

***BLUE LIKE JAZZ*'**: SINGULARIDADES DE UMA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E MUSICAL¹

Bruno Albuquerque²

RESUMO

Acompanhando a narrativa de Donald Miller, personagem principal do filme *Blue like jazz*, exploramos as singularidades de uma experiência religiosa e musical. Levantamos a hipótese de que, ao considerar as dimensões Real, Simbólica e Imaginária da experiência religiosa, a psicanálise nos permite traçar aproximações entre mística e religião.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Singularidade. Experiência religiosa. Mística. Música.

¹ Este artigo consiste em uma versão ampliada de uma comunicação oral, cujo resumo foi publicado nos anais de um congresso internacional. O texto apresentado naquela ocasião, bem mais breve do que este que o leitor tem em mãos, encontra-se em processo de avaliação pela comissão organizadora do evento, tendo em vista a publicação nos anais em que constarão os trabalhos completos apresentados. Cf. Albuquerque, Bruno. Singularidades de uma experiência religiosa e musical. In: XXXI Congresso da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, 2018, Belo Horizonte. Religião, ética e política: caderno de resumos. Belo Horizonte: PUC Minas, 2018. v. 1. p. 290.

² Doutorando em Ciência da Religião (PPCIR-UFJF). Mestre em Psicanálise (PGPSA/UERJ). Psicólogo (IP-UERJ). Psicanalista em formação no Corpo Freudiano Escola de Psicanálise – Seção Rio de Janeiro, onde coordenou o grupo de estudos “Psicanálise e religião” (2015-2016). Membro do grupo de pesquisa “Apophatiké: estudos interdisciplinares em mística” (UFF/PUC-Rio). Rua Hermenegildo de Barros, 27, 2º andar, Santa Teresa, 20241-040, Rio de Janeiro, RJ. (21) 98643-4724. brunopintodealbuquerque@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Eu nunca gostei de *jazz* porque o *jazz* não tem desfecho. Mas eu estava do lado de fora do Teatro Bagdad em Portland uma noite quando vi um homem tocando saxofone. Eu fiquei lá parado por quinze minutos e ele não abriu seus olhos em nenhum momento. Depois disso eu passei a gostar de *jazz*. Algumas vezes você precisa assistir alguém amar alguma coisa antes que você possa amá-la por si mesmo. É como se eles estivessem mostrando a você o caminho. Eu costumava não gostar de Deus porque Deus não tinha desfecho. Mas isso foi antes de tudo isto acontecer. (MILLER, 2003, p.ix, tradução minha)³.

Neste artigo exploramos a riqueza de uma abordagem psicanalítica da experiência religiosa que considere a dimensão da singularidade. Acompanhando o relato do personagem Donald Miller, protagonista do filme *Blue like jazz*, destacamos elementos para sustentar a importância de considerar, no contexto do tratamento analítico, a singularidade da vivência subjetiva no campo da religião.

Em primeiro lugar, retomamos alguns elementos das abordagens de Sigmund Freud e Oskar Pfister sobre a religião sob a ótica dos registros Real, Simbólico e Imaginário (R.S.I.), formulados conceitualmente por Jacques Lacan.

Em seguida, recorreremos às elaborações de Alain Didier-Weill sobre os efeitos da emoção musical despertada pela Nota Azul no psiquismo, tendo em vista que a experiência religiosa do personagem é fortemente marcada pela música.

Por fim, concluímos levantando uma questão sobre a relação entre religião e mística, destacando em particular a questão do sentido.

PSICANÁLISE E SINGULARIDADE DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Ao inaugurar a psicanálise, Freud construiu um campo de saber teórico-clínico que o permitiu abordar os fenômenos subjetivos e culturais sob uma ótica radicalmente nova. Partindo de sua clínica e dos estudos de variados campos do saber, elaborou os conceitos metapsicológicos dos quais se serviu para investigar a cultura. Assim, elaborou hipóteses consistentes sobre a dinâmica inconsciente que estaria subjacente às crenças e práticas religiosas.

³ “I never liked jazz music because jazz music doesn’t resolve. But I was outside the Bagdad Theater in Portland one night when I saw a man playing the saxophone. I stood there for fifteen minutes, and he never opened his eyes. After that I liked jazz music. Sometimes you have to watch somebody love something before you can love it yourself. It is as if they are showing you the way. I used to not like God because God didn’t resolve. But that was before any of this happened”.

Para Freud, a combinação de uma cosmogonia, consolo e exigências éticas revela que a religião se origina do complexo de Édipo, na medida em que o sujeito deve sua existência ao pai e à mãe, assim como recebeu deles a garantia de consolo no desamparo e as restrições pulsionais que o tornariam apto a conviver na sociedade humana. Ele afirma que o “homem religioso imagina a criação do universo assim como imagina sua própria origem”. Uma vez que permanece impotente frente aos perigos da vida adulta, “retorna à imagem mnêmica do pai, a quem, na infância, tanto valorizava. Exalta a imagem transformando-a em divindade, e torna-a contemporânea e real. A força afetiva dessa imagem mnêmica e a persistência de sua necessidade de proteção conjuntamente sustentam sua crença em Deus” (Freud, 1933/1932[1996], p.159-160).

Apesar de suas interpretações críticas agudas, Freud destaca que “isto não significou necessariamente uma contestação à religião”, mas afirma que, em sua opinião, “a questão da verdade das crenças religiosas pode ser totalmente colocada à parte”, já que considera que “seu consolo não merece fé” e que a religião seria superada pela ciência (Freud, 1933/1932[1996], p.163-164).

Neste sentido, Freud parece cernir sua abordagem à investigação da “origem psíquica das ideias religiosas”, que ele considera como sendo “ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade”, cujo segredo “reside na força desses desejos”. Tornando-se adulto, o sujeito reconhece que não superou seu desamparo, de modo que se tornou “necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso”. Segundo Freud, o psiquismo encontra enorme alívio quando os conflitos de sua infância originados da relação com o pai, e nunca inteiramente superados, encontram uma solução universalmente aceita (Freud, 1927[1996], p.39).

Ao considerar a crença em Deus como uma ilusão, o que Freud destaca é que se trata de uma crença mobilizada pelo desejo inconsciente e edípico que despreza uma confirmação empírica: “Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade” (Freud, 1927[1996], p.40). Ele destaca que suas considerações não levam necessariamente à descrença em matéria de religião, reconhecendo que nem todos os analistas concordam com sua posição antirreligiosa e que, além disto, esta não é uma derivação necessária do edifício teórico-clínico da psicanálise:

[...] a psicanálise constitui um método de pesquisa, um instrumento imparcial, tal como o cálculo infinitesimal, por assim dizer [...] Nada do que eu disse aqui sobre o valor de verdade das religiões precisou do apoio da psicanálise; já foi dito por outros muito antes que a análise surgisse. Se a aplicação do método psicanalítico torna possível encontrar um novo argumento contra as verdades da religião, *tant pis* [tanto pior] para a religião, mas os defensores desta, com o mesmo direito, poderão fazer uso da psicanálise para dar valor integral à significação emocional das doutrinas religiosas (FREUD, 1927[1996], p.45).

Ao comentar o então recém-lançado livro *O futuro de uma ilusão* numa carta a Oskar Pfister, que atuava como psicanalista no seu ofício de pastor protestante, Freud reafirma: “Retenhamos como dado que as opiniões do meu texto não são nenhum componente do edifício da teoria analítica. É minha posição pessoal, que coincide com a de muitos não-analistas e pré-analistas, e certamente também não é partilhada por muitos fiéis analistas” (Freud citado por Freud; Meng, 2009, p.152).

