

UEM

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA-PPI:
MESTRADO

Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade

BRUNO EDUARDO PROCOPIUK WALTER

UMA LEITURA PSICANALÍTICA DA VIVÊNCIA RELIGIOSA DO
NUMINOSO

BRUNO EDUARDO PROCOPIUK WALTER

MARINGÁ

2010

2010

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA-PPI:
MESTRADO
Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade

UMA LEITURA PSICANALÍTICA DA VIVÊNCIA RELIGIOSA DO
NUMINOSO

BRUNO EDUARDO PROCOPIUK WALTER

MARINGÁ

2010

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA-PPI: MESTRADO
Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade

UMA LEITURA PSICANALÍTICA DA VIVÊNCIA RELIGIOSA DO *NUMINOSO*

Dissertação apresentada por Bruno Eduardo Procopiuk Walter ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Área de Concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador:
Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto

MARINGÁ

2010

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

W231L Walter, Bruno Eduardo Procopiuk
Uma leitura psicanalítica da vivência religiosa do numinoso. / Bruno Eduardo Procopiuk Walter. -- Maringá, 2010.
79 f.

Orientador : Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2010.

1. Sedução generalizada - Teoria. 2. Psicanálise - Desamparo. 3. Psicanálise - Trauma. 4. Religião - Numinoso. 5. Numinoso. 6. Numinoso - Mysteryum tremendum et fascinans. 7. Psicanálise e religião. I. Mello Neto, Gustavo Adolfo Ramos, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDD 21.ed. 150.1952

BRUNO EDUARDO PROCOPIUK WALTER

UMA LEITURA PSICANALÍTICA DA VIVÊNCIA RELIGIOSA DO *NUMINOSO*

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto (Orientador) – UEM

Prof. Dr. Fabio Roberto Rodrigues Belo – FDMC – Belo Horizonte

Prof.^a Dr.^a Viviana Carola Velasco Martinez – UEM

Prof. Dr. Eduardo Augusto Tomanik – UEM

Prof.^a Dr.^a Solange Ramos de Andrade – UEM

Maringá, 25 de maio de 2010

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 O DESAMPARO E O OUTRO	7
1.1 DO DESAMPARO FÍSICO AO EXISTENCIAL: A NECESSIDADE DE UM AMPARO.....	7
1.1.1 O desamparo biológico do infante: uma espécie de protótipo.....	9
1.1.2 O desamparo na filogênese: um mito sobre a condição humana....	10
1.1.3 O desamparo na ontogênese: o anseio de proteção.....	13
1.2 ATIVIDADE <i>VERSUS</i> PASSIVIDADE: UMA CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA À DISCUSSÃO DO DESAMPARO.....	15
1.3 O DESAMPARO SEXUAL: A TEORIA DA SEDUÇÃO DE FREUD.....	18
2 DO TRAUMÁTICO À TEORIA DA SEDUÇÃO GENERALIZADA	23
2.1 O TRAUMÁTICO.....	23
2.2 A TEORIA DA SEDUÇÃO GENERALIZADA.....	28
3 O NUMINOSO: OS ASPECTOS <i>MYSTERYUM TREMENDUM ET FASCINANS</i>	35
3.1 O SAGRADO: ELEMENTOS RACIONAIS E IRRACIONAIS.....	36
3.2 O <i>NUMINOSO</i>	38
3.3 O <i>MYSTERIUM</i>	40
3.4 O <i>MYSTERIUM TREMENDUM</i>	43
3.5 O <i>FASCINANS</i>	47
4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O NUMINOSO	50
4.1 O <i>NUMINOSO</i> E SUA RADICAL ALTERIDADE.....	51
4.2 O <i>MYSTERIUM</i> : O SEXUAL RECALCADO.....	53
4.3 O <i>MYSTERIUM TREMENDUM</i> : O TRANSBORDAR DO PULSIONAL.....	58
4.4 O <i>FASCINANS</i>	62
4.4.1 O fascínio de Leonardo da Vinci.....	64
4.4.2 O <i>Fascinans</i> e a angústia.....	66
4.5 O <i>NUMINOSO</i> : ENTRE A ANGÚSTIA E O DESEJO	68

5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	70
6	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	74

RESUMO

Esta pesquisa versa sobre a temática do religioso, mais especificamente do fenômeno do *numinoso* que foi proposto e descrito pelo teólogo Rudolf Otto. A partir de um referencial psicanalítico, em especial da Teoria da Sedução Generalizada, procurou-se ampliar a compreensão desta vivência que se caracteriza, segundo Otto, pelo *mysterium tremendum et fascinans* – o divino que se mostra enigmático e, ao mesmo tempo, angustiante e sedutor. Partiu-se da explicitação do desamparo físico e existencial, já que estes são considerados causas da construção da religião pelo humano, segundo Freud. É ao analisar a passividade/desamparo da criança frente ao adulto que se constata a presença da sexualidade inconsciente deste. O resultado desta interação, que é desigual, é a vivência traumática e o recalçamento originário. A criança passiva frente ao excesso implantado pelo adulto consegue metabolizar apenas parte desta sexualidade, sendo que o resto torna-se o recalçado originário. Propôs-se que, na vivência do *numinoso*, é este resto que retorna transbordando no eu. A percepção do enigmático (*mysterium*) do *numinoso* foi, desta forma, considerado como sendo de ordem sexual, esta *alteridade* interna não metabolizada que demanda ligação ao eu. Assim, a vivência da angústia *numinosa* estaria relacionada ao retorno das *mensagens enigmáticas* que não puderam ser integradas ao eu. Já na vivência do fascínio *numinoso* estaria em jogo justamente um primeiro movimento na tentativa de traduzir e elaborar estas mensagens.

Palavras-chave: Teoria da Sedução Generalizada. Psicanálise. Religião e *Numinoso*.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto, que me deu a oportunidade de refletir sobre a temática do religioso no âmbito de uma pesquisa de mestrado, me orientando e acompanhando nessa difícil jornada.

À professora Viviana Carola Velasco Martinez, pelas considerações sobre a redação e organização do trabalho, me lembrando sempre que há um destinatário, um leitor que merece todo o esforço no sentido de tornar o texto claro e comunicável.

Ao professor Fábio Belo, que se fez presente principalmente através das suas notas de aula em forma de livro “*Psicanálise, Religião e Teoria da Sedução Generalizada*”, ideias estas que animaram a refletir sobre o fenômeno religioso.

À minha amada esposa Alice, que me incentivou a prosseguir mesmo nos momentos mais difíceis, compartilhando comigo inúmeras renúncias para que este trabalho se tornasse realidade.

Aos meus pais, Celso e Rosa, que, mesmo a distância, tornaram-se presentes através do carinho e apoio dados.

Aos meus irmãos, Nikasion e Rafael, que, ao valorizarem o meu interesse na área acadêmica, me estimulam a continuar.

À Clio, por apoiar o desenvolvimento deste trabalho.

Ao colega de mestrado Maurício, que, ao compartilhar esta caminhada, tornou-se um amigo.

E aos demais professores, que, em suas disciplinas, condensaram o trabalho de anos e, às vezes, de suas próprias vidas com tanto empenho e dedicação.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é realizar uma investigação do fenômeno religioso do *numinoso*. Este se refere, segundo o teólogo Rudolf Otto (1917/2007), aos aspectos mais elementares e primitivos do divino. Apropriaremos-nos, portanto, das descrições e “teorizações” deste autor relendo-as e questionando-as a partir da obra freudiana, da Teoria da Sedução Generalizada de Laplanche (1992a) e de outros autores que possam trazer subsídios para ampliar a análise.

A nossa hipótese é a de que a vivência religiosa do *numinoso* não é somente uma resposta à situação de desamparo, mas principalmente uma resposta ao traumatismo provocado pela sexualidade inconsciente advinda do adulto. Portanto, quando o religioso tem a experiência com o *numinoso*, há a confluência de dois fatores: o primeiro é a “escolha” psíquica da vivência *numinosa* como forma de enfrentar o desamparo; trata-se, na verdade, da já esboçada teoria freudiana segundo a qual a fé em Deus é, na verdade, o desejo de proteção atualizando a imagem do pai da infância; o segundo fator componente desta vivência seria a tentativa de elaborar o recalado originário, este *corpo estranho* interno não metabolizado.

É na vivência do *numinoso* que o inquietante ressurgente demandando destino, exigindo algo que o eu entende como demanda de ligação, de significação. Porém, ao se estabelecer a representação de Deus, e assim restabelecer a representação do pai transformada, através do anseio de proteção, tanto o objeto de amparo é trazido novamente à cena quanto a relação assimétrica que se caracterizava com o mesmo na infância. Estabelece-se, assim, uma situação paradoxal já que o próprio *objeto* que ampara é também aquele que produz um novo desamparo, pois reproduz a situação originária de sedução. Aquilo que foi vivido passivamente na sedução originária é agora, na vivência *numinosa*, atualizado ativamente numa tentativa do eu de integrar e significar essas vivências primitivas.

Para desenvolver nossa hipótese, partiremos de um importante fundamento freudiano da explicação da religião, que é o desamparo humano.

Em um primeiro momento, Freud irá caracterizar o desamparo humano em seu aspecto biológico e autoconservativo. No *Projeto*, de 1895, por exemplo, o recém-nascido é descrito como incapaz de lidar com um excesso de estimulações internas e externas sendo-lhe necessária a ajuda de um adulto. Este, através da ação específica, pode livrá-lo da fome ou sede, limpá-lo e aquecê-lo e, assim agindo, garante-lhe a

continuidade da existência. Mais do que a cessação do desprazer, a sobrevivência da criança depende de um outro mais capaz.

Ao prosseguir abordando o tema do desamparo perceberemos que ele é multifacetado, ou seja, é composto, não somente por este desamparo físico, mas também pelo existencial, psíquico e, acima de tudo, linguageiro e sexual.

É relacionado ao desamparo físico e existencial que Freud irá desenvolver boa parte de sua reflexão sobre a religião. Em *O futuro de uma Ilusão* (1927), por exemplo, argumentará que a crença em Deus é, na verdade, a atualização do pai da infância. Enquanto criança, o pai é visto como um ser capaz de oferecer toda a proteção e suprir todas as necessidades, porém, ao crescer, devido à frustração e desilusão, não é mais possível confiar ao pai o papel de amparo e segurança. Assim, a saída encontrada na infância, a confiança em um pai exaltado será, em parte, abandonada (o pai terreno), e, em parte, atualizada na figura de Deus, este pai idealizado e sempre almejado; agora, porém, projetado e percebido como *o divino*. Trata-se do mesmo desejo de proteção restaurando a imagem do pai da infância e atualizando-a no divino. A necessidade do outro se converte em anseio de Deus e a relação anterior entre a criança e o adulto, no caso do crente, encontra nesta nova relação uma atualização.

Há outra faceta do desamparo, que pode ser sugerida a partir dos escritos de Freud e será de interesse especial para nós, principalmente pela assimetria que irá caracterizar a relação entre dois sujeitos; trata-se do desamparo frente ao desejo do outro. Uma passagem sugestiva está em *Totem e Tabu*: “recém-nascidos e mulheres menstruadas ou nas dores do parto estimulam desejos pelo seu desamparo especial” (Freud, 1913/1996, p. 40). Freud percebe que na relação entre o adulto e a criança em estado de desamparo surge uma espécie de desejo. O adulto encontra na criança um objeto de satisfação. A relação, porém, é assimétrica já que a criança é capaz de elaborar apenas parte dessa demanda.

A este excesso, ao que transborda a capacidade de metabolização e significação pela criança, Laplanche (1992a, p. 134) designará de *significantes enigmáticos*, já que se trata de mensagens plenas de conteúdos sexuais as quais a criança ainda é incapaz de integrar no seu aparelho psíquico. Esta relação entre o adulto e a criança é assim concebida como marcada pelo sexual que transita do adulto em direção (indagando) à criança, solicitando-lhe uma resposta, uma elaboração.

Isso que sobra, este não metabolizado, continuará a demandar significação, atuará como um *corpo estranho*. Tornar-se-á, assim, um outro interno, um *estrangeiro*

dentro do próprio psiquismo: o *recalcado originário*. O sujeito passará a ser constituído por este estranho e pelo eu, pelo inconsciente e pelo consciente. Por aquilo que não foi passível de tradução e aquilo que foi simbolizado. É, desta forma, um ser cindido, alienado de si mesmo.

Laplanche (1992a) assim nos conduz à Teoria da Sedução Generalizada, uma espécie de retomada e re-elaboração da teoria da sedução de Freud, aquela que enfatizava a existência de uma sedução factual na infância como fator necessário para o futuro desencadeamento da neurose. Laplanche (1992a) recorre a essa rica elaboração teórica de Freud, aprofundando-a e realizando certa generalização ao afirmar que a sedução é mais do que um fato restrito a alguns indivíduos, mas, sim, um acontecimento universal, pois toda criança é marcada pela sexualidade do adulto. É ao assistir o infante em suas necessidades vitais que o adulto, juntamente com seus cuidados, deixa transbordar sua sexualidade que, como já dissemos acima, é excessiva para a criança, pois esta ainda não possui mecanismos psíquicos nem somáticos para manejar a excitação.

Isso nos leva à vivência do *numinoso*, o divino em seus aspectos incompreensíveis e misteriosos, já que temos por hipótese que ela está relacionada à tentativa de elaboração das mensagens enigmáticas implantadas pelo adulto na criança. Assim, neste trabalho a conhecida posição de Freud de considerar a religião como uma espécie de “neurose obsessiva coletiva” será posta em segundo plano. A nossa intenção é de investigarmos o fenômeno religioso do *numinoso* a partir dos movimentos pulsionais.

Neste sentido tornam-se oportunas mais algumas palavras sobre o *numinoso*. Este é um termo cunhado pelo teólogo e cientista das religiões Rudolf Otto, em 1917, na obra *O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e na sua relação com o racional*. Segundo ele, a vivência com o divino, além de elementos racionais, possuiria também elementos irracionais, inapreensíveis em conceitos racionais. Os elementos não-rationais do divino poderiam ser descritos através da análise fenomenológica da vivência com o *numinoso* (o divino em seus elementos irracionais) que se caracterizaria pelo *mysterium tremendum et fascinans*. O *numinoso* só seria passível de descrição a partir das sensações vivenciadas pelo sujeito e teria como característica mais fundamental, segundo Otto (1917/2007), o sentimento de mistério inefável exercendo sobre o sujeito uma estranha harmonia de contrastes: uma

repulsão, um terror demoníaco e, ao mesmo tempo, uma atração que fascina e cativa (Birck, 1993, p.32).

Assim, ao procurar descrever justamente aqueles elementos que antecedem qualquer racionalização, qualquer transformação em linguagem, é que o trabalho de Otto (1917/2007) se tornou interessante para nós. Pois ele procura aproximar-se dos elementos mais primitivos, mais arcaicos da vivência religiosa e que se mostram resistentes a qualquer tentativa de tradução pela linguagem.

Desenvolveremos estas ideias em quatro capítulos. No primeiro, intitulado *O desamparo e o outro*, abordaremos as marcas e consequências psíquicas da vivência do desamparo, entre elas a necessidade insuperável do outro, o que nos leva aos domínios da filosofia na tentativa de aproximar a noção de desamparo daquela de passividade. Assim, veremos, ao final do capítulo, que a passividade sexual da criança ante o desejo sexual do adulto também pode ser lida a partir da perspectiva do desamparo, o que acabará por nos levar ao tema do transbordamento psíquico, ou seja, do traumatismo.

Num segundo capítulo, *O Traumático e a Teoria da Sedução Generalizada*, continuaremos a falar da teoria da sedução, enfocando, porém, o aspecto do trauma. Este tema é de suma importância para a compreensão da Teoria da Sedução Generalizada, já que o trauma passa a ser considerado por esta como estando na origem do psiquismo humano. Como resultado da exposição da criança à sexualidade do adulto e de sua incapacidade de metabolização destes conteúdos ocorre o recalçamento originário. Com o desenvolver dessas ideias tencionamos situar o leitor na teoria de Laplanche para que, então, nos dois capítulos subsequentes, venhamos, por fim, analisar a vivência religiosa do *numinoso*.

No terceiro capítulo, *O Numinoso: Os aspectos mysterium tremendum et fascinans*, apresentaremos a descrição fenomenológica de Otto (1917/2007) da vivência religiosa com o não-racional do divino. É bem verdade que não se trata de uma simples descrição, já que Otto (1917/2007) irá propor uma teoria própria sobre a mesma.

E no quarto capítulo, *Considerações sobre o Numinoso*, realizaremos algumas primeiras aproximações no intento de compreender o fenômeno do *numinoso*. Faremos isto a partir daquilo que já terá sido exposto em capítulos anteriores bem como da teoria psicanalítica. Adiantamos que a vivência do *numinoso* indica-nos a presença no sujeito de uma profunda *alteridade interna* que parece, em alguns momentos,

dominá-lo, fasciná-lo e aterrorizá-lo. Acreditamos que há nesta experiência religiosa uma espécie de percepção, de desvelamento do inconsciente.

Assim, compreenderemos que algo mais do que o desamparo físico está em jogo na produção deste fenômeno, mas que também uma atualização da vivência traumática se faz presente através da tentativa do aparelho psíquico de significar *algo* que ficou para trás. Neste ponto procuramos ir além da teorização freudiana sobre a religião. Não negamos a presença do desamparo humano como causa contribuinte, porém destacamos também a presença do pulsional como fonte da vivência mística *numinosa*.

É interessante destacar que o presente trabalho nasce do desejo do autor, desejo que vai além de conhecer o *numinoso*, mas que chega ao ponto de querer explicá-lo, o que pode se traduzir por dominá-lo, sujeitá-lo à palavra e à razão. Trata-se de simbolizar o próprio *corpo estranho* que no autor habita através de um laço autotransferencial. Mello Neto (1995, p. 43, 46-47) indica que é necessário ir além desta elaboração pessoal e narcísica submetendo os resultados ao olhar de um terceiro, da comunidade de psicanalistas, de estudiosos, que atuariam como um teste de realidade avaliando a coerência daquilo que foi produzido e dando o status de veracidade. Trata-se de submeter o resultado da interpretação, ou seja, da metaforização da experiência à Lei e ao social, a um terceiro que instaura a cisão na díade pesquisador-objeto pesquisado. Neste sentido se compartilha aqui o resultado da experiência do autor.

Experiência esta que precisa ser justificada para além deste laço autotransferencial do autor. As considerações e análises aqui apresentadas podem contribuir também para um maior esclarecimento quanto aos fenômenos religiosos que são tão comuns tanto na atualidade quanto no decorrer da história da humanidade. Além disso, a compreensão do fenômeno religioso, por sua parte, contribui para a compreensão do humano já que, como indica Otto (1917/2007), nenhum outro ser vivo, a não ser o homem, tem religião. Desta forma, parte-se de uma experiência singular na tentativa de uma generalização.

Também cabe ressaltar que, embora Freud tenha dedicado uma grande quantidade de escritos sobre o tema da religião – quatorze de suas obras sendo seis delas integralmente – como destaca Droguett (2000), boa parte de sua análise parte de dois fundamentos principais: o desamparo humano e o complexo de Édipo. Este trabalho não nega estas contribuições, porém procura investigar dentre a variedade de fenômenos religiosos – ritos, celebrações, penitências, rezas, liturgias, etc. – um que nos parece

indicar uma proximidade maior com os conteúdos inconscientes, uma espécie de vivência religiosa pouco elaborada. E, mesmo considerando o desamparo humano, procuramos mostrar desde o primeiro capítulo que algo a mais se faz presente: a sexualidade inconsciente do adulto.

Podemos, portanto, caracterizar o presente trabalho como sendo um estudo psicanalítico *extramuros*, termo sugerido por Laplanche (1992a), para referir-se à experiência psicanalítica que se dá fora da clínica em que não se lida com um paciente em carne e osso, mas nem por isso deixa-se de trabalhar com o inconsciente e suas produções. Neste sentido cabe ressaltar que Martínez (2003) pondera que o homem, ao criar a cultura, está presente nela, pois a impregna de seu psiquismo. Assim, trabalhar com fenômenos e produções culturais e sociais, como a religião, é lidar com o resultado da atuação não só do consciente, mas também, e principalmente, do inconsciente, já este também é parte ativa do psiquismo.

1 O DESAMPARO E O OUTRO¹

Para Freud, em *O futuro de uma ilusão* (1927), é a situação de desamparo humano que está na origem do anseio “pelo pai e pelos deuses” (Freud, 1927/1996, p. 26). Torna-se, assim, capital percorremos a obra de Freud no tocante a temática do desamparo para compreender melhor a vivência religiosa. Além disto, a situação de desamparo é também um dos fundamentos da Teoria da Sedução Generalizada de Laplanche (1992a) que orienta nossa análise. Por isso, percorreremos a temática do desamparo antes mesmo de nos ater especificamente à análise do fenômeno religioso.

Verificaremos que Freud parte de uma concepção estritamente biológica e que, com o passar de suas elaborações, cada vez mais esta se enriquece assumindo outras dimensões. Ressaltaremos que a ideia de desamparo só faz sentido ao incluir a noção de um *outro*, pois o desamparo talvez nada mais seja do que a falta deste outro diante de dada situação em que há uma insuficiência de instrumentalidade para lidar com as demandas que se apresentam.

1.1 DO DESAMPARO FÍSICO AO EXISTÊNCIAL: A NECESSIDADE DE UM AMPARO

O desamparo é uma condição que acompanha o ser humano desde o nascimento até a sua morte. Assim, cada sujeito, durante a sua existência, precisa lidar com esta condição que o marca e determina, pois lidar com o desamparo exige que se encontrem respostas e soluções. Algumas destas tentativas de lidar com o desamparo já estão “prontas” na sociedade, esperando apenas que o sujeito venha a elas aderir. Este é o caso das religiões que oferecem explicações inquestionáveis, seja sobre a origem e o final do mundo, o propósito da vida e da morte, o porquê das doenças, enfim, fazendo isto poupam ao sujeito o trabalho de encontrar solução para o seu próprio desamparo. Outras soluções para o desamparo, porém, precisam ser construídas e, talvez, nunca tenham um ponto final como no caso da análise. Mas, enfim, em que consiste a situação de desamparo? O que a caracteriza?

¹ Fazemos questão de avisar o leitor que a utilização do termo “outro” neste trabalho não se refere ao “Outro” de Lacan. A utilização da palavra outro comporta aqui principalmente a ideia de alteridade a partir da qual o psiquismo infantil é fundado.

Apesar da temática do desamparo aparecer repetidamente durante a obra de Freud, em momento algum é possível encontrar um estudo sistemático a esse respeito. Devido a esta falta de estruturação e teorização mais ordenada, Pereira (2008, p.126) e Menezes (2008, p.19) propõem que se fale de *noção* de desamparo na obra freudiana e não de *conceito*. Assim como outras elaborações teóricas, a do desamparo segue um percurso de desenvolvimento como que espiralar, no qual as ideias são propostas, deixadas de lado e retomadas a partir de outros níveis já mais enriquecidos². Estas colocações por si só já expressam a riqueza e as possibilidades da temática do desamparo para abrir caminhos de investigação.

