de sujeito que esse paciente do exemplo do Joel apresentou podia não ser a mesma imagem de sujeito que o paciente de um consultório de zona sul tem na cabeça.

JURANDIR — Mas todo ato de conhecimento pressupõe um valor. Esse valor pode ser lógico, tipo verdade/falsidade, pode ser um valor ético, bem/mal, pode ser valor estético, feio/bonito. Isso não invalida o procedimento científico, porque até um físico tem uma dimensão valorativa da profissão dele, da sua ação científica. Ele está querendo a verdade. Eu coloco, por exemplo, dentro do campo da ciência, uma ética valorativa, vamos supor, um valor lógico de verdade ou falsidade no que eu estou fazendo. Com relação à transferência, a diferença que marca a prática psicanalítica está no seguinte: que eu, enquanto analista, estou disposto a explicitar os pressupostos da minha ação transferencial, a tematizá-los, a analisar as normas, os princípios que a orientam. Quando se diz que a transferência não acaba nunca, eu, enquanto cientista, digo: "Vamos estudar isso." Não vou dizer: "Aqui eu paro porque é inexplicável." Aí é que eu acho que a psicanálise, enquanto ciência, pode se tornar um sistema de crenças também. Tem psicanalista que diz: "Tudo bem, aqui está o inefável", conseqüentemente eu parto desse inefável dogmatizado e, a partir daí, vou fazer minha ciência. Isso é um procedimento de sistema de crença. Outra coisa é dizer: "Muito bem, há o inefável e o incognoscível, mas eu vou trazê-lo para a minha ótica objetivante e explicitar as bases do meu conhecimento." Foi isso o que Freud fez.

ALBA — Mas você não admite que exista um limite aí?

JURANDIR — Qual? Eu posso me apaixonar pelo átomo que estudo; pode-se perfeitamente não ter distância e, no ato de conhecer, isto pode interferir, mas não na objetivação do conhecimento. Você pode, por exemplo, no ato de fazer antropologia, não ser um observador participante neutro. Pouco importa. O fato é que, quando você explicita aquilo para a comunidade científica de seus pares, aquilo tem uma objetividade que não importa a subjetividade na qual foi construída. Ele se tornou qualquer coisa objetiva, e a partir daí passível de crítica. Agora, se você não aceita a crítica, não está fazendo ciência.

JOEL — Perfeito, mas tem o seguinte: você me lembrou uma comparação muito interessante que é a diferença de se pegar *O homem dos ratos*, de Freud, tal como ele publicou, e os manuscritos das notas de Freud sobre *O homem dos ratos* tal como ele anotou nas sessões. Quando se pega as notas das sessões é uma loucura, não se entende nada. Só se vai entender lendo o que ele publicou, pois aquilo ali é uma experiência a dois. Freud diz que só no final do caso é que ele vai entender o que quer dizer "rato" para aquele homem. Mas, no caso publicado, ele já começa explicando o que que é o rato. Então o processo de produção da objetividade é um processo muito complicado que vai se dar no final de uma certa elucidação daquele enigma. Agora, na hora que a coisa está ocorrendo na experiência da análise, na experiência dramática da transferência, aparecem as respostas mais loucas de Freud. Quem lê se pergunta por que é preciso tanta recorrência nas sessões, pois Freud diz coisas e faz coisas com o analisando que um analista hoje em dia não entenderia. De qualquer

maneira, mostra bem essa diferença entre a objetividade final construída, ou interpretação final do caso, e o processo interpretante da experiência analítica. Esses critérios de cientificidade que o Jurandir está colocando estão funcionando ali num tempo subjetivo do analista que está implicado numa experiência quente, que ele não domina, apesar de ter esse ideal de explicitação de todos os pressupostos da sua ação transferencial.

JURANDIR — Muito bem, a gente sabe que o significado que a gente dá numa psicanálise é um significado *a posteriori*, e isso está de acordo inclusive com a própria experiência do psiquismo. Isso faz com que a gente de antemão saiba que nossas teorias só vêm depois, e isso dá um calor particular à relação psicanalítica. A gente tem um envolvimento emocional com os pacientes e vice-versa, e a gente os segue, eles nos mobilizam, a gente sofre ou fica com raiva e interpreta assim e entende depois. Mas o que acho fundamental é que, uma vez isso passado, eu coloco o que vivi e objetivo. Isso me distingue...

PETER — Se eu entendi, você é personagem e narrador.

JURANDIR — Eu me torno um narrador.

PETER — Somos sempre personagens na história que nós contamos depois. Mas depois, o que é científico, eu não sei. É por isso que a gente usa mais a palavra interpretação do que explicação. Então, e nisso talvez ela seja científica, a interpretação é colocada como uma possível interpretação, sujeita a críticas e dúvidas. Mas, em última instância, as interpretações que a psicanálise oferece são talvez mais presas que as nossas. Por uma simples razão: quando escrevemos sobre os nossos "jurujubas" da vida, "jurujuba" não está em pauta sempre, mas quando Freud escreve sobre o "homem dos ratos", está. Porque, por mais que você negue a sua responsabilidade para com o seu paciente, a interpretação que você presta tem que ser plausível em termos do sistema de uma platéia restrita — o paciente —, ou seja, é mais restrita que a nossa.

ALBA — Tem outra diferença fundamental: é que vocês intervêm. E a intervenção de vocês é pela autonomia dessa pessoa.

JOEL — A Alba está preocupada com a intervenção do analista enquanto que o Jurandir e o Peter estão preocupados em como formalizar a experiência psicanalítica num determinado sistema explicativo que deve ser compartilhado por seus pares. Temos duas ordens de questões: primeiro, o problema da intervenção vai implicar numa ética, inevitavelmente, não se pode fugir desse problema. O que a gente pode discutir é que tipo de ética é essa. Agora, o fato é que o sujeito está ali sofrendo com uma série de coisas e está lhe pedindo uma resposta. Não estou dizendo que a resposta do analista vai necessariamente ser igual à de um pai-de-santo, suavizadora no sentido de propor um modelo de felicidade. Segundo, a resposta do analista, por mais que ele tenha uma série de pressupostos teóricos, se caracteriza por ser um sistema classificatório bastante aberto. Ao contrário do sistema de um pai-de-santo que é um sistema fe-

chado, com categorias muito definidas em que, *a priori*, os indivíduos vão entrar no quadro em algum lugar. Num sistema suficientemente aberto, como idealmente seria o do analista, pode-se fazer as construções e combinações que se quiser e encontrar sempre uma variante diferente. A lógica das pulsões admite uma combinatória teoricamente infinita, e a singularidade subjetiva se apresenta num enorme leque de possibilidades.

NICÉAS — Isso é o desejável. Mas no meio psicanalítico a religiosidade prevalece. No meio psicanalítico há pessoas que têm horror a qualquer discussão teórica, qualquer prova que se imponha ao saber constituído: "Ah, isso é intelectualização!" Há hoje uma dificuldade no meio analítico de se ter uma teoria da prática.

JURANDIR — E tem outro caso ainda mais perigoso: quando se faz uma teoria que ninguém entende nem é capaz de criticar.

L. FERNANDO — Mas nessa abertura que Joel coloca, estaria ela mais do lado da cientificidade ou mais do lado da luta em nome da liberdade e da autonomia?

NICÉAS — Acho que o desenvolvimento da prática psicanalítica entre nós enxertada por dados da psicologia desfigurou a interpretação analítica que está, hoje, absolutamente confundida com uma prática "explicativa" do sujeito. Aboliu-se o trabalho do sentido; quer dizer, a palavra do analista já não garante um trabalho interpretativo *que é do próprio paciente*. Freud nos ensina exatamente no modelo do sonho como o paciente já traz o sonho interpretado. Deveria haver uma palavra que garantisse esse trabalho de sentido, que o revitalizasse infinitamente. Mas hoje é como se dissesse: "Eu conheço os seus desejos, em nome de um saber adquirido não sei como, em cima de observações diretas, a partir dos dados de uma psicologia desenvolvimentista. Então, esse trabalho de favorecer a interpretação pelo sujeito está cada vez mais deixando de existir. Quer dizer, esse saber está sendo "aplicado" de uma maneira absolutamente antianalítica. Eu me pergunto: esse analista vai permanecer dentro desse paciente de que maneira, quer dizer, qual é a figura que ele vai tomar? Que relação será possível estabelecer com a sua palavra pelo paciente? "Curado" dos seus sintomas, como se efetuará a sua condição de sujeito?

JOEL — Aí a gente volta ao que inicialmente o Jurandir estava colocando. Se você visa dissolver o sintoma, você visa dissolver antes de mais nada essa figura todo-poderosa inicial em que o sujeito acredita para fazer com que ele retome a sua autonomia. Porque analiticamente o valor da autonomia é você poder prescindir de uma figura todo-poderosa e poder conviver com um certo desamparo que não vai acabar nunca. O analista diria para o sujeito: "Fique com o seu desamparo, as condições são essas, use a capacidade de interpretação que existe em você e é assim que você vai viver." O critério de cura seria a desilusão em relação a essa figura todo-poderosa, equivalente a uma figura divina, sagrada, que tem todas as respostas. Mas o analista moderno, que se

critica aqui, é um analista que ocupa esse lugar de uma figura sagrada, uma figura que diz que sabe e que não permite ao sujeito adquirir essa autonomia.

JURANDIR — Não devolve o sujeito ao mistério, pois não há quem resolva este mistério.

RUBEM — Na religião, o mistério está sempre associado à obediência a uma autoridade do pai, da mãe ou das várias entidades possíveis. O mistério que é tratado pela religião precisa de uma origem ou de um nome para que a pessoa se ajoelhe e reconheça a autoridade. A religião estabelece uma autoridade e a partir daí trabalha com isso. Portanto, não há como preservar a independência ou a autonomia relativa diante de uma autoridade que te ampara ou que te persegue. Vocês estão falando exatamente no sentido inverso a esse em que a religião trabalha, quer dizer, no sentido da desilusão. Há, então, uma forma de antagonismo entre psicanálise e a religião?

NICÉAS — Eu não concebo um paciente que termine a experiência de análise sem que possa dizer: "Bom, também não foi aqui que eu encontrei a verdade última." Porque eu acho que a prática analítica atual se propõe a deter essa verdade última e os pacientes passam a vida fazendo análise. Mudam de analista, voltam, e os analistas se instalam nessa posição de "pode voltar que você vai fazer um caminho a mais", "você vai chegar lá". Esse analista também trata o seu paciente como um objeto de "revelação" de um saber último sobre o que lhe falta. É essa relação com o próprio saber do analista que deveria ser objeto de análise. Ele não pode chegar e perpetuar essa experiência no sentido de que o paciente vai fornecer para ele a verdade derradeira, embora eu ache que no processo da análise, a transferência submetendo os dois, o analista vai jogar com os desejos dele também, pois que são universais. Agora, o analista deveria estar numa posição em que ele se desse conta do desejo que o faz analista.

L. FERNANDO — Há também uma pressão da demanda por esse tipo de psicanalista-mágico" (e não "psicanalista-cientista") que vai promover a cura sem proporcionar essa autonomização tão racional, tão consciente que vocês apontam? Na minha visão externa da teoria freudiana, esta me parecia muito comprometida com uma idéia de continuidade entre o normal e o patológico. Mas vocês enfatizam essa descontinuidade entre a cura como processo de autonomização e esse processo de manutenção da simbiose na xamanização.

JURANDIR — Penso que o efeito de interferência dentro da nossa prática, mencionado por Nicéas e Joel, é um novo individualismo, corporalmente centrado, que a gente vê hoje em dia. Acho que é importante indagar qual é esse novo narcisismo de que se fala e o efeito disso dentro da prática psicanalítica. Pois creio ser esta a razão do aumento da demanda e da pouca discriminação que se faz hoje em dia na aceitação de pacientes para análise.

NICÉAS — Eu também acho. Cada vez mais você percebe a inexistência de uma demanda de singularidade. O fato de ser analisado virou uma norma e criou também uma espécie de estigma: quem não é analisado é "inferior". Ora, o que ocorre é o seguinte: é como se a demanda tivesse se invertido: "Faça-me como todo mundo." O sujeito que Freud traz à tona é um sujeito do mal-estar da civilização. E hoje, em nome de uma "liberação", pede-se que o analista faça um trabalho de adaptação. Talvez as figuras, as representações do "analisado", hoje, se vistam de atitudes liberais, mas é impressionante como a demanda já está condicionada por uma paradoxal normatização que a psicanálise, por essa incorporação, acabou por responder.

JURANDIR — É preciso fazer um adendo, pois não se trata de dizer "ah, pobres dos analistas conscientes, vítimas da demanda artificial"! Longe estou eu de invalidar o sofrimento psíquico das pessoas que nos procuram. Acho que não é gratuito não, porque elas sofrem um mal-estar que é muito grande. E como você tem uma agência social liberadora desse mal-estar...

PETER — E também a psicanálise é, em grande parte, responsável por esse mal-estar. Porque ela define até certo ponto o que é o mal-estar. Acho que volta a questão da psicanálise em termos de demanda; quem demanda o quê. Demanda-se uma coisa a partir de uma percepção do que é o mal-estar. Certamente o mal-estar da zona sul não é o mesmo mal-estar mais geral. A coisa se torna muito complicada na medida em que a psicanálise detém certos mecanismos de divulgação que permeiam toda uma camada social e que cria sua própria demanda também. É um processo dialético. Eu fui criado como protestante e minha forma de autonomia é tão grande que nem procuro o analista.

JOEL — A autonomia de que a gente fala é uma autonomia dentro da visão de um desamparo, que é diferente dessa autonomia que supõe uma completude, uma auto-suficiência.

PETER — O curioso é que a Inglaterra produz psicanalistas que até são importantes no Brasil, como Melanie Klein e outros. E os iniciantes da psicanálise de São Paulo migram para a Inglaterra e voltam imbuídos de uma psicanálise inglesa, mas a psicanálise lá nunca teve a disseminação que tem no Brasil. Ela sempre foi restrita a um círculo muito pequeno, um grupo intelectual bastante específico. No Brasil, a partir de 1960, ela se expandiu. Aqui ela cria essa demanda disseminada que lá não conseguiu criar.

JURANDIR — Mas criou na França, nos Estados Unidos, na Argentina.

JOEL — A situação francesa é parecida com a situação inglesa em termos da restrição da demanda a um grupo mais restrito, apesar de tudo.

JURANDIR — Mas bem mais ampla que na Inglaterra.

JOEL — Sim, mas não é jamais como no Brasil ou na Argentina.

RUBEM — Será que a restrição está associada ao desamparo, ou seja, o círculo que convive bem com a idéia do desamparo não é sociologicamente um círculo restrito por natureza? A idéia de conviver com o absurdo é bem delimitada sociologicamente a intelectuais, enquanto que a idéia de um mundo com autoridades, com sentidos estabelecidos com os quais se convive aparece muito mais em classes amplas, médias, ou populares. Será que esse ideal de psicanálise que vocês estão propugnando também não é, por natureza, um exemplo de intelectualismo próprio de uma certa intelectualidade num certo tempo?

JOEL — Olha, não sei, pode ser! Agora, eu exploraria os valores tradicionais nessa tentativa de diferenciar por que na Inglaterra é mais restrito que no Brasil, onde há esse carnaval psicanalítico, ou em Buenos Aires, onde começou muito antes. Eu fico pensando em qual é o nível de consistência do sistema cultural europeu, que se manteve apesar do aparecimento da instituição psicanalítica. Eu acho que o que se passa num país como o Brasil e num país como a Argentina é a sua inconsistência: qualquer novidade que aparece é capaz de ocupar um espaço inteiro por um determinado tempo, ser consumido, no sentido antropofágico do termo, com facilidade. São países que têm sistemas de tradição muito frágeis. Então, a possibilidade de se incorporar e fazer um grande sistema de salvação como a psicanálise, como aconteceu em Buenos Aires e no Brasil, é muito fácil. Na situação francesa a psicanálise só conseguiu se transformar em algo importante no dia em que apareceu um Lacan que fundamentou Freud em Hegel e em Heidegger, e lhe deu uma legitimidade dentro do sistema cultural francês. Antes a psicanálise era uma coisa estigmatizada, menor, coisa de médico, de psiquiatra, que não tinha esse valor cultural que passou a ter com Lacan. Ela teve de ser toda recuperada dentro de uma tradição vigorosa e rigorosa para então poder ser assimilada por determinada intelectualidade francesa, mas mesmo assim limitada.

PETER — Talvez a minha idéia não seja conflitante com a sua, pois uma das coisas que muito me impressionou, andando como antropólogo, foi a tendência das pessoas de se ajoelharem perante a minha pessoa, que é uma combinação de gringo com intelectual. Nas situações de campo estou sempre resolvendo problemas, sempre.

ALBA — O que acontece com muito brasileiro, moreno e de olhos pretos.

PETER — Também, mas eu não sei se essa sensação de dependência, além da fragilidade das instituições, se vincula à sensação de morar na periferia.

JOEL — Os Estados Unidos foram o primeiro país do mundo onde ocorreu um grande sucesso social da psicanálise, pois não havia nenhuma tradição para se opor à psicanálise, enquanto que na Europa, isto é, na Alemanha, na Áustria, na França, havia o que se opor, e com muito rigor.

NICÉAS — Mas o destino da psicanálise lá é outro. A psicanálise, tal qual o modelo freudiano nos Estados Unidos, praticamente não existe. A psicanálise

foi trocada por outras formas de terapias, de corpo, de famílias, de grupos, terapias rápidas etc.

RUBEM — Voltando às religiões, elas insistem muito na visão, na iluminação, na comunicação ligada à visão que é fundamental, e vocês na psicanálise falam em termos de escuta, da palavra.

L. FERNANDO — No judaísmo a escuta é uma prática fundamental.

ALBA — E, no protestantismo, a palavra. O desenvolvimento da faculdade de falar é fundamental.

JOEL — É interessante isso, pois Freud sofre o tempo todo com a afirmação de que a psicanálise é uma ciência judaica.

ALBA — E quando se fala nessa prática consultorial de preparar o cenário, há também diferenças entre as religiões. No catolicismo há um cenário espetacular, as vestimentas são vistosas, ao passo que, no protestantismo, justamente porque a palavra é tão importante, o cenário é muito mais despojado. A sinagoga é bem despojada também. Então nós começamos com a homologia entre o modelo psicanalítico de Freud e o catolicismo, e terminamos descobrindo o parentesco da psicanálise com o protestantismo e o judaísmo.

JURANDIR — Sérvulo Figueira está fazendo um estudo em que o pano de fundo da comparação com o Brasil funciona mais como um contraponto ao estudo feito basicamente na Inglaterra. Penso que um dos pontos que explicam o fato é o de ter a Inglaterra um estado de bem-estar; desde o século XIX, a assistência médica tornou-se ali uma questão do Estado. Então esse desamparo individual é compensado pela assistência do Estado, o que não se vê na América do Norte, onde existe uma privatização em todas as instâncias e o estado de bem-estar passa mais pelo consumo. Lá não se sente jamais aquela coisa da grande mãe, como na Inglaterra, nem muito menos no Brasil.

PETER — É como o Da Matta diz: o Estado brasileiro é feito para atrapalhar.

JURANDIR — E aqui no Brasil o que acontece é que se tem, apesar do movimento de liberação, uma situação em que as pessoas querem se livrar da instituição familiar, mas continuam dependentes dela para tudo. Porque existe mesmo a sociedade de favor, de nepotismo e o que vai resolver é mamãe e papai, porque não tem INPS, nem Estado justo. Então o desamparo das pessoas, as contradições, são infinitamente maiores. Por outro lado, não há dúvida de que a tradição intelectual inglesa foi mais avessa à psicanálise. Freud teve que passar pelo crivo de Popper. E depois esse *boom* da psicanálise, não há dúvida nenhuma, está intimamente ligado à decepção de 1968. À decepção de 68 nos EUA, à decepção de 68 na Europa Continental, especialmente na França onde o movimento surgiu, enquanto os efeitos na Inglaterra foram infinitamente menores. Da mesma maneira as brigas entre as escolas se passam de outra maneira na escola inglesa. O que a sociedade britânica fez foi burocratizar todo mundo. E aqui no Brasil também, inequivocamente, teve a ver com o fechamento polí-

tico, com o autoritarismo, com a decepção política. E com a introdução de certos costumes, certos hábitos novos, isso não há dúvida.

JOEL — Mas a própria introdução de costumes e hábitos tem a ver com essa desilusão pós-68.

ALBA — O Jurandir, no início da entrevista, tocou num ponto que talvez valesse a pena retomar, que é a transitividade entre o modelo que o Freud concebeu da psicanálise a partir de uma certa experiência de socialização primária, e todas essas tradições que talvez não estejam tão firmadas mas que são o que existe por aqui: o catolicismo, por exemplo, onde ainda é muito forte o paternalismo. Isso parece ter a ver com essa discussão.

PETER — O catolicismo, pelo menos do ponto de vista de um protestante pós-reforma, é uma religião de mediações, onde o indivíduo não é tão autônomo como no protestantismo. Neste, o indivíduo tem uma responsabilidade maior perante si mesmo, e ele deve ser responsável por si mesmo. Se você vê a passagem do catolicismo para a análise, eu posso também ver a passagem do Santo para o analista como mediador.

JOEL — Mas eu acho inclusive que a passagem do sistema protestante é mais fácil do que a do catolicismo, pelo próprio critério da responsabilidade pessoal exigida do sujeito no processo de criação da biografia dele. O protestante é muito mais exigido na sua ética, como o analisando, do que uma pessoa de formação católica.

L. FERNANDO — Mas, por outro lado, o protestantismo cria uma idéia de responsabilidade pessoal muito mais intensa que talvez deixasse até de pressupor a idéia de mediação.

NICÉAS — Esse problema da mediação interessa muito ao analista na medida em que a gente fala na mediação através de objetos. No caso da prece, que é feita diretamente a Deus, alienação a mais absoluta pode ser entrevista nessa prece na medida em que o que eu peço a Deus é que: "Faze-me conforme a Tua vontade". Quer dizer, uma alienação radical ao desejo Dele. Ora, esse aspecto da mediação interessa na pratica analitica na medida em que eu considero a palavra do analista enquanto um objeto de mediação, ou enquanto eu me confundo com ela. O analista tem de pensar constantemente na significação de sua palavra, veiculada nas formas da interpretação. Quer dizer, a minha relação com essa palavra estabelece uma relação e um investimento libidinal meu com ela, e vai ter na minha economia psíquica um valor completamente diferente do que na de um analista que diga: "Eu sou a verdade, a vida, enfim, o verbo." E esse aspecto é fundamental, porque, na realidade, no processo transferencial, esse aspecto da prece: "Deus, faze-me conforme a Tua vontade" está implícito na demanda. Esse aspecto da mediação é fundamental, porque a idéia de interpretação que está vigorando no momento é a de que o analista sabe sobre o outro, conhece o desejo do outro, quer dizer, ele se confunde com a própria

palavra dele. Eu acho que o problema de autonomia tem que passar por essa relação que o analista tem com o seu saber; não um saber frio, mas esse saber que "emerge" num determinado momento daquela situação transferencial, a qual submete a ambos, e que, sob uma forma qualquer é ofertado ao paciente. Esse aspecto da mediação é interessante por isso, porquanto sem a mediação você vai se instalar no lugar de Deus.

JOEL — Por isso também o paciente acaba a análise sabendo que não encontrou ali aquilo que veio buscar. A desilusão não precisa ser catastrófica, pois ninguém agüentaria, mas ela é estruturante e é procurada para que haja um bom desfecho psicanalítico, senão esse objeto onipotente arcaico, esse Deus, foi encontrado, está ali à sua disposição para o que você quiser. Isso seria uma ilusão.

JURANDIR — Em princípio, quando se fala em desilusão a gente está usando um termo técnico de psicanálise. A gente fala de uma desilusão constitutiva e de uma desilusão necessária para que o sujeito possa investir o objeto substituto e se dar conta de que ninguém vai ter aquela resposta última. Ele jamais vai retornar àquela condição de ser pleno. E isso vai se traduzir na alegria de viver, na abertura para a vida. Ele admite que a sua vida é imprevisível, ele aceita esse risco, sabe que é responsável por certas coisas, por outras é o mundo, mas ele está junto com todos nisso. E jamais vai querer uma coisa prévia, uma verdade antecipada, ou a projeção de um destino que esteja marcado para sempre e desde sempre.

NICÉAS — Vai haver sempre um ideal perseguido através dos projetos identificatórios, que podem ser mudados a vida inteira, de projeto em projeto...

JURANDIR — Quando não assume o seu desamparo, a pessoa vai procurar a Verdade, o Ideal, o Bem, o Prazer, nada mais. Mas se o sujeito admite que jamais vai chegar até lá, sua alegria de viver está justamente em inventar, criar, dar sentido à vida. É claro que isso chama um pouco à responsabilidade.

ALBA — E é isso que você chama o mistério banal da transferência? Porque isso faz parte do saber popular, do bom senso.

JURANDIR — É claro, esse mistério é o trivial, todos nós sabemos dele, é do senso comum. Mas existem pessoas que não sabem que sabem. E algumas precisam de ajuda para descobrir que sabem.

Sobre a correspondência de Freud com o Pastor Pfister

Joel Birman*

I — INTRODUÇÃO

Neste artigo, pretendemos destacar, inicialmente, de forma sumária, alguns tópicos básicos que possam orientar a leitura da correspondência de Freud com o pastor Pfister.[1] Procuraremos delinear os eixos fundamentais que norteiam as posições dos interlocutores, de maneira a configurar a estrutura conceitual que sustenta suas diferenças discursivas e a variação de temáticas ao longo de um diálogo que se sustentou por quarenta anos. Em seguida, faremos uma breve seleção dos fragmentos significativos desta correspondência, não apenas com o intuito de permitir aos leitores uma comprovação inicial dos tópicos sublinhados nos comentários e uma primeira aproximação com o estilo dos autores, mas, sobretudo, para que comecem a participar deste debate vigoroso, que se susten-

[1] Essa correspondência foi publicada em 1963, em alemão, sob a responsabilidade editorial de Ernst L. Freud. Utilizaremos neste trabalho a edição francesa, de onde será realizada a tradução dos fragmentos: Freud. S. *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister* (1909-1939). Paris, Gallimard, 1966.

* Psicanalista

Foto Antonio Augusto Fontes

tou na permanente diferença entre os interlocutores. Enfim, esperamos que este artigo possa funcionar como um convite à leitura completa da correspondência, que é de bastante atualidade — como evidencia, aliás, esta publicação sobre religião e psicanálise.

II — A SINGULARIDADE DO SUJEITO, A PULSÃO E O DISCURSO ÉTICO-RELIGIOSO

A correspondência Freud-Pfister iniciou-se em 1909 e terminou em 1938. Ela se compõe de mais de cem cartas escritas por Freud e, possivelmente, de um número similar enviado por Pfister. Isto é apenas uma suposição, contudo, já que os originais do pastor se perderam. Atribuem-se várias razões a isso: Pfister pediu a Freud, em 1927, que destruísse suas cartas, mas parece que, além disso, outra parcela se perdeu com a emigração de Freud. Para a publicação da correspondência, o editor procurou reconstituir algumas dessas cartas com base em notas estenográficas do pastor.

É importante sublinhar a data em que se iniciou a correspondência, pois ela assinala o momento em que principiava a expansão internacional do movimento psicanalítico. Em 1906, a psicanálise começa sua penetração na Suíça: Freud deixava o confinamento em que se encontrava, com seu pequeno grupo de colaboradores, em Viena. Se este deslocamento do eixo de sustentação da psicanálise permitiu, por um lado, a aproximação com figuras relevantes da psiquiatria européia — como Bleuler e Jung, do hospital Burghölzli de Zurique —, possibilitou, por outro, conferir uma nova apresentação social à psicanálise, em que assim deixaria de ser apontada como uma "ciência judaica". Desse modo, através da vinculação com a Suíça protestante, Freud pôde opor a seus críticos outra representação social da psicanálise, retirando-a do gueto judaico.[2] Em 1909, finalmente, a psicanálise iniciava gloriosamente seu sucesso norte-americano, com as conferências de Freud na Clark University.[3] A correspondência termina em 1938, pois, com a ascensão do nazismo, Freud emigrou para Londres, onde morreu em 1939.

Portanto, o que se apresenta em primeiro plano nessa correspondência é a história do movimento psicanalítico. As cartas iniciais revelam, principalmente,

---

[2] Esta questão é fundamental para que se circunscreva historicamente o estabelecimento da instituição e da ética psicanalíticas, merecendo um estudo especial, pois forneceria novos elementos para pensarmos as relações da psicanálise com a religião e com as questões vinculadas à etnia. A preocupação de Freud com a representação judaica da psicanálise é recorrente, disso dando prova sua correspondência com seus principais colaboradores. Sobre este ponto, vide: Freud, S., Abraham, K. *Correspondance*. Paris, Gallimard, 1969. Examine, principalmente as cartas referentes aos anos 1907-1908; Freud, S., Jung, C. G. *Correspondance*. Volume I Paris, Gallimard, 1975.

[3] Freud, S. Five lectures on Psycho-Analysis (1909). *In: The Standard Edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. Volume XI. Londres, Hogarth Press, 1978.

a preocupação de Freud com algumas concepções de Jung que se refletiam de maneira fundamental no modelo psicoterápico de Pfister enquanto pastor de almas *(Seelsorger)*. As possíveis diferenças existentes entre o processo analítico *stricto sensu* e a aplicação da psicanálise à atividade pastoral são formuladas, principalmente, por Pfister. Em seguida, vem o tempo da ruptura com o grupo junguiano e o período florescente do pós-guerra, quando o movimento analítico adquire uma efetiva notoriedade internacional após ter atravessado incólume a ameaça da extinção entre 1914 e 1918. Desse momento até o final da correspondência, a problemática da ética no discurso psicanalítico, as relações deste com a religião e os reflexos destas questões sobre os processos analítico e pastoral dominarão o campo do debate. A discussão atinge o cume em 1927-1930, quando Pfister discute as teses de *O futuro de uma ilusão*[4] e de *Mal-estar na civilização*,[5] questionando incisivamente a perspectiva freudiana. A visão de Freud supunha que a psicanálise, assim como as outras ciências, era autônoma em relação a qualquer regulação pelos discursos ético e filosófico.

Entretanto, se examinarmos essa discussão com mais cuidado, poderemos destacar, num outro nível, como a problemática que a atravessa durante todo o seu percurso é a mesma. O debate inicial de Freud com as concepções junguianas, acolhidas por Pfister em sua atividade pastoral, evidenciava já a polarização ética que a discussão viria a assumir, embora essa polarização se tenha apresentado de forma mais concisa nos anos posteriores. É importante assinalar que esse debate tinha como contraponto a temática da sexualidade, na qual a concepção de pulsão e os destinos desta no sujeito se encontram em primeiro plano. Assim, é no exame desta questão fundamental que se estabelecem as diferenças entre os pensamentos freudiano e junguiano, conduzindo a concepções diametralmente opostas de sujeito. Essas concepções indicam posturas metodológicas diferentes no ato psicanalítico. Considerando a metáfora química utilizada por Freud, a postura freudiana básica corresponde à *análise*, enquanto a postura junguiana equivale à *síntese*. Em suma, estas diversas questões se articulam intimamente, configurando a estrutura lógica que regula o debate — torna-se possível evidenciar as variadas formas que este assume em seus diferentes argumentos e contra-argumentos.

Vamos tematizar, então, esquematicamente, esta problemática. No pensamento freudiano, considera-se a sexualidade humana como busca do prazer, não tendo por finalidade básica a reprodução, como formulava na época o discurso médico-psiquiátrico. Com isso, a sexualidade já apresenta uma longa história no momento em que o sujeito atinge a organização genital, pois as pulsões — necessariamente parciais — já estruturaram formas de satisfação que tendem a ser recalcadas nessa parcialidade quando sobrevém o primado de genitalidade.[6] O so-

---

[4] Freud, S. The future of an illusion (1927). Idem, volume XXI.

[5] Freud, S. Civilization and its discontents (1930). Idem.

[6] Freud, S. Three essays on the theory of sexuality (1905). Idem, volume VII.

frimento neurótico, então, dever-se-ia ao conflito psíquico resultante do recalque dessas pulsões parciais, que buscam satisfazer-se mas são impedidas. Caberia ao processo analítico, assim, abrir no espaço subjetivo fendas que possibilitassem a circulação dessas pulsões, de maneira que encontrassem formas de existência psíquica sem as interdições impostas pela censura.

Assim, no pensamento freudiano o sujeito é encarado como um contraponto fundamental, que o define como sede de um permanente conflito: por um lado, há a diversidade das pulsões, que já configura um sujeito múltiplo, e não unificado em torno de qualquer centro; por outro, configura-se um centro de unificação, que seria o ego. O sujeito freudiano é, deste modo, necessariamente dividido, marcado por uma *Spaltung* fundamental que o constitui. Além disso, o registro inconsciente onde se inscrevem as pulsões é diversificado por sua parcialidade. Por isso mesmo, o ato psicanalítico se modela pela operação da análise, a fim de permitir que a parcialidade das pulsões possa ser interpretada em sua diversidade e em suas quase infinitas possibilidades de combinação.

Desta maneira, a metáfora química, reveladora do ser da pulsão, é explorada, em outra dimensão, de maneira a evidenciar os temores costumeiramente provocados pela psicanálise. Assim, analisar a pulsão em sua diversidade e em suas múltiplas possibilidades de articulação corresponderia ao manejo de algo altamente "explosivo",[7] vale dizer, o caráter de falta que marca desde sempre a sexualidade do sujeito, em que o objeto de satisfação das pulsões é, por natureza, inadequado.[8]

Na concepção junguiana, as noções de pulsão parcial e de libido são contestadas. A figura da sexualidade acaba por se identificar com a representação então dominante, e a libido é considerada como uma energia psíquica genérica. Neste contexto, o ato psicanalítico visaria integrar rapidamente no centro totalizante aquilo que se desarticula; nisto consiste a operação da síntese. Com isso, a "espiritualização" do sujeito seria promovida, graças ao obstáculo metodológico que se coloca à parcialidade das pulsões. Além disso, essa articulação visaria promover a integração do indivíduo em sua realidade atual, pois a neurose é considerada como uma fuga do indivíduo para o passado, a fim de evitar o confronto com suas responsabilidades do presente.[9,10] Enfim, a psicoterapia seria o representante moderno do antigo poder religioso, que modernamente teria reduzida sua eficácia simbólica, responsável pela recuperação do neurótico como

---

[7] Freud, S. Observations on transference-love (1915): Idem, volume XII, p. 170-171.

[8] Freud, S. Pulsions et destins des pulsions (1915). *In: Méta-psychologie*. Paris, Gallimard, 1968, p. 18-20.

[9] Jung, C. G. The theory of psychoanalysis (1913). *In: The collected works of C. G. Jung*. Volume 4. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974.

[10] Jung, C. G. Symbols of transformations (1912). Idem, volume 5.

a "ovelha que se perdeu da comunidade humana",[11] realizando, então, a normalização do indivíduo no seu lugar social.

Para que isso seja possível, evidentemente, o analista deveria dispor de um discurso ético que modelasse a individualidade. Nos planos ideológico e terapêutico, esse discurso ético corresponderia a uma concepção unificada de sujeito. Assim, é silenciosa a concepção inovadora de interpretação inaugurada por Freud — uma estratégia de decifração que percorre o discurso do sujeito de fragmento a fragmento, buscando estabelecer os contornos da sua singularidade. Retorna-se, então, a uma concepção pré-psicanalítica de interpretação, para a qual não apenas a unidade do indivíduo é estabelecida *a priori* como, também, as possibilidades de existência dessa totalidade egóica se inscrevem em um quadro de valores definido num discurso circunscrito.[12]

A discussão ético-religiosa presente na correspondência sustenta-se nos pressupostos que destacamos acima. Por isso mesmo, embora Pfister tenha acompanhado Freud em sua ruptura com Jung, continuava ainda apegado a certas concepções anteriores, que orientavam a sua prática pastoral. Assim, Freud procurava assinalar esses elementos sempre que emergiam no discurso do pastor. Esta seria a razão para suas críticas quando Pfister retomava formulações fragmentárias não apenas de Jung como também de Adler, um ex-discípulo de Freud que retirou o valor pregnante das pulsões no sujeito e o deslocou para o ego totalizante, baseando-se para tal no discurso nietzschiano da vontade do poder.

Nessa perspectiva, procurando ir além do ego do sujeito e romper a couraça da imagem narcísica unificadora, a psicanálise caminharia numa direção contrária às ilusões construídas pelo sujeito para a magnificação de sua imagem, de seu poder e de seu gozo. Baseando-se nessa dimensão do ato analítico, Freud pôde formular que a psicanálise não é uma *Weltanschauung*:[13] desprovida de qualquer discurso sistemático sobre a verdade do sujeito, ela deixa espaço para que este se constitua na sua diversidade pulsional e possa, então, emergir em sua singularidade. Em contrapartida, os discursos religioso, filosófico e artístico seriam formas de ilusão construídas ao longo da história humana, glorificando a imagem onipotente do indivíduo para que este não se perceba em seu desamparo fundamental (*Hilflosigkeit*).

---

[11] Jung, C. G. The theory of psychoanalysis. Idem, volume 4, p. 192.

[12] A oposição entre um sujeito definido como multiplicidade descentrada e um sujeito totalizado e uno, as suas articulações com o discurso ético-religioso, continuam sendo de grande atualidade nas posições da Igreja Católica. Assim, no discurso de recepção do V Congresso Internacional de Psicoterapia e Psicologia Clínica, Pio XII acentuava o dever, contra a perspectiva "psico-analítica", de apreender "o homem como unidade e totalidade psíquica" (Henri Gratton, Psychanalyse d'hier et d'aujourd'hui, citado por: Assoun, P. L. Freud aux prises avec l'ideal. *In: Nouvele Revue de Psychanalyse.* Número 27. Paris, Gallimard, 1983, p. 120).

[13] Freud, S. The question of a Weltanschauung. *In*: *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis.* Op. cit., volume XXII.

Por isso mesmo, apesar de atribuir um valor indiscutível à atividade pastoral de Pfister, Freud enfatizava que, no processo analítico, o fundamental é possibilitar a "independência" do indivíduo, e não sua alienação diante de qualquer figura onipotente que o assegure em sua fragilidade, pois a dependência eterna a essa figura seria o saldo da cumplicidade com o absoluto. Neste sentido, Freud formula que a articulação secreta entre *A questão da análise leiga*[14] e *O futuro de uma ilusão* é que, no primeiro, "eu quero proteger a análise contra os médicos; no outro, contra os padres".[15] Para a figura do analista, pretendia criar "uma posição que não existe ainda, a posição de pastores seculares de almas, que não teriam necessidade de ser médicos e nem o direito de ser padres".[16]

Contudo, mesmo realçando a pertinência dessas formulações, onde Freud procura delinear a especificidade epistemológica do ato psicanalítico e impedir que este se articule com outras formas culturais de ilusão, é evidente que Pfister indica, de modo recorrente, um ponto frágil do discurso freudiano. Assim; em sua anti-religiosidade, Freud seria um representante legítimo do Iluminismo, que opunha o discurso científico ao religioso, com todas as valorações que isto implicava. Nessa perspectiva, em alguns dos argumentos de Freud nesse debate existia uma evidente concepção positivista, apresentando uma "fé" quase absoluta na neutralidade científica, em contraste com as ilusões humanas. Ao contrário, Pfister assinalava de modo recorrente que não existe ciência sem pressupostos ético-filosóficos. Por isso mesmo, o discurso científico também é marcado por escolhas básicas, que dele retiram qualquer purismo que lhe assegure a assepsia não-ilusória. Enfim, o pastor responde a *O futuro de uma ilusão* com *A ilusão de um futuro*, apontando o cientificismo freudiano como uma forma de ilusão: a dominação do homem sobre a natureza não significava o domínio da ilusão humana.

Numa perspectiva diversa, estes mesmos argumentos foram levantados por Reik contra *O futuro de uma ilusão*, assinalando o cientificismo freudiano como uma nova modalidade de ilusão.[17] Trata-se certamente de uma formulação de grande atualidade, já que há algum tempo não apenas se encontra desbaratado o sistema cientificista de crenças, tendo sido retirada da ciência esta onipotência anti-religiosa a ela atribuída por Freud, como também se retoma na atualidade, numa perspectiva antropológica, a caracterização da veracidade de diversos discursos — entre os quais ocupa posição relevante o discurso religioso.

---

[14] Freud, S. The question of lay analysis (1926). Idem, volume XX.

[15] Freud, S. *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister*. Op. cit., p. 182.

[16] Idem.

[17] Reik, T. Remarques à propos de "l'Avenir d'une illusion" de Freud (1927). *In*: *Topique*. Número 26. Paris, EPI, 1980, p. 127-143.

Além disso, considerando o funcionamento atual das instituições e das práticas psicanalíticas, podemos registrar, sem margem para dúvidas, como é comum os analistas se relacionarem com a psicanálise de forma ilusória, isto é, encarando-a como uma forma de "salvação" da subjetividade. Assim, a psicanálise se insere atualmente num lugar bastante diferente do que lhe era atribuído na representação freudiana, e a "religiosidade" marca o pacto de "salvação" que parcela significativa dos analistas mantém com a sua prática. Ironicamente, os atuais "pastores seculares de almas" estão mais próximos de Pfister que de Freud. Neste ponto, a história atendeu principalmente às concepções do pastor, não nos cabendo analisar aqui as razões desta inesperada reviravolta no campo psicanalítico.

*III — FRAGMENTOS DA CORRESPONDÊNCIA**

1) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 9/2/1909 (págs. 46-47, ed. francesa).

(...) Por hoje, limitar-me-ei a examinar mais detalhadamente a diferença entre sua ação e a da medicina, tal como o senhor mesmo a estabeleceu, baseado em Stekel.

É certo que um sucesso duradouro da psicanálise depende das duas saídas que ela conseguiu abrir: a liberação da satisfação, por um lado, e, por outro, a dominação e a sublimação do impulso rebelde; se obtemos resultados, sobretudo com a primeira, deve-se isso em grande parte ao material: lidamos com pessoas que sofrem muito, e há muito tempo, e que não esperam de um médico elevação moral — portanto, muitas vezes, um material inferior. Mas o senhor se encontra diante de seres jovens às voltas com conflitos recentes, já inclinados favoravelmente à sua pessoa, prontos para a sublimação e especialmente à sua forma mais cômoda, à sublimação religiosa. Suponho que não duvide que seus sucessos são obtidos, em primeiro lugar, pelo mesmo meio que os nossos: a transferência erótica para sua pessoa. Mas tem a felicidade de poder conduzir esta transferência até Deus e restabelecer assim aqueles tempos abençoados — pelo menos sob este aspecto — em que a fé religiosa sufocava as neuroses. Para nós, esta chance de liquidação não existe; nossa clientela, seja qual for sua origem racial, é irreligiosa; também o somos, em grande maioria, de maneira absolutamente radical, e como os outros caminhos da sublimação que para nós substituem a religião são demasiadamente penosos para a maioria de nossos pacientes, nosso tratamento encaminha-se na maior parte das vezes para a procura da satisfação. Acrescente-se a isso que não vemos nada que seja pecado ou proibido na satisfação sexual em si; pelo contrário, a reconhecemos como uma parte preciosa de nossa atividade vital. Já sabe que nosso "erotismo" inclui o que os senhores, pastores de almas, chamam de "amor" e não deve absolutamente limitar-se à fruição grosseira dos sentidos. Assim, nossos pacientes são

* Tradução de Maria Lívia Meyer de Resende Costa.

obrigados a procurar junto de outros homens o que não podemos lhes prometer em uma esfera mais elevada e devemos lhes recusar em nossa própria pessoa. Naturalmente, a dificuldade de nossa tarefa é, com isso, aumentada e, no momento da dissolução da transferência, muitos sucessos nos escapam.

A psicanálise em si não é religiosa ou irreligiosa. É um instrumento sem partidos, que pode ser utilizado por religiosos e leigos, conquanto esteja unicamente a serviço da libertação de seres que sofrem. Sinto-me extremamente admirado com o fato de não haver eu mesmo imaginado a ajuda extraordinária que o método psicanalítico pode trazer à cura das almas; mas isso deve-se, sem dúvida, ao fato de que, não passando de um vil herético, toda esta esfera de noções me é estranha. (...)

2) Carta de Pfister a Freud de 18/2/1909, em resposta à carta anterior (págs. 48-50, ed. francesa).

Sua carta aumentou mais ainda a alegria que sinto com a ciência que inaugurou. Foi para mim uma grande satisfação tomar conhecimento através de suas palavras que, em substância, interpretei bem o papel da psicanálise como método para cuidar das almas. A diferença (ética) entre a sua concepção e a minha não é talvez tão grande como poderia fazer supor minha condição profissional. A ética protestante já... havia retirado das relações sexuais o caráter odioso de impureza. Na realidade, a Reforma não é, no fundo, senão uma análise da repressão sexual católica, análise esta, é de lamentar-se, totalmente insuficiente; daí provêm as neuroses de angústia da ortodoxia eclesiástica e os fenômenos que as acompanham: processos de feiticeiras, absolutismo político, aprisionamento na ordem social das corporações etc. Nós, pastores evangélicos de hoje em dia, sentimo-nos completamente protestantes e temos a certeza de sermos muito pouco reformados. Estamos à procura de uma nova terra. Nossa Igreja nos deixa, a nós zuriquenses, em liberdade absoluta. Em matéria de ética, podemos pensar livremente sem por isso sermos heróis. Nossas condições sexuais — sobretudo nas cidades — são freqüentemente cheias de hipocrisia e, conseqüentemente, de imundícies. O terrível elo entre a monogamia, a mentira e a epidemia de prostituição nos é conhecido e nos parece intolerável... Apenas, falta-nos lucidez para encontrar a possibilidade de um amor verdadeiramente livre, evitando o casamento. A diferença entre amor "livre" e amor "natural" é, de qualquer maneira, muito incerta...

Não são melhores teorias sobre o casamento e sim uma melhoria das condições sociais, uma educação e conduta de vida mais sadias que nos libertarão da massa de misérias da neurose e do vício. Provisoriamente, nada mais posso fazer senão erigir um ideal de casamento e deixar a cada um o cuidado de decidir em que medida sua consciência o autoriza a afastar-se dele. Quanto mais se fica dentro da linha traçada pela doutrina de Jesus e quanto mais a pessoa se limita a abrir por si mesma um caminho para esse ideal mais se facilita a sublimação aos fracos.

3) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 20/2/1909, em resposta à carta anterior (pág. 50, ed. francesa).

Tive, com sua carta, a certeza muito feliz de que a divergência de nossos pontos de vista só começa naquele ponto em que a influência permitida dos sentimentos age sobre o processo de pensamento e que não tem, portanto, senão o significado de uma variação fecunda.

No sentido histórico que dá a esta palavra, posso, certamente, dizer-me também "protestante" e lembrar-me, a propósito, que meu amigo, o professor Von Ehrenfels, de Praga, cunhou, para ele e para mim, a expressão "protestantes sexuais". (...)

4) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 5/6/1910 (págs. 74,76, ed. francesa).

(...) A segunda observação diz respeito à técnica. Sobre este ponto, sou certamente demasiado exclusivo; procuro estabelecer que não existe senão uma única técnica correta e não cesso de repisá-lo. Reconheceu, com justeza, que as experiências de associação são bem adequadas a uma primeira orientação, mas não para o desenvolvimento do tratamento, porque, a cada nova palavra indutora, cortamos sem cessar o fio do discurso do paciente, ou o interrompemos. A formação espontânea de uma série de palavras, que emprega em análise, lhe é, sem dúvida, incomparavelmente superior; mas não oferece uma imagem precisa, um julgamento claro, e não me parece uma economia. Quando bem-sucedida, o paciente teria podido também, certamente, continuar com discursos completos. As coisas só seriam retardadas aparentemente e, em contraposição, perceberíamos claramente as resistências. A formação de séries é somente um meio que permite contornar as resistências e, atualmente, eu a desdenho por completo, negligencio os complexos em benefício das resistências e procuro me aproximar diretamente destas últimas. É a característica principal de minha técnica atual, que, creio, penetra mais profundamente e guia com mais acerto do que as que a precederam.

Quanto à transferência, é uma verdadeira cruz. O que age na doença com uma vontade própria e indomável — fazendo-nos renunciar à sugestão indireta e à sugestão hipnótica direta — não pode ser inteiramente eliminado pela psicanálise; consegue-se apenas limitá-lo e o que resta, manifesta-se na transferência. Isto é quase sempre algo bastante considerável; as regras, muitas vezes, já não nos são de nenhuma valia; vemo-nos obrigados a nos adaptar ao que o paciente oferece de particular, aplicando-nos mesmo em não negligenciar sua nota pessoal. Em geral, penso, como Stekel, que o paciente deve ser mantido em abstinência, em seu amor infeliz, o que não é, certamente, integralmente realizável. Estaria mais rapidamente na posse de seus complexos na medida em que lhe permitisse encontrar mais amor, mas o sucesso definitivo seria menor, pois ele só refuga suas satisfações dos complexos habituais por-

que pode trocá-las pelos resultados da transferência. Atinge-se, talvez, a cura, mas não o grau indispensável de independência e de segurança contra uma recaída. Na verdade, neste sentido, está mais bem colocado do que nós, o médico, porque sublima a transferência sobre a religião e a ética, o que não é facilmente conseguido pelos inválidos da vida. Não tem, sem dúvida, a necessidade de empregar uma técnica severa das resistências, porque usa a psicanálise a serviço da cura de almas de seres juvenis, na maioria das vezes, ainda distantes da seriedade do erotismo. (...)

5) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 19/7/1910 (pág. 78, ed. francesa).

(...) No que diz respeito à sublimação, depende-se menos de suas próprias intenções do que das disposições do paciente. Faz-se o que se deixa fazer. (...)

6) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 9/10/1918 (págs. 103-104, ed. francesa).

(...) Existe um ponto que não me satisfaz: é a contestação de minha "teoria sexual e minha ética". Para ser franco, deixo-lhe esta última: a ética me é estranha e o senhor é um pastor de almas. Não me ocupo muito com as questões a respeito do bem e do mal, mas, em média, descobri muito pouco "bem" nos homens. Pelo que sei, são em sua maioria dejetos sociais, quer reclamem a ética desta ou daquela doutrina ou a de nenhuma. Isto não pode ser dito bem alto pelo senhor, talvez nem mesmo pensado, se bem que sua experiência da vida não pode ser tão diferente da minha. Se é necessário falar em uma ética, professo de minha parte um ideal elevado, do qual os ideais que me são conhecidos afastam-se em geral de uma maneira das mais aflitivas.

Mas, e a teoria sexual? Por que contesta a fragmentação do impulso sexual em impulsos parciais, se a análise nos obriga a isto todos os dias? Os argumentos que me opõe não têm força verdadeira. Não vê que a pluralidade desses impulsos refere-se à pluralidade dos órgãos, que são todos erógenos, isto é, que todos aspiram a se reproduzir no organismo que virá? E o fato de que todos os órgãos estão reunidos em uma unidade viva, que exercem uma influência recíproca, mantêm-se ou se inibem mutuamente, e mesmo em seu desenvolvimento permanecem interdependentes, impediu que a anatomia os estudasse e os descrevesse separadamente, ou que a terapêutica trate de um único órgão, que tornou-se preferentemente o centro do processo ou do agente patológico? É possível que a medicina interna haja, muitas vezes, esquecido esta correlação dos órgãos. A psicanálise esforça-se para não perder de vista, para além dos impulsos isolados, o funcionamento em conjunto da vida impulsiva. Em ciência, é preciso primeiro decompor e depois reconstituir. Parece-me que procura a síntese sem análise preliminar. Na técnica psicanalítica, não

há necessidade de um trabalho especial de síntese; disto encarrega-se o indivíduo muito melhor do que nós.

Este é o caso de todos os impulsos, por mais que possamos isolá-los. Mas, em seu pequeno livro, não foi justo com os impulsos sexuais. Não fez qualquer menção ao fato de que, na etiologia da neurose com a qual estão em uma relação muito estreita, desempenham um papel muito importante, e isto, não ao nível da vida psíquica como tal, ainda que esta dependa deste fato. E esse papel deve-se à sua natureza conservadora, à sua relação íntima com o inconsciente e o princípio do prazer, deve-se também às particularidades da marcha de seu desenvolvimento até a norma cultural. Penso que deve ser aí que se esconde o que resta de sua resistência contra o sexual. Esforce-se para revisar esta parte de si mesmo.

Não posso senão invejar-lhe, sob o ponto de vista terapêutico, a possibilidade da sublimação na religião. Mas o que é belo na religião não pertence certamente à psicanálise. É normal que em matéria de terapêutica nossos caminhos se separem aqui e isto pode assim permanecer. Apenas de passagem, por que a psicanálise não foi criada por um desses homens religiosos, por que esperou-se para que o fosse por um judeu completamente ateu?

7) Fragmento da carta de Pfister a Freud de 29/10/1918 (pág. 105, ed. francesa), em resposta à carta anterior.

(...) E para terminar, a questão de saber por que não foi um homem religioso, mas um judeu ateu, quem descobriu a psicanálise. Ah, porque a devoção não faz ainda o gênio da descoberta e os homens devotos não eram em sua maioria dignos de cumprir uma tal tarefa! E, além do mais, em primeiro lugar o senhor não é judeu, o que, tendo em vista minha imensa admiração por Amós, Isaías, Jeremias, o poeta de Jó e o Eclesiastes, deixa-me muito contristado, e, em segundo, não é um ateu, pois quem vive para a verdade vive em Deus, quem quer que lute pela liberação do amor está, segundo João, IV,16, no seio de Deus. Se eleva e sente em sua consciência sua inserção em grandes contingentes, inserção que para mim é tão indispensável como a síntese das notas para que exista uma sinfonia de Beethoven, diria também do senhor: "jamais houve melhor cristão".

