

O sentimento oceânico entre a psicanálise e a psicodelia

The oceanic feeling between psychoanalysis and psychedelia

João Victor Ferraz Meira, Daniel Menezes Coelho

Resumo

O presente trabalho analisa o conceito freudiano de “sentimento oceânico” – que se refere ao transe a o êxtase – à luz da psicanálise e da psicodelia. Entendendo que as experiências são contextuais, entre o individual e o coletivo, o artigo busca propor que as experiências de estados alterados (ou alternativos) de consciência foram impossibilitadas pelo Ocidente, movimento que tem a ver com o proibicionismo, com a caça às bruxas (e a colonização) e a filosofia platônica. Propomos a incidência dessa história nos rastros das teorizações freudianas, buscando positivar o sentimento oceânico tendo em vista a psicodelia como resgate dos estados alternativos de consciência no Ocidente.

Palavras-chave

Sentimento oceânico, psicanálise, psicodelia.

Abstract

This paper analyzes the Freudian concept of "oceanic feeling"—which refers to trance and ecstasy—in the light of psychoanalysis and psychedelia. Understanding that experiences are contextual, between the individual and the collective, the article seeks to propose that experiences of altered (or alternative) states of consciousness were made impossible by the West, a movement related to prohibitionism, witch hunts (and colonization), and Platonic philosophy. We propose the incidence of this history in the traces of Freudian theorizations, seeking to positively value the oceanic feeling in view of psychedelia as a rescue of alternative states of consciousness in the West.

Keywords

Oceanic feeling, psychoanalysis, psychedelia.

João Victor Ferraz Meira

Universidade Federal de Sergipe

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGPSI-UFS). Graduado em Psicologia pela Universidade Federal da Bahia/Instituto Multidisciplinar em Saúde-Campus Anísio Teixeira (UFBA/IMS-CAT).

joaovictorferrazmeira@gmail.com

Daniel Menezes Coelho

Universidade Federal de Sergipe

Psicanalista e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGPSI-UFS)

daniel7377@gmail.com

Introdução

O problema que suscitou o presente trabalho partiu do contato com discussões clínicas e científicas em torno de novas terapêuticas com drogas psicodélicas, um movimento de retomada dos estudos após um período de recessão, entre os anos 1970 e 2000, marcado pelo proibicionismo e pela Guerra às Drogas. Chama-se “Renascimento” ou “Renascença Psicodélica” este renovado impulso das pesquisas clínicas no campo da saúde que apresentam dados científicos robustos para a eficácia dos psicodélicos no tratamento de diversos quadros clínicos que vão desde a depressão refratária ao tratamento, passando pelos transtornos de estresse pós-traumático e, enfim, chegando às toxicomanias ou drogadições (Beserra; Vieira, 2020).

Embora a psicanálise, em especial americana, tenha participado (pelo menos entre os anos 1950 e 1970) das discussões sobre o uso de psicodélicos no tratamento clínico, tendo em vista facilitar os processos transferenciais e a dissolução das defesas, o que se verifica, hoje, é que ela não tem comparecido ao debate (Rundel, 2022). Um dos primeiros dados de pesquisa que recolhi foi exatamente essa surpreendente falta de dados, que se revelou na quantidade praticamente nula de artigos que articulam psicanálise e psicodelia. Vi nisso um silêncio mais profundo do que poderia parecer a princípio. O caso do sentimento oceânico — relacionado à experiência religiosa, ao transe e ao êxtase —, conceito ao mesmo tempo desenvolvido e descartado por Freud em *O mal estar na cultura* ([1930] 2023a), pareceu revelar algo dessa negligência. Como veremos, trata-se de um pessimismo que não pode ser subtraído do seu contexto de enunciação, e que tem a ver com o diagnóstico que a psicanálise realiza da natureza do sentimento religioso (calcado no desamparo originário) e do social como um tipo universal de proibição da satisfação plena das pulsões e da realização plena dos desejos, que remontam ao diagnóstico que a psicanálise faz da Modernidade (Dunker, 2022).

Christian Dunker (2022, p. 273) delimita o diagnóstico de Walter Benjamin da perda da experiência como diagnóstico maior da Modernidade, “entendida alternativamente como incapacidade do sujeito em reconhecer-se em sua própria história particular ou como dificuldade de estabelecer formas sociais universalmente compartilháveis”. Sabendo que a Modernidade é um processo histórico indissociável da colonização (Grosfoguel, 2016), cabe entender que tipo de forma de vida moderna é produzida a partir de um apagamento de outras, como as bruxas e povos ameríndios tradicionais — populações que possuem íntima relação com os fungos e plantas que o Ocidente, durante o século XX, sintetizou em laboratório, criando os psicodélicos.

Assim, a psicodelia é um fenômeno ocidental; e a subversão que ela opera tem a ver com a sobredeterminação histórica confusa do Ocidente em torno dos estados alterados de consciência. O termo “psicodélico” foi cunhado a partir de trocas de correspondências entre o escritor inglês Aldous Huxley e o psiquiatra canadense Humpry Osmond, em 1956. Juntando as palavras gregas “*psyche*” (mente/alma) e “*délos*” (revelar), o neologismo propunha a criação de uma classe de substâncias que “revelariam a mente” ou a “alma”. A ideia era distanciar os psicodélicos da ideia de psicose ou de psicopatia (Carneiro, 2021), positivando seu valor para além do moralismo que essas substâncias despertavam na cultura.