A palavra alemã utilizada por Freud e traduzida por desamparo é *Hilflosigkeit*, cuja origem etimológica é apontada como sendo formada pelo adjetivo *hilfflos*, que vem do verbo *helfen* “ajudar, auxiliar”, mais o sufixo *los* que anula a ação do verbo tendo como conotação geral: “sem ajuda, sem auxílio”; e *keit* que é uma designação de substantivo (Menezes, 2008, p. 23). Literalmente, *Hilflosigkeit* significa “ausência de ajuda”. Desamparo, ou sem-amparo, aponta para a necessidade de um outro, de um amparo, assim como *Hilflosigkeit* aponta para a falta de uma ação que pressupõe a necessidade de um terceiro:

De qualquer modo, o principal aspecto é que, as duas palavras – *Hilflosigkeit* e desamparo –, *pressupõem uma interação (com o outro) que não existe*. Esse aspecto traz o outro para o conceito da palavra, não ficando o seu uso restrito ao campo pessoal, relativo ao indivíduo; trata-se de ausência da ajuda do outro, da falta do amparo do outro (Menezes, 2008, p. 24).

Destaca-se, desta forma, que a situação ou condição de desamparo é aquela na qual o sujeito encontra-se impossibilitado de realizar algo e que um outro pode ser incluído na relação com o objetivo de realizá-lo superando e transcendendo a limitação do sujeito. O outro trazido para a cena é sempre alguém com potencialidades e condições maiores que a do próprio sujeito em desamparo; trata-se de um outro que ocupa e desempenha o papel de amparo, de auxiliador, de apoio.

² Essa leitura compreensiva da obra de Freud como uma elaboração em espiral foi primeiramente proposta por Laplanche (1987, p.8-9; 1992b) e posteriormente também desenvolvida por Monzani (1989).

1.1.1 O desamparo biológico do infante: uma espécie de protótipo

Uma das primeiras aparições na obra freudiana da noção de desamparo encontra-se no texto do *Projeto*, de 1895, que, apesar de ser extremamente biológica, é capaz de servir como um modelo, um protótipo de suas futuras elaborações sobre o assunto. Isto porque quase todos os elementos já estão aí presentes³.

Freud concebe o recém-nascido como sendo um organismo indefeso, insuficientemente capacitado para lidar com as necessidades da vida, no caso a fome, mas podemos estender também para o excesso de estimulação externa (frio, calor, ruídos, etc.). A dificuldade do infante seria em conter o crescimento quantitativo, energético, seja de uma fonte interna ou externa.

Spitz (1978, p. 42-51), ao falar do desamparo da criança, assinala uma divisão didática na qual os animais poderiam se encontrar em duas classes: os *altriciais*, de cujas espécies os filhotes nascem em uma condição imatura e desamparada necessitando do cuidado e alimentação por parte dos adultos por um período após o nascimento; e os *precociais*, cuja própria nomenclatura já indica, são prematuros, e refere-se a animais cujos filhotes, no nascimento, são cobertos de penugem e capazes de se locomover. O humano encontrar-se-ia na primeira classe, pois nasce desamparado e necessitado do cuidado por um tempo relativamente longo, inclusive, se comparado a outros mamíferos da mesma classe. Se a falta desses mecanismos inatos à sobrevivência no humano o fazem dependente do adulto por um lado, por outro o torna muito mais adaptável às mudanças ambientais tendo seus comportamentos constituídos principalmente através da sua relação com outros da mesma espécie. É na interação com o adulto, que se dá devido a sua prematuridade biológica, que o humano irá se constituir.

Acerca dessa condição de desamparo biológico, Freud ressalta, sobretudo, a incapacidade do infante dar cabo dos estímulos internos que lhe trazem uma vivência de desprazer. Esse crescimento energético no interior do aparelho psíquico tende a ser descarregado através de ações motoras como o choro, o chacoalhar-se, o gritar, enfim, que, apesar de não serem comunicação dirigida e intencional ao adulto, são significadas

³ “O organismo humano é no início incapaz de levar a cabo a ação específica. Ela efetua-se por ajuda externa, na medida em que, por meio da eliminação pelo caminho da alteração interna, um indivíduo experiente atenta para o estado da criança. Esta trilha de eliminação passa a ter, assim, função secundária da mais alta importância de comunicação, e o desamparo inicial do ser humano é a fonte originária de todos os motivos morais” (Freud, 1895/2003, p. 195-196).

por este como demanda, como pedido de ajuda (Laplanche, 1992a). O adulto passa a prestar os cuidados necessários atuando especificamente sobre a fonte da excitação, seja a fome, dando-lhe alimento, ou o frio, vestindo-o com mais agasalho, tornando-se *objeto privilegiado de desejo*. O desamparo do infante instaura o nascimento do desejo, pois, ao surgir novamente a situação de desprazer, aquela vivência de prazer torna-se facilitada e o objeto que atuou como amparo será novamente investido de afeto.

Ao conceber o desamparo como sendo estritamente biológico é possível se pensar em uma possibilidade de superação a ser atingida com a maturidade do sujeito, ou seja, chegará um momento em que ele terá condições de alimentar-se, vestir-se, cuidar de si mesmo. Porém, Freud, nos anos posteriores à escrita do *Projeto*, irá elaborar outras facetas do desamparo concebendo-o também como uma condição existencial insuperável.

1.1.2 O desamparo na filogênese: um mito sobre a condição humana

Sabe-se que Freud recorre constantemente à filogênese para explicar e justificar fenômenos atuais no ser humano, como se quisesse dar uma materialidade à sua teorização. No manuscrito recém-descoberto denominado em português de *Neuroses de transferência: uma síntese* (1915/1985), por exemplo, Freud cogita que as psiconeuroses teriam seus equivalentes nos primórdios da humanidade, nas experiências arcaicas da espécie. Trata-se de certa apropriação da Lei de Haeckel, segundo a qual a *ontogênese seria uma recapitulação abreviada da filogênese*.

Essa paixão de Freud pelo filogenético acaba por dar um estatuto quase que endógeno ao Édipo, pois este seria uma espécie de roteiro inscrito na memória da espécie e que cada indivíduo apenas colocaria em cena.

Assim, diríamos que estamos mais próximos de uma segunda posição freudiana em que esta espécie de narrativa sobre a pré-história é tomada como um *mito científico*. Neste sentido podemos pensar que Freud transpõe a experiência clínica com seus pacientes (o individual) para a narrativa do mito (o coletivo) tentando dar a realidade psíquica uma realidade material. E nisto reside nosso interesse, já que no *mito*, através da metáfora, do *como se*, há uma verdade sobre a realidade psíquica e o Édipo.

Baseando-nos principalmente em *Neuroses de transferência: uma síntese* (1915) e *Totem e Tabu* (1913), descreveremos com as nossas palavras brevemente a origem do ser humano e sua transição para o social.

Freud concebe que, em um primeiro momento, os hominídeos viviam em um ambiente extremamente rico, que não lhes negava alimento, um verdadeiro Éden. É com a Catástrofe Glacial que este primeiro estado Nirvânico é rompido. O congelamento da crosta terrestre modificou o ambiente tornando os alimentos escassos e forçando, por assim dizer, o hominídeo a abandonar a posição quadrúpede e assumir a bípede para alcançar alimentos mais altos.

Até este momento da narrativa freudiana percebe-se a descrição do hominídeo sofrendo as mudanças da natureza. Por mais que procure se adaptar, quem dita o ritmo e a necessidade das mudanças é ela, a natureza. Podemos até falar de um desamparo perante as forças da natureza, ideia que será mais tarde desenvolvida por Freud em *O Futuro de uma Ilusão* (1927).

Além de tornar-se bípede, o hominídeo também passou a falar e a desenvolver cada vez mais seu pensamento. Surge agora a figura do *outro*, pois, fragilizado perante as mudanças ambientais, ele procurou amparo em um macho mais forte e sábio, que tinha melhores condições de enfrentar as adversidades do ambiente hostil e lhe propiciava proteção. É sob os cuidados e tutela deste líder que se reúnem diversos hominídeos, formando-se, assim, as primeiras hordas humanas. Porém, o amparo teve um custo e Freud assim o descreve:

Como recompensa pelo seu poder de proporcionar proteção de vida a tantos desamparados, arrogava-se domínio ilimitado sobre eles, defendendo, através de sua personalidade, as duas primeiras normas: sua inviolabilidade e que não pudesse ser negado a ele dispor das mulheres. No fim dessa época, a humanidade era dividida em hordas isoladas, as quais eram dominadas por um homem sábio, forte e brutal, como pai (Freud, 1915/1985, p. 77).

O chefe da horda impunha tiranicamente seu desejo sobre os diversos membros, sobre seus filhos. Estes precisavam renunciar ao contato sexual com as fêmeas em troca da recém-adquirida proteção. A desobediência era punida com a castração e a expulsão da horda. Agora um tanto mais protegidos da natureza estavam sujeitos à vontade de seu líder. Assim, a passividade frente à natureza tornou-se passividade frente o pai da horda.

Freud continua sua narrativa nos contando que esta situação foi se tornando cada vez mais insuportável e o seu clímax se deu com o assassinato do pai da horda. Com isto, os hominídeos perderam seu objeto de amparo e novamente foi necessário lidar com as adversidades da vida. Foi com o intuito de se apropriarem dos aspectos positivos do pai assassinado que os filhos reuniram-se e realizam um ritual canibal, pois, através da ingestão dos restos mortais de seu pai, tinham por intenção tornar-se como ele, mais fortes, mais sábios e capazes de lidar com o ambiente hostil.

No lugar que ficou vazio, antes ocupado pelo pai, suas proibições tornaram-se leis. Estas já não eram mais a expressão do desejo de um só soberano, mas resultado do consenso do grupo. Os filhos abriram mão de ocupar este lugar, pois, se não o fizessem, o crime se repetiria perpetuamente, e aqui estaria para Freud a origem “ao mesmo tempo, da organização social, da religião e de restrições éticas” (Freud, 1925/1996, p.70).

Deste modo os dois grandes crimes da humanidade – o parricídio e o incesto – são transformados nos dois tabus do totemismo. O *não matarás* e o *não terás a mulher do pai* correspondem aos dois desejos do complexo de Édipo. É através deste processo que a criança e o selvagem tornam-se humanos, seres sociais.

Após o crime, estabelece-se um pacto de silêncio – *ninguém mais fala nisso* – e recalca-se a experiência. Porém, depois de um período de latência, o pai ressurgiu ainda mais poderoso, mas agora não em carne e osso, mas “em seus corações”. Em um momento de transição adota-se o totem, um animal representante do clã e também um ancestral digno do maior respeito e reverência. Este, o totem, dará lugar a ideia de um pai exaltado, de um Deus, que, de algum modo, é descendente do totem, e, sobretudo, substituto do pai assassinado.

Destaca-se que o pai real tornou-se fantasmático através da internalização, passou a fazer parte das fantasias do humano. O líder da horda transformou-se em divino. Mas, qual o mecanismo desta transformação? O que faria com que ele ressurgisse engrandecido? Em *Totem e Tabu* (1913) Freud lança a hipótese de que seria o pólo amoroso da relação ambivalente o responsável pelo remorso, pelo sentimento de culpa e assim pelo retorno do pai em forma exaltada. Com esta hipótese, Freud toca no âmago da questão, trata-se do investimento afetivo, libidinal, do próprio desejo reconcedendo ao pai, agora transformado em Deus, um lugar e papel de amparo, de protetor.

1.1.3 O desamparo na ontogênese: o anseio de proteção

Como vimos acima, o desamparo do homínídeo o levou a procurar um amparo. Se, em um primeiro momento, o amparo era externo e no mundo real, o pai da horda, em um segundo momento o amparo era uma representação psíquica, uma fantasia, a ideia de Deus. O cuidado e proteção proporcionados pelo pai da horda aos seus filhos deram-lhe uma posição estratégica, pois se transformou em um objeto privilegiado do anseio destes, tornou-se um objeto de amor, de investimento libidinal. Assim, diante da vivência do desprazer, ou mesmo da ameaça do desprazer pela presença do perigo, o pai da horda era o objeto e amparo procurado.

Consideramos, portanto, esta narrativa sobre o filogenético uma metáfora do ontogenético em que cada criança, ao nascer, é exposta ao desamparo físico sendo-lhe necessário sujeitar-se aos desejos e vontades do adulto, o ser soberano e mais adaptado. Trata-se da introdução do pequeno selvagem (seja o homem primitivo do mito ou a criança) à cultura através do Édipo.

Em *O Futuro de uma Ilusão*, Freud (1927) descreve a situação infantil de dependência do adulto: “Já uma vez antes, nos encontramos em semelhante estado de desamparo: como crianças de tenra idade, em relação a nossos pais. Tínhamos razões para temê-los, especialmente nosso pai; contudo, estávamos certos de sua proteção contra os perigos que conhecíamos” (Freud, 1927/1996, p.26). O desamparo, ou melhor, a fragilidade diante da natureza teria os pais como possibilidade de proteção. Porém, o que mais nos chama a atenção nesse trecho é o fato dessa relação que se constrói com os pais ser marcada por uma certeza (convicção) e um sentimento: *proteção e temor*. Se há proteção, então há investimento no objeto de amparo; mas, se há temor, então há perigo, nem que ele seja apenas psíquico. Assim, o pai e a mãe são considerados fontes de perigo. Mas que perigo? Do perigo da castração, do abandono, da perda de amor o que significa para a criança ficar novamente sujeita ao desamparo autoconservativo.

Mello Neto e Martínez (2002, p.47) ressaltam que Freud, em *O Futuro de uma Ilusão* (1927), apresenta a mãe como primeiro paraexcitações que a criança encontra. Afirmam ainda que, apesar de Freud não afirmar explicitamente, é possível deduzir que esta se apresenta como um organizador da pulsão, um continente, ou seja, um objeto sexual que assim sendo, é um para-angústia todo especial, um para-angústia mais que protetor, sexual. Esta consideração de Mello Neto e Martínez (2002) nos interessa já que apontam para o fato de a mãe cumprir um importante papel na vida

psíquica da criança, pois, ao oferecer-se como objeto sexual, permite que parte da energia não-ligada venha ter destino, ligando-se a ela. Neste sentido, a mãe oferece-se não somente como uma paraexcitação no plano da autoconservação como parece sugerir o texto de 1927, mas em um sentido que também abarca a sexualidade. A partir destas considerações, podemos questionar se o perigo advindo do adulto não é também o perigo da sexualidade deste, o perigo da sedução, ou seja, da instauração do excesso.

A natureza também é citada, em *O Futuro de uma ilusão*, como uma das fontes propiciadoras do desamparo, pois o homem, mesmo quando tenta controlá-la, submetê-la, mesmo quando algum progresso se estabelece, ela demonstra novamente sua força de forma ainda mais brutal através da inevitável e impiedosa morte. A própria criação da civilização é apontada como um dos caminhos de enfrentamento deste desamparo frente às forças da natureza, porém Freud é realista ao afirmar que mesmo a civilização é incapaz de livrar o homem de todos os perigos.

Segundo Berlinck (2000), a palavra grega *pathos* deu origem às palavras sofrimento e passividade. É como resultado do desamparo que se estabelece o *sofrimento*, pois o sujeito é *passivo* frente às forças adversas que lhe atacam. Freud é bastante explícito ao indicar a iminência sempre presente, e nunca superável do sofrimento:

O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens (Freud, 1930/1996, p. 85).

O desamparo é, dessa forma, concebido como uma condição existencial, uma parte incondicional de se estar vivendo. Não há como passar por este mundo sem ter a marca do desamparo. Sendo assim, o modelo infantil de busca de amparo, a busca de proteção no pai, pode ser no adulto transformado na busca de auxílio em um Deus. Trata-se do desejo de proteção agindo na criação da ideia de Deus a partir dos substratos da vivência infantil com o pai. Note-se que, na teorização freudiana, a vivência religiosa está diretamente ligada, se não ao edípico, certamente à figura paterna (que “rapidamente” substituiu a mãe).

Fazemos questão também de destacar que a busca do amparo do adulto ou o seu substituto divino é uma solução possível também, não somente diante dos perigos externos, mas principalmente dos perigos internos: do pulsional.

Considerando a situação do desamparo, frisamos que a passividade é algo inerente à relação com o outro que pode amparar. Já fizemos indicações a este respeito quando comentamos o *mito* freudiano. Agora desenvolveremos um pouco mais esta ideia seguindo os filósofos citados por Laplanche.

1.2 ATIVIDADE *VERSUS* PASSIVIDADE: UMA CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA À DISCUSSÃO DO DESAMPARO

Laplanche (1992a, p.131-132), ao introduzir a Teoria da Sedução Generalizada, apresenta-nos algo de Descartes, Spinoza e Leibniz para discutir a ideia de passividade e sua relação com o desamparo. Vamos diretamente a esses autores.

Para Descartes (1644/2005), em *Princípios da Filosofia*, Deus é considerado como um ente perfeito e, portanto, causa de outros entes imperfeitos. Nele encontram-se a origem e sustentação da existência humana:

por existirmos agora, não se deve concluir necessariamente que ainda existamos um momento depois, a não ser que alguma causa, a mesma que nos produziu, continue a produzir-nos, isto é, a conservar-nos. E sabemos que não há força em nós pela qual possamos subsistir ou conservar-nos a nós próprios por um só momento, e que aquele que possui tanto poder que até nos faz subsistir fora de si e nos conserva, deve conservar-se a si próprio, pois não carece de ser conservado seja por quem for, já que é Deus (Descartes, 1644/2005, p. 32).

Para Descartes (1644/2005) o homem é determinado pela ação/vontade divina. É resultado e efeito de uma causa: Deus. “Não sendo nós a causa de nós próprios, a causa é Deus, e, por consequência, há um Deus” (p. 31). Somos, então, resultado da ação de um ser mais perfeito, ser este que não seria determinado: “o mais perfeito não poderia ser uma consequência ou uma dependência do menos perfeito” (p. 31). Assim, o ser mais perfeito seria aquele que causa o efeito em outrem. Enquanto

existe perfeição em um ente há ausência de perfeição no outro, ou ao menos, um desnível entre os entes quanto à perfeição.

Espinosa (1670/1960), em *Ética*, traz-nos algo semelhante. Acompanhemos:

I – Chamo de causa adequada aquela cujo efeito se pode perceber clara e distintamente por si mesmo; chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser conhecido somente por ela.

II – Digo que somos ativos quando, em nós ou fora de nós, se faz alguma coisa de que somos a causa adequada, isto é (Def. preced.), quando em nós ou fora de nós, decorre da nossa natureza alguma coisa que se pode conhecer clara e distintamente por ela só. Ao contrário, digo que somos passivos quando se faz em nós alguma coisa ou que se segue da nossa natureza alguma coisa, de que só parcialmente somos causa (Espinosa, 1670/1960, p.139).

Para Espinosa (1670/1960) a atividade está relacionada à capacidade de ser causa de um efeito sobre outrem ou sobre si mesmo. No nosso caso, ao considerar o infante do *Projeto (1895)*, se ele fosse capaz de realizar a ação específica ele seria ativo, ele conseguiria realizar a ação sobre ele mesmo. Falta-lhe o potencial para ser causa, sendo somente efeito. Se tomarmos o próprio infante em sua relação com o meio externo, observa-se um ente passivo, determinado pelas contingências ambientais, dentre as quais fazemos questão de ressaltar o adulto, pois este, devido a sua estreita e peculiar interação com a criança, passa a ter relevância especial.

Leibniz, em *Os Princípios da Filosofia ditos a Monadologia*, de 1714, faz coro ao afirmado por Descartes ao dizer que Deus é *absolutamente perfeito*: “em Deus, a perfeição é absolutamente infinita” (Leibniz, 1714/1983, p.109, § 41). Porém, é mais explícito ao distinguir graus de perfeição:

Diz-se que a criatura *atua* exteriormente, na medida em que tem perfeição; e *padece* a atuação de uma outra, na medida em que é imperfeita (...). E uma criatura é mais perfeita do que outra, quando nela se encontra a razão *a priori* do que se passa na outra, e por isso se diz que ela atua sobre a outra (Leibniz, 1714/1983, p.109,100, § 42, 50).

A ação opõe-se à paixão e o ato à passividade. Quanto mais perfeito um ser maior será a sua atuação sobre outros, maior será a sua influência sobre o que se dá em outro ser. E quanto menor seu grau de perfeição maior será sua passividade, ou seja, maior será a sua determinação por outros seres:

Segue-se, também, que as criaturas devem suas perfeições à influência divina, e as imperfeições à sua própria natureza, incapaz de ser ilimitada. É por isso que se distinguem de Deus. Essa *imperfeição original* das criaturas manifesta-se na *inércia natural* dos corpos (Leibniz, 1714/1983, p.109, § 42).

Há uma distinção entre a natureza do ser mais perfeito, Deus, e do menos perfeito, o homem. O que revela a imperfeição das criaturas seria sua perceptível *inércia*, incapacidade de mover-se a si mesmas. Esta é uma característica *original*, ou seja, intrínseca à própria origem do ser. Distinção que estes filósofos aplicaram à relação Deus-homem; mas, se consideramos Deus como um deslocamento e transformação do pai da infância, então podemos, com as devidas ressalvas, aplicar estas ideias à relação pais-criança. Há, nos adultos, uma “perfeição”, uma capacidade de atuar sobre a criança, de determiná-la, de influenciá-la. A criança, por outro lado, está a mercê não somente dos comportamentos intencionais do adulto, mas principalmente de seus desejos inconscientes plenos de sexualidade.

Não estamos dizendo que a criança é totalmente passiva. A mais simples observação notará que a criança se mexe, se chacoalha e realiza movimentos com certa constância. Porém, são movimentos ineficazes em se tratando de dar conta das necessidades de autoconservação. Ela é incapaz de realizar aquela série de comportamentos que, em conjunto, Freud denominou de *ação específica* (Freud, 1895/2006). A criança é incapaz de cuidar-se, sua aparelhagem instintual é insuficiente para suprir suas necessidades vitais constituindo, desta forma, uma passividade, uma necessidade da ajuda de um outro mais “perfeito”, mais ativo, cuja estrutura biológica e psicológica seja mais rica, mas adaptada (Laplanche, 1992a).

Assim, é possível aproximar passividade e desamparo, atividade e amparo. O desamparo poderia ser caracterizado por uma passividade ou falta de instrumentalidade para determinada atividade. Já a capacidade de ser ativo confere o

estatuto de amparo quando a atividade exercida na relação com o ente em desamparo supre justamente estas necessidades para as quais este não possui autonomia.

A criança, portanto, encontra-se passiva por incapacidade de realizar uma ação específica para diminuir uma tensão interna, conseqüentemente sua passividade encontra-se ligada a um aspecto interior. É também incapaz de lidar com estímulos externos como o calor, o frio, ou as adversidades da natureza. É, portanto, passiva frente às estimulações internas e externas.

