

Sobre a paixão dos limites: a experiência religiosa como crítica da razão

Rodrigo Barros Gewehr
Universidade Federal de Alagoas

Resumo: É possível falar da experiência religiosa? Místicos e estudiosos que abordam esta experiência não cessam de colocá-la, em oposição à religião, como uma vivência da ordem do limite da nomeação, como se neste âmbito tocássemos um impossível, que não obstante serve como ordenador do campo epistemológico e ético. Se esta experiência é vista como um limite, até que ponto podemos investigá-la? Como é possível que, a partir dela, construa-se uma crítica à razão e um *ethos*? Se, por um lado, os místicos têm nessa experiência um ponto de apoio para a prática, na investigação filosófica e científica essa paixão dos limites não cessa de colocar problemas tão complexos quanto são, por vezes, absurdas as respostas. Tendo a psicologia profunda como base teórica, este ensaio visa interrogar precisamente este limite, o ponto em que razão e crença se tocam, ou mesmo se confundem.

Palavras-chave: razão; experiência religiosa; crítica; epistemologia; *pathos*; psicologia profunda.

Abstract: Is it possible to speak of religious experience? Mystics and scholars who address this experience never stop regarding it, in opposition to religion, as a sort of inwardness at the limits of naming, as if there was a touch of impossible in it, which nonetheless frames the epistemological and ethical fields. If this experience is considered a limit, to what extent can we investigate it? How is it possible therefrom to build a critique of reason and an *ethos*? If, on the one hand, mystics consider this experience as a foothold for practice, when it comes to philosophical and scientific investigation, this passion for the limits does not cease to originate so many complex problems as answers are sometimes absurd. Those problems compose the core of this essay, which intend to put into question precisely this limit: the point in which reason and belief link up or even merge altogether.

Keywords: Reason; Religious Experience; Critic; Epistemology; *Pathos*; Depth Psychology.

And the words belie their deep thoughts,
And their thoughts in doubt sink deep.
Aboul-Ala Al-Maari

“Alguns pensam sobre religião / Outros imaginam ter encontrado o caminho da certeza / Temo que algum dia uma voz se elevará: / ‘Ignorantes, o caminho não é nem este, nem aquele’” (KHAYYÂM, 2008, p. 89). Com esses versos, o poeta persa Omar Khayyâm (1048–1131) introduz um tema que é recorrente em seu trabalho, e que podemos também encontrar em certas aproximações da filosofia e da psicologia profunda, notadamente na obra de Carl Gustav Jung. Trata-se da diferença apenas aparente entre religião e certeza, do quanto ambas estão intrinsecamente conectadas, e em certa medida contribuem para uma dinâmica de negação da vida. Trata-se, sobretudo, de pensar que caminho é este que suplantaria ambas as posições denunciadas pelo poeta.

Omar Khayyâm é conhecido pelo seu sensualismo, pela paixão do vinho e das mulheres, por seu elã científico e sua crítica de algumas instituições, especialmente do Islam. Ao mesmo tempo, para além dos



ritos consagrados pela ortodoxia religiosa, ele permanece muçulmano, aborda este pertencimento de uma forma que não seria estranha ao misticismo cristão, e que se aproxima bastante do que Jung chama de experiência religiosa,¹ em oposição à religião. “Há duas Kaabas no caminho da fé: / A Kaaba de pedra e aquela do coração / Faça a peregrinação dos corações tanto quanto puderes / pois um coração vale mais que mil Kaabas” (KHAYYÂM, 2008, p. 110).

Nota-se aqui um deslocamento do registro da fé institucionalizada para uma espécie de vivência íntima, no limite do inominável: mais de uma vez, o poeta refere-se à nossa incapacidade radical de compreender os movimentos da vida, o que não lhe impede uma confiança de fundo,² nem tampouco a admissão da contingência dentro mesmo da ideia de destino (contrariamente ao que afirma Zizek, em *O sofrimento de Deus*, para quem a contingência estaria em oposição fundamental à religião, uma vez que esta é entendida como garantia transcendental da ação no mundo).³

O problema aberto por Khayyâm nos remete ao elo intrínseco entre posições que se sustentam pela verdade demonstrativa e aquelas assentadas na fé. Remete ainda à imprecisão das verdades possíveis a ambas e ao que esta imprecisão acarreta quando se fragilizam as amarras da certeza e as garantias ofertadas pela fé: vemo-nos confrontados a desestabilizações, mais ou menos graves, dependendo do quanto nos afermos à certeza colocada em suspensão. Noutros termos, no cerne desta fratura há também algo que é da ordem do conflito, da agressividade, e mesmo da violência. Por isso, ao nos depararmos com esse espaço aberto entre a fé e o conhecimento institucionalizados, e, mais ainda, ao nos vermos em certa medida abandonados tanto pela razão quanto pela fé, estamos também no horizonte da guerra. Amin Maalouf, em seu ensaio *Identidades assassinas*, afirma que o gesto de reduzir a própria identidade a uma só pertença acaba por instalar “os homens numa atitude parcial, sectária, intolerante, dominadora, por vezes suicida, e os transforma frequentemente em assassinos, ou em defensores de assassinos” (MAALOUF, 1998, p. 39). Isso vale para o pertencimento religioso, como temos visto com frequência ao longo da história, mas também para posicionamentos laicos, que criam formas variadas de imposição, num espectro que vai da propaganda aos conflitos armados, passando pela diplomacia e por outras formas sutis de fomentar ideologias.

Gilles Kepel, ao enfatizar o processo de retomada do espaço público pelos três grandes monoteísmos a partir dos anos 1960, salienta que, a seu modo, cada uma dessas religiões parte do princípio de que “o esquecimento de Deus está na raiz dos males enfrentados pela sociedade” (KEPEL, 1991, p. 89). A suficiência da razão, segura de si mesma e sem necessidade de prestar contas a não ser a si própria, teria culminado nos totalitarismos nazista e stalinista. As religiões estariam se alimentando precisamente de certo clima difuso de medo e insegurança, de “promessa não cumprida”. A busca de reafirmação de identidades religiosas leva, todavia, “... à inelutável confrontação dos adeptos de diferentes confissões, galvanizados por seus respectivos radicalismos” (KEPEL, 1991, p. 265). Se outrora o obscurantismo das religiões foi atenuado pelas luzes da *Aufklärung*, estas, ao que parece, não foram capazes de evitar o próprio quinhão de obscuridade, nutrindo também radicalismos, potencializando intolerâncias e nisso semeando talvez sua própria contestação.