Vemos que Freud reconhece não depreender seu parecer sobre a religião unicamente da teoria e da clínica da psicanálise, uma vez que admite com honestidade intuir motivações subjetivas para sua postura antirreligiosa. Mas ele vai mais além: “Se usei certos argumentos da análise, na verdade usei apenas um, isto não precisa impedir ninguém de utilizar a metodologia imparcial da análise também para o ponto de vista contrário. Também isto já está dito no livrete. Se alguém fosse concluir que isso não é tão fácil de fazer, e que o exercício da psicanálise necessariamente afasta da fé religiosa, seria de retrucar que qualquer ciência não o faz menos” (Freud citado por Freud; Meng, 2009, p.152).

Analisando a correspondência entre Freud e Pfister, Carlos Domínguez Morano (2008) sustenta que o diálogo inicial da psicanálise com a religião coloca em cena a concepção iluminista de mundo muito mais frequentemente do que as contribuições psicanalíticas propriamente ditas, na medida em que a tendência de Freud era assumir um caráter quase militante ao sustentar que a religião era uma ilusão que deveria ser suplantada pela ciência. Segundo o autor, a correspondência entre os dois amigos e os textos freudianos dedicados ao tema da religião parecem explorar pouco a abordagem mais propriamente psicanalítica da religião, que consistiria em explorar como a religião comparece na singularidade de cada caso. O autor conclui que o diálogo entre psicanálise e religião permanece inacabado nas cartas trocadas entre Freud e Pfister porque seria estruturalmente interminável.

Por sua própria essência, parece forçoso que psicanálise e religião estão condenadas a manter a questão permanentemente, porque esta se apresenta de modo radicalmente novo cada vez que alguém fala, enuncia seu *Credo*. A psicanálise nunca pretenderá contar de antemão com a interpretação desse dizer, e o crente nunca poderá eludir a pergunta sobre o que se oculta sob esse dizer. O diálogo psicanálise-fé se apresenta, assim, não por acidente, mas por essência, como um *diálogo interminável*. (DOMÍNGUEZ MAURANO, 2008, contracapa, grifos do autor).

A grande contribuição de Freud para o estudo da religião, portanto, seria a mesma que ele traz para os mais diversos campos aos quais diligentemente se debruçou: apontar para a dimensão do inconsciente. Se desbastarmos as elaborações freudianas sobre o fenômeno religioso de suas convicções pessoais, bem como de suas tonalidades iluministas, cientificistas e românticas, o que resta no cerne de sua argumentação psicanalítica é uma construção teórico-clínica muito consistente e articulada sobre a dinâmica psíquica inconsciente que mobiliza tanto a escolha pela fé religiosa quanto pelo ateísmo.

O estudo monumental do tema da religião na obra freudiana conduziu Domínguez Morano (1991) a sustentar que a contribuição mais original de Freud para o estudo desse fenômeno está nas questões levantadas ao campo da religião a partir do conceito de inconsciente. Ele chama a atenção para o modo como, nos relatos clínicos, Freud nos mostra como a psicanálise aborda clinicamente um fenômeno tão complexo como a religião, tomado por cada sujeito de modo singular.

Podemos verificar isto de modo particular no caso do Homem dos Lobos, onde Freud realiza uma brilhante investigação psicanalítica das nuances de uma neurose obsessiva de conteúdo religioso na infância e sua passagem à descrença. Ele identifica motivações inconscientes e edípicas, assim como pré-disposições libidinais, tanto para a fé religiosa quanto para o ateísmo, mostrando como as inclinações do sujeito para se aproximar ou se afastar da religião variavam de acordo com a eficácia da defesa contra o polo da ambivalência afetiva do complexo paterno que mais ameaçasse sua integridade psíquica (Freud, 1918[1996]).

O que Freud nos legou, na escrita desses casos, para o estudo da religião a partir da psicanálise, é que o sujeito tende a se apropriar dos elementos religiosos para lidar com seus conflitos inconscientes decorrentes do mal-estar estrutural da cultura. Freud sustenta sua hipótese do inconsciente para fornecer uma abordagem original da experiência religiosa, na medida em que procura trazer à tona a dinâmica psíquica a ela subjacente, revelando o modo pelo qual o crente encena a dimensão

trágica de sua vida e expressa os conflitos entre a exigência de satisfação de suas pulsões e seus ideais sublimatórios, éticos e morais.

Em suas análises, Freud está sempre apontando para a dimensão da Outra Cena do inconsciente, sem fazer uma apreciação acerca da veracidade ou não das crenças e práticas religiosas, o que nos leva a concluir que a contribuição da psicanálise, neste sentido, não é analisar a verdade dos enunciados religiosos, e sim a enunciação destes por um sujeito (Araújo, 2014, p.166).

Seguindo a indicação do próprio Freud de que o analista trabalha no sentido de abrir-se a receber cada analisando como se fosse o primeiro (Freud, 1912[1996]), podemos pensar que uma análise implica em estender tal indicação também ao que cada sujeito articula sobre sua religiosidade, isto é, sua posição singular no campo da religião. Para isto, o analista precisa deixar em suspenso suas crenças e descrenças, tal como faz com tudo o que marca sua diferença enquanto sujeito, a fim de abrir-se para escutar as questões que afetam o analisando.

O termo “religiosidade” foi adotado por Domínguez Morano como referido à “dimensão experiencial do fenômeno religioso, quer dizer, à religião enquanto fato vivido” (Domínguez Morano, 1991, p.28, tradução minha)⁴. Tal definição possibilita cernir a noção de experiência religiosa, no presente trabalho, como sendo a maneira singular como o sujeito vivencia a inserção numa religião. Nessa concepção, o termo salienta o polo subjetivo e singular do fenômeno religioso, em contraste com seu polo objetivo e coletivo, partilhado com outros num sistema de crenças e ritos.

Na transmissão familiar, a religião ocupa um lugar particularizado na cadeia significativa, em grande medida determinado pelo Outro enquanto campo simbólico no qual o sujeito se constitui. Desse modo, a experiência religiosa adquire múltiplos sentidos, serve a diferentes motivações inconscientes, mobiliza singularmente a economia libidinal e testemunha variadas modalidades de gozo. Tal dinâmica particular pode modificar-se radicalmente ao longo da vida, especialmente ao longo do processo de análise.

Certa vez, uma analisanda relatou um sentimento estranho de que as coisas estavam perdendo o sentido. Não tinha mais certeza de que Deus era realmente como imaginava e de que o sentido da vida era como sempre pensara. Afirmou que não gostava dessa estranheza, pois lhe fazia bem acreditar no que sempre acreditou. Reforçando a passagem do Imaginário para o Simbólico e deste para o

⁴ “dimensión experiencial del fenómeno religioso, es decir, a la religión en cuanto hecho vivido”.

Real, a análise aponta para o sujeito que o sentido da vida se constitui como um trabalho constante do Simbólico, que descongele sua captura pela angústia da falta de sentido ou de seu excesso. Nessa direção, Denise Maurano nos fornece preciosas elaborações a respeito do avanço de uma análise, que conduz o sujeito a se deparar com a dimensão do feminino,

[...] um certo acolhimento do mistério, de um vazio preche de fecundidade, acolhimento da privação, para além da castração. O que atesta a operação real de elaboração de um luto do objeto, que não é senão luto de nosso atrelamento narcísico ao objeto fálico, com o qual tentamos sustentar a magnitude do Outro, como se isso nos garantisse alguma coisa. A desistência disso implica por um lado desasseguramento, mas, por outro, ampliação de horizontes (MAURANO, 2006, p. 53).