Segundo o historiador Henrique Carneiro (2021, p. 15), a ciência psicodélica é um campo de estudos interdisciplinar que articula psicofarmacologia e antropologia, apresentando-se “como um ângulo privilegiado para o debate sobre o fenômeno geral da consciência”. Assim, indo para além das substâncias em si e da sua mera ação no organismo, encontramos o campo de experiências que os psicodélicos, como “chaves químicas” (Rodrigues, 2014, p. 76), abrem no corpo, transformando-o.

Sandro Rodrigues (2014) dirá que a experiência psicodélica é uma modulação estética radical das sensibilidades espaço-temporais, perturbando a ordem dos postulados kantianos acerca da estética transcendental do conhecimento. Portanto, a experiência psicodélica oportuniza formas diferentes de perceber e sentir o mundo para além da racionalidade e nisso reside sua agência mágica.

A descrição da experiência, não à toa, é comumente referida como “viagem”. Porém, não se trata da viagem como deslocamento de um ponto a outro no espaço físico, mas como um tipo de percurso que se dá mesmo com o corpo imóvel: as viagens por estados alterados de consciência. Como veremos, o Ocidente tem uma longa história de fixação de espaços de consciência mediante a produção de sujeitos bem específicos. O mesmo não acontece, no entanto, nos exemplares vivos e resistentes de povos ameríndios, dizimados nos atos violentos de instituição do Brasil. O povo amazônico yanomami, por exemplo, tem uma íntima relação com a *yãkoana*, uma infusão alucinógena feita a partir da casa da árvore *Virola* e utilizada ritualmente pelos xamãs para negociar com os espíritos no espaço-tempo do sonho, que também é o espaço-tempo do mito (*mari tēhē*) (Limulja, 2022, p. 69). Essa infusão é composta de N,N-dimetiltriptilamida (DMT), um alcalóide alucinógeno ou uma substância psicodélica (Kopenawa; Albert, 2015, p. 612).

Nesse espaço-tempo do sonho, o xamã torna-se “outro” ou “morre”, o que é o mesmo para os yanomami (Kopenawa; Albert, 2015). Se sonhar, para o povo yanomami, significa morrer por um tempo, a intensidade dos sonhos do xamã aponta para uma capacidade do seu espírito de se deslocar por regiões muito longínquas e ameaçadoras, habilidade central para a sua formação enquanto líder espiritual da comunidade: realizar longas viagens. Só que “a distância não é mensurada pelo intervalo entre dois pontos no espaço; trata-se, sobretudo, do acesso a diferentes níveis de realidade” (Limulja, 2022, p. 99). Isso nos remete à ideia de “antípodas da mente”, de Aldous Huxley (1987).

“Antípodas” são pontos diametralmente opostos no globo terrestre e “antípodas da mente” foi o nome cunhado por Huxley para descrever as regiões desconhecidas que a experiência psicodélica lhe dava acesso: “nos antípodas da mente estamos quase por completo livres da linguagem, fora do sistema de raciocínio conceitual” (Huxley, 1987, p. 88). A ideia de Huxley era produzir uma noção de tal forma avessa a qualquer princípio de identidade do sujeito consigo mesmo, com sua história e entorno, que pudesse explicar a potência da experiência: “Quase nunca o visionário vê algo que lhe recorde do seu passado. Ele não se lembra de cenas, pessoas ou objetos, nem tampouco as inventa. Apenas contempla uma nova criação” (Huxley, 1987, p. 92).

Outra tentativa do Ocidente em cartografar esse espaço-tempo “alternativo” foi o manual escrito por Timothy Leary, Ralph Metzner e Richard Alpert em 1962, inspirado pelo Livro tibetano dos mortos (uma espécie de guia para o espírito desencarnado): A experiência psicodélica (Leary; Metzner; Alpert, 2022). A diferença gritante entre o transe xamânico e a experiência proposta por esse autores é que, enquanto os xamãs navegam os estados alterados de consciência para aprender com seus ancestrais e negociar com agentes mais-que-humanos, o viajante psicodélico do manual, baseando-se nos princípios da meditação e da contemplação extática, são orientados a buscar e manter o contato com a “Clara-Luz”, um estado no qual todas as formas fixas de identidade são esvaziadas, permitindo um contato com o “Vazio” primordial (Leary; Metzner; Alpert, 2022, p. 79). A semelhança reside no fato de que, assim como o xamã se torna “outro”, o viajante é convocado a se desapegar de todos os “jogos” ou padrões linguísticos, afetivos, sociais etc. que o tornam um Eu (Leary; Metzner; Alpert, 2022, p. 38). Nesse sentido, fala-se de uma “dissolução” ou mesmo “morte” do Eu na experiência psicodélica.

Assim, ao que parece, os psicodélicos podem informar sobre ou revelar a “alma” ocidental, ao mesmo tempo em que questionar seus fundamentos, propondo uma experiência alteritária, visto que um elemento singular da psicodelia é exatamente a forte conexão com o mundo (às vezes descrita como “conexão com a natureza”) que ela permite. O presente artigo busca entender a subversão da psicodelia a partir de uma análise histórica e política dos movimentos que ocasionaram numa impossibilitação da experiência de estados alterados de consciência no Ocidente, travando uma discussão com o conceito freudiano de “sentimento oceânico” para avaliar seus limites e potencialidades, resgatando esta ideia que parece esquecida pela psicanálise.