Saímos de uma situação insustentável para cair em seguida em outra, não menos conhecida e também potencialmente perigosa. Uma vez que a segurança do pertencimento é posta em dúvida, ou simplesmente para que a dúvida sequer seja colocada em cena, a hostilidade ergue-se como resposta à ameaça imaginária. Esse é um dos resultados possíveis, e bastante frequente, da fratura entre razão e fé, mas para além disso é preciso interrogar o que mais pode surgir desse íterim, a que posição este reconhecimento nos convoca. Não é sem motivo, nesse sentido, que o misticismo de Omar Khayyâm guarde traços de uma posição melancólica, marcada por um fatalismo cortante que não seria estranho a Álvaro de Campos.



Gostaríamos de acreditar que o “processo civilizatório”, em muito impulsionado pelo desempenho do conhecimento científico, estaria em condições de nos agraciar com maior estabilidade, com mais segurança e sobretudo com mais clareza a respeito dos processos que regem a vida. No entanto, cada uma dessas ilusões, nutridas tanto à base da força bruta quanto de uma política dos entremeios, é sempre renovadamente derrotada. Estamos, aqui, no cerne do *Mal-estar na cultura*, tão bem delineado por Freud. A religião segue encampando guerras, a instabilidade política e econômica são fantasmas permanentes, e os avanços da natureza sobre nossas conquistas são também avassaladores, de modo que, por mais que nos cerquemos de defesas, mais essas defesas se mostram frágeis, mais o conhecimento se torna, ele mesmo, defensivo.

É disso que fala o poeta persa ao alertar para a fragilidade de nossa ânsia por certezas, e do quanto há de certo *complexo de onipotência* em nossa atitude altiva diante da fundamental ignorância de que padecemos no que diz respeito às causas e consequências de tudo que nos ocorre. Em última instância, mesmo as descrições mais nítidas e inspiradas da realidade guardam em si tons de artificialidade. “Contra uma flecha lançada pelo destino / os escudos não servem para nada” (KHAYYÂM, 2008, p. 130).

Renova-se aqui certa confiança de fundo, difusa, na forma de uma afirmação indireta de um saber que, não obstante, serve para pouca coisa, embora seja ainda um lastro. E de nada servem os escudos, pois em maior ou menor grau eles são, todos, peças de uma estratégia de apaziguamento, partes de nossa elaborada tessitura de métodos para angariar conforto em face dos inevitáveis e intransigentes contratempus que sofremos. Cada um de nossos gestos é uma tentativa de fazer a realidade se adequar àquilo que acreditamos, desejamos, tememos: afirmações mais ou menos inúteis e desesperadas de se adequar ao “destino”, ou de provar para si mesmo que “destino” é apenas uma forma imaginária de obediência e que a autenticidade está na autonomia, na liberdade, no autorizar-se de si mesmo, como se ambas as posturas fossem contrapontos reais à alienação; como se fossem, uma ou outra, garantia de um conhecimento mais seguro.

No entanto, conduzidos ao extremo dessa reflexão de Omar Khayyâm, podemos entender que essas afirmações todas possuem o mesmo valor, e que embora umas nos deem mais conforto de espírito, e outras mais domínio de ação no mundo, nenhuma delas pode dar garantia ampla e irrestrita de si mesma. Como não cair, diante disso, no imobilismo? Como não ceder ao niilismo? Como afirmar, diante de nossa incapacidade de apreender a realidade, algo como um “destino”? A ideia mesma de “destino” não seria já um índice de imobilismo, ou de abandono? Como evitar os dogmatismos diante de tamanha incerteza? Ou, o que seria praticamente o outro lado do mesmo: de que forma escapar de um relativismo radical?

...

Nestas questões todas, estamos no âmbito de uma razão que investiga seus limites, e que não cessa de se enredar nas aporias que produz. A nenhuma destas perguntas é possível responder sem que partamos de uma *Weltanschauung*, sem que lancemos ao mesmo tempo uma espécie de “profissão de fé”, por mais refinada que seja, por mais desejosa de se abster de posicionamentos considerados como dogmáticos. E estas questões são potencialmente irresolúveis se por resolução tomarmos a certeza demonstrativa como única garantia da verdade. No entanto, estas mesmas questões estão no cerne de todo conhecimento que produzimos, donde uma identidade radical entre fé e razão; donde também a artificialidade do dispositivo que nos condena a separar a fé e a razão como se fossem antípodas. O problema talvez esteja justamente na disjunção.

Outro poeta de inspiração muçulmana, Aboul-Ala Al-Maari (973 – 1057), mostra em versos o teor desse hiato: “Os habitantes da terra se dividem em dois: / os que têm cérebro, mas não têm religião / e os que têm religião, mas não têm cérebro” (MAALOUF, 1983/2010, p. 53). Qualquer uma das opções

resulta em desastre, e a devastação da cidade de Al-Maari pelos cruzados, em 1098, foi um exemplo a mais dos infortúnios a que essa disjunção frequentemente nos condena. Poderíamos ver nisso apenas um apelo ético, a compreensão de que sem um suporte religioso a inteligência tende à deriva, e que sem inteligência a religião desliza facilmente na barbárie. Todavia, o próprio poeta nos mostra um panorama mais complexo no qual razão e fé estão intimamente ligadas e são, em conjunto, condição do conhecimento: “Oh, mantenham-se confiantes no caminho da Razão, que vocês serão corretamente guiados: Não permitam que ninguém coloque suas esperanças senão em Deus! E não arrefeça a luz do Onipotente, pois veja, ele concedeu a todos um brilho de inteligência para usar e aproveitar” (AL-MAARI, apud NICHOLSON, 1921, p. 144).