8) Fragmento da carta de Pfister a Freud de 19/7/1922 (pág 134, ed. francesa).

(...) Mas no que se refere ao anagógico, que acredita haver percebido em meu alfarrábio anterior, sei que sou inocente. Para a análise, o essencial é o "catagógico". Renunciei completamente à maneira junguiana. Estas "interpretagens", que apresentam todas as imundícies como uma geléia espiritual de gênero elevado, todas as perversidades, como oráculos e mistérios sagrados e introduzem, fraudulentamente, um pequeno Apolo e um pequeno Cristo nas almas mais bizarras, não valem nada. É um hegelianismo traduzido para a psicologia: tudo o que é deve ser racional. Se ao menos fosse esta a teoria!

Mas é completamente diferente quando se trata de educação, que deve, incontestavelmente, ter um sentido ético. O senhor mesmo insistiu, em tempos passados, sobre a necessidade de se educar as crianças. E, quando se faz análise, é muito necessário suprir as pequenas feras ou pequenos anjos com os quais lidamos com intenções honestas. Não que se lhes sopre seu próprio sopro espiritual e lhes insufle sua alma; é, no entanto, indispensável que possuam algumas parcelas de higiene espiritual e social e que as realizem em um amor sadio.

Mas a análise como tal deve levar autenticamente a sério todos os queimados pelo fogo do inferno, não vestir o diabo com folhas de parreira e fazer plenamente justiça à parábola do trigo e do joio. (...)

9) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 25/7/1922, em resposta à carta anterior (pág. 135, ed. francesa).

Enfim uma carta sobre a qual — exceto em um ponto — posso me dizer de acordo do fundo do coração. Este ponto preciso diz respeito à sua inclinação, subitamente revelada, à autodegradação (ordinária e medicamente transmitida). Seria uma punição para sua passagem do anagógico ao "catagógico"?

É necessário, naturalmente, que haja uma educação; ela deve ser, mesmo, severa; não lhe causa nenhum dano apoiar-se sobre conhecimentos analíticos, mas a própria análise é, a despeito de qualquer outra coisa, e em primeiro lugar, uma constatação leal. Nisto, portanto, estamos de acordo. A preocupação pudica de assegurar-se de que nenhum dano advenha ao que existe de mais elevado no homem não convém ao analista. (...)

10) Carta de Pfister a Freud de 10/9/1926 (págs. 155-156, ed. francesa). Pfister comenta o último livro de Freud, "A questão da análise leiga".

Li de imediato, e por inteiro, seu livro tão amavelmente enviado, e muito o admirei. Nunca antes escreveu de maneira tão clara, e, no entanto, tudo brota das profundezas. Como faço parte de seus primeiros alunos não-médicos, este pequeno trabalho provocou-me uma alegria indizível. Notei apenas uma única lacuna: menciona os casos pedagógicos, deixando de lado, no entanto, o imenso território dos adultos que não são doentes no sentido médico e que nem por isso deixam de ter, no mais alto grau, necessidade de análise. Penso nos alcoólatras, nos espíritos falsos, nos que sofrem desvios no amor, nos artistas perdidos etc. Como isto pertence ao campo de atividades de meu ministério, tenho muito o que fazer neste sentido, e peço-lhe, do fundo do coração, que veja com bons olhos o apostolado analítico das almas, que também é de sua paternidade. É fora de dúvida que existirá um ministério de tratamento das almas que não pertencerá à Igreja, e que poderá, mesmo, ser não-religioso. Por pouco que os homens se tornem melhores ou mais felizes, com ou sem religião, o bom Deus aprovará, com um sorriso amigável, este trabalho. (...)

Causa-me grande sofrimento o fato de que os teólogos mostrem-se tão lamentavelmente retardatários e falhos. Há mais de dezoito anos que me dedico a isso. Muitas coisas foram aceitas pelos pedagogos, e ouço dizer por todos os lados que a análise encontra-se cada vez mais no centro dos interesses. Os teólogos perderam-se demasiadamente em tolas disputas de princípios para quererem ocupar-se muito com o bem-estar espiritual dos leigos — e o deles mesmos. Entretanto, nem tudo foi em vão. Estou me preparando para redigir, para a grande enciclopédia "A religião na história e no presente", o verbete "Sigmund Freud". (...)

11) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 14/9/1926, em resposta à carta anterior (pág. 156, ed. francesa).

Sinto-me satisfeito que meu panfleto, no conjunto, o tenha agradado. Mas não deve considerá-lo como uma exposição conscienciosa e objetiva. É, essencialmente, uma obra de controvérsia e de circunstância. De outra forma, não teria certamente omitido o emprego da análise no tratamento das almas. Cheguei a pensar nisso, mas na Áustria católica um "eclesiástico" que trabalha com análise é algo inteiramente inimaginável, e eu não quis complicar ainda mais a questão. Além do mais, meu argumento não teria sido reforçado; a resposta seria: se estes senhores eclesiásticos querem aplicar a análise, nada temos a ver com isso; que peçam autorização ao seu bispo. Sei que, de fato, existe uma análise católica na Alemanha; mas na Áustria isso seria quase impossível. (...)

12) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 11/4/1927, comentando o livro de Pfister publicado em 1927: A pedagogia atual nos auto-retratos. *(Pág. 159, ed. francesa).*

(...) Permita-me exprimir-lhe a surpresa que senti desde logo, a propósito da primeira edição de seu *Psychoanalistische methode.* E esta deve-se ao fato de que resistiu muito melhor à confusão de Jung do que ao absurdo de Adler. Uma pessoa como o senhor, para quem o amor representa a salvação do mundo e a própria semente da religião, pôde balançar por um instante diante de uma concepção que nega o amor e não quer deixar subsistir outros motivos que não sejam o de se impor a si mesmo. Felizmente, sua hesitação pertence ao passado. Volto a este assunto porque descubro ainda um eco disso em sua atitude atual com respeito à teoria dos impulsos. Não é exato que *nunca* se encontrem impulsos em estado isolado; existem reações nas quais se reconhece apenas um ou outro e, mesmo que não se mostrassem jamais isolados, isto não seria razão para não separá-los abstratamente, assim como não seria razoável negar a diferença essencial do ouro em relação à prata e ao cobre, sob pretexto de que o primeiro nunca aparece sem estar aliado aos outros dois. (...)

13) Fragmento da carta de Pfister a Freud de 21/10/1927 (págs. 164-165, ed. francesa). Inicia-se a discussão sobre O futuro de uma ilusão.

(...) Tive outras experiências, bastante semelhantes; o irmão da pessoa que me escreveu esta carta, em seguida a uma série de tratamentos inoportunos, transtornou o curso de sua vida e, a despeito de um enorme dom, brilhantemente confirmado por seu último livro, perdeu-se em confusões e problemas inacreditáveis, o genro de Stridberg, um estudante que sofria de dores de cabeça depois de uma hora de trabalho, não podendo mais continuar, e que ao término de cinco anos de "estudos" nada havia podido aprender de útil; poderia citar ainda muitos outros.

Dito isto, nunca experimentei — exceto em alguns casos incompletamente terminados — uma submissão apaixonada ou uma ternura exagerada persistente, mas unicamente uma relação de gratidão e de afeto, que me parece mais natural e mais salutar do que a fria despedida de um homem ao qual, afinal de contas, deve-se tanto. É preciso que exista, por trás das relações pessoais, objetivamente injustificadas, nascidas da transferência em seu sentido mais estreito, verdadeiras relações, baseadas no caráter real das duas pessoas. A atitude para com o analista não deve ser de tal natureza que a torne um modelo da atitude para com as outras pessoas? Não se trata verdadeiramente para mim de conquistar a amizade dos analisandos, mas somente do bem dos clientes, e portanto também de uma questão terapêutica. Em sua obra, *O ego e o id*, refere-se, na nota da pág. 64, à importância para o analista de que sua pessoa seja de tal maneira que autorize o paciente a lhe conferir o lugar de ideal do ego. Acrescento a isso que, de acordo com minhas observações, é igualmente importante que o analista empregue prudentemente valores para supercompensar a vantagem da doença ou o sentimento de culpa. Minha pergunta seria a seguinte: considera uma diferença entre nós dois o fato de que não rompo completamente com as relações e limito-me a depurar a transferência de tudo o que não é autêntico? O fato ao qual não pode deixar de dar sua aprovação é que eu esteja constantemente disposto a ajudar meu cliente a assenhorear-se de todos os outros bens imagináveis que a vida oferece, quando este não sabe ajudar-se a si mesmo, pois sou moralmente obrigado a isto como educador e pastor de almas. (...)

14) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 22/10/1927, em resposta à carta anterior (pág. 166, ed. francesa).

Não esperava de sua generosidade senão este tipo de resposta à minha "declaração de guerra". Alegro-me sem subterfúgios de sua tomada de posição pública contra meu livro; será para mim uma espécie de reconforto no coro discordante das críticas, para o qual estou preparado. Sabemos que, através de caminhos diferentes, aspiramos à mesma coisa para essas pobres criaturas.

No que diz respeito à questão da terapêutica, é necessário que me exprima com clareza. Na sua qualidade de pastor de almas, tem, naturalmente, o direito de chamar em seu socorro todos os reforços que se encontram à sua disposição. Na qualidade de analistas, somos obrigados a ser mais reservados e a enfatizar principalmente o esforço feito para dar ao paciente sua independência, o que se torna muitas vezes uma desvantagem para a terapêutica. Mas, por outro lado, não estou tão distante de seu ponto de vista como pensa. Conhece a tendência que têm as pessoas de tomar os preceitos ao pé da letra ou a ultrapassá-los. É o que fazem, e o sei muito bem, alguns de meus alunos no que se refere à passividade analítica. Acredito que H..., especialmente, prejudica a ação da análise por uma indiferença um tanto excessiva e omite-se em seguida de descobrir as resistências que despertou com isso no paciente. Não se deve concluir deste caso que seja necessária uma síntese depois de uma análise, e, sim, que uma análise aprofundada, particularmente da situação de transferência, é indispensável. O que resta, então, da transferência, pode, ou melhor ainda, deve ter o caráter de uma relação humana cordial. (...)

15) Fragmento da carta de Pfister a Freud de 24/11/1927, em resposta à carta anterior (pág. 167, ed. francesa).

Se expresso meu profundo reconhecimento por sua afetuosa dedicatória, peço-lhe que não considere isto como a reação costumeira a um presente amigável. A idéia de que tem por mim algum afeto causa-me um enorme prazer, e mesmo, um certo orgulho. Quanto à minha atitude com relação a seu trabalho, não me enganei provavelmente em minhas previsões. Se estou surpreso, é de havê-lo feito tão pouco. Tem o direito de exigir-me uma franqueza completa, e bem sabe que nem minha atitude com relação à sua pessoa nem a alegria que me causa a psicanálise poderiam ser absolutamente influenciadas por escrúpulos nascidos de sua recusa da religião. Tenho defendido constantemente o fato de que se a psicanálise constitui, certamente, a parte mais fecunda da psicologia, jamais constituiu-se na totalidade da ciência do psiquismo e menos ainda em uma concepção da vida e do universo. Tem também certamente esta opinião.

Se não podemos discutir sobre religião, deve-se isso ao fato de que recusa completamente a filosofia, que julga a arte de maneira totalmente diversa da minha e considera a moral como entregue a si mesma, fluindo por si mesma. Não estou absolutamente de acordo com estes pontos de vista. Compreendo infinitamente melhor um célebre naturalista como Driesch que, após longas e fecundas pesquisas experimentais, converteu-se à filosofia do que aquele que se prende ao fatual. Para mim, a experiência "pura" é, de qualquer forma, uma ficção e, quando revisamos a história das ciências, percebemos o quanto a realidade contida em nossa pretensa experiência é duvidosa. E que só adquirimos esta mescla de ilusão e verdade a que chamamos "experiência" com a ajuda de postulados "transempíricos". Noções como a causalidade, a atmosfera,

o átomo etc., estão certamente saturadas de contradições maiores que as dos teólogos e sabe melhor do que eu a que ponto as leis da natureza foram desmanteladas pela física atual. Ser exclusivamente empirista é, para mim, um contra-senso e aquele que se detém diante do dado isolado lembra-me um cardiologista que não desse atenção ao organismo em geral, desdenhando suas "normas", suas "determinações funcionais" etc. Assim sendo, devo pensar no inconsciente como integrado na vida psíquica total, e esta como integrada na Sociedade, no Cosmos e suas realidades transempíricas e, para isso, necessito primeiramente de uma teoria do conhecimento. Se é verdade que nela possam imiscuir-se erros, o mesmo destino o espreita, fato que reconhece.

O senhor mesmo chama de redundância o que exprime sobre as contradições do pensamento religioso e teológico: é a repetição, psicanaliticamente aprofundada, de idéias há muito conhecidas. Surpreende-me o fato, entretanto, de que não leve em consideração as opiniões dos defensores da religião que estudaram essas contradições com a mesma minúcia e as resolveram em uma meditação religiosa filosófica superior. Penso em von Eucken e em seu *Der wahrheitsgehalt der religion*, 1.ª ed., págs. 274 e ss. E também em *Die idee der religion*, de Brunstäd, págs. 256 e ss., que trata das contradições dos valores; e o fato de que esse homem de uma inteligência tão profunda haja abandonado a filosofia pela teologia é característico. Meu amigo Albert Schweitzer, filósofo eminente, professor de teologia, virtuose organista etc., tem, sobre a significação eticamente otimista do mundo, a sua mesma opinião pessimista (*Cultura e ética*, prefácio, XIII); mas é a partir desse momento que começa para ele o problema propriamente dito, e não limitou-se também ao conhecimento da concepção do mundo dos que não a tem (*Decadência e reconstrução da cultura*, pág. 53).

Seu substitutivo de religião é, em substância, o pensamento do século das luzes, do século XVIII, orgulhosamente revisto e modernizado. Devo confessar que, a despeito da alegria que me causam os progressos da ciência e da técnica, não acredito na suficiência e na solidez desta solução do problema da vida. Podemos nos perguntar se, ponderando-se bem, o progresso científico tornou os homens mais felizes e melhores. Se nos reportarmos às estatísticas da moral, existem mais delinqüentes entre as pessoas instruídas do que na classe intelectualmente mediana, e as esperanças colocadas na escolaridade universal revelaram-se enganosas. Nietzsche já caracterizou sua tomada de posição nos seguintes termos: "Ter-se-á compreendido onde quero chegar, isto é, que existe sempre uma *crença metafísica*, sobre a qual repousa nossa crença na ciência..., que nós, cognitivos de hoje em dia, nós, ateus e antimetafísicos, retiramos ainda *nosso* fogo do incêndio ateado por uma fé milenar, essa fé cristã que era também a de Platão e de acordo com a qual Deus é Verdade e a Verdade é divina... Mas como, quando isto se torna justamente cada vez menos digno de fé, quando nada se afirma mais como divino, senão o erro, a cegueira e a mentira?" (V. *Bild des Lebens*).

Não compreendo muito bem sua imagem da vida. É impossível que aquilo que recusa, como sendo o fim da ilusão, e o que elogia, como único fundo verdadeiro, seja tudo. Esse mundo sem templo, sem grande arte, sem poesia, sem religião, é, aos meus olhos, uma ilha do Diabo, sobre a qual só um Satã, e não o cego acaso, pôde precipitar os homens. Seu pessimismo no que concerne à humanidade inútil mostra-se nisso de uma moderação demasiada; deveria persistir, conseqüentemente, em seu "miserabilismo". Se apresentar ao paciente esse mundo saqueado como se o mais alto conhecimento da verdade fizesse parte do tratamento psicanalítico, compreenderia perfeitamente que essas pobres criaturas preferissem refugiar-se na masmorra de sua doença do que tomar lugar nesse sinistro deserto de gelo. Terá tanta tolerância com esta confissão livremente expressa como a que tenho por suas heresias, que desde há muito conheço? (...)

Assim, ficamos com esta grande diferença entre nós: eu exerço a análise no interior de um plano de vida que admite com uma indulgência tolerante como uma servidão de minha profissão, ao passo que considero esta concepção da vida não somente como um poderoso adjuvante do tratamento (da maioria das pessoas), mas ainda como conseqüência de uma filosofia, que vai além do naturalismo e do positivismo, bem fundamentada e como higiene psíquica e social, correspondente à natureza do homem e do Cosmos. Caberá ao paciente ver até onde quer engajar-se em um caminho conforme às suas disposições sociais e individuais; dele dependerá também a extensão da ajuda que vai necessitar para encontrar o que lhe convém. (...)

16) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 26/11/1927, em resposta à carta anterior (págs. 172-173, ed. francesa).

(...) Na segunda questão, misturam-se diversos elementos que é, talvez, melhor separar. Partamos do princípio de que as opiniões expressas em meu trabalho não são parte integrante do sistema analítico. Trata-se de uma atitude pessoal; é encontrada em muitos não-analistas e pré-analistas e certamente não é compartilhada por um grande número de ótimos analistas. Se retirei certos argumentos, ou melhor, na verdade, um único argumento da análise, isto não deveria impedir ninguém de explorar a metodologia apartidária da análise a serviço da opinião oposta. Isto já foi igualmente dito nesse livrinho. Se alguém resolvesse julgar que isso não é tão fácil e que o exercício da análise afasta obrigatoriamente da fé religiosa, poder-se-ia replicar que qualquer outra ciência não o faz menos.

Outro tema, a influência exercida sobre a terapêutica analítica pela outorga ou pela frustração de uma ilusória satisfação afetiva, é, estritamente falando, excludente; pois, por mais calorosamente que se comporte o analista, ele não pode propor-se a substituir, para a pessoa a ser analisada, Deus e a Providência Divina. Quando seu interlocutor queixa-se ao ver sua ardente aspiração secamente reconduzida às relações pai-filho, engana-se sobre o essencial. É neces-

sário supor-lhe a coragem de suportar esta explicação. O analista não pode satisfazer esta aspiração em si mesma, e se limita a deixar a quem deve analisar o cuidado de a ultrapassar, depois de sua explicação, de a saciar pela religião ou qualquer outro meio de sublimação. Naturalmente, o analista pode cometer um grave erro técnico se desperta a impressão de que subestima esta reivindicação afetiva, ou exigindo de cada um que ultrapasse este fragmento de infantilismo, o que apenas um pequeno número de pessoas está em condições de fazer.

Esta questão, em seu conjunto, é de uma grande importância e mereceria uma avaliação desapaixonada e justa sob todos os pontos de vista. Não sei se tem a intenção de realizá-la, em conotação com sua crítica à *Ilusão* e não gostaria de influenciá-lo.

17) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 24/2/1928 (pág. 178, ed. francesa).

(...) É inútil perguntar-me que efeito me causaram suas exposições. O que pode resultar quando se é juiz em causa própria? Alguns de seus argumentos parecem-me puro lirismo, outros, como, por exemplo, a enumeração de grandes intelectuais que apesar disso acreditaram em Deus, como muito fáceis. Exigir da ciência que estabeleça uma ética é irracional — a ética é uma espécie de ordem de marcha para uso do comércio entre os homens —, o fato de que a física admita atualmente que sejam redondos os átomos que anteriormente eram quadrados é explorado de maneira abusivamente tendenciosa por todos os sedentos de fé; enquanto a física estender nosso domínio sobre a natureza, tais mudanças deveriam ser-lhe indiferentes. E, por fim, permita-me, por uma vez, ser impolido — por que diabos associa tudo de que fazemos a experiência na vida e o que devemos esperar disso ao seu postulado de uma ordem universal moral? Fico curioso em sabê-lo, mas não está obrigado a responder. (...)

18) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 25/11/1928 (págs. 181-183, ed. francesa).

(...) Lendo os dois pequenos ensaios que me foram recentemente enviados pela editora, um dos quais contém uma cópia de sua discussão, percebi com satisfação o longo caminho que podemos percorrer juntos na trilha da análise. Considero a súbita ruptura do pensamento, não o analítico, mas o científico, desde que se aborda Deus e Cristo, como uma das inconseqüências da vida, logicamente indefensável e unicamente concebível no plano psicológico. Em geral, não dou valor algum à "imitação de Cristo". Uma declaração psicologicamente tão profunda como "teus pecados estão remidos; levanta-te e anda", opõe-se a um grande número de outras, unicamente condicionadas pela época, impossíveis sob o ponto de vista psicológico, inutilizáveis em nossa vida. E mesmo a que mencionei acima exige uma análise. Se o doente tivesse perguntado: "Como sabes que meus pecados estão remidos?", a resposta inevitável só poderia ser: "Sou eu, o Filho de Deus, que os perdoou". Portanto, na realidade, um convite a uma transferência ilimitada. E imagine agora que eu diga a um

paciente: "Eu, Sigmund Freud, professor titular, perdôo-vos de vossos pecados." Que despropósito, no meu caso! Mas o que se aplica aqui, é a lei pela qual a análise não se contenta com um sucesso de sugestão, mas pesquisa a origem e a justificação da transferência. (...)

Não sei se apreendeu bem o elo secreto que existe entre a *Análise para os não-médicos* e a *Ilusão*. No primeiro, pretendo proteger a análise contra os médicos, no outro, contra os padres. Gostaria de conceder-lhes um estatuto que ainda não existe, o estatuto de pastores de almas *seculares* que não teriam necessidade de ser médicos e não teriam o direito de ser sacerdotes.

19) Carta de Pfister a Freud de 9/2/1929, em resposta à carta anterior (págs. 183-185, ed. francesa).

Permita-me retomar sua observação de que os analistas que deseja não teriam o direito de ser sacerdotes.

Parece-me que a análise como tal deve ser um assunto puramente "secular". Em sua essência, é estritamente privada e não produz diretamente valores. Assim, em casos inumeráveis, limitei-me a cumprir este trabalho negativo e nunca foi dita uma palavra sobre religião. O bom Samaritano também não fazia sermões e seria de gosto duvidoso fazer pagar um tratamento coroado de êxito, afinal, pelo engajamento da crença. Assim como o protestantismo suprimiu a diferença entre leigos e sacerdotes, o cuidado das almas deveria ser desclericalizado e secularizado. O mais piedoso dos homens é obrigado a reconhecer que o amor de Deus não corresponde unicamente ao que traz um eflúvio de incenso.

Ora, parece-me que não somente as crianças, mas também os adultos, desejam valores de vida positivos de tipo espiritual, uma concepção do mundo e uma ética; e, como tão bem expôs recentemente Hartmann, a psicanálise não pode lhes dar isso. Já por ocasião da liquidação dos conflitos morais patogênicos, numerosas pessoas sentem a necessidade de reflexões éticas que não querem determinar simplesmente por meio da transferência. Se o eclesiástico não fosse autorizado a analisar, nenhum cristão e nenhum ser religioso e profundamente ligado a uma ética o poderia. E o senhor mesmo acentuou o fato de que a análise é independente de qualquer concepção do mundo. A descrença é apenas uma crença negativa. Não creio que a psicanálise elimine a arte, a filosofia, a religião, mas que contribua para sua depuração. Perdoe a este velho apaixonado da arte, ao entusiasta da humanidade, a este servidor de Deus! É precisamente a obra admirável de toda a sua vida, sua indulgente bondade, que encarna de certa maneira o sentido da existência, que me conduzem diretamente às fontes profundas da vida. E não posso limitar-me a pesquisar em suas margens, é preciso que nelas se abebere, que retire daí forças vitais. A frase de Goethe, "Aquilo que não se sente, não se alcança", continua válida. Meu professor mais inteligente no ginásio pretendia que a música não passava de ganidos lamentáveis. Nunca tentei convertê-lo, mas nem por isso deixava de me deleitar com Beethoven e Schubert. No fundo, o senhor serve exatamente à mesma finalidade de

vida que eu, e age "como se" existisse um sentido da vida e do universo; e eu com minhas fracas forças, não posso senão inserir seus maravilhosos conhecimentos analíticos e suas virtudes curativas neste plano realizado pelo espírito. Pretende verdadeiramente excluir do trabalho analítico um "sacerdócio" assim concebido? Não creio que seja desta forma que compreende sua proposta.

20) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 16/2/1929, em resposta à carta anterior (pág. 186, ed. francesa).

Minha observação a respeito de minhas quimeras para o futuro, sobre os analistas que não terão o direito de ser sacerdotes, parece-me pouco tolerante, confesso. Mas compreenda que falo de um futuro distante. No presente, admito os médicos; portanto, por que não os sacerdotes? Tem também razão ao lembrar que a análise não leva a uma nova concepção do mundo. Ela não necessita disso, porque repousa sobre a concepção científica geral do mundo, com a qual a concepção religiosa continua incompatível. Mas, quanto a esta última, não é essencial que veja o ideal da ação humana em Jesus Cristo, Buda ou Confúcio e recomende que seja imitado. Sua essência é feita de ilusões piedosas sobre uma Providência Divina e uma ordem moral universal que contradizem a razão, e o sacerdote será sempre obrigado a representá-las. Pode-se usar, naturalmente, do direito humano à inconseqüência, percorrer um trecho do caminho com a análise, e depois interrompê-lo, um pouco à maneira de Charles Darwin, que ia à igreja regularmente todos os domingos. No que diz respeito aos pacientes e ao seu desejo de valores éticos em relação à honra, não vejo nisso qualquer dificuldade. A ética baseia-se nas inevitáveis exigências da coexistência humana e não na ordem do universo sobre-humano. Não creio que eu aja como se existisse um "sentido da vida e do universo"; é um pensamento demasiadamente amigável de sua parte e lembra-me aquele religioso que queria ver em Nathan um cristão por inteiro. Não sou, é preciso dizer, um Nathan, mas não posso, naturalmente, evitar o fato de que me considere "bom".

21) Fragmento da carta de Pfister a Freud de 4/2/1930 (págs. 188-189, ed. francesa).

Perdoe-me, por favor, por tanto tempo transcorrido sem responder à remessa de seu ensaio sobre o mal-estar na civilização! Deve ter atribuído certamente meu silêncio a um mal-estar a respeito do *Mal-estar*. É necessário que acrescente, portanto, que senti uma grande alegria também com esse livro. Lembro-me do que me escreveu já há mais de vinte anos (se não me engano) sobre o horror que o invadia ao pensar na época em que sua capacidade intelectual declinasse. E tendo ultrapassado um pouco dos setenta, sua juventude revigora e enriquece. Quando era só um pensador, vivia em um cume solitário: pois quem podia ser-lhe comparado? Mas vive agora cercado por pessoas que o amam, o veneram e lhe são gratas, porque, a despeito de seu pessimismo, é todo bondade e indulgência.

Uso com prazer o convite que me faz de criticar livremente seu livro. Há anos, li no manual de psicologia de Ebbinghaus que "a análise da vida amorosa só leva a nadas" (II, 346). É o que me acontece com a leitura de seu novo pequeno ensaio, que contém uma enorme soma de pensamentos profundos, importantes, mas que, parece-me, nem sempre é conclusiva. Não posso entrar em detalhes, pois resultaria em um tratado. Permita-me apenas algumas generalidades. No que diz respeito à teoria dos impulsos, suas idéias são conservadoras e as minhas, progressistas. Assim como na teoria dos biólogos, vejo uma tendência para o alto, para cima, como na primavera de Spitteler, em que os deuses, com infinita dificuldade, agarrando-se e escorregando, sobem lentamente para os cimos. Vejo somente o "impulso de morte" como uma diminuição da "força vital" e não como um impulso propriamente dito, e mesmo a morte do indivíduo não pode parar o progresso da vontade universal, mas somente o favorizar. Vejo a cultura cheia de tensões. Ela é como o homem que quer: nele, o *status praesens* opõe-se ao *status futurus* visado; da mesma forma como seria falso considerar os dados de fato de um indivíduo como sua totalidade, ignorando-se suas tendências, seria absurdo considerar sem mais reflexão os horrores atuais da cultura, aos quais opõem-se seus esplendores, como sendo simplesmente a cultura.

Em meu ensaio sobre a psicanálise e a concepção do mundo, descrevi (talvez pela primeira vez) a ética como um conjunto de medidas higiênicas. Mas não a concebo unicamente como uma tentativa terapêutica (*Mal-estar*, 133), mas também como uma profilaxia, e penso, de qualquer forma, só haver descrito uma parte do problema. Exatamente como na vida o médico, o empregador, o sábio etc., são de importância para o indivíduo, a higiene individual e social tem importância tanto na cultura como na vida individual. (...)

22) Fragmento da carta de Freud a Pfister de 4/2/1930, em reposta à carta anterior (pág. 191, ed. francesa).

(...) Tratarei exclusivamente de um único ponto. Se duvido que a humanidade esteja destinada a progredir para uma maior perfeição no caminho da cultura, se vejo nesta vida uma luta contínua entre Eros e o impulso de morte, luta cuja saída parece-me impossível determinar, não creio exprimir com isso nenhuma de minhas próprias disposições constitucionais ou disposições afetivas adquiridas. Não sou nem um carrasco de mim mesmo nem um *Bösnickel**; gostaria muito de me conceder, assim como aos outros, algo de bom, e acharia infinitamente mais belo e consolador poder contar com um futuro tão brilhante. Mas parece-me que seja novamente um caso de antagonismo entre ilusão (satisfação de um desejo) e conhecimento. Não se trata de maneira alguma de admi-

* "Bösnickel" — Termo vienense que designa um ser perverso que se compraz com a infelicidade alheia.

tir algo que seria mais jubiloso ou mais cômodo e vantajoso para a vida, e sim daquilo que mais se aproxima desta misteriosa realidade existente fora de nós. O impulso de morte não é para mim uma necessidade do coração; aparece-me apenas como uma hipótese inevitável por razões ao mesmo tempo biológicas e psicológicas. É disto que provém o resto. Meu pessimismo parece-me, portanto, ser um resultado e o otimismo de meu adversário, um pressuposto. Poderia dizer ainda que realizei, com minhas teorias sombrias, um casamento de razão, enquanto os outros vivem com as suas, um casamento por afinidade. Esperemos que sejam mais felizes do que eu.

É muito possível, naturalmente, que me engane sobre três pontos: sobre a independência de minha teoria em relação às minhas disposições, sobre a estimativa de meus argumentos em favor destas teorias e sobre o próprio conteúdo delas. Sabe muito bem que quanto mais grandiosas são as persepctivas, menor é a certeza e mais apaixonada também — e neste terreno não queremos segui-los — a tomada de posição dos homens.

23) Carta de Pfister a Freud de 5/9/1930 (págs. 194-196, ed. francesa).

(...) Reli há pouco — talvez pela décima vez — seu *O Ego e o id* e alegrei-me com a idéia de que, após esta obra, voltou seus olhares mais vezes para os jardins da humanidade, depois de ter anteriormente explorado sobretudo as fundações e as cloacas de suas casas. Há algo que muito me surpreende, mas talvez não o compreenda bem. Vê o homem como muito conservador, fala de identificação, da formação de um ideal do ego pela intermediação dos pais. Engano-me ao descobrir em todo o trabalho o impulso de superação dos pais? Não nego que ocasionalmente o menino não se identifica verdadeiramente com o pai, isto é, desejaria ser o próprio pai. Pode-se dizer também que introjeta o pai idealizado. Mas nisso a vida espiritual toma outro aspecto. Parece-me que todos os conservadores têm como que uma rachadura que se traduz em sentimentos de inferioridade e que, aquele que quer ser como o pai, sente-se inferior a ele. A grande diferença entre os animais e os homens reside no fato de que queremos ascender sempre mais alto, acima dos cadáveres e das imagens paternas, enquanto o macaco pendura-se sempre gentilmente pela cauda, como o seu papai, conquanto que a natureza — que, por sua vez, também não é conservadora — não faça progredir a filogênese. Existe tanta gente que se utiliza imprudentemente do termo "identificação" e o confunde com uma assimilação ou uma introjeção parcial!

Uma das conseqüências de suas novas idéias, parece-me, será a de se proceder à elaboração do ideal do ego de maneira mais aprofundada do que fazem alguns? Pretendendo-se que consiste apenas em macaquear os pais, desvaloriza-se esse ideal e não consigo alcançar meus objetivos com meus clientes. O verdadeiro amor, mesmo quando a mãe foi o primeiro objeto de amor, extinguir-se-á tampouco, se esta conexão é elucidada, quanto desmoronará o ideal do ego se descobre-se sua origem na casa paterna. Com sua exigência moral,

os pais talvez tenham razão e exprimem adequadamente uma regra válida, análoga à regra de higiene. Não se chega a isto destronando-se o ideal do ego. É impossível que o imoralismo seja a última palavra, de outra forma a hipocrisia e a mentira teriam tanto valor quanto a veracidade, e a luta com todas as armas pela verdade seria uma loucura. Sua moral, caro professor, causou-me uma profunda impressão; digo isso, apesar de saber que irá rir desta frase — porque ela soa realmente como uma moral — pueril e crédula. Mas sinto-me desolado ao pensar que alguns de seus alunos encaram com tão pouca seriedade que é necessário estar atento aos mais altos valores éticos da vida e que pretendem suprimir todos os problemas com a ajuda da platitude "perdoar-se a si mesmo", o que, quando não fosse senão por razões psicológicas, não pode convir às naturezas mais profundas.

Prefiro recorrer a um outro meio: concebo analiticamente o mandamento moral e o considero como a expressão inadequada de uma regra imperativa que tende ao bem-estar dos homens. Se separa-se a exigência moral desta destinação biológica e ética suprema, ela se torna repressora e geradora de angústia. O restabelecimento deste sentido supremo conduz à liberação, à cura. É para a aquisição da autonomia e não de uma moral heteronômica que prepara a análise. Para realizar esta vontade de salvação é preciso sublimar, ou melhor, é preciso organizar a personalidade em sua totalidade, inclusive os impulsos. No entanto, a sublimação no sentido de uma passagem a funções não-sexuais de alto valor não vai muito longe; penso que o amor humano deve existir até nas matemáticas, senão veríamos nascer a feia imagem do homem-cifra. Prefiro a completa moralização que no amor dos homens não existe sem uma boa dose de investimento libidinoso, no mais estrito sentido da palavra.

Bosques escuros e lanternas claras

Rubem Alves*

Freud escreveu *A Interpretação dos Sonhos* em 1899.

Mas, ao que me consta, e a despeito das luzes diurnas que sua obra lançou sobre as sombras, o homem Freud continuou a freqüentar, noites afora, o mundo mágico e nebuloso dos sonhos.

A interpretação não eliminou o mistério.

Claro, me retrucarão que na ciência não há lugar para o mistério.

Obscuro, que a despeito disto ele permaneça...

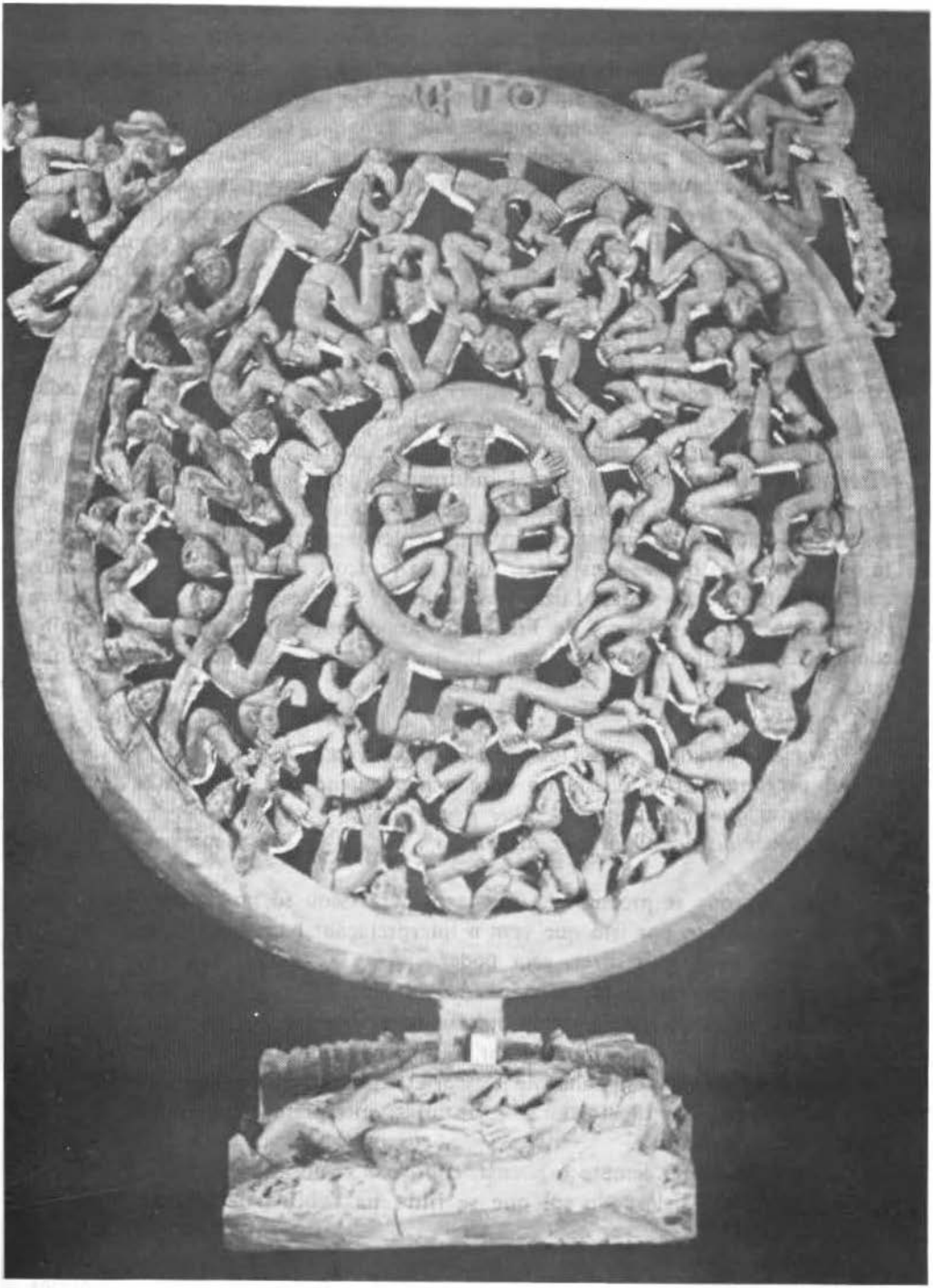
Vem do grego: mistério, de "muein", fechando os olhos, fechando a boca, e, a despeito disto, vendo, falando, sem saber o que vê, sem saber o que fala.

Poesia sobre um dos lugares que freqüento, sem entender: bosque...

Linhas de Robert Frost:

Os bosques são belos, sombrios, fundos,
mas há promessas a guardar
e muitas milhas a andar
antes de se poder dormir,
sim,
antes de se poder dormir.

* Filosofia — Unicamp.



Roda da Vida

Traremos os holofotes interpretativos, Descartes, aquele estranho corpo sem um lado escuro, munido de idéias claras e distintas, andando sempre sob o sol a pino, para me dizer o que significa o poema? Há nele, poema, a beleza funda do sombrio do bosque... Não é que ele fale sobre ... É que ele mora lá. Como se, ele mesmo, fosse parte do mistério, alguma coisa que o corre junto às águas que correm, arbusto escondido ao lado de árvores, bruma por onde o sol filtra raios... Aí, os seres diurnos que têm medo das sombras acendem as suas tochas para ver com clareza o mistério da sombra. Só para ver a sombra desaparecer... A sombra só se goza na sombra, seja dos bosques, seja das palavras. Bosques belos, sombrios, fundos: mistério antes do sono: acontecem no espaço acordado antes da caminhada, e no aperto do desejo: promessas que precisam ser cumpridas. Poema: sonho antes do sonho, sonho de quem anda. Sonho, poema de quem adormeceu... Me interromperão e me perguntarão: mas todas as suas palavras, não são elas mesmas um holofote interpretativo? Luzes sobre Frost? Penso diferente: sombras sobre sombras, sonho sobre sonho, vontade de dizer poema sobre poema já dito. Funduras evocadas: eu não sabia delas. Não são as de Frost. São as minhas. Os meus bosques... Não sou um bosque? Não é por acidente que as estórias infantis sentem sempre o fascínio dos bosques, lá onde vivem as bruxas e as fadas, lugar do feitiço e dos encontros inesperados com entidades nunca vistas. Luzes nas sombras? Explicação da estória? Quebra do encanto... As palavras de Frost me fascinam porque, sem que eu saiba como, elas se entre-laçam com meus bosques internos. Poema de Frost: sonho que é meu...

Que quer dizer?
Esta é a pergunta inicial de toda interpretação.
A pergunta parte do espanto ante o não entendido.
Curioso que não digamos: "Que é que diz?"
Ao invés disto: "Que quer dizer?"

Porque o que se pressupõe é que a palavra ficou só no querer: quis dizer mas não disse. É só por isto que vem a interpretação: para se dizer com clareza aquilo que alguém quis dizer, sem poder.

O intérprete carrega as tochas.

O que falou escreveu, andou na fundura sombria.

A interpretação quer transformar a fundura sombria em sol de meio-dia. Daí a necessidade da companhia de Descartes, com suas idéias claras e distintas.

Dizer Frost com idéias claras e distintas: interpretação do poema, sob os rigores da hermenêutica.

Só que preferirei sempre o poema, com suas sombras fundas. Pois é aí que mora a beleza. A beleza do sol que se filtra na neblina desaparecerá quando a neblina se for.

Voltamos ao texto/bosque porque há uma promessa a guardar: fidelidade aos nossos mistérios; os lugares de boca e olhos fechados: como poderíamos

andar, como poderíamos dormir, se não amássemos as sombras que dão fundura e beleza à nossa carne?

É por isto, porque se prefere a sombra do poema à luz da interpretação que voltamos sempre ao sonho. O desejo se esconde da luz. Objeto escorregadio, fugitivo, pequeno duende, que só aparece nas horas da modorra, o Saci do Pedrinho, L'Aprés Midi d'un Faune. Quando as idéias claras adormecem o desejo acorda e se diz como sonho: Fauno. O misterioso dos símbolos oníricos é fiel ao misterioso do obscuro objeto do desejo. Por isto que, na interpretação, sempre se perdo algo do fascínio e do horror do sombrio fundo... Por isto que a interpretação não chega, não esgota o sonho. E o intérprete acordado se re-descubra sempre como lugar de sonhos, quando dormindo... Interpretação: exorcismo fraco, porque os sonhos continuam a nos freqüentar.

As sombras se encontram sempre mais além da luz.

Voltamos ao poema (sombrio), com o desejo. Deixamos as idéias claras e distintas da interpretação. Onde me vejo/me digo com clareza, lá nem me vejo e nem me digo: mendigo-me. Fechar a boca/fechar os olhos/habitar um mistério. Sonho, logo existo. Existência é desejo escondido na carne. Existe nos meus sonhos. O meu desejo mora nos bosques belos, sombrios, fundos.

Ou T. S. Eliot?
"Nosso olhar é submarino.
Nossos olhos olham para cima
e vêem a luz que se fratura através de águas inquietas."
Lugar submarino, dos corais/catedrais,

La Cathedrale Engloutie,
Debussy,
algas e líquens verdes,
anêmonas,
ballet
de peixes,
Mallarmé,
Boulez.

Estranhos sons, fugidos da superfície,
e a rede que a luz tece sem parar.
Há ali uma solidão sem remédio,
o mistério indizível que o corpo mergulhador
recolhe e guarda, além da clareza inútil das palavras.
Poema, além da interpretação...
"... neste espelho, no fundo
desta fria luz marinha,
como dois baços peixes,
nadam meus olhos à minha procura..." (Cecília Meireles)
"... à minha procura..."

Procuro-me.
Na luz fria
que se fratura pelas águas inquietas,
nas funduras sombrias dos bosques belos.
Os olhos, baços peixes...
Vemos tudo obscuramente, como num espelho mal polido (S. Paulo)...
As sombras das árvores
e as funduras dos mares
são parte da nossa carne.
Cecília entendeu: "nadam meus olhos à minha procura..."
Freud continuou a sonhar...
E o curioso é que ninguém lhe tenha cobrado esta inconsistência.
Mas de mim cobram.
Sonho acordado.

Meus bosques, meus fundos de mar: emaranhados de muitos símbolos, memórias de infância, cheiro de capim gordura, toc-toc de monjolos, solidões, reza/verso que repetia de noite, exorcismo (equivocado) do escuro, palavras que se gravaram em mim, terrores, música (mistério supremo, quando a poesia se transforma em objeto, abandonando qualquer intento de significar, narcisismo final, gozo no próprio corpo dos sons), Bosch, Brughel, rosmaninho, jasmim, terror dos espelhos, como Jorge Luiz Borges, beleza, ideal supremo, no paraíso havia estética, mas não ética — e acontece que entre os símbolos que fazem a minha carne estão os símbolos religiosos, que não posso abandonar, porque não posso abandonar nem o passado, nem os meus membros, nem as memórias de amor que eles contêm e as visões de esperança...

Muito estranho.

Tenho, na parede do meu escritório, uma reprodução da tela de Bosch, O Jardim das Delícias. Nada, que eu conheça, o supera em loucura. Acontece que a sua contemplação me dá prazer — e nem sei explicar por quê. Revelações do meu mundo interior? Pode ser. Mas nunca me fizeram a tola pergunta:

"— Mas Rubem, você acredita nisto?"

Você acredita na Nona Sinfonia?

Você acredita nos versos de Frost?

Os olhos da Cecília Meireles eram mesmo como dois baços peixes?

Acontece que sempre me perguntam se acredito nos meus símbolos religiosos. Tanto que estou escrevendo este artigo para explicar — como é que alguém que está percorrendo os caminhos da interpretação psicanalítica pode continuar a freqüentar seus símbolos religiosos... Só posso responder que pelas mesmas razões por que o homem Freud, mesmo depois de haver escrito *A Interpretação dos sonhos* continuou a sonhar...

Estaremos condenados a desaprender o prazer do sexo após aprender a química e a hidráulica do êxtase amoroso?

Seremos obrigados a abandonar a leitura dos poemas após a aprendizagem da anatomia do dizer poético?

Será que o saber destrói o saber?

Qual o movimento da interpretação?

Arrancará ela das funduras os olhos que apenas olham para çima e vêem a luz que se fratura através das águas inquietas, a fim de trazê-los para a claridade da superfície? Os olhos que nadam, baços peixes: serão puxados para a praia? Ou será o movimento inverso, sugerido por Lewis Carroll: através do espelho. Desacreditando as imagens simétricas, claras e distintas, reflexos, reflexão, pensamento, epistemologia, verdade, adequação do intelecto à coisa — rompendo o brilho especular da superfície do lago, que reflete o de fora, mergulho, num mistério contido, escondido, luz fraturada, olhos peixes baços.

Interpretação, aliada de quem?

Da luz diurna?

De Descartes?

Iluminará os bosques, para dissolver o mistério?

Esvaziará o mar, para que o sol de meio-dia tome o lugar da fria luz marinha?

Que é a interpretação?

Um artifício para reduzir toda a poesia à prosa?

Ou a revelação, em toda a prosa, da poesia que ela contém?

Transformar Frost em Descartes,

Ou Descartes em Frost?

Os sonhos são a religião dos que estão dormindo.

A religião são os sonhos daqueles que estão acordados.

Freqüento meus símbolos religiosos como quem freqüenta os bosques de Frost,

os fundos de mar de Eliot e Cecília Meireles.

Meus símbolos, minha carne: células, sangue, fibras, músculos.

Ando no meio deles como quem anda no meio de bosques, ou nada em funduras do mar.

Eles não estão em mim.

Sou eu que vivo neles.

Como exorcizá-los?

Incendiar os bosques?

Beber o mar?

Mas então eu não mais teria mistérios onde me procurar.

Há símbolos que moram em nossas cabeças.

Digo: "Tenho uma idéia...", como se ela fosse um objeto que possuo e posso usar quando quiser, como quem tem um lenço no bolso.

Mas há símbolos que são diferentes. Porque, ao invés de morarem em nossas cabeças, somos nós que moramos neles.

Jogo de palavras, impossível em português:

... instead of *understanding* the symbols,

what matters is *standing under* them...

Perguntam-me se acredito nos meus símbolos religiosos.

Por que não me perguntam se acredito em meus símbolos poéticos?

Eu poderia acreditar num relatório, numa notícia, mas não numa árvore. Uma árvore não é para ser pensada. A gente se assenta à sua sombra.

Também os sonhos. A questão não é acreditar neles.

Eles são erupções de mistério, bolhas que sobem do fundo do mar, pássaros que descem do alto do céu, faces de Eros e Tânatos, gestos de vida e morte, escondidos em meu interior.

Imagino que estarão pensando que estou me escondendo no obscuro das metáforas, ao dizer que os símbolos são a minha carne. Palavras enigmáticas a serem esclarecidas pela interpretação. Que é que ele quer dizer e não disse? Vem ela então, a interpretação, para domesticar o selvagem, para identificá-lo ao já conhecido, para que tudo permaneça imperturbado. Mas eu quero bloquear esta via. Minha afirmação é literal.

Símbolo = carne.

Se eu pudesse resumir todo o saber psicanalítico numa única afirmação, eu me contentaria em dizer:

"... e o Verbo se fez Carne."

Corpos: poemas vivos,

esquecidos de si mesmos,

à procura de versos esquecidos,

lacunas,

silêncios.

Palimpsestos: pergaminhos onde se escreveu e se apagou para de novo se escrever em cima, idefinidamente, só que o apagado/invisível continua presente no mistério do couro.

É isto que separa a psicanálise da medicina.

Medicina: do corpo nasce a palavra.

Psicanálise: da palavra nasce o corpo.

Lá está o sintoma, a carne cortada por algo terrível...

Mas o analista não a toca. Ele sabe que aquela carne dilacerada foi gerada por palavras, e somente as palavras têm o poder para feri-la ou para curá-la. Recusa-se a apalpar. Coloca-se à escuta esperando as palavras codificadas que irão esconder e revelar o segredo...

Sei que isto é estranho, mais se parece com a visão de algum místico, tão distante das e/vidências, daquilo que a visão revela. Talvez que seja isto mesmo, que a medicina encontra seu caminho para o corpo através dos olhos e das mãos. Já a psicanálise começa pela boca e pelo ouvido.

Repito estória que já repeti várias vezes sem conta, e continuarei a fazê-lo pelo prazer de recontá-la e pelo seu poder paradigmático.

Meu sogro era um alemão, filho de um pastor adventista. Os adventistas são gente cuidadosa com os seus corpos e tratam de preservá-los livres dos venenos e próximos das coisas naturais, produtos superbom, mel, suco de tomate, de maracujá, de uva. Não fumam, nem bebem. E há também os interditos ao sangue, desconhecem o frango ao molho pardo e o chouriço, a carne de porco. Meu sogro: nele moravam os interditos. Interdito: dito que se coloca entre o desejo e o seu objeto, dito que é cerca, ameaça, maldição, palavra mágica que transforma o mel do desejo no fel da culpa e do estigma. Mas, além dos interditos gerais (a que damos o nome de moralidade), tinha ele também interditos particulares, dele só (a que se dá o nome de neurose). Odiava miolo: nunca comeu e não gostou. Aconteceu que ele foi convidado para um jantar, e lá se serviu um dos seus pratos favoritos, couve-flor empanada. E ele e suas inclinações vegetarianas se deleitaram. Terminada a refeição, barriga cheia, coração alegre, consciência tranqüila, voltou-se para a anfitriã com um elogio:

"— Divina, a couve-flor..."

"— Oh!", disse ela, "não é couve-flor. É miolo. Que bom que o senhor tenha gostado".

Mas nesta hora ele já estava de pé, cabeça rodando, estômago dando voltas, e foi a conta de achar o banheiro para ali devolver o que havia comido.

Estranho.

Coisa alguma mudou.

As propriedades físicas, químicas, estéticas daquela pasta permaneceram exatamente as mesmas. Nada se alterou.

No entanto, em um momento o corpo se deliciou.

No outro, vomitou.

Qual foi a diferença?

A palavra, apenas a palavra.

Meu sogro vomitou palavras.

O que nos revela coisa muito estranha: são as palavras que dão às coisas o gosto que elas tem. Gostamos, não das coisas sem nome, pastas enigmáticas, mas dos nomes que elas carregam. Gosto não é coisa que acontece na língua: acontece nas palavras que moram em nós.

A teologia clássica usava a palavra *transubstanciação* para denominar o que acontecia na eucaristia. Mudar de substância. Uma "coisa" que carregava o nome de "pão"; uma outra "coisa" que carregava o nome de "vinho". Palavras mágicas eram pronunciadas. E a "substância" ficava diferente: "carne" e "sangue" de Cristo. Superstição? Mas não foi exatamente isto que disse o corpo do meu sogro? A cabeça sabia muito bem que nada mudara; o gosto de antes era o mesmo que depois, as propriedades físicas, as propriedades químicas. A ciência atestaria que a coisa permanecera a mesma. E, se assim fora, que razões haveria para que o corpo fosse tomado de convulsões estomacais? É que o corpo não vive só de pão. Ele se alimenta também de palavras. Se palavras não fossem comida, como explicar que o corpo as vomitasse? O corpo tinha

um saber diferente do saber da cabeça, saber próximo do sabor, em que as palavras não são entidades cerebrais, mas coisas que se comem. Estranha a pedagogia do anjo que se aproximou do vidente João, na ilha de Patmos, com um livro na mão: "Toma-o e come-o. Ele terá gosto amargo no teu estômago, mas será doce como mel na tua boca" (Apocalipse 10.9).