Experiências possíveis e experiências impossíveis

Experiências não são nem apenas individuais, nem tampouco puramente coletivas. É sempre numa linha tênue entre o individual e o coletivo que elas se desdobram. Nesse sentido, o livro *Writing on drugs*, de Sadie Plant (2001), pode ser lido como um esforço de captura das tentativas do Ocidente em balbuciar experiências não-ordinárias, especialmente aquelas produzidas em torno das drogas. Entre livros jamais escritos, poemas jamais concluídos e narcoses mortíferas – além de doces esperanças pelo Paraíso – o Ocidente, na grande narrativa de Plant (2001), parece enredado num mecanismo entorpecente que incita a busca e impede a transformação.

Sabemos que as drogas são múltiplas em seus tipos, efeitos, contextos de uso e finalidade, mas existe algo de repetitivo na interação humana com essas poderosas moléculas: “seus efeitos no sistema nervoso humano parecem se repetir onde quer que ocorram. Quando as drogas mudam seus usuários, elas mudam tudo” (Plant, 2001, p. 3, tradução própria). Podemos pensar que, assim como o sonho – tal como analisado por Freud –, a experiência psicodélica engloba tanto a experiência do sonho “em si” quanto o relato que se faz dele (havendo aí uma questão importante de tradução de um registro a outro), e pode ser assim dividida: a viagem “em si” e a sua tradução em discurso (Carneiro, 2021, p. 23-24). Porém, como apontou Freud sobre a experiência onírica, esses “sonhos” psicodélicos restam como enigmas após o véu da consciência, que foi brevemente suspenso pela ação da droga, volta a recobrir o terreno psíquico, impondo um trabalho de decifração que impulsiona e frustra o relato, muitas vezes operando um tipo de repetição mortífera, embora carregue o poder de transformar a realidade.

Assim, existe um caráter de impossibilidade intrínseco nessas experiências. São difíceis de comunicar e impõem limites à linguagem comum. No entanto, podemos pensar que existe uma impossibilidade de caráter histórico que parece produzir uma certa sensação de vertigem neste lado geopolítico do globo, contra a qual se defronta a busca por estados alterados de consciência. Plant (2001) destaca três movimentos diferentes que participam deste entrave: (1) o proibicionismo puritano do final do século XIX e começo do século XX; (2) a caça às bruxas entre os séculos XV e XVIII; e (3) os desenvolvimentos da filosofia platônica na Antiguidade Clássica.

O primeiro ponto se refere aos efeitos da cultura puritana protestante dos Estados Unidos, responsável por uma série de proibições ao uso e venda de álcool, mas também do ópio, da maconha e seus derivados no início do século XX. Devemos compreender o proibicionismo como uma prática moral e política que suprime a autonomia do uso e delega ao Estado o papel de reprimir o consumo e a comercialização de determinadas substâncias. Uma das principais características dessa primeira onda proibicionista do século XX, segundo Thiago Rodrigues (2008, p. 93), é “a defesa do uso legal sob

estrito controle para uso médico, e a ilegalidade para qualquer outra forma de uso (recreativos, hedonistas etc.)”. Como afirma Henrique Carneiro (2008, p. 66), tudo isso segue uma transformação histórica nas práticas de cuidado de si, que, se na época greco-latina reconhecia o uso de certas substâncias como elemento importante de uma gestão de si mesmo, encontra no modelo cristão a renúncia como paradigma da saúde, “como salvação da alma, onde o uso de fármacos é condenado”.

A secularização do cuidado em saúde, com as revoluções liberais do final do século XVIII, delegou a certos setores dietéticos, como a alimentação e as formas de exercício físico, uma autonomia de escolha para cada indivíduo, mas produziu também um horizonte heterônomo em que as drogas passaram a ser assunto de medicina e de polícia. Só assim podemos entender o século XX como um espaço-tempo propício para a aceleração de uma “explosão terapêutica” e uma “invasão farmacêutica” (Vargas, 2008, p. 51), ao mesmo tempo em que regulou, como nunca antes visto, o uso de drogas.

Podemos, ainda, voltar mais no tempo e pensar que o Ocidente já orquestrava esse cenário onde os estados alterados de consciência são tornados tabu em nome de um jogo subjetivo prescrito, a partir da caça às bruxas, que se aprofunda no contexto da colonização, ao longo do desenvolvimento do Estados Modernos, entre os séculos XVI e XVII (Grosfoguel, 2016, p. 42). É importante pensar que boa parte dos arquivos disponíveis sobre as bruxas e a bruxaria foram escritos pelos oficiais da Inquisição e carregam seu ponto de vista. Existe todo um imaginário fantástico criado em torno das bruxas e de seus supostos poderes sobrenaturais, mas tudo indica que elas eram mais que isso: conhecedoras dos usos ancestrais de plantas e fungos.

Muitas bruxas trabalhavam como parteiras e utilizavam em suas técnicas um fungo já mencionado aqui, a *Claviceps purpúrea* ou o esporão do centeio, do qual se extraiu o alcalóide LSD. Plant (2001) as situa numa zona marginal, entre a geração da vida e o conhecimento sobre a morte, algo que comunica uma ideia central no xamanismo ameríndio tal como descrito pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2018): o xamã está morto. Isso quer dizer que o xamanismo extrai seu saber prático e mítico sobre a vida através de derivas cosmológicas orquestradas a partir de técnicas ancestrais relacionadas ao transe, ao êxtase e ao sonho – todas estas formas atenuadas, cotidianas e necessárias de morte (Limulja, 2022, p. 143).