A autora nos lembra também que Lacan curiosamente aproximou o psicanalista do santo e Deus do inconsciente, afirmando que “para chegar ao inconsciente ou a Deus, há que se proceder sem procurar compreender, sem tentar reduzir a alteridade ao mesmo, ao conhecido. Devem-se acolher as trevas, o continente negro, o feminino para melhor ter acesso a uma iluminação que oriente, não tanto o pensamento, mas a existência” (Maurano, 2006, p.57).

Se o fim de análise “corresponde à ausência de resposta última do Outro” (Maurano, 2006, p.70), é na medida em que o sujeito se dá conta de que “o sentido nunca é suficiente para dar conta da vida” (Maurano, 2006, p.51). Embora não seja o único caminho possível para que um sujeito aceda ao acolhimento desta dimensão de mistério e enigma inerente à condição humana, a análise se constitui num espaço-tempo privilegiado para esta experiência, na medida em que convoca à cena o inconsciente. Ao desconstruir a consistência aparente do registro do Imaginário, espera-se que uma análise provoque mudanças profundas nas mais diversas áreas da vida de um sujeito, não estando o campo da religião isento delas.

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E MUSICAL DE DONALD MILLER

À semelhança de um analisando que chega ao consultório pela primeira vez e começa a tecer o relato de sua vida e de sua questão, acompanhemos o personagem principal do filme *Blue like jazz*, que trata dos embaraços de um sujeito no campo da fé religiosa. Vejamos se podemos depreender de seu testemunho algumas consequências para a concepção psicanalítica da escolha por uma religião e de sua vivência subjetiva. Baseado no livro “*Blue like jazz: nonreligious thoughts*

on *Christian spirituality*”⁵ (Miller, 2003), cuja nota de introdução do autor foi citada como epígrafe do presente artigo, o título do filme curiosamente foi traduzido no Brasil como “Um novo caminho”. De fato, trata-se para o sujeito em questão de descobrir um caminho que, embora seja o mesmo, nem por isto deixa de ser novo.

O filme começa com um jovem saltando efusivamente numa festa – cena que retornará quase ao final, adquirindo sentido só-depois. Em seguida, um jovem num traje de astronauta está entregue ao espaço sideral, no qual flutua numa experiência de silêncio e paz, o que evoca o “sentimento oceânico”, “ilimitado”, “sem fronteiras” (Freud, 1930/1929[1996], p.73). A cena parece mostrar no Real o que se passa no nível da articulação entre Simbólico e Imaginário, definição da fantasia (cf. Jorge, 2010, p.77).

O jovem começa a organizar o texto de sua história a partir dos elementos que aprendeu numa aula de redação: situação, conflito, clímax e desfecho. Donald Miller tem dezenove anos, é um cristão engajado na Igreja Batista e seus pais são divorciados. Ele mora no Texas com a mãe, uma fervorosa cristã batista muito apegada ao filho.

Ao visitar o pai boêmio, Don o encontra ouvindo *jazz*. O pai pergunta se o filho tem feito o mesmo, ao que o jovem responde ironicamente: “Quando eu não quero ouvir música, coloco *jazz*”. Mas o pai insiste: “A vida é como o *jazz*, filho. Ela nunca se resolve”⁶. Em seguida, conta que matriculou Don na Universidade Reed, onde o Q.I. médio é acima do considerado gênio. O rapaz reage dizendo que já tinha uma bolsa de estudos para a Universidade Batista Trinity, ao que o pai retruca com sarcasmo: “Para ter diploma de pastor e deixar sua mãe feliz? Um cérebro desse, trabalhando para uma igreja? Você só crê nisso com medo de conviver com quem não crê”. Don diz que vai cursar redação e o pai lhe responde em tom provocativo: “Então vá para onde não precise só copiar um roteiro. Está ouvindo isso [*jazz*]? Isto é forma livre. Improvise. Escreva a droga da sua própria história. Ou a doida da sua mãe vai escrevê-la para você”. Frente à desqualificação da mãe, a reação de Don é defendê-la e criticar o pai.

O filho se queixa de que, depois de anos sem pagar a pensão alimentícia, o pai queira ajudá-lo a entrar para a faculdade, mas recebe como resposta mais uma piada: “É mais barato do que mandar sequestrá-lo e desprogramá-lo”. Vê-se como o

5 “Azul como o jazz: pensamentos não-religiosos sobre a espiritualidade cristã”.

6 “It never resolves”, em inglês, no original.

pai tenta se des-responsabilizar de sua posição subjetiva, interpretando como defensiva a maneira pela qual Don se apropriou da religião, talvez para fazer face à falta do pai. Don retruca que a igreja pagou pela comida. O conforto frente ao desamparo, que o pai não apaziguou, ele recebeu da igreja e, por metonímia, de Deus. Após um diálogo tão curto quanto intenso, o pai comenta que a música que está ouvindo se chama *Um amor supremo*⁷, de John Coltrane. Ele se deleita com a música e comenta: “Faz o sol brotar direto da terra, não é mesmo?”.

Ao contrário do desleixo do pai, a mãe se mostra bastante dependente do filho, expressando seu sofrimento porque Don vai para a faculdade e ela não sabe como viverá longe dele. Certo dia, Don acorda e ouve uma mensagem na secretária eletrônica: “*Señora, buenas noches, você está em casa?*”. É a voz de um homem que canta: “*Yo te quiero infinito, yo te quiero infinito...*” e se despede com votos de encontrar a “*señora*” no dia seguinte. Don pensa que a mensagem era do jardineiro mexicano e a deleta com raiva.

Na igreja, ele veste uma armadura de plástico enquanto o pastor Kenny prega para as crianças, citando um trecho bíblico da Carta de São Paulo aos Efésios: “Revesti a armadura de Deus, para poderdes resistir às insídias do diabo” (Bíblia, 2010, p.2047; Ef 6,11). O pastor acrescenta que vestir a armadura de Deus nem sempre é fácil, pois os amigos das crianças podem pensar que elas são tolas. Em seguida, Don cita um trecho da Carta de São Paulo aos Romanos: “Na verdade, eu não me envergonho do evangelho: ele é força de Deus para a salvação de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego” (Bíblia, 2010, p. 1966; Rm 1,16). Todos o aplaudem. Depois, o pastor chama-o para ajudar a contar uma história para as crianças, enquanto sua esposa toca uma música. Ao encenar uma peça de teatro, Kenny começa a falar algumas palavras em espanhol e, de repente, canta a mesma música que Don ouviu na secretária eletrônica: “*Yo te quiero infinito, yo te quiero infinito...*”, dirigindo o olhar para a mãe de Don, que o retribui com um sorriso encabulado.

O rapaz acompanha com o olhar tudo o que se passa e, horrorizado, constata que foi o pastor quem havia deixado aquela mensagem para sua mãe. As associações se multiplicam em sua mente em alta velocidade. Ele foi treinado para sempre pensar o que Jesus faria e se pergunta: “O que Jesus faria se sua mãe fosse amante do pastor?”. Pensa que ele poderia se sentir um otário ou talvez

⁷ “*A love supreme*”, em inglês, no original.

apenas ficasse furioso. Então, Don sai furioso da igreja, arranca a armadura e tenta desajeitadamente quebrar o carro do pastor. A mãe chega gritando: “Não é o que você está pensando!”, ao que ele retruca: “Eu não estou pensando”.