Aos olhos científicos o mundo é composto de coisas e palavras. Coisas são o estofo da realidade. Palavras são reflexos no espelho. Lá estão elas, reduplicações. Algumas fiéis, tão parecidas com o original que até nos confundimos. O velho Gustavo Corção conta, não sei se em *A descoberta do outro*, de como ele se descobriu como velho. Foi lá na Rua do Ouvidor. Parou na frente de uma loja, olhou para dentro, viu um velhinho de rosto familiar (só que o nome não lhe vinha à memória), que para ele olhava. Claro, tomou a iniciativa de cumprimentá-lo, tirando o chapéu. Ao que o velhinho, simétrico, respondeu de dentro do espelho, reflexo que era. Há espelhos bons. E é isto que a ciência quer ser. Dizer o que é. Sem desejo. Desejo de não desejar. "Olhar para a vida sem desejo e não como cachorro, língua de fora. Felicidade em contemplar, vontade que morreu... Só ficar prostrado diante das coisas, nada querendo delas, exceto permissão para ser-lhes como um espelho de cem olhos" (Nietzsche). Quando o reflexo é bom, dizemos que é verdadeiro. Se distorce, é falso. Mas tanto os verdadeiros quanto os falsos só contêm ilusões: imagens que parecem estar lá dentro. E quando nos aproximamos para o toque, o beijo, a carícia, batemos sempre com o nariz no vidro. Não há jeito de entrar lá dentro, porque nossa imagem invertida bloqueia o caminho. E é inútil tentar pegá-la desprevenida. É por isto que os olhos da ciência ficam perplexos diante do meu sogro, pois sabem que nada mudou, que tudo depois era igual ao que era antes. Ah! Se ele tivesse olhos como nós, é certo que não vomitaria. De fato, se ele visse sem desejo, nada do que aconteceu teria acontecido. Porque, sem desejo, o mundo inteiro fica indiferente... Imagens, palavras no fundo do espelho, para sempre prisioneiras do vidro, incapazes de cair, separadas daquilo que é realmente real, do lado de fora, as coisas...

Já há outros que pensam diferente, que a superfície do espelho não é tão impenetrável quanto parece. Um deles foi o Lewis Carroll, que escreveu o livro *Through the looking glass*, as aventuras da Alice através do espelho (que não se quebrou na passagem). Os reflexos fazem parte da vida. Porque não são reflexos. Palavras são coisas, no meio das coisas. Diz o texto sagrado que o Criador deixou os animais inacabados, faltava-lhes um nome. E mandou que Adão lhes desse nomes. Dar um nome é colocar, na coisa, uma palavra portadora do meu desejo: misturar a coisa com o meu desejo, transubstanciar. Usando a terminologia medieval: que são as "substâncias"? Que são as coisas? Entidades que surgem de uma mistura que se faz entre uma matéria-prima primordial, sem nome, com nomes. Sem o nome a tal entidade não existe, não ingressou no mundo humano. E é a palavra que diz o que ela é, dentro do mundo que gira em torno de um corpo. Assim foi com meu sogro: enquanto

a palavra amiga estava misturada com a tal matéria-prima primordial, o corpo sentia o prazer daquela substância que lhe fazia bem. Mas aí veio a magia negra. A palavra boa foi tirada, no seu lugar uma palavra má, e a matéria-prima primordial, alquimicamente se tran-substanciou, virou coisa diferente. Não, as palavras não moram dentro do frio vidro do espelho: elas são parte da carne de todas as coisas que compõem o mundo que sentimos.

Uma é a metafísica dos cientistas.
Outra a metafísica dos mágicos.
Tudo tem a ver com as palavras, o lugar de sua morada...

Magia é a esperança suprema de que a palavra, dita com desejo (é isto que importa! Freud já dizia que na luta o que é decisivo não é o "insight" — ver a imagem certa dentro do espelho! — mas o amor!), transubstancie a coisa: no lugar da Ausência, a Presença. Crença na eficácia do dizer.

Dirão que é loucura, que não existe lugar onde isto aconteça, que os montes não se transportam para o meio dos mares por meio de gestos mágicos e que nem é possível fazer levitar o Pentágono para lançá-lo dentro do rio Potomac, como tentaram fazer alguns gurus, em sua luta contra a guerra do Vietnã.

Talvez nem todo o universo esteja ainda pronto para as transubstanciações mágicas. É que, para que isto aconteça, é necessário que as palavras sejam ouvidas, da mesma forma como, para que a mulher se engravide, é necessário que ela seja penetrada pelo sêmen. A magia acontece através de um intercurso entre boca e ouvido, quando a palavra entra, e se aninha na carne. Claro que não é toda palavra. Há palavras flácidas, pedantes, pendentes, imponentes, impotentes, impressionantes no porte e no peso, mas incapazes de voar, perdidas na sua própria estética, sem poder para penetrar e doar prazer e vida. Fala/Falus...

A magia acontece naquele espaço invisível entre o que fala e o que ouve, espaço denso de fios afetivos, transferência, o que Buber chamou de "zwischenmenschlich" — o espaço entre os corpos, que se opõe ao espaço físico, por ser um espaço cheio de símbolos.

O corpo humano é o lugar da fala.
A fala acontece nele.
A fala é o lugar do corpo humano.
É pela fala que ele se constitui.
Por isto que o corpo é o lugar da magia.

Fragmento da esperança de que o universo inteiro se transforme numa extensão de si mesmo — para que o Gozo seja tudo em todos.

Lichtenberg: "o meu corpo é a parte do mundo que os meus pensamentos podem alterar."

Mas não é verdade, também, que o corpo altera tudo aquilo que ele acolhe?

Olho para o céu. Lá está Sírius. A que distância eu não sei. Mas o seu brilho faz acordar coisas em mim. Sírius mora magicamente no meu corpo, é parte do meu corpo. Como o fez com Eliot, no primeiro coro do poema "The Rock".

"The Eagle soars in the summit of Heaven,
The Hunter with his dogs pursues his circuits.
O perpetual revolution of configured stars.
O perpetual recurrence of determined seasons..."

"A Águila paira no topo dos céus,
O Órion, com seus cães, caminha o seu circuito.
Ó revolução perpétua de estrelas,
Ó retorno perpétuo das mesmas estações..."

Órion, eternamente caçador, pelos mesmos caminhos, cães, ao lado. Sírius, a mais brilhante do Canis Majus. E assim, vejo Eliot em Sírius, e, lá dentro o seu poema.

Eu acabara de dizer esta coisa insólita aos meus jovens alunos, ali, na minha sala, era outono, as árvores naquele orgasmo de cores, dor e prazer, espasmo final da vida, sabendo do longo sono que se aproximava, macieiras carregadas nos pomares, frutas pelo chão, muitas por poucas moedas, nas fazendas, os montes que as moendas trituram nas tardes azuis, e das máquinas saía aquele jorro amarelo, frio, na minha mesa uma bandeja de maçãs, tudo falava das coisas, a folha vermelha, o céu azul, as maçãs perfumadas, e eu disse que a gente gosta não da coisa, mas das palavras que colocamos nelas. Era Nietzche que eu citava: "os homens inventaram as palavras para que pudessem ter prazer nas coisas." E um aluno, brincalhão, gozador, tomou uma maçã, mordeu a carne, escorreu o caldo, e ele zombou: "Gosto de maçã... É da maçã — não de qualquer palavra que esteja nela. Que palavras poderão morar numa fruta? As palavras, porventura, terão caldo e perfume? Palavras moram nos livros, nas cabeças, nas conversas, nas cátedras, nos púlpitos, nos bate-bocas, mas nunca nas coisas..." Peguei outra maçã, mordi e disse a mesma coisa: "Gosto de maçã". Só que eu nunca comerei as maçãs que você come, ainda que eu morda no lugar onde você mordeu, e você nunca comerá da minha maçã, ainda que você morda no lugar onde eu já mordi. Sua maçã contém palavras de outono, peru assado no dia de ações de graças, milhos coloridos pendurados na cozinha, abóboras por todos os lados, abóboras-caveiras, com velas dentro, para o dia das bruxas, o Natal vem aí, começar a preparar as coisas de inverno, lenha cortada para a lareira. Minha maçã conta outras estórias. Eu era menino, interior de Minas, pomares sombrios de jaboticabeiras, laranjeiras, mangueiras, frutas que a gente apanhava e chupava em português, meu pai tinha ido ao Rio de Janeiro, país distante, depois de alguns automóveis, locomotivas e fantasias. Véspera de Natal. Ele voltou. Presentes.

Esqueci de tudo. Menos da maçã. Não tive coragem de morder. Fiquei soprando, lustrando na camisa, embrulhada em papel de seda amarelo-esverdeado clarinho, vinda de outros países, falando língua estrangeira, coisa da estória da Branca de Neve. Assim, nossas duas maçãs — claro que a coisa é a mesma, os "acidentes" permanecem idênticos. Mas as palavras fazem delas celebrações de liturgias diferentes. Parodiando Thomas Mann: "À volta da tua maçã está um mundo do qual o centro és tu e não eu. E à volta da minha maçã está um outro mundo do qual o centro sou eu e não tu..." Sacramentos de corpos próximos e incomensuráveis.

Não, não há formas de arrancar os símbolos da nossa carne.

Embora este frágil corpo nosso seja vítima de ataques que não param para que ali se finquem outros símbolos, símbolos que nos fariam amar as coisas que fazem bem para os negócios — como acontece com a propaganda, ou as coisas que fazem bem para Tânatos — como as paradas militares e a erótica-estética das armas... Há os catecismos de religiosos, de partidos, de intelectuais, de bancos, de direita e de esquerda, tão diferentes e tão iguais, todos redes para aprisionar os nossos desejos e aprisionar os nossos corpos. *1984*: a Novilíngua: lembra-se?

Nossos corpos: possuídos por palavras estranhas, ensinadas.

Palavras de outros. Até que não mais reconhecemos as nossas palavras, apagadas e esquecidas. Possuídos por demônios; o poder, esquecido do amor. E quando o poder se divorcia do amor, ele se alia à dor e à Tânatos. Dizem os textos sagrados de um homem possuído por demônios, tão forte que nenhuma corrente era capaz de segurá-lo, e ele fugira de entre os vivos, vagava entre os mortos, nos cemitérios, e pelas noites adentro uivava e retalhava o seu corpo com pedras afiadas. Poder esquecido do Prazer ou, o que é pior, poder que encontra prazer na dor. Poder puro é igual à morte. Os militares que preparam o fim do mundo. Demônios que precisam ser exorcizados. E diz o texto que o exorcista lhe perguntou: "Qual é o seu nome?" Os demônios perdem o seu poder quando o seu nome é pronunciado...

Pois é, meu corpo é formado de símbolos
Bosque profundo onde se escondem duendes.

Mar frio, da Catedral Submersa, a luz se fratura pelos vitrais, e o órgão executa o prelúdio para o órgão em Sol Menor de Bach, meus olhos, dois baços peixes à procura de si mesmos...

Sonho.

Não, não é que eu sonhe.

É que o sonho é camada esquecida do palimpsesto que reclama os seus direitos e protesta contra o esquecimento...

Os sonhos me sonham...
Que faz a interpretação?
Destruição da magia?

Devolver ao fundo do espelho os símbolos vivos que de lá haviam saído?
Destruição da poesia num mundo em que só se permite o dizer especular?

Mas Freud continuou a sonhar...

Psicanálise: contemplar a dança das palavras (que não é a dança das suas significações),

Que ninguém diga que um poema é belo pelo que ele significa.

Interpretar um poema: o que é isto?
Dizer "interpretar" é dizer:

— Deve ter um sentido (caso contrário não haveria o que interpretar).

— Mas está confuso, fundo de mar, dentro de bosque (caso contrário seria desnecessário interpretar).

Interpretar: tomar o texto nebuloso do autor, no qual ele não conseguiu dizer o que desejava dizer, e dizer para ele (oh! auxílio pedagógico!) o que ele mesmo não disse. Fazer de um texto obscuro um texto claro, de um texto poético um texto de prosa, de um texto que provoca imagens insólitas um texto estritamente fiel ao que o autor quis dizer: tirá-lo dos equívocos do inconsciente e dizê-lo na clareza de Descartes. Interpretar: dizer o que significa.

O peixe dos olhos baços jaz na praia. Está muito mais claro agora. Mas já não se procura. Morreu.

Também o escuro do bosque acabou. A madeira foi cortada e empilhada. Não mais pertence ao mistério. Está sob o controle da administração do lucro. E também os duendes fugiram. A vida acabou.

É, tudo ficou mais claro, mais banal, mais triste, mais morto...

A vida precisa da luz que se fratura pelas águas inquietas e da beleza funda e obscura dos bosques belos...

Mas não se trata disto.

Trata-se de *observar* com atenção o balé da vida: seguir a dança dos sonhos para aprender, nos movimentos dos símbolos, os movimentos do próprio desejo.

Não, meus bosques não acabaram. E nem entrou luz. Mas os meus olhos ficaram mais sensíveis na escuridão. E sinto cheiros que não sentia, e ouço barulhos que não ouvia, e agora provo as resinas e bebo do mel e da losna. Porque aprendi nomes, e ao pronunciá-los quebro o feitiço dos maus espíritos...

Também os olhos ficaram menos baços, e os monstros submarinos fogem igualmente quando os seus nomes são pronunciados, o que me permite extasiar-me pelas esculturas de coral e os movimentos eróticos das anêmonas...

Não se trata de eliminar o mistério, mas de freqüentá-lo sem medo, protegidos pela magia do poema que espanta os demônios e invoca o prazer.

Sei que continua a pergunta.

Como explicar que alguém que conheça a gênese e a função dos símbolos religiosos continue a acreditar neles?

Primeiro que não se trata de acreditar. A palavra acreditar só pode ser aplicada à imagem que está dentro do espelho. Quando faço minha barba, pela manhã, acredito que o reflexo é fidedigno, e movimento a lâmina nas linhas do reflexo. Acreditar é coisa de quem vive no significado. Mas o meu corpo mora em palavras.

Meus símbolos religiosos não são seres do espelho.
São seres da cozinha. Não saber. SABOR.
Por isto eu não acredito neles.
Com eles, eu faço uma outra coisa: faço amor...
Como é que se faz amor com um símbolo?

Um dia eu e meu irmão tomávamos um vinho e ele me perguntou: "Rubem, você acredita nestas coisas sobre que você fala?"

Tomei minha taça, cheia de vermelho, cheia de luz, bebi, e perguntei:

— Em que você tem de acreditar para gostar de vinho?
— Em nada... O vinho é belo, bom, dá alegria...

— Pois é — respondi — Há palavras que são como o vinho. Não se trata de acreditar nelas. A gente as bebe. Sabor. É isto que a gente faz ao ler um poema. Poemas não são para ser acreditados. Extensões das mãos do poeta, gestos que atingem o nosso corpo... Toma-se um poema numa taça, sente-se a luz, o brilho, o perfume, os olhos selvagens, e a gente bebe. E depois, como no vinho, os efeitos da embriaguês. No corpo. Poemas não vão para a cabeça. Vão para o sangue."

Seu interesse é ciência? Procure um espelho e veja as palavras lá dentro.

Seu interesse é religião? Procure uma mesa de banquete, e coma as palavras que se servem. Acontece que as comidas vêm do fundo do mar e do fundo do bosque, e os morangos silvestres se misturam com os cogumelos venenosos, há sapos, cobras e lagartos, como nas estórias infantis, como também pernas de rãs, frango ao molho-pardo e pão sem fermento, coisas benditas e coisas malditas. A psicanálise diz os seus nomes, para exorcizar a morte e chamar a vida. Ela se insere como aliada de Eros, na eterna luta contra Tânatos.

Não tenha medo. Você não parará de sonhar. Como aconteceu com Freud. Só que a interpretação torna a aventura mais bonita. Quem tem os nomes de Eros e Tânatos na sua boca poderá ter mais prazer com o seu corpo. Saber a serviço do SABOR.

Freud e a mística *

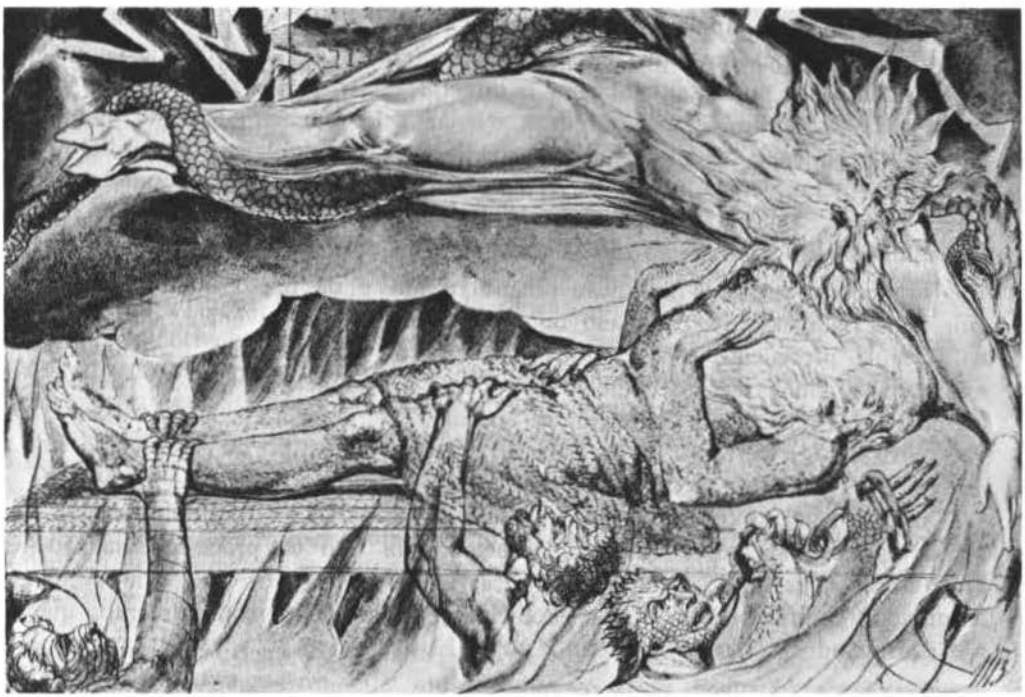
Paul Laurent Assoun

Nosso escopo é definir a relação de Freud com a mística, segundo os diversos pontos de vista que essa relação comporta. Tal projeto requer uma espécie de modelização dos níveis onde a coisa analítica encontra o fenômeno místico. Seria, nos parece, um erro definir, de imediato, um conceito geral de "misticismo" para confrontá-lo, em seguida, com o que Freud diz a respeito. É mais importante permanecer ao nível da "démarche" propriamente freudiana, assinalando os lugares onde o fenômeno místico se manifesta em seu horizonte. Nesse sentido, é a *postura* de Freud perante o fenômeno místico que examinaremos.

Como não evitaremos a complexidade das variáveis implicadas na relação freudiana com a mística, a dificuldade consiste em discernir os pontos de focalização dessa relação. Sendo o nosso objetivo a reconstituição do cenário do encontro entre Freud e as místicas, convém escalonar os planos do encontro. A noção de "mística" remete, com efeito, a diversos aspectos conotativos que

---

* "Freud et la mystique", publicado originalmente em *Nouvelle Revue de Psychanalise* — Resurgences et derivés de la mystique, n. 22, automne 1980 (Paris, Ed. Gallimard). Tradução: Jayme Benchimol. Revisão técnica: Joel Birman.



With Dreams upon my bed thou scarest me & affrightest me with Visions

Desenho de Willian Blake

criam muitos pontos de cristalização do discurso analítico, à medida que este a tome em consideração. Na falta de qualquer definição, que seria limitativa por sua generalidade, distinguiremos, de início, as dimensões desse fenômeno, considerando os tipos de problemática que envolve.

Para balizar nosso campo, recorreremos ao *Vocabulário da filosofia* de Lalande, cujo rigor na definição léxica nos fornecerá os marcos do espaço a circunscrever, para melhor explorá-lo. No artigo *Misticismo* (substantivo equivalente ao alemão *Mystik*), são enunciadas várias definições.

O sentido próprio é formulado da seguinte maneira: "*Crença na possibilidade de uma união íntima e direta do espírito humano ao princípio fundamental do ser, união que constitui, a um só tempo, um modo de existência e um modo de conhecimento alheios e superiores à existência e ao conhecimento normais.*"[1]

Observa-se que a mística é, de imediato, referida à esfera da *crença*, e que o misticismo constitui, antes de tudo, uma certa *tese*, que se pode qualificar de "unionista", a qual finalmente remete à teoria do conhecimento. Configura-se uma posição mística havendo adesão subjetiva (*crença*) à possibilidade de uma união do espírito ou do sujeito com o *princípio fundamental do ser*. Essa definição tem o mérito de não definir a mística pela religião, ou como modalidade de experiência religiosa: é antes pelo viés do problema primordial da crença que o problema da mística reencontra o da religião. Pela mesma razão, o termo *Deus* é omitido nessa definição primeira, que menciona o *princípio fundamental do ser* como termo objetal da união mística.

Em compensação, a definição mistura o que é de nosso interesse distinguir mais rigorosamente: o plano do conhecimento e da vivência, que figura na fórmula precedente sob a forma implícita de "experiência" ou modo de existência e, em razão do contexto da época, do ponto de vista da patologia (tornando-se "mística" o contrário de "normal", termo fortemente normativo). Por outro lado, a definição B de Lalande reagrupa num tipo de *experiência sui generis* o que se pode designar como mística: "Conjunto das disposições afetivas, intelectuais e morais que se vinculam a essa crença" (definida acima). Nesse segundo aspecto, a "mística" remete a um tipo de processo finalizado e estruturado por um "conjunto de práticas", que conduzem a um "estado" determinado,[2] codificado depois por "doutrinas exprimindo os conhecimentos que são considerados como o seu fruto".

Fala-se de "mística", nesse segundo sentido, quando se acham reunidos os *fenômenos* apresentados como as finalidades da "experiência" vivida e cons-

---

[1] *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, ed. Felix Alcan, (1926), tomo I, p. 496.

[2] Op. cit., p. 497.

truída: "A aspiração ao absoluto, o esforço de purificação e a ascese, o êxtase, o regresso à vida anterior e a orientação nova do juízo e da conduta, a realização... da vida perfeita".[3] É por esse viés axiológico que a mística encontra a ambição própria à experiência religiosa, mas por caminhos profundamente originais.

Considerada como forma especial de religião, a mística remete a um culto mistagógico, "conjunto de práticas, ritos e doutrinas... de natureza secreta, e reservadas a iniciados".[4] O que supõe um mecanismo de transmissão especial, de tipo iniciático.

Esse apanhado da questão nos basta[5] para instruir nossa confrontação, munidos de um instrumento de investigação metódico, cuja funcionalidade nos colocará a salvo de qualquer redução quanto à interpretação das injunções do encontro. A mística implica:

1 — Uma certa concepção do conhecimento, isto é, das relações entre subjetividade e objetividade — de tipo "unionista", cujas modalidades cabe ainda precisar: em certa medida, aí mesmo reside o aspecto determinante do problema da mística, no sentido que a posição mística baseia-se, em última instância, num certo modo de relacionalidade sujeito-objeto, o qual remete à Teoria do Conhecimento (*Erkenntnistheorie*). Por falta de um neologismo mais elegante para traduzir o adjetivo germânico correspondente, falaremos em dimensão *gnoseológica* para designar este aspecto primordial do problema místico.

2 — Um certo tipo de experiência (*Erkfahren*) ou de vivência (*Erleben*), caracterizado pela apreensão, no plano da afeição do próprio sujeito vivo, do que justamente se supõe resolvido no plano do conhecimento — ou seja, as "núpcias espirituais"[6] do sujeito e do objeto.

Experiência ao mesmo tempo múltipla — *afetiva, intelectual e moral*, usando-se as categorias de Lalande — mas unitária, à medida que é pura e simplesmente de *gozo*, pois a união de sujeito e objeto é vivida como prazer simultaneamente espiritualizado e concreto. Por isso, o misticismo se presta tanto à descrição de "estados" como à sofisticada elaboração de "doutrinas"; vale-se de uma *imediaticidade* sem, contudo, renunciar a "escolasticar" para elevar tais estados à dignidade de "conhecimentos". Poder-se-ia muito bem falar de dimensão "psicológica", se não se percebesse já a ambigüidade capital e fecunda

---

[3] O *Vocabulaire* retoma aí a caracterização de Émile Boutroux (*Le mysticisme*, Bulletin de l'Institut psychologique, 1902), que participou do grande movimento de reflexão sobre o misticismo no início do século (ver adiante no presente artigo).

[4] Ver *Vocabulaire*, artigo *Mystère*, sentido A, *ibid.*, p. 496.

[5] Convém observar, porém, que o artigo *Misticismo* do *Vocabulaire* postula também a definição como sistema filosófico (no âmbito da história da filosofia eclética e a acepção pejorativa, da qual nos valeremos mais adiante.

[6] Expressão reveladora do místico Ruysbroek.

do misticismo: o gozo ao qual exorta, se tem por sede o sujeito que o experimenta, se quer também fusão "identitária" com o objeto que parece possuir o sujeito e, cúmulo do paradoxo, "gozar ele". Portanto, é antes de uma experiência sem sujeito que procede a experiência mística, ressalvando-se que é por conta do sujeito que se produz o gozo.

3 — Enfim, uma certa forma de religiosidade; efetivamente, essa "crença" (*pistis*) não é indiferente a seu objeto referencial, como tampouco é a experiência à qual dá impulso: o "princípio supremo" a que ambas se dirigem é objeto de uma avaliação superlativa. Isso é o que chamaremos dimensão *axiológica* inerente à atitude mística. Não é por acaso que o próprio termo tenha nascido da pluma de teólogo, no âmbito de uma reflexão especulativa.

Efetivamente, o primeiro emprego da palavra remonta ao pseudo Denis, o Areopagita, autor de dois tratados, um sobre os *Nomes divinos*, o outro intitulado *Teologia mística*:[7] Eis o que faz da mística um certo discurso sobre o *Summum Bonum*.

Resulta do que foi dito que o aspecto gnoseológico, o aspecto psicológico e o aspecto axiológico convergem profundamente na "psicagogia" mística: mas a distinção dos planos respectivamente implicados delimita os pontos ao mesmo tempo contínuos e limites onde se vai construir a topologia analítica do fato místico. As três dimensões servirão, portanto, para a construção dessa topologia.

O recorte das superfícies que aparece dita, então, nossa "démarche". É necessário, antes de tudo, o confronto *epistêmico* da psicanálise freudiana e da mística, entendida como tipo de "racionalidade". Empreenderemos, de início, um confronto epistemológico, condição preliminar que condiciona o equacionamento da questão da relação entre os dois *tipos de saberes*, ao mesmo tempo historicamente condicionada e teoricamente elaborada.

Depois, abordaremos o modo de "experiência mística", colocando dessa vez em questão o diagnóstico freudiano da vivência mística. Nesse nível, não é mais colocada a questão dos princípios de conhecimento, mas a das condições de possibilidade da própria experiência mística, como *dada*.

O confronto será, por fim, levado ao terreno da axiologia, que sustenta o conhecimento e a "experiência mística" como relação ao Outro que carrega o desejo e a este retorna como valor constituinte.

Percebe-se pela armação do confronto, que a psicanálise limita-se a tomar a mística como objeto, mas decifra, ainda que pelo avesso, sua identidade problemática,[8] — o que aparece mais nitidamente acompanhando-se essa dia-

---

[7] Denis, o Areopagita, é um filósofo neoplatônico, citado pela primeira vez em 533, durante muito tempo confundido com o companheiro de São Paulo. Encontra-se o termo "mística", empregado pela primeira vez, em *Nomes divinos*, II, 7 e *Teologia mística*, I, 1.

[8] Nesse sentido, constitui uma via paralela à relação de Freud com a filosofia, que analisamos em *Freud, la philosophie et les philosophes*, P.U.F., 1976.

lética segundo as linhas do tríplice foco em que se "de-constrói" e se reconstitui. A mística vale, desse ponto de vista, como o *foco imaginarius* a partir do qual a identidade analítica se torna visível, como tipo de saber, teoria da experiência e destino dos valores.

Ao final do percurso, isso resultará na construção do campo "nocional" do termo "Mystik" no vocabulário freudiano, cujas regiões recobrem justamente esse recorte.

Há, no entanto, um passo preliminar à indagação temática: o esclarecimento do contexto que condiciona o encontro de Freud com o problema místico.

I — O CONTEÚDO HISTÓRICO DA RELAÇÃO DE FREUD COM A MÍSTICA

Os representantes do racionalidade mística na Alemanha

Importa, de início, compreender em que contexto Freud pôde tomar contato com a mística, como tipo de racionalidade. Isso nos permitirá reconstituir a noção específica que Freud podia conceber da mística, para além da caracterização genérica que se tem.

Complementando a caracterização precedente dos traços genéricos do misticismo, caberia relevar a idiossincrasia germânica do fenômeno místico. Um fato capital para a cultura alemã foi a eclosão de uma corrente de pensamento designada com o nome de "mística renana",[9] cujo iniciador foi Mestre Eckhart, na passagem do século XIII para o XIV (1260-1327) e seus êmulos: Henri Suso (1295-1366), Jean Tauler (1300-1361), depois Rülman Merswin (1307-1382). Na verdade, essa escola do tomismo alemão representa bem mais que uma corrente de pensamento. Naquele momento, a língua alemã forjava seu capital semântico próprio, do qual faria seu núcleo nacional. Antes de Eckhart, a língua filosófica na Alemanha é efetivamente o latim, ao passo que a língua alemã restringe-se essencialmente à poética. Como mostrou Ernst Benz: "Mestre Eckhart é, na verdade, o criador de uma nova terminologia filosófica e teológica alemã, e como sua teologia própria foi uma teologia mística, fundada em experiências e intuições místicas, é realmente com a especulação mística que se inicia a especulação filosófica em língua alemã"[10]. Observação capital para o nosso escopo, na medida em que liga indissoluvelmente o pensamento alemão e sua forma lingüística, que constitui a razão mística.

Não é indiferente o fato de que a língua alemã tenha superado seu estatuto medieval por obra do pensamento místico, aparelhado com uma termi-

---

[9] Sobre esse movimento, em seu conjunto, ver o colóquio realizado em maio de 1961, in *Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg*, P.U.F., 1963. Ver também a pequena antologia de Jean Chuzeville, *Les Mystiques allemands du XII^e^ au XIX^e^ siècle*.

[10] *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Vrin, 1968, p. 16.

nologia particular. Isso lhe confere um privilégio filológico considerável: se os místicos dos países latinos apenas puderam influenciar o conteúdo do pensamento, os místicos alemães, por assim dizer, o forjaram. Depois dos "eckhartianos", Ruysbrock (1295-1381) e, sobretudo, Jakob Böhme (1575-1624) acabaram de forjar esse instrumento. É também o momento em que o termo "mística" torna-se um substantivo, delimitando e isolando um domínio específico.

A segunda particularidade da mística alemã diz respeito a seu conteúdo, centrado na dramatização da relação posta em ato.

É o que exprime Eckhart através da teoria da "centelha da alma": o acento é colocado, não tanto sobre a pura receptividade, mas principalmente sobre a cooperação da alma humana na obra criadora de Deus,[11] de modo que há autocriação (*Selbstschöpfung*). Böhme concede um gigantesco *mimodrama* cósmico fusional, do qual a alma humana participa com uma pragmática própria, no seio de uma extraordinária teoria das emanações[12].

Esse ponto é interessante, à medida que prepara Freud para abordar a mística não tanto como uma "afeição", mas sobretudo como um *processo*, vale dizer, uma "produção".

Essa primeira vaga de fundo, depois de sofrer um refluxo, volta a se manifestar no início do século XIX, momento do grande retorno à mística promovido pelo romantismo nascente e fomentado por Franz von Baader. Foi ele quem tirou Eckhart do purgatório[13] e, após redescobri-lo em Munique, o revelou ao idealismo alemão, a começar por Hegel (em 1824). Por sua iniciativa, surgiu a primeira edição científica dos escritos alemães de Eckhart, aos cuidados do germanista muniquense Franz Pfeiffer, justamente na época em que nascia Freud.[14] Foi igualmente Baader quem descobriu na Alemanha a teosofia de Böhme, que Louis-Claude de Saint Martin, pouco antes, havia também descoberto e mesmo traduzido na França.

Na mesma época, a admiração delirante por Swedenborg (1688-1772), revelado no século precedente por Oetinger, era acrescentada à contribuição da mística propriamente germânica.

O sentido desse retorno não é senão o grande movimento do romantismo e do idealismo alemães, que assim retomam seus mananciais e se revestem de legitimidade teórica. É no primeiro terço do século XIX — quando esse retorno alcança seu auge — que se é mais sensível à origem mística do tecido lin-

---

11 Ver a edição dos *Sermons* de Mestre Eckhart por Maurice de Gandillac, Aubier-Montaigne, 1945.

12 Sobre Böhme, ver o estudo de Alexandre Koyré, *Jacob Böhme*, Vrin, 1971, e o de Émile Boutroux, "Le philosophe allemand Jacob Böhme", *in Études d'histoire de la phisolophie*, Alcan, pp. 211 e ss.

13 Echart estava enquadrado no *Index* desde 1328. Quanto ao papel de von Baader em sua reabilitação, ver E. Benz, *op. cit.*, pp. 10 e ss.

14 Edição surgida em 1852-1857 (Freud nasceu em 1856).

güístico alemão. Basta recordar, com Benz, que: "Todos os termos ontológicos, por exemplo, *Sein, Wesen, Wesenheit, das Seiende, das Nichts, Nichtigkeit, Nichtigen*, todos os termos como *Form, Gestalt, Anschauung, Erkenntnis, Erkennen, Vernunft, Verstand, Verständnis, Verständigkeit, Bild, Abbild, Bildhaftigkeit, Entbilden*, todos os conceitos como *Grund, Ungrund, Urgrund, Ergründen, Ich, Ichheit, Nicht-Ich, Entichen, Entichung*, são criações que provêm da especulação mística alemã"[15]. Lista impressionante, que contém termos indutores de toda especulação do idealismo alemão e de outras correntes posteriores. Como todo teórico que se esmera no manejo de entidades conceituais, Freud utiliza-as largamente...

Nesse sentido, como usuário do patrimônio conceitual da língua alemã, torna-se tributário do pensar e do falar místicos. Freud situa-se, porém, no momento preciso de refluxo da segunda grande vaga, tão poderoso como fora o próprio fluxo.

Significativamente, em seu tempo, o interesse pelos místicos renanos obedecia muito mais à intenção de submetê-los a análises críticas acabadas do que de recolher sua sensibilidade. Algo de determinante efetivamente sucedeu na virada do século XIX: o grande "acerto de contas" com a consciência filosófica encarnada por Hegel, e a grande virada em direção à ciência.

É preciso ressaltar que, no bojo dessa reação, a sorte da filosofia se entrelaçou com a da mística, conseqüência da perigosa e comprometedora aliança que o idealismo alemão havia contraído, entusiasticamente, com a Mística. Momento decisivo em que o termo "mística" torna-se pejorativo e, intencionalmente, serve para designar Hegel[16] dois fatos, de resto, tão estreitamente associados na Alemanha, nesse tempo de represálias antifilosóficas, que não se sabe se é o anti-hegelianismo virulento o maior responsável pela acepção pejorativa dada ao termo *mística* (até então descritivo sobretudo), ou se é o cientificismo triunfante que impõe a reiterada acusação de "misticismo" contra Hegel, grande sacerdote do idealismo renegado. O fato é que as duas palavras — hegelianismo e misticismo — tornam-se praticamente equivalentes.

"Aplica-se este termo, — diz Lalande a propósito de "mística" — quase sempre com uma nuança pejorativa: 1º — às crenças e doutrinas que se baseiam mais no sentimento e na intuição que na observação e no raciocínio. 2.º — às crenças e doutrinas que depreciam ou rejeitam a realidade sensível, em proveito de uma realidade inacessível aos sentidos."[17] É do cientificismo efetivamente que partem as acusações mais banais, chegando à esteriotipia — contra o misticismo "a la Hegel", mas a estas vieram a se acrescentar formas de refutação mais precisas.

---

15 *Op. cit.*, p. 17.

16 Mesmo entre os neo-hegelianos e em Marx (ver adiante).

17 *Op. cit.*, p. 497.

Num texto bastante tardio de Freud, encontra-se vestígio da radical ininteligibilidade da idéia hegeliana de dialética e de sua adjudicação a um pensamento místico. Na última das *Novas conferências sobre a psicanálise* (1932), Freud visa atingir a dialética hegeliana através da dialética marxista, que considera apenas um entre seus produtos. As concepções materialistas são apresentadas como "o resíduo da obscura filosofia hegeliana"[18] — sendo a obscuridade o sinal distintivo da mística.

Observa-se nesse texto capital que o ininteligível para Freud provém da impossibilidade de conceber um "processo dialético" cujo Sujeito seria a Matéria — o que constitui, a seus olhos, uma confusão inverossímel do plano da natureza e dos fenômenos histórico-humanos. É curioso ver Freud evocar o caráter místico e contraditório do Sujeito da História marxista em termos comparáveis àqueles empregados por Marx para invalidar o caráter idealista-místico da dialética operante em Hegel[19]. Mas se para Marx a dialética deve ser salva por sua eficácia no plano da história material, Freud se limita a opor sua perplexidade cética à prestidigitação místico-dialética. Há aí um salto na racionalidade que se confessa incapaz de dar, mostrando-se pronto a invocar uma "enfermidade" análoga à que anuncia perante a filosofia[20] — em virtude da associação histórica forjada no contexto do qual participa Freud. Como dirá a propósito de Nietzsche: "alguma coisa permanece muda em mim", desesperando-se na busca de uma linguagem para alcançá-la...[21] É isso que o detém no limiar do modo de pensar místico.

Mas, no fundo, que concepção filosófica podia ele desenvolver? Podemos propor aqui uma hipótese quanto à gênese do conceito propriamente filosófico que Freud podia ter do misticismo.

Considerando seu contato voluntariamente limitado com a problemática estritamente filosófica, pôde ele encontrar esses elementos com Franz Brentano, cujos cursos freqüentou nos anos 1873-1876[22] na Faculdade de Medicina de Viena, único mestre em filosofia que teve sobre ele alguma influência. Brentano

---

18 G. W., XV, 191. Quanto à importância desse texto, remetemos à nossa intervenção no colóquio do CURSA de Amiens, Anthropos, 1980, *Dialectique et métapsychologie*

19 Ver particularmente o pósfácio da 2.ª edição de *O Capital*: "Critiquei o lado místico da dialética hegeliana há trinta anos, época em que estava em moda." (Texto escrito em 1873, ano em que o jovem Freud ingressava na Faculdade de Medicina). Convém observar que era freqüente então designar *O Capital* como produto da *economia política metafísica*, vale dizer, mística. (Éd. Sociales, 1950, p. 29 e p. 26). Nesse aspecto, a crítica de Freud confunde-se com a crítica positivista.

20 Ver as declarações de falsa modéstia em nosso *Freud, la philosophie et les philosophes*, p. 17.

21 Extraído de uma carta de Fliess, de 1.º de fevereiro de 1900. (Sobre esse ponto, ver nosso *Freud et Nietzche*, P.U.F., 1980, p. 30 e p. 45, um exemplo prático dessa atitude).

22 Ver *Freud, la philosophie et les philosophes*, p. 14.

não é outro senão o célebre aristotélico, autor de um Psicologia empírica que promoveu uma concepção da história do pensamento baseada numa espécie de lei cíclica de retorno das fases.

Ora, segundo Brentano, o pensamento humano, em cada etapa (antiga, medieval e moderna), passaria por quatro fases, obedecendo a uma inevitável repetição. A primeira fase é ascendente e se traduz num interesse vivo e puramente teórico, assim como num método conforme com a natureza. A segunda fase marcaria o início da "decadência", caracterizada pela diminuição do interesse propriamente teórico em proveito das preocupações práticas e, correlativamente, por um enrijecimento da investigação, que se transforma em dogmatismo.

A terceira fase caracteriza-se pela crise da crença científica e o triunfo do cientificismo. Este seria inevitavelmente seguido de uma reação, impulsionada pela aspiração natural ao saber, mas sem os meios de que dispunha a primeira fase: encontramo-nos então no *misticismo*.

Brentano não deixou de desenvolver esse esquema, em sua obra e em suas lições, de 1867 a 1895[23]. Pode-se, portanto, supor que o tenha utilizado nos cursos e seminários aos quais o jovem Freud assistiu, com interesse, no início de 1870.

Pode-se também conjeturar que tenha fixado nessa ocasião uma certa noção do misticismo, concebido como forma última de decadência da racionalidade, mas também como a expressão inadequada de uma carência febril e apressada de conhecimento ilusório, que reinstaura o ciclo da verdadeira investigação.

A "tentação mística" no itinerário freudiano

Esse movimento geral apenas condiciona a relação de Freud com o pensamento místico: até em seu itinerário pessoal se pode encontrar o traço nítido dessa influência. Fazemos aqui alusão a uma fase mal conhecida, anterior à "conversão" de Freud ao cientificismo de seus mestres da Faculdade de Medicina de Viena, e que se pode considerar como uma espécie de tentação mística. Além disso, esta é totalmente alheia à forma dialética: Freud permanece, desde então e para sempre, estranho à linhagem que vai de Böhme a Hegel. É pela vertente de uma certa *Filosofia da Natureza* que nutre uma curiosa chama mística, cujos sintomas Jones aponta: "O próprio Freud, sob a influência de Goethe, um dos pioneiros dessa teoria, entregou-se durante curto período à *Naturphilosophie* panteísta. Entusiasmando-se, em seguida, pela fisiologia física rival, converteu-se à doutrina inversa e foi, por certo tempo, radicalmente materialista."[24] Essa "tentação" violenta, às vésperas dos estudos médicos, pela qual Freud se

---

[23] Cabe a Lucie Gilson o mérito de ter chamado a atenção para essa problemática, *in Méthode et métaphysique selon Franz Brentano*, Vrin, 1955, p. 25 e ss.

[24] E. Jones, *La vie et l'ouvre de Sigmund Freud*, P.U.F., tomo I, p. 48.

dispôs inclusive a arriscar literalmente a vida,[25] seria pacificada pela medicina, que tem a seus olhos a virtude de amadurecimento do espírito, mas ao mesmo tempo marca o umbral de sua vocação. Este é o sentido da famosa anedota, que resiste às várias versões apresentadas por Freud, de que sua escolha da medicina se devera à audição do poema de Goethe sobre *A natureza*[26] cujo lirismo efetivamente evoca uma espécie de misticismo panteísta. A flutuação do jovem Freud, de um naturalismo de conotação idealista a um materialismo intransigente, permite discernir uma atitude tipicamente mística, através daquilo que mais tarde denunciaria tão enfaticamente: a ardorosa busca de um princípio universal de compreensão da realidade imediatamente decifrável.

Todavia, vê-se que Freud retoma o misticismo pelo viés de uma *Filosofia da Natureza* — de modo algum por uma Filosofia do Espírito. E mesmo essa *Naturphilosophie* se nutre muito mais de uma origem goethiana, curiosamente renovada à luz do darwinismo alemão, do que de uma fonte schellingiana, implicada nas vicissitudes do idealismo alemão. Protótipo do filósofo da Natureza, indissociavelmente pensador e sábio, tipo perfeito do *Denker* impregnado de exigência positiva,[27] Goethe torna-se então, curiosamente, o herói do pensamento neodarwinista. O símbolo dessa aliança é a reprodução em epígrafe, na *História da criação dos seres organizados segundo as leis naturais* de Ernst Haeckel, verdadeiro manifesto do neodarwinismo alemão (1868),[28] do poema de Goethe sobre a Natureza, o mesmo que despertaria o entusiasmo do jovem Freud cinco anos mais tarde! O *misticismo* em questão mescla, portanto, estreitamente as componentes científicas e filosóficas, que em outro estudo tentamos desembaraçar.[29]

Se há então uma forma de misticismo em Freud, desde a origem, radica-se na tentação de totalizar a compreensão da realidade em visão do mundo, cuja chave seria "a Natureza", princípio hipostasiado com essa finalidade, que requer significativamente uma espécie de prece, perceptível no final do poema atribuído a Goethe: "Ela (a Natureza) me pôs no mundo, ela me fará sair. Confio nela. Ela pode dispor de mim; jamais ela odiaria sua obra. Não fui eu que falei

---

25 De fato, Jones conta, na referida obra, que Freud quase se bateu em duelo com Victor Adler, futuro líder social-democrata, após uma exaltada discussão filosófica.

26 Ver o texto famoso *Selbstdarstellung (Minha vida e a psicanálise)*: "A doutrina de Darwin, em voga então, me atraía extraordinariamente; e lembro-me que, depois de escutar o belo ensaio de Goethe sobre *A natureza*, lido pelo Dr. Carl Brühl durante um curso público, pouco antes de terminar meus estudos secundários, decidi matricular-me na Faculdade de Medicina." (G. W. XII). Ver em Jones outra versão (op. cit., tomo I, pp. 31-32).

27 Ver o Goethe sábio, autor de *Métamorphose des plantes*, tão admirado na época quanto o poeta. Cf. René Michéa, *Les travaux scientifiques de Goethe*, Aubier-Montaigne, 1943.

28 Ver tradução francesa, Ed. Costes, por Ch. Letourneau, pp. V-VI.

29 Remetemos à nossa *Introduction à l'épistémologie freudienne* (Payot, no prelo), em particular tudo que concerne Haeckel e as relações de Freud com o darwinismo.

dela: não, o verdadeiro e o falso, ela tudo disse. A ela toda a culpa e todo o mérito."[30] Estranho encantamento que renova, de Spinoza, o prestígio de Eckhart, parecendo alimentar um desejo apaixonado de "união íntima e direta do espírito humano com o princípio fundamental do ser"![31] No entanto, o desejo se nutre aqui da Ciência, entidade que para Haeckel, grande sacerdote do movimento, organiza o que ele próprio chamará de "profissão de fé monista".[32]

Por uma ironia da história das idéias, renega-se o misticismo hegeliano para instalar, no trono então vazio de Primeiro Princípio, uma Matéria dotada de prerrogativas sagradas, e fundem-se os "dualismos", concebidos como verdadeiros pecados contra a soberania da Natureza. Hegel teria dito que o Espírito se havia convertido em osso, mas este alimenta justamente uma nova mística. Esta é a atmosfera que o jovem Freud respira na origem: foi necessário o frio rigor de Ernst Brücke, para desencantá-lo do gozo monista, do qual a escola de Berlim não é totalmente isenta, como se vê em Du Bois-Reymond.[33] É que uma certa tradição científica vienense condenava irredutivelmente os excessos da *Schwärmerei*, termo que designa uma espécie de febre da alma: o *Schwärmer* é ao mesmo tempo um sonhador, um exaltado e um entusiasta.

O que afastará Freud, decididamente, da racionalidade mística, sob suas formas principais ou vicariantes, é a anteriorização de uma atitude decidida de *Aufklärer*, amadurecida pela palavra de ordem kantiana — *Sapere aude* "ousa te servir de tua razão".[34] A partir dessa tradição crítica, Freud arma-se de desconfiança em relação às tentações "visionárias".[35] A vesânia mística é impiedosamente denunciada na antropologia kantiana, abrindo assim caminho à patologia mística. Mas seria um erro considerar a atitude do *Aufklärung* à maneira do Iluminismo francês, como uma espécie de desacanhamento frente à superstição: o *Aufklärung* alemão se constitui em estreita dialética com a teologia, de modo que a mística, em vez de ser rebaixada à grosseira superstição, serve justamente para explorar a zona crítica entre um conhecimento sensível e um conhecimento supra-sensível.

---

30 Citação provém de Haeckel, (*op. cit.*, p. VI).

31 Ver definição de Lalande, acima.

32 Ver a abundante obra propagandística de Haeckel, em particular *Le monisme, profession de foi d'un naturaliste*, conferência proferida em 1899. (Éd. fr. Schleicher).

33 Ver a interessante observação de Jones: "Em Berlim, com Du Bois-Reymond, esse estado de espírito foi levado a seu auge e estranhamente mesclado a um certo racionalismo prussiano. Na Áustria, a *Naturphilosophie* nunca teve grande impulso." (*op. cit.*, tomo I, p. 48).

34 Ver o texto *Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières? (1784)*.

35 Ver seu trabalho sobre os sonhos dos visionários, nos marcos da grande controvérsia em torno do tema que se desenvolveu no século XVIII (*Les Rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique, 1766*).

Desse ponto de vista, Freud está mais próximo de um pensador como Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781), tipo do *Aufklärer* pré-crítico, examinador a um só tempo impiedoso e ponderado dos títulos de legitimidade da crença.[36] Se precisássemos situar Freud na galeria dos tipos de *Aufklärer*, o representaríamos como um Lessing, cuja ética crítica se teria tornado mordaz e um tanto enrijecida sob o efeito da formação em ciências da natureza. É dessa dupla frente, ético-crítica e natural-científica (*naturwissenschaftlich*) que Freud extrai sua inexpugnável desconfiança em relação à *Schwärmerei*. Como veremos, tal atitude torna compreensível seu diagnóstico da atitude místico-religiosa. Essa posição se colore, enfim, de uma tonalidade humorística, sendo a ironia a arma pacífica do *Aufklärer*, denegando as fantasias de sua pretensão ao sério. Amante de Swift, Sterne, Heine e Busch, Freud assinala também, em resposta a um questionário sobre seus "livros prediletos", Mark Twain e Multatuli.[37]

A predileção de Freud por este último autor é particularmente reveladora de seu estilo de *Aufklärer*, rigoroso e bem-humorado. Em Dekker, ensaísta e romancista que se assinava "Multatuli" ("sofri muito"), Freud encontra como que a parábola gêmea de sua própria exigência de veracidade matizada de pessimismo. Confidenciando a Charles Baudouin, em 20 de outubro de 1926, que Multatuli foi "um dos alimentos substanciais de seu espírito", sublinha que dele retinha, entre todas, essa sentença: "Tenho dos deuses: Logos e Anankè", ou seja: "A inflexível razão, o destino necessário."[38] Compreende-se a dupla rejeição do misticismo instruída pela dupla peça de acusação: transgressão do Logos e ilusão renitente à Anankè, selando uma ética racionalista com um sentido profundo de necessidade — o que liga a "moral" de Freud a seu "cientificismo". A mística será, desde então, decifrada como uma forma requintada da "mentira": "A mentira não serve para nada", diz simplesmente Freud a Baudouin, evocando Multatuli, vítima de seu ódio à mentira. Eis por que Freud se dispõe a sacrificar todo o gozo místico por uma porção de Logos e de Anankè.

Pela mesma razão, se mostrará brutalmente insensível ao que considera lirismo místico nas formas modernas de dionisismo, como o ilustra sua reação zombeteira à profusão nietzscheana.[39]

---

[36] Sobre esse ponto, ver Georges Pons, *Gotthold Ephraïm Lessing et le christianisme*. (Éd. Didier, 1964).

[37] Questionário endereçado a trinta e duas personalidades por um editor vienense, Hugo Heller, inquirindo-os sobre seus dez livros prediletos. Ver a resposta de Freud in Jones, *op. cit.*, tomo III, pp. 477-478.

[38] Ver Charles Baudouin, *Freud le véridique, in Y a-t-il une science de l'âme?*, Éd. Fayard, 1957, p. 50. Antigo funcionário colonial holandês decepcionado com a corrupção, Multatuli consagrou sua vida e sua obra à veracidade. Autor de *Max Havelar, Lettres d'amour* e *Idéem*.

[39] Ver o episódio narrado por Lou Salomé (*Ma vie, P.U.F.*, p. 170) comentado *in Freud et Nietzsche*, pp. 44-45.

Nesse contexto, o termo *Mystik*, no vocabulário freudiano, remete de maneira muito geral ao registro do irracional, recobrindo práticas diversas aparentadas ao ocultismo,[40] irredutivelmente suspeitas de obscurantismo (como convém a um *Aufklärer* vigilante). Assim, no início da segunda das *Novas conferências* dedicada ao *Sonho e ocultismo*, Freud emprega o termo no sentido genérico de esfera supra-sensível: "O sonho freqüentemente foi considerado como a porta de entrada no mundo da mística (*Welt der Mystik*), e hoje ainda constitui para muitos um fenômeno oculto... Mística, ocultismo, o que se entende por estas palavras? Não esperem de mim um esforço para abarcar por meio de definições esses domínios de contornos imprecisos."[41] Leiamos essa fórmula ao pé da letra: não se teria meio de produzir um conceito genérico determinado daquilo que agrupa fenômenos mal identificados. Nesse sentido, a própria palavra "mística" é suspeita, à medida que designa uma esfera de fronteiras flutuantes (*schlecht umgrenzten Gebiete*).

Mas, correlativamente, um espírito esclarecido deve saber examinar os fatos que advêm da demonologia. Não por acaso Freud situa a obra do mestre no gênero, Jean Weier, entre as mais importantes do pensamento humano, ao lado de Copérnico e Darwin.[42] É com o mesmo espírito que estuda os fenômenos de "neurose demoníaca".[43] Não importa onde, trata-se de pousar sobre as manifestações "visionárias" o claro olhar do *Verstand*, decidido a não se deixar seduzir pela *Schwärmerei*, sob o risco de delimitar os limites do sentido dessa multiplicidade de fenômenos mal coordenados.

II — RACIONALIDADE MÍSTICA E RACIONALIDADE ANALÍTICA

O inconsciente como objeto místico e objeto analítico

A mística, contudo, não é senão uma racionalidade antagonista: aparece como um obstáculo, de certo modo indígena no processo de constituição do saber próprio à psicanálise, o do *inconsciente*.

No seu modo de constituição, o saber analítico dos fenômenos inconscientes se edifica sobre a recusa do regime filosófico do conceito de inconsciente. Analisamos, detalhadamente, em outro lugar, a recusa do "consciencialismo" filosófico, tese de paridade do psíquico e do consciente, que constitui para Freud a forma específica de resistência da racionalidade filosófica ao pensamento dos

---

40 Ver a obra de Christian Moreau, *Freud et l'occultisme*, Privat, 1976.

41 G. W., XV, p. 32.

42 Ver questionário, *in Jones*, tomo III, p. 477. Johannes Wier, também chamado Weyer, lutou contra a superstição demonológica e esforçou-se por deter a repressão à feitiçaria. (*Des tromperies des démons, ainsi que des ensorcellements et des empoisonnements, 1563*). É o protótipo do humanista da Renascensa militante contra o fanatismo místico-religioso.