Foi no contexto de desenvolvimento das forças capitalistas através do processo de colonização que, tanto as bruxas, quanto as formas de vida dos nativos americanos foram massacradas, junto aos seus saberes (Grosfoguel, 2016). O ponto comum entre esses dois registros é, portanto, o homem branco europeu como força dominante que buscou apagar outros modos de estar, em prol de si mesmo como único ponto de vista, ou única perspectiva legítima. O discurso organiza, produz e leva adiante modos de subjetivação, e as disputas de poder que, de um lado, apagam e, de outro, legitimam determinados saberes e modos de organização social, impedem e/ou prolongam formas de estar no mundo. Existe um componente corporal, psicológico e fisiológico, que possibilita o acesso a estados alterados de consciência, mas, de acordo com Néstor Perlongher (2022, p. 32), esse não é o único fator, nem mesmo o mais determinante: para ele existe um elemento cultural “e uma aprendizagem interativa que desenvolve todo um saber em relação aos efeitos da substância, um saber sem o qual os efeitos podem não ser percebidos, e isso equivale praticamente a que os efeitos não existam”.

O estado alterado ou alternativo de consciência depende, portanto, de uma divisão, de uma capacidade de perceber que existem alternativas, ou seja, de um outro que reconhece e diferencia os estados. Parece que o caso

da caça às bruxas é paradigmático de uma impossibilidade das alternativas de consciência, engendrando um modo único de estar no mundo, sendo esse o modo definido pelo cristianismo asceta, masculinista e europeu. As bruxas queimadas vivas nas fogueiras cristãs levaram consigo sabedorias xamânicas ancestrais, conhecimentos orais e toda uma forma de vida comunal (Grosfoguel, 2016) que, de uma forma ou de outra, como hoje se especula, era alimentada pelas experiências vivas de estados alterados de consciência, alcançadas a partir de alcalóides presentes nos seus óleos e “poções mágicas” (Plant, 2001, p. 95-97).

Assim, a colonização prescreveu um tipo específico de experiência, tipos específicos e controlados de sujeito e de mundo – ou formas de jogo determinadas – e as sobrepôs hierarquicamente a muitas outras. Assim, o resgate dessas formas de vida, seja a partir dos exemplares sobreviventes de sociedades indígenas tradicionais, seja a partir das comunidades neopagãs de bruxas americanas (Stengers, 2017), por exemplo, representam formas de contraposição à lógica hegemônica e classificatória do pensamento ocidental.

Retornando ao tema da morte, aprendemos com Michel Foucault (2005) que a morte representa um limite ao biopoder e à biopolítica, formas de governo que se articulam ao desenvolvimento dos Estados Modernos. O biopoder é uma forma de condução política dos comportamentos na direção de um utilitarismo social, para o trabalho produtivo. O biopoder tem a ver com a disciplina, com o corpo e com o detalhe – com o individual – e, por isso, é descrito como uma anátomo-política; enquanto isso, a biopolítica é sua contraface global, populacional e estatística (Foucault, 2005). A biopolítica integra o biopoder, pensando o indivíduo a partir da biologia, como ser vivo e como espécie. Para Foucault (2005, p. 296), “a manifestação desse poder aparece concretamente nessa famosa desqualificação progressiva da morte”, que se demonstra, no Ocidente, a partir de uma desaparecimento dos rituais funerários públicos e sua progressiva privatização. Isso quer dizer que as sociedades ocidentais, no decurso dos desenvolvimentos da modernidade, silenciaram a sabedoria popular sobre a morte porque esta não permitia o exercício ativo do poder produtivo. Um poder que se esforça por criar tecnologias para a vida, para torná-la cada vez mais útil na produção de capital, encontra, na morte, o seu limite.

Isso remete ao diagnóstico fatal da modernidade feito por Walter Benjamin (1987), que postulou a *perda da experiência* como marca maior do modo de vida moderno. Em “O narrador”, de 1936, o crítico alemão reflete sobre como os desenvolvimentos técnicos em larga escala (relógios e armas de guerra), mas também os desenvolvimentos da imprensa e a própria forma romance, produziram um cenário de progressiva dessubjetivação e individualização, no qual as artes de narrar, vinculadas à tradição oral e caracterizadas por uma temporalidade dilatada, entraram em profunda e irreparável crise. Esse espaço-tempo acelerado e desumano impede a experiência na medida em que a informação se sobrepõe à imaginação e a urgência toma conta da capacidade de narrar e escutar histórias.

Tudo se passa como se um modo específico de dissolução de si, necessário para a experiência narrativa, estivesse ausente. Porém, isso ainda não é tudo. Benjamin traz a transformação da relação social com a morte como um ponto fulcral dessa transformação. Isso porque a privatização da morte afasta do campo social a autoridade narrativa do sujeito prestes a morrer, sua sabedoria sobre a vida (Benjamin, 1987, p. 207-208). Poderíamos dizer, retomando a breve exposição feita na introdução, que a autoridade de um xamã também está vinculada à morte, ou melhor, está vinculada à sua capacidade de morrer. Assim, podemos entender melhor o que Sadie Plant (2001, p. 100, tradução própria) diz quando afirma que: “Se os caçadores de bruxas traçaram as linhas divisórias entre a vida e a morte e puseram fim às viagens de retorno às extremidades

da zona fronteira do além-vida, esses parâmetros foram confirmados e consolidados pelas instituições do Estado moderno”.