Uma ajuda de um adulto não a torna mais ativa, pois apenas troca-se a fonte, o objeto que atua sobre ela. Da passividade frente aos estímulos ambientais, por exemplo, passa-se à passividade frente ao adulto que, com sua atuação, os faz cessar. Note-se que ela continua passiva, pois também é incapaz de reagir ou atuar sobre o adulto. Na verdade, é o adulto que a submete agora aos seus *desígnios*. A passividade antes em relação à natureza, agora é passividade ante o outro, pois o adulto, ao atuar sobre a criança, revela seu “maior grau de perfeição”, suprime parte dos estímulos que atuavam sobre ela desconfigurando a relação de passividade a que ela estava submetida, criando outra, que também é de passividade. Ao mesmo tempo em que a ampara, também está atuando sobre ela submetendo-a a uma nova relação de desamparo, pois passa a impregná-la com sua sexualidade inconsciente⁴. O adulto assume, em grande parte, o estatuto de *causa* enquanto a criança torna-se seu *efeito*. Ressalta-se, porém, que o adulto, diferentemente da natureza, tem intencionalidade, sexualidade, desejo e inconsciente.

1.3 O DESAMPARO SEXUAL: A TEORIA DA SEDUÇÃO DE FREUD

Havíamos nos referido ao excesso advindo da sexualidade do adulto. Ao mesmo tempo em que o adulto ampara a criança com seus cuidados, a desampara com o que transmite da sua sexualidade. Em Freud, as primeiras menções a respeito da vivência sexual passiva da criança estão relacionadas antes mesmo de uma teorização, à

⁴ Silva Júnior (2009) ao analisar o fenômeno neopentecostal chega a considerações bastante interessantes: “O outro, metaforizado em Deus ou no Diabo, é o grande responsável tanto pelo fracasso quanto pelo sucesso pessoal. A ele se atribui a origem do desamparo e a possibilidade de transcendência, de elaboração do sofrimento. O outro atua, em suas duas faces – antitéticas e complementares -, como ponto de partida e de chegada, como origem e saída dos infortúnios” (p. 99). Vejamos que a representação de Deus é procurada pelo religioso como amparo, porém é também nela que se encontra a causa do *pathos*, deste excesso de sofrimento. Ao mesmo tempo em que acolhe e protege também seduz e angustia.

sua experiência clínica em que os pacientes relatavam cenas infantis cuja iniciativa cabia geralmente a um adulto (Laplanche, 1970, p. 610).

De forma geral, boa parte das referências freudianas ao desamparo sexual está no período que se segue a essas experiências clínicas, ou seja, durante a vigência em primeiro plano da sua teoria do trauma de sedução. Esta última foi, de alguma maneira, como ressalta Laplanche (1992a), recalçada em 1897, quando Freud afirmou na Carta 69, endereçada Fliess: “*não acredito mais na minha neurotica*” (Freud, 1897/1996, p. 309).

Apesar de ser uma teoria de pouca duração na elaboração freudiana e de ter sido aparentemente abandonada, ela retorna, assim como o *recalcado*, nas futuras elaborações de Freud. Além disso, Laplanche (1992a) também se apropria desta teoria da sedução dita material, *restrita*, para elaborar sua Teoria da Sedução Generalizada (Laplanche, 1992a), a que retomaremos no próximo capítulo.

Freud, durante os anos 1893 a 1897, sustentou que entre os componentes etiológicos da histeria estava uma vivência sexual passiva e precoce na infância. Neste momento, a ênfase é colocada no factual. Uma passagem que caracteriza bem este momento em Freud encontra-se em *A Etiologia da Histeria* (1896/1996):

Minhas análises demonstraram também (com surpreendente regularidade) que um outro conjunto de sintomas histéricos (...) derivava das mesmas experiências infantis e era explicado, sem dificuldades, por certas peculiaridades invariáveis de tais experiências (...) elas incluem todos os abusos conhecidos pelas pessoas depravadas e impotentes, entre as quais a cavidade bucal e o reto são indevidamente usados para fins sexuais (p. 209-210).

A realidade material do acontecimento era para Freud condição necessária. Mas mais do que isso, e que Laplanche (1992a) destaca, é que essa teoria era, num certo sentido, *restrita*, pois desconsiderava que a sedução também dar-se-ia através de outras formas que não somente o abuso sexual direto e explícito.

De importância para nós, além de situar a teoria da sedução de Freud, é também indicarmos a assimetria da relação entre o adulto e a criança nesta vivência considerada traumática. O adulto, *mais forte*, não hesitaria em satisfazer seus desejos *submetendo a si* a criança ainda incapaz de relutar fisicamente e, mais do que isso,

incapaz de significar a experiência. Trata-se de uma vivência passiva sexual, ou seja, de um desamparo em uma situação na qual a sexualidade tem primazia. Freud assim descreve o par:

(...) de um lado, o adulto que não consegue escapar de sua parcela na dependência mútua necessariamente implicada por uma relação sexual, mas que, apesar disso, está munido de completa autoridade e do direito de punir, e que pode inverter esses papéis para a satisfação irrestrita de seus caprichos; e de outro lado, a criança, que em seu *desamparo* fica à mercê dessa vontade arbitrária, que é prematuramente despertada para todo tipo de sensibilidade e exposta a toda sorte de desapontamentos, e cujo desempenho das atividades sexuais que lhe são atribuídas é freqüentemente interrompido pelo controle imperfeito de suas necessidades naturais (...) (Freud, 1896/1996, p. 210, grifos nossos).

Aqui o desamparo autoconservativo passa a dividir espaço com o desamparo sexual. Perder o amor e, conseqüentemente, o amparo do adulto é estar sujeito a um desamparo autoconservativo, mas permanecer com o adulto é, neste momento, submeter-se a um desamparo sexual, ao menos nestes casos de sedução. Em um mesmo objeto encontram-se ligadas duas vivências: a do amparo e a do desamparo, que, porém, estabelecem-se em planos diferentes. Porém, até o momento estamos nos referindo a uma passividade frente a algo *externo*, algo alheio ao eu e ao próprio aparelho psíquico.

Esta vivência sexual passiva da criança é, durante o período da teoria da sedução de Freud, frequentemente abordada, inclusive como componente etiológico importante da futura neurose. Citamos mais um trecho no intuito de explicitar como Freud constantemente referia-se e descrevia estas vivências. Trata-se de uma breve referência a um caso não identificado realizada por Freud em *A Psicoterapia da Histeria*:

(...) A doença da irmã causara nela essa impressão tão profunda porque as duas partilhavam um segredo; dormiam no mesmo quarto e, uma noite, ambas sofreram as investidas sexuais de certo homem. A menção desse trauma sexual na infância da paciente revelou não apenas a origem de suas

primeiras obsessões como também o trauma que em seguida produziu os efeitos patogênicos (Freud, 1893-1895/1996, p. 290).

A vivência podia ser localizada em uma cena no tempo e no espaço. Porém, ao falarmos de passividade sexual na obra freudiana é necessário ir além do período da elaboração da teoria da sedução. Após esta ser supostamente deixada de lado, a realidade material perdeu espaço para a fantasia, isto é para a realidade psíquica. A ênfase no trauma sexual passou para a vivência fantasmática do complexo de Édipo. Porém, nem por isso a vivência sexual passiva desapareceu. Na verdade ela ganhou outra tonalidade como podemos ver nos *Três Ensaio*s (1905), inclusive relacionada ao desamparo autoconservativo:

Todavia, desses primeiros e mais importantes de todos os vínculos sexuais, resta, mesmo depois que a atividade sexual se separa da nutrição, uma parcela significativa que ajuda a preparar a escolha do objeto e, dessa maneira, restaurar a felicidade perdida. Durante todo o período de latência a criança aprende a *amar* outras pessoas que a ajudam em seu desamparo e satisfazem suas necessidades, e o faz segundo o modelo de sua relação de lactente com a ama e dando continuidade a ele (Freud, 1905/1996, p. 210).

É ao satisfazer a criança em suas necessidades, ou melhor, ao amparar a criança, que sua mãe se oferece como um primeiro objeto sexual. Esses cuidados prestados ao infante levam consigo, além do interesse de preservá-lo, a sexualidade da mãe. Esta, mesmo sem perceber, ao tocá-lo e acariciá-lo, está inserindo-o no mundo da sexualidade, pois desperta nele excitações. A mãe ou o adulto que dele cuida passa a ser *fonte* de excitação:

O trato da criança com a pessoa que a assiste é, para ela, uma fonte incessante de excitação e satisfação sexuais vindas das zonas erógenas, ainda mais que essa pessoa – usualmente, a mãe – contempla a criança com os sentimentos derivados de sua própria vida sexual: ela acaricia, beija e embala, e é perfeitamente claro que a trata como o substituto de um objeto plenamente legítimo (Freud 1905/1996, p. 211).

Vejamos que a criança, como condição de permanecer existindo, deve submeter-se aos cuidados impregnados de sexualidade do adulto, deve submeter-se a um mundo pré-existente

Isso fica mais claro ainda na Conferência XXXIII, de 1933, sobre a feminilidade. Freud, ao resgatar as ideias já apresentadas nos *Três Ensaio*s, de 1905, afirma que a mãe frustra a criança no período fálico através de suas proibições, mas não de qualquer proibição. O que a mãe faz é rechaçar as atividades prazerosas que seus filhos realizam com seus genitais. A estas atividades Freud afirma: “atividades em que, afinal de contas, ela mesma iniciara a criança” (Freud, 1933/1996, p. 124). No mesmo parágrafo Freud refere-se ainda a este despertar da sexualidade infantil pela mãe como *sedução*. Sua afirmação mais explícita neste sentido, porém pouco explorada por ele, é a seguinte:

E agora encontramos mais uma vez a fantasia de sedução na pré-história pré-edipiana das meninas; contudo o sedutor é regularmente a mãe. Aqui, a fantasia toca o chão da realidade, pois foi realmente a mãe quem, por suas atividades concernentes à higiene corporal da criança, inevitavelmente estimulou e, talvez, até mesmo despertou, pela primeira vez, sensações prazerosas nos genitais da menina (Freud, 1933/1996, p. 121).

A universalidade da sedução da criança pelo adulto, apesar de esboçada por Freud nos *Três Ensaio*s e na Conferência XXXIII, não foi por ele aprofundada e, sim, por Laplanche, como afirmamos e a estudaremos mais adiante.

2 DO TRAUMÁTICO À TEORIA DA SEDUÇÃO GENERALIZADA

Sob a temática do desamparo, no capítulo anterior, demos início a exposição da teoria da sedução freudiana enfocando, em especial, as cenas de sedução, pois o que nos importava era indicar a passividade/desamparo físico e sexual da criança frente ao adulto que se utilizava da força para satisfazer seus desejos. Continuaremos, neste capítulo, com a exposição desta teoria, enfocando, porém, outro aspecto, a noção de traumatismo. Verificaremos também que as teorizações a respeito da vivência traumática não se restringem à teoria da sedução e, ao fazer referência à pulsão e à angústia, ajuda-nos a introduzir a Teoria da Sedução Generalizada de Laplanche.

2.1 O TRAUMÁTICO

A vivência passiva da sexualidade do adulto pela criança nos leva diretamente a ideia de trauma, pois aponta para uma vivência física que tem seu correspondente no psiquismo na incapacidade de metabolização dos conteúdos sexuais.

Segundo Laplanche (1987, p. 48), a noção de *traumatismo* possui estreita relação com a de *Schreck*, que pode ser traduzido por susto, terror, ou até mesmo por pânico. Para se compreender melhor a vivência traumática é de fundamental importância distinguir *Angst* (que é traduzido no português normalmente por angústia ou ansiedade⁵) de *Schreck*⁶. Em um trecho sucinto Freud assim os caracteriza:

A ‘ansiedade’ descreve um estado particular de esperar o perigo ou preparar-se para ele, ainda que possa ser desconhecido (...). ‘Susto’, contudo, é o nome que damos ao estado em que alguém fica, quando entrou em perigo sem estar preparado para ele, dando ênfase ao fator surpresa. Não acredito que a ansiedade possa produzir neurose traumática; nela existe algo

⁵ A tradução em português das Obras Completas de Freud realizada pela Imago não é precisa na diferenciação entre angústia e ansiedade. Neste trabalho utilizaremos o vocábulo angústia por ser mais adequado à expressão original.

⁶ Pereira (2008) afirma que no pensamento freudiano “o angustiante constitui uma noção ampla que reúne fenômenos fundamentalmente hererogêneos ligados à angústia, tais como o sinal de angústia, o terror, o horror, o sentimento de inquietante estranheza” (p. 79). Freud irá definir e especificar alguns tipos de angústias através de termos como *Schreck*, *Angst*, *das Unheimliche*, *Grauen*, porém como demonstra Pereira (2008) nem sempre ele será fiel as suas conceitualizações.

que protege o seu sujeito contra o susto e, assim, contra as neuroses de susto (Freud, 1920/1996, p.23)

Enquanto que a angústia pressupõe uma espécie de preparação, de organização prévia, o susto define-se pela falta desta expectativa, pelo fator surpresa. A angústia funciona como um sinal, um indicativo que coloca as defesas em movimento, em um estado de espera ansiosa. O que está em jogo na vivência traumática é esta falta de mobilização para defender-se de determinados estímulos. Trata-se de algo que acontece inesperadamente e para o qual o sujeito é incapaz de reagir. Assim, é a falta da angústia como sinal que possibilitará a vivência traumática.

Cabe lembrar que a vivência traumática é também angustiante, mas de uma espécie diferente de angústia, uma angústia tão primitiva, que é ainda anterior a qualquer elaboração, não funcionando ainda nem como sinal, ou seja, está apenas no terreno do quantitativo. Laplanche (1987, p. 48) a denomina de *angústia-susto* para diferenciá-la da *angústia sinal* que aparece, em suas formas mais elaboradas, nas vivências fóbicas.

Nos *Estudos sobre a Histeria*, Freud e Breuer postulam que os “*histéricos sofrem principalmente de reminiscência*” (1893/1996, p. 43). Com isto queriam dizer que a patologia histérica tem como fonte, não somente uma causa no passado, mas *o registro de uma vivência passada que se faz notar sempre no presente*. São as memórias inconscientes dos histéricos que os perturbam.

Freud indica, ainda, que, na origem dessas recordações, está uma situação em que a reação afetiva foi reprimida, ou seja, o afeto não pôde ser descarregado pelas vias normais e permanece, então, vinculado à lembrança. Trata-se da falta de uma reação adequada levando a uma fixação da recordação da vivência (traumática) no interior do aparelho psíquico. Esta lembrança passaria a exercer influência a partir de dentro exigindo descarga.

Há uma analogia proposta por Freud e Breuer (1893-1895) entre a patogênese da neurose traumática e a da histeria comum. Segundo eles, a ideia de trauma físico pode ser transposta para o psíquico: “Qualquer experiência que possa evocar afetos aflitivos – tais como os de susto, angústia, vergonha ou dor física – pode atuar como um trauma dessa natureza” (Freud e Breuer, 1893-1895/1996, p. 41). Assim como na neurose traumática, na histeria também seria possível encontrar um evento no passado do sujeito, que explica os sintomas do presente. Porém, diferentemente da

neurose traumática, na histeria o evento traumático deixaria uma marca mnêmica que, ao entrar em associação com um evento presente, passaria a exercer seu efeito traumatizante de dentro do próprio aparelho psíquico.

Freud e Breuer (1893-1895/1996, p. 42) utilizam a metáfora do *corpo estranho* para referir-se a esses traços de memória que continuam a exercer pressão a partir de dentro do psiquismo. É como se fosse uma farpa de madeira que depois de introduzida debaixo de uma camada de pele permanece a provocar incomodo, pois *pulsa* sem cessar. O trauma passa a fazer parte atuante dentro do próprio sujeito e, ao mesmo tempo, é-lhe de uma alteridade radical, pois se trata de um corpo *estranho*. A lembrança da vivência traumática ganha existência própria e é pelo método catártico que Freud procura descarregá-la. Trata-se de criar, através da simbolização pela palavra, novos caminhos para aliviar o afeto estrangulado.

Ao descrever o caso Emma, Freud, no *Projeto* (1895/1996), explica a vivência traumática como um acontecimento em dois tempos. Em um primeiro, na vivência traumática ocorreria a implantação, o registro mnemônico desta no aparelho psíquico. Num segundo momento, uma nova experiência na vida do sujeito reativaria aquela lembrança através de um vínculo associativo. O registro da cena do passado entraria, assim, em ressonância com o evento do presente. Entre as duas estaria a puberdade, que é tratada por Freud como uma revolução fisiológica e psicológica.

A vivência pós-puberdade é denominada por Freud de sexual, pois o adolescente já possui mecanismos cognitivos, afetivos e fisiológicos para realizar certa elaboração da vivência sexual. Para se referir à experiência anterior à puberdade Laplanche (1992a) utiliza o termo sexual-pré-sexual, pois se trata de uma vivência sexual que ocorre em um período no qual a criança ainda é incapaz de significar a experiência, ou seja, é incapaz de associar a vivência a outras, vinculando-a. Como resultado, estabelece-se no interior do aparelho psíquico algo como que um *corpo estranho* e que futuramente será a fonte das pulsões.

É na segunda “cena”, pós-puberdade, que os registros da primeira são reativados, recuperam seu sentido sexual e passam a atacar o sujeito, não mais do exterior, mas do interior. Como consequência o sujeito é tomado por um afeto de *susto/terror*.

Em *Além do Princípio de Prazer* (1920) Freud nos diz que há uma estreita relação entre a vivência traumática e as origens das forças *demoníacas* no psiquismo, do pulsional.

“O que segue é especulação...”. Assim começa Freud (1920/1996, p. 35) o capítulo em que propõe uma espécie de metáfora, de figura, que é, ao mesmo tempo, a descrição da própria coisa⁷. Ele nos convida a *imaginar* um pequeno organismo vivo, o mais simples possível. Descreve os processos de diferenciação que esta espécie de vesícula passa devido a sua interação com o seu ambiente. Esse organismo primitivo teria um determinado nível energético interno diferente daquele de seu redor e, assim, deve esforçar-se por mantê-lo constante evitando a abrupta entrada de energia externa. É diante das excitações provenientes do meio circundante que sua camada externa diferencia-se, tornando-se mais rígida a espécie de um *escudo protetor* que cumpre o papel de minimizar e controlar as entradas de energia e permitindo somente a entrada de quantidades energéticas pequenas e toleráveis. Uma segunda camada que também se desenvolve e já está protegida, por assim dizer, seria responsável pela recepção destes estímulos identificando a natureza e direção destes, possibilitando ao organismo reações adequadas.

Este paraexcitações, responsável pelo controle de entrada das energias que emanam do exterior, é ineficaz quando a fonte energética encontra-se dentro do próprio organismo:

No sentido do exterior, acha-se resguardado contra os estímulos, e as quantidades de excitação que sobre ele incidem possuem apenas efeito reduzido. No sentido do interior, não pode haver esse escudo; as excitações das camadas mais profundas estendem-se para o sistema diretamente e em quantidade não reduzida, até onde algumas de suas características dão origem a sentimentos da série prazer-desprazer (Freud, 1920/1996, p. 39).

Quando estas excitações internas são suficientemente intensas para gerar grande quantidade de desprazer há uma tendência, no caso do aparelho psíquico, a tratá-las como se fossem externas e assim aplicar o mesmo método que utiliza para os estímulos externos: colocar em operação o escudo defensivo. Trata-se da aplicação do mecanismo de *projeção*.

Como acabamos de descrever, uma das formas em que o dispositivo de proteção falha ou é ineficiente é quando a fonte é interna. Porém, mesmo quando a fonte

⁷ A descrição fornecida por Freud aplica-se tanto ao indivíduo como um todo, como ao aparelho psíquico ou até mesmo a uma de suas “partes”, o ego.

é externa se o afluxo energético for demasiadamente excessivo pode acontecer um rompimento neste escudo, uma espécie de arrombamento. Como resultado deste rasgo na periferia, desta brecha, uma grande quantidade de energia adentra de tal forma que há um transbordamento interno que ultrapassa a capacidade do organismo de assimilar e domar este excesso energético.

Tanto a intensidade dos estímulos externos como a falta de preparação podem contribuir isoladamente ou em conjunto para a ruptura da camada protetora. Se o nível energético externo for extremamente elevado, o escudo protetor pode romper-se por não estar em condições de fazer frente a este ataque; porém, mesmo que o organismo tenha condições de defender-se, no caso de ser tomado de surpresa, ou seja, na falta de preparação, de mobilização interna para defender-se, o paraexcitações pode ser perfurado.

O resultado desta intrusão de grandes quantidades de energia coloca todo o aparelho psíquico em movimento. Este procura, antes mesmo de descarregar esta energia, dominá-la através da vinculação psíquica. É só após este primeiro movimento de fazer a energia *entrar* nos dispositivos de funcionamento do aparelho que ela poderá ser então descarregada.

Freud refere-se a dois tipos de processos que ocorreriam no aparelho psíquico: os *vinculados* e os *livremente móveis*. Ao referir-se às pulsões faz questão de situá-las no segundo tipo, que também foi descrito em *A interpretação de Sonhos* (1900) como regidas pelo *processo psíquico primário*. Nele as catexias inconscientes podem ser deslocadas e condensadas com facilidade. Segundo ele o fracasso em sujeitar essa energia livre provoca um distúrbio análogo a uma neurose traumática, pois, antes de tudo, é necessário sujeitar estas excitações. As pulsões são, desta forma, forças rebeldes, como que demoníacas, pois não estão ainda sobre o controle do aparelho psíquico.

Nos casos das neuroses traumáticas, os sonhos teriam por função o domínio dessas energias provenientes da vivência traumática: “Esses sonhos esforçam-se por dominar retrospectivamente o estímulo, desenvolvendo a ansiedade cuja omissão constituiu a causa da neurose traumática” (Freud, 1920/1996, p. 42). Mas será o sonho o único meio pelo qual se tenta domar estas energias? Certamente não, pois, como Freud nos mostrou, através da palavra também é possível sujeitar parte delas. E será que a vivência religiosa também não teria por função a tentativa de ligação do pulsional? Essa é uma hipótese que investigaremos mais a frente; porém, primeiro gostaríamos de

discorrer sobre a relação do infante com o adulto através daquilo que foi teorizado por Laplanche.

2.2 A TEORIA DA SEDUÇÃO GENERALIZADA

Torna-se, neste momento do trabalho, oportuno apresentarmos formalmente a Teoria da Sedução Generalizada de Laplanche (1992a). Já esboçamos a maioria dos elementos freudianos nos quais ela se apóia. Com ela aprofundaremos as noções de desamparo, de sedução, de trauma e do pulsional para posteriormente nos lançarmos ao estudo do fenômeno do religioso a partir desta perspectiva.

No primeiro capítulo, discorreremos sobre a condição do infante de desamparado. Laplanche (1992a), comentando o vocábulo *Hiflosigkeit* (desamparo), refere-se a dois protagonistas: a criança e o adulto. Apresenta-nos algo que vai além de uma simples interação, pois não acontecem apenas trocas, mas, mais do que isso, trocas entre entes que estão em desnível, ou seja, trata-se de uma relação assimétrica entre um ser mais “ativo” e um mais “passivo”.