Para além do campo da ética, há uma condição do conhecimento – inalcançada justamente por trabalharmos em termos de polos excludentes – que só se realiza quando a razão é iluminada pela sabedoria divina: “Com as trevas da visão surgem a escuridão da fé e da verdade” (AL-MAARI, apud NICHOLSON, p. 129). Há algo que precede tanto a fé quanto o conhecimento, e que é a condição para ambos. Não por outro motivo, o adágio latino afirmava *quem deus vult perdere prius dementat*⁴: aquele a quem Deus rejeita, primeiro o enlouquece. Essa “treva da visão” é que acaba por impedir a luz do conhecimento, e também incapacita para a fé. Cabe pensar o que seria uma religião vivida com inteligência, se disso resultaria algo além de afirmações dogmáticas elegantes. Também cabe pensar o que a inteligência vivida com religião poderia suscitar. De toda sorte, embora esses problemas estejam interligados, acabamos por criar, apesar dos espaços de mútua observação, uma fronteira de incomunicabilidade: a razão segue sendo soberana na investigação da exterioridade, e a fé segue como contraponto, como sustentação da vivência íntima de uma suposta verdade indemonstrável, que não obstante quer-se afirmar como verdade objetiva.

Zizek enuncia a radicalidade do problema ao interrogar: “como, a partir da interação dos indivíduos, pode haver a aparência de uma ‘ordem objetiva’ que não pode ser reduzida a sua interação, mas é experimentada por eles como um agente substancial que determina suas vidas?” (ZIZEK & GUNJEVIC, 2015, p. 49). O autor está comentando o livro *A marca do sagrado* (de Jean-Pierre Dupuy), e argumenta que essa ideia de um agente substancial transcendente não passa de reificação da interação dos indivíduos. Colocada deste modo, a questão encontra de antemão sua resposta, uma vez que o horizonte ontológico no qual Zizek se situa garante-lhe já a certeza do materialismo (que ele afirma como única postura razoável), contra a pretensa certeza de um dogmatismo insidioso, de caráter religioso, que estaria insinuado na própria colocação da ideia de uma ordem objetiva.

Mas não caímos aqui, novamente, no dualismo denunciado por Khayyâm? Não acabamos por confirmar que a batalha se trava justamente no plano das opções ontológicas e reafirmamos o impasse em que nos encontramos nesse estrato do problema? Apesar dos sopesares, dos contrapontos e das hesitações, existe aqui a positividade de um saber, seja na afirmação de uma verdade transcendente, seja na negação desta por via do materialismo, que se coloca como argumentação fundada no fato e por conseguinte supostamente imunizada contra os excessos da margem oposta. Iniciar a questão submetendo a “ordem objetiva” à “interação dos indivíduos” é uma forma de induzir a reflexão do leitor e o direcionamento da resposta; é já um ponto de partida que acaba por reificar uma opção ontológica. Ademais, dificilmente conseguimos demonstrar que a “ordem objetiva” seja uma consequência da “interação dos indivíduos”, pois desta a única coisa que podemos deduzir, de fato, é a reificação daquela, porém não sua origem. Nesse ponto, retomando a questão de Zizek, permanecemos no impasse quanto a saber se o que nos é dado é inventado ou intuído. Numa lógica dos extremos, não temos como decidir isso sem que nos deixemos arrancar do próprio circuito das significações que nos levaram até o limite da significação possível.

Há um conhecimento tangível das verdades inventadas e das categorias que utilizamos para avaliar nossas experiências, aquilo que forjamos ao longo da história, e isso diz respeito a um plano de horizonta-

lidade do conhecimento, que culmina no estruturalismo. Esse plano deixa intacto, no entanto, o vetor da verticalização, o qual implica o dar-se conta do momento lógico em que precisamos responder se as experiências são inventadas ou intuídas, se elas se esgotam na imanência das relações ou se há algo nelas que demanda pensarmos uma exterioridade absoluta.

Aqui a experiência religiosa entra como um exemplo paradigmático. A noção de “sagrado”, por certo controversa (DERRIDA, 1996/2001), foi construída e moldada ao longo do tempo. Ela possui, por conseguinte, as marcas de diferentes culturas, de distintas religiões, bem como do élan especulativo que, da filosofia à ciência, buscou apreendê-la, quiçá aprisioná-la. Mas esta noção guarda em si uma radicalidade essencial, e participa do que Derrida chama “desertificação sem fim da linguagem” (DERRIDA, 1993, p. 56). Uma operação negativa que não obstante se inscreve nos moldes de um “acontecimento” (*événement*), e que por isso deixa de si um traço. Noutros termos, para além daquilo que se inscreve como positividade, e que ganha contornos peculiares dependendo do contexto, há uma dimensão do que, desinvestido das positivities, resta como o disparador do acontecimento, e que é tomado aqui como irreduzível às positivities todas que, *a posteriori*, tentam defini-lo. Uma dimensão de *restance* para a qual a ideia de númeno, de Rudolf Otto, busca dar contornos de racionalidade, mas que permanece como uma fratura, um hiato na temporalidade da linguagem e na espacialidade das línguas.

Amin Maalouf, ao narrar a vida de Mani, conta a história de uma conversa do profeta iraniano durante um discurso público em Deb. Pergunta um ouvinte:

“Se tu dizes a mesma coisa que o Messias ou o Buda, por que buscas construir uma nova religião?” Ao que Mani responde: “Aquele que se ergueu no Ocidente, a esperança que trouxe quase não floresceu no Oriente; aquele que veio ao mundo no Oriente, sua voz não atingiu o Ocidente. Será preciso que cada verdade porte o hábito e o sotaque daqueles que a receberam?” (MAALOUF, 1991, p. 134/5).

Estamos aqui confrontados ao efeito direto da positividade do sagrado, daquilo que nos chega como religião, e que está necessariamente vinculado “ao hábito e ao sotaque”. Nesse sentido, a desertificação da linguagem está relacionada ao fato de sua radical parcialidade, condenada a jamais superar a distância entre as verdades locais e a tendência a produzir sínteses generalizantes. Nesse circuito, o máximo a que podemos chegar é numa tentativa de teologia comparada que nos permita pensar em invariâncias no seio mesmo da variabilidade, sem que isso nos garanta mais que um *point d'arrêt* provisório, um ponto de estofamento que se esgotaria em si mesmo sem dar conta daquilo que resta para além da invariância, que é em si mesma, já, um ponto de parada.