Imediatamente Don entra em seu carro e parte em direção à estrada. A cena se torna novamente metafórica: um homem-coelho dirige e, na bifurcação entre a Universidade Reed e a Universidade Trinity, uma mulher-cenoura passa em direção a Reed, o que leva o coelho Don a segui-la vorazmente. Vemos aqui como, a partir de uma decepção no campo da religião, o que logo entra em cena é a sexualidade. Dito de outro modo, quando um trauma abala a construção de sentido em suas dimensões Simbólica e Imaginária, que fornecem alguma homeostase para o sujeito enquanto amparo da tela da fantasia, o que entra em cena é a face Real da pulsão, acenando na direção do gozo.

Ao longo da viagem, a mãe telefona várias vezes e envia inúmeras mensagens, mas Don não responde. Quando chega em Reed, ele se ocupa com as novas possibilidades que lhe convocam. Tudo é novo. O quarto está vazio e ele pode decorá-lo como quiser. Se a casa é uma metáfora do Eu, é ele mesmo que pode se reconstruir. Curiosamente, o primeiro objeto que retira de sua mala é o disco *A love supreme*, que ele coloca no toca-discos para ouvir.

Don logo percebe que sua identidade cristã não é bem-vinda naquela universidade e, aos poucos, à medida que se entrega a uma constante autorreflexão sobre suas crenças, vai permitindo que as convicções que sempre haviam marcado profundamente suas vivências e orientado suas atitudes cedam: “Aqui você acorda perdido num mar de individualismo. Todos aqui parecem tão seguros de si mesmos”. A questão do sentido perpassa toda a narrativa. No cemitério com um grupo de amigos, a personagem Lauryn levanta um questionamento sobre a vida ao se deparar com a morte presentificada pela lápide: “Qual o sentido de tudo isso? Ninguém lembra desse cara”.

Na universidade, um dos estudantes veteranos é eleito o “Papa”. Ele diz a Don que descobriu o quanto as pessoas temem “um deus que nem existe”, que as pessoas vão à igreja rezar “para não queimarem no inferno” e que não passam de “aprendizes de talibãs”. A amizade entre o “Papa” e Don cresce e os dois colocam um preservativo gigante na torre da igreja evangélica local, com a faixa “Não deixe essas pessoas se reproduzirem”. Penny, uma colega por quem Don havia começado a se apaixonar, vai se queixar com ele e só então revela que é cristã e

frequentadora daquela igreja. Don diz que era só brincadeira e que nem sabia que ela ia à igreja, pretendendo que isto fosse um pedido de desculpas. Ele pergunta se Penny acredita mesmo naquela religião e chega a dizer que ser cristão parece “primitivo”. A jovem responde que não nasceu em família cristã, mas leu a Bíblia e “gostou muito de Jesus”. Don pede para se desculpar com os fiéis da igreja e combina de visitá-la com Penny, mas antes do dia marcado sua mãe telefona para ele e conta que está grávida do pastor. Exasperado, ele recolhe todos os objetos relacionados à sua inserção eclesial e os despeja em frente ao altar da igreja durante um culto religioso no qual Penny estava presente.

Em seguida, o jovem vai para perto do mar para ficar sozinho. A cena é embalada por uma música que diz: “Quando um oceano / se coloca entre nós / não há sinal / de que possamos atravessá-lo”. Neste oceano de distância que parecia separá-lo não apenas de sua religiosidade, mas de todo o conjunto de crenças e identificações que sempre o haviam orientado até então, Don encontra um panfleto e resolve assistir a um debate entre um ateu e um cristão intitulado “Deus existe? ”. É a sua própria divisão que ele reconhece nos pontos de vista distintos dos debatedores.

No debate, Don pede a palavra e diz ao palestrante que defendia o ateísmo que, em seu livro, ele admite ter respeito e reverência quando contempla a beleza da natureza e a complexidade do universo. Pergunta se isto o faz pensar em Deus. “Não”, é a resposta. “Então onde você encontra sentido? ”. O palestrante responde: “O universo não nos deve sentido, filho. Se você quer sentidos, sugiro que procure num dicionário”.

Mais tarde, conversando com o “Papa”, este lhe diz que acha que seu “chapéu de Papa” dá esperança às pessoas. Don lhe pergunta: “Se Deus está morto, qual o sentido? ”. Seu amigo responde: “As pessoas precisam disso e sempre vão precisar. As mais duronas não clamam por Deus. Olharam para o fundo do abismo e sabem que não há salvação a caminho”. “Como sabe? ”, pergunta Don. O amigo não responde no registro do saber, mas do gozo, propondo um brinde ao “grande nada”. Os dois usam alucinógenos para se divertir numa festa, repetindo a cena que aparecera no início do filme. Alterado pelo uso da droga, Don participa da cerimônia de escolha do novo “Papa” da universidade. O “Papa” atual rejeita todos os candidatos e escolhe Don para substituí-lo.

Após a festa, ele acorda preso num banheiro público tombado ao chão e afirma estar ali o clímax de sua história. O pastor da igreja que havia sido o alvo de sua ira consegue retirá-lo, deixando o jovem encabulado. Ele olha para o lado e vê alguém fantasiado de coelho jogado no chão e abraçado com uma cenoura. Esta cena é muito interessante, pois vemos Don enxergando o outro tal como ele mesmo aparecia em sua fantasia. Mas, diferente do modo como ele imaginava, o coelho que alcançou a cenoura encontra-se numa situação deplorável – tanto ele como o outro, sujeito e objeto, constituídos na mesma operação. Ao alcançar o objeto de seu desejo, o coelho fantasiado encontrou sua própria destruição, o que nos faz lembrar a indicação lacaniana de que, no limite, toda pulsão é pulsão de morte.

Don vai buscar consolo junto a Penny, mas ela está na Índia, ajudando um povoado a se reconstruir depois de um terremoto. Ele entra no quarto da amiga e observa uma combinação curiosa de objetos que parece provocar nele grandes efeitos psíquicos: uma imagem de Jesus e uma cruz, o disco *A love supreme* e uma foto sua junto a outras de Penny e da Índia. Ouvindo o disco, ele adormece e mais uma vez vê a si mesmo no universo com roupa de astronauta, mas desta vez o cabo que o prendia ao satélite está solto. Ele pensa:

Às vezes é preciso observar alguém amar alguma coisa antes que você próprio possa amá-la. Penny ama Jesus. Meu pai ama *jazz*. Ele me disse que *jazz* é como a vida, porque não se resolve e me deu sua coleção de discos para provar. Mas tenho escutado esses discos de novo e de novo... E toda vez que escuto *A love supreme*, de John Coltrane, posso jurar que ouço algo que meu pai diz não estar ali. Eu ouço um desfecho. Desfecho. O elemento final de uma história. Eu sei que nem todos ouvem o universo deste modo. Mas e se Penny estiver certa? E se Deus estiver tentando compor alguma coisa? E se todas essas estrelas forem notas numa partitura girando em espiral no azul como o *jazz* [*blue like jazz*]?