Aquela “perfeição” que os cartesianos imputaram ao divino, fazemos corresponder ao adulto. Não por este ser perfeito, mas por estar mais adaptado, ter um psiquismo mais rico, mais preparado para enfrentar as condições que o cercam e também por ser um tanto mais capaz de lidar com sua sexualidade infantil. Como vimos, a condição biopsíquica da criança ao nascer é de uma incompletude extrema, tendo necessidade constante da presença atuante de um adulto. Assim, pode-se dizer que a existência dessa interação entre adulto-criança é universal.

Para Laplanche (1992a), é este fato, o da criança vir a habitar um mundo adulto pré-existente, que está na origem do humano. Trata-se de algo ainda anterior e até independente do Édipo. Antes mesmo que se possam dar as complexas vivências edípicas, a criança precisa lidar com aquilo que já está posto e é colocado a cada momento pelo adulto.

E dentre aquilo que vem do adulto destaca-se a sexualidade⁸. Laplanche (1992a) afirma que “ao nível da autoconservação ou adaptação (empregamos os dois termos de forma equivalente), a comunicação se dá no sentido criança-pais, enquanto no

⁸ Quando nos referimos à sexualidade do adulto que está posta diante da criança, fazemos referência a sexualidade infantil que existe no adulto, aos elementos mais desligados, aqueles que funcionam segundo o processo primário e forçam sempre a descarga.

domínio sexual se dá no sentido inverso” (p. 104). Assim, Laplanche (1992a) transcende a teoria freudiana da sedução ao afirmar que toda a criança é marcada pela sexualidade dos adultos, que não é possível a nenhuma delas escapar a esta vivência. A solicitação da criança é no sentido autoconservativo, mas a do adulto é sexual. Trata-se de um encontro desigual cujo resultado será a implantação na criança da sexualidade proveniente do adulto.

A relação originária se estabelece, devido a isto, num duplo registro: uma relação vital, aberta, recíproca, que podemos perfeitamente dizer interativa, e uma relação onde está implicado o sexual, onde a interação não ocorre mais, pois a balança é desigual (Laplanche, 1992a, p. 111).

Para Laplanche (1992a), o adulto transmite mensagens à criança que, devido a sua natureza sexual, são por si mesmas enigmáticas. Estas mensagens interrogam a criança exigindo uma resposta, ou seja, que ela traduza num momento em que ainda não está preparada para isto, pois é sexualmente imatura tanto biológica, quanto afetiva e cognitivamente.

A exemplo dos atos falhos, são mensagens que o próprio emissor ignora. Assim, essas mensagens são enigmáticas, não somente para a criança, mas também para o adulto. Este tem seu psiquismo clivado em consciente e inconsciente e, portanto, podemos dizer, é alienado de seu próprio desejo inconsciente.

Desta forma, Laplanche (1992a) concebe a sedução, não somente como uma vivência física à qual um adulto submete a criança através de sua força, mas acima de tudo como uma “situação fundamental em que o adulto propõe à criança significantes não-verbais assim como verbais, inclusive comportamentais, impregnados de significações sexuais inconscientes” (p. 134). A sedução deve-se ao fato de a criança ser incapaz de lidar com estas mensagens plenas de significações sexuais. Mello Neto (2008) faz questão de ressaltar que o que seduz é a mensagem vinda do outro. Assim, mesmo na sedução focal, há a implantação do enigmático, pois este também não é capaz de ser traduzido: “Na sedução focal, essa mensagem é aberta e explícita, mesmo assim não-simbolizável, e, torna-se enigmática, como foi dito; e, na sedução generalizada, ela é inconsciente do ponto de vista do emissor e, assim, é enigmática para os dois, adulto e criança” (p. 256).

Estas mensagens sedutoras são também traumáticas, justamente devido a essa imaturidade psíquica da criança de metabolizá-las. Como dito há pouco, a vivência traumática se refere ao rompimento do escudo protetor levando a um transbordamento do aparelho psíquico. Mas, qual é a constituição psíquica da criança? Certamente seu psiquismo não é tão rico como o de um adulto. Pode-se dizer que a formação de um ego é ainda um processo que está acontecendo com todo o dinamismo. Na verdade, para Laplanche (1992a) é devido à implantação desses *significantes enigmáticos* e à subsequente tentativa de tradução que ocorre o recalçamento originário, uma primeira separação entre o interpretável e o não-interpretável, entre aquilo que é passível de certa integração e aquilo que se comporta de maneira rebelde opondo-se a toda tentativa de tradução.

O modelo tradutivo, da carta 52 de Freud a Fliess, que é resgatado por Laplanche (1992a), pode nos auxiliar a compreender o recalçamento originário e a implantação deste *corpo estranho*, dessas mensagens enigmáticas. O aparelho psíquico é descrito sob a ótica de um aparelho de memória. Haveria, após a percepção, uma primeira inscrição *Wz*, um primeiro registro que funcionaria como um signo de percepção que, posteriormente, será submetido a uma série de processos tradutivos. Laplanche (1992a, p.139), com perspicácia, questiona: como uma pura percepção poderia fornecer *signos*? Pois como se trata de apenas traços factuais, ou seja, ausentes de intencionalidade, então como poderia se propor uma tradução para os mesmos? Como solução propõe corresponder sua ideia de *significantes enigmáticos* a estes primeiros signos de percepção.

Assim, a partir da carta 52 (Freud, 1896/1996), Laplanche (1992a) concebe o ser humano como sendo autoteorizante, autotradutivo. É da tentativa de tradução de *Wz*, ou melhor, destes primeiros significantes enigmáticos que resultariam novos textos, novas camadas que compartilhariam sua existência com aquilo que ficaria como resto da tradução. Como resultado haverá uma estratificação deste aparelho de memória no qual conviverão lado a lado os textos das traduções mais atuais juntamente com aqueles que resistiram ao processo tradutivo. Freud (1896/1996) se expressa deste modo: “Assim, persiste um anacronismo: numa determinada região ainda vigoram os ‘fueros’; estamos em presença de ‘sobrevivências’” (p.283). A analogia utilizada por Freud, *fueros*, refere-se, segundo o comentário de Strachey (1996 apud Freud, 1896/1996, p. 283), à sobrevivência de uma antiga lei espanhola em uma cidade ou província enquanto

que ao redor outra lei mais recente vigora. Assim, em determinada região vigora uma lei de funcionamento psíquico e, ao seu lado, outra com características arcaicas.

Enquanto uma parte de W_z é traduzida outra permanece em seu estado original exercendo sua influência. Esta que escapa ao processo tradutivo, de simbolização, é o recalco originário, pois está na origem do ser, na fundação do psiquismo. Laplanche (1992a) ainda faz corresponder esses restos de tradução à ideia de *objeto-fonte* da pulsão.

Os significantes enigmáticos, em um primeiro momento, ficariam à margem do ego, já que se trata ainda de um ego-corpo, ou de um id-ego (indiferenciado). Estes primeiros registros estariam localizados na periferia do ego, nas zonas erógenas que são estimuladas pelo adulto. Como resultado desse movimento de tradução e de recalco, o resto que não pode ser transcrito torna-se o objeto-fonte, porém agora localizado internamente no indivíduo, já que entre esses dois momentos houve a formação do ego como instância e esse já não corresponde mais à totalidade aparelho psíquico ou do indivíduo. Assim a manifestação da pulsão é percebida como sendo proveniente do exterior, pois está fora do ego e daquilo que se reconhece como parte do eu. Porém, é interna, pois é de dentro que esta lança seus ataques. É por isso que a pulsão é considerada nesta perspectiva como sendo autotraumática.

Neste sentido, Laplanche (1992a, p. 100) explica que o que acontece com o recém-nascido não é um processo de abertura ao exterior, mas um fechamento⁹, a criação de uma espécie de fronteira interna que será o ego-instância. Se, de início, o ego corresponde à totalidade do indivíduo, posteriormente ele será apenas parte deste. O objeto-fonte torna-se um interno-externo, pois, ao mesmo tempo em que é exterior ao ego, é interno ao indivíduo¹⁰.

Novamente, colocam-se dois tempos para o estabelecimento do recalco originário: um, anterior à formação do ego, no qual há a implantação dos significantes enigmáticos, e outro, posterior, a partir do qual o ego já está presente e o resto recalco

⁹ Fechamento este que é resultado do investimento da libido narcísica dos pais em seu filho.

¹⁰ A formação do eu e do isso se dá em um só movimento. O recalco originário dá origem ao mesmo tempo ao ego e ao isso. Belo (2004) assim se refere a este processo: “O recalco originário é o movimento que constitui a um só tempo o eu e o isso. O eu engloba o que, a partir da mensagem do outro, pôde ser traduzido, integrado, numa estória mais ou menos coerente. O isso é o que restou da tradução, a parte rebelde, por assim dizer. É importante ressaltar que o isso não é como o eu, unitário e coeso. Sua constituição é fragmentada, plural e tende ao desligamento. O isso está constantemente ‘atacando’ a coesão do eu, exigindo novas traduções que englobem os aspectos rebeldes não traduzidos. Os restos da metabolização das mensagens enigmáticas endereçadas e depositadas na criança, isto é, aquilo que não conseguiu ser traduzido tornam-se uma espécie de alteridade interna, um outro estrangeiro que nos habita” (p. 18).

destes significantes situa-se em sua periferia, porém internamente ao indivíduo. Desta forma, é possível compreender o surgimento destes objetos-fonte da pulsão, desse corpo estranho a partir dos modelos tradutivo e topográfico.

O pulsional é, portanto, aquilo que fica impossibilitado de tradução. É o resultado da implantação destas mensagens enigmáticas provenientes do outro. Para falar do pulsional, recorreremos ao texto extremamente fecundo de Laplanche denominado *Vida e Morte em Psicanálise* (1985). Trata-se de uma investigação profunda dos caminhos e descaminhos tomados pela sexualidade na elaboração freudiana.

Citaremos e comentaremos um trecho que parece sintetizar muito bem as ideias expostas nesta obra:

Aparece então, simultaneamente, Eros, força divina que não podemos examinar mais demoradamente, senão para sublinhar o quanto ela difere da sexualidade, primeira descoberta da psicanálise. Eros é aquilo que procura manter, preservar e mesmo aumentar a coesão e a tendência sintética tanto do ser vivo quanto da vida psíquica. Enquanto que, desde as origens da psicanálise, a sexualidade era, em sua essência, hostil a ligação, princípio de “desligamento” ou desencadeamento (*Entbindung*) que só podia ligar pela intervenção do ego, o que surge com Eros é a *forma ligada* e ligadora da sexualidade, posta em evidência pela descoberta do narcisismo. É essa sexualidade investida no seu objeto, presa a uma forma, que sustém doravante o ego e a própria vida, assim como este ou aquele modo de sublimação (Laplanche, 1985, p. 126).

O que Laplanche (1985) nos propõe é uma releitura do texto *Além do Princípio de Prazer*, de 1920, a partir daquilo que já havia sido proposto por Freud nos anos anteriores. Ele aponta que a grande novidade não é a pulsão de morte, mas, sim, a pulsão de vida.

A descrição da pulsão de morte como aquela que leva à descarga total, referência ao princípio do Nirvana, é, na verdade, a grande descoberta freudiana da sexualidade infantil e seu funcionamento no inconsciente. É a sexualidade infantil, enquanto pulsões parciais, que exige a descarga imediata. É o sistema inconsciente que

funciona segundo a lei da circulação para o caminho mais facilitado, sempre procurando uma espécie de redução da tensão.

A pulsão de vida, conforme descrita por Freud, é, sim, a grande novidade, pois se refere a sua recente descoberta do narcisismo em *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, de 1914. Trata-se, de certa forma, de um resgate e ao mesmo tempo de um grande desenvolvimento da ideia do ego como um inibidor de processos, contida no *Projeto*. Porém, há de se acrescentar que também é um ego investido de energia libidinal, energia sexual ligada, em estase. A energia do ego está contida pela própria circunferência do ego.

Pode-se dizer que, para Laplanche (1985), não se trata de duas pulsões, mas de dois modos de funcionamento de uma mesma energia. Um que funciona à maneira do processo secundário, através da ligação de energias e que teria como local privilegiado na tópica o ego; e outro que funcionaria segundo o processo primário, através do livre escoamento de energia, através do desligamento cuja tópica remetemos ao Inconsciente e ao Id.

É possível indicar que o desejo, enquanto pulsão, apresentaria duas faces: uma que, através de uma parceria com o ego, funcionaria de modo egossintônico, ou seja, estaria a serviço do ego: unindo, sintetizado e, portanto, denominado de pulsão sexual de vida. Já outra face do desejo, denominada de pulsão sexual de morte, refere-se ao lado inconciliável do desejo sexual, àquele que leva o ego a mais crua angústia (Laplanche, 1987, p. 142).

Mesmo na tópica, Laplanche (1985) concebe que esses dois modos de funcionamento da pulsão não seriam restritos a uma ou outra instância, mas, sim, que teriam intensidades diferentes conforme a localização. Pulsão de morte e pulsão de vida são, assim, dois modos de funcionamento da mesma pulsão, a sexual. Morte por fazer referência ao desligamento, e vida, à ligação. Mas note-se que a ligação no excesso também indica morte por estagnação.

Com estas considerações, podemos situar melhor o estatuto do recalçado originário, o resto deste primeiro movimento tradutivo do aparelho psíquico. Aquilo que não foi possível metabolizar, ligar, torna-se objetos-fonte da pulsão, algo ao qual também aplicamos a metáfora do *corpo estranho*. Estes ficam colados à borda do recém-formado ego. Porém, como vimos, continuam a atuar, a demandar trabalho. O ego interpreta essa constante pressão, essa constante exigência de trabalho, como algo

alheio a si e ao qual responde através de uma compulsão a ligar. O fenômeno da compulsão à repetição encontra aí sua fonte.

Agora, levemos mais adiante essas ideias de Laplanche (1992a) sobre o recalçamento originário e a origem da pulsão. É possível em algum momento ao ego e à consciência entrarem em contato com estas mensagens não traduzidas que estão implantadas no psiquismo? Se sim, como o sujeito (o eu) em tal vivência as percebe? Que tipo de afetos e/ou representações ele pode vivenciar? Se existe tal possibilidade, há também alguma reação do ego à intrusão destes elementos? Se sim, qual é?

Acreditamos que, ao menos em uma vivência em especial, o sujeito pode entrar em contato com estes elementos internos não traduzidos¹¹. Trata-se da vivência religiosa do *numinoso*. Procuraremos nos próximos capítulos examiná-la no intuito de compreender melhor a dinâmica do aparelho psíquico bem como a própria experiência religiosa.

¹¹ Vejamos que na análise também há o contato com o inconsciente e suas manifestações. Na verdade há uma reinstauração do pulsional, permitindo ao paciente que desconstrua traduções já feitas e que parta para novas simbolizações mais integradas ao eu. Já a vivência *numinosa* parece ser incapaz de propiciar ao sujeito realizar essa integração permanecendo limitada apenas ao contato com os conteúdos mantendo-os como e onde estão.

3 O NUMINOSO: OS ASPECTOS MYSTERYUM TREMENDUM ET FASCINANS

Em que consiste a vivência religiosa? De certa forma em *O Futuro de uma Ilusão*, de 1927, Freud, ao descrever o fenômeno religioso, enfatiza elementos tais como doutrinas, ritos, crenças, enfim privilegia uma espécie de vivência religiosa. Porém, certamente, outros elementos que não foram por ele priorizados também têm sua importância. Neste e no próximo capítulo procuraremos investigá-los bem como propor uma compreensão dos mesmos a partir daquilo que já foi esboçado nos capítulos anteriores.

Para isto, resgataremos parte de uma obra sobre a vivência religiosa. Trata-se de *O Sagrado*¹², de 1917, escrito pelo teólogo, filósofo, professor e estudioso das religiões Rudolf Otto¹³. Seu trabalho destaca-se por ressaltar os elementos afetivos e emocionais, em vez dos racionais, como era comum em seu tempo e como o fez Freud.

Droguett (2000, p.89) propõe que dois fatores contribuíram para a concepção de Freud sobre a religião. Primeiro, que ele era de família judia e, apesar de demonstrar-se um militante ateu durante toda a sua obra, confessa pertencer ao povo judeu (Freud, 1925/1996, p. 15-16). Outra vivência, que certamente cooperou na construção da sua concepção da religião, está nos seus primeiros quatro anos de vida, em que esteve sob os cuidados de uma babá católica apostólica romana. Note-se que estas duas religiões têm como elementos principais os ritos, as festividades e as doutrinas. Belo (2004, p.12-13), fazendo referência a Laplanche, indica que, em alemão, existe apenas um vocábulo para referir-se a fé e a crença, o que pode ter contribuído para que Freud, falante da língua alemã, não tenha percebido o aspecto afetivo da vivência religiosa, pois o “que se pode dizer delimita e organiza aquilo que se pode pensar” (Belo, 2004, p. 13)¹⁴.

¹² Procuraremos nos deter nos sete primeiros capítulos nos quais Otto (1917/2007) descreve o fenômeno do numinoso. Aos outros capítulos faremos menção somente naquilo em que auxiliam a compreender o pensamento de Otto.

¹³ Rudolf Otto era de família protestante. Foi um contemporâneo de Freud nascendo em 25 de setembro de 1869 e vindo a falecer em 6 de março de 1937. Sua obra recebe aceitação em diversos campos como: Sociologia, Filosofia da Religião, Teologia e Ciências da Religião (Brandt, 2007). Segundo Birck (1993), Otto consegue realizar uma boa aplicação do método fenomenológico, destacando que Husserl, criador deste método, referiu-se a obra *O Sagrado* como sendo um excelente exemplo da aplicação deste.

¹⁴ Mijolla-Mellor (2004), porém, defende que Freud não ignorava a dimensão afetiva da religião e que a criticou somente no seu aspecto racional: “Nós retomamos esse debate a propósito da crítica de Freud a religião, mas o que importa aqui sublinhar limita-se à diferença entre Deus como representação e como

Otto (1917/2007), ao investigar o fenômeno do religioso por outro lado, observa as mais diferentes formas religiosas. Como destaca Brandt (2007), Otto, ainda que docente em teologia, tinha um gosto insaciável por viagens. Nestas teve contato com outras culturas, povos e religiões. Assim, podemos dizer que Otto não somente vislumbra outros aspectos da vivência religiosa, mas enfoca justamente aqueles que Freud relegou a um segundo plano¹⁵.

3.1 O SAGRADO: ELEMENTOS RACIONAIS E IRRACIONAIS

E como pensa Otto o fenômeno religioso? Para ele o *sagrado* é composto tanto por elementos racionais quanto por irracionais¹⁶. Os elementos racionais são concebidos como “*conceitos* claros e nítidos, acessíveis ao pensamento, à análise pensante, podendo inclusive ser definidos” (Otto, 1917/2007, p. 33). Estes elementos, preferidos pelos filósofos, caracterizam o aspecto racional da religião, aproximam-se da vivência da fé através de doutrinas e dogmas opondo-se à religião do mero “sentir”.

afeto. É sob esse segundo aspecto, e não sob o primeiro, que ele censura a religião (...) Longe de desconhecer essa dimensão (a afetiva), visto que seus vários interlocutores repetitivamente tentaram convencê-lo a respeito” (p. 16). Dentre estes que procuravam levar Freud a considerar outra faceta da religião é possível citar o pastor Pfister, Romain Rolland e Lou Andréas-Salomé.

¹⁵ É verdade que Freud analisou a religião a partir de uma analogia com a neurose obsessiva e também a partir do complexo de Édipo, porém sua análise dava-se muito mais a partir do desejo de proteção e dos ritos do que da própria vivência como descrita pelos místicos. Com relação a este aspecto podemos mencionar sua análise do sentimento oceânico discutido em *O Mal-Estar na Civilização*, de 1930, para o qual ele mesmo afirma ser difícil de abordar: “Não consigo descobrir em mim esse sentimento ‘oceânico’. Não é fácil lidar cientificamente com sentimentos” (Freud, 1930/1996, p. 74). Talvez a dificuldade encontrada por Freud de analisar tal sentimento seja porque este não se enquadra no seu modelo de *Futuro de uma ilusão*, de 1927, conforme nos indica Benmasour (1998).

¹⁶ Cabe destacar que para Otto (1917/2007) ambos os elementos que compõem a categoria do *sagrado* são tidos como elementos puramente *a priori*. Segundo ele aplicam-se com exatidão as características que Kant propõe para os conceitos e sentimentos *puros*. Kant afirma que todo o conhecimento começa pela experiência, mas isso não implica que todos eles derivem da experiência. O *numinoso*, para Otto (1917/2007), aparece como faculdade *a priori* do entendimento, pois ele não está na fonte empírica, mas na faculdade do conhecimento. Ele é produzido pela faculdade de conhecimento mediante a excitação da experiência sensível, porém não é recebido por meio dela. Não se trata de percepção empírica, mas de um acatamento ao que se apresenta a consciência. Nas palavras de Otto: “Como já é o caso nos ‘conceitos puros da razão’ de Kant e nas idéias e valorações morais e estéticas, as convicções e sensações aqui em pauta remetem para uma fonte oculta e autônoma da formação de noções [*Vorstellungen*] e sensações [*Gefühlen*], fonte esta que é independente da experiência sensorial e se encontra na própria psique” (Otto, 1917/2007, p. 151). O *numinoso*, desta forma, estaria no oculto da alma sendo composto por estas representações e sentimentos que não teriam sua origem na experiência sensível. Esta proposição de que os elementos racionais e irracionais do *sagrado* são puramente *a priori* será nesse trabalho desconsiderada. É verdade que a teoria ottoniana se constrói através de alguns pressupostos. Aqui, o objetivo não é de discuti-los, mas de se apropriar do material descritivo que ele propõe sobre o fenômeno religioso bem como de algumas de suas idéias para discutir a natureza do mesmo a partir da psicanálise que parte de pressupostos diferentes. Procura-se através desta explicitação justificar o motivo de que na apropriação do conteúdo da obra de Otto (1917/2007) algumas importantes hipóteses foram omitidas, superficialmente comentadas ou até mesmo tomadas a partir de outros pontos de vista.

Para referir-se a Deus cabem predicados racionais como: onipotente, espírito puro, sumo bem, unidade de essência, princípio de tudo, entre outros. Esta parte conceitual e racional da religião é considerada pelo autor a mais periférica, mais superficial do fenômeno cuja essência estaria no elemento não-racional. Para ele, mesmo normalmente estes elementos ocupando o primeiro plano da religião, eles não esgotam a ideia da divindade, pois se referem a algo que foge ao domínio da razão denominando-os de *irracional*. Embora não deixem de ser, no sentido kantiano, atributos *essenciais*, eles não passam de atributos essenciais *sintéticos*. São atributos de um objeto que serve de apoio, mas o qual não podem esgotar.