Porém Mani prossegue: “Os homens acreditam adorar a divindade, quando eles nada conhecem além de representações: representações em madeira, em ouro, em alabastro, em pintura, em palavras, em ideias” (MAALOUF, 1991, p. 135). Em alguma medida, somos todos idólatras, e aqueles que se negam a ver Deus a partir das imagens consagrada, são muitas vezes, diz Mani, os mais próximos da “verdadeira imagem de Deus”.

Existiria, pois, uma dimensão da divindade, essa sim verdadeira, que estaria para além de todas as representações possíveis; uma dimensão de fundo, da ordem da vivência, diante da qual podemos optar por negar, calar, aderir de forma mais ou menos crítica, ou observar atentamente, como indicava Jung através de uso de *relegere* (e não de *religere*)⁵ para indicar a raiz do termo religião; raiz em geral perdida para a insistência nos ritos e pelo fetiche das representações.

Uma vez que se afirma essa vivência, e dado o caráter movediço do terreno em que nos encontramos; dada a facilidade com que essa vivência pode se converter em fundamentalismos diversos; dado o fato



de que tal suposta vivência nos remete a um *pathos* dos limites e que nesses horizontes longínquos nos tornamos frequentemente passionais e perigosos, justifica-se nossa tendência aos formalismos, nosso conservadorismo, nosso apego às tradições interpretativas, sejam elas religiosas ou laicas. Nas palavras de Safranski: “A pergunta pelos princípios deve conter em si o pânico. Aquele que foge do que carece de fundamento, precisa se dar conta de que foge sem fundamento algum” (SAFRANSKI, 1997/2005, p. 155).

Talvez esteja aqui o golpe mais duro ao nosso narcisismo desenfreado: recusar-se a interrogar os princípios de nosso conhecimento e/ou de nossa fé equivale a estar fugindo de um fantasma que acreditamos não existir. Não há fundamento algum que sustente evitarmos a investigação de algo que supomos de antemão sem fundamento, seja por considerarmos vazias as críticas à experiência religiosa, seja por acreditarmos que a experiência religiosa repousa em última instância no vazio. Da mesma maneira, mas de maneira inversa, interrogar aquilo que supomos infundado é muitas vezes apenas um modo de validar a ausência já pressuposta de fundamento. É por isso que a investigação freudiana sobre a religião jamais avançou: as concessões de Freud a esse respeito servem tão somente para demonstrar seu ponto de vista e não para colocá-lo em questão. Suas afirmações sobre a religião no *Leonardo* (1910) são praticamente as mesmas que podemos encontrar quase trinta anos depois em *Moisés e o monoteísmo* (1939), o que não deixa de levantar alguma suspeita quando se trata de investigações científicas.

Por que nos seria interdito pensar a respeito dos princípios? Por que deveríamos aceitar a ideia de que o modo científico de pensar exclui necessariamente a interrogação das causas e dos fins? Nossa indisposição em relação à metafísica seria, nesse sentido, uma das expressões desse pânico e poderíamos nos perguntar se a interdição de pensar que Freud atribui à religião (FREUD, 1927/2002) não se encontra também noutros domínios do conhecimento; se essa mesma interdição não atinge a própria ciência e quiçá mesmo a filosofia. O “primado da inteligência” não é talvez mais do que outra forma de silenciarmos o medo do que nossa ignorância pode causar.

Temos, no entanto, que dar conta dessa dimensão da vivência do “sagrado”, pois ela é afirmada e existe no mínimo como narrativa. Para isso, falar de religião é pouco. É preciso repensar a relação entre crença e certeza. É preciso considerar, por exemplo, esse vetor que aponta para fora da linguagem e tentar apreendê-lo em sua radicalidade, sem reduzi-lo a algum dispositivo nomotético, pois do contrário só fazemos reforçar o dualismo fé e razão como absolutos intransponíveis. Nosso élan classificatório é, ele também, defensivo, e a única maneira de sairmos de um espelhamento narcísico infinito é se houver, como hipótese, um ponto de corte, de suspensão abrupta de nossa identificação com a própria cadeia de significações – identificação que se mostra inclusive no ato de afirmar algo como impossível de significar. Disso se pode apreender a importância que os místicos reservam à vivência, e também o porquê de a religião ser frequentemente um espaço de alienação.

...

Pensar um pouco mais a dimensão da experiência religiosa parece, pois, ser de extrema importância para avançar nessa discussão sobre o fôlego que temos para fazer frente a nosso desejo de ignorância. No que esta experiência difere da religião? E por que essa diferenciação seria útil?

Inicialmente, cabe notar que a religião não responde pela totalidade do fenômeno religioso. Isso fica bastante claro em autores como Hegel, Mircea Eliade, Rudolf Otto, Jacques Derrida. No que diz respeito ao campo da Psicologia profunda, embora Oskar Pfister tenha insistido com Freud sobre a necessidade de considerar o impulso religioso de modo mais amplo, superando o que ele, Pfister, chama de “formas patológicas de religião” (FREUD, 1963/1991, p. 178), o inventor da psicanálise mantém sua postura de



buscar a “psicogênese da religião” (FREUD, 1963/1991, p. 93) e atribui a essa esfera de fenômenos a marca indelével de certo “infantilismo” (FREUD, 1963/1991, p. 173).

Jung se aproxima da questão de modo bastante distinto. Numa primeira abordagem, podemos ver que para o psiquiatra suíço, assim como para Freud, a religião pode e frequentemente age como disposição substitutiva: “A repressão dos instintos (ou mais propriamente da instintividade) conduz à formação de sucedâneos religiosos, ao chamado ‘amor a Deus’, no qual só um cego é incapaz de ver as características sexuais” (JUNG, 1928/2002, p. 29). Nessa mesma linha de raciocínio, ao longo de uma série de conferências ministradas no Instituto Federal de Tecnologia da Suíça, entre 1933 e 1935, Jung segue afirmando: “é algo comum para pessoas bastante infantilizadas ter sentimentos místicos ou religiosos. Elas aproveitam essa atmosfera na qual podem admirar a beleza de seus sentimentos, quando na verdade estão apenas sendo indulgentes com o próprio autoerotismo” (JUNG, 1959, p. 171).