O terceiro e último ponto destacado pela autora para explicar esse enrijecimento dos modos de estar do Ocidente é a filosofia platônica. Já é lugar comum descrevê-la como um momento de ruptura radical do conceito de “alma” em relação ao conceito de “corpo” no pensamento ocidental, assim como é comum traçar, nessa operação, a base para o pensamento dicotômico e hierarquizante, que se desdobrou numa série de outros binarismos ocidentais: espírito/matéria, sujeito/objeto, forma/conteúdo, masculino/feminino, cultura/natureza etc. Platão teria sido responsável por um tipo de codificação da racionalidade da qual temos dificuldade em escapar. Na verdade, poderíamos dizer que a própria ideia de “Um” único escape possível seja, enfim, uma dessas narrativas platônicas que se incrustou em nossas subjetividades.

Como se sabe, para Platão a verdade não se esconde no nosso mundo material, mas o determina. Tudo o que percebemos e sentimos não é nada mais que o simulacro de um mundo superior, onde formas puras representam-se a si mesmas numa transparência absoluta, enquanto aqui somos limitados pelas aparências e inundados pelo engano em toda parte. Plant (2001) especula, a partir de alguns estudos historiográficos, que Platão teria extraído seu conhecimento filosófico de sua própria experiência nos Mistérios Eleusinos, rituais de iniciação envolvendo uma misteriosa (e potencialmente alucinógena) bebida: *kykeon*. Os Mistérios eram realizados na Antiguidade Clássica por sacerdotisas e direcionados só aos “melhores homens”, aos quais era permitido experienciá-los uma única vez na vida. A autora se pergunta: “Será possível que Platão tenha visto a luz e, na prática, decidido guardar para si o segredo de sua descoberta – e repetição? Negar que o corpo pudesse ser projetado para perceber o infinito no aqui e agora?” (Plant, 2001, p. 104, tradução própria). Apesar do caráter extremamente especulativo da questão, essa pode ser uma profanação produtiva para esvaziarmos a posição transcendental que o pensamento platônico operou nas formas subjetivas ocidentais, situando Platão corporalmente diante das tecnologias que possuía à mão e que podem tê-lo despossuído.

Essa filosofia desencarnada foi base para a filosofia cristã, onde o Mundo das Formas se tornou o Paraíso e a eternidade se tornou Deus. Os corpos passaram, assim, a ser avaliados pela sua pureza de alma, critério que os aproximava ou distanciava da perfeição. Esse foi o argumento que legitimou “racionalmente” a colonização: de que os indígenas do Novo Mundo não tinham alma, não eram humanos (Grosfoguel, 2016).

Judith Butler (2023) investiga essa operação discursiva em Platão, analisando de que forma esses binarismos incitam um tipo de uso normativo da linguagem e servem para condicionar a enunciação a determinados corpos – nesse caso, o corpo de Platão e dos filósofos de seu tempo – e proibir a apropriação e a subversão do discurso por outros corpos – animais, mulheres, escravizados. Essa tática discursiva produz uma separação entre representações e impõe a uma delas o caráter de não-coisa indizível, contingente, vasta e proliferante, ao mesmo tempo em que condiciona a forma possível e necessária de seu aparecimento no discurso, como Outro – enquanto espelho, quando estabiliza o Eu e enquanto excesso, quando o ameaça.

Nesse sentido, em *O futuro de uma ilusão*, Freud (2023b, p. 245) produz a imagem de uma natureza ameaçadora que se “opõe a nós, grandiosa, cruel, inexorável, demonstrando-nos a nossa fraqueza e desamparo, dos quais pensávamos ter escapado pelo trabalho da cultura”. Assim, ao custo de uma porção de renúncias pulsionais, teríamos desenvolvido a cultura para nos afastarmos da natureza e, assim, dominá-la, fazê-la à nossa imagem e semelhança. O fracasso disso só demonstra o excesso dessa contraparte impossível da cultura – a natureza –, que nos

colocaria numa posição eminentemente paranoica e repetitiva de domínio. A natureza, assim como a materialidade em Platão, serve, ao mesmo tempo, como base de inscrição e como perigo para a cultura, para o espírito e para o homem: muda, em sua incapacidade de produzir significados, e perigosa, por falar sempre aos berros.

Assim, um lado do binômio (“homem”, “espírito”, “cultura”) carregaria o poder de nomear e significar o segundo (“mulher”, “matéria”, “natureza”), de forma a estabilizar esse outro tipo de poder imprevisível decorrente do caráter múltiplo do segundo termo, um tipo de poder, ao mesmo tempo, afirmado e negado, já que só a cultura (nesse caso, masculina e racional) seria verdadeira. É um tipo de operação em que o sujeito delimita a si mesmo mediante a negação do Outro, produzindo um tipo de subjetividade em constante ameaça. Assim, o discurso logocêntrico seria eternamente assombrado por esse Outro, um tipo de discurso que precisa excluir e filtrar a todo tempo a diferença para se manter o mesmo. A racionalidade, portanto, depende de que o Outro encarne o papel que lhe foi dado pela “razão” ela mesma; depende de uma constante estabilização normativa das identidades, de controle.