Desta forma, a vivência religiosa, segundo Otto (1917/2007), não se restringe somente à compreensão intelectual, ela comporta também aspectos irracionais. O termo irracional, quando utilizado por Otto (1917/2007), foge à mera oposição a racional, não se trata de algo animal, estúpido ou bruto, mas de algo de outra ordem e estatuto; trata-se para ele de algo “supra-racional”¹⁷. A compreensão da divindade para ele só poderia se dar através da vivência destes elementos irracionais para os quais ele irá cunhar o termo de *numinoso*. Estes elementos não podem ser conceituados e só seriam apreensíveis através de uma experiência com o *numen*. É somente a partir desta vivência que seria possível indicá-lo, evocá-lo, descrevê-lo e avaliá-lo, porém nunca defini-lo. Nas palavras de Otto:

Por “irracional” não entendemos o vago e néscio, ainda não submetido à razão, nem a birra das pulsões individuais ou das engrenagens do mundo contra a racionalização. Usamos aquele linguajar presente, por exemplo, ao se dizer de um evento um tanto singular, que por sua *profundidade* foge à interpretação inteligente: “Isso tem algo de irracional”. Por “racional” na ideia do divino entendemos aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos familiares e definíveis. Afirmamos então que ao redor desse âmbito de clareza conceitual existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir, mas ao nosso pensar conceitual, e que por isso chamamos de “o irracional” (Otto, 1917/2007, p. 97-98).

¹⁷ Ao utilizar a expressão “supra-racional” para referir-se a estes elementos da vivência religiosa Otto está, na verdade, enfatizando a *alteridade* destes fenômenos, o contraste que permitem em comparação à natureza dos fenômenos que podem ser apreendidos e explicados através da linguagem e pela razão.

Algumas religiões tenderiam a enfatizar mais os aspectos racionais enquanto que outras, mais místicas, enfatizariam a vivência com o *numinoso*. Este, o *numinoso*, só seria possível de se descrever a partir das sensações vivenciadas pelo sujeito e teria como característica mais fundamental o sentimento de mistério inefável exercendo uma estranha harmonia de contrastes, pois, ao mesmo tempo em que repele, também atrai e cativa.

Otto (1917/2007), desse modo, destaca que a vivência com o *sagrado* alcançaria dois âmbitos: um ligado à racionalidade, aos conceitos e ao domínio da linguagem, e outro que foge à razão, ao qual ele descreve como sendo apenas apreensível através das vivências, dos sentimentos¹⁸. Sua proposta é a de que só é possível conhecer o *sagrado* através das sensações que este desperta na vivência com o *numinoso*. São as sensações *numinosas* que apontam e permitem conhecer o objeto *numinoso*, o qual será esquematizado em conceitos racionais que atuam apenas como predicados.

3.2 O NUMINOSO

Mas o que é o *numinoso*? É precisamente aquilo que, de forma particular, foge totalmente à apreensão conceitual. Para melhor definir, Otto (1917/2007) propõe-se a analisar o termo alemão *heilig*, sagrado. Para ele a utilização deste termo apenas com a conotação moral não é rigorosa, pois vai além subtendendo *algo mais*: “o termo *heilig* e seus equivalentes linguísticos semítico, latino, grego e em outras línguas antigas inicialmente designavam *apenas* esse algo mais, não implicando de forma alguma o aspecto moral, pelo menos não num primeiro momento e nunca de modo exclusivo” (Otto, 1917/2007, p. 37). O *numinoso* refere-se ao sagrado sem fazer referência aos aspectos moral, ético e racional. A ele correspondem o hebraico *qadôsh*, o grego *hágios* e no latim *sanctus* e *sacer*, que só teriam vindo a significar a perfeita bondade ética posteriormente, após um longo período de desenvolvimento. “Dever sagrado” ou “santa lei” seriam expressões que já não indicam a essência do termo *heilig*, pois estariam imbuídos de aspectos éticos e morais. O sagrado, em sua origem, pode ser correspondido ao mana, tão citado por Freud em *Totem e Tabu* (1913).

¹⁸ Cabe ressaltar que em uma nota de rodapé Otto (1917/2007) de forma breve e objetiva procura definir o que seriam sentimentos: “noções *obscuras* com caráter emocional” (p.83).

O *numinoso* é definido por Otto (1917/2007) como sendo o *mysterium tremendum et fascinans*. O substantivo *mysterium* refere-se ao *totalmente outro*, ao qualitativamente diferente. Já o adjetivo *tremendum* refere-se ao elemento repulsivo, que causa algo próximo ao terror e ao medo. O *fascinans* é o elemento atrativo que cativa. O *numen*, enquanto fenômeno, tem como correlato na consciência o sentimento numinoso, sendo assim um estado de alma, uma reação provocada no consciente pelo sentimento da presença do *numen* ou de ser objeto deste. Notemos aqui que “estar na presença” e “ser objeto de” são duas vivências diferentes, mas que podem apresentar uma intrínseca relação. Acreditamos que a vivência do *mysterium tremendum* está mais relacionada à percepção do *numen* do que à sensação de ser objeto deste, como ocorre certamente no fenômeno do *fascinans*¹⁹. Logo mais à frente nos deteremos na análise mais pormenorizada destas vivências.

Diversos sentimentos podem ser associados à experiência religiosa, como gratidão, amor, fé, submissão, humildade, confiança, entre outros. Entretanto, apesar destes sentimentos estarem relacionados à vivência religiosa, esta não se caracteriza nem se resume a eles. Para Otto (1917/2007), é diante do *numinoso*, este *mysterium tremendum et fascinans*, que o sujeito vivenciará o *sentimento de criatura*. É através desse sentimento ou estado afetivo que Otto (1917/2007) propõe ser possível captar o *numinoso*. Para descrever essa vivência é possível indicar sentimentos naturais como insuficiência, impotência, inibição, que apontam, segundo ele, de forma analógica, para o *sentimento de criatura*. Para o autor este se diferencia dos sentimentos naturais qualitativamente, trata-se de uma experiência *sui generis*²⁰.

¹⁹ Não entraremos na discussão do estatuto ontológico do divino para Otto (1917/2007). Para nossos propósitos basta considerarmos a realidade psíquica da experiência com o divino para o religioso. Benmasour (1998), por exemplo, afirma que “a revelação é uma representação religiosa como qualquer outra e não pode pretender dar-se um estatuto específico” (p. 50). Isso significa que a religião não tem o direito de definir o estatuto dos fenômenos religiosos. Estes podem ser questionados e também interpretados a partir de outros focos de análise.

²⁰ Otto (1917/2007) é enfático ao destacar que a experiência religiosa é uma experiência única e singular. Para compreender o fenômeno religioso é necessário o ter vivenciado: “Solicita-se que quem não possa fazê-lo [lembrar de vivências religiosas anteriores] ou não experimente tais momentos não continue lendo” (Otto, 1917/2007, p. 41, comentários nossos). Para Otto, não é possível transmitir um conceito de *numinoso*, apenas evocá-lo através de exemplos até que ele se torne consciente no interlocutor. É verdade que se trata de uma experiência singular e única, mas mesmo estas podem ser investigadas a exemplo da tentativa de Freud de abordar o *sentimento oceânico*. Acreditamos que através da descrição que ele fornece seja possível compreender melhor o fenômeno religioso. Discordamos, então, que é necessário vivenciá-lo para compreendê-lo. Destacamos apenas que a relação entre afeto e linguagem realmente apresenta uma certa impossibilidade de tradução. Neste ponto concordamos com Otto (1917/2007), essa transposição será sempre limitada, desfigurada. O afeto quando transformado em linguagem será sempre deformado. Esta posição extrema de Otto de compreender a vivência religiosa como algo único e originário deve-se a sua tentativa de construir uma teologia que resgate o lado esquecido e desalojado pela teologia racionalista e moral, a vivência subjetiva. Otto (1917/2007) não nega os aspectos racionais

Trata-se de um sentimento confesso de dependência que, além de ser muito mais do que todos os sentimentos naturais de dependência, é ao mesmo tempo algo qualitativamente diferente. Ao procurar um nome para isso, deparei-me com *sentimento de criatura* – o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura (Otto, 1917/2007, p. 41).

Este sentimento se traduz pelo aspecto de afundamento e da própria nulidade perante o *absolutamente avassalador*. Trata-se de uma reação-sentimento frente ao *numen*. Este sentimento subjetivo de “dependência” pressupõe uma sensação de “superioridade”, “inacessibilidade” absoluta do *numen*.

Essa especificação mais geral de *sentimento de criatura* comporta uma descrição mais específica de seus elementos. As reações emocionais vivenciadas na presença do *numinoso* o indicam como sendo o *mysterium tremendum et facinans*. É através da descrição da experiência interna que Otto (1917/2007) propõe o acesso a Deus. Passemos agora a uma descrição mais aprofundada do *numinoso* através de seus elementos componentes: *mysterium tremendum et facinans*.

3.3 O MYSTERIUM

Segundo Tersteegen, citado por Otto (1917/2007), “Um deus **compreendido** não é Deus” (p. 56). Eis aqui uma indicação do *mysterium*. Ele se caracteriza pelo caráter de ser o *totalmente outro*, totalmente inapreensível pela linguagem. Embora em alguns momentos o *mysterium* se confunda com o *tremendum*, eles não são a mesma coisa. Ele também não é em si admirável, pois esta característica só adquire mediante o aspecto *fascinans* (fascinante). O *numinoso*, enquanto *mysterium*, desperta certo espanto como que o resultado de ser atingido por um milagre, um prodígio, um *mirum*.

Como reação diante do espantoso (*mirum*) do *numen*, Otto (1917/2007) propõe como analogia o estado de “estupor” [*Stupor*, no alemão]. *Stupor* diferencia-se

da vivência religiosa, apenas aponta que existem outros aspectos que seriam o núcleo da religião. Desta maneira, como destaca Birck (1993, p.28), Otto se afasta tanto de Willian James que concebe a religião como sendo estruturada fundamentalmente pelo sentimento e também de Feurbach que a concebe como sendo uma racionalização personalista.

de *tremor*. A reação diante do misterioso não é a mesma diante do tremendo. O *Stupor* caracteriza-se por ficar boquiaberto, embasbacado, pasmo, estupefato, atônito, a estranheza absoluta. O mistério é caracterizado por Otto (1917/2007) da seguinte maneira:

o mistério *religioso*, o *mirum autêntico*, é (possivelmente em sua melhor formulação) o “*totalmente outro*”, o *thâteron*, o *anyad*, o *alienum*, o *aliud valde*, o estranho e o que causa estranheza, que foge ao usual, entendido e familiar, contrasta com ele, *por isso* causando pasmo estarecido (p. 58).

O sentido de mistério pode, de forma geral, ser entendido como o enigma, o estranho, o não-compreendido, o inexplicado. Trata-se do “totalmente outro”, do qualitativamente diferente. Segundo Otto (1917/2007), através das racionalizações, este “outro” ganha o nome de demônio, espírito, alma, ou até não ganha designação alguma. Ele é indicado também pelos termos sobrenatural e supramundano; entretanto, estas designações não o qualificam positivamente. Apenas destacam que se refere a algo não natural, não pertencente a este mundo. Para Otto (1917/2007), a ênfase dada no “vazio” pelos orientais não se trata de um niilismo, mas do reconhecimento deste “totalmente outro”, deste qualitativamente diferente.

O objeto realmente “misterioso” é inapreensível não só porque minha apercepção do mesmo tem certas limitações incontornáveis, mas porque me deparo com algo “totalmente diferente”, cuja natureza e qualidade são incomensuráveis para minha natureza, razão pela qual estaco diante dele com pasmo estarecido (Otto, 1917/2007, p. 59).

A mística religiosa dá tanta ênfase ao objeto numinoso como sendo o “totalmente outro” que, não somente se contrapõe a tudo o que é natural e mundano, mas também ao próprio ser e ao ente. Como consequência chega a chamá-lo de “nada”. Ao se referir ao *numen* como o nada, “ela se refere não só àquilo que nenhuma palavra consegue reproduzir, mas que por excelência e essência é diferente e oposto a tudo que é e possa ser pensado” (Otto, 1917/2007, p. 61). Tanto o “nada” quanto o “vazio”, seriam, assim, ideogramas *numinosos* do “totalmente outro”.

As narrativas de histórias de terror sobre assombrações e fantasmas causam terror e calafrios. Porém, também causam prazer que, segundo Otto (2007/1917, p.60), não se explica somente pelo alívio de se livrar delas. Para ele, o fascínio despertado por estas é devido ao fato de fazerem referência a algo espantoso [*mirum*], que, por si mesmo, desperta a curiosidade e prende intensamente a fantasia. Os fantasmas prendem a atenção não por serem “brancos” ou terem uma “alma”, mas por serem um “fenômeno prodigioso, algo que ‘nem existe’, algo ‘totalmente diferente’, que não faz parte da nossa realidade, mas de uma realidade absolutamente diferente, outra, que, ao mesmo tempo, **desperta um interesse incontrolável**” (Otto, 1917/2007, p.60, grifos nossos).

Para Otto, em todas as vertentes da evolução da história das religiões, o *mysterium* passa por uma evolução que se caracteriza pela exacerbação cada vez maior de seu caráter de *mirum* (prodígio). Esta se dá em três graus: a surpresa pura e simples, o paradoxo e a antinomia. No primeiro, o “totalmente outro”, o *mirum*, é o incompreensível e inconcebível, aquilo que transcende nossas categorias e foge ao nosso entendimento. Num desenvolvimento posterior, além de ultrapassar as categorias do entendimento, ele ocasionalmente parece contrapor-se a elas, anulá-las e confundil-las. De incompreensível, torna-se também paradoxal, parecendo contrariar a razão. Mas, em sua forma mais radical, denominada por Otto (1917/2007) de antinômica, ele torna-se mais do que paradoxal:

Aí parecem resultar não só afirmações contrárias a razão, a seus critérios e às suas leis, mas que ainda se bifurcam e enunciam opostos a respeito do seu objeto, contradições incompatíveis e insolúveis. Aí, ante a tentativa de se entender racionalmente, o *mirum* apresenta-se em sua forma irracional mais exacerbada: não só inacessível a nossas categorias, não só inconcebível por causa de sua alteridade [*dissimilitas*], nem apenas confundido, ofuscando e amedrontando e afligindo a razão, mas em oposição a si próprio, em contraposição e contradição (Otto, 1917/2007, p. 62).

É a teologia mística que se leva ao extremo a ênfase no aspecto enigmático do *numinoso*. Ela se caracteriza pela exacerbação do irracional na ideia de Deus, chegando a levar à “lógica da coincidência dos opostos” (Otto, 1917/2007, p. 62). A profunda alteridade do *numinoso* é apontada, assim, por Otto (1917/2007). Trata-se de

algo qualitativamente diferente, cuja natureza escapa à razão. Para ele, o *numinoso* é o *totalmente outro*. Sua condição de estranho enigmático é, por assim dizer, sua essência.

Esta faceta enigmática, misteriosa do *numinoso* dá origem inicialmente a sentimentos de terror, de assombro, sentimentos ligados ao “receio demoníaco”. É somente num segundo momento que Otto (1917/2007) localiza que o *numinoso* passa a despertar atração, sendo percebido como sedutor e encantador. Este movimento que inicia na própria angústia tem seu fim na tentativa de “assimilá-lo”. É isso que Otto (1917/2007) descreve ao longo de seu livro. Terror e amor caracterizam a relação com o *numinoso*.

3.4 O “MYSTERIUM TREMENDUM”

O sentimento mais primitivo do *numinoso* é a sensação do *mysterium tremendum*, do mistério arrepiante. Para Otto (1917/2007) esta sensação pode manifestar-se de forma constante ou abrupta, na meditação ou nos êxtases:

Essa sensação pode ser uma suave maré a invadir nosso ânimo, num estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa. Pode passar para um estado d’alma a fluir continuamente, em duradouro frêmito, até se desvanecer, deixando a alma novamente no profano. Mas também pode eclodir do fundo da alma em surtos e convulsões. Pode induzir estranhas excitações, inebriamentos, delírios, êxtase. Tem suas formas selvagens e demoníacas. Pode decair para o horror e o estremecimento como que diante de uma assombração. (...) Pode vir a ser o estremecimento e emudecimento da criatura a se humilhar perante – bem, perante o quê? Perante o que está contido no inefável *mistério* acima de toda criatura (Otto, 1917/2007, p. 45).

Essa descrição da vivência ante o *mysterium tremendum* mistura estes dois elementos. Tanto o misterioso quanto o aterrorizador se confundem. Mais do que isso, estes elementos aparecem ligados ao que ele denominará de elemento *fascinans* e que está diretamente relacionado ao êxtase, aos inebriamentos. De forma geral, pode-se dizer que as descrições do elemento *tremendum* feitas por Otto (1917/2007) aproximam-se em muito do susto, do terror, trazem algo da ordem do apavorante e paralisante.

O *mysterium tremendum*, este mistério que faz tremer, caracteriza-se no elemento *mysterium* pelo oculto (não-visível), pelo extraordinário (não-ordinário), pelo estranho (não-familiar), pelo incompreensível etc. Desta forma, segundo Otto (1917/2007), define-se o mistério pelo que ele não é, ou seja, é a forma negativa de defini-lo. Entretanto, ele possui qualidades positivas que se manifestam exclusivamente nos sentimentos. Seriam três qualidades positivas do mistério: os aspectos *tremendum*, *majestas* e o *enérgico*.

O primeiro atributo, o *tremendum*, aproxima-se muito do medo ou temor [*Furcht*, no alemão]. Porém, segundo as descrições de Otto (1917/2007) parece aproximar ainda mais do terror, do pânico, do pavor. Trata-se de um estado afetivo em que o místico é tomado por *algo totalmente outro* e diante do qual se sente completamente impotente. Há uma completa passividade frente à experiência do *tremendum*. A expressão “temor de Deus” que aparece diversas vezes no Antigo Testamento é um bom exemplo deste aspecto, pois se refere ao espanto, medo, assombração que Javéh enviava sobre as pessoas como, por exemplo, no texto bíblico: “Enviarei o *meu terror* diante de ti, confundindo a todo povo onde entrares” (Êxodo 23:27a). Possui também grande semelhança com o *deîma panikón* (pânico apavorado) dos gregos. Segundo Otto (1917/2007), “trata-se de um terror impregnado de um assombro que nenhuma criatura, nem a mais ameaçadora e poderosa, pode incutir. Tem algo de ‘fantasmagórico’” (p.46). É um terror *inesperado* que se apossa do sujeito levando-o a um estado de completo desespero e terror.

A primeira sensação do *tremendum* é a do “inquietante misterioso” [*Unheimliche*, no alemão] e é dela que, segundo Otto (1917/2007, p.46-47), deve-se toda a evolução histórica religiosa. Este é um dos interessantes apontamentos deste autor, pois ele não coloca o desamparo humano frente à natureza como fonte da religiosidade, mas um sentimento específico resultado do contato com o *Unheimliche*, com o aspecto misterioso do *numen*: “Não é do temor natural nem de um suposto e generalizado ‘medo do mundo’ [*Weltangst*] que a religião nasceu” (Otto, 1917/2007, p. 47). Para Otto (1917/2007) a vivência *numinosa* e a própria religiosidade não se explicam pela necessidade humana de um amparo, ou seja, não é a fraqueza humana frente às condições desfavoráveis que a leva a formular a ideia de um Deus protetor. Para ele é o contato com o *numinoso*, com este aspecto *divino-demoníaco* do sagrado que leva o humano a elaborar ideias sobre a divindade.

Otto (1917/2007) propõe que, a partir da vivência deste sentimento de receio e terror ante o enigmático [*unheimliches*], surgiu um novo momento na história da humanidade. Os “demônios” e os “deuses”, bem como outros elementos seriam resultados da objetivação deste sentimento através da “fantasia” e da criação mitológica:

Se ela não for reconhecida como fator primeiro e impulso básico, qualitativamente peculiar e inderivável, todas as explicações animistas, mágicas e etnopsicológicas para o surgimento da religião estarão liminarmente mal encaminhadas, passando ao largo do verdadeiro problema (Otto, 1917/2007, p. 47).

Otto (1917/2007) concebe na religião algo de *a priori*²¹. Faz também referência ao sentimento do *unheimliches* como sendo um impulso [*Trieb*] básico, uma força que trabalha persistentemente cuja ação pode dar origem, em alguns casos, à vivência religiosa.

O *mysterium tremendum*, em sua forma mais “bruta e grosseira”, mais originária, pode ser observado nas “religiões dos primitivos”, através de seu intenso receio com relação ao demoníaco. Segundo Otto (1917/2007), com o desenvolvimento religioso, esse receio apenas se atenua adquirindo nobreza transformando-se em *temor místico*: “O assombro então retorna na forma infinitamente enobrecida daquele intimíssimo estremecimento e emudecimento da alma até suas mais profundas raízes” (Otto, 1917/2007, p. 49). Dessa forma, mesmo modificado, ele mantém o seu caráter inibidor, distanciador, de paralisia ante o *numen*. Otto (1917/2007) traz como exemplo deste sentimento parte de um hino de Tersteegen: “Deus está presente./Tudo em nós se cale/ E, devotos, nos prostremos” (p. 49).

É necessário dizer que, para Otto (1917/2007), esse sentimento de terror místico proveniente da vivência com o numinoso é qualitativamente diferente dos

²¹ Cabe ressaltar que para o autor as cognições *a priori*, em especial as ligadas ao *numinoso*, são aquelas que toda pessoa pode vir a ter e que necessitam ser despertadas. São predisposições para receptividade e julgamento da vivência. Caso Otto (1917/2007) afirmasse que fossem inatas estaria afirmando que a vivência religiosa é fato em toda humanidade. Na verdade sua proposta é a de que apenas parte da humanidade chega a realizar ou por em ato seu potencial para a vivência com o *numen*. Uma espécie de capacidade “herdada” para ter a experiência *numinosa* está relacionada, segundo desenvolveremos no próximo capítulo, ao resultado da sedução por parte do adulto. É através da transmissão de mensagens enigmáticas que o adulto implanta na criança o germe daquilo que posteriormente poderá ou não desencadear as vivências ditas *numinosas*.

estados psíquicos de medo, de angústia e do temor²². É diferente, sim, mas, de alguma forma, aponta para eles. Trata-se de uma primeira reação e pressentimento ante o misterioso (*unheimliches*).

Outro aspecto mencionado por Otto (1917/2007) é a *orgê*, a ira de Jáve. Para ele o temor causado pelo *numinoso* é reflexo deste aspecto irracional. Caracteriza-se por ser uma força, inicialmente amoral, que se manifesta de forma enigmática sendo imprevisível e arbitraria. É “como eletricidade acumulada que se descarrega em quem dela se aproxima demais” (Otto, 1917/2007, p.50). Esta ira, para Otto (1917/2007), é o próprio *tremendum*, que, totalmente irracional em si mesmo, é expresso através de uma correspondência com um sentimento humano. Este aspecto da ira divina, quando racionalizado, ganha conteúdos da razão ética como: justiça divina na retaliação e punição por falta moral.

A *orgê*, a cólera dos deuses, é apontada como a *energia do numinoso* e pode ser exemplificada, segundo Otto (1917/2007), na “vontade” demoníaca de Shopenhauer ou naquilo que Goethe denomina de “demoníaco”. Trata-se de um aspecto *numinoso* energético, uma força impulsionadora.