Esses dois exemplos auxiliam a perceber que ao tratar de religião, Jung não está de forma alguma minimizando o que há de ilusão (no sentido propriamente freudiano) na dimensão da experiência religiosa.⁶ Por certo que a religião se estrutura em torno de complexos afetivos e que, destes, as pulsões sexuais são mobilizadoras ou impeditivos poderosos. Outrossim, tendo em vista que a psicodinâmica opera através de deslocamentos, de condensações, de metáforas, imagens mitológicas e religiosas são frequentemente ativadas nos conflitos psíquicos.

Todavia, não se trata apenas disso. Há outro aspecto desta experiência que leva Jung a considerar o fenômeno religioso também como fundante e fundamental, tanto quanto a sexualidade, e não se opondo necessariamente a esta, uma vez que se trata também de um “instinto”:

O espiritual também aparece na psique como um instinto [*Trieb*], e mesmo como verdadeira paixão, como um “fogo devorador”, segundo a expressão de Nietzsche. Não deriva de outro instinto, mas é um princípio *sui generis*, uma forma específica e necessária da força instintiva (JUNG, 1928/2002, p. 66).

A ideia de uma psique movida por pulsões distintas, mas todas elas fundamentais, é o que permite a Jung entender a religião como resultante de inibições e, ao mesmo tempo, como impulso criativo, como uma das formas de expressão dos processos psíquicos, irreduzível às tentativas de psicogênese. Com base nesse entendimento estrutural e dinâmico, Jung propõe leituras que invertem a lógica de apreensão do fenômeno psíquico:

Em tempos antigos, o sentimento de estar sendo “penetrado” por ou de estar “recebendo” o deus era representado alegoricamente pelo ato sexual. No entanto, seria um grosseiro equívoco interpretar uma experiência religiosa genuína em termos de fantasia sexual “reprimida” por conta de um simples recurso metafórico (JUNG, 1958/1970, p. 337).

Não se trata de negar o aspecto sexual nem de reduzi-lo a simples metáfora, mas sim de empreender uma análise em filigrana, que valorize a complexidade e a variabilidade dos fatores condicionantes de um fato psíquico. A mesma estratégia interpretativa permite a Jung fundamentar a distinção entre religião e experiência religiosa, a qual será de grande importância em sua obra, pois a dimensão da vivência será o caminho pelo qual Jung avançará a ideia de “psique objetiva”. Esta, por sua vez, remete à tentativa de superar os problemas enunciados antes, e, particularmente, a questão do subjetivismo.

A tal ponto o corte entre religião e experiência religiosa é radical, que Jung afirma, em 1957, que o “pertencimento a uma confissão nem sempre é uma questão religiosa” (JUNG, 1957/2008, p. 25) e sim, frequentemente, apenas um fenômeno social, gregário, que reúne em torno de si pessoas “religiosamente



indiferentes”, cuja participação numa determinada confissão é sobretudo uma questão de tradição ou costume. Desta forma, a religião nem sempre contribui para a compreensão das “estruturas de base do indivíduo” e pode, como vimos, ser um aspecto defensivo. A ótica confessional corresponde à *Igreja de Estado*, a uma profissão de fé diante do mundo, sendo assim uma questão temporal. Nesse sentido, a posição de Jung vai ao encontro do que Omar Khayyâm fala a respeito da Kaaba do coração. Tanto quanto o poeta persa, Jung acentua que, para além da confissão religiosa, há outro nível de aproximação ao sagrado que demarca a distinção entre religião e experiência religiosa, sem que essas dimensões se anulem necessariamente.

Essa inflexão se justifica na medida em que ela visa salientar a importância da esfera da vivência e com esta também a do acontecimento, da irrupção de um evento que por seu potencial de espanto é tomado como inexprimível (Rudolf Otto usa originalmente o termo *Unsägliche*,⁷ e a tradução francesa de *O sagrado*, o termo *arrêton*, que enfatiza bem a ideia de uma parada abrupta, de uma suspensão (cf. OTTO, 1917/2001)). Jung procura retirar o enfoque da confissão religiosa, uma vez que ela está tradicionalmente ligada a uma espécie de cristalização do conhecimento, uma forma de antídoto contra a angústia que a experiência religiosa pode despertar, o que não é estranho ao próprio relato dos místicos, sejam eles cristãos ou muçulmanos.⁸ A dimensão da vivência aponta para o hiato entre fé e razão, na medida em que uma e outra nos remetem a tentativas de captura da experiência e, portanto, acabam sendo condicionantes, acabam forjando os critérios a partir dos quais tal experiência seria ou não válida.

Há que se considerar que a fé nem sempre está fundamentada numa vivência. É nesse sentido que ela pode ser capturada por confissões religiosas que a convertem num instrumento a serviço de algum hábito ou tradição, a serviço também de interesses econômicos, políticos, bélicos.

Considera-se, em geral, a crença como sendo o elemento por excelência da experiência religiosa. Mas desta forma esquece-se que na verdade a crença é um fenômeno secundário que repousa sobre um dado primário: ter vivenciado algo que provocou intensa emoção, inspirando com isso *pistis* (JUNG, 1957/2008, p. 37).

Aqui se insinua uma ruptura que no texto junguiano é radical: *pistis*, entendida como confiança numa experiência interior, está na contramão do que em geral é proposto pelas religiões, pois estas “preconizam convicções tradicionais e coletivas que, para muitos de seus adeptos, não estão de forma alguma relacionadas a uma experiência pessoal interior, mas unicamente a uma crença irrefletida (...)” (JUNG, 1957/2008, p. 36). Esta crença irrefletida, que torna a fé um substitutivo, não sustenta a carência de experiência interior e pode se converter em fanatismos. Ela é, sem dúvida, o substrato de idolatrias diversas.