43 Ver *Une névrose démoniaque au XVII^e siècle*, 1923.

fenômenos inconscientes. Entretanto, como formação de substituto teórico desse consciencialismo que visa negar pura e simplesmente a existência do inconsciente como esfera fenomenal, surge um processo de mistificação, cujas modalidades são reveladoras do modo sintomático de ação do pensamento místico no seio da racionalidade.

De que se trata, afinal? Freud observa que a denegação do inconsciente psíquico adquiriu a forma de uma alternativa, que caracteriza da melhor maneira em *O interesse da psicanálise* (1913): "Ou o seu inconsciente [o dos filósofos] era algo de místico (*etwas Mystisches*), inalcançável e intangível (*nicht Greifbares und nicht Aufzeigbares*), cuja relação com o psíquico estava na obscuridade, ou bem identificaram o psíquico com o consciente, para depois concluírem dessa definição que o inconsciente nada tinha de psíquico e não podia ser o objeto da psicologia."[44] É importante compreendermos em que intervém o irracionalismo místico, como o destino do psicologismo consciencialista, pois é aí que se pode captar, ao vivo, o trabalho da contradição teórica, a que se propõe a mística como o enganador desenlace.

Achando-se o psíquico clivado do inconsciente, o mesmo inconsciente, que busca se pensar a despeito da denegação teórica, retorna ao discurso em forma de *tese*. Desse modo, tende a se hipostasiar em *princípio* ou entidade metafísica. Um exemplo disso, para Freud, é o regime místico do inconsciente que funciona na *Filosofia do inconsciente*, de Edouard von Hartmann (1869), epifania de um inconsciente transpsíquico que arrebata triunfalmente o bastão e assume a herança dos antigos princípios metafísicos. Freud via se desenrolar na obra desse moderno *Denis*, o *Aeropagita*, uma verdadeira "teologia vegetativa", cuja nova divindade era o inconsciente. Brentano, professor de filosofia de Freud em Viena, o descrevia com razão, como um "ser único, onipresente, onisciente, perfeitamente sábio, eterno". Como Deus negativo — por excesso de ser — da teologia negativa, não se pode nem tocá-lo nem vê-lo: é literalmente inconcebível, uma vez que ultrapassa toda e qualquer apreensão conceitual. O saber fisiológico é curiosamente utilizado para escorar uma espécie de "doutrina mistagógica".

À maneira do antigo Denis,[45] Hartmann concebe seu princípio supremo ao mesmo tempo como causa de *tudo* e continente universal e como sendo *nada* daquilo de que é causa, de modo que é preciso retirar dele, depois de enumerá-las, as atribuições positivas (Vida, Sabedoria etc.) — sendo o essencial pensar a identidade de todas as coisas em Deus. Da mesma maneira, o inconsciente hartmaniano se apresenta como a Causa conservadora universal e o Nada de inteligibilidade. Freud irá especificar sua crítica do monismo místico como o extraviamento da reflexão do inconsciente por entre a paradoxal mescla de

[44] G. W., VIII, p. 406. Citamos conforme nossa tradução. (Ed. Retz, p. 75).

[45] Ver acima, n. 1, p. 42.

vacuidade e superfluidade ontológica, que reencontraria com mais freqüência do que o esperado em seu caminho!

A desconfiança de Freud, como *Aufklärer*, em relação à *Schwärmerei* se revela em sua avaliação brutal dos pietistas. Tendo Pfister dedicado um estudo a Zinzendorff, Freud comenta: "É um pobre louco sincero que, além disso, não trapaceia mais que todos os grandes homens, a se acreditar em Fontanes."[46] Quando Arthur Kielholz escreveu *Jacob Böhme, uma contribuição patográfica à psicologia da mística* (1919), Freud comentou: "Na abstração exangue, não é fácil reconhecer qualquer coisa; muito menos no sistema delirante de Jacob Böhme, tal como figura na obra de Kielholz."[47]

Quanto ao termo *místico*, Freud o emprega como primeira censura à Groddeck, em sua carta de 5 de junho de 1917: "Por que você, de uma base tão boa, se precipita na mística, abole a diferença entre o espiritual e o corporal, detém-se em teorias filosóficas que são inadmissíveis?"[48]

Façamos, então, uma fenomenologia do que quer dizer *mística* para Freud, especialmente no que se refere ao inconsicente e à sua concepção. Podemos observar que: 1.º — ela se afigura como um *salto mortal*, a partir de pressupostos que se fundam na experiência. A metáfora é significativa: trata-se de um abismo em que se despenca quando se abandona a terra firme do "material". E, ao mesmo tempo, um declive pelo qual se desliza (solução de facilidade) e uma escalada aos cumes, sob condição de se deixar a terra firme.

2.º — ela consiste, por isso mesmo, em misturar os gêneros, abolindo-se o necessário *dualismo* entre "espiritual" e "corporal": deságua, portanto, num *monismo* ilusório.

Tomemos, como exemplo, a crítica específica a Groddeck. O sofisma, segundo Freud, consiste em transitar de um enunciado confiável à sua generalização abusiva, que resulta num *enunciado místico*. Chamemos E 1 o primeiro, E 2 o segundo e P, o trabalho mistificador.

E 1 consiste "em reconhecer o fato de que o fator ps. tem também uma grande e insuspeitada importância na constituição das doenças orgânicas". E 2 enuncia que "o fator ps. causa *sozinho* essas doenças". P consistiu em se hipostasiar um fator em causa, à revelia do cânon experimental mais elementar. (Não esqueçamos que Freud traduziu Stuart Mill.)[49] Desse modo, é abolida a diferença entre as esferas, por meio de uma violência, uma unificação forçada que reduz uma esfera à outra. A esse trabalho de unificação mística, Freud opõe um dualismo atenuado e razoável: "O inconsciente é a mediação correta entre

---

[46] Carta de 17 de junho de 1910, *in Correspondance avec le pasteur Pfister*, Gallimard, 1966, p. 77.

[47] Carta a Groddeck de 1.º de junho de 1922, *in Ça et Moi*, Ed. Gallimard, p. 92.

[48] *Op. cit.*, p. 44.

[49] Ver *Freud, la philosophie et les philosophes*, pp. 13-14.

o corporal e o espiritual." Portanto, é requerido pela dualidade que tem por função ordenar, sem anulá-la.

Tal formulação se apóia numa concepção antimística da Natureza: esta não é inteiramente redutível ao Espírito, como também não é um dado cego, inacessível à espiritualização. Freud recusa, assim, duas formas de mística, já que tanto a Natureza cega como a Natureza que é figura dócil do Espírito se prestam à adoração mística. É indispensável, portanto, não ceder ao "aparato da unidade", respeitar a "grandiosa multiplicidade" da Natureza. A grandeza reside na diferenciação: a própria Natureza é "folheada" e está submetida ao princípio da *Schichtung*. O erro místico consiste em querer abdicar dessa exigência tópica, esmagando, um sobre o outro, os estratos que manifestam a heterogeneidade ontológica. O que repugna a Freud no empreendimento místico é o empenho em apagar a dobra maior do Ser em psique e soma. Freud considera este o defeito fundamental da gente filosofante. No começo está a diferença; negá-la, portanto, não é senão denegá-la. Ao atribuir ao id único de Groddeck um lugar em sua tópica, Freud não quer dizer outra coisa. Mas, ao mesmo tempo, compreende-se que a questão da mística não é senão a do estatuto do inconsciente, esse estatuto da "dobra".

O que essa reticência põe, então, em causa, senão a própria identidade da psicanálise? Se, como diz Groddeck, "em si, diferenças de essência não existem", a iniciativa do tratamento psicanalítico é remetida a "uma questão de apreciação pessoal".[50] Isso implica, por outro lado, uma perigosa ampliação da noção estritamente psíquica do inconsciente. Ampliar, para Freud, redunda em afogar o peixe. No fim das contas, tem-se uma noção que, servindo para tudo pensar, não permite mais pensar distintamente. O id de Groddeck é o homólogo místico do inconsciente psicanalítico: "Ele se manifesta tanto como pneumonia ou câncer quanto como neurose obsessiva ou histeria."

A que se reporta, então, o racional ou não-místico? À faculdade que Freud designa, muito precisamente, como "consentimento fragmentário". Tentando curar Groddeck de sua mística do id, Freud efetivamente lhe confidencia, em 17 de abril de 1921: "Tenho um talento particular para o consentimento fragmentário",[51] ao passo que o místico só quer um consentimento total. Observa-se aí um discreto diagnóstico da bulimia mística, que deseja, de imediato, toda a verdade e quer engoli-la inteira, de uma só vez, na solidão de seu gozo. (Não é por acaso que, desde sua primeira carta, Freud prevenia Groddeck do perigo da solidão.)[52] O racional sabe fragmentar seu gozo e encontrar prazer nas razões limitadas que lhe são concedidas...

---

[50] *Op. cit.*, p. 38.

[51] *Op. cit.*, p. 70.

[52] Carta de 5 de junho de 1917, *op. cit.*, p. 43.

O exemplo do sonho

O misticismo tem assim, para Freud, o valor negativo de um verdadeiro obstáculo epistemológico. Consiste precisamente em se hipostasiar uma propriedade em princípio, e em dotá-lo de um poder próprio de explicação. Daí o pensamento místico do inconsciente, que serve para explicar a si próprio, tautologicamente, o que tem por efeito redibitório abolir o aspecto *fenomenal*. Essa idéia capital permite articular a crítica geral de princípio do misticismo com a crítica de seus efeitos, no plano prático da explicação analítica.

O melhor exemplo diz respeito à interpretação dos sonhos. Em que consiste a explicação "mística" do sonho, senão em postular a eficiência causadora de um Inconsciente que *produziria* formações oníricas; o intérprete poderia basear seus cálculos nessa eficiência, potência obscura que seria causa do sonho, *causa sive ratio*, como na perspectiva metafísica, onde *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* se superpõem e coincidem. Freud refuta essa tentação em termos inequívocos, embora bastante tardiamente, um quarto de século após a *Traumdeutung*, em suas "observações sobre a teoria e a prática da interpretação dos sonhos" (1923): "Tenho a impressão — escreve no parágrafo V — que a prática analítica nem sempre evitou erros e superestimações, sem dúvida devido, em parte, ao excessivo respeito pelo "misterioso inconsciente."[53]

É importante compreender bem, nesse ponto preciso, a recusa do efeito mistificador (em sentido literal) que ameaça, do interior, a prática do inconsciente, e que ela, de certo modo, precisa exorcisar, numa espécie de demonologia. Realmente, a tentação do analista é maior ainda que a da análise: tentação do mistagogo, grande sacerdote de um "misterioso inconsciente", do qual teria o domínio e cuja voz interpretaria. Tentação oracular, disposta a apelar ao inconsciente, como se este contivesse, escondida em sua essência misteriosa, a virtude produtora do sonho. Convém observar que isso redunda em desacreditar a capacidade do sonho de produzir sua inteligibilidade imanente, por seu próprio trabalho, e a reduzi-lo ao plano de travessia de um princípio que transcende seus efeitos.

Freud enfatiza, com particular vigor, que o sonho, como objeto hermenêutico, deve ser lido exclusivamente no plano de suas manifestações e de seu modo autônomo de produção de sentidos — o que é designado, no fundo, como "trabalho do sonho" (*Traumarbeit*). Contudo, esse trabalho se diferencia justamente do "misterioso inconsciente" por não ser de modo algum criativo. Percebe-se melhor *a contrario* a concepção demiúrgica atribuída ao Inconsciente na concepção "mistagógica". Daí a proposição em torçal:

a) O Inconsciente não produz o sonho (nem o resto); b) o sonho não produz Inconsciente.

---

[53] G. M., XIII, p. 304.

Resta compreender por que essa advertência é necessária. É que, prestando-se atenção, o efeito místico está contido na idéia mesma de "psicologia das profundezas", como o verme dentro do fruto. Desde que se postula um "conteúdo latente", dissimulado em "conteúdo manifesto" e contendo a verdade do outro, tem-se a possibilidade da hipóstase. Por isso Freud previne: "Durante muito tempo se confundiu os sonhos com seu conteúdo manifesto. Não se deve agora confundi-los com os pensamentos latentes."[54] Avancemos mais: seria preciso ultrapassar até a lógica do continente, na medida em que, operando a dialética de um continente e um conteúdo, há efeito místico, como tentação de exumar, sem preliminares, a verdade do conteúdo aparente, como se ela nele estivesse *contida* e ele a *contivesse* simultaneamente — paradoxo através do qual a mística continuamente se explica, como assunto que só a ela diz respeito.

Significativamente, Freud apela para a prática hermenêutica para frustrar a insistência do efeito místico, que ameaça o comércio com o Inconsciente. Parece que, quanto mais inevitável é a tentação de hipostasiá-lo, desde que o concebemos, tanto mais a prática dos mecanismos fenomenais deveria se destacar do misticismo. Tendo renunciado à tentação mistificadora das "visões de mundo", o analista deve perder a última forma da mística, aquela de seu próprio objeto, o inconsciente — prescreve a Lei freudiana, recomendando aos analistas não se permitirem acreditar na divindade do inconsciente. Nada lhes deve impor isso, nem mesmo o que parece ser o único artigo de fé dos "pastores de alma seculares":[55] que o inconsciente *existe*. Ainda aqui, Freud se comporta como *Aufklärer*, satisfeito por saber perder o respeito pelo ídolo, mesmo aquele no qual se apoia a fé da ciência analítica.

Mística e metapsicologia: o estatuto do phantasieren

No entanto, Freud não se livra tão facilmente da mística — como tampouco da especulação filosófica — em virtude mesmo do problema que a mística serve para nomear, e do qual é o reverso: o inconsciente. A homologia deve, com efeito, ser lida igualmente às avessas: a metapsicologia trabalha sobre aquela dobra que a mística quer, a todo custo, alisar. Freud associa Groddeck ao trabalho psicanalítico pela razão mais profunda de que o inconsciente possui essa virtude de operar sobre a dobra, de modo que a leitura mística tem sua eficácia. Groddeck desempenha para Freud o papel de apresentador de feira do inconsciente, sob o nome de Id. Ele ousa nomear alguém, lá onde Freud hesita em reconhecer se há alguém (ver carta de 17 de abril de 1921).

Freud refere-se à "mitologia do id" de Groddeck (carta de 7 de setembro de 1927);[56] sabe-se, porém, que qualifica a metapsicologia de mitologia das

---

[54] G. W., II-III, p. 585.

[55] Expressão da carta a Pfister de 25 de novembro de 1928 (*Corr.*, p. 183).

[56] *Ça et moi, op. cit.*

pulsões — sinal de que o objeto metapsicológico tem a ver com o objeto místico: em todo o caso, convém conferir estatuto à sua diferença.

É realmente possível mensurar o projeto metapsicológico tomando em consideração o trabalho da mística. Curiosamente, chega-se a um conceito mais claro, como se a metapsicologia se impusesse como formação reacional da tentação mística.

1. Negativamente, a metapsicologia recusa-se a cair na generalização abusiva e na indevida passagem ao limite, sob pena de invalidar sua *Wissenschaftlichkeit*. Por outro lado, e simultaneamente, recusa-se a ocultar o dualismo do somático e do psíquico, uma vez que trabalha por cima.

2. Por isso mesmo, o que a mística postula como seu *dado*, a metapsicologia herda como seu *problema*. Pois a investigação do inconsciente é, por assim dizer, construída sobre a brecha do somático e do psíquico, fronteira que nomeia a "pulsão" — o que em seguida explica a "definição" de "pulsão" como "conceito limite" (*Grenzbegriff*).[57]

Por outro lado, a própria metapsicologia funda-se numa extrapolação (*Uberschreitung*), a partir do material. Lá encontra, como em pontilhados, o perigo místico. Como certificar-se da diferença de natureza da extrapolação? Nenhuma verdade metapsicológica fecunda se alcança, afirma Freud, sem elaboração do dado. Como então não ficar colado ao material empírico estéril sem, dessa forma, "se precipitar' na mística? É estreito aqui o caminho por onde a análise deve passar. Tão consciente disso está Freud que, ao elaborar metapsicologicamente a "pulsão de morte", nomeia o fantasma místico que assombra o conceito metapsicológico: "O que se formula aqui pode suscitar uma impressão de *profundidade* (*Tiefsinnigen*) ou emitir uma ressonância mística (*an Mystisches anklingen*)..."[58] Segue-se uma advertência científica: mas ainda é necessário dar conta desse efeito de ressonância mística, para o qual se orientam os mais preciosos conceitos metapsicológicos, como se os dois tipos de "trabalho" se cruzassem.

Aqui, é preciso chamar a atenção para o termo específico por meio do qual Freud de alguma maneira designa a *faculdade* metapsicológica: a palavra *Phantasieren*, que também poderia "soar mística" se não compreendêssemos corretamente sua função. É tão tentador que, num de seus últimos textos, evoca a "feiticeira metapsicologia", que consulta como a um oráculo, ao qual, além disso, confessa que nem sempre se sente inspirado, desmistificando-o, assim, no mesmo instante.[59] O que importa é a seguinte declaração: "Sem especulação e teorização

---

[57] Expressão empregada no ensaio de 1915 *Pulsões e destinos das pulsões*.

[58] G. W., XIII, p. 39 (cap. *Au-delà du principe de plaisir*). A palavra *Tiefsinning* exprime perfeitamente a idéia de profundidade mística, a um só tempo grave e vaporosa...

[59] G. W., XVI, p. 69, *in Analyse finie et analise infinie* (1937). Depois de dizer que precisaria chamar "a feiticeira metapsicologia" em seu socorro, Freud efetivamente acres-

(*Spekulieren und Theoretisieren*) metapsicológicas — quase teria dito: *fantasmação* (*Phantasieren*) —, não se faz aqui nenhum progresso para adiante." "Aqui" é o ponto onde o "material" não fala mais, e onde é preciso dar o passo decisivo da "especulação", por meio da *fantasia teórica*. A mesma palavra empregava Freud no começo de sua carreira, em carta a Fliess — aquele mesmo que lhe deu o gosto da audaciosa "extrapolação" — na qual associa o *Phantasieren* a dois outros atos: adivinhar (*erraten*) e transpor (*übersetzen*).[60] O *Phantasieren* metapsicológico tem como função, portanto, antecipar-se ao dado, à medida que este exige a teorização, e, por outro lado, reelaborar esse material, numa espécie de reorganização de sua linguagem.

Não seria o caso, então, de uma atividade "visionária", mas da atividade que dá ao metapsicólogo essa espécie de derrapagem controlada, reivindicada por Freud no momento decisivo de introdução da pulsão de morte: "abandonar-se, entregar-se a uma divagação de idéias (*Gedankengang*), prosseguir nela até onde leve",[61] o que nada tem a ver com uma preguiçosa "intuição". É, de certo modo, a audácia do *Aufklärer*, convertida em método de descoberta, cuja racionalidade específica seria, de resto, revelada por um estudo lógico do funcionamento da metapsicologia freudiana.

III — A TEORIA FREUDIANA DA ERLEBEN *MÍSTICA*

Precisamos agora abordar a outra dimensão da construção, que introduz a segunda figura da realidade mística, aquela da experiência *sui generis* que ela representa. Dessa vez a psicanálise pode pretender iluminar por meio das categorias da "psicologia" dita "das profundezas" — título que, por si só, sugere sua vocação de iluminar a pretensa exploração das profundezas.

No entanto, para se compreender a concepção freudiana da experiência mística, é necessário, de início, situá-la em relação a um dado importante: a excepcional floração de uma literatura rotulada como "psicologia da mística", à época do nascimento da psicanálise e durante seu desenvolvimento. A psicanálise se vê então arrastada a um turbilhão de reflexões sobre a mística, emanando da etno-sociologia fenomenológica, literária, filosófica e psicopatológica.[62] Acrescente-se a isso a grande vaga orientalista, entre as duas guerras

---

centa: "Infelizmente as informações da feiticeira não são... muito claras nem muito detalhadas."

60 Ver *La naissance de la psychanalyse*, carta de 25 de maio de 1895 (p. 107).

61 Seção VI, G. W., XIII, p. 64.

62 Dentre os abundantes estudos, citemos apenas: *As formas elementares da vida religiosa* de Durkheim (1912), *A experiência mística e os símbolos* de Lucien Lévy-Bruhl (1938), *O elemento místico da religião* de Friedrich von Hügel (1908), *O sagrado* de Rudolf Otto, os trabalhos de Mircea Eliade, *As duas fontes da moral e da religião* de Henri Bergson, assim como os estudos mais monográficos de Maurice Blondel e Jean Baruzi. Ver também Henri Delacroix, *A religião e a fé* e a obra de William James sobre as *Variedades da experiência religiosa*.

mundiais, que busca renovar a abordagem do problema através do hinduísmo e do budismo hindu.[63]

Na verdade, busca-se na mística um "suplemento de alma", a menos que ela não apareça como se reportando a um princípio estrangeiro (sociológico ou patológico). A originalidade de Freud consiste em esclarecer a mística no plano da mecânica específica da qual a *Erleben* é a superestrutura. Logo, não é tanto um "dado imediato", mas um processo, do qual é preciso fazer a *tópica*.

É notável que a estruturação da interpretação freudiana da mística tenha coincidido com a formulação da segunda tópica: coincidência que encerra possivelmente um sentido metapsicológico profundo. Como se a mística aparecesse como uma aplicação privilegiada do esquema explicativo da segunda tópica; e, não apenas isso, como se ainda contivesse o sentido metapsicológico que só poderia emergir com a ocorrência da segunda tópica. Vale dizer que não devemos nos contentar com a idéia de que Freud se serve da segunda tópica para explicar a vivência mística. Na verdade, é a configuração de uma nova paisagem metapsicológica, nos anos 20, que faz emergir, subitamente, um lugar para acolher a mística como objeto hermenêutico.[64]

É, em particular, nas *Novas conferências* — momento em que Freud está, de certo modo, instalado em sua nova conceituação, submetendo-a a um balanço — que se organiza a teoria da experiência mística, coincidindo, não por acaso, com o momento da exposição da tópica. Esse contexto é, na verdade, paradoxal, pois Freud evoca a mística como um modo de convulsionar os próprios limites que sua tópica acaba de delinear. De fato, ela intervém no momento em que Freud formula uma última "recomendação", antes de encerrar a questão da "personalidade psíquica":[65] não enrijecer a tópica, transformando-a numa espécie de geopolítica. Freud evoca, assim, uma fusão de tons algo impressionista para impedir o excessivo encerramento que decorre da representação espacial. Ao princípio tópico de distinção opõe a exigência dinâmica, pela idéia de variabilidade das "separações" (*Sonderungen*), não apenas segundo a idiossincrasia individual, na medida em que "ela pode ser modificada mesmo durante o funcionamento (*bei der Funktion*) e momentaneamente apagada".[66]

Essa suspensão funcional é ilustrada, de maneira precisa, pelo "desfuncionamento" psíquico, em geral, e pelo fenômeno místico: "Pode-se perfeitamente imaginar que, através de certas práticas místicas (*gewissen mystischen Praktis-*

---

[63] Impulsionada especialmente por René Guénon, Aldous Huxley e Romain Rolland (ver adiante).

[64] Além disso, é o momento em que o termo *místico*, sobretudo em sua acepção crítica, ou seja, avaliativa ou pejorativa, torna-se mais freqüentemente descritivo nas ocorrências que figuram em sua obra.

[65] G. W., XV, p. 85 (fim da terceira das *Novas conferências*).

[66] *Op. cit.*, p. 86.

chen), é possível convulsionar (*umwerfen*) as relações normais entre os diferentes distritos (*Bezirken*) psíquicos particulares, de maneira que a percepção, por exemplo, possa conceber (*erfassen*) relações (*Verhältnisse*) no Ego profundo e no Id, de outro modo inacessíveis."

A literalidade da formulação requer um exame mais acurado para que se capte o efeito místico que Freud busca aqui pensar. Observa-se, de início, que a mística se apresenta como uma curiosa *transgressão tópica*, como uma espécie de translação de fronteiras. Não devemos, contudo, atribuir esse fenômeno a algum "poder" dinâmico, dotado de alguma energia desregradora; não se trata tampouco de dionisismo ou demonismo. Freud fala realmente em "convulsionamento", mas este atua como um desarranjo de "relações normais". A mística aparece não tanto como fenômeno propriamente dinâmico, mas sobretudo cinemático, no sentido que manifesta a introdução de movimento no esquema tópico-mecânico, à maneira de uma "turbulência".

Por outro lado, a mística não cria nenhum elemento, nem mesmo relações suplementares: limita-se a modificar as relações existentes; o termo administrativo empregado por Freud evoca uma espécie de interferência perturbadora no código da informação entre "distritos", e não a produção de relações inéditas. É por isso que a desordem parece relativamente inofensiva, não atingindo, nessa redistribuição, a própria ordem tópica.

Enfim, a translação propicia pelo menos um ganho, que constitui o aspecto mais audacioso do processo: a possibilidade de mergulhar nas profundezas do Ego e do Id.

Essa expressão ainda concede demasiadamente à pretensão da própria experiência mística: permanece-se no domínio da "percepção" (*Wahrnehmung*) e da concepção (*erfassen*) — na vertente do sujeito; na esfera das "relações", e não das substâncias — do lado objetal. O pensamento místico funciona, em suma, com o equipamento "normal", mas sua singularidade consiste em lograr uma *olhadela* num tecido de relações "de outro modo inacessíveis". A originalidade da mística parece portanto provir, na concepção freudiana, da abertura de vias de acesso a um nó de relações enterrado.

No fundo, é a concepção que Freud condensará no apotegma simbolicamente conclusivo de sua obra — como se decididamente a mística refletisse, por seu efeito, o poder do inconsciente: "Misticismo: autopercepção obscura do reino para além do Ego e do Id."[67] Todavia, a condensação da expressão inflete um pouco a concepção desenvolvida em 1932. Aqui, de fato, é o Id que se autopercebe obscuramente, ao passo que, na versão precedente, Freud só falava da percepção de relações no Ego profundo e no Id. A questão torna-se, então, singularmente complexa: quem, afinal, percebe o quê, na experiência mística? Trata-se realmente de um "quem" que percebe? A fórmula das *Novas conferên-*

[67] É uma das últimas frases escritas por Freud (G. W., XVII), o que reveste a fórmula de um carisma especial.

cias, relida segundo essa perspectiva, situa-se no limite da correção semântica, visto que Freud enuncia que "a *percepção* pode conceber relações no Ego profundo e no Id". Portanto, ocorre uma percepção, *percipitur* diríamos em suma. O apotegma parece, em compensação, atribuir o papel de sujeito ao próprio Id, a um só tempo sujeito e objeto (autopercepção); olhando-se, porém, mais de perto, a noção de "reino" trunca a clareza do esquema, cravejando-o por assim dizer: pois não é propriamente o Id o objeto-sujeito do processo perceptivo, mas seu "reino", isto é, sua presença e seu poder. Dito de outro modo, o sujeito da experiência mística tem justamente a experiência daquilo que pertence aos domínios do Id, em algum lugar dentro de si, onde o Id "paira no ar": todavia, não se trata de um hipotético sujeito que se apercebe de algum *self* distinto do Id, mas o próprio Id se apercebendo perceptivamente de seu reino.

Buscando agora o objeto dessa "percepção mística", constatamos que, na versão de 1932, ela se inscreve em *relações* que emanam não apenas do Id, mas do "Ego profundo". No apotegma, o Ego não consta mais (e não dá sequer para reportá-lo implicitamente ao papel de sujeito, pois, como vimos, ele não pode se prevalecer da função de se aperceber do reino do Id).

Finalmente, se as fórmulas de Freud são coerentes, apesar dessas dificuldades consideráveis de detalhe, é preciso discutir a hipótese de que Freud, sem abdicar de seu rigor racional, conta com uma espécie de fantasma que torna ao mesmo tempo compreensível e sibilino o apotegma final — nisso reside toda a sua sedução. Tomando-se a fórmula ao pé da letra, alguma coisa denota que é possível um processo do gênero: o Id praticaria uma espécie de auto-erotismo — pelo que entendemos, não a satisfação propriamente erótica, mas o efeito imaginário através do qual o Id se dá conta de sua *potência*, que é também uma *ausência*. O gozo místico se originaria da revelação atual e densa desse *desfalecimento*. Quanto ao Ego, mesmo estando implicado no caso, só recolheria a reverberação, testemunho desse acontecimento formidável. Vantagem inesperada, aliás, para o Ego subitamente advertido — na acepção forte do termo — do mundo subterrâneo que o sustenta. O apotegma freudiano "soa", nesse sentido, "místico": descreve um acontecimento-processo, ao invés de definir um "estado".

Apesar de evidenciada a cumplicidade do fantasma com a compreensão, é preciso tentar localizar *metapsicologicamente* essa "vantagem inesperada". Para um entendimento de *Aufklärer*, a vantagem parece boa demais: é preciso tentar elucidar de onde provém a aptidão de certos sujeitos (ver a diversidade idiossincrática indicada por Freud) a penetrarem *imediatamente* nesses segredos abissais. Configura-se aqui uma aporia afinal elementar: visto que a tópica impõe o esquema espacial, como o "alto" ou a "frente" seriam informados do "baixo" ou do "atrás"?

Ora, remontando-se a essa fonte do problema da mística na concepção analítica, configura-se inevitavelmente um outro problema, diretamente ligado ao primeiro: aquele dos processos pelos quais o sujeito tem acesso à sua própria verdade. Não é de modo algum por acaso que Freud remata brutalmente, logo

após evocar a mística, na terceira das *Novas conferências*, precisamente onde encontramos o sujeito místico em busca de suas profundezas: "Gostaríamos de acrescentar que os esforços terapêuticos da psicanálise têm atacado o mesmo ponto. Sua intenção, de fato, é fortalecer o Ego, torná-lo mais independente do Superego, ampliar seu campo de percepção e transformar sua organização de modo que possa se apropriar de novos fragmentos do Id."

Essa célebre passagem talvez adquira uma nova luz pela aproximação com a mística. Registremos com cuidado a dupla afirmação: o processo místico e o processo analítico visam o mesmo "ponto de ataque" (*ähnlichen Angriffspunkt*); por outro lado, trata-se de produzir, num e noutro caso, um alargamento (*Erweiterung*) do campo perceptivo. Falta interpretar metapsicologicamente esse isomorfismo de ambos os processos, que se iluminam reciprocamente, como se a viagem mística constituísse uma "rápida cura", e o itinerário analítico, uma viagem mística levada a termo e bem-sucedida!

Freud dá elementos para responder a esse problema considerável ao examinar as condições do "devenir-consciente", justamente em *O Ego e o Id*, onde surge a segunda tópica. Isso nos remete à passagem da "representação de coisa" à "representação de palavra", sabendo-se que, de acordo com a definição de 1915, "a representação consciente engloba a representação de coisa além da correspondente representação de palavra, ao passo que a representação inconsciente é só a representação de coisa".[68] Nesse caminho é que convém procurar os elementos de uma metapsicologia da mística. De fato, tudo se passa como se a "comunicação" estabelecida, segundo as modalidades estudadas, entre as diversas instâncias da "personalidade psíquica" se assemelhasse a uma linguagem que emana *imediatamente* da "representação de coisa". É por acaso que Freud insiste justamente no aspecto visual do tipo de representações que decorre da própria coisa (*Sachvorstellung*)? Na mística, então, a *coisa* falaria sozinha...

Percebe-se, agora, a riqueza da postura freudiana ante a experiência mística. De um lado, designa um estado-limite, eminentemente suspeito, uma vez que não segue o caminho obrigatório do devenir-consciente, que passa pelas "representações verbais". Contudo, esse "indizível" deve, em princípio, ser percebido para que seja concebível uma circulação, abrindo à palavra o movimento de representação da coisa. Conseqüentemente, o mergulho no inconsciente mede os limites da experiência mística, mas opera a brecha por onde se engolfarão as palavras liberadoras, uma vez encontrada a via da análise.

Percebe-se, finalmente, o duplo interesse de uma reflexão analítica sobre o fenômeno místico. Do lado da mística, torna-se visível a lógica de um processo que erige em ideal seu próprio impasse: a defrontação com a *coisa*, que, nesse sentido, pode ser vivida como perversão ou como psicose. Do lado da psicanálise, há o começo de uma relação com o inconsciente que ela tem de exorcisar,

---

[68] G. W., X, p. 300.

mas que lhe permite balizar seu próprio caminho. Curiosamente, ela transforma o gozo imediato do Id, gozando a si mesmo *via* Ego, num imperativo para o Ego que, segundo a fórmula célebre, tem de advir em lugar do Id.

IV — OS RISCOS DA POSTURA FREUDIANA PERANTE A MÍSTICA: O ESTATUTO IMPOSSÍVEL DO OCEÂNICO

A relação de Freud com a mística não se esgota totalmente em sua recusa do modo de conhecimento e seu diagnóstico do tipo de experiência que a mística constitui. Há ainda um contexto, mais global e ao mesmo tempo mais pessoal, em que Freud se posiciona em relação ao fato místico. Esse ponto de vista nos permitirá, então, captar a maneira como Freud compreende a mística, o que anima, em profundidade, sua postura perante ela.

Aludimos, aqui, aos textos onde Freud se posiciona, em termos aliás bastante nítidos, em relação à Mística: agora, não se trata mais de recusar ou diagnosticar, mas de avaliar. Nesses "julgamentos", Freud pode adotar um tom categórico, não obstante simule apresentá-los inocentemente, como um traço idiossincrático, atrás do qual se escondem, na verdade, opções precisas no que concerne à sua *Weltanschauung*. Convém sublinhá-las para concluir a caracterização de sua *relação* com a mística (através de seu *relato* objetivo e para além deste).

O documento capital aqui é o famoso começo de *O mal-estar na civilização*, que se refere diretamente à atitude mística.[69] Cabe observar que os discursos de Freud sobre a religião e sobre a mística não intervêm no mesmo nível. É conhecido o *diagnóstico* freudiano da religião como função social causadora de ilusão. A avaliação da atitude mística aparece num outro plano, o do *sentimento oceânico*. Na mesma medida que a religião pode ser concebida como uma determinação "ilusionante" ligada à própria natureza da *Kultur*, coloca-se a necessidade de saber se o *sentimento oceânico* existe como determinação. Privando-o dessa pretensão, Freud afasta a religião para o lado das necessidades advindas do *estado infantil de dependência absoluta*, e o gozo místico, para o lado de uma estratégia individual, logo, de uma determinação que se sofre *ou não*.

Qual é o sentido da insistência de Freud em subjetivar o *sentimento oceânico*, senão o de conservar para a religião uma espécie de objetividade de sua alienação, enraizada na *necessidade* de dependência e proteção, remetendo o sentimento (*Gefühl*) do qual se nutre a mística à condição de tentativa de *restabelecimento do narcisismo ilimitado*[70]? Assim, se a religião é uma necessidade (alienante mas efetiva), a atitude mística é uma tensão nostálgica, qualquer coi-

---

[69] Fim do § 1. G. W., XIV, pp. 430-431.

[70] *Op. cit.*, p. 430.

sa como uma *Sehnsucht* narcísica. Portanto, na mesma medida em que Freud se sente capaz de explicar a ilusão religiosa, declara sua inexperiência no que se refere às *nuvens* (*Nebel*), tanto lhe é embaraçoso trabalhar esse Todo a custo concebível, "com o qual nos faria fundir o pseudo-*sentimento oceânico*". Assim, nada de experiência fusional para Freud, que se exclui daqueles que, como diz o poeta, regozijam-se respirando na *rósea luz*.[71] "Felizes os que têm a experiência das nuvens!", declara a ironia freudiana. É de uma verdadeira "anestesia" que está falando então.

Por trás dessa recusa da oceanidade há uma polêmica precisa e pessoal com quem, ele sim, diz ter provado o gozo místico . Freud refere-se a essa pessoa como "um de seus amigos" que, pela prática da ioga, conseguiu "despertar em si novas sensações e um sentimento de comunidade" (*Allgemeingefühle*). Esse *Schwärmer* do século XX, empenhado em encontrar a "prova fisiológica de numerosas sabedorias místicas" apresenta-se, ao mesmo tempo, como um *Aufklärer* progressista: trata-se de Romain Rolland, que desempenha junto a Freud o papel de antiposição mística. Por seu intermédio, o diálogo com a mística prolonga-se por toda a década de 20. Nele Freud reencontrava uma forma de naturalismo panteísta inspirado em Spinoza e Empédocles[72] (combinado com a sabedoria hindu).

Nessa ocasião, capta-se ao vivo a reação de Freud à palavra que não é destinada a ele. Romain Rolland tenta inicialmente revelar a Freud — cuja obra *O futuro de uma ilusão* atesta que ele a ignora — a existência de uma certa "sensação religiosa completamente diferente das religiões propriamente ditas", uma espécie de órgão de percepção do *eterno*, que acaba por qualificar de "oceânico", mas que verdadeiramente constitui, a seus olhos, um "fato", consistindo num "contato"[73]. Ora, Freud *não sente nada*: mais uma vez, alguma coisa permanece "muda dentro de si"; em vão busca no livro de Romain Rolland, *Ensaio sobre a mística e a ação da Índia viva* (1929), acesso a essa *Empfindung*. Por isso, paralelamente ao texto *O mal-estar na civilização*, faz a seu mestre em mistérios uma confissão de mau discípulo que, sem dúvida, constitui a declaração mais nítida sobre o assunto: "Como me são estranhos os mundos em que você evolui! A mística me é tão fechada quanto a música."[74] — o que não é dizer pouco, conhecendo-se a "fobia musical" de Freud[75]. Em eco, dá a entender que a mística é boa para um Jung, que abandonou os caminhos da racionalidade analítica: "Ele próprio é um tanto místico, e já há

---

71 *Op. cit.*, p. 431: expressão de Schiller.

72 Ver *Empédocle d'Agrigente suivi de l'Éclair de Spinoza*. Éditions du Sablier, 1931.

73 Carta de R. Rolland a Freud, 5 de dezembro de 1927.

74 Carta de Freud a R. Rolland, 20 de julho de 1929.

75 Sobre esse ponto, ver Jones, *op. cit.*, tomo II, pp. 39-40 e 101, e a confissão de Freud no início do *Moisés e o monoteísmo*, assim como nossa nota 3, pp. 46-47 *in Freud et Nietzsche*.

muitos anos deixou de pertencer a nosso grupo."[76] — observemos a ligação dos dois fatos...

Esse diálogo de surdos é rico em sentidos: mas complica-se quando o contrastamos a outra confissão, bem anterior, contida numa carta de 1909 ao mesmo Jung, onde expunha um longo raciocínio envolvendo números e morte: "Você encontra de novo confirmada a natureza especificamente judaica de minha mística."[77] Caberia ver nisso uma contradição ou uma evolução? De fato, a coerência é do gênero daquelas às quais Freud sabe se acomodar, de modo a ajustar sua visão do mundo a seu desejo e à sua identidade. Ao que parece, devemos concluir que ele não é místico, mas tem *sua* mística, referida culturalmente ao judaísmo.

A importância que Freud atribui, com espontaneidade, aos elementos da mística judaica parece confirmar isso; e David Bakan não teve dificuldade em revelar as sedutoras concordâncias temáticas que alimentam tal filiação.[78] Todavia, parece-nos inútil postular uma influência demasiadamente precisa, correndo-se o risco de qualificá-la de inconsciente, ou explícita demais: Freud fala bastante do judaísmo, mas faz muito pouco caso da mística judaica![79] Assim, parece tão impregnado de judaísmo e, paradoxalmente, tão estranho à mística! Isso ocorre porque, sendo o judaísmo um *dado* para Freud, ele não sente a necessidade de evocá-lo quando coloca a mística como *problema.*

Levando a compreensão da posição específica de Freud até seu paradoxo, parece-nos que se poderia, no limite, excluir a consideração da dimensão judaica para esclarecer sua visão da mística, na medida em que é indispensável para definir sua identidade cultural geral e sua abordagem da realidade religiosa.[80] Explica-se assim, claramente, a profunda sinceridade de sua antipatia em relação à mística e de seu sentimento de posse de uma "mística" bem sua, herdada e gerada para suas necessidades próprias, mística que, em suma, nada tem a ver com o "misticismo oceânico"!

A confissão final de Freud é preciosa, pois sem dúvida fornece a chave de sua estranheza em relação à mística: no texto, a que se opõe o famoso sentimento "*oceânico*" se não à necessidade religiosa articulada à *necessidade paternal* de dependência-proteção? Torna-se claro, então, que remete a um modelo fusional de inclusão de tipo *maternal,* nitidamente conotado pela referência a

---

[76] Carta de Freud a R. Rolland, 19 de janeiro de 1930. São conhecidos os vigorosos argumentos de Jung negando sua natureza mística.

[77] Carta a Jung, 16 de abril de 1909, *Correspondance,* Gallimard, tomo I, p. 297.

[78] David Bakan, *Freud et la mystique juive* (Éd. Payot, 1964).

[79] Nesse sentido, diríamos que uma outra obra, complementar à de Bakan, poderia ser escrita sobre o tema da estranheza de Freud em relação ao misticismo e à conveniência com *sua* mística judaica!

[80] Quanto a esse ponto, ver as reflexões de Marthe Robert: *D'Œdipe à Moïse,* Grasset, 1978.

um "Todo" englobante. Freud não é capaz de se entregar a essa experiência, o que remete, simultaneamente, a um temor — de afogar-se no "oceânico" ou perecer por sufocação[81] — e a um desejo secreto, conflito que se traduz, por fim, num sentimento de inapetência pela *Erleben* mística. Daí a desconfiança com que encara a tentação de infinidade do gozo místico, à qual opõe, fortemente, o limite da *Lei do Pai*. Eis aí o que, em última análise, manteria Freud distante dos turvos prestígios do *apeiron* místico, com os pés na terra firme das regiões que vivem sob a lei paternal...

Num curto escrito intiulado *Grande é a Diana dos efésios* (1911), Freud, à sua revelia, confirma isso através de uma parábola emocionante, quando descreve a espantosa perenidade do culto da deusa-mãe em Éfeso, na Ásia Menor, e narra a derrota que lá sofreu Paulo, o judeu convertido ao cristianismo, ao tentar, em vão, impor sua divindade paternal.[82] Paulo esbarrou em seu caminho com Demétrio, o homem de Deméter, defensor dos valores de maternidade face à *Lei do Pai*. Revela-se nesse episódio a oposição entre o ideal triunfante de gozo místico de caráter maternal e feminil e a sóbria satisfação possibilitada pelo interdito, cujas regras são enunciadas, na mesma época, em *Totem e tabu*.[83]

Freud pressentia que, no âmbito mesmo do movimento analítico, os Demétrios constituiriam legião. Com efeito, será por acaso que toda uma corrente de revisão ou inovação, teórica e prática, se vale de um *antimodelo* inspirado, em última análise, no modelo maternal do gozo?[84] Será fortuito que Freud rejeite incansavelmente o que pressente ou constata de "visionário" entre aqueles seus discípulos que teriam rompido o contrato, a ponto de sentir ele a necessidade de encarnar pessoalmente a figura do patriarca para chamá-los de volta? Vê-se, finalmente, que a mística designa toda uma figura do destino do freudismo,[85] como se a psicanálise estivesse condenada, para conquistar sua identidade problemática, a reiterar o exorcismo do demônio que ela própria invocou, desde que Freud comoveu o Aqueronte do Inconsciente.

---

81 Isso remete ao complexo problema da relação de Freud com a figura maternal; sua atitude perante o misticismo depende, em parte, de seu estatuto pulsional próprio...

82 Ver esse texto, que Freud elaborou com base em notas de leitura de "Villes d'Asie-Mineure", de Felix Sartiaux, G. W., VIII, pp. 360-361.

83 Não é à toa que o tema de *A Mãe de Diana dos efésios* não obteve lugar em *Totem e tabu!*

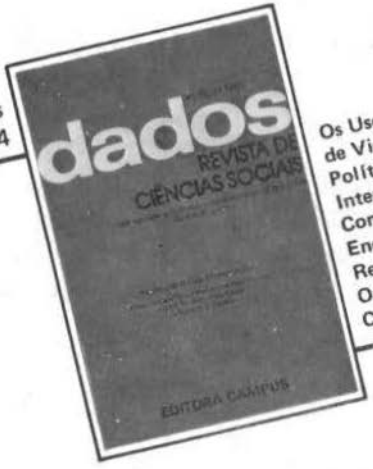
84 Ver o tema insistente da maternidade em Groddeck ou Winnicott e a denúncia do "demoníaco" em *Inhibition, symptôme et angoisse* como afirmação das aquisições analíticas.

85 Eis aí um eixo de pesquisa fecundo, ainda por explorar, das doutrinas analíticas, de um ponto de vista teórico e terapêutico (e não simplesmente institucional).

A EDITORA CAMPUS é também responsável por outra importante revista no campo das CIÊNCIAS SOCIAIS:

Uma das mais conhecidas revistas na área, reúne contribuições originais de renomados autores brasileiros sobre Ciência Política, Sociologia e Antropologia.

Alguns artigos programados para 84



Os Usos da História Oral e da História de Vida: Trabalhando com Elites Políticas
Interpretando as Vidas de Pessoas Comuns: Sartre, Heidegger e Faulkner
Encontrando Taso, me Descobrindo
Reflexões sobre o Quefazer da História Oral no Mundo Rural
Cultura e Ideologia

Faça (ou renove) sua assinatura para 1984:

EDITORA CAMPUS LTDA.
Livros Científicos e Técnicos
Rua Barão de Itapagipe, 55
20261 – Rio Comprido – RJ
Tel.: (021) 284 8443 .

*Entre mulheres. Notas sobre uma corrente do misticismo católico**

Jacques Maître

Este artigo constitui uma nova etapa de um roteiro destinado ao estudo da religião como ideologia, através de uma articulação entre o campo epistemológico do inconsciente e o da praxeologia social. Inicialmente, uma nota sobre *Psicanálise e sociologia religiosa*[1] propunha uma definição hipotética, levemente modificada num texto posterior[2]:

> 1) "A religião é uma instituição social baseada abertamente no recurso a uma afirmação de um "além" (além das determinações concretas que limitam todo sujeito), com todos os estados afetivos, as representações, as práticas e as normas correspondentes, o que permite propor aos sujeitos individuais uma satisfação dos seus desejos que escapa ao con-

---

1 *Archives de Sociologie des Religions*, 33, 1972, pp. 111-134.

2 "Sociologie de l'ideologie et entretien non directie", *Revue Française de Sociologie*, 16, 1975, pp. 248-256.

* Tradução: Márcia Lamarão — Revisão Técnica: Luiz Fernando Dias Duarte.
Entre femmes. Notes sur une filière du mysticisme catholique, publicado originalmente em *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1983 55/1, janeiro-março (Paris, Ed. du CNRS) — com a seguinte nota do autor:

"Quando este artigo já estava no prelo, recebi uma obra essencial para os meus objetivos: Caroline Warkel BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the*

Santa Ana, Virgem e Menino
Leonardo Da Vinci

trole exercido pelos processos secundários (no sentido freudiano); 2) a ascendência da religião situa-se no *interface* entre o reforço que ela proporciona às ideologias dos mais diversos grupos e a linguagem de desejo que estabelece com os sujeitos individuais. Esse dispositivo obtém a adesão dos indivíduos a estratégias sociais, cuja natureza determinada permanece assim oculta aos olhos dos próprios atores e legitima socialmente entre esses mesmos indivíduos processos psíquicos que, de outra forma, seriam considerados pelas instâncias de controle social como uma recusa patológica da realidade." "Mesmo quando uma ideologia não postula um além de natureza religiosa, ela dá forma a uma 'relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência' (Louis Althusser), constituindo-os assim em sua dimensão subjetiva dentro dos processos que se destacam da praxeologia social (nesse sentido, a religião é apenas um caso particular — e limite — da ideologia)."

Em seguida, eu me ative a um domínio circunscrito: uma tradição mística oficializada na Igreja Católica e reafirmada na nossa época pela vedetização da *maior santa dos tempos modernos*. A tradução e a apresentação de um estudo de 1925 sobre Teresa de Lisieux[3] se colocavam para mim como leitura psicanalítica edipiana. Posteriormente, minha própria abordagem situou-se antes de mais nada na vertente de uma relação dual.[4]

Atualmente, proponho-me a ir mais além na minha abordagem dos processos inconscientes operantes em Teresa, no referente à relação entre a menina e sua mãe. Para construir a partir daí uma problemática de praxeologia social, engajei-me inicialmente numa via que acabou se revelando um impasse, qual seja, a de examinar minuciosamente a representação concreta apresentada nos textos e atividades de Teresa, a fim de nela encontrar a explicação ao nível das condições sócio-históricas. Essa representação é sumária demais para se prestar a grandes desenvolvimentos sociológicos, salvo para explicar o lugar que sua maneira extremamente sintética de perceber o mundo ocupa na mística te-

---

High Middle Ages, Los Angeles — Londres, University of California Press, 1982. A autora começa estudando a mutação da espiritualidade no clero regular no século XII, e particularmente as concepções cistercienses, visando esclarecer um problema da psicologia histórica: o surgimento de um novo sentido do *self* como inserção pessoal no seio de um modelo comunitário. Em seguida, passa por Jesus enquanto mãe e o Abade enquanto mãe nos escritos cistercienses do século XII, chegando enfim às grandes místicas de Helfta (século XIII): Gertrudes, a Grande, Mechtilde de Hackeborn e Mechtilde de Magdeburgo. Por sua bibliografia, sua erudição histórica, sua análise das instituições e sua leitura dos textos sob o ângulo da psicologia histórica, o livro de C. W. Bynum já constitui uma peça essencial do conjunto de trabalhos concernentes às relações entre mística e feminilidade na reforma cisterciense e no espaço dos *místicos do norte* nos séculos XII e XIII."

[3] Iseult F. GRANT-DUFF e Jacques MAÎTRE. "Recherches psychanalytiques sur un cas de saintetée cononisée: Thérese Martin (1873-1897). Documents pour un dossier sur les rapports entre ideologie et mystique", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 41, 1976, pp. 109-136.

[4] Jacques MAÎTRE, Ideologie religieuse, conversion mystique et symbiose mère-enfant. Le cas de Thérese Martin (1873-1897), *A.S.S.R.*, 51/1, 1981, (janeiro-março), pp. 65-99.

resiana. Em compensação, essa mesma pobreza faz ver claramente a importância da virtuosidade mística na tradição que é objeto do meu estudo: o místico enquanto tal não é um mestre que pensa na conjuntura social, nem um chefe nas lutas político-religiosas, embora a mesma pessoa possa assumir vários *status*, como foi o caso de Bernardo de Claraval (+ 1153). A característica do místico[5] é atestar um extremismo no amor sentido por Deus, segundo modalidades que podem motivar em outras pessoas uma intensificação da implicação afetiva na relação com Deus. Sendo assim, procuro saber de que forma o processo inconsciente que envolve Teresa pode se apresentar como uma réplica a um modelo sóciocultural atestado na tradição que passa, bem esquematicamente, dos místicos renano-flamengos ou britânicos dos séculos XIII-XV aos espanhóis e italianos do Renascimento, depois aos franceses do século XVII, enfim, pela ordem das Carmelitas e por diversos avatares até Teresa de Lisieux. O estatuto religioso da feminilidade tem um papel central no processo histórico no qual a referência à "experiência mística" é, ao mesmo tempo, utilizada intensivamente e severamente controlada pelo aparelho eclesiástico, aliás essencialmente masculino.

Não conseguirei ainda explicitar, dentro dos limites deste artigo, as *estratégias sociais* realizadas pela eclesificação da vivência mística, a não ser num ponto particular: a certeza da dominação masculina como responsável pela ascendência exercida pela hierarquia sacerdotal. Faço questão de ressaltar logo isso para evitar um mal-entendido; a existência de outros elementos que servem de base para o controle exercido sobre a vivência mística. Basta retirar daí um exemplo entre outros: a polêmica de Bossuet contra Fénelon e as medidas policiais tomadas por Luís XIV contra os quietistas numa época em que a mística aparecia freqüentemente como um assunto de Estado. Mas esse campo constitui um outro tema.

O sítio epistemológico da minha proposta torna necessário ainda um último esclarecimento. O corte pelo qual se inaugura a praxeologia social (termo que me parece aqui mais tópico do que o de "sociologia") coloca entre parênteses a subjetividade individual para se aplicar à processos coletivos e "objetivos". Por sua vez, a psicanálise surgiu com a escuta do inconsciente e do destino dos impulsos ao nível da expressão da vivência subjetiva singular. A partir desse momento, poder-se-ia colocar a necessidade de uma ocultação recíproca para o emprego de cada uma das duas abordagens em sua especificidade. Esta posição pode ser fecunda em certos níveis da pesquisa ou da prática. A linha que procuro seguir tende, ao contrário, para a articulação dos dois planos, to-

---

[5] Convém precisar aqui, de uma vez por todas, que neste artigo o termo *mística* designa uma vivência religiosa observável na tradição católica particular na qual Teresa de Lisieux surgiu. Não se trata, portanto, de religiões em geral, e nem sequer do catolicismo em seu conjunto.

mando a mística de uma forma concreta, ao mesmo tempo como vivência subjetiva e como processo social, o que me parece essencial para uma investigação sobre o objeto particular que é uma ideologia.

I. CAMPO DO INCONSCIENTE

Na vertente do inconsciente, abordarei inicialmente o tema da feminilidade: a feminilidade de Deus, a do místico, e a maneira pela qual elas se relacionam. Em seguida, examinarei os aspectos "estruturais" (no sentido psicanalítico) dessa vivência.

ENTRE MULHERES

A feminilidade do místico tem sido freqüentemente observada, mas, a de seu Deus, raramente. Portanto, começarei explorando esse aspecto da "*Divindade*" antes de analisar a posição do místico naquilo que finalmente parece exprimir, de uma forma bem ampla, uma relação filha-mãe.