Eis o título da obra no discurso do sujeito: *blue like jazz*. Enquanto se entrega a essas reflexões, sua fantasia de estar vagando no espaço se modifica. Ele vê um satélite e Penny agarra o cabo solto de sua roupa de astronauta, interrompendo sua deriva. É neste ponto que Don acorda assustado com o telefone tocando. É sua mãe e, desta vez, decide falar com ela. Em seguida, Penny volta de viagem e eles vão juntos à igreja local, onde o pastor prega: “Alguns de vocês vieram de longe para chegar aqui. E eu estou falando da geografia do coração. Mas o que procuram é maior do que qualquer igreja. Então, essa é a hora no serviço em que saímos do caminho para que vocês possam falar com Deus diretamente e espero que Deus possa falar com vocês”.

Parece que Don consegue ouvir alguma coisa que aponta para certo ultrapassamento da figura do líder religioso enquanto representante institucional, na medida em que ouve o pastor apontando a própria castração, indicando o risco de ser tomado como um obstáculo para a experiência religiosa dos fieis que lhe ouvem.

Neste sentido, é curioso que, logo em seguida, o “Papa” Don vá ouvir as confissões dos universitários. O primeiro é o antigo “Papa”. Mas Don quebra o protocolo ao se confessar ele mesmo, pedindo desculpas pelo que possa ter acontecido com o amigo e revelando que deduziu que as críticas do amigo falavam de uma experiência pessoal: o abuso sexual por parte de um clérigo. Don confessa que mentiu, que vem de uma “subcultura que acredita em Deus, em Jesus, nessa coisa toda”. Revela que foi para a universidade a fim de fugir disso, porque tinha vergonha da sua “igreja estranha”, suas “visões políticas” e dos “hipócritas”, mas também de Jesus, porque queria que os outros pensassem que ele era “inteligente e sofisticado”, como se Jesus fosse “o *geek* na cafeteria” e ele tentasse fingir que “Jesus não existe”. Tem vergonha porque não ajuda “como a Bíblia pede”. Deus diz para amar a todos e ele odiou familiares e pastores, achando que “faziam com que parecesse um tolo”. Diz que tentou “enterrar Deus” durante um ano, mas não conseguiu. É como se Deus o estivesse seguindo. Está cansado de ser um “hipócrita e covarde” e pede que o amigo o perdoe por ser “um mau representante de Deus”, que não é “covarde e hipócrita” como ele ou como o pastor que o violentou. O ex-“Papa” pergunta: “Você realmente acredita nessas coisas?”. “Acho que sim”, responde Don. “*Dominus vobiscum* [O Senhor esteja convosco]. Você é o cara”, diz o amigo. Chega o próximo universitário para se confessar, mas Don o interrompe antes de começar: “Não, eu vou primeiro”.

De que modo podemos considerar a partir da teoria psicanalítica o que ocorre com Don a nível estrutural? O sujeito ouve o mundo com a “música” de sua mãe, tal como no enxame de significantes-mestres que determinam os primórdios da constituição do sujeito (S₁). Mas quando esta mostra sua inconsistência, surge em primeiro plano a “música” de seu pai, constituída por significantes que interpelam a orientação fundamental do psiquismo (S₂). É só quando Don se apaixona por uma moça que fez o caminho inverso do seu (do ateísmo à fé) e que, além disso, conjuga dois pontos que para ele tinham sido até então incompatíveis (a proposta de sentido da religião sustentada pela mãe e o *nonsense* do *jazz* musicado pelo pai) que o sujeito se faz representar entre esses significantes, deparando-se com a dimensão

da alteridade num ponto em que o familiar e o estranho se confundem. Como pontuou a psicanalista Denise Maurano (2015) na apresentação oral que desembocaria neste artigo, constituir-se como sujeito é um processo traumático que implica em acolher a alteridade inóspita, tomar para si o que inicialmente era do campo do Outro, reconhecer no interno aquilo que parecia inexoravelmente externo.

Podemos encontrar os fundamentos desta noção de constituição subjetiva ao longo de diferentes momentos da obra de Freud. O inconsciente parece à consciência uma exterioridade tão radical quanto o mundo exterior. Será que podemos pensar neste novo esforço de separação do sujeito em relação ao Outro como correlato a um novo tempo no atravessamento do Édipo? Don inicialmente seguia na mesma melodia aparentemente harmoniosa do mundo de sua mãe (S_1), até que a introdução de uma nota destoante desencadeia uma separação que, na mesma operação, alinha-o à melodia do improviso carregada pela fala do pai (S_2). Por fim, é por meio do amor a uma moça que parecia entoar simultaneamente ambas as “músicas” que Don parece entrever a inconsistência de se situar apenas de um lado. Ele consegue enxergá-las não mais como contraditórias, mas paradoxais, alçando uma dimensão de sujeito desejante (\$) na qual as respostas não estavam todas prontas, mas tampouco ele estava à deriva, num devir infinito. Enquanto a proposta de vida da mãe parece estar impregnada pelo registro do Imaginário, na medida em que elide a dimensão do sujeito e se esmera por conferir uma significação pronta e plena, a proposta do pai se encontra avassalada pela dimensão do Real enquanto campo do gozo, do não-sentido, do esvaziamento radical da significação, do niilismo. O “novo caminho” do sujeito consiste num esforço do Simbólico de conciliar tendências psíquicas opostas, fazendo conviver o familiar e o estranho, transformando o que era contraditório (sim ou não) em paradoxal (sim e não), de maneira semelhante ao que ocorre no processo de análise: “A psicanálise pretende desvelar a condição radical da subjetividade, não como algo que efetivamente encontra sua consistência num sentido (S_1), mas como aquilo que vige no hiato entre este suposto sentido situado na origem e o que se pode saber sobre ele (S_2), donde se justifica a ideia de um saber inconsciente” (Maurano, 2006, p.61).

Há um hiato entre os discursos da mãe e do pai de Don. A dimensão radical do Real apontada por seu pai fura a compreensão totalizante do Imaginário representada pelo discurso de sua mãe. Neste hiato podemos entrever algo do que

muitos autores indicam como sendo um desencontro entre religião e psicanálise, que foi expressa por Marco Antonio Coutinho Jorge da seguinte forma: “[...] psicanálise e religião constituem dois modos radicalmente opostos de operar com o sentido: a religião opera fechando o sentido, ao excluir dele o real, ao passo que a psicanálise, incluindo-o, opera abrindo o sentido” (Jorge, 2010, p.212-213). Segundo o autor, a religião funcionaria como um freio (Imaginário) que tenta conter, pela mesma operação, a angústia do não-sentido (Real) e a infinita metonimização dos sentidos (Simbólico). Assim, psicanálise e religião testemunhariam modos distintos de como o sujeito pode escolher se posicionar em relação à questão do sentido. Talvez esta proposta possa ser entendida como um esforço de retomar em termos lacanianos a concepção freudiana da religião como uma neurose obsessiva universal (Freud, 1907[1996]).

Entretanto, se toda experiência pode ser tomada em suas dimensões Real, Simbólica e Imaginária, abordar a experiência religiosa exclusivamente a partir da dimensão do Imaginário não configuraria uma concepção reducionista?