No outro extremo da equação, a razão tampouco consegue dar conta do acontecimento, e dificilmente tem utensílios suficientes para fundamentar uma vivência íntima. Como explicar a visão de Paulo a caminho de Damasco? Ou caímos nalgum tipo de justificação empírica improvável, ou nos rendemos a uma exegese do texto bíblico a fim de enquadrar a vivência numa ordenação interpretativa, contextual, histórica. Da mesma forma, a história de Agar remete-nos a uma dificuldade semelhante: Quando Sarah pediu a Abraão que expulsasse Agar e Ismael, os dois acabaram sozinhos e em dificuldade no meio do deserto. Não tinham mais água e Agar entrou em sofrimento pelo filho que estava fadado a morrer. Deus escuta a súplica de Agar e envia seu anjo para avisá-la que de seu filho nasceria uma grande nação. Depois disso, “Deus abriu os olhos de Agar e ela percebeu um poço” (Gn 21,19). Que espécie de fato é esse ao qual estamos confrontados? Nos dois casos a estrutura é semelhante, muito embora Paulo tenha ficado cego para depois “enxergar” e Agar estivesse de certa forma “cega” e, depois, tenha passado a ver.

Podemos chamar esses dois exemplos (dentre tantos possíveis⁹) de “revelação” e com isso imediatamente nos desviamos do fato para nos lançarmos numa discussão infundável acerca da nomeação, dos



pressupostos ontológicos implícitos na atribuição deste ou daquele sentido à experiência alegada. Podemos partir de um ponto de vista crédulo e desta perspectiva lançar-nos em diferentes interpretações meramente programáticas, que não incidem sobre o fundamento da crença e permanecem num plano exegético (se o sacrifício demandado a Abraão foi de seu filho Ismael ou de seu filho Isaac; se Jesus é filho de Deus ou se foi apenas um profeta, se foi ou não crucificado (DEEDAT, 1985)). Ou o inverso: partimos de uma visão incrédula e damos-nos ao trabalho de desconstruir cada argumento vindo do campo da fé, ou então nos guardamos à sombra, no conforto de quem ouve com ouvidos de mercador.

“Quem possui convicções religiosas positivas, isto é, quem ‘crê’, não somente encara a dúvida como coisa muito desagradável e penosa, mas também a teme. É por isso que não gostamos de analisar o objeto da fé” (JUNG, 1952/2001, p. 94). É por isso que mesmo a dúvida pode ser usada como uma estratégia de superfície, o que por sinal se aplica igualmente ao polo da incredulidade:

O indivíduo que não tem concepções religiosas não gosta de reconhecer-se como portador de um déficit; antes apela para sua mentalidade esclarecida, ou, no mínimo, para a franqueza de seu próprio agnosticismo. Quem se fixa neste ponto de vista dificilmente admitirá o caráter numinoso do objeto religioso (JUNG, 1952/2001, p. 94).

Essa recusa do numinoso, de seu caráter autônomo, equivaleria a defender-se contra a desagradável possibilidade de a fé no racionalismo e no agnosticismo ser abalada. Nesse sentido, esta recusa é também um empecilho ao pensamento crítico. Em ambos os casos, há sempre uma perda, um menos-do-que-o-possível estrutural quando se trata de explicar esse tipo de acontecimento. A deriva em que essas situações nos deixam é, a um só tempo, a brecha pela qual a fratura entre fé e razão se abre, e o ponto onde nos aferramos de forma mais intensa a nosso desejo de ignorância, seja pelo fanatismo religioso, seja pelo racionalismo fervoroso.

Jung, através da noção de experiência religiosa, desloca a atenção para a vivência, para o drama interior, para “esta agitação intransigente, cega à razão”, segundo a bela expressão de Emmanuel Levinas (LEVINAS, 1933/2014, p. 69). Isso permite a Jung uma abordagem menos dogmática do fenômeno religioso, mas isso é também indício de sua própria confrontação com o hiato entre fé e razão. Noutros termos, abordar a “função religiosa” foi, para Jung, uma maneira de evocar o que há de mais íntimo e singular na experiência psíquica; foi também uma estratégia para dar conta da angústia com a qual teve de se deparar ao se ver confrontado ao problema exposto por Khayyâm no início deste texto: que caminho é esse que se abre quando tanto a crença quanto a certeza são relativizadas?

...

E porque a agitação provocada pelo fato psíquico é intransigente, ela não pode ser contornada senão à custa de parte de nossa capacidade de agir no mundo. Essa premissa está na base de toda a teoria junguiana, e ela é responsável pela intransigência com a qual Jung se lançou ao que ele chamava *confrontação com o inconsciente*. É também aqui que podemos situar o recurso de Jung à ideia de “psique objetiva”, que aparece em seus textos na primeira década do século XX e o acompanha a partir de então até o fim de sua obra.

Nós simplesmente não sabemos com o que estamos lidando quando nos deparamos com este fator estranho e perturbador chamado inconsciente ou psique objetiva. Com alguma aparente justificação, ele foi definido como instinto sexual ou pulsão de poder. Mas isso não faz justiça a seu real significado (JUNG, 1933/1970, p. 147).

Embora o psiquiatra suíço se lance corajosamente nesse embate, e admita a radicalidade de nossa ignorância, ainda assim ele se autoriza a falar de um significado real do inconsciente, o qual, por sua vez, não poderia ser esgotado na definição de Freud ou na de Adler.



Vemos, pois, que Jung não está totalmente à deriva, tampouco solto numa vastidão sem endereçamento. O que cria o contraste mais interessante em sua obra é precisamente a alternância entre um vagar quase demoníaco no universo insondável da psique (nisso retomando autores românticos como Carl Gustav Carus) e o retorno aos “fatos empíricos” que o resguardam de “correr atrás de manias intelectuais na moda ou de pomposos credos ‘religiosos’” (JUNG, 1944/1993, p. 221). A psique, enquanto expressão de uma dimensão selvagem da vida, contrasta com o aparelho psíquico, objeto através do qual aquela, em alguma medida, se deixa ver e apreender.