A feminilidade de Deus

Na tradição que estudo a feminilidade de Deus foi objeto de um trabalho feito por A. Cabassut que trata de forma significativa de Jesus-nossa-mãe. As primeiras referências sobre a feminilidade de Deus que o autor apresenta[6] encontram-se nas *Atas de Pedro* ("apócrifo", início do século III) e numa homilia de João Crisóstomo (+ 407), as únicas disponíveis para a Antiguidade. Em seguida, passamos diretamente ao século XI com Anselmo de Cantuária (+ 1109), cuja obra contemplativa desempenhou um papel essencial nesse sentido.

> "As pregações de Santo Anselmo difundiram-se rapidamente por todo o Ocidente. Cistercienses e cartuxos contribuíram bastante para sua propagação. Diz-se que as suas pregações eram muito apreciadas e lidas em seus mosteiros (...). Os diversos escritores místicos que vieram depois de Santo Anselmo (...) lhe tomaram emprestado o tema da maternidade de Cristo. Realmente, reconhece-se em todos eles essa idéia fundamental de que Cristo nos gerou ao morrer na cruz e de que as dores da Paixão foram as dores do nosso parto espiritual."[7]

Em seguida, Cabassut apresenta uma coletânea dos textos recolhidos entre os séculos XII e XV; esses textos são provenientes de místicas enclausuradas ou em retiro na França, Inglaterra e Alemanha: Marguerite d'Oyngt (+ 1310), Mechtilde d'Hackeborn (+ 1298), Julienne de Norwich (+ 1416 ou depois), Dominique Hélion (+ 1460).

---

[6] "Une devotion médieval peu connue: la devotion à Jesus notre mére", *Revue d'Ascétique et Mystique*, 25, 1949, pp. 234-295.

[7] *Ibid.*, p. 239.

Os escritos de Julienne de Norwich desempenharam um papel particularmente importante para a expansão dessa imagística.[8] Neles Jesus aparece maternizado na medida em que representa, na Trindade, a instância que tem um corpo, que dá vida e perdoa:

> "A Bondade é, em Deus, esse atributo que torna o mal em bem. Assim Jesus Cristo, que torna o mal em bem, é a nossa verdadeira Mãe. D'Ele nós temos nosso ser, pois daí se origina o fundamento de uma maternidade, com toda a proteção de amor que dela eternamente deriva (...). Nosso Pai (...) quis que a Segunda Pessoa se tornasse nossa Mãe, nosso Irmão e nosso Salvador (...). Nosso Pai quer; nossa Mãe opera (...). Jesus também é nossa verdadeira Mãe segundo a natureza, pois Ele, que é Deus, Ele nos criou; Ele é nossa verdadeira Mãe segundo a graça, porque Ele tomou nossa natureza criada. Todos os belos feitos, todos os cuidados doces e amáveis de uma inestimável Maternidade, tudo isso é próprio da Segunda Pessoa, pois n'Ele temos essa boa vontade inteira e salva para sempre, ao mesmo tempo por natureza e por graça, por sua própria bondade pessoal."[9]

Um elemento essencial é a conexão estabelecida entre a Segunda Pessoa, Jesus, como possuidor de um corpo, e Maria, como a mulher que pare:

> "Nossa terna mãe, nossa graciosa Mãe Jesus, uma vez que desejava tornar-se plenamente nossa Mãe em todas as coisas, dispôs a base de sua obra bem abaixo, com grande delicadeza, no seio da Virgem (...). Nosso grande Deus, soberana Sabedoria do universo, neste humilde lugar revestiu-se, despojando se Ele mesmo, da nossa pobre carne, totalmente pronto para tomar para Ele todos os cuidados e a função da maternidade."[10]

A ambivalência dos sentimentos maternos e filiais encontra-se suspensa numa relação totalmente boa e positiva: "Nós sabemos que todas as nossas mães nos pariram para o sofrimento e a morte (...). Mas nossa verdadeira Mãe, Jesus, Ele nos pariu unicamente para a alegria e para a vida eterna (...) A mãe pode alimentar a criança com seu leite, mas nossa verdadeira Mãe, Jesus, Ele pode nos alimentar d'Ele mesmo..."[11]. Dessa forma, o desejo canibalesco de devorar a Mãe muda de acordo com a vontade desta.

Podemos notar, de passagem, que saímos assim de um contraste que mescla culpa e aprovação — a Lei do pai — para uma benevolência gratuita e inesgotável. "Esse maravilhoso amor que não pode nem quer ser destruído pela ofensa foi capaz de resistir a tudo." O risco de ser aniquilado pela cólera materna está afastado: "Embora nossa mãe da Terra possa tolerar que seu filho morra, nossa Mãe do Céu, Jesus, não pode suportar que nós, que somos seus

---

8 *Une revelation de l'amour de Dieu. Version brève des "Seize revelations de l'amour divin"*, Bellefontaine (Maine-et-Loire), Abadia de Bellefontaine, 1977 (Vie monastique, n.° 7).

9 *Ibid.*, Cap. 59, pp. 162-164.

10 *Ibid*, Cap. 60, pp. 164.

11 *Ibid.*, p. 168.

filhos, morramos. Pois Ele é Todo-Poderoso, Todo-Sabedoria, e Todo-Amor e ninguém o é como Ele."[12] Se cometemos uma falta, não devemos fugir: "Ele quer que nós tenhamos então o comportamento de uma criança", isto é, que nos precipitemos nos braços de nossa mãe e "gritemos por ela com todas as nossas forças para que ela venha em nosso auxílio".[13]

Além do tema *Jesus nossa mãe*, percebi outros temas que feminilizam Deus. Um dos mais recorrentes é o das mamas de Deus amamentando o místico. Francisco de Sales (+ 1622) expõe esse tema com deleite, principalmente no capítulo intitulado: "Como o amor faz a união da alma com Deus na oração."[14]

> "Vejamos essa bela criancinha à qual sua mãe, sentada, apresenta seu seio; ela se joga com força nos braços da mãe, juntando e dobrando todo seu pequeno corpo em volta desse colo e sobre esse doce peito. E vejam, ao mesmo tempo, como sua mãe a recebe, abraçando-a e, por força de expressão, colando-a ao seu seio e, ao beijá-la, junta sua boca à dela. Mas vejam de novo essa criancinha atraída pelas carícias maternas, vejam como, por sua vez, ela coopera para essa união entre sua mãe e ela Pois ela também a abraça e se aproxima o máximo que pode do peito e do rosto da mãe, como se quisesse afundar e se esconder no seio agradável do qual ela é extraída (...). Nosso Senhor, mostrando o mais amável seio de seu divino amor à alma devota, ele a atrai toda para si, e, por assim dizer, redobra todas as forças dessa alma devota no colo de sua doçura mais do que maternal; depois, ardendo de amor, ele abraça a alma, aproxima-se dela, estreita-a nos braços e pousa seus lábios suaves e a coloca sobre seu delicioso peito, *beijando-a com o beijo sagrado de sua boca,* fazendo-a saborear *suas mamas, melhores do que o vinho.*"[15]

Mais adiante, Francisco de Sales compara a oração ao "prazer de sugar". Como ele mesmo destaca, esses desdobramentos já são encontrados em Teresa d'Ávila (+ 1582), principalmente quando ela comenta o início do *Cântico dos cânticos: "Que o Senhor me beije com o beijo da sua boca, pois seu seio é melhor do que o vinho."*[16] Teresa ressalta a estranheza dessa frase, dirigida pela alma "àquele com quem ela se encontra"; ela dá a chave disso referindo-se ao que a contemplativa sente em sua união com Deus:

> "Quando esse riquíssimo esposo quer enriquecê-la e animá-la ainda mais, ele a transforma tão completamente nele como uma pessoa que se desvanecesse pelo excesso do prazer e da alegria, ele lhe parece suspender em seus braços divinos, agachada contra esse lado sagrado, esse seio divino. Ela só sabe gozar, alimentada pelo divino leite

---

12 *Ibid.*, p. 169.

13 *Ibid.*

14 *Traité de lamour de Dieu*. Paris, Mosteiro da Visitação, nova edição, 1976, livro VII, capítulo primeiro.

15 *Ibid.*, p. 283-284. São Francisco de Sales se refere aqui ao *Cântico dos cânticos*, 1,2. Pode-se ver nesta transposição uma revelação involuntária da maneira pela qual as "núpcias místicas" servem de cenário para a relação lactente-mãe em muitos contemplativos.

16 É esta tradução que corresponde ao texto de Teresa d'Ávila, *Pensées sur l'Amour de Dieu*, em *Oeuvres completes*. Paris, Desclée de Brouwer, 1964, pp. 561 e seguintes.

com o qual seu esposo a sustenta e a beneficia para que seus méritos aumentem e que ele possa animá-la (...) Quando ela se vê no mais alto degrau, totalmente embebida pela imensa grandeza de Deus, sentindo-se tão alimentada, ela diz, numa delicada comparação: "Teu seio é melhor que o vinho." Pois mesmo que a criança não entenda como cresce e ignore como mama, já que mesmo sem mamar, sem nada fazer, o leite jorra freqüentemente dentro de sua boca, da mesma forma a alma não tem mais absolutamente noção dela mesma, ela não faz nada, não sabe como, nem de onde veio tão grande bondade e não pode compreender isso. Ela sabe que aquilo é o que de melhor se pode gozar na vida, mesmo reunindo-se todas as delícias e prazeres do mundo (...) Ela não sabe com que comparar esse estado, senão aos mimos da mãe que ama muito a criança a quem alimenta e mima."[17]

Encontra-se uma temática análoga em muitos místicos: Jeanne-Marie Guyon (+ 1717), Marguerite do Santo Sacramento (+ 1648) e muitos outros, incluindo Teresa de Lisieux.[18] Essa temática pode oscilar entre dois pólos: seja encarando Deus diretamente como mulher — foi esse o caminho de Suso (+ 1366) —, seja confiando as funções de parto e aleitamento à Virgem, o que é ilustrado pelos quadros que representam "a lactação de São Bernardo."[19]

Essa oposição relativa interfere na distinção entre duas feminilizações: a que feminiliza no sentido de uma posição feminina no casal e a que feminiliza no sentido de uma posição maternal na relação com a criança. Nossos místicos, porém, movem-se de um sentido a outro com grande facilidade.

Na primeira direção, encontramos textos pioneiros de autoria de Santo Agostinho que descrevem a sabedoria, a beleza divina como uma mulher magnífica, que reserva seus favores a um pequeno número de amantes, exigindo de cada um deles um amor absolutamente exclusivo. Suso observa:

"Na Sagrada Escritura, a Sabedoria Eterna apresenta-se tão amável quanto uma amante encantadora que se coloca graciosamente na estrada para agradar a muitos e fala delicadamente sob a forma de uma mulher, a fim de que todos os corações se voltem para ela (...) Por ela foram criados a Terra, o Céu firme sobre suas bases e o abismo sem fundo (...) Não saberíamos dizer quantas vezes a terna amiga, derramando lágrimas de amor, abrindo todos os grandes abismos do seu coração, beijou-a, estreitou-a com fervor no seu coração amante. Ela estava com ele exatamente como uma mãe que tem em seus braços seu filhinho de colo (...)."[20]

O autor acrescenta que a Sabedoria é, especialmente no seio da Trindade, o atributo do Filho. Encontramos igualmente em Suso visões nas quais Nossa

---

17 *Ibid.*, pp. 588-589.

18 Eu o demonstrarei em "Ideologie religieuse, conversion mystique et symbiose mère-enfant, *art. cit.*

19 Esta iconografia me foi assinalada por Marie-Christine Pouchelle. O termo *lactação* pode designar o aleitamento, mas este emprego caiu em desuso.

20 *Oeuvres complètes.* Paris, Seuil, 1977, pp. 159-161, no capítulo intitulado: "Comment il épousa spirituellement la Sagesse éternelle."

Senhora dá de beber ao místico, da mesma forma que fez com Bernardo de Claraval. O autor relaciona o fato a São Crisóstomo:

> "Quando era estudante, um dia, estando ajoelhado diante de um altar, a Mãe celeste lhe apareceu sob a forma de uma estátua de madeira, dando sua bebida materna a seu filho, sentado em seus joelhos. A imagem da Mãe pede a seu filho que interrompa um instante e dá ao estudante acima mencionado a bebida do seu coração."[21]

Suso relata uma visão análoga na qual ele mesmo foi favorecido e conclui: "Louvada seja a expansão íntima da Deidade e mais louvada ainda seja para mim, pobre e indigno, a doce Mãe de todas as graças por esse dom celeste!"[22] Esta última passagem sugere que o termo "Deidade", comum entre vários místicos renano-flamengos, poderia dar uma conotação de feminilidade-maternidade à referência a Deus.

Freqüentemente, o místico está em posição de permuta com o menino Jesus na relação com Maria. Nós vimos que isso não é incompatível com as núpcias místicas nas quais Deus é o esposo, como no caso de Suso, Laurent Justinien[23] e Claude Martin, filhos de Maria da Encarnação.[24] Todo esse encaminhamento acompanha o desdobramento do culto dedicado aos corpos de Jesus e de Maria nos últimos séculos da Idade Média, a importância cada vez maior dos Lugares-Santos na piedade[25] e a evolução da iconografia. Não disponho aqui do espaço necessário para entrar em detalhes, mas seguirei a trilha de uma corrente de devoção; a que vai da chaga lateral do Crucificado à figuração do Sagrado-Coração. Em uma certa medida, vejo aí uma ponte para uma visão maternizada de Jesus. Julienne de Norwich, por exemplo, escreveu: "A mãe pode aproximar ternamente seu filho para seu coração, mas nossa terna Mãe, Jesus, pode nos conduzir da intimidade do seu Coração para seu lado aberto."[26]

Na imagística do Sagrado-Coração, comentada por contemplativos, a ferida está aberta como uma vulva.[27] Foi dito por muitos místicos que nós saímos dela e que nossa aspiração fundamental é voltar para lá. No fundo dessa ferida encontra-se o coração, matriz de nossa criação e lugar da beatitude absoluta.

---

21 *Ibid.*, p. 190.

22 *Ibid.*

23 Ver o *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo 9, col. 395.

24 Ver Henri BREMOND, *Histoire litéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'a nos jours*. Paris, Bloud et Gay, t. 6, 1922, pp. 93-101.

25 Ver Maurice HALBWACHS, *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*. Paris, P.U.F., 1941.

26 *Ibid.*, Cap. 60, p. 166.

27 Há aí uma equivalência banal na antropologia do imaginário. Talvez seja mesmo o dado mais antigo de que dispomos, se concordarmos com André LEROI-GOURHAN, "Interpretation esthetique et religieuse des figures et symboles dans la préhistoire, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 42, 1976, pp. 5-16.

Anatomicamente, essa imagística localiza-se na altura do seio; o sangue e a água que escorrem daí nos saciam a sede e nos alimentam como um leite materno. O coração exteriorizado está em relevo, da mesma forma que o seio. Enunciada com tal esquematização, minha hipótese exige pelo menos algumas verificações.

No texto que se segue, utilizei a parte histórica do verbete "Coração-Sagrado de Jesus (Devoção ao)", do *Dictionnaire de spiritualité*.[28] Nos primeiros séculos do cristianismo, "via-se no lado aberto, do qual saíam a água e o sangue, uma fonte de graças; parece que se viu aí um refúgio, um lugar de repouso e de união com Jesus (...) Foi no século XI ou no XII que encontramos os primeiros sinais do Sagrado-Coração, que, pouco a pouco, mostra-se à alma devota no lado aberto, e ele mesmo mostra-se aberto, como convidando a entrar mais à frente, para a união com esse Coração divino".[29] O verbete cita textos atribuídos à Guillaume de Saint-Thierry (+ por volta de 1150): "Abri, Senhor, a porta lateral de vossa arca, a fim de que nela entrem todos os vossos eleitos (...), abri-nos o lado do vosso corpo para que nele entrem os que desejam ver os segredos do Filho; que eles recebam as torrentes misteriosas que daí provêm."[30] Lemos em Guerric d'Igny (+ cerca de 1160): "Ele abriu seu lado para que o sangue de sua ferida te vivifique, que o calor do seu corpo te reaqueça (...)"[31] Desde então, os Pais da Igreja representaram a Igreja saindo desse lado aberto, como outrora Eva fora retirada do *lado* de Adão adormecido.[32]

Segundo um autor digno de crédito, para Gertrudes, a Grande (+ 1301 ou 1302), o Sagrado-Coração é um copo no qual os santos matavam a sede, a morada suave aberta eternamente às almas dos defuntos. A mística "bebeu na fonte sagrada do Coração divino torrentes jorrando do Evangelho".[33] Pedro Canisius (+ 1597) escreve de forma ainda mais direta: "Ao aproximar meus lábios ardentes do vosso coração muito doce, ousei saciar a minha sede nessa fonte divina."[34] Francisco de Sales diz: "O Salvador ao morrer nos pariu pela abertura do seu Sagrado-Coração."[35]

Um traço fortemente sugestivo nos é fornecido pela imbricação entre os corações de Jesus e de Maria. Essa figuração, já presente em Francisco de Sa-

---

28 T. 3, col. 303-347.

29 Col. 305.

30 Col. 306.

31 *Ibid*

32 Col. 307.

33 Col. 312.

34 Col. 314.

35 Col. 316.

les, será ardentemente propagada por João Eudes (+ 1680) sob a denominação de "Santo Coração de Jesus e de Maria". João Eudes distingue no coração de Maria, três tipos de corações: o coração de carne, que dá vida e sangue a Jesus, o coração espiritual e o coração divino. Este último não é outro senão o próprio Jesus incorporado a Maria. Talvez seja preciso relacionar essa imagística à posição de Maria des Vallées (+ 1656), inspiradora de João Eudes: (...) "Daqui em diante, as mulheres disporão da divindade, porque é a Santa Virgem quem ordena e dispõe nesta obra (que Deus realizou em Maria des Vallées)."[36]

Através das visões de Marguerite-Marie Alacoque (+ 1690) é que o Sagrado Coração se exterioriza e se apresenta em relevo sobre o peito de Jesus, mostrando assim a ferida do coração (e não apenas a ferida do lado).

Observamos que a estrutura desse imaginário baseia-se em parte no amálgama entre os dois sentidos da palavra "seio". Em Teresa d'Ávila, Francisco de Sales e muitos outros, acima de um eventual deslocamento polissêmico, essa superposição é bastante significativa nos próprios conteúdos das figurações e do imaginário.

Entretanto, não esqueçamos que a Igreja condena as formulações nas quais desaparece a subordinação de Maria como criatura para com Deus como criador, principalmente com relação aos seus respectivos corações. (Sobre este assunto, ver o verbete "Devoções proibidas" no *Dictionnaire de spiritualité*).

Temos aí um exemplo típico das limitações que a ortodoxia oficial impôs à imagística mística como uma "lógica dedutiva" que canalisa as vacilações de uma "lógica afetiva".

Essa posição de Deus como mulher conta também com referências nas Escrituras, sendo as mais conhecidas as passagens de Isaías (66, 12-13):

> Porque o Senhor diz isto:
>
> Eis que derivarei sobre ela [Jerusalém] a paz como um rio, e a glória das nações como uma torrente que inunda.
>
> Da qual sereis amamentados, sereis levados ao peito e sobre os joelhos sereis acariciados.
>
> Do modo como um homem é reconfortado,
>
> É assim que eu vos reconfortarei,
>
> e em Jerusalém sereis reconfortados.[37]

---

[36] Manuscrito inédito, citado por Jean SÉGUY, "D'une *jacquerie* à une congregation religieuse. Autour des origines eudistes", *A.S.S.R.*, *52/1*, 1981 (julho-setembro), p. 49.

[37] Esta tradução [no original francês — N. do E.] é a de Edouard DHORME, em *L'Ancient Testament*. Paris, Gallimard, t. II, 1959, p. 231 (Coleção de la Pléiade). Uma nota especifica que o carregar ao peito evoca a maneira pela qual a lactante carregava o lactente.

Em 49, Jeová dirige-se a Sião, que se acredita abandonada:

"Acaso pode uma mulher esquecer-se de seu menino de peito,
de sorte que não tenha compaixão do filho de suas entranhas?
Mas se ela se esquecer dele, eu todavia não me esquecerei de ti."[38]

Na Vulgata, no *49,1*, ele interpela os judeus "que foram trazidos no meu útero e aos quais dei à luz pela minha vulva."[39]

Esses textos nos remetem ao problema central da reflexão conduzida por Freud e seus companheiros sobre a vivência mística: a hipótese de uma correspondência entre religiões da Mãe e relação arcaica do sujeito com sua mãe. Em um texto de 1931,[40] Freud nos revela sua surpresa diante da descoberta da força, da riqueza, da variedade e da duração da ligação inicial da menina com sua mãe. "Penetrar no período pré-edipiano da menina nos surpreende da mesma forma que, em outro domínio, a descoberta da civilização minóico-micênica por detrás da civilização dos gregos."[41] Richard L. Rubenstein, ao comentar esta passagem, introduz uma observação essencial:

> "Ele [Freud] reconhecia que sua própria descoberta do caráter decisivo dos elementos arcaicos no desenvolvimento da psiquê era análoga à descoberta — até então ignorada — do papel da cultura matriarcal minóica no desenvolvimento da civilização ocidental. O fato de que no Agadá as angústias da incorporação predominem sobre as angústias da castração nos leva a pensar que a dicotomia entre as religiões matriarcais e patriarcais é insustentável. As pulsões arcaicas que refletem as religiões matriarcais são anteriores ao desenvolvimento fálico e não são anuladas por este. Por maior que seja a violência com que as religiões patriarcais procurem extirpar os restos das religiões matriarcais, os resultados são, na melhor das hipóteses, apenas parciais."[42]

A remissão de uma interpretação psicanalítica a modelos socioculturais e a reminiscências históricas esclarece nossa opção pela hipótese de que a feminilização de Deus na vivência mística encerra um profundo conflito com o esforço do aparelho eclesiástico em impor uma religião do pai.

---

38 *Ibid.*, p. 175.

39 É surpreendente que esta variante corresponda à versão que nossos místicos liam e não ao texto hebreu ou à edição dos Setenta*. A edição da Pléiade traduz: "Jeová me chamou do ventre materno; das entranhas de minha mãe ele fez menção de meu nome" (*ibid.*, p. 172). A Vulgata nos remete aqui a uma partenogênese.

* Referência à tradução grega do Antigo Testamento, feita nos séculos III-II a.C.. É a mais antiga tradução da Bíblia.

40 "Uber die weibliche Sexualitat", *Gesammelte Werke*, t. 14, pp. 517-537. Trad. fr.: "Sur la sexualité feminine", em *La Vie sexuelle*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969, pp. 139-155.

41 P. 140 da trad. fr.

42 *L'Imagination religieuse. Théologie juive et psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1971, p. 198.

"As lendas que têm como tema a incorporação mostram bem a que ponto angústias as mais antigas estão localizadas, enraizadas no judaísmo rabínico que se pretende uma religião fálica. Ao que tudo indica, para desencorajar os desvios de conduta, elas dispunham de um poder maior do que as tradições que refletiam as angústias de castração."[43]

Deixarei de lado aqui as questões relativas à mística judaica, principalmente o fato de que os grandes místicos dessa religião são homens[44] e de que Deus é dotado de uma componente feminina, a Sekhina. Levanto apenas a hipótese segundo a qual a mística católica seria uma maneira de viver com o fascínio e a angústia da reincorporação ao seio da Mãe.

No "hassidismo medieval", parece se manifestar um choque entre a mística católica e a mística judaica. Encontramos aí a herança comum do *exemplarismo*, no qual a união com Deus significa o retorno a uma existência pessoal pré-natal n'Ele. A fonte principal é Escoto Erígena (+ após 870), que distingue duas substâncias humanas, "uma constituída na sabedoria de Deus (o Verbo), eterna e imutável, enquanto que a outra é temporal e sujeita a mudanças; uma anterior, a outra que se segue (...), a segunda produzida pela primeira e *devendo nesta retornar*".[45] Em Hadewijch de Antuérpia (+ após 1239), Beatriz de Nazaré (+ 1268) e Mechtilde de Magdeburgo, a purificação da alma é "o desprendimento do seu ser verdadeiro, o que Deus pensou eternamente (que ele *foi* eternamente)".[46] Essa temática teve ampla repercussão entre os místicos renano-flamengos, e nela pode-se sentir uma nostalgia da vida intra-uterina. Hadewijch propõe a uma jovem correspondente "reencontrar o ser no qual Deus vos criou".[47]

Neste sentido, a posição da criança de peito agarrada ao seio no qual mama não é mais do que uma fase da fantasia de reincorporação. Foi assim que entendi o duplo sentido da palavra "seio" com relação à imagística do Sagrado-Coração.

---

[43] *Ibid.*

[44] O cabalismo "é privado deste elemento de emoção feminina que desempenhou um papel tão grande no desenvolvimento da mística não-judaica, mas por outro lado permaneceu relativamente livre dos perigos provocados pela tendência à extravagância histérica que se revelou após esta influência" (Gershon G. SHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*. Paris, Payot, 1950, p. 50). A expansão "hassidismo medieval" é utilizada por G. G. Sholem como um anacronismo deliberado para designar, na tradição judia, uma corrente contemporânea e vizinha à que estudo aqui. É neste sentido que mais adiante eu cito essa expressão.

[45] *De divisione naturae*, em MIGNE, ed., *Patralogia Latina*, t. 122, col. 770-771, traduzido e citado por Fr. J.-B. M. P., em sua edição de HADEWIJCH, *Lettres spirituelles*, e BEATRIZ DE NAZARÉ, *Sept degrés d'amour*, Genebra, Claude Marlingay, 1972, p. 290.

[46] Fr. J.-B. M. P., *op. cit.*, p. 21.

[47] *Op. cit.*, carta VI, p. 89.

"A experiência mística faria, portanto, uma volta no tempo, impensável, da censura primária. Ela repete um processo de incorporação."[48] Freud já definia o misticismo como "a autopercepção obscura do reino, acima do Ego, do Id".[49] Entre seus companheiros, Otto Rank e Sándor Radó ressaltaram particularmente essa dimensão ultra-regressiva da vida mística com relação à feminilidade de um Deus-mãe. "O aleitamento ao seio permanece o exemplo mais claro de uma oferta de amor infalível e anistiante. Certamente não foi por acaso que a Madona amamentando a criança tornou-se o símbolo de uma religião poderosa e, por sua mediação, o símbolo de toda uma época de nossa cultura ocidental," escreve Radó.[50]

> "O estudo de Radó torna plenamente compreensível a conexão que existe entre a fantasia do Jesus mártir e a do menino Jesus nos braços de sua mãe. As duas fantasias são a expressão do desejo de perdão e de expiação. Na fantasia de Jesus crucificado, o perdão é obtido por uma submissão passiva e autocastradora ao pai. Na fantasia do menino Jesus mamando no seio da Madona, o elemento masoquista está ausente. No lugar do pai, encontramos a mãe, que, ao acalmar seu bebê, concede perdão e expiação. É o mesmo sentimento de felicidade que constitui a significação inconsciente do dogma da homousia, a fantasia da criança protegida pela matriz materna."[51]

O concílio de Nicéa (em 325) declara o Cristo consubstancial ao Pai: δμοοὐσιογ τῶ πατρὶ. O *Dictionnaire de théologie catholique* comenta desta forma: "O Pai e o filho são um, porque o Verbo é inseparável da substância do Pai e porque o Pai e o Filho se interpenetram mutuamente",[52] ao contrário da "relação corporal" entre pais e filhos.[53] O redator desta glosa estaria sugerindo a relação pré-natal entre a mãe e o feto?

Eckart (+ 1327 ou 1328) escreve em seu *Sermão* 10: "Nenhuma união é maior do que a que faz com que as três Pessoas sejam um único Deus. Diz-se em seguida que nenhuma visão é maior do que entre Deus e a alma. Quando a alma recebe um beijo da Deidade, ela adquire toda sua perfeição e sua beatitude, então ela é abraçada pela unidade."

Essa temática é definida por toda a tradição mística aqui estudada.

---

48 Michele MONTRELAY, "Du sexe du psychanaliste", *Lettres de L'Ecole Freudienne, 22*, 1978, p. 148.

49 "Resultats, idées, problemes", *L'Arc*, n.º 34, p. 70. O texto original se encontra nos *Gesammelte Werke*, t. 17, p. 152.

50 Art. de RADÓ em *Internationale Zeitschrift für Psychanalyse, 13*, p. 445, citado por Erich FROMM, *Le Dogme du Christ et autres essais*. Paris, Ed. Complexe, 1975, p. 69, [Edição em português. *O Dogma de Cristo*. Rio de Janeiro, Zahar].

51 Erich FROMM, *op. cit.*, pp. 69-70.

52 Tomo 11, col. 407.

53 *Ibid.*, col. 406.

Pierre de Bérulle (+ 1629) roga a Jesus: "Fazei com que eu viva e subsista em vós, como vós viveis e subsistis numa pessoa Divina! Sede meu todo e que eu faça parte de vós em vosso Corpo místico (...)"[54] Leszek Kolakowski, após ter citado este texto e outros semelhantes, conclui: "As considerações detalhadas de Bérulle sobre a técnica da fecundação de Maria pelo Espírito Santo, a descrição das delícias que o Cristo conhecia em suas relações com sua mãe, as invocações transbordantes de entusiasmo no seio da Virgem etc., tudo isso poderia constituir um tema digno de interesse para observações psicanalíticas."[55]

A feminilidade do místico

O tema das núpcias místicas, baseado no *Cântico dos cânticos*, constitui um elemento central na corrente aqui estudada. Homem ou mulher, pelos seus cromossomas e seu estatuto social, o místico normalmente se coloca como noiva, esposa. A partida foi dada por Orígenes (+ 254), que já afirmava que a alma encontra-se em condições femininas no casamento espiritual com o Cristo. Normalmente, cita-se as contribuições legadas por Gregório Nazianzeno (+ após 394), Bernardo de Claraval, Hugues de Saint-Victor (+ 1141), Richard de Saint-Victor, Teresa d'Ávila, João da Cruz. Mas tudo isso é por demais conhecido para que ainda haja lugar para insistir.

Nos testemunhos que relatam cerimônias de núpcias divinas vividas por místicos, é constante a presença de Maria ao pé de Jesus. Muitas vezes, Jesus é uma criança nos braços de sua mãe, por exemplo, no caso de Paulo da Cruz (+ 1775). Em Teresa de Lisieux, Jesus-esposo é freqüentemente o menino-Jesus carregado pela Virgem. Mas a feminilização de Deus no casamento espiritual pode adotar outras vias: a da "Sabedoria divina",[56] da "Deidade",[57] do Sagrado Coração...

Seria preciso entrar em análises muito mais circunstanciadas, caso por caso. Quando Catarina de Siena (+ 1380) nos relata que seu anel nupcial era constituído pelo prepúcio de Jesus,[58] esse detalhe pode evocar a teoria de Bruno

---

54 *Les Oeuvres de l'eminentissime et révérendissime Pierre Cardinal de Bérulle*. Paris, 1665, p. 120; citado por Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Eglis*. Paris, Gallimard, 1969, p. 415.

55 *Op. cit.*, p. 415.

56 Atribui-se essa figuração a Salomão, falando da Sabedoria: "Eu a amei e a busquei desde minha juventude / procurei tomá-la por esposa / e apaixonei-me por sua beleza." (*Sagesse, 8, 2*; trad. da Pléiade).

57 Sem conferir uma significação decisiva ao gênero feminino deste termo em francês, alemão etc., pode-se sentir nele, com o contexto, um distanciamento em relação à masculinidade ostentatória do Pai.

58 Robert FAWTIER e Louis CANET, *La double expérience de Catherine Benincasa* (Santa Catarina de Siena). Paris, Gallimard, 1948, pp. 245-246.

Bettelheim sobre as mutilações sexuais dos meninos como exprimindo o desejo masculino de ser mulher.[59] No entanto, não poderíamos especular sobre um elemento assim isolado.

Se as núpcias místicas colocam ostensivamente o místico como esposa de Deus, isso não esconde necessariamente a feminilidade do próprio místico como mãe de Deus. O artigo de A. Cabassut sobre *Jesus, nossa mãe*, ao qual já me referi mais acima, começa registrando antigos testemunhos. Bernardo de Claraval fala do seu coração materno com relação aos monges e às almas (tais expressões foram sendo introduzidas até Teresa de Lisieux). Mas o ponto essencial é a gestação e o parto de Jesus pelo místico. Francisco de Assis (+ 1226), Dorotéia de Montau (+ 1394), Bento de Canfeld (+ 1610) expressam esse sentimento de uma maneira direta e apaixonada. Uma enumeração seria cansativa e eu me contentarei em mencionar alguns casos em que há referências à participação de uma maneira ou de outra, no parto de Jesus: Gertrudes, a Grande (+ 1301 ou 1302), Angela de Foligno (+1309), Rosa de Lima (+ 1617), Jeanne-Marie Guyon (+ 1717). Complementarmente, poder-se-ia retomar sob esse ângulo os testemunhos de Madeleine (+ 1918), que foi tratada por Janet em psiquiatria[60] e de madame Bruyère, abadessa de Santa Cecília de Solesme, cuja "gravidez" termina — na noite de Natal — com um pacto *místico*: "Eu não ousava apresentar ao divino menino o que a criança pede a sua mãe. Mas a criança era também o Esposo, e o amor do Esposo triunfou por suas carícias sobre minhas castas resistências. Que desfalecimento de amor quando os lábios do Esposo retiravam a substância de minha vida e eu me sentia assim passar para meu bem-amado!"

Mesmo quando o místico não fala em parir Jesus, ele descreve a situação como uma incorporação de Jesus, que dorme, desperta, permanece presente mesmo sem se manifestar, e polariza assim os sentimentos do místico com os quais ele vive; ainda aí a vivência da mulher grávida está constantemente subjacente. O que pode tornar esse aspecto paradoxal é a quase equivalência entre a posição do místico grávido de Deus e de Deus portando o místico como um feto. Vejamos o que diz sobre isso um especialista em teologia mística:

> "Ela (a alma) *sente* que Deus está nela, no fundo de sua substância, e ela goza de sua presença. Entretanto, isso se dá normalmente de uma forma muito atenuada. Deus lhe parecia adormecido em seu seio. Mas, em certos momentos, o Bem-Amado parece acordar. Então, seu abraço se faz sentir mais fortemente (...), ou provavelmente é nesse abraço misterioso que se deve procurar o elemento central e característico do casamento espiritual, segundo João da Cruz (...). Uma presença de Deus que se manifesta de maneira permanente nas profundezas da alma."[61]

---

[59] Bruno BETTELHEIM, *Les Blessures symboliques*. Paris, Gallimard, 1971.

[60] Pierre JANET, *De l'angeisse à l'extase*. Paris, Alcan, 2 vol., 1926-1928.

[61] Pierre ADNES, verbete, "Mariage spirituel" do *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 10, col. 403.

Estranho casamento no qual se percebe, com a tela edipiana, a fantasia de simultaneamente o prazer da mãe e o do feto durante a gravidez, numa relação recíproca lactante/lactente.

A erotização estimula a fantasia inconsciente de inclusão recíproca entre a filha pequena e sua mãe. Mas tal fantasia não poderia existir sem angústia: ela é fascinante e terrificante, como fica evidente na esfera do sagrado.[62]

Uma frase bastante surpreendente citada por Jean Daniélou[63] esclarecerá meu objetivo: "Ao comer os membros do Esposo e ao beber seu sangue, realizamos com ele uma união nupcial." Anteriormente, eu havia observado em Teresa de Lisieux a temática do aleitamento — fornecido e/ou recebido — na relação com seu esposo. Essa temática é uma das mais recorrentes na tradição mística que estou estudando. Mas a frase mencionada por Jean Daniélou é bastante expressiva por causa do canibalismo considerado como a base da "união nupcial". Ora, sabemos que a oralidade é central em muitas das asceses preparatórias para a contemplação. Um exemplo entre outros é o de Suso, que se privava de beber a ponto de chegar à alucinação com a presença da Virgem vindo lhe saciar a sede.

Resta, portanto, negociar um compromisso entre o gozo infinito do feto e o terror do aniquilamento, já que o místico é dedicado à vontade da Mãe. Não me deterei muito longamente sobre isso, pois já dei indicação sobre esse ponto num artigo anterior.[64]

As duas dimensões do místico — esposa e mãe de Jesus — estão estreitamente imbricadas. Nesse sentido, Mestre Eckart mostra em que condição o ser humano se torna fecundo:

> "Para que ele seja fecundo, é necessário que seja mulher. "Mulher" é a palavra mais nobre que se pode atribuir à alma, bem mais nobre que virgem. É bom que o ser humano acolha Deus em si, e nesse acolhimento ele é virgem. É melhor, porém, que Deus se torne fecundo nele, pois a fecundidade do dom é unicamente o reconhecimento para o dom e então o espírito é mulher no reconhecimento que, por sua vez e em compensação, pare Jesus no coração paterno de Deus." Senão, "sua virgindade não lhe serve para nada, pois, sendo virgem, não se tornou mulher em total fecundidade. Aí reside o prejuízo. É por isso que eu disse: 'Jesus subiu numa pequena fortaleza e foi recebido por uma pessoa virgem que era uma mulher' (...) Essa virgem, que é uma mulher, produz esse fruto e esse nascimento (...) a partir do mesmo fundo no qual o Pai dá nascimento a seu Verbo eterno."[65]

Considerando-se as observações feitas anteriormente sobre a feminilidade de Deus, tais apectos nos reportam a uma filiação matrilinear, a exemplo das

---

62 Ver Rudolf OTTO, *Le Sacré*. Paris, 1929 (trad. de *Das Heilige*, Breslau, 1917).

63 *Bible et liturgie*, p. 278, citado por sua vez por Louis BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*. Paris, Ed. de l'Epi, 1964, p. 422.

64 "Ideologia religiosa...", *art. cit.*, § III.

65 *Sermons*, 1-30, Paris, Ed. du Seuil, 1974, *Sermon*, 2, pp. 52-53.

bonecas russas de madeira, embutidas infinitamente umas nas outras. O aspecto lésbico reponta aí numa relação filha/mãe muito próxima da reintegração fusional na mãe com a partilha de sua identidade de mãe arcaica toda-poderosa. Jeanne Marie Guyon não nos relata um sonho simbólico no qual Jesus a introduziu num quarto que tinha duas camas: uma para sua esposa (Jeanne-Marie) e outra para sua mãe (Maria)?

SINTOMAS E ESTRUTURAS

A vivência mística sempre ocupou um lugar na nosologia psiquiátrica, sobretudo vinculada à neurose com imputação de histeria — formulada mais facilmente pelo fato de a histeria ser considerada como de natureza feminina — ou vinculada à psicose, na "belle époque" das classificações em que eram repertoriados delírios religiosos ou até mesmo místicos.[66] Deixando aos psiquiatras suas próprias abordagens, colocarei neste artigo as questões de uma maneira totalmente diferente, considerando o "destino das pulsões" na mística como relação entre mulheres. Este assunto será tratado na segunda parte deste artigo, na qual examinarei as relações entre mística e loucura.

Estruturas neuróticas ou psicóticas?

Freud tem uma teoria bastante conhecida sobre a religião vista como a neurose obsessiva da sociedade, na qual a obsessão em observar escrupulosamente as prescrições é o centro do sistema defensivo.

No entanto, a mística foi muitas vezes associada à histeria por autores impressionados por uma linguagem corporal exuberante, uma verbalização luxuriante, uma erotização ostentatória. Mais uma vez, o tema das núpcias espirituais tende a mascarar um outro aspecto, o da "identificação negativa" da filha com sua mãe, processo considerado por certos autores como fundamental na organização da estrutura histérica.

Encontramos nos místicos traços espetaculares de regressão para uma relação de fusão com a mãe, que facilmente evocam a psicose.

Não vou me estender mais nesses dois tipos de interpretação, já largamente conhecidos; colocarei a questão da "loucura" na segunda parte deste artigo. Por agora, pretendo me deter no aspecto particular da economia psíquica dos nossos místicos, ao qual já fiz referência ao mostrar a temática lésbica.

Delineia-se nitidamente uma convergência entre a dinâmica inconsciente da vivência mística retratada aqui e processos destacados por alguns psicanalistas

---

[66] Nos dias de hoje, ainda encontramos a descrição de delírios religiosos na "psicose histérica" em S. FOLLIN, J. CHAZAUD, L. PILON, "Cas cliniques de psychoses histhériques", *L'Evolution psychiatrique, 11*, 1961, pp. 257-286, e em Jean GUYOTAT, "Delire mystique et la mystique du soin", *Neuvelle Revue de Psychanalyse, 22*, 1980, pp. 219-231.

nas mulheres orientadas para a homossexualidade.[67] Tudo o que expus mais acima sobre a dialética da feminilidade espelhada induz a essa conclusão. Mas o "lesbianismo" não é uma estrutura que se poderia comparar com a histeria ou a paranóia. Colocar as questões em termos de "estágios" também corre o risco de mascarar, por trás de uma taxionomia, ainda que genética, o movimento pelo qual se exprime o destino seguido pelos impulsos em função da posição singular do sujeito no seio de uma constelação familiar concretamente vivida.[68]

Não abordei até agora um aspecto bastante expressivo da vivência mística: o gosto pela abjeção enquanto tem alguma coisa a ver com a mãe em torno dos dejetos fecais. O místico compara-se de bom grado aos dejetos mais sujos. Dessa forma, Pierre de Bércule escreve que a alma deve se rebaixar, "reconhecendo-se e não se considerando nada, já que do nada ela foi criada, ao nada ela voltará (...), considerando-se a mais vil e inútil criatura de todas, como o pó, a lama, o pus".[69] É nessa perspectiva que os místicos entregam-se em muitos casos à escatofagia: desde aqueles que beijam os leprosos, que ingerem pus, vômitos, escarros ou dejeções, até Teresa de Lisieux, que terminava sistematicamente sua refeição ingerindo um alimento que lhe repugnava, não faltam os exemplos mais estranhos.

Em compensação, o místico é fascinado pela contemplação do rosto de Jesus sangrando, maculado, coberto de escarros. O choque produzido por tal imagística é em muitos casos, o organizador da conversão mística. O desejo de não deixar sem reciprocidade o dom que Jesus nos legou com sua queda na abjeção é um dos principais motivos dessa conversão. Por sua vez, por mais miserável que seja o místico, ele atribui a Deus uma necessidade absoluta de ver o místico oferecer sua própria pessoa, pessoa maltratada sem razão por mortificações e humilhações. O místico oferece esse dom passivamente, numa total renúncia (ou assim desejada) à sua própria vontade. Como não lembrar da criança que dá à mãe seus dejetos, dejetos nos quais ela se compraz, mas que a mãe exige e considera como um bem muito precioso sobre o qual ela tem todos os direitos? O todo-poder materno é exercido sucessivamente pela gravidez, pelo parto, pelo aleitamento e pelos cuidados com o lactente, pela apropriação das fezes que são para o pequeno uma parte significativa do seu corpo. De forma recíproca, a mãe não estava enojada, mas enternecida, quando lidava com o

---

67 Durante o seminário organizado pelo Grupo de Sociologia das Religiões sobre "Les processus religieux à l'oeuvre dans les mutations des societés actuelles" (Paris, 19-21 de abril de 1982) (cf. *A.S.S.R.*, 53/2, 1982, pp. 167-192), André Godin sublinhou fortemente esta convergência a partir de sua própria experiência clínica com mulheres dirigidas para a homossexualidade, tendo por base sobretudo um certo apagamento do pai, esquecido ou insignificante.

68 Estas observações são diretamente inspiradas pelas sugestões formuladas por Ginette Raimbault na discussão deste trabalho.

69 Citado por Leszek KOLAKOWSKI, *op. cit.*, p. 430. n. 108.

bebê sujo e fedorento, sentimentos que o místico revive diante do Santo Rosto maculado.

Essa economia psíquica também circula em torno da equação clássica dos psicanalistas entre a criança, os dejetos fecais e o "pênis anal" da mãe arcaica.

Nesse sentido, o gosto pelo sangue em nossos místicos toma formas mais expressivas, das quais Catarina de Siena nos deixou exemplos bem conhecidos, mas longe de serem únicos. O sangue que corre do peito de Jesus torna-se uma bebida infinitamente preciosa, uma lactação. Quando esse tema aparece nos textos medievais, devemos nos lembrar do contexto de uma época em que o leite materno era considerado sangue menstrual, transformado por um tipo de digestão e embranquecido pela passagem nos seios.[70]

Todo esse périplo através da abjeção nos leva à questão da relação vivida pela filha homossexual com sua mãe. Retomarei aqui algumas interpretações formuladas pela psicanalista Joyce MacDougall a partir de sua experiência clínica.[71] A mãe é idealizada, sentida como tendo tudo o que falta para sua filha, segura, mas constantemente em perigo, tendo portanto necessidade de ser protegida.

> "A mãe é representada como um ideal que se pode adorar, mas que jamais se pode atingir (...) Não é possível possuir seu amor em toda segurança senão por intermédio da doença, ou dando a certeza de lhe ser extremamente necessária e talvez sendo a sua preferida às custas dos outros membros da família."[72] "Imagens obsessivas, que representam a mãe cortada em pedaços, ou encontrada morta, obrigavam a filha a ficar permanentemente perto dela para protegê-la."[73] "O segundo tema que voltava com uma surpreendente regularidade esboçava um retrato da mãe com os traços de uma personalidade que exercia um controle rígido, meticuloso em matéria de ordem, de preocupações quanto à saúde e à limpeza."[74] "O sentido profundo da rejeição pela mãe enquanto ser *psíquico* dificilmente vem à tona na análise, e muitas vezes é expresso inicialmente sob a forma de fantasias de amor do corpo de *'outrem'*."[75] "Essas pacientes vivem sua relação com sua mãe num plano inconsciente, como se representassem para ela um elemento indispensável para seu funcionamento (...) Também se poderia descrever a vivência de sua relação como uma situação na qual elas se sentem submissas a uma mestra, da mesma forma como objetos fecais, funcionando com o objetivo de gratificar e realçar a mãe (...) Poderíamos dizer que essas mulheres sentem-se como os braços e as próprias pernas da mãe."[76] "Pelo seu comportamento, a filha cercará sua mãe de devotamento e amabilidade. Sendo assim, ela assegurará para sua mãe uma reparação constante, mas com o preço de um empobre-

---

70 Esta informação histórica me foi assinalada por Marie-Christine Pouchelle durante uma discussão sobre este trabalho.

71 "De l'homosexualité feminine", em Janine CHASSEGUET-SMIRGEL, ed., *La Sexualité féminine*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975, pp. 247-310.

72 *Ibid.*, p. 279.

73 Pp. 281-282.

74 P. 282.

75 P. 283.

76 Pp. 287-288.

cimento de sua atividade e da imperfeição e da vacuidade do seu ser."[77] Nessa problemática, o investimento homossexual de uma outra mulher que não a mãe corre o risco de "fazer explodir o círculo protetor", porque o sujeito tenta se colocar, dessa vez, na posição atribuída à mãe; mesmo se o risco não se concretiza, a solução adotada "não deixa de mascarar um desejo profundamente rechaçado, ligado à imago paterna."[78] "Para concluir, como avaliar a economia psíquica que a relação homossexual tenta estabelecer? Acreditamos poder afirmar, que se trata de uma tentativa de manter um equilíbrio narcisista e com isso escapar à identificação simbiótica e perigosa exigida pela imago materna, conservando a identificação inconsciente com o pai, elemento essencial dessa frágil estrutura. Eis aí uma tentativa, vista no plano clínico, de se proteger de uma depressão profunda e de eventuais estados de dissociação, que assim contribui para preservar a identidade do sujeito e da coesão do Eu."[79]

Minha hipótese é que a vivência mística analisada aqui se aproxima dessa economia psíquica, só que investindo objetos culturais instituídos, afirmados e controlados por uma organização religiosa. A repartição entre a Deidade, as três pessoas da Trindade, Maria e até outros seres sobrenaturais,[80] facilita a elaboração do compromisso entre as imagos materna e paterna. O desejo encontra assim caminhos embriagadores, permanecendo canalizado pela realidade social do — e graças ao — aparelho eclesiástico.

II. MÍSTICA E LOUCURA

Chegou o momento de entrar diretamente no problema das relações entre mística e loucura, analisadas sob o ângulo da economia psíquica, e depois sob o ângulo da socialização.

A ECONOMIA PSÍQUICA

A vivência mística oferece o risco de provocar uma regressão indefinida em direção a uma relação dual psicotizante. As duas formas de proteção que examinarei a seguir são a *triangulação*, a partir da presença de um terceiro termo, e a ausência irrefutável do objeto fascinante.

A triangulação pai-mãe-filho

No rastro de uma vivência que consiste em "se perder" no sentimento oceânico, em "se abandonar" na fusão com o Todo, a questão que se coloca é a proteção contra uma volatização do sujeito, um naufrágio do Ego. Apesar de o preço ser extremamente alto, os místicos aqui estudados não mergulharam manifestamente na loucura, e seu Ego parece ter sido reforçado.

---

[77] P. 301.

[78] P. 301.

[79] *Ibid.*

[80] Por exemplo, o culto de São José como o pai que não tem relações sexuais com a mãe.

Acabei de citar a conclusão de Joyce McDougall sobre a relação homossexual feminina como uma tentativa de escapar "à identificação simbiótica e perigosa reclamada pela imago materna, muito embora conservando a identificação inconsciente com o pai, elemento essencial nesta estrutura frágil". Ao procurar evitar a depressão, ou mesmo a dissociação, essa tentativa contribui "para preservar a identidade do sujeito e a coesão do Ego".

A mística permite investir esta relação num objeto que não é diretamente a mãe e que não se rebelará contra o sujeito quando este colocar em prática as trocas de papel. Em meus estudos anteriores sobre Teresa de Lisieux mostrei como ela realizava uma série de permutações entre ela mesma, Jesus e Maria, de tal forma que Teresa é, alternativamente, ou mesmo simultaneamente, a mãe e a criança, o receptáculo e o conteúdo. Nesse roteiro, ela se torna uma parte — e não das menores — do "corpo místico":

> "Finalmente eu encontrara o descanso (...). Ao considerar o corpo místico da Igreja, eu me reconhecera em algum dos membros descritos por São Paulo, ou melhor, eu queria me reconhecer em *todos* (...). *A Caridade* me deu a chave da minha *vocação*. Compreendi que se a Igreja tinha um corpo, composto de diferentes membros, o mais necessário, o mais nobre de todos, não lhe faltava; compreendi que a Igreja *tinha um coração e que esse coração estava ARDENTE DE AMOR* (...). Sim, eu encontrei meu lugar na Igreja e esse lugar, oh!, meu Deus, fostes vós que me destes... no coração da Igreja, minha mãe, eu serei *o Amor*... assim eu serei tudo... assim meu sonho será realizado!!!..."[81]

A esse texto de Teresa segue-se o relato de um sonho no qual ela reencontra Ana de Jesus (+ 1621), fundadora da ordem das Carmelitas na França: Ana cobre Teresa com seu véu (reincorpora Teresa), seu rosto é de uma beleza radiante, ela acaricia ternamente a jovem carmelita e esta sente que o céu existe, "povoado de almas que me adoram, que me olham como sua filha"; "quando compreendi até que ponto *ela me amava*, o quanto eu lhe era pouco *indiferente*, meu coração derreteu-se de amor e de reconhecimento" (...)[82] É surpreendente encontrar neste relato, etapa por etapa, o percurso analisado por Joyce McDougall.

Protegido contra uma rejeição vinda de seu objetivo, o místico, todavia, encontra por acaso uma triangulação através da multiplicidade de seres sobrenaturais e do controle da instituição eclesial.

Deve ser destacado, no testemunho de Teresa, que é Deus — chamado nessa época de "Papai Bom Deus" — quem a coloca no corpo da "Igreja minha mãe" como a parte mais preciosa desse corpo, o equivalente à totalidade desse corpo. Assim, a instância paterna não é totalmente apagada, mesmo encontrando-se, numa grande medida, maternizada.

---

[81] Ms B. 3 v.° Poder-se-ia evocar aqui a exclamação de Lulu: "O amor é sua profissão. — "Não, Lulu, é o amor!".

[82] Ms B. 2.°

A autoridade eclesiástica também está bastante presente, trazendo consigo seus traços machistas que haviam escandalizado Teresa quando de uma peregrinação a Roma. A firmeza com a qual a hierarquia afasta a idéia de uma visão "beatífica" (quase fusional) nesse mundo e defende a necessidade de uma mediação sacerdotal, principalmente para os sacramentos e para a regulação das crenças, contribuiu para que o poder religioso instituído seja colocado em terceiro lugar na vivência mística. A luta obstinada contra o quietismo e o panteísmo se dá nesse sentido: o aparelho se faz o guardião de uma distância irrefutável entre Deus e a alma.

A relação de ausência

Um outro traço que evita a simbiose é a ausência do objeto. No meu artigo sobre "Ideologia religiosa, conversão mística e simbiose mãe-filho",[83] refiro-me ao trabalho de Michel Ledoux, *A relação de ausência.*[84] Esse psicanalista compara casos observados em sua experiência clínica com testemunhos de grandes místicos pertencentes à tradição aqui estudada. Ele coloca em evidência a "relação fusional vivida na falta e na ausência". Como isso poderia se dar de outra forma na experiência mística já que o objeto, nesse caso, está fundamentalmente ausente: esse Deus "que ninguém jamais viu". Ora, se essa ausência é vivida pelos místicos no registro fusional, não seria supreendente encontrar aí o sofrimento insuportável da Ausência e os meios de atenuá-la na negação do espaço e do tempo específicos nessa relação: relação sem intermediário. Relação na atualidade da presença. Recusa da espera e da mediação do futuro."[85]

Essa posição do ser em busca que nunca atinge seu objeto, ou que o alcança apenas por instantes nos quais a nostalgia se revelará dilacerante, impressionou todos os psicólogos que estudaram a vivência mística: o "sentimento de presença" é contrabalançado pela consciência de que Deus está oculto nas "trevas". Gregório Nazianzeno coloca isso de forma bastante intensa: "Encontrar Deus consiste em procurá-lo incessantemente (...). Ver verdadeiramente Deus consiste nisso, bem como em jamais deixar de desejá-lo."