O aspecto *tremendum* pode ser indicado pela expressão: “inacessibilidade absoluta”; entretanto, para compreendê-lo melhor, Otto (1917/2007) propõe o termo *majestas* que indica poder, domínio, força, hegemonia. O *sentimento de criatura* aparece relacionado de forma contrastante a este poder, a esta majestade que se encontra fora do sujeito. Trata-se de um estado de humilhação, de aniquilamento, de esfacelamento provocado no sujeito pelo sentimento de presença do poder, da majestade divina. O sentimento de aniquilamento, de nada ser é uma depreciação que surge como correlato do objeto transcendente absolutamente superior.

É quando a “inacessibilidade absoluta” fica para o segundo plano que é possível visualizar este aspecto do *majestas*. Trata-se da sensação de “afundar, ser anulado, ser pó, cinza, nada” (Otto, 1917/2007, p. 52). Deste elemento, segundo o teólogo, deriva-se a “humildade” religiosa.

Refere-se também à condição de criaturalidade, “a impotência perante a supremacia” (Otto, 1917/2007, p. 52). Trata-se da aniquilação do si-mesmo face à

²² Note-se que Otto (1917/2007) procura indicar através de analogias o caráter das experiências numinosas. Entretanto, ao dizer que o sentimento do terror místico é diferente dos estados psíquicos de medo, angústia e terror, ele não está discriminando em que consiste a diferença. Ele apenas está afirmando o caráter *sui generis* da experiência religiosa. Assim, ao considerarmos a vivência religiosa não no âmbito de uma ordem espiritual, mas sim no âmbito natural, nada nos impede de procurar relacioná-la aos estados psíquicos estudados e conceituados pela psicanálise de angústia ou susto (*Schreck*).

valorização do transcendente. É a autodepreciação frente ao absolutamente superior. Para ilustrar, Otto (1917/2007) cita as palavras de Spamer:

Deveras eu e toda criatura nada somos. Tu exclusivamente existes e és todas as coisas (p. 54).

3.5 O *FASCINANS*

Além do aspecto distanciador e terrível do *numinoso* já comentado, há um aspecto que se revela como atraente e cativante. Há uma interessante harmonia de contrastes no *mysterium*. Segundo palavras citadas por Otto (1917/2007, p. 68): “O que me apavora me atrai”. Esse duplo caráter do *numinoso* estaria presente em todas as religiões inclusive nos cultos demoníacos. Otto (1917/2007) afirma:

Toda a história da religião atesta essa harmonia de contrastante, esse duplo caráter do numinoso (...) Trata-se, na verdade, do mais estranho e notável fenômeno na história da religião. O que o demoníaco-divino tem de assombroso e terrível para a nossa psique, ele tem de sedutor e encantador (p.57).

A este elemento cativante, arrebatador, encantador que muitas vezes conduz ao delírio e inebriamento, caracterizando-se como um elemento dionisíaco, Otto (1917/2007) denomina de aspecto *fascinans*, fascinante. Este é um elemento não-racional que é esquematizado²³ através das noções racionais como: amor, misericórdia, piedade, consolo, compaixão, caridade etc. Estas noções não esgotam seu conteúdo e apenas apontam para ele de forma analógica. A beatitude religiosa, desta maneira, não se reduz ao consolo ou à confiança presente no amor, pois ela tem suas raízes neste núcleo do profundo d'alma, a vivência com o *numinoso*.

Utilizar termos racionais e éticos para se referir ao *numinoso* é sempre uma tentativa de se aproximar dele, mas nunca a obtenção de uma verdadeira apreensão.

²³ A definição de esquematização proposta por Otto (1917/2007) não é muito clara. Na verdade ele se propõe a utilizar o conceito kantiano de esquematização, mas como destaca Birk (1993, p.9) ele não o faz criteriosamente. É possível pensar essa esquematização, que se dá de maneira direta, como uma elaboração, uma significação, uma organização do conteúdo afetivo. Para Birk (1993), Otto, apesar de declarar seus fundamentos no kantianismo, aproxima sua construção mais da fenomenologia hursserliana.

Referir-se a “ira” para descrever o elemento repulsivo e profundamente *arrepicante* da divindade não a esgota, da mesma maneira que referir-se a “misericórdia” divina também apenas indica o elemento profundamente *prodigioso* [*wundervoll*, no alemão] do beatífico mistério contido na experiência da divindade.

Ao descrever a cronologia do surgimento do sentimento religioso, Otto (1917/2007) indica que o elemento repulsivo e demoníaco da vivência religiosa antecede a vivência com o *fascinans*. Em seus primórdios a religião teria surgido unicamente em um de seus pólos, o elemento repulsivo, que se manifesta através do terror demoníaco. Otto (1917/2007) argumenta neste sentido que, no início, os cultos tencionavam o apaziguamento da ira divina. O termo “adoração religiosa”, por exemplo, significa “reconciliar”, “aplacar a ira”. Os atos religiosos teriam por finalidade a expiação. É a partir deste sentimento de temor e receio que o culto surgiu como uma forma de súplica por proteção, reconciliações, aplacamentos e afastamentos da ira. Estas práticas religiosas apresentam-se como formas de aproximação do *numen*. Exemplo destas são as ações de graças, os sacrifícios, as ofertas etc. que aparecem em primeiro plano na história da religião. Entretanto, num segundo plano, Otto (1917/2007) nota a presença de uma estranha tendência de assimilação do *numinoso*:

Além das manifestações e formas de ação religiosa normais e facilmente compreensíveis (...) existe uma série de coisas estranhas, que chamam cada vez mais a atenção e nas quais se acredita poder reconhecer, além da religião pura e simples, as raízes da ‘mística’. **Por muitos estranhos procedimentos e criativas intermediações, a pessoa religiosa procura apossar-se do misterioso em si, encher-se dele, inclusive identificar-se com ele** (p. 70, grifos nossos).

Em todas as religiões que possuem esperança na salvação este aspecto do *fascinans* encontra lugar. Trata-se de um estado de bem-aventurança que pode ser descrito através de figuras como: *abismo de prazer mais perfeito, delícia sem fim, sol magnífico*, como destaca Birck (1993). O *fascinans* apresenta-se, assim, como um estado de paralisia e, principalmente, excitação ante o *extraordinário*, ante o *numinoso*.

A experiência do novo nascimento e da graça no cristianismo teria seu paralelo no Nirvana de Buda. O teórico do *sagrado* relata uma conversa que teve com

um monge budista que definiu o Nirvana como sendo um “gozo indizível” referindo-se assim ao *mysterium facinans*. Segundo o Djelâl Eddin, citado por Otto (1917/2007):

A natureza da fé é puro pasmo,
porém, não para desviar de Deus os olhos; não,
é ficar embriagado junto ao amigo, totalmente imerso nele (p. 77).

Como já dissemos, para Otto (1917/2007), em um primeiro momento na história da religião manifestou-se o “receio demoníaco”, reflexo do aspecto *mysterium tremendum*. Este passou por uma evolução passando pelo “temor aos deuses” e, por fim, pelo “temor a Deus”. O demoníaco transformou-se em divino, o assombroso e aterrorizante passou a ser arrepio sagrado. Ao mesmo tempo em que no âmbito irracional deu-se esse desenvolvimento, ocorreu também uma racionalização e moralização no numinoso. Segundo Otto (1917/2007):

Quase que por toda parte o numinoso atrai para si as ideias dos ideais sociais bem como individuais daquilo que é normativo, de direito e bom. **Esses ideais passam a ser a “vontade” do nume**, o qual se transforma em seu guarda ordenador e fundador, seu fundamento e fonte original (p. 149, grifos nossos)²⁴.

Assim, Otto (1917/2007) aponta uma tendência à moralização do numinoso, tendência deste a ligar-se aos ideais sociais e individuais éticos de forma cada vez mais intensa e determinada.

De forma geral, percorremos a descrição de Otto (1917/2007) do *numinoso*, o *mysterium tremendum et fascinans*. A partir do próximo capítulo passaremos, então, a discuti-la e analisá-la.

²⁴ Observa-se que a “vontade do *numen*”, os ideais sociais e aquilo que é normativo só passam a ser atribuídos ao *numen* no final da descrição de Otto (1917/2007) sobre o *numinoso*. Acreditamos que isto se deve ao fato de que aquilo que é social e exterior passa por um processo de introjeção (assimilação do *numen*) o qual é posterior àquela vivência com o *numen* mais primitiva de mistério, terror e fascínio.

4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O *NUMINOSO*

Resgatamos a descrição e até uma espécie de teorização de Otto (1917/2007) sobre o fenômeno religioso no capítulo anterior. Agora passaremos a elaborar nossa própria leitura e análise do *numinoso*. Trata-se de um trabalho inicial de investigação no qual procuraremos lançar e pesquisar algumas hipóteses que nos permitam uma compreensão um pouco mais ampla desta experiência religiosa.

Chama-nos a atenção que Otto (1917/2007), ao discorrer sobre as religiões em que predominam os chamados aspectos *irracionais*, denomina-as de *religião profunda*. Este termo nos lembra a referência que Freud fazia a psicanálise: *psicologia profunda*. Expressava-se assim para indicar que sua proposta diferenciava-se das de sua época, que tinham por objeto predominante a consciência. A psicanálise, porém, se preocuparia em tratar com fenômenos para além da consciência, fenômenos que são considerados os grandes responsáveis por aquilo que se passa na consciência. Essa semelhança na nomenclatura nos possibilita pensarmos em aproximações entre o *numinoso* e o *inconsciente*, pois o conteúdo de ambos foge ao pensar racional estando situado nas profundezas do psiquismo. Trata-se de localizar certos conteúdos designando-lhes um lugar quase que inacessível, ou seja, dar-lhes uma tópica. Sobre isto Otto (1917/2007) propõe-nos uma espécie de metapsicologia do *numinoso*. Acompanhem-lo:

enquanto o numinoso está ‘acima de toda razão’, a sexualidade encontra-se abaixo da razão, sendo elemento da vida das pulsões e dos instintos; enquanto aquele desce de cima para o racional, a sexualidade penetra vindo de baixo, da natureza animal geral do ser humano, para o âmbito mais elevado, de modo que neste caso os objetos comparados se encontram em lados totalmente opostos da humanidade; mas no centro, na conexão entre sim, eles correspondem (Otto, 1917/2007, p. 86-87).

Otto (1917/2007) faz questão de diferenciar qualitativamente a sexualidade (e uma espécie de pulsional) daquilo que ele denomina de *numinoso*. Essa sua postura nos leva a indagar se não seriam, na verdade, o mesmo fenômeno. Tomaremos como

hipótese de que são fenômenos da mesma ordem ou que, ao menos, possuem pontos em comum, ou seja, investigaremos o *numinoso* a partir do sexual.

4.1 O NUMINOSO E SUA RADICAL ALTERIDADE

O *numinoso* é definido por Otto (1917/2007) como uma vivência afetiva para a qual as palavras e a linguagem nada mais fazem do que distorcer a essência, sendo assim impossível capturar a vivência com o *numinoso* através da razão. Os aspectos racionais seriam apenas uma tentativa de nomear algo mais primitivo, a vivência *numinosa*, fazendo isto apenas de forma incompleta já que esta não pode ser colocada em palavras em sua plenitude. Trata-se de afetos percebidos pela consciência. Mas, como sabemos pela psicanálise, os afetos podem estar ou não ligados a representações. Quando ligados possuem historicidade e quando não-ligados são traumáticos²⁵ não possuindo significação. É ao apontar a incapacidade de ligar esses afetos a representações, ou, na linguagem de Otto (1917/2007), de *apreender o sentimento pela razão*, que indicamos a origem destes afetos como sendo traumáticos. Consideramos, ainda, que os elementos racionais estão diretamente relacionados à tentativa do aparelho psíquico de ligar, dominar o *numinoso*, o não-ligado.

No *Projeto*, de Freud, o responsável por ligar as energias é o ego. Este, através da inibição dos processos primários, coloca em funcionamento os processos secundários relativos ao pensamento racional e conceitual. Situamos, em um primeiro momento, os *elementos racionais* de Otto (1917/2007) em proximidade com o processo secundário, com a energia ligada, com a atuação do ego.

Belo (2004) afirma que “a religião é um discurso sintetizador na maioria das vezes” (p. 17). Observemos que aquilo que Otto (1917/2007) propõe é aproximar-se dos elementos que dão origem ao elaborado, ao metabolizado. A síntese religiosa encontra-se nos elementos racionais, nos ritos, nos dogmas e doutrinas. Esta é a esfera de atuação do eu, resultado e consequência de sua ação. O *numinoso*, por outro lado, parece opor-se a toda tentativa de elaboração e tradução; é, por assim dizer, *indizível*, o *totalmente*

²⁵ Interessante é a definição de Laplanche de traumático: “Entendo por traumático, de um ponto de vista quantitativo, uma contribuição externa que provoca uma excitação demasiado forte para que a criança seja capaz de ligá-la; e, qualitativamente, uma inadequação entre, por um lado, as capacidades de elaboração da criança nesse momento, o equipamento intelectual que ela tem à sua disposição, e, por outro, o nível do problema que se lhe apresenta” (Laplanche, 1989, p. 88). Este excesso é proporcionado devido ao contato com o adulto que impregna a criança de significantes sexuais para os quais esta está incapacitada de integrar.

outro. Por isso o aproximamos do inconsciente, pois este também é considerado como o não-traduzido, o não-ligado (a representações), o *profundo d'alma*. Percebe-se que Otto (1917/2007), ao enfatizar os aspectos *irracionais*, vai na contramão da religião institucionalizada, aquela que disponibiliza aos fiéis traduções já prontas.

Segundo Otto (1917/007), o *numinoso*, mesmo após um longo período de concentração e busca, não passará “da obscuridade do sentimento para o âmbito da compreensão inteligente. O objeto permanece na indestrinçável escuridão da experiência não conceitual, do puro sentir, não podendo ser interpretado, mas apenas insinuado pela partitura dos ideogramas interpretativos (...) Sendo ‘totalmente outro’, ele é totalmente *indizível*” (p. 98). O *numinoso*, interpretado enquanto conteúdos psíquicos com os quais a consciência do religioso entra em contato, é caracterizado, portanto, por sua profunda alteridade, por sua inacessibilidade através do modo de pensar racional.

Desta forma, o *numinoso* apresenta uma alteridade radical, assim como a que encontramos no inconsciente, segundo leitura de Laplanche (1992b) da obra freudiana. Consideramos que na vivência *numinosa* há uma espécie de contato com o inconsciente e suas manifestações. É o que Otto (1917/2007) percebe ao descrever a vivência mística. Ele ressalta que os conteúdos da vivência com o *mysterium* podem manifestar-se, como vimos, em três graus: *a surpresa pura e simples, o paradoxo e a antinomia*. De forma geral, o que está em jogo é o contato com o inexplicável, com o inconcebível, com aquilo que não se submete as categorias e lógicas da razão e que pode até levar à “lógica da coincidência dos opostos” (Otto, 1917/2007, p.62).

Assim, o “funcionamento” do *numinoso* é rebelde ao pensar racional, aos processos secundários regidos pelo ego. Seu funcionamento é incompreensível, assim como seus conteúdos também o são. É na teologia mística, como já apontamos, que se leva ao extremo a ênfase do elemento *numinoso* da vivência religiosa. Podemos dizer que o estado de êxtase comum em determinadas religiões pode permitir este contato com o inconsciente, mas não uma revelação direta e completa. Consideramos, portanto, que o *numinoso* não é um objeto externo, mas, sim, a percepção de conteúdos internos do psiquismo. Conteúdos estes que não puderam ser integrados ao eu e que foram por ele recalçados.

4.2 O MYSTERIUM: O SEXUAL RECALCADO

Otto (1917) nos descreve as reações que se tem mediante o contato com o *numen* como sendo de insuficiência, de impotência, de fraqueza, de estar sendo tomado por ele. Trata-se de uma passividade ante o *totalmente outro*, ante a *onipotência deste enigmático*. Perguntamo-nos se seria o restabelecimento da situação do recalçamento originário, resultado da sedução, no qual está em formação através de fechamentos um eu ainda muito fragilizado ante o pulsional enigmático.

O *sentimento de criatura*, para Otto (1917/2007), não se refere ao estatuto de ser criado, mas a sensação de estar perante um “poder avassalador” (Otto, 1917/2007, p. 42). Trata-se do sentimento de ser “pó e cinza” ante algo que se apresenta como supremo ao eu. É um sentimento de esfacelamento, um indicativo de um estado de fraqueza e fragmentação do eu. Cabe ainda notar que o *numinoso* é, em sua origem, desvinculado de qualquer moral. Trata-se de uma espécie de afeto puro, não vinculado ainda a representações. O que parece estar em jogo é um transbordamento do eu pela angústia.

Mas esse mesmo “poder” que toma o religioso tornando-o estupefato, aterrorizado, também lhe desperta um estranho interesse. Ao mesmo tempo em que lhe impregna de angústia também se revela enigmático demandando explicação. Uma situação semelhante a esta descrita por Otto (1917/2007) foi indicada por Freud em seus estudos sobre o interesse infantil a respeito de questões sexuais. Lembremo-nos de que o recalçamento originário surge exatamente através de experiências traumáticas em que excessos sexuais não puderam ser metabolizados. Acompanhemos, então, algumas das reflexões freudianas sobre o assunto.

No texto *O Esclarecimento Sexual das Crianças* (1907), Freud indica que o primeiro grande problema com o qual a criança se depara é a distinção entre os sexos e o segundo seria a origem dos bebês. Já em um texto pouco posterior, *Sobre as Teorias Sexuais das Crianças* (1908), Freud inverte a ordem na qual as crianças se deparam com estas questões. Entretanto, o que nos interessa não é o que vem primeiro, mas sim, o fato de a criança interessar-se por problemas de uma natureza específica, da qualidade sexual.

Freud postula que criança alguma chega à puberdade sem antes ter se interessado por questões sexuais. Mas, por que o *desejo de conhecer* escolhe logo as questões sexuais como objeto de estudo? Por que não as cores do mundo ou os sons?

Por que uma escolha universal e tão específica? No caso do problema de onde vem os bebês, Freud aponta como fator desencadeante a preocupação da criança em perder o seu lugar, seu espaço para uma outra criança que chegou ou pode chegar. A indagação realizada pela criança em sua forma mais primitiva seria segundo ele: “De onde veio esse bebê intrometido?” (Freud, 1908/1996, p. 194) e teria seu fundamento nos instintos egoístas. Mas, ainda assim, tendo por base a autoconservação, por que o grande enigma não é de “Como me livrar desse intruso?”.

Para Freud é enigmático, misterioso, porque juntamente com a informação parcialmente verdadeira transmitida pelos pais em resposta às questões sexuais, estes transmitem também uma mensagem de que há algo proibido. Isso que é interdito, o recalcado, é justamente o que chama a atenção da criança e a ele passará a dedicar suas investigações posteriores²⁶. Mas se é o adulto que transmite a noção de que há algo de proibido através de suas respostas, isso não necessariamente ocorre no momento de explicar a origem dos bebês ou a diferença entre os sexos.

Conforme destaca Laplanche (1985), a “sexualidade é o recalcado por excelência” (p.36). É a sexualidade recalcada e enigmática que o adulto, sem perceber, irá propor a criança. A ocultação destes conteúdos não é completa já que parte se faz notar desde o nascimento através dos cuidados maternos que, como vimos,²⁷ estão impregnados da sexualidade inconsciente do adulto. Assim, através de índices, de indicativos de algo, das manifestações do inconsciente, dos lapsos, dos atos falhos etc. a criança é indagada por *mensagens enigmáticas* que lhe exigem um trabalho psíquico.

Desta forma, a criança já teria noção desse algo proibido e oculto, que porém, se faz percebido antes mesmo destas questões poderem ser formuladas. Pode-se dizer que o não-ligado, o não-representado, já se fazia notar exigindo descarga ou ligação pelo ego há muito tempo antes da formulação das questões: “De onde vêm os bebês?” ou aquelas relativas à diferença entre os sexos. Pelo que apresentamos acima, é o próprio sexual na criança que a impele a pesquisar sobre o sexual²⁸. É, na verdade, o

²⁶ Freud falará que a criança experimenta neste momento um “conflito psíquico” porque “certas concepções pelas quais sente uma preferência instintual não são consideradas corretas pelos adultos e contrapõem-se a outras defendidas pela autoridade dos mais velhos, as quais, entretanto, não lhe parecem aceitáveis” (Freud, 1908/1996, p. 194).

²⁷ Ver final do Capítulo 1 e Capítulo 2.

²⁸ Em Freud isso aparece da seguinte forma: “(...) A parte dessas teorias que é correta e atinge o alvo provém dos componentes do instinto sexual que já atuam no organismo infantil. Não surge de um ato mental arbitrário ou de impressões causais, motivo pelo qual podemos falar de teorias sexuais infantis típicas, e pelo qual encontramos as mesmas crenças errôneas em todas as crianças a cuja vida sexual temos acesso” (Freud, 1908/1996, p. 195-196)

sexual não-ligado implantado na criança exigindo destino através da significação. Procurar descobrir de onde vêm as crianças ou o porquê da diferença entre os sexos é, antes de tudo, dizer o que é esse estranho em si mesma que percebe no exterior. É aproximar-se do sexual, que há dentro de si e fora de si, na tentativa de apreendê-lo, de conhecê-lo, de significá-lo e representá-lo. Trata-se de dominar o não-dominado, de amenizar assim a angústia²⁹.

Uma notável semelhança também pode ser vista entre a vivência do *numinoso* e a vivência infantil denominada por Freud de *cena originária*. Ele descreve a criança como que sendo atraída a ver e escutar seus pais em pleno ato sexual ao mesmo tempo em que é também invadida por sentimentos de angústia. As próprias reações fisiológicas do casal, da criança e da angústia são de semelhança que não se pode ignorar. Palpitações, aceleração do ritmo cardíaco, sudorese e o êxtase. A criança diante desta vivência excessiva e, portanto, traumática, procuraria metabolizá-la através de suas teorizações. O místico, da mesma forma, diante do *numinoso*, sente-se atraído e, ao mesmo tempo, aterrorizado, e como tentativa de elaboração desta vivência se produz o que Otto (1917/2007) designa de aspectos racionais. Mas, como ele mesmo diz, o *numinoso* não é passível de uma completa esquematização, ou seja, de uma completa tradução. Há sempre uma sobra, um *resto* que continua *enigmático*.

Como vimos, o enigmático é o sexual ou algo que com ele mantém estreita relação. Para compreendermos um pouco mais do elemento *mysterium* é importante destacar que Otto (1917/2007) refere-se a ele através do uso e, podemos dizer, um uso compulsivo do vocábulo alemão *Unheimliches*³⁰. Freud dedica um texto especialmente para discuti-lo e investigá-lo, trata-se de *O Estranho* de 1919.

Freud (1919), neste texto, afirma que o sentimento do estranho, sem dúvida, apresenta alguma relação com o que é assustador, com aquilo que provoca medo e horror. Para ele o estranho (*Unheimliche*) “é a categoria do assustador que remete ao

²⁹ Ainda neste sentido gostaríamos de apontar as fantasias infantis a respeito da castração. Segundo esta linha de pensamento indicada por Laplanche (1988,1992a) as teorias infantis, inclusive a da castração, seriam respostas dadas ao enigmático, ao pulsional. O drama edípico bem como as fantasias infantis a respeito do coito entre outras são compreendidas como uma tentativa de elaboração deste afeto mais primitivo, mais originário, destes *significantes enigmáticos*. No caso do Édipo é possível destacar a participação de personagens, uma certa representatividade de algo que estava inominável. Acreditamos que a elaboração religiosa serve, em alguns de seus componentes, como uma tentativa de elaboração do recalado.