Curiosamente, Butler (2023, p. 100) aponta que qualquer tentativa de inverter simetricamente os polos de enunciação recairá potencialmente no mesmo erro, exatamente porque o Outro negativamente unificado pelo sujeito platônico não é indivisível, mas múltiplo. Nesse sentido, não se trata de pensar uma linguagem estritamente feminina contraposta à linguagem estritamente masculina, ou mesmo de abandonar a cultura em direção à natureza, mas pensar que toda estratégia de transcendentalização do discurso funciona de forma a produzir um corpo a partir da exclusão de outros corpos, que permanecerão indizíveis. Ainda, que produzir um corpo para si, nesses termos, é viver assombrado pelo fantasma da alteridade.

Para evitarmos cair na ideia de que existe uma única alteridade possível e universal a ser experienciada, devemos recordar, junto a Aldous Huxley (1987, p. 92) que, embora os antípodas da mente estejam potencialmente sempre “lá”, do outro lado do Eu, “a matéria-prima de tal criação lhe é fornecida pelas experiências visuais da vida cotidiana”. O que implica dizer que a alteridade ou o “fora” é uma construção que depende de uma limitação do “dentro”. Só podemos viajar pra “lá”, se estivermos “aqui”, ou seja: toda experiência é contextual e o Outro Mundo, na verdade, “são muitos outros mundos”. Aqui situamos uma das potencialidades críticas da psicodelia, muito além de sua noção como “reveladora da alma”, tão sintomática de um platonismo que busca a verdade em si mesma.

Eduardo Viana Vargas (2008, p. 43), situa a emergência do vocábulo “droga” no contexto das Cruzadas – “campanhas militares lançadas contra os árabes em resposta a um apelo de cunho religioso” –, lideradas pela Igreja Católica entre os séculos XI e XIII e que resultou numa apropriação de recursos e mercadorias orientais no mercado ocidental: as especiarias. Nesse sentido, o termo viria do neerlandês *droghe vate*, expressão que significa “barris de coisas secas”. Há, nesse processo, uma operação “ilusória”. Em termos freudianos, uma crença seria ilusória “quando, em sua motivação, a realização de desejo passa para o primeiro plano, e, assim fazendo, desistimos de sua relação com a realidade, da mesma forma como a própria ilusão renuncia às suas comprovações” (Freud, 2023b, p. 264). Na base dessa criação anímica que é a ilusão, existiria um desamparo fundante que abre o espaço para a criação de artifícios que sustentariam uma visão de mundo organizada. Daí viria a disposição humana à submissão a ideias e pessoas que podem “suturar” o que, de outra forma, seria da ordem do caos. Decorre disso a projeção do Oriente como paraíso terrestre, como um Outro onírico, utópico e impossível que organiza o Eu ocidental e para onde este se lança na busca por afirmar-se.

Freud sempre foi cético em relação a essas possibilidades de satisfação plena do desejo: seu pensamento é marcado por um pessimismo resoluto. Em *O mal-estar na cultura* temos um exemplar incontestável desse posicionamento, texto em que Freud (2023a, p. 320) critica não só a religião e seus mandamentos genéricos e os comunistas que, supostamente, viam no fim da propriedade privada a resolução dos conflitos entre humanos, como também a ideia geral da felicidade como ausência de dor e ganho de prazer. Não parece banal que Freud inicie o texto evocando um sentimento pleno de satisfação e interconexão entre todas as coisas do mundo, o sentimento oceânico.

A ideia de sentimento oceânico foi “dada” a Freud por um amigo, Romain Rolland, que, após ter lido *O futuro de uma ilusão*, sentiu que o texto deixava de lado “a verdadeira fonte da religiosidade”:

Um sentimento que ele gostaria de chamar de sensação de ‘eternidade’, um sentimento como o de alguma coisa sem fronteiras, sem barreiras, ‘oceânico’, por assim dizer. Esse sentimento seria um fato puramente subjetivo e não um artigo de fé; nenhuma garantia de continuidade pessoal estaria ligada a ele, mas ele seria a fonte da energia religiosa tomada pelas diversas igrejas e sistemas de religião, orientada por determinados canais, e certamente até mesmo neles dissipada. Só em razão desse sentimento oceânico teríamos o direito de nos chamar de religiosos, mesmo se rejeitamos qualquer crença e qualquer ilusão (Freud, 2023a, p. 305-306).

Rolland estaria separando a experiência religiosa em si – universal e abstrata –, dos dispositivos religiosos – localizados e concretos –, sugerindo que, embora existam intersecções entre as partes, elas não estariam subsumidas uma à outra. Nessa sistematização, a experiência religiosa em si é primária em relação aos dispositivos religiosos, que existiriam em função dela, animadas por ela e para dar-lhe corpo, mesmo que, ao cabo de suas transformações, pudessem dela prescindir ou mesmo voltar-se contra ela. Há quem pense que a história acaba aqui. O sentimento oceânico parece autoevidente, irrepresentável e, exatamente por isso, real. Ele remete às experiências místicas de Santa Teresa D’Ávila, a freira espanhola do século XVI que desenvolveu todo um sistema para explicar à Igreja que suas levitações e transe não eram enganações demoníacas, mas a prova cabal de sua íntima experiência com Deus. Luis Claudio Figueiredo (2007, p. 77) comenta um pouco sobre essa ideia teresiana: “A verdade não é a verdade por correspondência de uma representação, mas de uma presença que age, reúne, solda e dá vida numa união que dissolve e funde irresistivelmente”. Teríamos aqui uma outra descrição muito precisa do que viajantes psicodélicos experimentam no auge da Clara-Luz, como bem queriam Timothy Leary e seus colegas, pois “revelar a alma”, isso que o psicodélico promete fazer, remete a esse contato milagroso, no qual a verdade desponta nua e de toda parte: faz-se finalmente Um. A diferença em relação à concepção religiosa do transe de Santa Teresa talvez seja que a psicodelia (de Leary, Huxley etc.) não se articula a um sistema religioso, mas, tal como Rolland entende, os sistemas religiosos são como derivações discursivas e institucionais da Clara-Luz.