No meu ponto de vista, esse objeto íntimo e impalpável parece representar basicametne a imago da mãe que se deve proteger de uma morte ameaçadora.

No caso de Teresa Martin, a morte da mãe — Teresa tinha então quatro anos — e a dificuldade de elaborar o luto constituíram um dos aspectos centrais da espiritualidade teresiana, com sua vontade de reincorporação numa mãe que não poderia morrer mais. O que nós encontramos dessa problemática na galeria de casos percorrida aqui?

---

[83] *Art. cit.*

[84] Em *Resurgences et dérivés de la mystique*, n.° especial da Nouvelle *Revue de Psychanalyse, 22*, 1980. pp. 235-244.

[85] *Ibid.*, p. 243.

A perda da mãe parece ter tido um papel importante para alguns dos nossos místicos, tanto no caso da mãe que morre muito cedo (Catherine Labouré, João de Deus (+ 1550), Marguerite do Santo Sacramento, Teresa d'Ávila, tanto no caso do desaparecimento materno na adolescência (Bernardo de Claraval) ou ainda quando ocorre no início da vida adulta (João da Cruz) do futuro místico. Em outros casos, é a ocorrência de uma separação familiar ou uma rejeição forte durante a infância do místico (Jeanne-Marie Gyon, Marguerite-Marie Alacoque, Marie des Vallées). Não reuni os dados que permitiriam sistematizar melhor esse recenseamento. Entretanto, tocaremos rapidamente naquilo que se restringe à materialidade dos acontecimentos, ou seja, a maneira pela qual foi subjetivamente vivida a posição da criança na sua constelação de origem. É este o ponto essencial, como demonstra um exemplo referente a Lapa di Puccio, mãe de Catarina de Siena: "Caindo gravemente doente, ela sentiu tamanha angústia da morte que Catarina, já crescida na ocasião, teve muita dificuldade em tranqüilizar a mãe."[86] Nas primeiras páginas de sua autobiografia, Teresa d'Ávila relaciona explicitamente sua vocação mística à morte da mãe:

"Lembro-me de que quando minha mãe morreu eu tinha mais ou menos 12 anos. Quando compreendi o que tinha perdido, ajoelhei-me diante de uma imagem de Nossa Senhora, e, totalmente transtornada, coberta de lágrimas, supliquei-lhe para que fosse minha mãe (...). Todas as vezes que eu invoquei essa virgem soberana sempre a encontrei, e finalmente ela me levou consigo."[87]

Esses ancoradouros explícitos na morte da mãe nos trazem alguns esclarecimentos, mas não devem desviar nossa atenção da vivência fantasmática que se desenvolve com uma grande margem em relação à historicidade dos acontecimentos "objetivos".

A hipótese que eu gostaria de desenvolver aqui é a de uma proteção contra a absorção psicótica na simbiose: a inacessibilidade essencial da imago materna torna a busca da presença interminável, e provoca flutuações dolorosas, até mesmo trágicas; contudo, ela é, também, a garantia de uma existência própria do sujeito.

O CONTROLE INSTITUCIONAL

O controle institucional da mística passa pela sua socialização através de um estatuto de normalidade (a autenticidade religiosa) ou da anormalidade (a patologia), no qual interferem o poder eclesiástico e os outros poderes cuja ascendência é exercida sobre a sociedade.

---

[86] Johannes JOERGENSEN, *Sainte Catherine de Sienne*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1919, p. 13.

[87] *Oevres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 16.

preocupados com as epidemias de possessão diabólica nos conventos entregues aos exorcistas, bem o suspeitaram.

O estatuto médico da mística

Uma das formas de controle eclesiástico é o recurso à psiquiatria para que esta desqualifique como patológicos os casos de vivência heterodoxos. Realmente, a medicina pode servir de arma polêmica contra a religião em geral, pela desqualificação das formas exemplares do sentimento religioso. No entanto, ela também pode ser usada como um auxiliar, apoiando a hierarquia na manutenção da ordem orto-estética. Dessa forma, Teresa d'Ávila passará por "padroeira das histéricas" ou por sobrenormal. Os trabalhos de Jean Lhermite, que foi membro da Academia Nacional de Medicina, ilustram bem esse auxílio num período recente. Um reforço como esse revela-se tanto mais precioso na medida em que a desqualificação demonológica entra em declínio. De qualquer maneira, um não impede o outro, como um texto publicado em 1956 comprova:

> "Não se poderia duvidar de que alguns indivíduos, mesmo na época atual, quando a ciência reduziu a fenômenos naturais muitas manifestações que pareceriam incompreensíveis e sobrenaturais a nossos pais, aparentam estar possuídos pelo espírito maligno, pelo demônio ou por Satã (...). Se existem, com toda a certeza, as pseudo-possessões demonopáticas, seríamos nós capazes de distingui-las das primeiras? Possuímos critérios que nos permitem não cometer enganos? Em uma larga medida, pode-se responder afirmativamente. De fato, quando um delírio de possessão demonopata ocorre sob nossa observação, segundo as mesmas leis que condicionam um delírio totalmente semelhante, salvo pela cor e o conteúdo; quando uma mesma terapêutica mostra-se capaz de reduzir bem, tanto o primeiro quanto o segundo, como não se convencer de que se trata de uma desordem cuja causa não está na "sobrenatureza" e sim na natureza alterada por um processo mórbido? Mas, se pelo contrário, os fenômenos de ascendência aparecem apenas de forma superficial ou são acompanhados por qualidades mais elevadas do espírito e do coração, então o médico deverá recorrer ao teólogo qualificado, ao exorcista. Não é preciso acrescentar que, quando o indivíduo pretensamente possuído pertence a uma comunidade religiosa ou a uma ordem religiosa, cabe à autoridade hierárquica o primeiro exame, bem como a decisão."[97]

Entretanto, o desenvolvimento da psiquiatria nos cem anos que se estendem de 1830 a 1930 escapou, em grande parte, à ascendência eclesiástica. Esse desenvolvimento foi acompanhado de uma nosologia dos problemas mentais com temas religiosos. A exuberância dos êxtases, visões e outros fenômenos "místicos" extraordinários não deixou de ocupar aí um lugar de destaque. Em contrapartida, é preciso que a hagiografia e a veneração isentem o santo da imputação de patologia, já que esta denota o místico inautêntico na partilha da jurisdição entre os poderes eclesiástico e médico. Acaba-se assim por localizar os traços doentios e irrecusáveis num período encerrado, em momentos passageiros,

---

[97] Jean LHERMITE, *Vrais et faux possédés*, Paris, Fayard, 1956, pp. 169-170.

apenas no corpo ou em aspectos periféricos da personalidade. Dessa forma, a pergunta *Neurose ou santidade?* é colocada no próprio subtítulo de uma obra sobre Teresa de Lisieux que teve grande repercussão,[98] com a intenção de mostrar que a conversão mística marca uma cura.

Atualmente, poderíamos colocar as questões em outros termos, como faz Jacques Lacan em relação a Schreber:[99]

> "Se certamente ele é escritor, ele não é poeta. Schreber não nos introduz numa dimensão nova da experiência. Há poesia sempre que um texto escrito nos introduz num mundo diferente do nosso, e, ao nos revelar a presença de um ser, de uma certa relação fundamental, faz com que este se torne também o nosso mundo. A poesia faz com que não possamos duvidar da autenticidade da experiência de São João da Cruz, nem da de Proust ou da de Gerárd de Nerval. A poesia é a criação de um sujeito que assume uma nova ordem de relação simbólica com o mundo. Não há nada disso nas *Mémoires* de Schreber."[100]

A psicose, da forma como é enquadrada por Jacques Lacan com relação a Schreber, corresponde a um processo totalmente diferente da criatividade simbólica própria do místico:

> "O sujeito não consegue de forma alguma restabelecer o pacto do sujeito com o outro, não consegue fazer qualquer mediação simbólica entre o que é novo e ele mesmo, entre um outro modo de mediação, completamente diferente do primeiro, que substitua a relação simbólica por um formigamento, uma proliferação imaginária, nos quais se introduz, de uma forma deformada e profundamente a-simbólica, o sinal central de uma possível mediação (...). A relação do sujeito com o mundo é uma relação em espelho. O mundo do sujeito será composto essencialmente pela relação com esse ser que é, para ele, o outro, isto é, o próprio Deus. Algo aí é pretensamente realizado, a partir da relação homem-mulher. Mas vocês verão, quando estudarmos detalhadamente esse delírio, que, pelo contrário, os dois personagens, isto é, Deus, com tudo o que ele comporta, o universo, a esfera celeste, e, do outro lado, o próprio Schreber, enquanto literalmente decomposto em uma variedade de seres imaginários que perseguem seus vaivéns e transfixões diversas, são duas estruturas que se alternam estritamente."[101]

Michel Ledoux interroga-se nessa mesma linha sobre a criatividade dos místicos:

> "Proporíamos de bom grado a hipótese de que a experiência mística sobrevém exatamente em personalidades que, em razão do seu próprio passado psicológico, estariam

---

98 Jean-François SIX, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux*, Paris, Ed. du Seuil, 1972.

99 Trata-se de Daniel-Paul Schreber, cujas memórias serviram de material a FREUD, "Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoia (Dementia paranoïdes)", em *Cinq psychanalyses*, Paris. P.U.F., 1970, pp. 263-264.

100 *Le Seminaire de Jacques Lacan*, Livro III: *Les Psycheses*, 1955-1956, Paris, Ed. Du Seuil, 1981, p. 91.

101 *Ibid.*, pp. 100-101.

> no entanto, não têm nenhuma efetividade, sendo disponíveis para um "outro mundo". Orienta, na direção dos espaços da utopia, do sonho ou da escrita, as aspirações diante das quais se fecham as portas das responsabilidades sociais."[104]

Seria esse o caso de muitos místicos franceses do século XVII, oriundos de camadas sociais como a pequena nobreza decadente do Sudoeste, o meio dos fidalgos rurais sem fortuna, a aristocracia de médio porte, sem função social. Esse quadro não coloca a questão do estatuto da feminilidade do qual me ocupo aqui. Além disso, entre a época à qual me refiro — o fim da Idade Média — e a época estudada pelo autor, o cisma da Reforma e a resposta da Contra-Reforma redefiniram a situação. Sabe-se que a mística francesa do século XVII é canalizada e controlada pela hierarquia. Não resta a menor dúvida de que estamos diante de problemáticas totalmente opostas: os pares cidade-campo, burguesia-nobreza encontram-se invertidos nesse segundo momento. Dentro dos limites deste artigo, permaneço preso à minha hipótese para a colocação em órbita inicial da tradição mística aqui tratada.

Michel de Certeau introduz um elemento muito diferente para a Espanha do século XVI: "As discriminações étnicas relativas à *raza* têm uma importância maior do que as hierarquias sociais."[105] Nessa dimensão, partindo da tradição marrana, encontramos os *alumbrados* e muitas *beatas*. Muito sugestivo, esse ponto de vista poderia desembocar nas interferências entre as tradições místicas judaicas e o desenvolvimento da mística cristã,[106] mas igualmente no papel das mulheres. É isso que podemos constatar no verbete "Direção espiritual" do *Dictionnaire de spiritualité*:

> "O século de ouro espanhol foi conturbado pelo pulular de seitas de iluminados. A alma desses conventículos era quase sempre uma mulher, visionária ou não, dotada de um singular poder de atração. Nem todas essas "beatas" eram heréticas ou mulheres de má vida camufladas. Entretanto, todas se sentiam chamadas a desempenhar o papel de "mães espirituais". Tanto a corrente do "abandono" como a do "recolhimento" tiveram como propagandistas essas desequilibradas, nas mãos das quais a direção espiritual tornou-se causa de desordem, senão, às vezes, meio de perversão."[107]

Para não me envolver numa discussão que me afastaria do meu objetivo atual, volto ao ponto de partida da tradição mística que constitui meu objeto de estudo.

---

104 *La fable mystique, XVIémé-XVIIéme siècles*, Paris, Gallimard, 1982, p. 37.

105 *Ibid.*, p. 28.

106 Ver Gerschom G. SCHOLEM, op. cit., e o esclarecimento acessório dado pelo frade J.-B. M. P., "Le mouvement extatique chez les Jufs contemporains", em anexo a HADEWIJCH, *op. cit.*, pp. 297-310.

107 Tomo 3, Col. 1113-1114.

O choque com a instituição eclesiástica

É no século XIII, na Renânia e em Flandres, que esse movimento toma forma com vigor. Nos séculos XIV e XV estende-se à Suíça, Itália e Inglaterra. A reforma da ordem das carmelitas na Espanha do Século de Ouro será, em grande parte, um prolongamento desse movimento.[108]

Vê-se então como o novo estatuto social das mulheres da burguesia vem modificar, nesse momento, o estatuto religioso da feminilidade, a tal ponto que numerosas mulheres serão, pela via mística, promovidas a papéis de líderes espirituais. Pela sua própria natureza de apelo à experiência pessoal e de crítica implícita à falta de fervor, esse movimento é também um fermento de protesto. Voltarei a falar sobre isso a propósito das relações com a hierarquia.

Essa tradição verá mesmo muitas mulheres tornarem-se "diretoras espirituais". Algumas delas cercam a autoridade eclesiástica com conselhos e censuras em nome de Jesus. Os próprios papas não escaparam dessa situação incômoda.

Paralelamente, a multiplicação dos êxtases, visões e revelações privadas dos místicos foi sobretudo um fenômeno feminino, não deixando de colocar problemas delicados para o aparelho eclesiástico, preocupado em manter o monopólio de suas atribuições. É a questão de linguagem empregada pelo corpo das mulheres, nem sempre fácil de codificar nas categorias dogmáticas e nas ortopraxias.

Na evolução do estatuto religioso da feminilidade a promoção do culto relativo à Virgem Maria, até mesmo do papel materno de Deus, ocupa um lugar essencial, e a Contra-Reforma utilizará largamente esse elemento para retomar em suas mãos a mística como ligada a uma linguagem do corpo feminino.

Anarquia/Hierarquia. Protesto/Testemunho

A análise das origens do despertar místico estudado aqui será unilateral se não evocarmos o contexto de protesto *ad intra* ou *ad extra* que contribui para inquietar a hierarquia. O religioso que redigiu a introdução das *Lettres spirituelles* de Hadewijch não deixou de observar essa característica:

> "A hierarquia não é criticada pelos porta-vozes dessa corrente. Entretanto, acontece que os clérigos sentem às vezes o zelo exigente das almas ingênuas como uma reprovação implícita. Eles têm alguma dificuldade para compreender esse desprezo às convenções e aos compromissos, essas manifestações originais do amor divino. A aventura pessoal da alma com Deus e o modo de expressão que ela cria parecem escapar ao controle que eles têm a obrigação de exercer. A ênfase dada a certos conselhos evangélicos pode realmente inquietar o povo fiel e seus pastores, que não respiram nesse nível de despojamento. Tudo isso explica, por um lado, as perseguições as vezes injustas, das quais as beguinas foram objeto, e de outro, uma independência mais ou menos

---

108 Jean ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

marcada com relação à hierarquia, que sente na própria Hadewijch, frente à omissão de certas referências. O movimento das beguinas aproxima-se de outros despertares religioso-laicos contemporâneos, uns ortodoxos, outros heréticos, ou descambando para a heresia, como, por exemplo, os Valdenses, os Humilhados, os Patarinos, os Fraticelles, os Apostólicos.* As mesmas solicitações das almas fervorosas se manifestam de maneira análoga nesses diversos grupos com relação ao formalismo teórico e prático do clero. O que se deseja são virtudes práticas, sacrifícios reais, opiniões simples. Não se quer mais ser comprado com palavras, o que se quer é voltar ao próprio Evangelho aquilo que é essencial e primeiro."[109]

Essas observações sobre a conjuntura histórica de protesto não me afastam do meu objetivo. Otto Rank, um dos companheiros de Freud, já mostra a estreita conexão entre o retorno à dignidade materna e muitos movimentos revolucionários no interior do judaico-cristianismo[110]. A esse respeito, a retomada do controle pela hierarquia pode ser vista como uma imposição da Lei do Pai. O poder eclesiástico pode lançar mão também de alguns rearranjos no interior dessa imposição: o lugar da Maria é o da Mãe todo-poderosa e benfazeja, mas ela continua sendo uma criatura subordinada a Deus, colocado oficialmente como criador masculino; a definição da Igreja como mãe de todos os cristãos e de uma pedagogia que favorece a investidura da hierarquização como constitutiva dessa instância materna.

Resta a questão da diferenciação mística como instauradora de um tipo de grupo religioso. O "tipo-místico" é uma das principais categorias da tipologia troeltschiana dos grupos religiosos, ao lado do "tipo-Igreja" e do "tipo-seita". Troesltsch porém não se prende ao ponto de partida medieval que me serve de ancoradouro; ele retorna sobretudo aos herdeiros, na primeira fila dos quais coloca Thomas Munzer (+ 1525), o líder da guerra camponesa, personagem que Friedrich Engels situa nos seguintes termos em relação à mística medieval:

---

* N. do T. — Estas seitas têm como denominador comum a necessidade de pureza, o respeito às regras da vida evangélica e exigências morais bem rígidas. Os Patarinos foram bastante ativos em Milão nos anos 1050-1070 e seus membros provinham, em sua maioria, dos trabalhadores do setor têxtil, e eram em geral muito pobres. No século XII, a seita dos Humilhados reuniu trabalhadores de lã, gente pobre, e mais uma vez Milão foi o centro. Já os Valdenses surgiram em Lyon, França, e seu criador foi Pierre Valdo, rico mercador da cidade. Sensibilizado pelo sofrimento dos humildes por ocasião da fome de 1176, Valdo renunciou aos bens materiais e reuniu ao seu redor numerosos discípulos, que ficaram conhecidos como os pobres de Lyon. Em 1185, os Valdenses foram excomungados, mas suas idéias se propagaram, sobretudo na Espanha, na Lombardia e nos Alpes franceses.

109 *Op. cit.*, pp. 56-57. A alusão à "omissão de certas referências" é comentada por esta nota: "Espera-se, evidentemente, que uma devota deste gênero se apóie mais nas autoridades e na aprovação de um diretor. A observação foi feita pelo reverendo padre Axters".

110 Ver particularmente *Le Traumatisme de la naissance*. Paris, Payot, 1928, cap. 7: "La sublimation religieuse", pp. 125-144.

"A oposição revolucionária contra a feudalidade prossegue durante toda a Idade Média. Ela surge, segundo as circunstâncias, sob a forma de mística, sob a forma de heresia aberta, ou ainda sob a forma de insurreição armada. No que diz respeito à mística, sabe-se até que ponto chegaram os reformadores do século XVI. O próprio Munzer deve muito a ela."[111] Esta perspectiva nos distancia, porém, daquela que eu mantive neste artigo. Deixei de lado a mística investida das lutas sociais,[112] e a que permanece preferencialmente no registro cognitivo (Wesensmystik) para me dedicar à mística "afetiva", ao contrário da construção edificada por Troeltsch com o "tipo-místico". Além do mais, este autor privilegia correntes do espiritualismo que colocam em relevo uma certa orientação moderna. "Troeltsch tem consciência da importância do tipo-místico em vários domínios: ele favoreceu a reflexão sobre a liberdade de consciência, livrou a religião da influência das Igrejas, ou demonstrou a possibilidade dessa liberação; ele (...) contribuiu para a separação das Igrejas e dos Estados; e, sobretudo, colaborou para a afirmação progressiva da autonomia da personalidade humana."[113]

Meu problema ao contrário, é ver como se articula, numa vertente mística particular, uma vivência subjetiva extremamente passional na relação direta entre a alma e Deus com um rigoroso controle eclesiástico.

Um dos principais pontos de articulação é constituído pela investidura da Igreja como mãe, do lado do místico, e pela canalização do potencial energético desta vivência, do lado do aparelho.

A GARANTIA DA ASCENDÊNCIA HIERÁRQUICA

O controle da floração mística se opera numa larga medida através da profissionalização. As beguinas, os reclusos etc., são atraídos para os mosteiros, principalmente os cistercienses. A reforma das ordens tradicionais e a instauração de novas ordens religiosas vêm multiplicar as instituições voltadas, parcial ou integralmente, à contemplação. Os escritos dos místicos mais criativos servem de base a uma aprendizagem intensiva. As congregações femininas são estreitamente controladas pela hierarquia. Do século XVI ao XIX, a Igreja da França dedica-se a intelectualizar um movimento cuja exuberância nativa não deixava de colocar problemas para o poder clerical. A devoção é contida dentro de limites razoáveis.

A posição teológica do problema ilustra significativamente a forma pela qual a hierarquia tira partido da vivência mística sem correr o risco de se ver

---

[111] "La guerre des paysans", em Karl MARX, Friedrich Engels, *Sur la religion*, Paris, Ed. Sociales, 1960, p. 100.

[112] Incluindo a intervenção nas lutas sociais de místicos como Bernardo de Claraval.

[113] Jean SÉGUY, *Christianisme et Société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*. Paris, Ed. Du Cerf, 1980, p. 229.

eclipsada por uma relação direta entre o místico e Deus, sem a mediação do clero. A existência de comunicações excepcionais e diretas é em geral afirmada, mas sem garantia do caráter autenticamente divino das experiências vividas por esse místico. Afinal, a probabilidade deste caráter divino é medida pela conformidade da experiência com a doutrina oficial.

A recuperação

Se a mística representa perigos para a ascendência da hierarquia, comporta igualmente vantagens consideráveis, seja ao nível apologético, seja ao nível pastoral.

Como metafísica experimental,[114] a corrente mística estudada aqui serve de contrapeso a uma teologia medieval abstrata e dedutiva. Ela constitui um impulso para uma forma intuitiva e intensa de conhecimento, ou para uma vivência emocional extremamente carregada, com todos os graus de combinação entre essas duas orientações.

Michel de Certeau colocou em relevo a mutação histórica da qual um dos sintomas é a emergência do termo *mística* enquanto substantivo: "A partir do momento em que a cultura européia não se define mais como cristã (...), designa-se como mística (...) um conhecimento experimental (...) que é caracterizado pela consciência, adquirida ou recebida, de uma total passividade, na qual o eu perde-se em Deus."[115]

Na época contemporânea, o progresso das ciências experimentais e o declínio do sistema de ascendência eclesiástica sobre a ortodoxia das crenças em muito contribuem para voltar as atenções sobre o experimental na pedagogia da inculcação religiosa. A propagação do bergsonismo é uma testemunha disso. "Se o misticismo é o que nós acabamos de dizer, ele deve fornecer o meio de abordar em qualquer tipo de experimento o problema da existência e da natureza de Deus."[116] Bergson empenha-se em encontrar na vida mística os elementos essenciais da experiência científica: confiabilidade do testemunho (não se trata de doenças mentais), reprodutibilidade da experiência, acordo entre os experimentadores, convergência com o corpo dos conhecimentos científicos (aqui: as noções "biológicas" do impulso vital e da evolução criadora e as perspectivas da "ciência psíquica", isto é, o estudo de fenômenos como as "manifestações telepáticas").

---

114 Jean Gerson (+ 1429) considera a teologia mística como *experimental* (*experimentalis Dei perceptio*). Um manuscrito inédito de Jean Joseph Surin se intitula *La science expérimentale*.

115 Verbete "Mystique' em *Encyclopaedia Universalis*, t. 11, p. 522.

116 Intitulado significativamente *Les deux sources de la morale et de la religion* (*As duas fontes da moral e da religião*), o livro de Bergson foi publicado em 1932. Minha citação foi tirada da edição da P.U.F., 1967.

A publicação do *Deux sources* ocorre no período 1920-1933, no qual são proclamadas as canonizações de místicos e visionários como Marguerite-Marie Alacoque (1920), Teresa Martin (1925), Padre Canisius (1925), João Eudes (1925), Jean-Marie Vianney (1925), Marie-Bernard (Bernadete) Soubirous (1933)... A canonização é o ápice dos procedimentos de reconhecimento eclesiástico de autenticidade, que são uma das vias de institucionalização.

A repressão

A repressão eclesiástica é particularmente vigilante a partir do momento em que os místicos deixam de relatar subjetivamente sua vivência para construir uma elaboração metafísica. Joseph Maréchal, jesuíta, especialista que, nesses domínios, gozava de autoridade entre os católicos, expunha cruamente o perigo:

> "A necessidade de exprimir, de controlar e, até um certo ponto, de organizar a experiência religiosa individual levou, muito cedo, a se fazer uso de fórmulas e de doutrinas na especulação filosófica. Dessa elaboração teórica, acrescentando-se as ilusões sempre possíveis da fantasia individual, surgia, para a mística, um sério risco de desvios. Desde o período apostólico, a devoção cristã teve de ser protegida contra as infiltrações orientais e judaico-helenísticas; contra o gnosticismo, que rondará durante muito tempo ainda nas fronteiras; depois contra o encratismo, cujo rigorismo excessivo, eco surdo do velho dualismo pessimista, seduzia muitos ascetas; mais tarde, contra o montanismo, com seus profetas e suas profetisas, cujo iluminismo extático fez vítimas entre os cristãos da Ásia e da África e impôs-se mesmo ao grande Tertuliano (160-245). Ao condenar essas extravagâncias, a autoridade eclesiástica já encontrava as principais formas de falso misticismo contra as quais não cessará de ir contra."[117]

A repressão é exercida com vigilância desde o início do movimento. As beguinas são perseguidas em muitas regiões da Alemanha, de Flandres e da França. As correntes místicas católicas são muitas vezes confundidas nos processos e nas campanhas de extirpação com as "heresias" *béghardes* e outras. Os casos das beguinas Aleydis de Cambrai (+ 1236) e Marguerite Porete (+ 1310), enviadas para a fogueira, não são exemplos isolados. Os principais autores da teologia mística hoje oficializados, não escaparam a condenações, prisões, nem deixaram de ser incluídos no Index: Mestre Eckart e outros renano-flamengos passaram por esse purgatório. Um autor bastante informado como Herbert Grundmann[118] ressalta o quanto essas inovações teológicas suspeitas foram marcadas, desde o século XIII, pela influência da vivência mística de leigos piedosos, com predominância de mulheres.

---

[117] J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris, Desclée de Brouwer, t. 1, 1924, pp. 4-5.

[118] *Religiöse Bewegungen im Nittelalter. Untersunchungen über die gesch. Zusammenhange zwischen der Ketzerei, den Betterlorden und der religiösen Frauenbewegunger in 12. und 13, Jahr. und uber die gesch. Grundlagen der doutschen Mystik.* Berlim, 1935.

Os elementos da repressão estão claramente sublinhados pelo frade J.-B. P. [Porion], introdutor e tradutor de Hadewijch de Antuérpia, *Poèmes des béguines*:[119]

> "A acusação de heresia era um meio de defesa contra uma certa crítica, direta ou indireta, do relaxamento do clero, que poderia não ser sem fundamento. Petrus Cantor, ao combater os ordálios, dá exatamente o exemplo de piedosas mulheres *de Flandres*, acusadas de terem tido relações com os cátaros, ou simplesmente perseguidas, porque se recusavam a concordar com essas fraquezas. (...) Parece que, tanto perante a opinião popular como perante os teólogos, o ascetismo dos espiritualistas e, sobretudo, sua pretensão de encontrar Deus na alma, sem intermediário, provocaram suspeitas e criaram preconceitos hostis. O que levou Joana d'Arc à fogueira, além dos ódios políticos, foi o caráter imediato de sua missão, recebida de uma autoridade interior e que uma outra instância seria tentada a questionar, e também a psicologia sem nuança da Idade Média, para quem o extático só poderia ser ministro do Espírito Santo ou discípulo de Satã."[120]

Na corrente francesa, o alvo foi essencialmente o quietismo, mas não se deve deixar de lado a interferência com a demonologia, principalmente na teologia mística, e as operações de controle eclesiástico no fim dos séculos XVI e XVII, nos conventos femininos ou com relação a mulheres extáticas, qualificadas de "energúmenas" (isto é, tomadas por uma possessão diabólica).[121]

CONCLUSÃO

Após um estudo psicanalítico sobre o caso de Teresa de Lisieux, pesquisei os modelos socioculturais correspondentes dentro da tradição mística na qual Teresa surgiu, remontando até o final da Idade Média. De imediato, as relações entre mística e loucura são colocadas em termos novos. Depois, recoloquei essa dinâmica psíquica em um processo histórico no qual se insere, em grande parte, o estatuto religioso da feminilidade no terreno da virtuosidade espiritual.

Tendo trabalhado bastante, há um tempo atrás, com os recenseamentos de prática cultural, as sondagens de opinião e a religiosidade popular, tentei confrontar a estatística dos comportamentos estandardizados observáveis e a significação simbólica, até mesmo subjetiva, das condutas. Minha pesquisa atual constitui uma bifurcação desse itinerário.

Na época em que Gabriel Le Bras e outros autores colocavam em relevo a religiosidade *vivida*, mesmo o *fervor*, mal se distinguia ainda dois planos epistemológicos:

1. A pregnância das regulações ideológicas ao nível das crenças, valores e comportamentos dos indivíduos ou categorias de indivíduos. É o domínio visado

---

119 Paris, Ed. du Seuil, 1954.

120 *Ibid.*, pp. 25-26, n. 27.

121 Traduzido do latim *energumenus*, este termo é registrado desde 1579.

por diversos métodos da "psicologia social", principalmente a sondagem de "opinião" (isto é, asserções escolhidas entre as eventualidades de respostas a uma bateria de perguntas formuladas em um questionário e depois aplicadas por um pesquisador).

2. A dinâmica da vivência subjetiva referente ao inconsciente. É o domínio da psicanálise. Freud, seus companheiros e sucessores estudaram bastante os temas religiosos, mas a sociologia histórica ou atual do catolicismo não extraía daí nada em seu proveito. Ora, a tradição mística que vai dos renano-flamengos aos italianos e espanhóis, depois aos franceses do século XVII tornou-se um dos terrenos favoritos da pesquisa teórica em psicanálise no nosso país, juntamente com a clínica. Essa preocupação converge com o impacto dos movimentos feministas sobre a problemática das diferenças entre sexos. É dada uma certa ênfase às relações originais com a mãe e sua metabolização ao longo da existência, ao desejo de feminilidade, incluindo-se aí os homens, à vivência corporal.

O trabalho apresentado aqui situa-se nessa conjuntura, na linha de frente da pesquisa. Ele também não deixa de ter relações com uma evolução do "espírito do tempo", no qual a recuperação da vida religiosa passa freqüentemente pela ênfase conferida à subjetividade individual, ao calor do grupo restrito, ao *sentimento oceânico*, à expressão corporal, ao reconhecimento positivo da feminilidade. Em resumo, a dimensão "experiencial" da religião valorizada e a tonalidade mística aí se expandem. Pode-se pensar que o dever religioso encontra-se, em grande parte, nessa zona. Essa situação histórica é favorável a investigações que esclareçam, ao mesmo tempo, sobre a "feminilidade" e sobre a significação de aspectos fundamentais da religiosidade.

Vivida com uma extrema intensidade e socializada num quadro institucional preciso, a mística é descrita com uma efusão lírica largamente provida de códigos de linguagem. Ela circula de uma maneira expressiva entre fantasias, nas quais tornam-se perceptíveis os mais originais processos subjetivos e relacionais, sem dúvida os mais dissimulados, particularmente preciosos como força motora de uma criatividade encontrada em algumas formas de arte, em todo caso na poesia. "Penso que o mito, hábil em revelar pela metade uma verdade, responde à necessidade de dar um enunciado simbólico a uma realidade psíquica muito obscura e muito arcaica para que ela possa ser assegurada subjetivamente no discurso individual (...). A forma poética da escrita indica uma tentativa de transgressão dos limites da linguagem, e a produção de metáforas permite que se chegue mais perto do gozo inominável, perdido no abismo do lado do corpo da mãe."[122]

---

[122] Solange NOBERCOURT, "Le continent noir? Un atoll", *Lettre de l'École Freudienne*, 20, março 1977, p. 94.

Na questão das relações entre mística e loucura, quis sentir a expressão de uma criatividade, de uma exploração das trevas. Se a psicose está por aí tão próxima, essa vertigem é o resgate exigido para tornar audível o eco do indizível originário, lançado no mais profundo abismo, que nós passamos a vida tentando desconhecer sem poder matar sua nostalgia.

CIÊNCIA HOJE JÁ É ÓTIMA. IMAGINE COM DESCONTO DE 20%

Assine Ciência Hoje com desconto de 20%, especial para os membros das sociedades científicas.

Mas assine hoje mesmo, para receber sem demora. Não esqueça de enviar um comprovante de que você é membro de uma sociedade científica.

Ciência Hoje luta por um Brasil mais inteligente, que constrói e defende sua própria ciência e tecnologia.

E isto não se deixa para amanhã.

QUERO ASSINAR CIÊNCIA HOJE

Nome: .....

Endereço: .....

A REVISTA DO BRASIL INTELIGENTE

CIÊNCIA HOJE

Av. Venceslau Braz, 71, fundos, Casa 27, Rio de Janeiro, RJ, CEP 22290 Tels.: (021) 295-4442 e 295-4846

Grupo e singularidade: uma reflexão antropológica sobre um texto de Freud *

Luiz Fernando Dias Duarte **

Há um problema do "grupo" em nossa cultura.

Nossas representações, nossa visão de mundo se articulam fundamentalmente sobre um determinado valor cultural, diferente de todos os que foram enfatizados pelos milhares de sociedades em que se erigiu o Homem sobre a Terra. Trata-se do valor *Indivíduo*.

Não é absolutamente fácil falar sobre isso. Em qualquer sociedade há uma zona mais sagrada que o mais sagrado, que é a daqueles pressupostos culturais que não se oferecem como objeto às representações do senso comum, mas que, pelo contrário, garantem que esse senso comum se ordene como visão de mundo e se apresente com a sua identidade e a sua coerência próprias. É tanto mais difícil, além disso, falar desses sacrossantos pressupostos no interior de uma cultura que se acredita como fundamentalmente racional, secularmente treinada

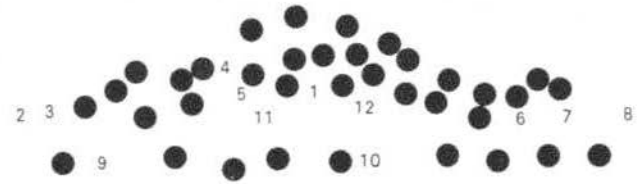
---

* Este texto consiste na reexposição, sob forma escrita, de uma palestra proferida em 1982, na Clínica Social de Psicanálise Anna Kattrin Kemper (RJ), no Seminário sobre *Grupo e Singularidade* aí promovido. Conserva portanto as limitações de dimensão e escopo de seu formato originário.

** Antropologia — Museu Nacional.

Conzett & Huber, Zurique

Congresso de Psicanálise em Weimar, setembro de 1911



1 Sigmund Freud (Vienna)
2 Otto Rank (Vienna)
3 Ludwig Binswanger (Kreuzlingen)
4 A. A. Brill
5 Max Eitingon (Berlin)
6 James J. Putnam (Boston)
7 Ernest Jones (Toronto)
8 Wilhelm Stekel (Vienna)
9 Eugen Bleuler (Zürich)
10 Emma Jung (Küsnacht)
11 Sándor Ferenczi (Budapest)
12 C. G. Jung (Küsnacht)

no espírito crítico e no auto-exame e liberada portanto dos véus de toda sacralidade, de todo o "impensado".

Eis que, por esse imperativo mesmo de racionalidade, temos de nos abrir à relativização de nossos mais caros valores, como penhor de um privilégio paradoxal; o de não podermos nos permitir repousar sobre a *crença*, o de garantirmos essa vigilância contínua do Logos cuja gênese atribuímos à dúvida socrática.

Quando falamos do valor *Indivíduo* tropeçamos logo de início num embaraço de termos. Pois faz parte da sacralização desse valor o esconder-se sob uma representação "naturalizada". Assim, temos de distinguir entre o "indivíduo" biopsicológico da "espécie" humana e o valor *Indivíduo* que, numa cultura particular, o qualifica como sede e fonte de todo o sentido social.

Toda cultura comporta necessariamente uma teoria da *Pessoa*, ou seja, a determinação, a partir de seus valores globais, do sentido do Ser, dos seus limites, recortes, fronteiras e qualidades diferenciais. Duas características básicas distinguem esses modelos de Pessoa do modelo individualista: a primeira é a de que eles operam a partir de uma totalidade significativa da qual são deduzidos os sentidos particulares. O que hoje designamos como "religião" retém essa característica: o mundo (ou os mundos) e todos os seus entes são deduzidos de um valor global e encompassador representado por deuses ou princípios espirituais. A segunda característica é a de que esses modelos operam demarcações de valor regidas pelo princípio da "hierarquia", ou seja, de uma "diferenciação" escalonada dos elementos que compõem a totalidade. Ainda aqui é bom exemplo a forma como o que chamamos de "religioso" guarda esse sentido hierárquico, ao ordenar os seres segundo a maior ou menor proximidade do seu valor axiador positivo, que pode ser a "pureza", o "equilíbrio", a "sabedoria", o "controle ético" etc.

Ora, a cultura ocidental moderna tem se ordenado em suas linhas e tendências hegemônicas segundo uma sistemática recusa a essas duas características das visões de mundo que chamamos justamente de holistas e hierárquicas. O período do Iluminismo e da Revolução Francesa marca de maneira dramática a transposição para o plano da legitimidade política, social e econômica de um princípio de ordenamento ideológico que se nomeará o *individualismo* e que, face ao holismo e à hierarquia, se caracteriza pela ênfase na Parte contra o Todo e na Igualdade contra a Diferença.

É da hegemonia desse novo princípio cultural — que se confunde com a Modernidade e que tem um longo e genético compromisso com o Racionalismo — que brota a possibilidade das Ciências Humanas. Em primeiro lugar, enquanto "ciências", ou seja enquanto suspensões da crença e da totalidade e privilégio de uma partilha ou segmentação do conhecimento que, em nome do avanço da Razão, consente na inquirição infinita da Parte.

Em segundo lugar, enquanto ciências *humanas*, ou seja, enquanto sistemas de conhecimento que se voltam para um novo objeto, o Homem, que uma vez despido das valorações "tradicionais", é investido de um atributo de igual-

dade universal que permite supor as recorrências, leis e regras passíveis de uma observação "científica".

Essa disponibilidade aberta ao conhecimento do humano encontra em suas próprias condições de emergência, porém, um sério limite e embaraço. Pois o objeto dessas ciências encontra-se realmente despido dos valores "tradicionais" — *mas não está nu*. Está revestido de um novo valor, nunca relativizado; antes comumente reconhecido como sua "verdadeira" condição, finalmente revelada após milênios de "superstição" e "sombra".

Esse limite e embaraço promovido pela permanência irrelativizada do valor *Invidíduo* percorre a trajetória das Ciências Sociais tanto quanto a das Ciências Psicológicas. O evolucionismo, como primeira grande teoria fundada nessa unidade objetal do Homem, permeou os fundamentos de ambos esses novos espaços de saberes e assegurou um compromisso difícil de romper entre a representação universalista do Homem decorrente da ideologia individualista e a crença racionalista no primado do seu modelo ideal: o Homem "adulto", "civilizado" e "normal".

A experiência comparativa da Antropologia Social veio porém fornecendo pouco a pouco os instrumentos de percepção e denúncia desse campo ideológico que ainda hoje retém, como invisível camisa-de-força, o avanço da compreensão sobre os fenômenos próprios do humano. A demonstração da racionalidade intrínseca a toda cultura, mesmo a mais "primitiva", é o primeiro desses instrumentos. O segundo é o de que essa "razão" é uma razão *cultural* e *social*, ou seja, determinada por um certo ordenamento simbólico próprio e totalizante, e não a expressão de uma qualidade já dada universalmente e portanto captável ou dedutível do pensamento individual. Para ser mais exato, isso significaria que o pensamento individual só é simbólico na medida em que é social e em que se ordena segundo valores culturalmente determinados.

Ora, as nossas representações de senso comum caminham no sentido exatamente oposto ao dessas ponderações. A *sociedade* para nós (e com ela toda uma coorte de categorias como a de *grupo*) não se representa senão enquanto uma "coleção" de *indivíduos*, ou seja, de sujeitos iguais e autônomos. Reconhece-se o "peso" do social — mas como algo que realmente "pesa" sobre as individualidade, recobrindo e até mesmo violando a unidade e identidade básica que se supõe corporificar o valor *Indivíduo*.

Esse estado de coisas promove dois tipos de problemas. O primeiro é o do estatuto real da vida social que subjaz às representações individualistas e continua — à revelia da "consciência" dos sujeitos modernos — a reger sua presença no mundo. O segundo é o do estatuto dos segmentos sociais que se formam no interior de nossas sociedades, congregando sujeitos que se pensam segundo a fórmula individualista. No primeiro caso, podemos dizer que há um problema do "social" em nossa cultura. No segundo, é que podemos dizer — como em nossa primeira frase — que há um problema do "grupo" em nossa cultura. É claro que não se trata de questões estanques. A segunda, na verdade,

não é senão um caso particular da primeira, muito mais geral. Parece útil, porém, exercitar esse recorte como estratégia analítica, uma vez que o encontramos efetivamente dado em uma série de discursos armados no interior das Ciências Humanas, a refletirem uma condição do senso comum.

Um dos textos particularmente bem situados para a investigação desses problemas é o da *Psicologia de grupo e a análise do ego* [1921]*. Particularmente bem situado porque representa na obra freudiana um momento de interação muito íntima entre as questões da construção dos conceitos centrais da Psicanálise e as questões da sua transposição para o plano das explicações histórico-culturais. Particularmente bem situado, também, porque é um texto que teve pequena apropriação pelas Ciências Sociais até hoje. O privilégio de incorporação ou ataque sempre foi concedido ora aos textos mais abstratos e internos as formulações psicanalíticas (tais como o da *Interpretação dos sonhos*), ora aos textos mais diretamente voltados para a interpretação histórico-cultural (tais como o *Totem e tabu* ou o *Mal-estar na civilização*). Considero inclusive — enquanto cientista social — extremamente significativa essa não-apropriação, pois me parece revelar as dificuldades que nesse mesmo espaço de pensamento encontra a relativização dos pressupostos individualistas — bem claramente expressos na *Psicologia de grupo e análise do ego*.

Deter-me-ei portanto sobre algumas pistas oriundas deste texto que me parecem úteis para a percepção desse limiar ideológico do "individualismo" que permeia nossos esforços de conhecimento.

Já na "Introdução" da *Psicologia de grupo* aparecem alguns embaraços quanto ao sentido daquela dicotomia há pouco apontada entre o *social* e o *grupal*. Freud coloca em duas colunas uma série de relações que lhe parecem diversas. As primeiras, que compreendem as relações do "indivíduo" com os "pais", "irmãos", "objeto amoroso" e "médico", embora sejam reconhecidas como "fenômenos sociais", são contrapostas de maneira direta aos processos "narcisistas" e colocadas, por assim dizer, entre parênteses. As segundas, que compreendem o pertencimento do "indivíduo" a "raças", "nações", "castas", "instituições", "profissões" e — especialmente — "multidões" é que constituiriam o espaço de reflexão específico de uma *Massenpsychologie*. Interpretando os dois rápidos parágrafos em que essa divisão é apresentada, podemos supor que ela se sustenta sobre dois critérios diferenciadores. Em primeiro lugar, as relações da primeira coluna seriam relações inextricáveis da constituição e funcionamento do psiquismo individual e teriam, portanto, sempre estado presentes no espaço da reflexão psicanalítica. Na verdade, o seu caráter social poderia ser posto entre parênteses, por não representar senão uma refração do "indivíduo". "O contraste entre atos mentais sociais e narcisistas" — diz Freud — "incide assim

---

* *Psicologia de grupo e a análise do ego in Pequena coleção das obras de Freud*, livro 45; Rio de Janeiro: Imago, 1976.

inteiramente dentro do domínio da psicologia individual, não sendo adequado para diferenciá-la de uma psicologia social ou de grupo" (op. cit., p. 14).

Em segundo lugar, as relações da primeira coluna pareceriam ser mais totalizantes e necessárias do que as segundas, onde o "indivíduo" poderia ao mesmo tempo ingressar ou não e aderir plenamente ou não. Nesse sentido teriam também um caráter mais "artificial", que se torna explícito no Capítulo V, quando Freud examina o Exército e a Igreja enquanto paradigmas dos "grupos artificiais" no tocante à questão do líder.

Dessa forma, fica configurado o objetivo de todo o texto, que é o de reduzir também a dinâmica dos grupos da segunda coluna aos princípios do psiquismo individual, tal como já parecia desnecessário demonstrar no tocante aos da primeira coluna.

A literatura de que Freud lança mão para o desenvolvimento de sua argumentação espelha de maneira clara as formas que o embaraço individualista assumiu no pensamento sociológico do século XIX. Um grande tema a perpassa: o de como dar conta da "irracionalidade" desencadeada pelo fenômeno das "multidões" a partir da Revolução Francesa. Esta fora inspirada por um corpo ideológico dedicado à formulação das condições de instauração da sociedade individualista moderna: uma associação de livres sujeitos contratantes iluminados pela Razão triunfante da Modernidade, que restaurava de alguma forma a "naturalidade" do mítico contrato social originário. Face às dolorosas condições em que essa utopia se vira envolvida na realidade, brotou toda uma inquieta produção cultural, que marca até hoje as linhas mestras de nossos sistemas filosóficos, modelos político-econômicos e teorias sociológicas.

Vou me deter sobre duas delas que se encontram muito claramente presentes no esforço de Freud em direção ao entendimento dos fenômenos ditos "grupais". Trata-se do "evolucionismo", já aqui citado, e do "naturalismo".

A hipótese "evolucionista" apresentou-se como uma primeira e engenhosa solução para o embaraço da convivência da Razão e da Não-Razão. Tratava-se sobretudo de uma questão de "crescimento"; e a teoria haeckeliana da "recapitulação" (da ontogênese sobre a filogênese) permitia que um paralelo imediato entre o crescimento da criança em direção à idade adulta (e racional) e o crescimento das sociedades da barbárie para a civilização (também "racional") tornasse didaticamente compreensível a pluralidade das fórmulas culturais. Essa hipótese permitia igualmente a compreensão dos fenômenos sincrônicos da não-razão individual e social (a "loucura" e a "multidão") como regressão na escala das duas séries evolutivas.

É esse paralelismo da hipótese evolucionista (que garantia a preeminência lógica do indivíduo sobre a sociedade) que enseja todo o extraordinário esforço analítico de Freud no sentido de transpor para o plano histórico o cerne das descobertas relativas à construção do psiquismo individual.

Esse procedimento se completa com o recurso à hipótese "naturalista". Como víramos, o Homem só se apresentou como objeto de um investimento

científico a partir do momento em que se o encarou sob a forma — literalmente transposta das Ciências Naturais — de uma "espécie" composta de "indivíduos", desnudados das qualificações culturais tradicionais e assim apresentado à análise tão igual entre si como são iguais dois sapos da mesma espécie sob a lupa e o bisturi de um biólogo vivissecante. Essa representação não se ateve, porém, aos aspectos propriamente biológicos do Homem, mas avançou justamente sobre a sua totalidade. É o momento do florescimento de uma Psicologia experimental, assim como é o momento das teorias sobre o estado "natural" das sociedades, que se buscava infinitamente numa perdida forma elementar ou "comunidade primitiva".

Entre outros efeitos, essa "naturalização" do humano reponta na forma como, pelo menos neste texto, se apresenta o conceito freudiano da *libido*: como expressão de "impulsos instintuais" e chave para a transposição dos mecanismos individuais para os "grupais". A única forma que me ocorre para deixar mais claro esse privilégio "naturalizante" e seu íntimo compromisso com o valor *Indivíduo* é o de analisar a curiosa invocação feita por Freud da concepção platônica do Eros para entender o sentido da força amorosa da libido. Nos seus termos: "Em sua origem, função e relação com o amor sexual, o *Eros* do filósofo Platão coincide exatamente com a força amorosa, a libido da psicanálise..." (op. cit., p. 38). Ora, se é verdade que as duas categorias se apresentam no sentido de uma não-oposição entre o desejo sexual e todo o desejo criador do Homem, em tudo o mais elas se opõem. No *Banquete*, *Eros* se apresenta como um princípio encompassador, totalizante, que acomete o homem sobrevindo de cima (pela possessão, *enthousiasmos*), numa grande teia relacional e hierárquica entre os seres divinos e os humanos. A *libido* se apresenta, opostamente, como uma força natural, oriunda da mais profunda intimidade de cada indivíduo e dotada de uma potência que só será relacional *a posteriori* e graças a uma complexa e nem sempre bem-sucedida dinâmica.

Este contraste é, aliás, exemplar da oposição entre a lógica interna do modelo holista-hierárquico (que Platão ainda espelha) e a do modelo individualista (a que Freud fornece uma das mais engenhosas justificações).

É, por outro lado, extremamente significativo que Freud invocasse, ainda que tendenciosamente, o mito platônico de Eros. Pois é ele próprio quem no "Pós-escrito" (op. cit., p. 92) vai se referir à hipótese do parricídio originário como um *mito científico*. E, realmente, de mitos temos que finalmente falar ao nos determos sobre o estatuto da Família e da Horda, que aqui aparecem limpidamente opostos como os lugares do Gênesis paralelo e espetacular do "indivíduo" e do "grupo". A Família onde se encena o mito individual do Édipo. A Horda onde se encena o mito grupal do Parricídio Originário.

Não me deterei sobre o mito edipiano da Família. Não há qualquer dúvida sobre o compromisso explicativo que detém sobre o psiquismo "individual". Interessa-me sugerir como esse mito é transposto literalmente para a cena histórica e como dessa forma o social se vê reduzido ao "grupal" e este,

por sua vez, fundamentado em uma estrutura genética homóloga ao "individual". O "grupo", dessa forma, se vê reduzido a uma mera réplica ampliada e gigantesca do "indivíduo", tal como a ideologia individualista o entende em sua forma mais banal. Como diz Freud: "O Homem não é um animal gregário [*Herdentier*], ele é de preferência um animal de horda [*Hordentier*], uma criatura individual numa horda conduzida por um chefe" (op. cit., p.76).

Ou seja, o estado de sociedade é visto sob a forma pejorativa do rebanho (*Herde*) e em seu lugar é instalada a forma mitológica da Horda, onde a preeminência de um "chefe" estabelece o paralelismo exato com a figura do Pai no mito familiar.

Essa negação da realidade social como estratégia de consolidação da ideologia individualista é que nos permite perceber o explícito paradoxo com que se vê Freud às voltas ao tratar da questão da criatividade (reduzida no modelo final da *Psicologia de grupo,* a uma solução individual de sublimação da libido): "... quanto ao trabalho intelectual permanece um fato, na verdade, que as grandes decisões no domínio do pensamento e as momentosas descobertas e soluções de problemas só são possíveis ao indivíduo que trabalha em solidão. Contudo, mesmo a mente grupal é capaz de gênio criativo no campo da inteligência, como é demonstrado, acima de tudo, pela linguagem, folclore, canções populares e outros fatos semelhantes" (op. cit., p.30).

Os fenômenos culturais em que se expressa o mais essencial do simbolismo humano, como a linguagem e os sistemas de crença, são relegados dessa forma a uma margem aleatória da "mente grupal" enquanto a ideologia da "invenção" e da "descoberta" (bem recente e específica) fundamenta uma representação do gênio individual criador solidamente enraizada em nosso senso comum e à qual Freud dedicou algumas de suas mais poéticas análises.

Estas rápidas anotações sobre a *Psicologia de grupo* têm o valor de uma mera sugestão de reflexão e crítica sobre um tema que parece cada vez mais vital para entendermos os caminhos atuais não só das Ciências Humanas como de todas as práticas sociais do mundo moderno — sobre as quais afinal de contas nos debruçamos juntos. O veio central dessa relativização do individualismo provém dos herdeiros da Escola Sociológica Francesa — particularmente de Lévi-Strauss e de Louis Dumont (neste último, de maneira mais explícita), mas encontra forte respaldo nas obras de autores tão díspares quanto Philippe Ariès e Michel Foucault. Entre nós, esse princípio crítico tem inspirado a produção recente de Gilbèrto Velho e de Sérvulo Figueira, cuja leitura recomendo a quantos se interessarem por essa via de diálogo entre as Ciências Sociais e as Psicológicas.