³⁰ Nas obras completas de Freud traduzidas pela Imago optou-se por “o estranho” para traduzir *Unheimliches*.

que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (Freud, 1919/1996, p. 238). Ao longo do seu artigo procurará demonstrar como algo familiar torna-se estranho e assustador.

Através de uma revisão etimológica, Freud demonstra que o termo *heimlich* e sua negação *unheimlich* têm muito em comum. Em um primeiro momento, o estranho é colocado como o oposto do familiar, oposição que Otto (1917/2007) adota sem questionar. A diferenciação entre *unheimlich* e *heimlich*, porém, parece ir se desfazendo ou, ao menos, se tornando mais frágil, na medida em que Freud aprofunda o estudo. Inclusive demonstra que o conhecido e familiar pode passar a ser estranho e assustador:

Só podemos dizer que aquilo que é novo pode tornar-se facilmente assustador e estranho; algumas novidades são assustadoras, mas de modo algum todas elas. Algo tem de ser acrescentado ao que é novo e não familiar, para torná-lo estranho (Freud, 1919/1996, p. 239).

O que é necessário para tornar algo conhecido e familiar em algo estranho, estrangeiro? Resgatamos nossas discussões dos capítulos anteriores sobre o recalçamento originário. O que ocorre é uma cisão no aparelho psíquico em que parte é rechaçada, excluída de uma unidade central, do ego. Esta parte que é recalçada torna-se, então, estrangeira ao ego, porém não deixa de ser parte do psiquismo. Há, porém, outros conteúdos que também são recalçados posteriormente, vindo a assumir as mesmas características deste recalçado originário.

Discorrendo sobre o *unheimlich*, Freud se depara com fenômeno do *duplo*. Este, que tem a característica de apresentar-se como estranho, tem suas raízes na infância e é o herdeiro do narcisismo primário. A este *duplo* do ego, que surge após certo desenvolvimento, Freud confere as funções de observação, crítica e censura do próprio ego, ou seja, a consciência. Trata-se de uma espécie de outro eu (ego) que está sempre atento as atividades do ego (eu). Este *duplo* ainda conteria os ideais pessoais e sociais além daquilo que mais nos interessa: os atos de vontade suprimidos, ou seja, o recalçado. Cabe lembrar que este outro ego mais a frente, após certo desenvolvimento dos conceitos, será denominado por Freud de superego. Entretanto, nos é interessante no momento ainda falar de um *duplo*. Um *duplo* que já não é mais reconhecido como parte do próprio eu.

Indicamos neste *duplo* uma possibilidade de leitura do *numinoso*. Freud vê nesta espécie de *outro eu* o lugar em que se encontram os *atos de vontade suprimidos*. O

enigmático, bem como o *numinoso* podem ser considerados conteúdos do próprio sujeito, que se revelam como estrangeiros. Conteúdos que o ego não pode integrar e que a ideia de *duplo* nada mais faz do que indicar sua alteridade.

O eu na tentativa de metabolizar parte deste estrangeiro interno, deste *totalmente outro*, o percebe como se fosse seu semelhante, como se fosse uma unidade que o observa. Mas, ao fazer isto, já está domesticando *isso* que o instiga e ataca. Dar-lhe uma circunferência, dar-lhe limites, bordas é controlá-lo, nem que seja somente para situá-lo em algum lugar. Essa primeira domesticação dos conteúdos inconscientes pode ser percebida no fenômeno do *fascinans* no qual o sujeito encontra-se paralisado ante um *outro*, que passa a designar (nomear significando) como *divino*. Não se trata mais da vivência pura do *mysterium tremendum* na qual há somente a sensação de esfacelamento, de fragmentação sem que haja um objeto para que se possa designar como fonte da vivência.

Freud conclui o seu estudo sobre o estranho com a seguinte síntese:

Neste ponto vou expor duas considerações que, penso eu, contêm a essência deste breve estudo. Em primeiro lugar, se a teoria psicanalítica está certa ao sustentar que todo afeto pertencente a um impulso emocional, qualquer que seja a sua espécie, transforma-se, se reprimido, em ansiedade, então, entre os exemplos de coisas assustadoras, deve haver uma categoria em que o elemento que amedronta pode mostrar-se ser algo reprimido que *retorna*. Essa categoria de coisas assustadoras construiria então o estranho; e deve ser indiferente a questão de saber se o que é estranho era, em si, originalmente assustador ou se trazia algum *outro* afeto. Em segundo lugar, se é essa, na verdade, a natureza secreta do estranho, pode-se compreender por que o uso linguístico estendeu *das Heimliche* [‘homely’ (‘doméstico, familiar’)] para o seu oposto, *das Unheimliche* (ver em [1]); pois esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo da repressão (Freud, 1919/1996, p. 258).

O *unheimliche*, desta forma, é o estranho-familiar. É o conhecido que passou a ser desconhecido. Trata-se de conteúdos que passaram pelo processo de recalçamento (secundário) e assim vieram a se vincular com o *enigmático* (conteúdos do

recalcamento primário). Assim como Freud, indicamos que fazem parte destes os complexos infantis. Estes são uma tentativa de elaboração do *enigmático* como já afirmamos, porém, ao serem recalcados, serão atraídos pelo próprio *enigmático* tendo este como seu fundamento. Vejamos que o *enigmático*, enquanto o recalcado originário, é o fundamento e fonte dos fenômenos descritos como *estranhos*, inclusive o *numinoso*.

Freud remete a vivência do *estranho* ao retorno do recalcado. Concordamos com ele e destacamos que só é estranho ao sujeito porque no fim o que o move é o próprio *enigmático*. São os conteúdos não-ligados, sujeitos à própria pulsão sexual de morte (de desligamento) que prestam sua força e suas qualidades ao estranho quando este retorna.

Podemos dizer que aquele que retorna das *profundezas* do inferno é assustador e enigmático simplesmente porque remete ao próprio inferno (desconhecido enigmático), da mesma maneira o recalcado que retorna é *enigmático* porque faz alusão à própria *coisa* junto à qual estava anteriormente. O retorno do recalcado teria a qualidade de estranho e despertaria ansiedade, não por características suas, mas, sim, por remeter ao “*profundamento*” da vivência *numinosa*, o *enigmático* (*unheimliches*).

4.3 O MYSTERIUM TREMENDUM: O TRANSBORDAR DO PULSIONAL

Propomos que na vivência do *Mysterium tremendum* é restabelecida a situação originária da formação do eu através do recalcamento originário. Destacam-se as sensações de estar sendo tomado e de iminência do esfacelamento perante o pulsional. Neste momento fundador do eu, as mensagens enigmáticas não estão tão localizadas, tão controladas. O que ocorre é que estas mensagens tomam o eu através de um transbordamento inesperado. A tomada do eu pelo *estrangeiro*, pelo *totalmente outro*, é marca fundamental da vivência do *mysterium tremendum*. Trata-se do contato com o *demoníaco*, com esta energia incontrolável que dá ao eu a sensação de impotência e, acima de tudo, de esfacelamento ante o *absolutamente avassalador*. O que Otto (1917/2007) descreve é o transbordar do pulsional no eu, o puro enigma demandando metabolização.

O eu fragilizado, extremamente *passivo* ante o *numen*, não apresenta reação neste primeiro momento, apenas percepção de processos e movimentos psíquicos. O que ocorre é a vivência da angústia enquanto transbordamento, da *angústia susto*, o retorno do traumático, como já expusemos anteriormente.

Mas notemos que um dos aspectos do *numinoso* é o mistério (*unheimliches*). O *numinoso* é, acima de tudo, inquietante. Otto (1917/2007) afirma que facilmente se confunde a vivência do *tremendum* e a do *mysterium*. Podemos dizer que o *mysterium* (assim como as mensagens enigmáticas) é traumatizante (*tremendum*) e aterrorizador por si mesmo, pois não é metabolizável. É traumatizante, pois instaura uma *situação de desamparo* na qual a linguagem, instrumento de domínio da energia psíquica, é insuficiente para contornar a invasão desmedida de energia libidinal no psiquismo.

O que Otto (1917/2007) descreve nesta vivência do elemento repulsivo do *numinoso* é uma espécie de paralisia do sujeito ante o *enigmático*, é o esfacelamento do eu perante essa *alteridade radical*. Trata-se da tomada do aparelho psíquico, não pela angústia sinal, mas, sim, pelo afeto mais fundamental, menos elaborado, pelo afeto de terror, essa dimensão da completa falta de representação, ou seja, do desamparo frente ao pulsional. O que ocorre é o restabelecimento da sedução originária, do processo entre dois tempos: o da implantação das mensagens enigmáticas e o recalçamento originário e a consequente formação do ego.

Mas o que retorna neste momento? Que conteúdos são esses com que o eu entra em contato chegando ao ponto de desestabilizar-se e fragmentar-se? É possível desenvolver um pouco mais esta questão a partir de algumas reflexões a respeito do superego, porém cabe a ressalva de que o que está em jogo na vivência com o *numinoso* é, acima de tudo, a face pulsional do superego.

O superego é um conceito cheio de paradoxos, de contradições internas, que Cardoso (2002) aponta e que acredita ser possível superar através da Teoria da Sedução Generalizada. A gênese do superego como instância, por exemplo, tem pelo menos duas fontes: por um lado seria resultado da interiorização das interdições paternas e, assim, herdeiro do complexo de Édipo; e, por outro lado, teria uma origem pulsional e pré-histórica.

Cardoso (2002), tomando a teoria de Laplanche, reflete sobre o superego a partir da noção de enigma e do primado da alteridade do outro no sexual. Seu trabalho parte da seguinte hipótese de Laplanche (1992a), lançada em *Novos Fundamentos para a Psicanálise*:

E se os imperativos categóricos permanecem como que bloqueados entre os dois tempos do recalçamento originário, não seria o caso de considerá-los

como espécies de enclaves psicóticos de qualquer personalidade? (Laplanche, 1992a, p. 148).

O superego é considerado como resultado da ação do outro, da intromissão da sexualidade do adulto. Esta se comporta como os imperativos categóricos de Kant, pois são mensagens injustificáveis, irredutíveis e, acima de tudo, impossíveis de metabolizar. Assim, para Cardoso (2002, p.15), o enigmático inicialmente implantado, passa por um processo de derivação através das vias do Édipo e da castração, pelo viés da moral e da culpa.

Cardoso (2002) propõe que estes “enclaves psicóticos”, estes elementos que contribuem para a constituição do superego não seriam nem metabolizados nem recalçados, pois permaneceriam em seu estado “bruto”, no mesmo estado em que foram implantados, como mensagens enigmáticas. Nós, porém, não acreditamos ser necessário pressupor um terceiro estatuto além do recalçado e do metabolizado. Fazemos referir estas espécies de “enclaves psicóticos” aos restos do recalçamento originário que se tornaram objetos-fontes da pulsão. São mensagens que conservam o seu poder enigmático e sexual estando a serviço da pulsão.

Fazemos questão de indicar esta origem externa e sexual do superego: trata-se da pulsão sexual de morte implantada pelo outro. É somente após grande elaboração, ainda que incompleta, que este vem a ser associado à moralidade e ao complexo de Édipo. É somente após o trabalho egóico de recalçamento secundário que o superego é feito um interditor pulsional. Neste sentido, concordamos com Otto (1917/2007) quando este afirma que o *numinoso* é, antes e acima de tudo, amoral e pré-moral.

Já apresentamos as características do *numinoso* de *orgē* e *tremendum*, elementos estes que descrevem o caráter persecutório, implacável, de ataque do *numinoso*. Pode-se dizer que o *numinoso* é também portador deste imperativo. O sujeito só pode obedecer e se submeter passivamente aos ditames (mensagens) do *numinoso*. Além disso, também descrevemos que, para Otto (1917/2007), o *numinoso* tardiamente vem ligar-se aos preceitos éticos e morais. É o *numen* que se torna o porta-voz dos ideais sociais (Otto, 1917/2007).

O que está em jogo no fenômeno do *numinoso*, enquanto *mysterium tremendum*, é uma passividade do ego ante o superego pulsional. Mas, como o ego percebe este ataque do superego? Essa invasão de conteúdos estranhos? Trata-se da vivência da angústia em que o objeto específico do temor é indefinível: “O que o ego

teme do perigo externo e do libidinal não pode ser especificado; sabemos que o medo é de ser esmagado ou aniquilado” (Freud, 1923/1996, p.69). Eis uma descrição da vivência do ego frente ao pulsional do superego: ser despedaçado.

Note-se que na vivência *numinosa* o religioso sente um aniquilamento diante de algo indeterminado. O foco é muito maior na sensação de esfacelamento do eu do que em algum objeto³¹ que possa ser tido como fonte da angústia. É apenas após alguns movimentos psíquicos que surge o fascínio, pois nele a angústia, de origem interior/pulsional, é remetida a um objeto exterior dotando-o da qualidade de ser perigoso.

Mas que representação torna-se herdeira deste perigo interno? Qual é a representação que pode ser utilizada na tentativa de uma primeira domesticação desta angústia catastrófica? Freud, em *O Ego e o Id* (1923), parece notar essa relação de passividade do ego ante o pulsional e assim nos indicar um caminho a seguir:

O medo da morte na melancolia só admite uma explicação: que o próprio ego se abandona porque se sente odiado e perseguido pelo superego, ao invés de amado. Para o ego, portanto, viver significa o mesmo que ser amado – ser amado pelo superego, que aqui mais uma vez aparece como representante do id. O superego preenche a mesma função de proteger e salvar que, em épocas anteriores, foi preenchida pelo pai, e posteriormente, pela Providência ou Destino (Freud, 1923/1996, p. 20).

No primeiro capítulo vimos que os pais na infância tiveram a função de cuidar e amparar a criança livrando-a de seu desamparo. Freud afirma aqui que o superego, instância que segundo ele tem origem nas primeiras identificações com as figuras parentais, assume esta função de auxiliar o ego em seu desamparo. O amor do superego cumpre a função de dar ao ego certa estabilidade e a perda do amor corresponde aos sentimentos de se sentir odiado e perseguido. Certamente, “não ser mais amado” pelo superego não significa somente estar novamente exposto aos perigos

³¹ Acreditamos que nos relatos bíblicos da vivência do “terror de Jáhveh” é apenas em um segundo momento que o “terror” é atribuído a divindade. Num primeiro momento trata-se apenas da sensação de aniquilamento, de ser tomado por algo incompreensível e onipotente.

da natureza. Significa acima de tudo estar novamente exposto ao seu lado pulsional, ao seu lado desligado. Cardoso (2002) a esse respeito comenta:

A perda de amor implica, efetivamente, uma dupla ameaça: a de privação do objeto, mas também a de exposição aos seus aspectos de ataque, persecutórios (...) A perda do amor implica o risco de um desnudamento da face pulsional inassimilável do outro, a experiência de perda, não se limitando, conforme havíamos sublinhado, a uma simples privação. Neste caso, a dimensão de falta – perda da proteção do outro externo/interno – e a de excesso – “ganho” de uma alteridade interna intraduzível – são indissociáveis (p. 25, 36).

Assim, a relação de amor entre ego e superego, descrita por Freud, diz respeito a certa elaboração deste lado obscuro do superego. Vejamos que a mesma instância atua como propiciadora de amparo e desamparo. O superego revela amor e ódio ao ego. Os pais e seu substituto, o *divino*, são fontes de amor e temor, proteção e perigo. E o mais importante: apegar-se a face amorosa (*fascinans*) do *divino* é manter-se protegido ou pelo menos a certa distância da face angustiante (*tremendum*).

4.4 O FASCINANS

Uma primeira associação feita ao fenômeno do *fascinans* descrito por Otto (1917/2007) nos leva a pensar no prestígio que os membros de um grupo têm por seu líder. Leva-nos a pensar também na relação entre o hipnotizado e seu hipnotizador. A principal característica deste fenômeno descrito por Otto (1917/2007) é atração do religioso pelo *numen* acompanhada de uma espécie de paralisia, de um estado de petrificação ante algo majestoso. Para discutirmos o fenômeno do *fascinans*, gostaríamos de resgatar uma importante contribuição freudiana: *Psicologia de Grupo e a Análise do Ego* (1921).

O grande interesse de Freud neste texto são as vicissitudes da libido de um sujeito imerso em um grupo. Ele demonstra que o líder de um grupo é colocado no lugar de um ideal recebendo um intenso investimento libidinal por parte de seus liderados. Este líder se oferece a cada membro como um pai que os ama e os protege, dando garantias psíquicas contra o desamparo a que estão sujeitos.

Freud, comentando Le Bon, descreve que, no estado de fascínio, o indivíduo perde várias de suas capacidades, em especial, deixando de ser dirigido por sua própria vontade. Torna-se extremamente vulnerável aos desejos do outro, à vontade de seu líder (seja em um grupo ou na hipnose). Este, ao ocupar o lugar do ideal do eu, é dotado de um prestígio³² imensurável e, assim, dita, através de suas ordens, as condutas do liderado (hipnotizado). Há, portanto, uma relação entre o líder e o liderado caracterizada pelo par atividade-passividade. Freud ainda destaca que este tipo de relação pode se dar entre um indivíduo e outro indivíduo, entre um indivíduo e uma ideia ou qualquer outra coisa que ocupe o lugar do ideal do eu.

É ao oferecerem-se como objetos de amor que o pai da horda, o pai da infância, o líder do exército ou o líder religioso são colocados no lugar desta instância suprema, o ideal do eu. Ao tornarem-se objetos de investimento libidinal de seus liderados, atuam como continentes para a pulsão, como uma espécie de pára-excitações, pois permitem que a pulsão possa ser ligada³³.

É por isso que Freud irá mostrar que o grande perigo não está no exterior, mas, sim, no interior. É na ausência ou esfacelamento da figura desse líder que a libido, antes nele investida, retorna ao sujeito propiciando-lhe a vivência de um intenso terror. O pânico é concebido como resultado da súbita ruptura do laço fundamental com o ocupante deste lugar ideal na economia psíquica. A vivência do terror, tão comum na fragmentação de algumas tropas após a morte de seu comandante, é explicada, então, pelo desligamento da pulsão, por essa energia que passa a transitar livremente no aparelho psíquico dos soldados levando-os a vivenciarem o mais intenso terror.

Ainda em *Psicologia de Grupo e a Análise do Ego*, encontramos novamente a descrição de uma espécie de paixão em que o objeto amado é supervalorizado, engrandecido a ponto de tornar-se onipotente, tendo, em contrapartida, um sujeito humilde e submisso, passivo diante daquilo que acredita ser a encarnação de seu ideal. O eu torna-se empobrecido, esvaziado, diante do objeto amado que recebe um intenso investimento libidinal.

³² Freud define o prestígio como: “uma espécie de domínio exercido sobre nós por um indivíduo, um trabalho ou uma idéia. Paralisa inteiramente nossas faculdades críticas e enche-nos de admiração e respeito. Parece que desperta um sentimento como o da ‘fascinação’ na hipnose” (Freud, 1921/2006, p. 91-92).

³³ Silva Júnior (2009) irá mostrar em seu trabalho sobre o neopentecostalismo que o líder religioso (pastor) não somente oferece-se como amparo, mas que também seduz reinstaurando a situação originária entre o adulto e a criança.

Lima (2006), comentando o fascínio, considera: “o sujeito idealiza de tal modo o objeto que se torna fascinado por ele. *O corpo do objeto vira luz, sedução*. No amor idealizado, o objeto é tratado como se fosse o próprio sujeito, isto é, o objeto é investido de libido narcísica. Quanto mais o objeto é idealizado, mais o sujeito se torna fascinado, de forma tal que se estabelece uma servidão voluntária do sujeito ao objeto” (p. 41, *grifos nossos*). Notemos que há uma espécie de sedução nessa vivência de fascínio na qual o sujeito encontra no outro sua satisfação. O mesmo objeto a que é direcionada a libido e que funciona como um continente, é também aquele que traz consigo uma faceta de sedução, de enigma.

Retomemos uma citação de Otto (1917/2007) em que ele faz referência ao fenômeno do *fascinans*. Trata-se das palavras do místico mulçumano Bajesid Bostami:

(...) Aí o Senhor *altíssimo* me desvelou seus mistérios e me revelou toda a sua glória. Então, ao fitá-lo (não mais com os meus, mas) com os olhos dele, vi que minha luz, em comparação com a dele, não passava de trevas e escuridão. Da mesma forma minha grandeza e glória nada eram diante da dele. E quando examinei com o olho da honestidade as obras de devoção e submissão que eu realizara a Seu serviço, reconheci que todas provinham d’Ele mesmo, e não de mim (p. 53).

Mas, que enigma é este encontrado no olhar do outro? Neste olhar sedutor, cativante e, ao mesmo tempo, propiciador de uma expectativa de terror? Resgatemos o célebre estudo de Freud sobre Leonardo da Vinci e seu encatamento por uma espécie de sorriso misterioso.

4.4.1 O fascínio de Leonardo da Vinci

No texto *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância* (1910) Freud investiga o enigmático sorriso de *Mona Lisa*, obra à qual Leonardo dedicou vários anos. Descreve este sorriso como sendo “ao mesmo tempo misterioso e fascinante” (Freud, 1910/1996, p. 113). Uma citação feita por Freud nos é bem chamativa, trata-se dos comentários de Muther:

O que sobretudo enfeitiça o espectador é a magia demoníaca deste sorriso. Centenas de poetas e escritos já escreveram sobre essa mulher que ora parece sorrir-nos tão sedutoramente, ora parece fitar o espaço, friamente e sem alma. E ninguém jamais decifrou o enigma de seu sorriso nem leu o significado de seus pensamentos. Tudo, até mesmo a paisagem, assemelha-se a um sonho e parece sofrer a influência opressiva da sensualidade (Muther apud Freud, 1910/1996, p. 114).

O que está em jogo neste rosto, que comporta um sorriso misterioso e um olhar enigmático? Freud, ao investigar o porquê dessa face atrair e cativar Leonardo, irá propor que o sorriso de Mona Lisa despertou nele antigas lembranças. Mas, que lembranças eram estas? Eram reminiscências de sua infância, da ternura e sedução materna. Sua mãe cuidara dele com intenso afeto, inclusive tomando-o, de algum modo, por objeto sexual. Freud assim comenta:

No seu amor pelo filho, a pobre mãe abandonada procurava dar expansão à lembrança de todas as carícias recebidas e à sua ânsia por outras mais. Tinha necessidade de fazê-lo, não só para consolar-se de não ter marido mas também para compensar junto ao filho a ausência de um pai para acarinhá-lo. Assim, como todas as mães frustradas substitui o marido pelo filho pequeno, e pelo precoce amadurecimento de seu erotismo privou-o de uma parte de sua masculinidade. O amor da mãe pela criança que ela mesma amamenta e cuida é muito mais profundo do que o que sente, mais tarde, pela criança em seu período de crescimento. Sua natureza é de uma relação amorosa plenamente satisfatória, que não somente gratifica todos os desejos mentais mas também todas as necessidades físicas; e se isto representa uma das formas possíveis da felicidade humana, em parte será devido à possibilidade que oferece de satisfazer, sem reprovação, desejos impulsivos há muito reprimidos e que podem ser considerados como perversos (Freud, 1910/1996, p. 123).