No entanto, talvez esse seja o ponto em que o problema começa. Freud ataca o sentimento oceânico naquilo que Romain Rolland lhe atribui de mais sublime: sua universalidade. O psicanalista, ele mesmo, não o reconhecia em si e, de toda forma, julgava “desconfortável” abordar sentimentos cientificamente (Freud, 2023a, p. 306). Que Freud é racionalista não restam dúvidas, e talvez por isso ele tenha preferido pensar que tal sensação de eternidade, na melhor das hipóteses, fosse um tipo de “visão intelectual” entrelaçada por um “matiz afetivo” (Freud, 2023a, p. 307); ou seja, a experiência racional (e emocionante) de entender que se faz parte do

mundo: nada de mais, nada de menos. No que concerne à condição primária do sentimento em relação aos dispositivos da religião, para ele não parece lógico que o sentimento oceânico seja fonte de energia para empreendimentos humanos, já que não expressa nenhuma necessidade infantil. Para Freud, a construção de dispositivos religiosos remete à função protetiva e ao desamparo: “Eu não saberia indicar uma necessidade tão intensa proveniente da infância quanto a de proteção paterna” (Freud, 2023a, p. 316).

Assim, a construção de ideais, a eleição de líderes, a devoção a Deus e o próprio respeito às leis que sustentam as trocas sociais, decorrem de uma relação ambivalente entre o amor e o medo diante da autoridade paterna. Em *Moisés e o monoteísmo*, segundo Thais Klein (2023, p. 57-58), Freud considera que o desenvolvimento cultural humano, seu “avanço em intelectualidade” (ou espiritualidade), decorre de uma superação ou “abandono” da mãe, como registro inferior da corporeidade e da sensorialidade, em direção ao pai, registro racional superior. A autora situa o pensamento freudiano numa corrente muito mais vasta do pensamento ocidental moderno, que analisa o humano a partir de uma negação do corpo em direção ao “ser”, a alma ou a consciência, numa ruptura radical com o mundo não-humano (antropocentrismo).

Isso remete ao sentimento oceânico, na medida em que este parece estar vinculado a um registro radicalmente sensorial, corporal e pré-reflexivo, tal como o próprio Freud considera, a partir de um outro amigo seu. Para seu amigo, algumas práticas de êxtase, como a ioga, promoveriam um afastamento do “mundo exterior” em direção à atenção às funções corporais, um componente fisiológico que poderia fazer parte de “muitas sabedorias do misticismo” (Freud, 2023a, p. 317). Freud, porém, parece resignado diante da dificuldade em trabalhar com “essas grandezas pouco palpáveis” (Freud, 2023a, p. 316) e, de forma geral, por confiar unicamente na razão como medida justa da análise do humano e do social, em contraposição ao “subjetivismo” dessas experiências religiosas interiores, tão individuais e arbitrárias.

O contexto de enunciação de *O mal-estar na cultura* não é um contexto qualquer. Conforme Gabarrom-Garcia (2023), devemos lê-lo tendo em vista pelo menos dois processos históricos: a ascensão nazifascista na Europa e os rumos conservadores que tomou a Revolução Socialista Soviética, que teriam ocasionado a dissolução da incipiente, porém promissora, disseminação da psicanálise no Leste Europeu. O autor francês contrapõe este Freud ao Freud de *O futuro de uma ilusão*, seu texto anterior, que levantava incertezas quanto aos efeitos positivos da Revolução. Nesse momento, diante do “grande experimento cultural” soviético, o psicanalista vienense se permitiu um momento de dúvida em relação ao caráter ilusório ou não da emancipação política da propriedade privada: “O que lá está sendo engendrado, pelo fato de estar inconcluso, não pode fornecer para a observação o mesmo material que nos fornece a nossa cultura há muito tempo consolidada” (Freud, 2023b, p. 238). E foi ainda mais longe, considerando pertinentes as reformas civilizacionais que pudessem diminuir o sofrimento humano (Gabarrom-Garcia, 2023, p. 98).

No entanto, em 1930, Freud “já não [alimentava] grande esperança quanto ao futuro. [...] O pessimismo declarado de Freud se tingiu de nostalgia e desilusão” (Gabarrom-Garcia, 2023, p. 97). Nesse sentido, Freud aprofundou suas teses sobre um inconsciente marcadamente associal, povoado por pulsões agressivas que se opõem frontalmente aos ditames civilizacionais. Como ensina Monique David-Ménard (2022, p. 232), o social em Freud é como uma máquina de inversão pulsional: “adoramos a sujeira e construímos uma sociedade limpa; sonhamos com um gozo absoluto e criamos instituições familiares e sexuais; odiamos nossos semelhantes e edificamos modos de vida comum e partilhada” (p. 232). O sujeito em Freud

é confrontado por uma impossibilidade paradoxal: a de fazer coexistir sua satisfação pulsional plena dentro das relações de dependência radical que tem em relação aos outros – pessoas, objetos, instituições. Nessa disjunção se instala o mal-estar, que, como bem indica Christian Dunker (2022, p. 192), não é apenas o contrário de bem-estar, mas do próprio “estar” almejado como espaço não-contraditório de fruição, de ou felicidade, ou de sonho, ou de sentimento oceânico.