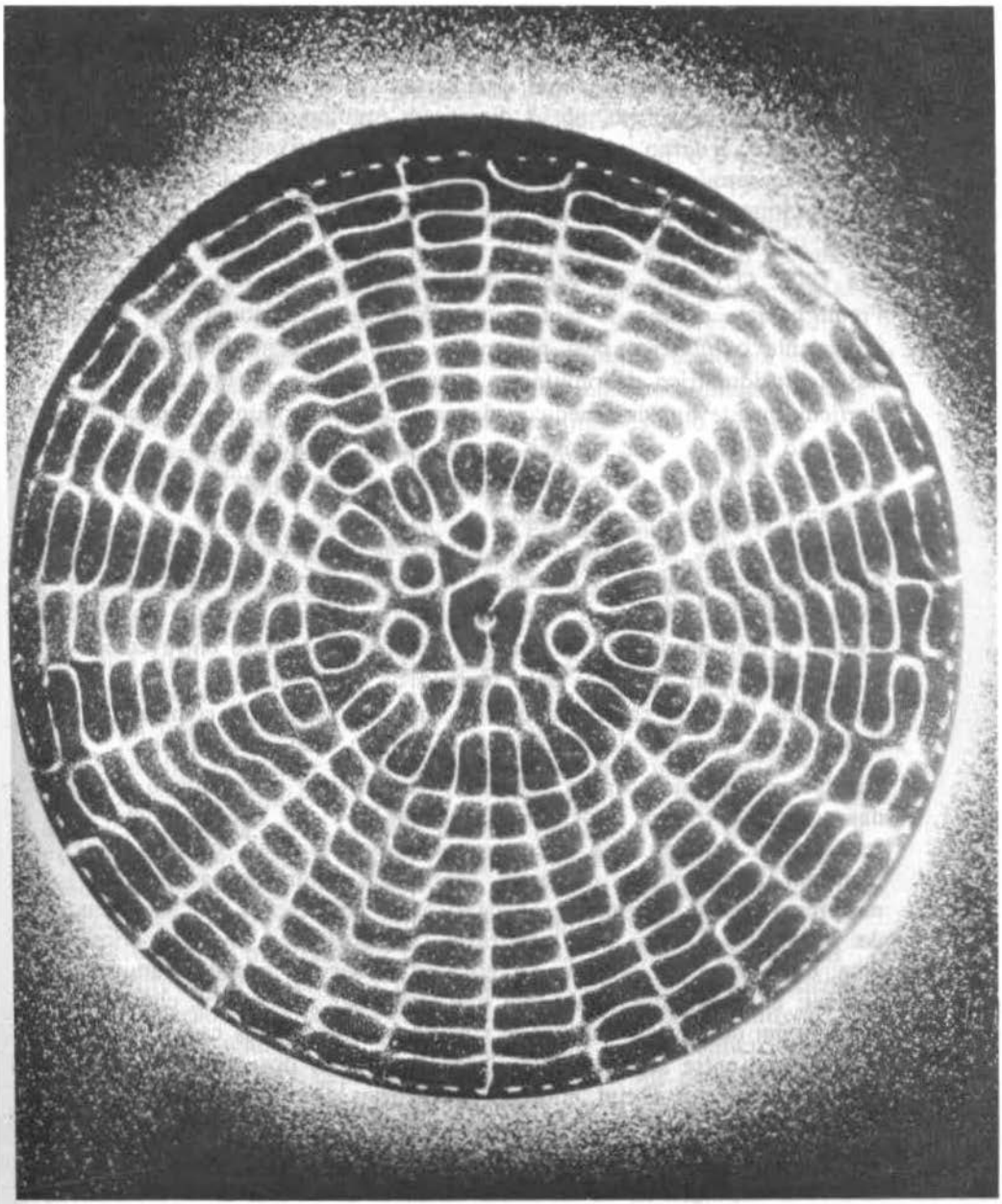
Lamento que numa exposição como esta tenha tido de manter sobretudo um tom negativo, sem poder apontar para as inúmeras pistas positivas que a partir destas relativizações prévias, podem começar a se desenhar em nossas tarefas comuns de conhecimento. Fica, porém, o convite e o desafio.

Documento

Com minhas melhores lembranças, cordialmente (seleção da correspondência entre Freud e Jung)

Grażyna Drabik

Neste número organizado em torno da psicanálise, Jung entra um pouco de contrabando. Não se pode incluí-lo entre os seguidores ou exegetas de Freud; pelo contrário, entre a psicanálise e a psicologia analítica (de Jung), como teorias da vida psíquica e como métodos terapêuticos, existe o que, na linguagem leiga e irreverente as duas tendências, seria identificado como mútua desconfiança e rivalidade. Contudo, foi com boas razões que decidimos lembrar Jung nessa ocasião. Ele era um dos mais íntimos amigos e colaboradores de Freud no início da elaboração do movimento psicanalítico, e entre os contemporâneos responsáveis pelo desenvolvimento da psicologia — a ciência crucial do século XX — foi ele quem mais dedicou atenção à problemática religiosa. A busca pela significação psicológica dos símbolos religiosos, em particular dos símbolos cristãos, ocupa um lugar central na obra de Jung. Usamos a sua correspondência com Freud para chamar atenção para esse importante pensador tão pouco conhecido no Brasil.



Ondas sonoras produzidas pela vibração de um disco de aço
Foto Hans Peter Widmen

"O senhor é realmente o único capaz de dar uma colaboração original", escreve Freud numa das cartas. "Seu texto é fascinante. Espírito de meu espírito, posso dizer com orgulho, mas ao mesmo tempo algo artístico e terno, majestoso e sereno, algo cativante que eu nunca poderia ter produzido..." As cartas são dirigidas a um jovem suíço, Carl Gustav Jung, que logo ia ser chamado por Freud "meu querido amigo e herdeiro".

Era 1908. O círculo de "esplêndido isolamento" em torno de Freud parecia dissipar-se lentamente. Para isso contribuía com papel importante o interesse pela psicanálise que surgiu no Burghölzli, hospital psiquiátrico de reputação internacional em Zurique. Particularmente um dos médicos da casa, um certo Jung — que naquele momento trilhava uma notável carreira como psiquiatra e professor — insistia no reconhecimento do quanto se devia "às brilhantes descobertas de Freud".

Começava assim, com essa mútua admiração, a amizade entre os dois principais personagens da psicologia moderna. Cerca de 350 cartas, trocadas desde 1906 até o rompimento das relações pessoais em 1913, contam a história de relacionamento: um polido contato entre colegas que compartilham interesse pelo segredo da personalidade, o lento forjar dos laços de confiança e afeto, a cristalização da complexa ligação — e por fim de confronto — entre o "pai" e o "filho".

No decorrer de sua correspondência, Freud e Jung comentam o progresso das pesquisas, trocam fotografias ("mandar-lhe-ei de imediato um retrato meu, embora essa troca pareça quase absurda", observa Jung), planejam mútuas visitas de férias, coordenam minimanobras políticas na preparação dos primeiros congressos e publicações psicanalíticas. As cartas vão e vêm, com admirável freqüência; em alguns períodos, uma, duas vezes por semana. (A eficácia do serviço postal é também notável; as cartas, que ainda têm que atravessar a fronteira, chegam no máximo em dois dias.) Jung pede conselhos sobre alguns casos complicados entre seus pacientes, confessa ciúmes dos outros correspondentes de Freud, compartilha alegrias de descobertas profissionais, Freud não poupa elogios, previne seu "jovem amigo" contra os perigos das incursões no ocultismo, queixa-se do cansaço, traça novos projetos para batalhas conjuntas na frente psicanalítica.

Mas a intensa conversa por escrito adquire, por volta de 1911, um novo tom — quase que de uma briga entre namorados, cada lado

implicitamente acusando o outro por suas mágoas e decepções. Cresce a cautela quanto ao que se diz e como se diz. Multiplicam-se os mal-entendidos. Precisa-se de novas reafirmações da amizade. Tentativas assíduas de esclarecimento camuflam a dor e o medo da rejeição. Até a troca das cartas cruciais em janeiro de 1913: "Alguém que, enquanto se comporta anormalmente, fica gritando que é normal, dá ensejo à suspeita de que lhe falta compreensão da sua doença. Portanto, proponho que abandonemos inteiramente as nossas relações pessoais. Não perderei nada com isso..." Escreve Freud. O rompimento fica selado com a resposta de Jung: "Acedo ao seu desejo de que abandonemos as nossas relações, pois eu nunca forcei amizade com ninguém. O senhor mesmo é o melhor juiz daquilo que este momento significa para o senhor." Ao terminar a brevíssima carta, Jung cita ainda: "O resto é silêncio".

E caracteristicamente, desde então, tanto Freud como Jung evitam qualquer referência a essa correspondência. Ambos, porém, preservam, cuidadosamente arquivadas, as cartas; Freud leva-as para Londres na mudança em 1938, Jung guarda-as, até a doação em 1950 ao Instituto Jung, no seu cofre no gabinete da casa em Küsnach. As cartas só vêm a público em 1974, 34 anos após a morte de Freud e 13 anos após a morte de Jung.

Talvez as linhas básicas do confronto tenham sido marcadas já no contato inicial, contidas na mesma admiração que os aproximou e nas exigências que ela colocava para ambos: Freud no papel de um "venerável velho mestre", Jung, de um promissor seguidor. Talvez Freud e Jung tenham construído para si mesmos uma armadilha de expectativas paradoxais, impossíveis de cumprir; o jovem querendo a bênção do velho precisamente quando desafia os limites demarcados pelo mestre. Uma observação perspicaz sobre a ambigüidade existente na base da relação foi feita pela esposa de Jung, participante indireta do drama: "O senhor pode imaginar que satisfação e honra sinto pela confiança que o senhor deposita em Carl, mas quer me parecer que, às vezes, o senhor está dando em demasia — não vê nele o seguidor e o executor mais do que precisa? Não acontece com freqüência que alguém dá muito porque quer conservar muito?... O senhor devia regozijar-se e beber fortemente a felicidade do triunfo, depois de haver lutado por tanto tempo. Carl tem a sua própria lei para cumprir..." (Emma Jung, 6 de novembro de 1911).

A "própria lei" que Jung começa a traçar para si ia ser determinada por seu crescente fascínio com o inconsciente, o "inconsciente coletivo" cujos sinais descobre nos antigos mitos, nos diferentes sistemas religiosos, nos sonhos. Neste sentido, 1913 marca uma virada para Jung. O rompimento das relações pessoais com Freud, coincide com o distanciamento profissional da psicanálise. Jung renuncia à direção editorial do *Jahrbuch* e à presidência da Associação Psicanalítica Internacional, cujo primeiro presidente havia sido eleito em 1910 por insistência de Freud. Livre dos laços institucionais (já em 1909 abdicara do cargo no Burghölzli), na segunda metade de sua vida começa o que definiria mais tarde como seu decisivo confronto com o inconsciente. Essas experiências pessoais, e as tentativas de entendê-las, elaborá-las e "inscrever no quadro de minha obra científica", levam Jung aos estudos dos gnósticos, aos anos de paciente decifração dos manuscritos dos alquimistas medievais, às viagens aos índios de Puebla, aos diálogos com o físico nuclear Wolfang Pauli ou com Richard Wilhelm, especialista em cultura chinesa tradicional. Mas, principalmente, conduzem-no à discussão da significação dos símbolos cristãos para o homem moderno.

Pois o questionamento típico dos nossos tempos: quem sou eu, qual é o sentido da minha vida, ou seja, como a minha própria existência está ligada à da coletividade, traduz-se para Jung na pergunta de como o Anthropos, o "grande homem que há em todo homem" — o Homem primordial, o Urmensh da linguagem mítica, o Cristo da mensagem cristã, ou o Si-mesmo (Self) da linguagem psicológica — "se exprimem na experiência de cada um". No seu caminho espiral em busca da *imagem* de Deus estampada na alma humana, Jung compõe uma obra vasta e fascinante, uma obra que acaba por lhe conferir as classificações contraditórias: herético e teísta, gnóstico e ateu, místico preocupado com o esotérico e negador do espírito. A identificação, contudo, que ele mesmo escolhe e defende para si, é a de um empiricista, com o lema: *facts first and theories later*.

Mas isso seria um outro capítulo. Aos interessados remeto às obras completas de Jung, às suas *Memórias*, ao lindo livro de Jung junto com Richard Wilhelm. *O Segredo da flor de ouro*, e — espero — também aos futuros números de *Religião e Sociedade*. Aqui apresentamos uma seleção da sua correspondência com Freud, feita com base em *Freud/Jung — Correspondência completa*, uma coletânea cuidadosamente organizada por William McGuire e traduzida para o

português por Leonardo Fróes e Eudoro Augusto Macieira de Souza. (Rio, Imago Editora Ltda., 1976).

A seleção foi preparada principalmente visando aos interesses específicos desse número da *R. & S.* e ressalta os trechos das cartas com informações sobre os trabalhos então em andamento no campo da mitologia e da religião, as observações sobre Leonardo da Vinci, a discussão sobre a relação entre a psicanálise e empreendimentos éticos... Quis, contudo, preservar também algo do contexto, do diálogo contínuo e íntimo entre dois amigos que se falam sem a autocensura exigida na atuação pública. Incluí então algumas observações gerais, comentários sobre os colegas (aqui focalizando Pfister e Adler) e trechos particularmente significativos para o entendimento da relação.

As cartas reproduzidas são, na maior parte, do período mais intenso do relacionamento: 1909 — início 1912. Estão organizadas de forma a dar um mínimo de continuidade no intercâmbio dos comentários; as quebras na seqüência estão indicadas por asterísticos separando as cartas. Ocasionais intervenções minhas no texto original, para facilitar a leitura, estão marcadas com colchetes. As cartas geralmente são longas e cobrem vários tópicos; daí a necessidade dos numerosos cortes, indicados com (...). Resta exprimir a esperança de que a seleção, mesmo dessa maneira *staccato*, consiga transmitir um pouco do clima de troca epistolar entre dois personagens fortes, unidos numa ligação conflituosa, os dois em busca apaixonada de novas verdades, e também de afeto.

1.º de janeiro de 1907

Caro colega.

O senhor incorre em grande erro que seu livro sobre a demência precoce não me tenha entusiasmado. Ora, nem pense nisto. O simples fato de eu ter proposto uma crítica deve bastar para convencê-lo. (. . .)*

*Quanto a sua inclinação de recorrer, a propósito disso do "problema da escolha da neurose", às toxinas, permita-me observar a omissão de um fator ao qual, sei muito bem, atribuo muito mais importância que o senhor, no presente momento; refiro-me, como já há de ter notado, à +++ sexualidade**. O senhor a põe de lado, ao tratar do problema, enquanto eu me sirvo dela mas não chego a uma solução; nada surpreendente assim que nenhum de nós saiba algo a respeito.* "Nemo me impune lacessit" [*ninguém me provoca impunemente*], *que aprendi na escola, ecoa ainda em meus ouvidos. Os antigos sabiam que Eros é um deus inexorável.*

Meus melhores votos pelo Ano Novo. Espero que continuemos a trabalhar juntos e não permitamos que mal-entendidos se interponham entre nós.

Cordialmente, Dr. Freud

*

Notas de rodapé assinaladas com * são do organizador William McGuire; marcadas com números são de G. D.

* O termo "Dementia precox" foi substituído posteriormente por "esquizofrenia".

** Três cruzes eram traçadas nas portas das casas de camponeses para afastar o perigo.

7 de janeiro de 1909, Burgholzli-Zurich

Caro Prof. Freud,

(. . .) Pouco a pouco sua verdade vai se infiltrando no público. Se de tudo possível, o senhor deveria falar na América[1]*, quando não mais não fosse pela repercussão que isso teria na Europa, onde as coisas de igual modo vão ficando animadas. (. . .)*

O Pastor Pfister, homem inteligente e amigo meu, deu início a uma grande campanha de propaganda de suas idéias. E o que Wreschner quer é monopolizá-la. Mas já deixei Pfister de sobreaviso quanto às ursadas de que sinceramente julgo W. capaz.

Não faz muito uma jovem senhora disse-me em conversa: "A gente tem de acreditar no senhor é tão convincente* *quando olha as pessoas". O acento na primeira sílaba foi tão imprevisto que não pude conter uma gargalhada.*

Cordialmente, Jung

17 de janeiro de 1909, Viena

Caro amigo,

Enfim um domingo em que posso conversar com o senhor. Durante a semana o trabalho não me deixa tempo livre. (. . .)

Seu corajoso Pfister me enviou um artigo que hei de agradecer com vagar. A atitude dele — um pastor protestante — é de fato louvável, embora para mim seja meio desconcertante ver a Psicanálise[2] *arrolada na luta contra o "pecado". (. . .)*

---

[1] No final de 1908 Freud recebeu o convite da Clark University em Worcester, Massachusetts, para dar uma série de palestras em julho de 1909 por ocasião do vigésimo aniversário da fundação da universidade. Freud inicialmente recusou este convite por motivos financeiros.

* Com acentuação normal na terceira sílaba, "uberzeugungsvoll" = "cheio de convicção"; com acentuação na primeira = "cheio de poder procriador".

[2] Como explica McGuire, Freud e Jung usaram a abreviatura psi-alfa, em grego ($\psi\alpha$), para indicar *Psychoanalyse*. Freud usava as duas letras em maiúscula, e Jung apenas a primeira. Aqui, traduzimos para *P*sicanálise (Freud) e *p*sicanálise (Jung).

Sobre a América há muito o que dizer. Jones e Brill escrevem sempre; as observações de Jones são argutas e pessimistas, Brill vê tudo cor-de-rosa. Estou propenso a concordar com Jones. Acho também que assim que descubram o fundamento sexual de nossas teorias psicológicas eles hão de desistir de nós. A pudicícia deles e sua dependência material em relação ao público são muito grandes. (. . .)*

Estamos indo adiante, não há dúvida; se sou Moisés, o senhor é Josué e tomará posse da terra prometida da psiquiatria, que só poderei entrever de longe. (. . .)

Não me faça esperar muito pela resposta, como certa vez já o fiz.

Cordialmente, Freud

19 de janeiro de 1909, Burgholzli-Zurich

Caro Prof. Freud,

Conforme sua vontade, apresso-me em responder sua carta. As boas-novas que mandou deixam-me satisfeitíssimo. Conosco tudo igualmente bem, excetuando-se os dois últimos dias tomados pela influência e uma inatividade forçada. Hoje minha cabeça está um pouco melhor. (. . .)

Pfister, um excelente sujeito, é decerto um neurótico, mas não dos piores. Tem uma inteligência estupenda, não teme nada e é terrível na defesa de nossa causa. Essa mistura de teologia e medicina, por estranho que pareça, é de meu agrado. A atual preocupação dele, perfeitamente admissível num homem tão inteligente, é decerto a sublimação. Dentro em breve o senhor há de receber mais um longo estudo que escreveu. Ele não pára. (. . .)

---

* Ernest Jones (1871-1958), um dos mais fiéis discípulos de Freud; um dos fundadores da Associação Psicanalítica Americana, em 1911 e da Sociedade Psicanalítica Britânica, em 1913. Abraham Arden Brill (1874-1948), psicanalista americano nascido na Áustria e tradutor de muitas obras de Freud.

Os americanos são uma espécie diferente da nossa. Mas antes devo assinalar, como uma exultação diabólica, o lapso que o senhor cometeu: em vez de "pudicícia deles", escreveu "sua pudicícia".[3] *Tivemos ocasião de notar essa pudicícia, que já foi pior que agora; agora eu me sinto capaz de suportá-la. Não mais atenuo a sexualidade. (. . .)*

Cordialmente, Jung

25 de janeiro de 1909, Viena

Caro amigo,

Recebi outra carta de Pfister, muito inteligente e cheia de substância. Ora veja só, eu e os Protestantische Monatshefte!* *Mas se é assim, para mim está bem. Sob certos aspectos um psicanalista que ao mesmo tempo é um clérigo trabalha em melhores condições e, além disso, suponho, não há de estar interessado em dinheiro. (. . .)*

Não posso conter um riso ao reconhecer meu lapso de redação. De nada valem as boas intenções contra essas graçolas do demônio, o único jeito é se resignar a elas. (. . .)

Lembranças para o senhor e sua família já agora completa.[4]

Do Freud

2 de abril de 1909, Burgholzli-Zurich

Caro Prof. Freud,

(. . .) A última noite com o senhor[5]*, afortunadamente, libertou-me no íntimo da opressiva sensação de sua autoridade paterna.*

---

3 Jung aponta que Freud tenha escrito "Ihre" (seu), em vez de "ihre" (deles).

* *Cadernos Mensais Protestantes* onde foi publicado o ensaio de Pfister "Psychanalytische Seelsorge und experimentelle Moral pedagogie" (Preocupações psicanalíticas e pedagogia moral experimental).

4 Em janeiro de 1909 nasceu o terceiro filho de Jung.

5 Jung, junto com sua mulher Emma, visitou Freud em Viena em março de 1909.

Meu inconsciente celebrou essa impressão com um grande sonho que me preocupou por alguns dias e cuja análise acabo justamente de concluir. Espero que eu agora esteja livre de todos os empecilhos desnecessários. Sua causa deve e há de prosperar, é o que me dizem minhas fantasias de gravidez que o senhor por sorte pôde aprender afinal. (. . .)

Com as melhores lembranças do Jung

16 de abril de 1909, Viena

Caro amigo,

(. . .) É estranho que, na mesma noite em que formalmente o adotei como primogênito e o sagrei — in partibus infidelium ["*nas terras dos infiéis*"] — *sucessor e príncipe herdeiro, o senhor me tenha despido da dignidade paterna, ato que lhe parece ter dado o mesmo prazer que eu, pelo contrário, extraí da investidura de sua pessoa. (. . .)*

Lembranças para o senhor, a mulher e as crianças, do
Freud

Caro amigo,

16 de maio de 1909, Viena

(. . .) Todos nós gostamos muito de Pfister[6]*. Realmente ele é um pastor aceitável e até mesmo me ajudou um pouco, exercendo sobre meu complexo de pai uma influência moderadora. Logo nos sentimos como velhos amigos; grande entusiasmo torna-o um pouco aborrecido, mas não há nada de falso ou exagerado na sua veemência. Duvido que consiga preservar a longo prazo os resíduos de fé; está apenas no começo de um longo desenvolvimento e a má companhia em que ele anda inevitavelmente há de surtir efeito. . .**

Freud

---

6 Pfister visitou Freud em maio.

* Falta parte da carta.

2 de junho de 1909, Kusnach bei Zurich[7]

Caro Prof. Freud,

(. . .) Sabendo que gostou de Pfister — minha alegria é imensa. *Ele é extraordinariamente vivo e aliciou uma brilhante audiência para o* privatissimum; *temos inclusive entre nós um professor universitário (Prof. Schweizer, um germanista). (. . .)*

Estou muito interessado em saber como pretende organizar suas conferências na América. Que tal se as deixasse de reserva para o Jahrbuch *que virá depois do próximo? Desculpe meu apetite insaciável, mas realmente gostaria de sempre apresentar as últimas produções de sua lavra. O público anseia por elas e de resto é urgente a necessidade a que suprem. Tenho agora comigo um homem da Clínica de Moscou que se inicia (dando um trabalho enorme, com a ajuda de um intérprete) logo no desenvolvimento mais recente, qual seja, a "análise de resistência" (penso que é também assim que o senhor a chama). O Dr. Asatiani (o nome dele) queixa-se da falta de resultados terapêuticos. Além da imperfeição com que maneja a profissão acho que o problema reside no próprio material russo, onde o indivíduo se distingue tão pouco quanto os peixes de um cardume. Lá são as necessidades das massas que primeiro exigem soluções. (. . .)*

Cordialmente, Jung

3 de junho de 1909, Viena

Caro amigo,

Parabéns pela casa nova! A saudação iria com mais ênfase se eu não soubesse que os suiços detestam as efusões emotivas. (. . .)

Minha irritação [quanto às críticas de Jung a um questionário psicanalítico lançado em Viena] não foi muito séria. Por acaso eu me achava então meio "tonto", como se tivesse sucumbido à parte mais substancial dos meus próprios complexos. (. . .)

---

[7] Em junho os Jung mudaram-se para nova casa numa zona rural de Kusnach, à beira do lago, acerca de 12Km do centro de Zurique, onde Jung morou até sua morte, em 1961.

Seu russo (e mais uma vez devo dizer como admiro sua paciência, ou melhor, sua resignação), provavelmente tem algum sonho utópico de uma terapia para a salvação do mundo e acha que o trabalho não está indo com a rapidez necessária. Acredito que os russos sejam particularmente imperfeitos na arte do trabalho sofrido. (. . .)

Fiz recentemente um balanço e vi que tenho em andamento oito trabalhos, alguns dos quais ainda precisam amadurecer bastante. (. . .)

As lembranças mais sinceras do
Freud

9 de junho de 1909, Kusnach bei Zurich

Caro Prof. Freud,

Agradeço de todo o coração os votos por minha casa! Para mim não há presságio melhor.

Folgo em saber que o senhor também costuma ficar meio "tonto". Imaginava-o permanentemente de posse da mais alta sabedoria esotérica, com a qual como seu famulus, *eu tivesse de emular. Ainda bem que nem todos os meus objetivos são inatingíveis. (. . .)*

O que o senhor diz dos russos assenta como uma luva. A paciência é pouca, a superficialidade muita, muitas evasivas e prosápias, uns genuínos mandriões. Os poloneses são um tanto melhores, mas nem assim menos desenxabidos. (. . .)

Lembranças do Jung

17 de outubro de 1909, Viena

Caro amigo,

(. . .) Tive uma inspiração depois da minha volta.[8] *O enigma de Leonardo da Vinci tornou-se-me subitamente claro. Mas o mate-*

---

[8] Da viagem, junto com Jung e Ferenczi, aos Estados Unidos da América em agosto-setembro de 1909. Nessa ocasião a Clark University em Massachusets concedeu a Freud (em psicologia) e a Jung (em educação e higiene social) títulos de *doctor Honoris causae*.

rial referente a L. é tão escasso que temo não ser capaz de demonstrar minha convicção com clareza. Por ora me limito a lhe contar o segredo. Lembra-se de eu ter observado em Teorias sexuais das crianças *que as primitivas explorações infantis nessa esfera estavam destinadas a fracassar e que esse primeiro fracasso poderia ter sobre as crianças um efeito paralisante? Releia o trecho; na época não considerei o assunto com a mesma seriedade de agora. Bem, o grande Leornardo foi um homem assim; em idade muito tenra transformou sua sexualidade em necessidade intensa de conhecimento e, desde então, sua incapacidade de terminar qualquer coisa que empreendesse tornou-se um padrão ao qual teve de se sujeitar em todas as suas atividades: era sexualmente inativo ou homossexual. Não faz muito encontrei um neurótico que era um fiel retrato dele (sem o gênio). (. . .)*

Com as Lembranças mais sinceras do
Freud

8 de novembro de 1909, Kusnach bei Zurich

Caro Prof. Freud,

(. . .) Um dos motivos que me levaram a deixar de escrever por tanto tempo foi que passei as minhas noites imerso na história dos símbolos, i.e., na mitologia e na arqueologia. Andei lendo Heródoto, onde achei coisas maravilhosas. (. . .)

Com as melhores lembranças do
Jung

11 de novembro de 1909, Viena

Caro amigo,

Por certo não é muito gentil de sua parte manter-me 25 dias à espera de resposta. (. . .)

Folgo em saber que o senhor se interessa pela mitologia. A solidão já não é tanta. Estou ansioso para saber de suas descobertas. (. . .) Espero que em breve o senhor compartilhe minha crença de que a mitologia, ao que tudo indica, está centralizada no mesmo complexo nuclear das neuroses[9]*. O problema é que não passamos de uns pobres diletantes. Precisamos urgentemente de colaboradores capazes:*

*"O Diabo, embora o ensinasse a ela, não sabe fazer o mesmo sozinho".**

Um espírito nobre, Leonardo da Vinci, tem posado regularmente para mim a fim de que o psicanalise um pouco. (. . .)

Para o senhor e a família, as lembranças mais sinceras do
Freud

15 de novembro de 1909, Kusnach bei Zurich

Pate, peccavi — *é realmente um escândalo deixá-lo 25 dias à espera de resposta. (. . .)*

Mas passemos a um tópico mais agradável — ou seja, a mitologia. Já não tenho dúvidas sobre o que os mitos mais antigos e mais naturais querem dizer. É do complexo nuclear da neurose que, com absoluta "naturalidade", eles falam. Um exemplo particularmente brilhante encontra-se em Heródoto: em Papremis, durante o festival em honra da mãe de Ares (Tifon), encenou-se um grande entrevero de duas facções opostas armadas de claves de madeira. Muitos feridos. Na verdade isso é a repetição de um acontecimento lendário: Ares, criado em terra estranha, volta para casa a fim de dormir *com a mãe. Os serviçais, não o reconhecendo, proíbem-lhe a entrada. Ele vai à cidade, procura ajuda, domina os serviçais e enfim dorme com a mãe. Essas cenas de flagelação repetem-se no culto de Ísis, no de Cibele, onde há também autocastração, no de Atárgatis (Hierápolis)*

---

[9] Esse termo "complexo nuclear" foi substituído por Freud em 1910 por "complexo de Édipo".

* Goethe, *Fausto I* (Der Teufel hat sie's zwar gelehrt, / allein der Teufel kann's nicht machen).

e ainda no de Hécate: os jovens de Esparta fustigados com açoite. O deus morrente/ressurgente (mistérios órficos, Tamuz, Osíris, Adônis etc.) é fálico por toda parte. No festival de Dioniso no Egito as mulheres punham o falo num cordão, puxando-o para cima e para baixo: "o deus morrente/ressurgente". Penosamente cônscio de meu extremo diletantismo, temo a toda hora que esteja a lhe expor banalidades. Não fosse isso e talvez me ocorressem mais coisas a dizer a respeito. Consola-me, porém, saber que os gregos de há muito deixaram de compreender os próprios mitos e que nunca os terão interpretado como nossos filólogos. (...)

Com as lembranças mais sinceras do
Jung

21 de novembro de 1909, Viena

Caro amigo,

(...) Seus estudos mitológicos me entusiasmam. Para mim é totalmente novo muito do que o senhor conta, por exemplo a atração sexual pela mãe e a idéia de que os sacerdotes se emasculavam para se punirem por isso. Tais fatos clamam por compreensão e até que surjam especialistas dispostos a colaborar conosco a solução é fazer tudo sozinhos. P. ex., o complexo de castração no mito. Como decerto a castração era ignorada entre os judeus, também não sei explicar a passagem do Novo Testamento ["E há outros que a si mesmos se fizeram eunucos por causa do reino dos céus"[10]]. Sobre os dátilos há uma monografia de Kaibel: Die idaeischen Daktylen *(o Ida de Creta). Hei de a ler assim que tiver tempo para respirar. Em particular, sempre considerei Adônis como o próprio pênis; a alegria da mulher quando o deus, que ela tomara por morto, se levanta de novo é inequívoca! Mas não é estranho que não tenha surgido um só mitólogo, fosse em meio aos pedantes ou em meio aos lunáticos, que sentisse a necessidade de uma interpretação noutro nível? (...)*

---

[10] Mateus, 19:12, citado por Jung, perplexo, na carta precedente.

De resto, o que me preocupa sobretudo na prática é o problema do sadismo reprimido nos pacientes, a meu ver a causa muito freqüente do fracasso da terapia. Vingança contra o médico associada a autopunição. Se o sadismo se torna cada vez mais importante para mim, torna-se porém cada vez mais obscura a relação que teoricamente o vincula ao amor. (. . .)

Para o senhor e a família, as melhores lembranças do
Freud

13 de janeiro de 1910, Viena

Caro amigo,

(. . .) Pergunto-me, embora a idéia ainda não esteja amadurecida, se nossos partidários não poderiam filiar-se a uma organização maior com um ideal prático do trabalho. Explico-me — para que me dê sua opinião. Há uma Fraternidade Internacional pela Ética e a Cultura que se constitui no momento com esse ideal em vista e cujo incentivador é um farmacêutico de Berna, Knapp, que esteve em visita a mim. Não seria oportuno que ingressássemos todos? Com a organização anti-alcóolica não quero ter nada a ver. Pedi a Knapp que procurasse entrar em contato com o senhor. (. . .)

Lembranças do
Freud

11 de fevereiro de 1910, Kusnach-Zurich

Caro Prof. Freud,

(. . .) Recebi também nesse interim um convite do farmacêutico Knapp de Berna, para ingressar na I. O. (. . .) O senhor acredita que essa Fraternidade possa ter uma importância prática? Não será ela uma dessas coalisões de Forel** contra a burrice e o mal — mal que*

---

* Internationaler Orden fur Ethik und Kultur.

** August Henri Forel (1848-1931), neurologista suíço; especialista em hipnose e líder do movimento de abstinência; rejeitava a psicanálise.

devemos amar para nos liberarmos da obsessão com a virtude que nos deixa doentes e proíbe as alegrias da vida? Para que uma coalisão seja eticamente significativa é imprescindível que em vez de ser artificial ela brote dos instintos profundos da raça. Um pouco como Christian Science, o islamismo, o budismo. A religião só pode ser substituída por religião. Por acaso há um novo salvador na I. O.? Que novo mito nos é aí proposto para que vivamos por ele? Por pura desfaçatez intelectual só os sábios são éticos, a nós é indispensável a verdade eterna do mito.

Dessa torrente de associações há de o senhor inferir que a coisa não me deixou nada apático. O problema ético da liberdade sexual é realmente imenso e digno do suor dos nobres. Mas os 2000 anos de cristianismo só podem ser substituídos por algo equivalente. Uma fraternidade ética que propõe um Nada mítico, absolutamente isento da força impulsiva arcaico-infantil, é um puro vácuo e jamais despertará no homem um resíduo que seja da primitiva força animal que arrasta pelo mar as aves migradoras e em cuja ausência não pode vir à luz um movimento de massa irresistível. Concebo para a psicanálise uma tarefa bem mais ampla e sutil que a aliança com a fraternidade ética. Creio que precisamos dar-lhe tempo para que em diferentes centros ela se infiltre no povo, para que vivifique nos intelectuais o sentido do mítico e do simbólico, para que lentamente reconverta o Cristo no profético Deus da Vinha que ele foi, e desse modo absorva as forças instintuais extáticas do cristianismo com objetivo único *de fazer do culto e do mito sagrado o que eles eram outrora — um ébrio festival de alegria onde ao homem fora dado existir no* ethos *e na santidade animal. (...) Já um sindicato de interesses morre ao fim de 10 anos (...)*[11]

Com minhas lembranças mais sinceras,
Cordialmente, Jung

---

[11] Em 1959, em resposta a um dos seus discípulos que tinha lido as cartas, Jung escreveu o seguinte comentário: "Muito grato pela citação desentranhada nessa correspondência maldita. Para mim ela é um lembrete infelizmente inextinguível da loucura incrível que encheu os dias de minha juventude. A volta do reino da fantasia para a realidade foi uma longa jornada. O Progresso do Peregrino, em meu caso, consistiu na obrigação de descer milhares de escadas para poder estender a mão e tocar o torrão pequeno que eu sou." (citado por William McGuire na Introdução).

No mais me entrego ao Leonardo [da Vinci] sem reservas. Preocupo-me com o futuro imediato de minha filha, que deve sofrer outra operação, e me mantenho na ansiosa expectativa de seus planos; quero saber se além das poucas horas do Congresso[12] *ainda poderemos passar algum tempo juntos.*

Lembranças do
Freud

*

17 de junho de 1910, Kusnach-Zurich

Caro Prof. Freud,

(. . .) Perdoe-me a demora em responder. O rompimento com Bleuler não deixou de me afetar. Mais uma vez subestimei meu complexo de pai. E além disso trabalho como um louco. Mal tenho tempo para respirar. Preciso de ajuda — e com urgência. Infelizmente Honegger só virá no fim da semana que vem. Até lá não há outro jeito senão deixar que as cartas se amontoem aguardando resposta. Consegui enfim me livrar da Sociedade Jurídico-Psiquiátrica, da qual era presidente. Etc., etc. (. . .)

O Leonardo* *é maravilhoso. Pfister participou-me ter visto o abutre no quadro**. Eu também vi um, mas não no mesmo lugar: exatamente na região pública que o bico se localiza. Caberia dizer com Kant: um jogo de acaso que equivale às mais sutis lucubrações da razão. Li o* Leonardo *de um só fôlego e logo hei de voltar a* ele. *(. . .) O primeiro estudo seu, aliás, com cujas diretrizes eu me senti* a priori *em sintonia perfeita. (. . .)*

Cordialmente, Jung

---

[12] O 2.º Congresso Psicanalítico Internacional que foi realizado em Nuremberg em 30-31 de março.

* "Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci" (Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância), o ensaio de Freud publicado em 1910 em *Schriften zur angewandten Seelenkunde* (Escritos de Psicologia Aplicada), n.º 7, Leip Viena.

** Pfister descobriu o contorno de um abutre nas vestes de Maria, no quadro de Leonardo *Sant'Ana com o Menino e a Virgem.*

19 de junho de 1910, Viena

Caro amigo,

(. . .) Fiquei felicíssimo com seu interesse pelo Leonardo, *bem como por saber que o senhor já se considera mais próximo de minhas idéias. (. . .) Só hoje identifiquei seu abutre, decerto sob a influência de sua carta; mas ele não é tão "nítido e indubitável" como o de Pfister. (. . .)*[13]

Com minhas melhores lembranças para o senhor e a família, da qual há muito não me dá notícias.

Seu fiel amigo, Freud

*

24 de setembro de 1910, Roma

Caro amigo,

Escrevo-lhe numa manhã cinzenta, chuvosa e fria que me traz à lembrança nosso mês de novembro. Hoje à noite pretendemos deixar a Cidade Eterna a caminho de casa. (. . .) Meu companheiro de

---

[13] Como me informa Joel Birman, a história do abutre, que representaria na forma simbólica a vinculação de Leonardo com a figura materna, não termina aqui. Um historiador de arte norte-americano, Meyer Shapiro, em "Two slips of Leonardo and a slip of Freud" publicado no *Journal of National Psychoanalytical Association for Psychoanalysis* (N.º 2, 1955) e em "Lecnardo and Freud, an art historical study" no *Journal of History of Ideas* (N.º 16), contesta a interpretação psicanalítica de Freud e postula que Pfister vê o que não existe, pois, segundo Shapiro, não há abutre nenhum no quadro. Esses artigos receberam uma resposta de um psicanalista vienense, K. R. Eissler em *Leonardo da Vinci, psychoanalitic notes on enigma* (Londres, Hogarth Press, 1962). Por fim, Serge Ziderman, no seu livro *La Constrution de l'espace analitique* (Paris, Denoel, 1970), volta a lembrar o "caso do abutre" no contexto da discussão sobre a noção de verdade na psicanálise. Ele ressalta que, do ponto de vista da explicação psicanalítica, o fato de Pfister ter visto nas vestes da Maria uma forma que simbolicamente confirma a interpretação de Freud é relevante para o entendimento da *relação transferencial* entre Pfister e Freud, independentemente de aquele abutre "objetivamente" existir ou não no quadro do Leonardo.

viagem[14] *é uma criatura excelente embora se mostre um sonhador incômodo e adote em relação a mim uma atitude infantil; não se cansa de me admirar, o que me desagrada, e é provável que me critique com dureza no inconsciente, quando eu me deixo comover. Passivo e receptivo demais, permite que se faça tudo por ele, como uma mulher, e minha homossexualidade não vai tão longe para que o aceite como tal. Em viagens como esta a saudade de uma mulher de verdade é muito forte. (. . .)*

Ao enviar minhas lembranças, devo expressar a certeza de que nada poderá acontecer à nossa causa enquanto se mantiver imperturbada a compreensão que nos une. Do amigo,

Freud

29 de setembro de 1910, Kusnach-Zurich

Caro Prof. Freud,

Então o senhor voltou são e salvo do país da cólera! Fosse como fosse gostaria de ter estado ao seu lado. Compreendo muito bem o que diz de seu companheiro de viagem. Essas coisas me enervam. (...)*

Cordialmente, Jung

*

12 de fevereiro de 1911, Viena

Caro amigo,

*(. . .) Há algumas semanas tenho em gestação uma grande síntese** que espero dar à luz no verão; mas para tanto preciso de um quarto onde possa estar sozinho e uma floresta por perto. (. . .)*

---

[14] Ferenczi, com quem Freud passou férias na Itália.

* Essa epidemia de cólera na Itália serviu de fundo ao romance *A morte em Veneza* (1911) de Thomas Mann.

** Ao que parece *Totem e tabu* que Freud começaria a escrever no verão.

Não faz muito, uma paciente me contou um sonho que refuta brilhantemente a Teoria. É curto. Ela sonhou que batiam à porta e acordou, mas não havia ninguém. A ausência total de associações. Como então resolver isso? Um complicado problema de xadrez?

Para o senhor, as crianças e a mãe, as melhores lembranças do

Freud

14 de março de 1911, Viena

Caro amigo,

(. . .) A revolução palaciana em Viena[15] *pouco repercutiu sobre a* Zentralblatt. *Naturalmente, só espero uma oportunidade para me livrar dos dois [de Adler e Stekel], mas eles sabem disso e se mostram muito prudentes e conciliadores. (. . .)*

Como de hábito, o novo livro de Stekel é rico em conteúdo — o porco sempre acha o que comer — mas tirante isso é uma autêntica porcaria, sem qualquer esforço de coerência, cheio de lugares-comuns e novas generalizações turtuosas, tudo alinhavado com um relaxamento incrível.* Cacatum non est pictum [*o defecado não é pintado*]. *Ele representa o inconsciente perverso incorrigido, Adler o ego paranóide; a soma dos dois, à luz da Psicanálise, talvez produza* um *ser humano. O ego de Adler segue o comportamento típico do ego, análogo ao do palhaço que não se cansa de fazer caretas no circo para assegurar ao público que tudo o que acontece ao redor depende dele. Tanta tolice é de dar pena!*

Contente por saber que tudo em sua casa vai bem, mando-lhe minhas melhores lembranças. Espero escrever-lhe em breve sobre os planos para o verão. Do amigo,

Freud

---

[15] Em fevereiro Alfred Adler (1870-1937), desde 1902 membro do grupo de Freud em Viena, renunciou à presidência da Sociedade Psicanalítica de Viena "devido à incompatibilidade de sua atitude científica com sua posição na Sociedade". Em solidariedade, Wilhelm Stekel (1868-1940), também um dos membros originais da Sociedade das Quartas-Feiras (1902), escritor e psicanalista, renunciou à vice-presidência. No fim de 1911 Adler se afastou da Sociedade e demitiu-se da *Zentralblatt*, sendo o primeiro dos importantes seguidores de Freud a romper com ele.

* *Die sprache des traumes (A linguagem dos sonhos)*. Wiesbaden, 1911.

19 de março de 1911, Kusnach-Zurich

Caro Prof. Freud,

(...) As notícias sobre Adler são muito interessantes. Também aqui em Zurich diferentes colegas notaram que os pacientes se valem dos escritos de Adler como uma nova fonte de resistência. (...) O novo livro de Stekel ainda não chegou e eu, aliás, nem sabia que o havia escrito. A toda hora me pergunto se uma atitude francamente crítica não acabará por se tornar necessária em nosso próprio território. (...)

No que tange aos seus planos de verão, atrevo-me a trazer-lhe à lembrança sua promessa anterior, qual seja a de que o senhor e sua esposa seriam nossos hóspedes. Faço votos de que nada impeça de cumpri-la. (...)

Com minhas lembranças,

Cordialmente, Jung

*

8 de maio de 1911, Kusnach-Zurich

Caro Prof. Freud,

(...) Paralelamente à psicologia da religião e à mitologia, as "formas manifestas das fantasias inconscientes" me devoram vivo. Fiz algumas descobertas notáveis que penso utilizar em parte no Encontro dos Psiquiatras Suíços. Ainda me lembro muito do encontro em Munique. Temos também de conquistar o ocultismo, ao que me parece a partir da teoria da libido. No momento incursiono pela astrologia, que se revela indispensável para a perfeita compreensão da mitologia. Há coisas realmente maravilhosas e estranhas nesses domínios obscuros. As plagas são infindas, mas não se preocupe, por favor, com minhas erráticas explorações. Hei de, em meu regresso, trazer um rico despojo para o conhecimento da alma humana.*

---

* No encontro em Munique [em dezembro de 1910], Freud e Jung haviam discutido as experiências com telepatia de Ferenczi.

Por longo tempo ainda tenho de me intoxicar de perfumes mágicos a fim de perscrutar os segredos que se ocultam nas profundezas do inconsciente

Por fim, e em caráter confidencial, devo dizer-lhe que Pfister, cansado de cozinhar em fogo lento os próprios complexos, está, agora, se analisando com Riklin.

Com minhas lembranças,

Cordialmente, Jung

12 de maio de 1911, Viena

Caro amigo,

(...) Sei que é uma legítima inclinação interior que o leva ao estudo do oculto e não duvido que, em seu regresso, o senhor venha coberto de riquezas. Contra isso não há nada a fazer, pois quem obedece à concatenação dos próprios impulsos sempre acerta. A fama já criada por seu Dementia* *há de mantê-lo por algum tempo impune à pecha de "místico". É bom, porém, que não se demore nas colônias tropicais, pois o senhor tem de governar em casa. (...)*

Mando-lhe minhas lembranças mais sinceras.

Cordialmente, Freud

12 de junho de 1911, Kusnach-Zurich

Caro Prof. Freud,

(...) Minhas noites são, em grande parte, tomadas pela astrologia. Faço cálculos com horóscopos a fim de encontrar pistas que me conduzam ao âmago da verdade psicológica. Há coisas notáveis

---

* *Uber die Psychologie der dementia precox (A psicologia da demência precoce)*, Halle an der Saale, 1907.

que certamente não lhe parecerão dignas de crédito. O cálculo de posição dos astros, no caso de uma senhora, indicou um quadro caracterológico perfeitamente definido, com numerosos detalhes biográficos que, todavia, não se aplicavam a ela, mas à mãe dela, a quem as características assentavam como uma luva. E a senhora em questão sofre de um extraordinário complexo de mãe. Atrevo-me a dizer que na astrologia se poderá ainda descobrir um dia uma boa parcela de conhecimento que foi intuitivamente projetada nos céus. Há indícios, p.ex., de que os signos do zodíaco são imagens caracterológicas ou, em outras palavras, símbolos libidinais que representam as qualidades típicas da libido num determinado momento. (. . .)

Com minhas melhores lembranças.

Cordialmente, Jung

15 de junho de 1911, Viena

Caro amigo,

Cansado, limito-me a contar os dias [até as férias], sem que possa falar, como o senhor, de trabalhos interessantes e descobertas espantosas. (. . .)

Em relação ao ocultismo eu me tornei humilde desde a grande lição que me foi dada pelas experiências de Ferenczi. Prometo acreditar em tudo que pelo menos assuma uma aparência sensata. Não de muito bom grado, como o senhor sabe. Mas minha* hybris *[altivez] já não tem a rigidez de outrora. Seria bom saber de uma harmonia entre o senhor e Ferenczi, caso um dos dois se decida a dar o passo arriscado de publicar alguma coisa. (. . .)*

Para o senhor e a família, com a estima de sempre.

Lembranças do Freud

---

* Sándor Ferenczi (1873-1933), neurologista e psiquiatra húngaro, colaborador e amigo íntimo de Freud, interessado nas experiências de transferência de pensamento e manifestações de médiuns.

23 de junho de 1911, Kusnach-Zurich

Caro Prof. Freud,

(. . .) Nos últimos tempos meu interesse se concentra cada vez mais na fantasia inconsciente e é possível que nessas escavações eu deposite uma esperança excessiva. A fantasia inconsciente é um estranho caldeirão de bruxa:

"Formação, transformação,
Da mente eterna a eterna falação
Em reunião de seres pela imagem.
*Tu não és visto: és sombra de passagem."**

Como o preclaro bisavô[16] *viu com acerto, essa é a matriz do espírito. Oxalá saia daí alguma coisa.*

Lembranças do
Jung

*

*1.º de setembro de 1911, Klobenstein***

Caro amigo,

*É um prazer livrá-lo das trevas, bem como a sua estimada esposa, cuja competência para decifrar enigmas já me é bem conhecida, informando-lhe que, nessas últimas semanas, meu trabalho se concentra no mesmo tema que o seu, a saber, a origem da religião.*** Foi para não confundi-lo que eu tomara a decisão de não falar a respeito. Mas como vejo, por uma primeira leitura do seu ensaio no*

---

* Goethe, *Faust II*, Ato I.

[16] Segundo a lenda, o avô de Jung teria sido um filho natural de Goethe (com Sophie Ziegler, a segunda mulher de Franz Ignaz Jung.)

** Um lugar no Tirol onde Freud passou as Férias de 1911. A região pertence à Itália desde 1911; Klobenstein = Collalbo.

*** Alusão à obra que viria a ser *Totem e tabu*.

Jahrbuch[17] *(ainda tenho de o reler; Ferenczi desapareceu com o volume), que minhas conclusões lhe são conhecidas, e creio que já não é necessário, para meu grande alívio, guardar segredo. (. . .)*

Auf Wiedersehen![18]

Cordialmente, Freud

*

12 de novembro de 1911, Viena

Caro amigo,

(. . .) Uma das melhores obras que li (novamente) foi a de um famoso autor sobre Transformações e Símbolos da Libido.[19] *Nessa obra, muitas coisas são tão bem expressas que parecem assumir forma definitiva e, sob essa forma, imprimem-se na memória. Às vezes tenho a impressão de que o seu horizonte tem sido demais limitado pelo Cristianismo. E, por vezes, o autor parece estar mais por cima do material do que por dentro dele. Mas é a melhor coisa que esse*

---

17 *Transformações e símbolos da libido*, a primeira parte da obra de Jung, publicada em *Jahrbuch fur Psychoanalytische und Psychopathologishe Forschungen*, vol. III: 1 (agosto de 1911). A redefinição do conceito de libido que Jung apresentou nesse trabalho, e a reação de Freud diante disso, tornou-se um dos focos da divergência e tensão nas relações entre Freud e Jung.

18 Freud usa essa forma coloquial de despedida "até breve", porque ia visitar Jung em Zurique, os dois partiriam juntos para Weimar para o 3.º Congresso Psicanalítico.

19 Ao contrário de sua prática usual, Freud demorou mais de 2 meses para se manifestar sobre esse trabalho de Jung. Mesmo essa crítica, tão ambígua nos elogios, só veio depois de uma inusitada intervenção da mulher de Jung que no dia 30 de outubro mandou uma carta a Freud exprimindo suas preocupações: "Desde sua visita sou atormentada pela idéia de que sua relação com meu marido não é o que poderia ser e, julgando que assim não deve continuar, decidi-me a tentar fazer o que estiver ao meu alcance. Não sei se me engano ao pensar que o senhor não concorda inteiramente com as *Transformações da libido*. O assunto jamais veio à baila entre vocês, e creio que a ambos seria muito benéfico se se dispusessem a abordá-lo em profundidade. Ou existirá outra coisa? Se for o caso, diga-me por favor, caro Herr Professor, pois é-me sobremodo penoso vê-lo tão resignado."

promissor ensaísta escreveu até agora, embora possa vir a fazê-lo ainda melhor. (. . .)

Por outro lado, sinto-me satisfeito com os muitos pontos que estão de acordo com coisas que eu já disse ou gostaria *de dizer. Uma vez que esse autor é o senhor mesmo, continuarei mais diretamente e admito: para mim é tormento pensar, quando concebo aqui e ali uma idéia que possa estar tirando algo do senhor ou apropriando-me de algo que poderia muito bem ter sido adquirido pelo senhor. Quando isso acontece, sinto uma perda; comecei diversas cartas oferecendo-lhe várias idéias e observações para seu próprio uso, mas nunca chego a terminá-las porque isso me parece ainda mais indis creto e indesejável do que o procedimento contrário. Por que, meu Deus, me permito segui-lo nesse campo? O senhor deve dar-me algumas sugestões. (. . .)*

O amigo de sempre,
Freud

14 de novembro de 1911, Kusnach-Zurich

Caro Prof. Freud,

Muito agradecido pela amável carta que acabo de receber. No entanto, a perspectiva fica para mim bastante obscura se também o senhor entra pela psicologia da religião. O senhor é um rival perigoso — se é que temos que falar em rivalidade. Ainda assim penso que tem que ser desta maneira, porque um desenvolvimento natural não pode ser detido, nem ninguém deve tentar detê-lo. Nossas diferenças pessoais tornarão nosso trabalho diferente. O senhor extrai as pedras preciosas, mas eu possuo o "degree of extension". (. . .)

Por aqui vai tudo bem, exceto quanto aos casos espantosos que surgem para frente: espera-se que a analise a esposa de Pfister![20] *Resistirei encarniçadamente enquanto for possível. Nestes últimos tempos não tenho conseguido nada, a não ser casos de divórcio. Ao inferno com eles! (. . .)*

Cordiais salutações,
Jung

*

[20] Da qual Pfister estava se divorciando naquele período.

29 de fevereiro de 1912, Viena

Caro amigo,

(. . .) Não pode haver dúvida de que eu era um correspondente exigente, nem posso negar que aguardava as suas cartas com grande impaciência e que as respondi prontamente. Não levei em consideração os seus primeiros sinais de relutância. Desta vez o fato atingiu-me mais seriamente; a minha suspeita foi provocada por o senhor ter-se recusado a informar-me do seu estado de saúde após a mordida do cachorro e pelo episódio de C. Avaliei-me a mim próprio e eliminei rapidamente o excesso de libido. Senti muito fazê-lo desse modo embora satisfeito por ver o quão prontamente resolvi a coisa. Desde então, tornei-me menos exigente e terrível. Como sabemos, a irresponsabilidade não é um conceito compatível com a psicologia profunda.

Mas seria um golpe severo para todos nós se o senhor tivesse que tirar da Associação [Psicanalítica] a libido que necessita para o seu trabalho. Tenho a impressão que, atualmente, a organização não está funcionando de forma adequada. Os grupos nada sabem um do outro. (. . .) Gostaria também de lembrar-lhe que o senhor se comprometeu, no último Congresso, a tomar providências para o próximo no início do ano. (. . .)

Cordiais saudações.

Sempre seu, Freud

3 de março de 1912, Kusnach-Zurich

Caro Prof. Freud,

A sua carta deixou-me muito pensativo..(. . .)

Não esqueci de modo algum as providências a serem tomadas para o Congresso. (. . .) No que diz respeito às minhas outras atividades como presidente, não sei o que poderia fazer no momento para estabelecer uma comunicação mais estreita entre os grupos. Agradeceria quaisquer sugestões. (. . .)

Não mantive uma correspondência ativa durante estas últimas semanas (. . .) simplesmente com a finalidade de ganhar tempo para

o meu trabalho e não para dar ao senhor *uma demonstração de negligência ostensiva. Ou será que o senhor desconfia de mim? A experiência tem demonstrado como isso não tem fundamento. Certamente que tenho opiniões que não são as suas quanto às verdades básicas da psicanálise — embora não haja certeza nem mesmo quanto a isso (. . .) — mas o senhor não irá, acho eu, considerar o fato como uma ofensa. Estou pronto para, a qualquer momento, adaptar as minhas opiniões ao juízo de alguém que sabe mais, e sempre estive. Jamais teria tomado o partido do senhor, em primeiro lugar, se a heresia não corresse no meu sangue. Visto que não tenho ambições professorais, posso permitir-me admitir erros. (. . .)*

Como alguém que é verdadeiramente seu seguidor, tenho que ser corajoso, ainda mais em relação ao senhor.