MÍSTICA E RELIGIÃO

A maneira como as aproximações e distanciamentos entre religião e psicanálise foram abordadas por diferentes autores ao longo da história da psicanálise apresentou inúmeras matizes, variando desde o extremo da defesa de uma incompatibilidade completa, que impossibilita qualquer diálogo, até o outro extremo, de sustentar um concordismo que revela certa ingenuidade ao imaginar uma harmonia tal que impossibilita reconhecer diferenças fundamentais. Retomando os autores que se dedicaram a explorar esta temática, Ricardo Torri de Araújo se posiciona de maneira semelhante a Domínguez Morano, perspectiva à qual o autor deste artigo também se alinha: “Entre a incompatibilidade radical e o concordismo ingênuo, a posição que advogamos é aquela que mantém a abertura para o diálogo, sem, contudo, a perspectiva da síntese” (Araújo, 2014, p. 130).

Partindo desta perspectiva e apostando na possibilidade de fazer avançar este diálogo, retomamos o postulado de uma predominância do Imaginário no campo da religião. Se considerarmos que os registros R.S.I. sempre operam simultaneamente, será que toda experiência religiosa se concentra necessariamente numa ênfase no Imaginário? Tomando o eixo principal deste artigo, que pretende discutir a importância da singularidade da clínica na abordagem psicanalítica da

religião, parece-nos que tal questão nos propõe o desafio de explorar as maneiras distintas como as amarrações borromeanas singulares podem comparecer no campo da religião. Estas reflexões nos conduzem à discussão levantada por Marco Antonio Coutinho Jorge sobre a relação entre religião e mística:

[...] como pode emergir no seio mesmo do discurso religioso a mais radical experiência de despertar transmissível pelo ato poético? Se a religião opera o fechamento do campo do sentido – Freud a compara com a neurose obsessiva, afirmando inclusive que ela é a neurose obsessiva da humanidade –, os grandes místicos não seriam aqueles que reabrem com igual força esse campo do sentido? (JORGE, 2011, p.158).

Se a religião for considerada como um esforço de transmissão de uma experiência com o divino, resta precisar em que medida cada uma das inúmeras modalidades religiosas se aproximam mais do campo fálico (masculino) ou não-todo fálico (feminino). Parece que quanto mais uma experiência religiosa se aproxima do campo do feminino, mais aberta ela se encontra para a dimensão enigmática da vida, do que não é possível circunscrever através da significação ou mesmo transmitir através de palavras, o que a aproxima da mística.

Embora o campo religioso se apresente como fálico, delimitado, circunscrito em crenças e ritos, ao mesmo tempo ele carrega no núcleo mais íntimo de seu discurso o significante mais enigmático da história da cultura. A palavra “Deus” já adquiriu tantos significados que o filósofo Adolphe Gesché, no livro intitulado *Deus*, chega a dizer que a única certeza que consegue obter unanimidade é que esta palavra existe, “como uma antiga moeda com a face já quase desfigurada, quase ilegível”. Segundo ele, há uma “contenda para saber se essa palavra tem um correspondente ou não e o que significa”. Entretanto, indica o autor, tal palavra “foi inventada e pronunciada como uma palavra repleta de sentido. E se adivinha ou se pressente que ela permite ao homem, como qualquer efígie gravada naquilo que se pretende indestrutível, se expressar no que ele tem de mais misterioso e precioso para permutar” (Gesché, 2004, p.5). Nesta metáfora do filósofo, a palavra “Deus” aparece como uma moeda antiga do mais alto valor, que regula as relações entre os homens. De maneira semelhante, Betty Fuks afirma que o Deus de Israel, “sem rosto e sem imagem é o estrangeiro dos estrangeiros. Ex-timo a seu próprio povo, ocupa o lugar de um verdadeiro ‘continente estrangeiro’ na economia libidinal dos homens” (Fuks, 2014, p.165-166).

Essa dimensão enigmática representada pela questão de Deus aparece de maneira muito curiosa numa história contada sobre uma experiência que teria tido

São Tomás de Aquino, justamente o maior representante da filosofia escolástica, cuja Suma Teológica continua sendo provavelmente a tentativa mais exaustiva de feita por um homem para sistematizar o conhecimento teológico. Conta-se que no dia 6 de dezembro de 1273 São Tomás estava celebrando a missa no convento de Nápoles quando teria tido uma visão mística que o fez levitar diante de um ícone de Cristo crucificado e chorar em êxtase. Segundo o relato, Cristo lhe disse: “Escrevestes bem sobre mim, Tomás. Que recompensa esperas pelo teu trabalho?”. Sua resposta: “Nada além de ti, Senhor”. Desde então, o santo abandonou sua rotina e nunca mais retomou a escrita da Suma Teológica. Quando seu secretário Reginaldo de Piperno lhe implorou que voltasse ao trabalho, Tomás apenas lhe disse: “Reginaldo, não posso, pois tudo o que escrevi não passa de uma palha para mim”. De acordo com a narrativa devota, o santo teve uma experiência de Deus tão impactante que todo o saber que havia conseguido elaborar lhe pareceu sem valor.

Testemunhos como o deste santo impressionam o analista, como impressionaram a Lacan os escritos místicos. Ele se refere à mística como “algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente mulheres, ou bem gente dotada como São João da Cruz”⁸ (Lacan, 1972-1973/2008, p.81). Lacan identifica Deus ao campo do feminino, dizendo: “[...] vocês vão ficar todos convencidos de que eu creio em Deus. Eu creio no gozo da mulher, no que ele é a mais [...] Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada” (Lacan, 1972-1973/2008, p.82). Os santos e místicos parecem ter experimentado alguma coisa pela qual estão dispostos a perder tudo. Não é à toa que Lacan tenha dito: “Pense o que se quiser em certos meios, vocês não terão razão em acreditar que os autores sagrados não sejam uma boa leitura. Quanto a mim, só encontrei recompensas de nela mergulhar” (Lacan, 1956-1960[2008], p. 104).

Na história bíblica do profeta Jó, podemos encontrar um belo testemunho da surpresa diante da dimensão enigmática da vida. Ao interrogar Deus sobre os motivos de seus sofrimentos, Jó recebe como resposta inúmeras perguntas que indicam o limite de seu saber: “Quem é esse que obscurece meus desígnios com palavras sem sentido? Cinge-te os rins, como herói, interrogarte-ei e tu me responderás. Onde estavas, quando lancei os fundamentos da terra? Dize-mo, se é que sabes tanto. Quem lhe fixou as dimensões? – se o sabes –, ou quem estendeu sobre ela a régua?” (Bíblia, 2010, p.850; Jó 38,2-5).

⁸ Chama a atenção o fato de que os dois místicos mais citados por Lacan sejam uma freira e um sacerdote, ou seja, dois religiosos.

Diante do enigma do universo, Jó responde humildemente: “Reconheço que tudo podes e que nenhum dos teus desígnios fica frustrado. Quem é aquele que vela teus planos com propósitos sem sentido? Falei de coisas que não entendia, de maravilhas que me ultrapassam” (Bíblia, 2010, p.856; Jó 42,2-3). Só então ele pode atestar que sua experiência não consiste mais em se sustentar unicamente no discurso do Outro, no que recebeu como herança da tradição, mas também numa experiência pessoal: “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te veem” (Bíblia, 2010, p.856, Jó 42,5).