A insistência de Jung em se diferenciar das modas intelectuais e dos credos pretensamente religiosos diz respeito a essa dimensão do que há de indômito na psique, e o quanto as tentativas de explicá-la estão fadadas ao insucesso. O inconsciente é para ele um fato incontestável, um fenômeno natural, *independente no mais alto grau*, mas cujas formações ao longo do processo civilizatório indicam certas invariâncias, uma estrutura de base que sustenta todo o funcionamento psíquico. Assim como existe um corpo humano objetivo, e não apenas o corpo pessoal e subjetivo, existe também a psique objetiva, dotada de estruturas e atividades específicas sobre as quais um psicoterapeuta consciencioso deveria ter o conhecimento adequado (JUNG, 1958/1960). Há um aparelhamento da experiência psíquica através de categorias que não fogem ao racionalismo científico de sua época. Essa aparelhagem teórica seria, no entanto, fundamentalmente provisória e inconclusiva, embora possamos ver nela, também, um indício da ânsia por estabilidade e controle.

Estamos sempre à beira de algum precipício. Corre-se constantemente o risco de se escorregar em mistificações, das quais Jung mesmo foi inúmeras vezes acusado – se no fim das contas injustamente, não sem alguma justificação. Porém, ele insiste que apesar das dificuldades implícitas no estudo da *Psicologia profunda*, a pesquisa empírica nos possibilita compreender a autonomia do inconsciente e também a pretensão da consciência em querer-se *superior aos próprios deuses* (cf. JUNG, 1952/1993). Mais uma *mise en garde* contra nossa tendência a reduzir a totalidade da psique às categorias fornecidas pela razão, o que abre novamente o espaço da indecisão, tanto no que diz respeito ao fundamento último de nossas experiências quanto às próprias afirmações de Jung, uma vez que ele se autoriza a atribuir certos contornos ao indecível.

No fim das contas, um *pathos* dos limites pode também confrontar-se com suas próprias limitações, e talvez o transcender mesmo do processo civilizatório seja a história de nossas desistências; do quanto, num dado momento, cedemos e tornamos definitivos os pontos de parada que seriam apenas provisórios. Estar em permanente relação com uma “zona de não conhecimento”, como diria Agamben, tem um custo: a experiência de certo esfacelamento do eu, que não necessariamente culmina em patologia, mas leva à necessidade de revisitar nossas disposições e afetos. Não é certo que isso seja possível. Permanecer em constante suspensão é algo que exige uma disposição de equilibrista, e com frequência nos colocamos indispostos diante disso: de funâmbulos passamos a sonâmbulos, e de sonâmbulos caímos no adormecimento, no “longuíssimo desaprendimento de si” (AGAMBEN, 2005, p. 132). Por isso, o equívoco está sempre de mãos dadas com a paixão dos limites.

A ideia de “psique objetiva” mostra por onde Jung estava trilhando uma saída para este impasse, mas salienta, por outro lado, o quanto ele também precisou de terra firme entre uma viagem e outra em alto-mar. “Se você dá um passo em direção à alma, você perderá inicialmente o sentido. Você acreditará ter submergido na ausência de sentido, na eterna desordem. (...) Você abre os portões da alma para deixar a negra enxurrada do caos penetrar na ordem e no sentido” (JUNG, 2009, p. 235). Há uma dimensão de horror que se mescla ao fascínio, dualidade que está na própria definição de numinoso, de acordo com Rudolf Otto (OTTO, 1917/2001). Se em Freud essa dimensão está na sexualidade, em Jung ela se localiza na própria psique e nas errâncias a que ela nos lança. “Eu devo me entregar completamente a ti”, diz Jung

no *Livro Vermelho*, porém “eu não confio em ti” (JUNG, 2009, p. 235). Esse conflito nas fronteiras da crença e da razão é a expressão mais viva do problema exposto neste ensaio, e uma premissa de base na interrogação junguiana sobre as potencialidades humanas. Apesar de toda confusão, de todo o amálgama de escuridão e desatino que esse confronto provoca, uma vez mais a afirmação de um saber: “existe um conhecimento do coração que garante *insights* mais profundos [*Es giebt ein Wissen des Herzens / das tiefere Aufschlüsse giebt*]” (JUNG, 2009, fol. II (r); II (v)).

Assim como o poeta persa, Jung encontra uma via intermediária que lhe permite manter a confiança de fundo diante do caos da superfície. Será esta sua desistência? Sua capitulação? O ponto onde ele se choca com o intraduzível? Ou a fresta por onde enxerga um pouco mais adiante?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. (2008/2011). *The Sacrament of Language. An Archaeology of the Oath* (Homo Sacer, II, 3). Stanford: Stanford University Press.

_____ (2005). *Profanazioni*. Roma: Nottetempo.

ANGELUS SILESIUS (1675/2004). *Le voyageur chérubinique*. Paris: Payot & Rivages.

CICERO (1967). *De natura deorum*. Cambridge: Harvard University Press.

DEEDAT, A. (1985). *Crucifixion or cruci-fiction*. Cairo: Dar El Eaetsam.

DERRIDA, J. (1996/2001). *Foi et savoir*. Paris: Éditions du Seuil.

_____ (1993). *Sauf le nom*. Paris: Galilée.

FREUD, S. (1910/1993). *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. Paris, PUF.

_____ (1927/2002). *L'avenir d'une illusion*. 2. ed. Paris: PUF.

_____ (1939/1986). *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris, Gallimard.

_____ (1963/1991). *Correspondance avec le pasteur Pfister (1909 – 1939)*. Paris, Gallimard.

JUNG, C. G. (1902/1994). *Sobre a psicologia e patologia dos fenômenos chamados ocultos*. Petrópolis: Vozes.