Com as mais cordiais saudações,

Sinceramente seu, Jung

5 de março de 1912, Viena

Caro amigo,

Por que tão "pensativo" quando a situação é tão simples? Mostrei-lhe que a Associação não pode progredir quando o presidente perde o interesse por ela durante um período de meses. (. . .)

O senhor fala da necessidade de independência intelectual e cita Nietzsche, em apoio ao seu ponto de vista. Estou de pleno acordo. Mas se uma terceira pessoa lesse esse trecho, perguntar-me-ia quando havia eu tentado tiranizar o senhor intelectualmente e eu teria que dizer: não sei. Não acredito que eu o tenha feito alguma vez. Adler, na verdade, fez queixas semelhantes, mas estou convencido de que a sua neurose falou por ele. Ainda assim se o senhor acha que quer de mim maior liberdade, que posso fazer senão (. . .) aguardar a minha oportunidade, até que o senhor descubra que pode tolerar uma intimidade maior? Quando isso acontecer, o senhor me encontrará disposto. (. . .)

Por que, repito, deve o senhor estar tão pensativo? O senhor pensa que eu estou procurando alguma outra pessoa capaz de ser ao

mesmo tempo meu amigo, meu colaborador e meu herdeiro, ou que espero encontrar outro tão logo? Se não pensa assim, então estamos outra vez de acordo. (. . .) Fique certo da minha catexia afetiva e continue a pensar em mim com amizade, mesmo se não me escrever com freqüência.

Com as mais cordiais saudações,

Sempre seu, Freud

10 de março de 1912, Kusnach-Zurich

Caro Prof. Freud,

Muito agradecido pela sua amável carta. Não tive a mais leve intenção de imitar Adler. Mas muitas vezes fico de cabeça oca, especialmente quando toda a minha libido está concentrada sobre um problema. Muito em breve reunirei outra vez as minhas faculdades mentais.

Quanto a Pfister, esqueci de mencionar que ele anda numa fase má porque a sua posição está em perigo. Ele tem sido muito imprudente. Está bastante feliz com a sua garota, mas ela é jovem e infantil demais. (. . .) O próprio Pfister é uma criança e precisa de uma mulher inteligente. Primeiro casou-se com uma mãe, agora é uma filha. Eu lhe disse que ele entendeu isso como um sinal de encorajamento. Todo esse caso é decididamente perigoso. A sua posição na paróquia é precária. (. . .) Espero que no fim tudo fique bem. Estamos muito preocupados com ele. (. . .)

Concluí o meu trabalho, à exceção dos apêndices.[21] *(. . .) A 31 de março sairei de férias por três semanas. Estou exausto.*

Cordiais saudações,

Sinceramente seu, Jung

---

[21] A segunda parte de *Transformações e símbolos da libido.*

23 de maio de 1912, Viena

Caro amigo,

(. . .) Na questão da libido finalmente, vejo a que ponto a sua concepção difere da minha. (Estou-me referindo, é claro, ao incesto, mas pensando nas suas anunciadas modificações no conceito de libido.) O que não consigo ainda compreender é por que razão o senhor abandonou a concepção mais antiga. (. . .)

Confesso ter uma forte antipatia pela sua inovação. Essa antipatia tem dois motivos. Primeiro, o caráter regressivo da inovação. Creio que temos sustentado, até agora, que a ansiedade se origina na proibição do incesto; agora o senhor afirma, pelo contrário, que a proibição do incesto origina-se na ansiedade, o que é muito semelhante ao que foi dito antes da era da Psicanálise.

Em segundo lugar, por causa da semelhança desastrosa com um teorema de Adler, embora, naturalmente, eu não condene todas as invenções de Adler. (. . .)

Cordiais saudações ao senhor e sua família.

Seu, Freud

**

15 de novembro de 1912, Kusnach-Zurich

Caro Prof. Freud

(. . .) Prosseguirei no meu próprio caminho sem desanimar. (. . .) Proponho que se deixe a tolerância prevalecer no Jahrbuch, *de modo a que cada um possa evoluir à sua própria maneira. As pessoas só dão o melhor de si quando a liberdade é garantida. Não devemos esquecer que a história das verdades humanas é também a história dos erros humanos. Assim, é preciso dar ao erro bem intencionado o seu lugar certo. (. . .)*

Quanto ao meu trabalho passado, presente e futuro, pretendo manter-me à distância dos complexos mesquinhos e fazer inflexivelmente o que considero ser verdadeiro e correto.

Com saudações cordiais.

Sinceramente seu,
Jung

Relação entre a psicoterapia e a direção espiritual (fragmentos)*

C. G. Jung

Não se pode negar que vivemos em uma época de grande agitação, de nervosismo, de atividade mais ou menos desordenada e de notável desconcerto em tudo que se refere às concepções do mundo. No seio de minha clientela que provém, sem nenhuma exceção, dos meios cultos, figura um número considerável de pessoas que me consultaram, não porque sofressem de uma neurose, mas porque não encontravam um sentido para suas vidas ou porque se torturavam com problemas para os quais a filosofia e a religião não traziam qualquer solução. Alguns pensavam que eu talvez possuísse alguma fórmula mágica, mas tive prontamente de desenganá-los e dizer-lhes — e isto nos leva aos problemas práticos — que eu também não possuía qualquer resposta pronta (...)

Há no homem moderno uma resistência invencível contra as opiniões prefabricadas e as verdades tradicionais que se pretende impor. O homem moderno é como um bolchevista para o qual todas as formas e normas espirituais ante-

---

* Fragmentos da palestra apresentada por Jung na Conferência Pastoral de Estrasburgo em 1932, publicada em *Psicologia da religião ocidental e oriental*, vol. XI das *Obras completas* de Carl Gustav Jung (Petrópolis, Vozes, 1983). Publicação original: Walter Verlag, AG Olpen, *Zur psychologie westlicher und östreligion* (Zurique, 1971).

riores perderam de algum modo a validez, e assim ele quer experimentar com o espírito o que o bolchevista faz com a economia. Em face desta tendência do espírito moderno, qualquer sistema da Igreja católica ou protestante, budista ou confucionista se acha numa situação incômoda (...) Os indivíduos normais não são tipos originais doentios, mas muitas vezes homens particularmente capazes, bons e corajosos; entretanto, não é por maldade que rejeitam as verdades tradicionais, e sim por motivos de correção e de honestidade. Eles sentem globalmente que nossas verdades religiosas se tornaram, de alguma forma, ocas e vazias. Ou não conseguem harmonizar sua concepção das coisas com as verdades religiosas, ou então sentem que as verdades cristãs perderam sua autoridade e justificação psicológica. As pessoas não se sentem mais salvas pela morte de Cristo e não conseguem mais crer. Feliz, por certo, é aquele que pode crer em alguma coisa, mas não se pode obter a fé pela força. O pecado é qualquer coisa inteiramente relativa: o que é mau para um é bom para o outro. Por que Buda não teria tanta razão quanto Cristo?

Creio que todos aqui conhecem estas questões e dúvidas tanto quanto eu. A análise freudiana coloca todas estas coisas de lado, declarando-as impróprias, porque na sua opinião trata-se, quanto ao essencial, de recalques da sexualidade, fatos encobertos por pretensos problemas filosóficos e religiosos (...)

O homem moderno também não está mais interessado em saber como poderia imitar a Cristo. O que quer antes de tudo é saber como conseguir viver em função de seu próprio tipo vital, por mais pobre ou banal que seja. Tudo o que lhe lembra imitação se lhe afigura contrário ao impulso vital, contrário à vida, e é por isso que ele se rebela contra a história que gostaria de retê-lo em caminhos previamente traçados. Ora, para ele todos esses caminhos conduzem ao erro (...) ele quer viver com aquilo que ele próprio é; quer saber o que ele é, e por esta razão é que rejeita a história. Quer ser sem história, para poder viver da forma experimental e constatar o que as coisas possuem de valor e de sentido em si mesmas, independentemente daquilo que os preconceitos históricos afirmam a seu respeito. (...)

Mas é estranho como nos parecem faltar os meios eficazes. Todos os argumentos que atuavam contra a insensatez, a ilusão e a imoralidade perderam em grande parte sua força de persuasão. Colhem-se agora os frutos da educação do século XIX. Enquanto a Igreja pregava uma fé cega ao adolescente, a Universidade ensinava um intelectualismo racionalista, e de tudo isto resultou que o argumento da fé e da razão acabaram se desgastando e perdendo a eficácia e a capacidade de convencer. O homem, farto e cansado do choque de opiniões, quer saber por si mesmo o que as coisas têm a lhe dizer de si mesmas. E esta tendência, que abre as portas, é verdade, às mais temíveis possibilidades, constitui no entanto uma empresa corajosa à qual não podemos negar a nossa simpatia. Este passo ousado do espírito moderno não é um empreendimento aventuroso e extravagante, mas uma tentativa nascida da mais profunda necessidade psí-

quica de redescobrir, graças a uma experiência original, feita sem preconceitos, a unidade da vida e de seu próprio sentido. Certamente o medo e a pusilanimidade têm suas excelentes razões de ser, mas é preciso encorajar e apoiar uma tentativa ao mesmo tempo audaciosa e séria, que desafia e empenha o homem inteiro. Lutar contra esta tentativa seria, no fundo, reprimir aquilo que o homem tem de melhor: sua coragem, suas altas aspirações. (...)

A psicanálise de Freud se limita, como se sabe, a tornar consciente o mal e o mundo das sombras no interior do homem. Ela simplesmente mostra a guerra civil latente, até então, no interior do indivíduo, e aí termina sua tarefa. É o próprio paciente que deve ver como poderá sair da situação. Freud infelizmente ignorou por completo o fato de que o homem em momento algum da história esteve em condições de enfrentar sozinho as potências do mundo subterrâneo, isto é, de seu inconsciente. Para isto, ele sempre necessitou da ajuda espiritual que lhe proporcionava a religião do momento. A abertura do inconsciente significava a explosão de um tremendo sofrimento da alma, pois tudo se passa precisamente como se uma civilização florescente fosse submersa pela súbita invasão de uma horda de bárbaros, ou como se campos férteis fossem abandonados à fúria avassaladora das águas, depois de se terem rompido os diques de proteção. A Primeira Guerra Mundial foi uma dessas explosões — e ela nos mostrou, melhor do que tudo, como é frágil a barreira que separa um mundo aparentemente bem ordenado do caos sempre pronto a submergi-lo. É isto que acontece em relação a cada indivíduo: por trás de seu mundo racionalmente ordenado, uma natureza espera, ávida de vingança, pelo momento em que ruirá a parede de separação, para se expandir, destruidoramente, na existência consciente. Desde os tempos mais recuados e mais primitivos, o homem tem consciência deste perigo — o perigo da alma; e é por isso que ele criou ritos religiosos e mágicos para proteger-se contra esta ameaça ou para curar as devastações psíquicas que daí decorrem. É por isso que o curandeiro, e ao mesmo tempo o sacerdote entre os povos primitivos, é sempre o salvador tanto do corpo como da alma, e que as religiões formam sistemas de cura dos sofrimentos da alma. Isto se aplica de modo muito particular às duas maiores religiões da humanidade: o cristianismo e o budismo. O que alivia o homem não é o que ele próprio imagina, mas somente uma verdade sobre-humana e revelada que o arranca de seu estado de sofrimento. (...)

Estou inabalavelmente convencido de que um número imenso de homens pertence ao grêmio da Igreja Católica e não a outro lugar, pois é nela que encontram o acolhimento espiritual mais seguro e proveitoso, como também estou convencido — e isto em virtude de minha própria experiência — de que uma religião primitiva convém infinitamente mais aos primitivos do que a imitação nauseante de um cristianismo que lhes é incompreensível e congenitamente estranho. Por isso, aliás, creio que, neste sentido, deve haver protestantes que se elevem contra a Igreja Católica, da mesma forma que protestantes que se elevem contra os próprios protestantes; porque as manifestações do espírito são singulares e múltiplas como a própria criação.

E um espírito vivo cresce e supera suas próprias formas anteriores, procurando através de uma livre escolha os homens nos quais ele viverá e que anunciarão. Ao lado desta vida do espírito, que se renova eternamente ao longo de toda a história da humanidade, procurando atingir sua meta por vias múltiplas e muitas vezes incompreensíveis, os nomes e as formas aos quais os homens se agarram com todas as forças representam muito pouca coisa, pois nada mais são que frutos e folhas caducos do mesmo tronco da árvore eterna.

Resenha

RODRIGUES, Arakcy Martins. *Operário, operária.* São Paulo, Símbolo, 1978.

———. **Dinâmica grupal e indivíduo no sistema de distribuição de privilégios da família.** Comunicação apresentada na IV Reunião do Grupo de Trabalho sobre Processo de Reprodução da População — Comissão de População e Desenvolvimento — CLACSO. Teresópolis, 1980.

A PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS E UM FANTASMA PSICOLÓGICO*

Vem de suas atas fundadoras — da Ciência Social e da Psicologia — a preocupação com a mútua demarcação de seus *reinos* (como dizia Durkheim). Essa dicotomização cristalizou-se no momento mesmo em que se desprendia dos saberes da "cultura" a área meio ambígua da "sociologia". Não é à toa, portanto, que todos os primeiros caminhos de nossas "escolas" sociológicas, estejam juncados de textos mais ou menos lúcidos sobre as "fronteiras", os "limites", as "relações"; dedicados enfim àqueles pontos em que Mauss, numa elegante palestra proferida ante psicólogos, lhes concedia a parte *qui est à vous*[1]. A questão não se apresentava do mesmo modo da parte da Psicologia, pois a frente primordial da batalha de sua identidade se desenrolava contra os velhos modelos médicos e os reducionismos fisiologizantes. Mas essa luta mesma era reapro-

* Este trabalho foi apresentado, com pequenas modificações, no *Grupo de Trabalho sobre Cultura Popular e Ideologia Política*, do IV Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais — Rio de Janeiro, 29 a 31 de outubro de 1980.

[1] Cf. Mauss, M. — "Rapports, réels et pratiques de la Psychologie et de la Sociologie" *in Sociologie et anthropologie.* Paris: PUF, 1973, p. 1.924.

priada pela Ciência Social, como no artigo clássico de Durkheim sobre *As representações individuais e as representações coletivas*, em que a demonstração de uma "vitória" da psicologia sobre os "reducionistas" a propósito do caráter da *memória* servia para fundamentar a realidade dos seus "fatos sociais"[2].

Não nos deteremos sobre os fascinantes meandros em que vieram se desenhando esses "diálogos", tornados sucessivamente mais complexos à medida que desenvolvimentos teóricos marcantes realocavam as problemáticas dos dois campos. Basta lembrar a onipresença da referência à Psicanálise ou pelo menos a algumas questões da obra de Freud na teoria posterior aos anos vinte. Mauss, na França, Seligman, na Inglaterra, foram dos primeiros a vislumbrar no *tournant* psicanalítico um amplo veio de cooperação; não tivesse o próprio Freud lançado mão, por sua vez, de um vasto material "antropológico" em uma vertente hoje menosprezável de sua obra, mas que era para ele o "coroamento" mais caro de sua construção teórica.

Boa parte do material produzido com vistas a esse diálogo foi-se mostrando improdutivo ou mesmo francamente contraproducente, a ponto de se relegar a um certo "cemitério" sociológico esforços tão sistemáticos e mobilizadores como os da chamada "Escola de Cultura e Personalidade", para não falar de vias mais "heréticas" como as de Gèza Roheim.

O esforço de superação dos embaraços desses "diálogos" foi inevitável. No mais das vezes eles não produziram realmente senão embaraços e seus cadáveres mereceram as honrosas sepulturas e os menos honrosos epitáfios com que se pretendeu recobri-los.

Seu fantasma ronda porém ainda nossas ameias. Sua sombra intervém com maior ou menor clareza na produção da ciência social moderna, transfigurada com novos nomes ou com novas intenções. É preciso entender mais fundo o sentido de sua permanência e não se limitar a um enfadado virar de olhos racionalista. Pois não se trata de uma questão exterior, facilmente enquadrável na etiqueta dos "psicologismos", com que tendemos a reforçar as velhas fronteiras e a exorcisar *nossos* fantasmas como passageiros miasmas do outro "mundo" ou do outro "reino", no caso.

É fácil sobretudo hoje em dia acreditar nessa teoria da "subversão por ideologias exóticas", num momento em que os profissionais "psi" — e alguns dos melhores entre eles — abrem uma crescente demanda de interlocução ou interdisciplinariedade, chegando a investir diretamente em pesquisa e reflexão dita "sociológica".

Os comentários que se seguem apoiam-se num contato recente, mas de algum peso, com esse tipo de profissionais e com aquela literatura mencionada, a que me venho dedicando por força do recorte de meus interesses de pesquisa atuais, voltados para a "construção social da pessoa" nas classes trabalhadoras

---

[2] Durkheim, E. — "Representações individuais e representações coletivas" *in Sociologia e Filosofia*. Rio: Forense, 1970, p. 1.898.

de nossa sociedade. Para efeitos de exemplificação de alguns dos "fantasmas" em jogo, parte-se de dois textos recentes de uma pesquisadora extremamente sensível e articulada, a Prof.ª Arakcy Martins Rodrigues, por considerá-los quase paradigmáticos. Teria sido talvez mais leal partir de textos de profissionais com uma trajetória exclusivamente "sociológica", mas acredito que — se tornar claro o objetivo de minha análise — será mais importante que o seu trabalho se desenvolva (nos seus termos) nesse "espaço de fronteira", "região vulnerável", "alvo fácil para os estudiosos que ocupam posições mais centrais", e que a própria permanência dessa "questão de fronteira" é significativa de alguns dos "embaraços" que nos afetam a todos, profissionais das Ciências do Homem. Trata-se do livro *Operário, operária*[3] e da comunicação "Dinâmica grupal e indivíduo no sistema de distribuição de privilégios na família"[4]. São trabalhos extremamente instigantes e a riqueza do material ali elaborado é que me move à sua eleição como ponto de referência. O primeiro dedica-se à "Compreensão do comportamento da mulher em relação ao trabalho dentro de uma categoria socioprofissional (operariado industrial)"[5]. Especifica-se ainda que esse estudo será feito "partindo da tarefa básica de investigar *como o indivíduo processa enquanto tal os determinismos sociais*" (grifo da autora)[6]. Ou ainda, com mais clareza, "teoricamente pressuporemos a existência do circuito: condições materiais de existência historicamente dadas em função da estrutura socioeconômica, internalização pelo indivíduo dessas condições, exteriorização através do comportamento que, por sua vez, realimenta as condições materiais de existência, reproduzindo as estruturas; pressupomos ainda a presença de mecanismos que regem a internalização das condições materiais de existência"[7]. É fundamental para a construção de seu objetivo o conceito de "organização intrapsíquica" e sua dicotomização (ainda que num processo de interação) entre aspectos "cognitivos" e "emocionais". Sua maneira de trabalhar com as identidades sociais em análise pode ainda se depreender da seguinte declaração da "Introdução": "O operário industrial da Grande São Paulo não é considerado, neste trabalho, como um grupo de indivíduos no qual os pressupostos para uma ação coletiva ou percepção de unidade estejam presentes. Mas o modelo de explicação básico para os fenômenos grupais está presente sempre que um tipo de comportamento nos parece referido, para os indivíduos, a uma percepção coletiva, dado o conhecimento de fronteira. Nesses casos, a anulação das fronteiras individuais em favor da fronteira grupal e os mecanismos psicossociais inerentes a esses pro-

---

[3] São Paulo: Símbolo, 1978.

[4] Apresentada na VI Reunião do Grupo de Trabalho sobre Processo de Reprodução da População — Comissão de População e Desenvolvimento — CLACSO — Teresópolis, 1980.

[5] Rodrigues, A. M., 1978, p. 17.

[6] *Idem, ibidem*, p. 21.

[7] *Idem, ibidem*, p. 47.

cessos são analisados"[8]. Numa nota, na mesma página, complementa a categoria "conhecimento de fronteira" (que parece ser para a autora a forma mais explícita de falar do que Roberto Cardoso de Oliveira chama de *contrastivo* na construção das identidades sociais[9]: "Como veremos durante a análise do material: o confronto homem-mulher, a dicotomia pobre-rico, a identidade religiosa em alguns casos e, principalmente, a dinâmica grupal presente nas famílias"[10]. As duas últimas categorias são justamente as que presidem à construção do segundo texto: "dinâmica grupal" e "família". Iniciam mesmo o seu título. Ainda preocupada com a construção diferencial da mulher nos grupos estudados (já então não apenas *operários*, mas também *funcionários públicos* etc.), a autora reconhece a preeminência do que chama de "dinâmica grupal", num duplo movimento. Por um lado, porque considera que a escolha da *família* como "unidade de análise" tem-se mostrado mais significativa para o entendimento das estratégias sociais do que um recorte operado sobre o indivíduo, e, por outro, porque a *família* seria um "grupo": "no que diz respeito à família, estamos diante de um "comportamento grupal" com suas leis e dinâmicas próprias, dificilmente apreendida a partir da somatória dos indivíduos que a compõem"[11]. A par de tão saudável percepção, inquieta-se porém a autora com o que lhe parece um reducionismo. E exclama: "como recuperar o indivíduo?"

Passa a construir assim toda uma reflexão, na segunda parte de seu artigo, em que estará em jogo o que chama de "sistema de distribuição de privilégios na família", ou seja, de como sair do impasse da fundamentalidade da *família*, enquanto espaço de alocação das identidades, e da defesa do espaço do indivíduo ameaçado em sua integridade ontológica por esse encompassamento. E, sobretudo, no tocante à *mulher*, sempre presente no material etnográfico que manipula como um indivíduo "desprivilegiado".

Questão da *mulher*, que merecia uma considerável ênfase no primeiro texto (explícita sobretudo no item "A diferença entre os sexos" do capítulo sobre "A construção biográfica" da parte que intitula "Análise do material") e que adquire absoluta preeminência no segundo. No primeiro podíamos ler que "a mulher apresenta, mais do que uma biografia, um 'sistema de queixas' e uma justificativa que, apesar de toda a aparência em contrário, a impede de se livrar da injustiça de que objetivamente ela possa estar sendo vítima"[12]. Enquanto que, no segundo, lemos: "quer nos parecer que a desvalorização a que são submetidas leva essas mulheres à culpabilidade e a um conseqüente incremento de seu volume de trabalho e de dedicação aos demais. Chegam a perder total-

---

[8] *Idem, ibidem*, p. 27.

[9] Cf. Oliveira, R. C. de — "Um Conceito Antropológico de Identidade" — UNB — Série Antropologia, 6 — 1974.

[10] Rodrigues, A. M., 1980, p. 5.

[11] *Idem*, 1978, p. 71.

[12] *Idem*, 1980, p. 24.

mente a capacidade de viver sua própria vida e a necessidade daqueles que as exploram ainda mais do que esses necessitam delas, uma vez que sua única possibilidade de viver as partes boas e prazerosas de si mesmas se dá por meio da identificação projetiva, isto é, pela oportunidade de viver através deles aspectos seus projetados neles"[13].

Temos assim então uma clara continuidade de problemática: a do "desprivilegiamento" da mulher, ou seja, a do tolhimento de sua plenitude individual, donde "psicológica".

A preeminência da *família* — que a autora reconhece no segundo texto, em absoluta consonância com a melhor tradição antropológica e com uma fineza etnográfica que se lhe há de louvar — não serve portanto senão para acentuar ainda mais essa constatação da menos-individualização da *mulher*.

Dessa armadilha autopreparada a autora realmente se surpreende e — mais uma vez com grande sensibilidade — encerra o segundo texto com a expressão de sua inquietude e insatisfação — envolta porém no *leit-motiv* de sua cruzada moral: "recuperar o nível individual".

Sugerimos que o embaraço esteja exatamente aí. Que indivíduo é esse que se procura "recuperar" dentro de um abundante e expressivo material etnográfico que nos fala todo o tempo de pessoas em situação? Que indivíduo é esse cuja "incompletude" aparece como o sintoma maior de um quadro múltiplo de dominação de classe, de exploração econômica e simbólica, dos entrechoques culturais da expulsão do campo e da proletarização, da miséria e da insatisfação? Através desses temas seus informantes falam de um outro lugar, de um lugar social complexo, hierárquico, totalizante em que há "indivíduos" e há "indivíduos", ou melhor, há "pessoas" e "pessoas", e a ilegitimidade não é a dessa demarcação diferencial "Homem/Mulher", nem mesmo talvez a do "pobre/rico" (para citar duas das que a autora nos apresenta num trecho acima citado), mas dos vícios que impedem a livre lógica dessas demarcações, da exacerbação da inviabilidade da reprodução social, do desvirtuamento das regras de reciprocidade, da premência da corda-bamba em que um mundo inconforme às suas expectativas inviabiliza um modelo de complementariedade e não de justaposição.

Nesse querer ouvir uma questão que não é formulada — mas sobretudo não é formulável pelos informantes — se acopla um discurso "psicologizante" e, mais do que isso, "patologizante", só no interior do qual tem sentido a constatação da conclusão do livro de que há "insuficiência nos recursos cognitivos dos indivíduos das classes baixas.

Concordamos plenamente com a Prof.ª Arakcy que muitas análises talvez venham dando excessiva ênfase à "sabedoria popular", a uma lógica incorruptível de seus processos simbólicos etc. Mas isso não tem nada que ver com um possível efeito de encobrimento dos "efeitos mais dramáticos", das "lesões mais

---

[13] *Idem, ibidem*, p. 25.

profundas da dominação" (expressões também de sua conclusão). Esses esforços, em que se incluem os do Prof. Bourdieu (cujo conceito de *habitus* é por ela citado) têm apontado isto sim para a "especificidade" da construção social das identidades legítimas nos diferentes segmentos sociais. Inadvertidamente até mesmo de algumas de suas repercussões mais abrangentes, esses esforços nos amparam nessa ampla tarefa de mapear os impedimentos metodológicos que acarreta a não-relativização da noção do "indivíduo" ocidental moderno — para parafrasear um dos textos do autor que mais lucidamente nos tem advertido a esse respeito: Louis Dumont[14].

A noção de "grupo" — por exemplo — em que a autora subsume realidades sociais tão incomparáveis quanto o "grupo de terapia" (sobre o qual estão refletindo alguns dos autores que cita) e a *família* é extremamente significativa. Como as de "multidão", "população" e "massa", ela designa um ente de razão moderno, historicamente datado, que apenas reproduz de maneira negativa e grosseira a própria noção dessa *sociedade* (como a *societas* de que fala Dumont) que se opõe à leitura das totalidades sociais como pré-significativas e privilegia a idéia da justaposição de "indivíduos" plenos sujeitos ou como lamentam tantos — ainda não tão plenamente sujeitos[15].

A *família* que está em exame — ali na periferia de São Paulo hoje — não é um "grupo de adesão" de livres-contratantes, não se explica por um "contrato social" iluminista. Ela lhe pré-existe, seja a forma em que se apresentar. E esse é justamente o ponto em que o texto de Arakcy nos é mais esclarecedor. Com que evidência etnograficamente impecável ela nos desenha ante os olhos sua peeminência, a alocação interna de sua hierarquia simbólica, de seus princípios de complementariedade, de demarcação das "pessoas"/elementos que compõem sua totalidade expressiva. Suas "crises", suas "dores", não se explicam pela contradição entre os impulsos universais da "individualização" e os efeitos perversos da "simbiose" ou da "identificação projetiva". São ora o jogo mesmo de sua reprodução: a plena instauração dos "homens", o parto/fissão que produzirá novas totalidades — essas "unidades domésticas" de que nos fala com tanta singeleza a melhor tradição antropológica da análise de "sociedades complexas". Ou são os efeitos "perversos", isto sim, de uma ordem social que lhes exige e nega a reprodução — física e simbólica: a dificuldade da neolocalidade, a exigência de incorporação da força de trabalho feminina no campo imediato da produção, a incompatibilidade entre a remuneração da força de trabalho mas-

---

[14] No caso, o texto "The individual as an impediment to sociological comparison and Indian history" *in Religion, politics and history in India*, Haia: Mouton, 1970.

[15] O vício intrínseco às leituras do social pelo "grupal" tem uma de suas mais claras expressões no texto de Freud *A psicologia de grupo e a análise do ego* (Edição Standard Brasileira, Imago — V. xi 1921).

culina e a reprodução socialmente legítima de sua unidade de identidade fundamental[16].

Marx nos advertia contra as "robinsonades" das teorias clássicas — esses "indivíduos" dos mitos de origem da ideologia liberal-burguesa que em si portavam a totalidade do homem e portanto do social. Eis que há que advertir contra esse Robinson Crusoé "virtual" que a nossa ideologia procura abstrair do social e erigir em objeto de redenção.

Com isso não se nega a questão do "indivíduo" — o que é uma coisa e não se nega a questão do "psicológico" — que se vem reduzindo à mesma coisa. O "indivíduo" existe sim na nossa sociedade, mas não tem carne e osso. Ele existe enquanto modelo de "pessoa" de uma determinada tradição cultural, associada a certos lugares, certos efeitos, certas instâncias de nossas "sociedades complexas". Ele não passeia sequer no corpo do "capitalista", do "artista" ou do "intelectual". Ele permeia práticas — como um valor; ele inspira trajetórias, expectativas, projetos de vida, "estratégias", "psicoterapias"; quase tudo aliás que está associado à nossa cultura ou ideologia dominante. Mas — enquanto valor — ele tem uma presença localizada num espaço simbólico complexo, passível de contradições e sobretudo passível de uma disseminação diferenciada no corpo social. Ele se associa, por exemplo, à idéia de biografia — outro tema da pesquisa da Prof.ª Arakcy. Assim consternar-se ante um empobrecimento cognitivo da classe operária ou mais especificamente da mulher operária porque "as explicações que essas pessoas conseguem encontrar para dar sentido ao mundo que as rodeia são muito fragmentárias, se referem a segmentos pequenos dos fenômenos e carecem da noção de continuidade ou processo"[17] é projetar sobre esse universo social uma visão do que seja *vida*, *pessoas*, *tempo*, *mundo* enfim, que é absolutamente própria e específica de uma tradição cultural — como para cada um desses temas se têm repetido *à outrance* as lições da etnologia comparada.

A sombra do etnocentrismo individualista insere-se inclusive — e com graves repercussões — no plano dos procedimentos de pesquisa, todos eles lidos a partir das sofisticadas técnicas desenvolvidas pela "psicanálise" para trabalhar com agentes sociais imersos num espaço cultural em que a "dimensão psicológica", o cultivo do *inner self*, a percepção de uma "identidade" interna complexa, estratificada, com uma causalidade intrínseca e com uma dimensão temporal linear (*biografia*) permeiam a representação dos "sujeitos". Lá onde tais efeitos ideológicos não predominam, haverá necessariamente de se constatar lacunas, falências, "enfraquecimentos" do modelo do pesquisador. Como ao falar das desgraças e sofrimentos intensos de que se impregna a vida das famílias:

---

[16] Duas vertentes de um mesmo processo, é claro, como mostram muito bem textos como o "Célibat et condition paysanne", de Bourdieu (*in Études rurales*, 5-6, Abr./set. 1962), para citar um autor presente às considerações da pesquisadora.

[17] Rodrigues, A. M., 1978, p. 63.

"todos esses fatores conduzem a um enfraquecimento das fronteiras do *eu*, que são substituídas pelas fronteiras do grupo"[18]. Ou se supõe que a relação entre *pesquisador* e *entrevistado* (esse lugar tão pensadq de nossa prática antropológica) possa ser lida realmente com as mesmas categorias e recortes com que se lêem as dessa outra "relação social" tão particular quanto a do "psicoterapeuta" e seu "paciente/cliente". Nesse sentido, a percepção sempre tão presente na pesquisadora da onipresença dos referenciais da divisão de classes não lhe impede falar de "fantasias persecutórias" para designar as concretíssimas desconfianças dos seus observados.

Mais do que a forma como se apresentam no trabalho da Prof.ª Arakcy, parece-me fascinante como esses descaminhos iluminam e deixam a nu a lógica de tantos dos descaminhos de nossa própria tradição, múltiplos e só aparentemente irredutíveis a uma causalidade recorrente. Lembro, por exemplo, fenômenos tão díspares quanto o sujeito da "participação" de Lévy-Bruhl, o "indivíduo" manipulador de regras e imponderáveis de Malinowski ou o informante isolado na "sala branca" da *ethnoscience*.

É próprio porém desse espaço comum em que nasceram Psicologia e Sociologia estarem jungidas à ideologia do individualismo. Sua segmentação mesma é testemunho desse embaraço. O "fantasma" que ronda a análise da Prof.ª Arakcy nos ronda portanto a todos e a armadilha em que ela aprisiona seus ricos dados permanece estendida ante cada um de nossos passos. A Antropologia nos fornece, hoje, uma advertência e uma pista preciosas que ela retirou de sua própria experiência e de suas próprias fantasmagorias. Creio que é o momento de estender essa advertência aos que labutam conscienciosamente nessas forjadas fronteiras da Ciência Social e da Psicologia, pois será nossa tarefa comum produzir um novo conhecimento do homem: que não se proponha "recuperar o indivíduo", mas justamente desuniversalizar sua reificação e entendê-lo como valor estrategicamente localizado.

Investir contra a ingenuidade da oposição "indivíduo"/"sociedade" não é assim investir contra *o* "psicológico". É investir também contra *um* sociológico". O nome do que teremos pela frente importa pouco. Mesmo porque nessa área ainda está quase tudo por fazer.

Luiz Fernando Dias Duarte
Antropologia — Museu Nacional

[18] *Idem, ibidem*, p. 90.

Notas de livros

Patrícia Monte-Mór

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci
Preconceito racial no Brasil-Colônia: Os cristãos-novos. São Paulo. Brasiliense, 1983, 264p.

Originalmente apresentada como dissertação de mestrado na área de História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, a obra de Maria Luiza Tucci vem preencher uma lacuna da historiografia portuguesa e brasileira no que se refere às questões de "pureza de sangue" no Reino e no Brasil Colonial. A obra mostra como os estatutos de limpeza de sangue foram instituídos na Espanha e adotados em Portugal; estendendo suas pesquisas para o Brasil, analisa ainda os estatutos das ordens religiosas revelando o racismo dessas instituições. Examina os processos de "habilitação de gênero" e os formulários necessários para o ingresso nas ordens religiosas, que se encontram hoje na Cúria Metropolitana de São Paulo.

O livro de Tucci reúne uma documentação específica sobre o tema que era em grande parte desconhecida.

COMISSÃO Pastoral da Terra
CPT: Pastoral e compromisso. Petrópolis, Vozes/CPT, 1938, 105p.

De um encontro realizado em Goiânia em julho de 1975 — que pretendia "traçar as linhas básicas para atitudes práticas e pastorais face ao conflito existente e latente entre empresas agropecuárias e posseiros, bem como diante do fenômeno das imigrações internas decorrentes daqueles conflitos" — surgiu a CPT. Passados 8 anos de sua fundação, a Comissão Pastoral da Terra é hoje "um marco na história da Igreja no que se refere à sua atuação face aos problemas fundiários".

Esta obra compõe-se de levantamentos e documentação diversa da luta do homem no campo "espoliado de suas terras ou do direito de cultivá-las" e de toda a atuação da CPT nesse âmbito.

O livro coloca também em relevo a "necessidade de aprofundar o caráter pastoral e eclesial da CPT".

ECO, Umberto
O nome da rosa. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983, 562p.

Romance italiano indispensável para os que se interessam pela História da Igreja, especialmente na Idade Média. O enredo desenvolve-se na última semana de novembro de 1327, num monastério da Itália Medieval: A morte de sete monges em sete dias e noites, em circunstâncias insólitas é o motor responsável pelo desenvolvimento da ação.

As violências sexuais, os conflitos no seio dos movimentos heréticos do século XIV, a luta contra a mistificação, o poder, o esvaziamento dos valores pela demagogia, estão descritos em *O nome da rosa,* numa linguagem da época, cheia de citações teológicas, muitas delas referidas em latim.

O nome da rosa assinala a estréia de Umberto Eco, teórico da comunicação de massa, na área da ficção.

GROTELAARS, Martien M.
Quem é o Senhor do Bonfim? O significado do Senhor do Bonfim na vida do povo da Bahia. Petrópolis, Vozes, 1983, 211p.

Trata-se de "estudo histórico, sociológico e religioso do santuário e da figura do Senhor do Bonfim" feito com alunos do ISPAC da arquidiocese de Salvador, Bahia. A obra é resultado de um ano de pesquisa, com o objetivo de "ter uma idéia mais clara sobre a problemática da religiosidade popular que se expressa nessa devoção". Preocupado em desvendar a "mística" em torno do santuário e da figura do Senhor do Bonfim, o livro se divide em quatro partes que se dedicam a explicar os procedimentos utilizados na pesquisa, a origem histórica da devoção do Senhor do Bonfim, passa a discutir os conceitos de devoção/promessa, sincretismo religioso e catolicismo popular, além de sugerir algumas pistas pastorais.

TERRA, Ruth Brito Lemos
Memória de lutas: literatura de Folhetos do NE (1893-1930). São Paulo, Global, 1983 (Teses; 13).

Este livro foi originalmente apresentado como dissertação de mestrado na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1979.

Memória de lutas busca resgatar aspectos da "consciência social" dos nordestinos, seus poetas, seus cangaceiros e seu cotidiano, através da produção dos folhetos de cordel. A obra examina os autores principais e temas dos folhetos de cordel, fazendo uma análise da "trama" dos folhetos, busca perceber a formação dessa memória através da versão das lutas do povo nordestino registradas nos cordéis.

DRABIK, Grażyna e FERNANDES, Rubem César (orgs.)
Polônia: o Partido, a Igreja, o Solidaridedade. Rio de Janeiro, Editora Marco Zero/ISER, 1984 (Cadernos do ISER n. 15), 347p.

O livro pretende fornecer elementos para a compreensão do movimento do Solidariedade e situá-lo em relação às duas instiuições principais na Polônia: o Partido e a Igreja.

"Os 500 dias do movimento do solidariedade, do seu início em agosto de 1980 do golpe militar em dezembro de 1981, revolveram o regime socialista na Polônia."

A presente obra mostra os diversos significados contidos na "questão nacional" em sua versão polonesa e de "como o drama dos trabalhadores da Polônia propõe questões de primeira grandeza para o pensamento político das esquerdas hoje".

Sua organização observou os seguintes princípios básicos: a) escolha de ensaios analíticos e documentos significativos relativos à questão; b) prioridade a autores poloneses praticamente desconhecidos no Brasil; c) concentração no período do fim dos anos 70 e entre 1980-81.

Documentos mais recentes, já depois do golpe, também foram incluídos.

MAGNANI, José Guilherme Cantor
Festa no pedaço, Cultura popular e lazer na cidade. São Paulo, Brasiliense, 1984, 198p.

Este livro, originalmente tese de doutoramento apresentada na USP, conta o caminho percorrido pelo autor para responder a questões relativas ao gosto, à cultura e ao lazer popular. O ponto de partida de MAGNANI — que começou com a participação na vida cultural de alguns bairros da periferia de São Paulo — foi considerar importantes as atividades cotidianas, vistas correntemente como não importantes. Tecendo as ligações entre o rádio, a televisão e o circo, o *pic-nic* de domingo e a vizinhança, o *funk* das noites de sábado e o concurso de violeiros, este trabalho descreve a vida local nesses muitos "pedaços" em que se subdivide a imensa periferia metropolitana.

"Para puxar o fio da meada foi escolhida entre as múltiplas manifestações de lazer, uma em particular — o circo.

O corpo do trabalho inclui uma rápida incursão pelos séculos XVI e XIX em busca das matrizes do teatro circense, a análise de algumas representações teatrais e, finalmente, a passagem do circo à rede de lazer, à procura de outras formas de entretenimento em um determinado bairro de São Paulo.

MEIRELES Cecília
Batuque, samba e macumba (estudos de gesto e de rito). Rio de Janeiro, FUNARTE/INF, 105 p.

O levantamento e a publicação do material que compõe este livro de Cecília Meireles coube a Lelia Gontijo Soares e Fernanda Correia Dias, como uma

das atividades do Instituto Nacional do Folclore. Preocupada com que "a educação de nossas crianças e jovens não perdesse contato com a realidade humana e brasileira", Cecília Meireles passou a interessar-se pelo folclore, tendo publicado artigos em jornais, na década de 40, sobre folclore infantil.

A presente obra abrange textos e aquarelas da própria autora. Os desenhos resultam de dez anos de dedicação ao estudo de figuras populares do Rio de Janeiro na década de 20, particularmente baianas e bambas. Com a palavra e o traço, Cecília Meireles procura fixar os gestos, os ritmos e as indumentárias desses personagens.

SILVA, Marcos A. (org.)
Repensando a história. Rio de Janeiro, ANPUH Núcleo de São Paulo/Ed. Marco Zero, 1984, 141 p.

"Ensinar história, num Brasil sem memória, é uma tarefa difícil, que pode ser até perigosa." *Repensando a história* é uma obra coletiva de professores ligados à Associação Nacional de Professores de História, de São Paulo, que discutem suas experiências, fazem balanços e traçam perspectivas do ensino da História em nosso país, rejeitando a imagem tradicional do "narrador de histórias". A obra se divide em dois grandes itens: Balanços e perspectivas — com textos sobre ensino, ideologia e conhecimento, livro didático e o período de 1969 a 1963. Experiências — que discute ensino por tema, trabalhos de campo, e um projeto de renovação do ensino de História, entre outros temas.

Resumos

Quatro antropólogos entrevistam três psicanalistas sobre as relações, conflitos, tensões e aproximações da psicanálise, enquanto uma ciência e um sistema de cura, com a religião. Dois fios atravessam a entrevista: primeiro, como a religiosidade dos pacientes afeta o seu processo psicanalítico, facilitando ou não o uso do instrumental de que dispõem os psicanalistas; segundo, como a psicanálise pode ter-se tornado ela mesma um sistema fechado de crenças, com seus dogmas, rituais, líderes espirituais e até uma concepção do sagrado. Na primeira questão, discute-se o tema da homologia entre os diversos sistemas religiosos — a umbanda, o catolicismo, o protestantismo e o judaísmo — e o modelo psicanalítico tal como Freud o concebeu, assim como o tema das transformações ocorridas na sociedade brasileira nas últimas décadas.

A representação social da psicanálise como objeto de salvação ou fonte de felicidade redundou na aproximação entre a figura do psicanalista e a do xamã. Até que ponto essa associação contradiz a proposta psicanalística freudiana é amplamente discutido. Por fim, o processo de institucionalização da psicanálise é analisado para compor o atual quadro da religiosidade na prática psicanalítica: a ausência de discussão da teoria entre os colegas e, sobretudo, a resistência a estimular a autonomia do paciente tanto na construção interpretativa do seu simbolismo quanto na relação com a própria figura do analista.

Joel Birman

SOBRE A CORRESPONDÊNCIA DE FREUD COM O PASTOR PFISTER

O artigo destaca, inicialmente, alguns tópicos básicos que possam orientar a leitura da correspondência de Freud com o pastor Pfister. Neste sentido, procura delinear os eixos fundamentais que norteiam as posições dos interlocutores, de forma a esquematizar a estrutura conceitual que sustenta as diferenças discursivas e a variação de temáticas que caracteriza este diálogo.

Em seguida, se apresenta uma breve seleção dos fragmentos significativos da correspondência, para que o leitor possa participar desse debate.

Rubem Alves

BOSQUES ESCUROS E LANTERNAS CLARAS

Sobre alguém que, havendo passado pelo *saber* da interpretação psicanalítica, continua a gostar do *saber* dos símbolos religiosos. Saber psicanalítico: o corpo é uma floresta de símbolos. Palimpsesto: escrita sobre escrita no pergaminho da carne. O Verbo se fez carne. Corpo: poema encarnado. A questão não é destruir os símbolos. Seria o mesmo que destruir a carne. A floresta não pode ser cortada. Ao contrário, aprender a freqüentar os símbolos, chamá-los pelo nome, dizer as palavras que exorcizam as bruxas más, Tânatos. A interpretação não destrói o mistério: apenas liberta-o do sinistro. Ao final, os deuses se encarnam e se transformam em irmãos e irmãs...

Paul Laurent Assoun

FREUD E A MISTICA

O artigo tem como objetivo analisar as posturas de Freud frente à mística. Aborda, preliminarmente, diferentes noções que envolvem a idéia de mística, referida e analisada como: forma de conhecimento, tipo de experiência, modo de religiosidade. O contexto histórico em que Freud se relaciona com a mística é objeto de uma descrição em que se entra em contato com as proposições e autores que constituíram a racionalidade mística alemã, os seus desdobramentos e os movimentos de fluxos e refluxos na filosofia, particularmente na reação a Hegel, que finalmente é visto como o "grande sacerdote do idealismo renegado". O autor descreve, no itinerário teórico freudiano, o afastamento crescente da racionalidade mística e uma crítica cada vez mais severa a esta, identificada com uma "forma requintada de ilusão". Vários momentos do percurso freudiano são analisados tendo a mística como contraponto. A explicação mística do sonho é igualmente discutida como um dos obstáculos que se apresentaram no percurso freudiano.
Da mesma forma, a metapsicologia é objeto de comparação. Finalmente é vista a constituição da teoria psicanalítica como resultante da superação de uma racionalidade mística, o que se apresentou para Freud como um verdadeiro obstáculo epistemológico, obstáculo esse que desenha dois caminhos antagônicos: o místico, do lado do uno e da síntese, do "sentimento oceânico"; e o psicanalítico, como seu oposto, que está do lado da fragmentação, da descontinuidade, da multiplicidade, que definiria, para Freud, o ato de analisar.

Jacques Maître

ENTRE MULHERES. NOTAS SOBRE UMA CORRENTE DO MISTICISMO CATÓLICO

A série histórica estudada por místicos medievais como Bernardo de Clairvaux e Guillaume de Saint-Thierry compreende desde os místicos renano-flamengos, ingleses e italianos do fim da Idade Média, os místicos espanhóis do Renascimento, em seguida a tradição francesa, até chegar a Teresa de Lisieux.

O problema é abordado através de uma interpretação psicanalítica da experiência mística de Teresa, tendo como referência o relacionamento original com sua mãe. O objetivo é acompanhar a progressão histórica de um modelo sociocultural de união entre Deus e uma mística numa perspectiva feminina. Este modelo relaciona-se sociologicamente ao *status* religioso da feminilidade; a hierarquia da Igreja regula a experiência correspondente.

Luiz Fernando Dias Duarte

GRUPO E SINGULARIDADE: UMA REFLEXÃO ANTROPOLÓGICA SOBRE UM TEXTO DE FREUD.

Este trabalho procura evidenciar os embaraços que a oposição "grupo/indivíduo" acarreta para a reflexão atual das Ciências Humanas na medida em que está carregada das valorizações ideológicas mais profundas de nossa cultura, ou seja, as que derivam da configuração "individualista". Como exemplo da entranhada permeação dos valores individualistas nos textos instauradores da Antropologia e da Psicanálise, faz-se uma breve análise dos marcos de pensamento em que se arma a *Psicologia de Grupo e a Análise do Ego*, de Freud, considerado significativo para esse diálogo por não ter sido até hoje apropriado na já longa história da relação entre essas ciências. Ressalta-se como Freud qualifica diferencialmente algumas relações "sociais" como "individuais" e outras como "grupais", e demonstra-se a dupla redução por ele operada dos mecanismos de funcionamento dessas relações a uma questão de "psicologia individual', através do evolucionismo (pela hipótese da "recapitulação" da ontogênese sobre a filogênese) e através do "naturalismo" (pela hipótese da força individual da "libido").

Sugere-se, na mesma perspectiva, que os conceitos da Família e da Horda componham uma mesma cena mítica que serve para abolir a realidade histórica e social, oferecendo uma versão extremamente poderosa e abrangente da articulação dos valores "individualistas'.

Abstracts

BELIEF IN PSYCHOANALYSIS — AN INTERVIEW

Four anthropologists conduct an interview with three psychoanalysts on the relations, the conflicts, tensions and aproximations of psychoanalysis, as science and healing system, with religion. Two threads run throughout the interview: first, the way in which the religiosity of the patient affects the course of his psychoanalysis, whether or not this facilitates the use of the collective instruments at the psychoanalyst's disposal; and secondly, how psychoanalysis may itself have become a closed system of beliefs, with its own dogmas, rituals, spiritual leaders, and even its own conception of the sacred.

The first part of the article deals with the theme of correspondence among the diverse religious systems — "Umbanda", Catholicism, Protestantism, and Judaism — and the psychoanalytical model as conceived of by Freud, as well as the theme of the transformations which have occured in Brazilian society over recent decades. The social representation of psychoanalysis as object of salvation or as source of happiness has resulted from the approximation between the figure of the psychoanalyst and that of the shaman. The degree to which this association contradicts the Freudian psychoanalytic proposition is amply discussed.

In conclusion, the process of the institution alization of psychoanalysis is analyzed in order to reproduce the framework of religiosity current in psychoanalytic practice: the absence of discussion of theory among co-practitioners and, especially, the resistance to stimulating the patient's autonomy, both in the interpretative construction of symbolism as well as in relation to the figure of the analyst himself.

ON FREUD'S CORRESPONDENCE WITH THE PASTOR PFISTER

This article first identifies certain basic topics necessary to orient the reader on Freud's correspondence with pastor Pfister. It then tries to outline the main points guiding the interlocutor's positions, in order to schematize the conceptual structure upholding the differences in discourses and the variation of thematics characterizing this dialogue.

Then, a brief selection of relevant excerpts from the correspondence is presented, so that the reader may participate in this debate.

SOMBER THICKETS AND SHINING LIGHTS

For those who continue to take pleasure in the *understanding* of religious symbols, after having acquired an *understanding* of psychoanalytic interpretation. Psychoanalytic knowledge: the body is a forest of symbols. Palimpsest: superimposed writings on the vellum of the flesh. The Word made flesh. Body: the poem incarnate. It is not a matter of destroying the symbols. That would be paramount to destroying the flesh. The forest can not be hewn down. On the contrary, learning to keep company with the symbols, to call them by their names, to utter the words that have te greatest power to exorcise demons, Tanatos. Interpretation does not destroy mystery: it merely delivers it from the sinister. In the end, the gods become incarnate and are transformed into brothers and sisters...

FREUD AND THE MYSTICAL

This article undertakes to analyze Freud's attitude toward the mystical. It approaches preliminarily divergent notions involving the concept of the mystical, which is referred to and analyzed as: a form of knowledge, a type of experience, and a mode of religiosity.

The historical context in which Freud is associated with the mystical becomes the object of a description where one encounters the propositions and authors included in German mystical rationality, its evolution, and the ebbs and flows in the philosophy, particularly in its reaction against Hegel, ultimately regarded as the "high priest of renegade idealism". Te author describes the growing movement away from mystical rationality and the increasingly severe criticism of this "consummate form of illusion".

Diverse points along the Freudian route are examined, with the mystical serving as counterpoint. The mystical interpretation of the dream is also discussed as one of the obstacles to arise along the Freudian way. Likewise, metapsychology is an object for comparison.

Finally, the constitution of psychoanalytical theory is viewed as a result of surmounting a mystical rationality, construed by Freud to be a real epistemological barrier, one marking two opposing ways: the mystical, on the side of oneness and synthesis, of "oceanic feeling"; and its opposite, the psychoanalytic, on the side of the fragmentation, discontinuity and multiplicity that, in Freud's eyes, characterized the act of analysis.

Jacques Maître

BETWEEN WOMEN. NOTES ON A CURRENT OF CATHOLIC MYSTICISM

The historical series studied by medieval mystics such as Bernard de Clairvaux and Guillaume de Saint-Thierry runs through Rhenish-Flemish, British and Italian mystics at the end of the Middle Ages, Spanish ones during the Renaissance and then the French tradition up till Thérèse de Lisieux.

The problem is approached through a psychoanalytic interpretation of Thérèse's mystical experience with reference to the original relationship with her mother. The aim is to follow the historical progression of a sociocultural model of union between God and a mystic in a feminine position. This model sociologically relates to the religious status of feminity; the church hierarchy regulates the corresponding experience.

GROUP AND SINGULARITY: AN ANTHROPOLOGICAL REFLECTION ON A TEXT FROM FREUD.

This study attempts to portray the difficulties brought about by the opposition "group/individual" for current reflection undertaken in the field of the Human Sciences, inasmuch as it is charged with the most profound ideological values of our culture, that is, those deriving from the "individualist" configuration.

To illustrate the extent of the permeation of individualist values in the original texts on Anthropology and Psychoanalysis, there is a brief analysis of the milestones of thought laid down in Freud's *Psychology of the Group and Analysis of the Ego*, regarded as significant to this dialogue for not having been appropriated before now in the already lengthy history of relations between these sciences. It emphasizes how Freud differentially qualifies certain "social" relations as "individual" and others as "group", and demonstrates the dual reduction executed by him on the operating mechanisms of these relationships to a question of "individual psychology", by means of "evolutionism" (through the hypothesis of "recapitulation" of ontogenesis over phylogenesis) and "naturalism" (through the hypothesis of the individual force of "libido"). In the same perspective, it is suggested that the concepts of Family and Horde create the same mythical scene serving to abolish social and historical reality, offering an exceedingly forceful and comprehensive version of the articulation of "individualist" values.

A crença na psicanálise *Carlos A. Nicéas, Joel Birman e Jurandir Freire*

Joel Birman
Correspondência de Freud com Pfister

Rubem Alves
Bosques escuros e lanternas claras

Paul Laurent Assoun
Freud e a mística

Jacques Maître
Entre mulheres

L. Fernando D. Duarte
Grupo e singularidade

Grażyna Drabik
Correspondência de Freud com Jung

C. G. Jung
A psicoterapia e a direção espiritual

L. Fernando D. Duarte
Um fantasma psicológico (resenha)