Como não pensar na máxima freudiana – *Wo Es war, soll Ich werden* (Freud, 1933/1932[1996], p.84) – onde isso era, devo sujeito advir? Lacan irá postular que a ética da psicanálise interpola o sujeito através de uma “questão com seu valor de Juízo Final – Agiste conforme o desejo que te habita? ” (Lacan, 1956-1960[2008], p.367). É curioso que, em *Totem e tabu*, justamente no principal texto em que se debruça para explorar a origem da cultura e da religião, Freud tenha citado a seguinte frase do escritor alemão Johann Wolfgang von Goethe, que aparece na primeira cena de sua obra *Fausto*: “Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu” (Goethe *citado por* Freud, 1913/1912[1996], p.160). Não será precisamente este o caminho trilhado por Don? O sujeito é convocado a tomar lugar onde o inconsciente enquanto discurso do Outro o determina.

[E]ste Outro, para Lacan, escrito com inicial maiúscula, adquire o estatuto de conceito. Ele vem indicar o lugar tomado como referência para a constituição do sujeito [...] o ponto de onde os significantes endereçados ao sujeito vêm a constituí-lo por uma operação tanto de alienação a estes significantes quanto de separação dos mesmos [...]. É nesta medida que o Outro representa o lugar do tesouro do significante para o sujeito, isto é, lugar onde os significantes se sustentam por oposição a cada um dos outros significantes dentro de uma ordenação própria (MAURANO, 1995, p.106).

Assim, Lacan articulou que o sujeito se constitui por meio das operações de alienação e separação, de modo que

embora o Outro seja o lugar de referência para a constituição do sujeito, este sujeito também só pode advir enquanto tal na medida em que descompleta a significação que lhe é endereçada pelo Outro [...] responde com um desejo próprio ao que apreende como desejo do Outro, via as articulações significantes que lhe chegam e que, embora tendo um efeito de significação, apontam também para um não-senso, um enigma (maurano, 1995, p.107).

Será que poderíamos abordar tal dimensão do não-senso na experiência de Don com a música *A love supreme* a partir das articulações de Alain Didier-Weill

sobre os efeitos da emoção musical no psiquismo desencadeadas pela Nota Azul tocada no *jazz*? Ele interroga: “De que magia a música retira o poder de nos transportar de um estado para outro?”. Ele se propõe a tentar delinear os meandros desta “estranha viagem” entre o ponto em que o sujeito se encontra antes de ouvir a música até o ponto em que ela o conduz, fazendo notar que, quando é invadido por uma emoção musical, são suscitados dois movimentos ou estados da alma que “realizam a conjugação de um estado de felicidade e outro de nostalgia psíquica”. O que é interessante marcar é que “a nota musical que em nós acertará na mosca e desenvolverá o estado de gozo será, sem jamais ser monótona, sempre a mesma” (Didier-Weill, 2014, p.41). No entanto, ela comporta o paradoxo de produzir um efeito idêntico a cada vez sem jamais se impor por um caráter coercitivo de repetição sintomática.

Ao contrário, ao passo que o automatismo de repetição freudiano é vivido nesse peso de não sentido irreduzível que, ao arrancar o sujeito de sua dimensão temporal, ejeta-o do que há de tão enigmático na presença do “presente”, a Nota Azul tem esse poder de veicular o Sujeito no sentido e na presença. Poder, em suma, de preservar, de premunir o Sujeito contra o tédio, o monótono, como se o gozo conferido por essa Nota Azul o premunisse contra a percepção de sua repetição (DIDIER-WEILL, 2014, p.42, grifos do autor).

Propomos pensar que a música *A love supreme* funcionou para Don tal qual a Nota Azul. O relato de sua experiência musical testemunha que ela o acompanhou durante todo o seu processo de elaboração psíquica, desde o instante de ver, passando pelo tempo para compreender até chegar ao momento de concluir, um caminho análogo ao de uma análise. Trata-se de refazer a amarração entre os registros R.S.I. de modo que o Simbólico adquira uma outra consistência, permitindo que o sujeito reconstrua os sentidos que o norteiam, encontrando “um novo caminho” entre a fixação de sentido do Imaginário e o desamparo experimentado frente à angustiante falta de sentido do Real. Nesse sentido, é curioso que o compositor John Coltrane, ao lançar o álbum em questão na década de 1960, também tenha relatado que estava iniciando sua própria busca espiritual.

Teria a emoção musical aberto para Don o campo da significação em sua experiência religiosa e, ao mesmo tempo, indicado um limite para a busca incessante de recobrir totalmente de sentido a vida por meio da religião? Sua experiência – será que podemos chamá-la de mística? – parece funcionar para o sujeito como um ponto de basta em sua busca de sentido, na medida em que o

conduz a encontrar algum consolo no indizível, no inapreensível. Didier-Weill (2015, p.25) fala do “abismo que há entre a música e a fala”, que leva a “reconhecer que a música transmite algo que a fala não pode dizer, ou, ainda, que a música assume a língua onde a fala se depara com algo inominável”.

É significativo que, na correspondência entre Freud e Pfister, o pastor lamentasse que tanto na experiência religiosa quanto na experiência musical os caminhos deles se separassem: “[...] na música, filosofia e religião eu sigo por caminhos diferentes dos do senhor” (Pfister citado por Freud; Meng, 2009, p.143). Com efeito, Freud escreveu que o prazer que encontrava nas obras de arte estava condicionado à possibilidade de encontrar explicações para seu poderoso efeito: “Onde não consigo fazer isso, como, por exemplo, com a música, sou quase incapaz de obter qualquer prazer. Uma inclinação anímica em mim, racionalista ou talvez analítica, revolta-se contra o fato de comover-me com uma coisa sem saber porque sou assim afetado e o que é que me afeta” (Freud, 1914[1996], p.217).

CONCLUSÃO

A partir da narrativa de *Blue like jazz*, levantamos a hipótese de que a experiência musical favorece a abertura da experiência religiosa ao inaudito, ao campo do Real, à medida que coloca em cena um limite para a significação, indicando uma dimensão outra, para além do fálico, no campo do feminino. No campo da teologia e das ciências da religião, muitos autores aproximam a experiência religiosa da mística. Karl Rahner, um dos maiores teólogos do século XX, chegou a afirmar que “o cristão do futuro ou será um místico ou não será um cristão” (Rahner citado por Oliveira; Taborda, 2005, p.81). Portanto, será que podemos pensar que há no núcleo da própria religião, à medida que o fiel dele se aproxima, um ponto moebiano de torção que o lança na direção da mística?

Quando a experiência religiosa do sujeito é atravessada pela experiência mística, engendra um processo de permanente reconfiguração e subjetivação, muito distante do caráter neurótico de enrijecimento, própria ao fundamentalismo, tal como ocorre com a fantasia inconsciente à medida que é atravessada em análise. Se Freud aproxima da neurose o que “o homem comum entende como sua religião” (Freud, 1930/1929[1996], p.82) e Lacan aproxima a psicanálise da mística, será que isto nos permite traçar uma aproximação entre uma neurose atravessada pela análise e uma experiência religiosa atravessada pela mística?

Assim como o neurótico faz uma travessia da fantasia e o analista faz uma travessia da teoria, será que o místico faz uma travessia da religião? Isto não implica necessariamente em abandoná-la, à semelhança do que ocorre com o neurótico, de cuja fantasia seria impossível prescindir enquanto tela Simbólico-Imaginária da fantasia através da qual se pode nomear e abordar algo do inassimilável Real. Desse modo, o religioso que assume uma tradição mística parece encontrar, no núcleo mais íntimo da religião, um limite de significação intrínseco à sua própria articulação Simbólico-Imaginária, abrindo-se para o enigmático Real.