_____ (1952/1993). *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. Genève, Georg Éditeur.

_____ (1928/2002). *A energia psíquica*. 8. ed. Petrópolis: Vozes.

_____ (1928/1991). *On Psychic Energy*. 2. ed. London: Routledge.



- _____ (1933/1970). *The Meaning of Psychology for Modern Man*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1944/1993). *Psychology and Alchemy*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1952/2001). *Resposta a Jó*. 6. ed., Petrópolis: Vozes.
- _____ (1957/2008). *Présent et Avenir*. Paris: Buchet/Chastel.
- _____ (1958/1970). *Flying Saucers. A Modern Myth of Things Seeing in the Skyes*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1958/1960). *Schizophrenia*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1992). *Correspondance. 1906 – 1940*. Paris: Albin Michel.
- _____ (1959). *Modern Psychology. Notes on Lectures given at the Eidgenössische Technische Hochschule, Zurich (October 1933-July 1935)*. Leipzig: Hirzel.
- _____ (1956/2010). Prefácio ao I Ching. In: WILHELM, R. *I Ching – O livro das mutações*. São Paulo: Pensamento.
- _____ (2009). *The Red Book*. Liber Novus, New York/London, W.W. Norton & Company.
- KEPEL, G. (1991). *La revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs e Musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Éditions du Seuil.
- KHAYYÂM, O. (2008). *Robâiyât (quatrains)*. Paris: Imprimerie Nationale.
- LEVINAS, E. (1933/2014). *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*. Paris: Payot & Rivages.
- MAALOUF, A. (1983/2010). *Les croisades vues pas les arabes. La barbarie franque en terre sainte*. Paris: J'ai Lu.
- _____ (1998). *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset.
- _____ (1991). *Les jardins de lumière*. Paris: Lattès.
- NICHOLSON, R. A. (1921). *Studies in Islamic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OTTO, R. (1917/1920). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 4. ed. Breslau: Trewendt u. Granier.
- _____ (1917/2001). *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris, Payot.



SAFRANSKI, R. (1997/2005). *El Mal o el drama de la Libertad*. Barcelona: Tusquets Editores, 2005.

SAINT AUGUSTIN. (428). *Retractationes. Liber Primus*. Le Bouveret: Abbaye Saint Benoît de Port-Valais (Édition numérique).

SAINT JEAN DE LA CROIX (2010a). *La nuit obscure*. Le Bouveret: Abbaye Saint Benoît de Port-Valais (Édition numérique).

_____ (2010b). *La montée du Carmel*. Le Bouveret: Abbaye Saint Benoît de Port-Valais (Édition numérique).

VIESENTEINER, J. L. O conceito de vivência (Erlebnis) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 127, , p. 141-155, jun./2013.

ZIZEK, S. & GUNJEVIC, B. (2015). *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica.

NOTAS

1. *Religiöse Erfahrung / religiöse Erlebnis*. Jung utiliza essas duas formulações de modo bastante indiferenciado, embora haja uma discussão possível, que ele não realiza, sobre a diferença entre experiência e vivência (cf. VIESENTEINER, jun./2013).

2. *Zusage* ao invés de *Glaube* (cf. DERRIDA, 1996/2001).

3. Nos Robâiyât 36, 95, 217, 474, a imutabilidade do destino está colocada de forma bastante evidente: “o que a Pluma (*kalam*) traçou você jamais poderá apagar” (36). Essa certeza convive, no entanto, com as “vicissitudes do tempo que nos conduz” (42) (cf. KHAYYÂM, 2008). A intrincada relação entre contingência e destino merece, certamente, reflexões mais demoradas, que fogem todavia do escopo deste trabalho.

4. Carta ao Dr. James Kirsch, de 26/05/1934 (cf. JUNG, 1992).

5. Essa discussão foi retomada por autores como Jacques Derrida (1996/2001) e Giorgio Agamben (2005; 2008/2011). Nenhum deles faz menção a Jung. Todos os três remetem, no entanto, à raiz latina do termo *relegere*, cuja fonte primária se encontra em *De natura deorum*, de Cícero (Livro II, cap. XXVIII, § 72), mas pode também ser lida em Agostinho, no qual a tensão entre *relegere* e *religare* está de fato instalada, embora ele não utilize o termo *religare* (religar) e sim *religere*. Com efeito, Agostinho se distancia de Cícero ao afirmar que *elegere* tem a mesma raiz de *eligere* (escolher, delegar, confiar) e que por conseguinte estaria mais relacionada a curvar-se e ligar a própria alma ao único Deus (... *et ei uni religantes animas nostras*) do que a ler e reler (AGOSTINHO, 428, 13.9). Cícero e Agostinho estavam, todavia, de acordo no fato de que a religião difere da superstição. Jung se opõe à ideia de *religare*, atribuída à Lactância, afirmando que *relegere* seria a etimologia clássica, enquanto *religare* teria sua origem com os Padres da Igreja (cf. JUNG, 1956/2010).

6. Em toda discussão em torno do caso de Miss Miller, em *Símbolos da transformação* (1952/1993), e mesmo antes, no estudo de sua tese doutoral (1902/1994), a relação entre religião e Eros é reiteradamente afirmada.

7. Rudolf Otto traduz dessa forma o termo sânscrito *adbhuta* (utilizando também *Unfassliche*) para tratar do que ele chama de *Mysterium Stupendum*, uma das formas pelas quais o sagrado se apresentaria. “Ein *adbhuta* erlebt man, wenn man in ‘einen leeren Haus ist’, so sagt eine alte Definition” (OTTO, 1917/1920, p. 154).



8. São João da Cruz (1542-1591) fala dos tormentos que a alma enfrenta quando se depara com suas misérias. A “contemplação plena de obscuridade” é, todavia, a promessa de uma elevação a Deus, o que de certa forma fornece uma garantia prévia para o enfrentamento da angústia (JEAN DE LA CROIX, 2010a, p.299). A fé segue sendo “segredo e escada” (JEAN DE LA CROIX, 2010b, p. 86). Também Angelus Silesius mostra o quanto a angústia está no caminho do peregrino: “Eu era uma imagem angelical e agora eu me assemelho aos animais / Eu estava no paraíso, experimentando apenas alegrias / Agora estou no chão, no mais completo sofrimento e angústia” (ANGELUS SILESIUS, 1675/2004, p.433). Tanto quanto São João da Cruz, Silesius contrapõe a angústia à serenidade, ou mais propriamente ao abandono a Deus (*Gelassenheit*). Omar Khayyâm traz à tona questões semelhantes.

9. Ver, por exemplo, Luc. 24.