Como já vimos, a partir da Teoria da Sedução Generalizada de Laplanche, a sedução é universal, pois não só a mãe, mas o adulto, em geral, na sua relação com a criança traz sua sexualidade inconsciente. Esta se apresenta como enigmática à criança,

que é incapaz de elaborá-la. Assim, algumas considerações a respeito de Leonardo podem ser válidas para os demais humanos, já que, no geral, compartilham da mesma experiência de sedução na infância (em graus diferenciados, é claro).

Freud nota que o sorriso de Mona Lisa é, na verdade, um substituto deslocado daquele primeiro sorriso de sua mãe, que havia se perdido há muito tempo. Podemos dizer que estas mensagens enigmáticas, há muito implantadas, ressurgem agora em um novo rosto, encontram uma pseudo-fonte no exterior a partir da qual voltam a indagar o sujeito. Lembremo-nos da vivência traumática em dois tempos. É só no segundo que ela torna-se eficaz ao entrar em associação com algo da realidade externa. O sorriso da Mona Lisa no presente apenas despertou aqueles conteúdos enigmáticos que foram implantados em Leonardo em sua infância. Assim, o que está em questão na vivência do fascínio é, de certa forma, o restabelecimento da situação de sedução na qual o sujeito é indagado por estas mensagens enigmáticas vindas do outro³⁴ no passado e agora atualizadas e projetadas no outro do presente. Vejamos que essa projeção já é uma tentativa de domínio do excesso.

4.4.2 O *fascinans* e a angústia

Belo (2004), comentando o pensamento de Laplanche, sintetiza o seguinte: “o amor é uma resposta às investidas da pulsão *sexual* de morte, é uma tentativa de traduzir, de sintetizar, de metabolizar o que é esfacelado” (p. 35). Tomamos, neste sentido, como hipótese que o *fascinans*, como uma vivência amorosa, surge como resposta a esse arrombamento pulsional do *tremendum*, ou mesmo o antecipa na medida em que a desestabilização do *fascinans*, das ligações libidinais nele existentes, proporciona a angústia e o transbordar pulsional.

Há, certamente, na vivência do *numinoso* uma tentativa de aplacamento da ira divina³⁵. Em outras palavras, há uma tentativa de domínio do ataque pulsional.

³⁴ Pensar no porquê de que alguns possuem uma constituição mais propensa a experiências com o *numinoso* pode nos levar a refletir sobre estas primeiras vivências infantis. Seria o caso de uma mãe que investiria excessivamente seu filho com essa sexualidade perversa, desligada? Seria o excesso de mensagens enigmáticas correspondendo a uma formação de um eu débil e fragilizado? Ou será a falta de investimento narcísico por parte dos pais na criança?

³⁵ Vejamos que naquilo que Otto (1917/2007) denomina de aspectos racionais temos a figura do demônio. O Deus do Pentateuco no Antigo Testamento é imprevisível: divino e demoníaco ao mesmo tempo. Já no Novo Testamento aquilo que era a ira divina parece ser reservada ao demoníaco. O mal passa a ter origem não mais do divino, mas no seu aspecto cindido: o Demônio. Segundo Silva Júnior (2009): “O demônio parece servir de tradução para o que é desconhecido ou não metabolizável (o sofrimento, a doença, a outra religião), e poderíamos entendê-lo enquanto pulsão desligada, pulsão sexual de morte projetada no

Percebe-se, assim, que na vivência *numinosa* do *fascinans* permanece, ainda que em segundo plano, a angústia do *tremendum*.

Em algumas de suas considerações, Belo (2004) indaga-se sobre a possibilidade do sujeito entrar em contato com o pulsional sem se sentir angustiado: “O sentimento oceânico e as vivências místicas são fenômenos que parecem indicar que a religião parece fornecer ao sujeito a possibilidade de lidar com o isso de uma maneira não angustiante. É como se eu e isso pudessem ser integrados! Como se o recalçamento originário fosse desfeito sem que isso levasse o sujeito à mais crua angústia. Como isso é possível? Esse é um dos grandes pontos de enigma que a relação entre psicanálise e religião coloca” (Belo, 2004, p. 13).

Questão semelhante se coloca aqui: como o sujeito é capaz de entrar em contato com o *numinoso*, ao qual já aproximamos do pulsional, e não sofrer (no sentido de *pathos*, de passividade) a mais terrível angústia, não vivenciar um transbordamento psíquico como já descrito quando discorreremos sobre o elemento *mysterium tremendum*?

O elemento de paralisia ante o *numinoso* nos indica a presença, ainda que num segundo plano, da angústia. Há na vivência do *fascinans* uma tentativa de fazer derivar a pulsão causadora dessa angústia. Parte da pulsão é derivada através do investimento libidinal em uma representação (que representação é esta? Do divino? Do próprio enigmático?) diminuindo a angústia; porém, parte permanece atuando como sinal de que, caso o fenômeno do *fascinans* venha a terminar, o do *tremendum* se restabelece com toda a intensidade. A vivência do *tremendum*, mesmo que em menor intensidade, passa, assim, a compartilhar espaço com a do *fascinans*³⁶.

A angústia é devida à própria libido investida no objeto que, ao indicar a possibilidade de desligamento, aponta também para a reinstauração do trauma, do excesso quantitativo, do transbordamento psíquico. É ao quebrar os laços libidinais com o objeto de amor/terror, que o sujeito vivência a mais terrível angústia. Trata-se daquela vivência de fragmentação que já expusemos a partir de Otto (1917/2007).

externo, nomeada em um objeto para que possa ser alvo dos esforços em dominar essa pulsão, em realizar um recalçamento perfeito, bem-sucedido, sem restos, destinando o demoníaco a reclusão no inferno, calando-o nas profundezas da alma”(p.118).

³⁶ Morano (2003) comentando Freud irá afirmar: “Se a nostalgia e o amor constituem a imagem de Deus, o ódio e o temor a Ele engedram, por outro lado, a criação do demônio” (p. 43). Nós, porém, vamos mais além. Acreditamos que não se trata, em um primeiro momento, do complexo paterno como ele afirma, mas sim das pulsões sexuais de vida e de morte. O que está em jogo no *numinoso* é ao mesmo tempo a tentativa de ligação através do amor e do desejo de proteção e a pulsão de morte voltada contra o sujeito, o que lhe dá a sensação de estar sendo atacado pelo *demoníaco*. No complexo paterno essas pulsões apenas ganham certa representabilidade, certo domínio, mas ainda são elas que estão na origem do fenômeno.

4.5 O NUMINOSO: ENTRE A ANGÚSTIA E O DESEJO

Antes de encerrar este capítulo, algumas breves considerações sobre a relação entre a angústia e o desejo se fazem imprescindíveis. Segundo Freud, a angústia infantil pode ser relacionada à ausência do objeto de desejo:

A imagem mnêmica que a criança tem da pessoa pela qual ela sente anseio é sem dúvida intensamente catexizada, provavelmente de forma alucinatória inicialmente. Mas isto não tem qualquer efeito, parecendo agora que o anseio se transformou em ansiedade. Essa ansiedade tem toda a aparência de ser uma expressão do sentimento da criança em sua desorientação, como se em seu estado ainda muito pouco desenvolvido ela não soubesse como melhor lidar com sua catexia de anseio (...) A situação, portanto, que ela considera como um ‘perigo’ e contra a qual deseja ser protegida é a de não satisfação, de uma *crescente tensão devida à necessidade*, contra a qual ela é inerte (Freud, 1926/1996, p.135-136).

Angústia e desejo podem ser vistos, assim, como duas faces de um mesmo fenômeno. O desejo *torna-se* angústia porque algo faltou, porque não foi possível ao ego lidar com esse excesso energético. Trata-se do desamparo psíquico, da incapacidade de lidar com um excesso quantitativo. A situação originária da criança é concebida por Freud como de um desamparo psíquico marcado pelo desejo/angústia. Desejo que, assim como o desamparo, traz o outro para a cena. E angústia que indica, assim como no desamparo, a falta do outro. Caracteriza-se, portanto, o desamparo por esta ausência/presença que é vivenciada no desejo/angústia, ou como fala Otto (1917/2007), pelo *tremendum fascinans*.

Laplanche (1987) comenta que no transbordamento interno do ego pelo pulsional há a vivência da angústia. O ego, incapaz de lidar com a mesma e não podendo fugir, deve de alguma forma tentar assumi-la, integrá-la. O desejo angustiante é tido, portanto, como aquele que vai contra as tendências do ego. Laplanche (1987) assim sintetiza:

angústia, outra face do meu desejo, tal como se fala da frente e do verso de uma mesma folha, de cara e coroa de uma mesma moeda. A angústia seria o

aspecto inconciliável do desejo, de todo desejo e, no melhor dos casos, o restante, reduzido ao mínimo, mas o restante irreconciliável, deste (Laplanche, 1987, p. 142).

Temos aqui que o desejo é percebido pelo ego como angústia, justamente porque falta ao ego instrumentos para lidar com ele, por ele ser irredutível aos parâmetros do ego. O desamparo, acima de tudo psíquico e linguageiro, é que explica, portanto, a transformação do desejo em angústia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começamos este trabalho investigando a temática do desamparo. Percebemos que falar em desamparo humano comporta mais do que a dimensão autoconservativa. É necessário considerar que a passividade da criança não é somente física, mas também psíquica e, acima de tudo, sexual.

Rapidamente passamos a investigar esta espécie de passividade sexual a partir da perspectiva freudiana. Para ele a sedução factual era elemento de extrema importância no desencadeamento de futuras neuroses. Também investigamos a noção de traumatismo, pois apresenta intrínseca relação com a da sedução infantil, já que esta nada mais é do que um trauma. A partir destes primeiros apontamentos da teoria freudiana passamos então a expor a Teoria da Sedução Generalizada de Jean Laplanche.

Com ela percebemos que a sedução do adulto não se resume a atos físicos coercitivos, mas está presente em toda uma série de vivências nas quais o inconsciente do adulto manifesta-se. São nos cuidados corporais da criança, nas brincadeiras com as mesmas, nas explicações que o adulto dá que este acaba transmitindo, junto, *mensagens enigmáticas*, mensagens carregadas de sua sexualidade inconsciente.

Assim, chegamos à sedução originária que passa a ser uma espécie de traumatismo ao qual o psiquismo infantil reage através do recalçamento originário. É na tentativa de traduzir estas *mensagens enigmáticas* que se instaura uma primeira divisão psíquica entre consciente e inconsciente, entre o traduzido e o seu resto recalçado.

Se no traduzido, dominado pelo ego, passa a vigorar o funcionamento da pulsão sexual de vida e dos processos secundários; no recalçado quem rege é a pulsão sexual de morte através do funcionamento dos processos primários.

Tendo exposto esta parte teórica, passamos a descrever o fenômeno do *numinoso* de Otto (1917/2007). Não o fizemos de forma completa já que sua obra é bem mais extensa daquilo que este trabalho comportaria, porém dedicamo-nos a apresentar o que há de essencial na vivência do *numinoso*: o contato com o *Mysterium tremendum et fascinans*.

Por fim, passamos a realizar algumas considerações sobre o *numinoso* a partir de uma leitura psicanalítica. Não apenas realizamos apontamentos, análises, considerações, mas também questionamos a própria teoria ottoniana.

Verificamos que o *numinoso* e o *inconsciente* possuem diversos pontos em comum e fizemos questão de indicá-los. É bem verdade que possuem diferenças assim como o Id de Freud e de Grodeck, mas nem por isso deixamos de trabalhar com a hipótese de que tanto em relação ao conteúdo como em relação a uma espécie de tópica estavam no mesmo plano.

Vimos que na vivência do *numinoso* há o contato com a pulsão sexual de morte. É ao vivenciar a experiência *numinosa* que o religioso revive o trauma, a sedução originária. O inconsciente transborda no eu dando a sensação de esfacelamento, de fragmentação, de ser “pó e cinza”. O religioso sente-se tomado por um afeto de terror incomensurável. Toda a sua atenção volta-se para esta sensação, ou até mesmo paralisa-se nela. Há somente o terror e a angústia. Estamos diante da vivência do *Mysterium tremendum*.

Mas vejamos que o terror e a angústia podem passar para um segundo plano na vivência do *fascinans*. Nela parte da energia livre é ligada a alguma representação. O religioso sente-se fascinado no fenômeno *numinoso* que se manifesta em uma sarça-ardente, em um animal, em uma árvore, ou em qualquer outro objeto. Mas, se parte da energia é ligada, outra parte permanece desligada, atuando como sinal de que por qualquer abalo no *fascinans* o terror do *mysterium tremendum* irá se restabelecer a todo vapor. Assim, percebemos que o próprio *fascinans* é carregado de angústia, pleno de terror. Ficar paralisado ante o predador é manter-se vivo e morto ao mesmo tempo, pois é contemplar a morte iminente. É estar de sobreaviso que o terror mais obscuro e incontrolável se aproxima. Aí a angústia-sinal apenas indica a possibilidade do trauma, mas é ainda incapaz de permitir movimentos psíquicos de preparo e defesa, ou seja, o transbordamento passa a ser uma realidade imediata e incontrolável. Estamos no limite entre a profunda vivência da angústia e o mais intenso investimento libidinal.

Abordamos também o aspecto do *Mysterium* dando ênfase em sua relação com o enigmático, com o *Unheimliche*. É ao aproximá-lo do estranho inquietante, do recalcado que pudemos associá-lo às experiências infantis. Assim, chegamos à origem do *numinoso*, pois acreditamos que este é resultado da sedução originária, destas vivências da criança com o adulto em que ela é apresentada a conteúdos com os quais ainda não está apta para lidar. Seu psiquismo é ainda incapaz de integrar e metabolizar a sexualidade recalcada que o adulto lhe transmite.

Há por certo um trabalho posterior sempre contínuo na tentativa de traduzir essas mensagens que ficam implantadas no psiquismo, nestes objetos-fonte da pulsão. O

ego tenta repetidamente metabolizar, fazer derivar aquilo que ficou recalçado. Acreditamos que possa estar aí não só o interesse infantil pelo sexual, mas também o do religioso pelo *numinoso*. Porém, ao que parece, a experiência religiosa do *numinoso* apresenta-se como uma tentativa frustrada de metabolização do recalçado, principalmente por apresentar o caráter de compulsão à repetição e da submissão passiva do religioso aos desejos do *numen*.

Consideramos o *numen* como uma *alteridade interna*, como um *duplo*. Vimos nele a faceta mais pulsional daquilo que é denominado de superego. Acreditamos que o caráter perseguidor e demoníaco do *divino* esteja relacionado à manifestação do superego a serviço da pulsão de morte. Como Otto (1917/2007) afirma: ele é “completamente avassalador”.

Realizamos também algumas considerações sobre a representação do divino e da instância do superego. Indagamo-nos se o abandono do investimento libidinal na representação de Deus, figura de amparo, que constantemente leva o religioso ao desvelamento de seu próprio desamparo, não estaria relacionado aos ataques pulsionais e que seriam também interpretados pelo religioso como a atuação do *demoníaco*. Notamos que, para além do desamparo físico, do abandono existencial está em jogo um ganho de realidade dessa alteridade interna, ou seja, no desligamento da pulsão, no abandono do objeto de amor, os aspectos mais desligados se fazem notar novamente com extraordinário terror.

De forma geral, podemos dizer que chegamos bem próximos da proposta laplanchiana exposta por Benmasour (1998) sobre o sentimento religioso. Segundo ele o este é “*uma resposta à situação de desamparo – que seja – mas uma resposta ao traumatismo provocado pela sexualidade inconsciente do outro adulto*” (Benmasour, 1998, p. 56). Compreendemos que a vivência *numinosa* refere-se ao contato com o *enigma*, com o sexual implantado pelo adulto na criança, que se faz notar novamente durante a vida do sujeito e ao qual procura desesperadamente traduzir. Podemos pensar que por isso as religiões encontrem tão grande adesão, pois oferecem traduções já prontas, isentando o religioso de fazê-las por si mesmo. Assim, o amparo religioso (enquanto *aspectos racionais*) cumpre um duplo papel: preserva-lhe de lidar com o desamparo físico e existencial, e afasta o pulsional para um segundo plano amenizando-lhe a angústia psíquica.

Acreditamos com este trabalho ter aberto algumas linhas de pesquisa sobre o fenômeno religioso. Estas poderão ser levadas à frente em alguns artigos ou até mesmo em futuro doutorado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELO, Fábio Roberto Rodrigues (2004). *Psicanálise, Religião e Teoria da Sedução Generalizada* (Notas de Aula - Volume I). 1. ed. Belo Horizonte: Sêlo Editorial.
- BENMASOUR, Maryan (1998). A religião em psicanálise: ilusão ou revelação? (Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto, Trad.). *Psicologia em Estudo*. 1(3). Maringá: DPI/CCH/UEM.
- BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BERLINK, Manoel Tosta (2000). *Psicopatologia fundamental*. São Paulo: Escuta.
- BIRCK, Bruno Odélio (1993). *O Sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPURCRS.
- BRANDT, Hermann (2007). Rudolf Otto e sua obra *O Sagrado* (1917). In: *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. (Walter O. Schlupp, Trad.). São Leopoldo: Sinodal/EST/ Petrópolis: Vozes.
- CARDOSO, Marta Rezende (2002). *Superego*. São Paulo: Escuta.
- DESCARTES, René. (1644/2005). *Princípios da Filosofia*. (Heloisa da Graça Burati, Trad.). São Paulo: Rideel.
- DROUGUETT, Juan Guillermo. (2000). *Desejo de Deus: Diálogo entre psicanálise e fé*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- ESPINOSA, Baruch de. (1670/1960). *Ética*. (Lívio Xavier, Trad.). Atena Editora: São Paulo.
- FREUD, Sigmund; BREUER, Josef (1893-1895/1996). *Estudos Sobre a Histeria*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume II). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1895/1996). *Projeto para uma Psicologia Científica*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume I). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1985/2003). *Entwurf Einer Psychologie*. In: *Notas a projeto de uma psicologia: As origens utilitaristas da Psicanálise*. (Osmyr Faria Gabbi Jr., Trad.). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1896/1996). *Carta 52*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume I). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1896/1996). *A Etiologia da Histeria*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume III). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1897/1996). *Carta 69*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume I). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1900/1996). *A Interpretação de Sonhos*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volumes IV e V). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1905/1996). *Três Ensaio Sobre a Teoria a Sexualidade*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume VII). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1907/1996). *O Esclarecimento Sexual das Crianças*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume IX). Rio de Janeiro: Imago.

- FREUD, Sigmund (1908/1996). *Sobre as Teorias Sexuais das Crianças*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume IX). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1910/1996). *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XI). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1913/1996). *Totem e Tabu*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XIII). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1915/1996). *Sobre o Narcisismo: Uma introdução*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XIV). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1915/1987). *Neuroses de transferência: uma síntese*. (Übersicht der Übertragungsneurosen, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1917/1996). *Luto e Melancolia*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XIV). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1919/1996). *O 'Estranho'*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XVII). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1920/1996). *Além do Princípio de Prazer*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XVIII). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1921/1996). *Psicologia de Grupo e a Análise do Ego*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XVIII). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1923/1996). *O Ego e o Id.* (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XIX). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1925/1996). *Um estudo autobiográfico.* (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XX). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1926/1996). *Inibições, Sintomas e Ansiedade.* (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XX). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1927/1996). *O Futuro de uma Ilusão.* (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XXI). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1930/1996). *O Mal-Estar na Civilização.* (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XXI). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1933/1996). *Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise.* (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XXII). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1939/1996). *Moisés e o monoteísmo.* (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XXIII). Rio de Janeiro: Imago.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand (1970). *Vocabulário da psicanálise.* (Pedro Tamen, Trad.). Lisboa – Portugal: Moraes Editores.

LAPLANCHE, Jean (1985). *Vida e morte em psicanálise.* (Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Fortes Santiago, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.

- LAPLANCHE, Jean (1987). *Problemáticas I: A angústia*. (Álvaro Cabral, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- LAPLANCHE, Jean (1989). *Problemáticas III: A sublimação*. (Álvaro Cabral, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- LAPLANCHE, Jean (1992a). *Novos fundamentos para a psicanálise*. (Cláudia Berliner, Eduardo Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1987).
- LAPLANCHE, Jean (1992b). *Problemáticas IV: O Inconsciente e o Id*. (Álvaro Cabral, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (1714/1983). Os Princípios da Filosofia Ditos A Monadologia. (Marilena de Souza Chauí, Trad.). In *Newton, Sir Isaac*. Coleção Os Pensadores. (2ª ed.). São Paulo: Abril Cultural.
- LIMA, Nádia Languárdia de (2006). O fascínio e a alienação no ciberespaço: uma perspectiva psicanalítica. In: *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 58, n. 2.
- MARTÍNEZ, Viviana Carola Velasco (2003). *A figura do herói: entre a falta e o excesso - por uma ruptura de campo em três tempos; a criança e o videogame, o herói mitológico e homem psicanalítico*. Tese de Doutorado Não Publicada, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- MIJOLLA-MELLOR, Sophie de (2004). *A necessidade de crer*. (Pádua Fernandes, Leandro Sarmatz, Trad.). São Paulo: Unimarco.
- MELLO NETO, Gustavo Adolfo Ramos (1995). Psicanálise extraclínica: solipsismo sem fim?. In: *Cadernos de Metodologia e Técnicas de Pesquisa – Suplemento Psicologia*, 6. Maringá.

- MELLO NETO, Gustavo Adolfo Ramos (2008). *Histeria e psicanálise depois de Freud*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- MELLO NETO, Gustavo Adolfo Ramos & MARTÍNEZ, Viviana Carola Velasco (2002). Angústia e Sociedade na Obra de S. Freud. In: *Psicologia em Estudo*. v. 7, n. 2, p. 41-53.
- MENEZES, Lucianne Sant'Anna de (2008). *Desamparo*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- MONZANI, Luiz Roberto (1989). *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: UNICAMP.
- MORANO, Carlos Domínguez (2003). *Crer depois de Freud*. (Eduardo Dias Gontijo, Trad.). São Paulo: Loyola.
- OTTO, Rudolf (1917/2007). *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. (Walter O. Schlupp, Trad.). São Leopoldo: Sinodal/EST/ Petrópolis: Vozes.
- PEREIRA, Mário Eduardo Costa (2008). *Pânico e desamparo: um estudo psicanalítico*. São Paulo: Escuta.
- SILVA JUNIOR, Mauricio Cardoso da (2009). *A sedução divina no neopentecostalismo: um estudo psicanalítico*. Dissertação de Mestrado não publicada. Mestrado em Psicologia – Universidade Estadual de Maringá. Maringá.
- SPITZ, René Arpad (1978). *O não e o sim: a gênese da comunicação humana*. (Urias Corrêa Arantes, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.