Esta hipótese parece se afinar com uma afirmação do teólogo Paul Tillich, para quem o aprofundamento na própria tradição religiosa possibilita um olhar diferenciado para a presença do mistério em todo lugar, tanto em outras religiões como para além de todas as religiões.

[...] na profundidade de toda religião viva há um ponto onde a religião como tal perde sua importância e o horizonte para o qual ela se dirige provoca a quebra de sua particularidade, elevando-a a uma liberdade espiritual que possibilita um novo olhar sobre a presença do divino em todas as expressões do sentido último da vida humana (TILLICH, 1968, p.173).

Que o vínculo religioso perca em importância não significa que a religião deixe de ser amada. Pelo contrário, pois muitos místicos permanecem em suas tradições até o final da vida, com grande dedicação e fervor, como foi o caso do grande escritor Thomas Merton, monge contemplativo e místico do século XX, cujos escritos testemunham um alto grau de liberdade interior. Merton afirma que as fórmulas da fé “são importantes não por serem um fim em si mesmas, mas por serem meios pelos quais Deus nos comunica sua verdade”. A preservação de sua clareza está em possibilitar que elas funcionem como “vidraças bem limpas para não obscurecerem nem entravarem a luz que vem até nós”. Se, por um lado, o religioso tem que se “esforçar ao máximo para crer nas fórmulas certas”, por outro lado, “não devemos ficar tão obcecados pela correção verbal a ponto de não conseguirmos ir além das palavras e atingir a inefável realidade que tentam transmitir” (Merton, 1961/2017, p.127). Para ele, Deus se encontra além de toda imaginação possível.

Uma vez que Deus não pode ser imaginado, tudo o que nossa imaginação nos diz sobre Ele é, em última instância, enganador e, portanto, só podemos conhecê-lo tal como Ele é ultrapassando tudo o que pode ser imaginado e entrando na escuridão sem imagens e sem semelhança com qualquer coisa criada (MERTON, 1961/2017, p.128).

Esse contato com o mistério modifica a própria vivência do místico na sua relação com o desconhecido que o habita.

A fé não se limita a *dar uma explicação* sobre o desconhecido [...]. Ao contrário, a fé incorpora o desconhecido ao nosso cotidiano de maneira viva, dinâmica e concreta. O desconhecido permanece desconhecido. É sempre um mistério, pois não pode deixar de sê-lo. A função da fé não é reduzir o mistério à clareza racional, e sim integrar o desconhecido e o conhecido (MERTON, 1961/2017, p.132, grifo no original).

Para concluir, parece que a relação entre psicanálise e religião pode não ser tão distante quanto se costuma supor a partir de uma leitura de Freud que desconsidere o complexo conjunto de suas afirmações sobre o tema. Neste sentido, é curioso que, em algumas cartas a Pfister, Freud trate a religião até mesmo com certa benevolência: “Nós sabemos que, por caminhos diferentes, lutamos pelas mesmas coisas para os pobres homenzinhos” (Freud citado por Freud; Meng, 2009, p.146). Esta relação também não parece tão próxima quanto Pfister desejava, mas se apresenta muito mais como uma questão enigmática. Esta precisa ser recolocada a cada vez, com muitas respostas possíveis e caminhos de investigação, como podemos observar nas diferentes incursões que Lacan faz neste tema ao longo de sua obra. Portanto, as indicações de Freud, Pfister e Lacan que exploramos neste artigo nos convocam a nos abrir à dimensão do inesperado na associação livre, retomando sempre de novo a análise infinita da singularidade de cada experiência religiosa e musical, considerando, na transferência, a relação de cada sujeito com o desconhecido e com o mistério.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. Português. São Paulo: Paulus, 2010.
- DIDIER-WEILL, Alain. A nota azul: de quatro tempos subjetivantes na música. In: _____. Nota Azul: Freud, Lacan e a arte. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- _____. Os nomes do pai. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. Psicanálise e religião: um diálogo interminável – Sigmund Freud e Oskar Pfister. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. El psicoanálisis freudiano de la religión: análisis textual y comentario crítico. Madrid: Paulinas, 1991.
- FREUD, Ernest; MENG, Heinrich (Orgs.). Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã. Viçosa: Ultimato, 2009.
- FREUD, Sigmund. Obras psicológicas completas – edição standard brasileira (ESB), Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1907). Atos obsessivos e práticas religiosas, v. IX.
- _____. (1912). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise, v. XII.
- _____. (1913). Totem e tabu, v. XIII.
- _____. (1914). O Moisés de Michelangelo, v. XIII.
- _____. (1918). História de uma neurose infantil, v. XVII.
- _____. (1927). O futuro de uma ilusão, v. XXI.
- _____. (1930/1929). O mal-estar na civilização, v. XXI.
- _____. (1933/1932). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise, v. XXII.
- FUKS, Betty Bernardo. O homem Moisés e a religião monoteísta – Três ensaios: o desvelar de um assassinato. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- GESCHÉ, Adolphe. Deus. São Paulo: Paulinas, 2004.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. “O desejo de despertar” In: MAURANO, Denise; NERI, Heloneida; JORGE, Marco Antonio Coutinho (Orgs.). Dimensões do despertar na psicanálise e na cultura. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, 2011.
- _____. Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, volume 2: a clínica da fantasia. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- LACAN, Jacques. O seminário, livro 7: a ética da psicanálise [1959-1960]. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. O seminário, livro 20: mais, ainda [1972-1973]. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- MAURANO, Denise. Comunicação verbal. 2015.
- _____. Nau do desejo: o percurso da ética de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Alfenas: Unifenas, 1995.
- _____. A transferência: uma viagem rumo ao continente negro. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- MERTON, Thomas. Novas sementes de contemplação [1961]. Petrópolis: Vozes, 2017.

Blue Like Jazz”: Singularidades de uma Experiência Religiosa e Musical

MILLER, Donald. *Blue like jazz: nonreligious thoughts on Christian spirituality*. Nashville: Nelson, 2003.

OLIVEIRA, Pedro Rubens; TABORDA, Francisco. (Orgs.). *Karl Rahner – 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005.

TILLICH, Paul. *Le christianisme et les religions*. Paris: Aubier, 1968.

TAYLOR, Steve. *Blue like jazz*. Estados Unidos. 2012. 108min.

“BLUE LIKE JAZZ”: SINGULARITIES OF A RELIGIOUS AND MUSICAL EXPERIENCE

ABSTRACT

Accompanying the narrative of Donald Miller, main character in the film *Blue like jazz*, we explore the singularities of a religious and musical experience. We hypothesize that in considering the Real, Symbolic and Imaginary dimensions of religious experience, the psychoanalytic approach allows us to draw approximations between mysticism and religion.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Singularity. Religious experience. Mystique. Music.

“BLUE LIKE JAZZ”: SINGULARITÉS D’UNE EXPÉRIENCE RELIGIEUSE ET MUSICALE

RÉSUMÉ

Accompagnant le narratif de Donald Miller, personnage principal du film *Blue like jazz*, nous explorons les singularités d’une expérience religieuse et musicale. Nous construyons l’hypothèse qu’en considérant les dimensions Réelles, Symboliques et Imaginaires de l’expérience religieuse, la psychanalyse nous permet d’établir des approximations entre le mysticisme et la religion.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse. Singularité. Expérience religieuse. Mystique. Musique.

Recebido em: 05-11-2018

Aprovado em: 12-12-2018

© 2018 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>
[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](http://psicanaliseebarroco.pro.br)

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

<http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php>