Dunker, em seu livro *Mal-estar, sofrimento e sintoma* (2022), comenta que o mal-estar é um conceito existencial que, enquanto tal, carrega a marca de uma dificuldade de expressão, por abarcar sentidos que vão desde o corpo, a doença, a indisposição, o incômodo e o embaraço, passando por toda uma série moral que inclui a aflição coletiva, a vulnerabilidade e o desamparo. De forma geral, o nexos semântico do conceito, entre o moral e o metafísico, o estético e o angustiante, se refere à própria noção do mundo como totalidade, que estaria demarcado como impossibilidade na crítica freudiana à ideia de sentimento oceânico. É como se a própria ideia de existência no mundo estivesse sujeita a um tipo de corte que a divide infinitamente, tornando sua apreensão um esforço repetitivo e angustiante de significação, da qual se desdobra o sofrimento, e que engendra formas específicas de sintoma.

No entanto, ao remeter essa ideia à própria noção de modernidade percebemos que a nostalgia e desilusão freudiana de que fala Gabarron-Garcia (2023), estão remetidas a um quadro muito maior diz respeito especificamente às formas de vida modernas no Ocidente. Nesse sentido, quero propor que o sentimento oceânico funciona como um Outro da civilização ocidental, seu espaço idealizado de plenitude, um “fora” constituído a partir de uma série de exclusões que produzem um “dentro”, uma dessas exclusões sendo, enfim, a impossibilidade dos estados alternativos ou alterados de consciência. Ao mesmo tempo, tomando a ideia butleriana de que “não há um fora singular” (Butler, 2023, p. 100), proponho que o sentimento oceânico pode ser positivado e desdobrado numa multiplicidade que o transforma numa série de outras coisas, outras experiências, não mais idealizadas, mas reais na sua contingência, no seu lugar. Concordando com Freud, de que não há como apreender a experiência no mundo enquanto uma totalidade, o que demarca uma abertura produtiva, proponho pensar que não existe apenas um único mundo. Assim, a psicodelia aparece como uma técnica de produção de outros mundos.

Conclusão

O percurso inicial aqui traçado em torno do sentimento oceânico, se remetido ao quadro das inquietações contemporâneas em torno das substâncias psicodélicas e seus potenciais terapêuticos, pode revelar que a recusa de Freud em relação ao conceito está inscrita no contexto ocidental de impossibilitação das experiências por estados alterados de consciência. A psicanálise, no seu pessimismo, pode nos fazer entender o que está em jogo nas idealizações produzidas a partir do mal-estar, mas impede o “sonho” de outras civilizações quando descarta, num movimento só, toda experiência extática. Positivar a experiência psicodélica pode, assim, nos ajudar a sonhar e conduzir a psicanálise em outras direções.

Sobre o artigo

Recebido: 10/10/2024

Aceito: 10/11/2024

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, W. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, [1936]1987, p. 197-221.
- BESERRA, F.; VIEIRA, T. Desafios para uma psicoterapia aliada ao uso de psicodélicos no Brasil. In: BESERRA, Fernando; RODRIGUES, Sandro (org.). *Psicodélicos no Brasil: ciência e saúde*. Curitiba: CRV, 2020, p. 31-48.
- BUTLER, J. *Corpos que importam: Os limites discursivos do "sexo"*. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições, 2023.
- CARNEIRO, H. Autonomia ou heteronomia nos estados alterados de consciência. In: _____. *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: Edufba, 2008.
- CARNEIRO, H. Psicodélicos ou enteógenos e a importância cultural da alucinação. *Revista Platô*, v. 5, n. 5, 2021.
- DAVID-MÉNARD, M. *A vontade das coisas: o animismo e os objetos*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- DUNKER, C. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: a psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2022.
- FIGUEIREDO, L. C. M. *A invenção do psicológico: quatro centenas de anos de subjetivação (1500-1900)*. 7. ed. São Paulo: Escuta, 2007.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FREUD, S. O mal-estar na cultura. In: _____. *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, [1930] 2023a.
- FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In: _____. *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, [1927] 2023b.
- GABARRON-GARCIA, F. *Uma história da psicanálise popular*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
- GROSFUGUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016.
- HUXLEY, Aldous. *As portas da percepção/Céu e inferno*. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.
- KLEIN, T. *A experiência nos limites: corporeidade, tempo e sentido na psicanálise contemporânea*. São Paulo: Zagodoni, 2023.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2015.
- LEARY, T.; METZNER, R.; ALPERT, R. *A experiência psicodélica: um manual baseado no Livro Tibetano dos Mortos*. São Paulo: Goya, 2022.
- LIMULJA, H. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- PERLONGHER, N. *As formas do êxtase*. São Paulo: Iluminuras, 2022.
- PLANT, S. *Writing on Drugs*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2001.
- RODRIGUES, S. *Modulações de sentidos na experiência psicotrópica*. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2014.
- RODRIGUES, T. Tráfico, guerra, proibição In: LABATE, Beatriz Caiuby *et al.* *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: Edufba, 2008.

RUNDEL, M. Psychedelic Psychoanalysis: Transformations of the Self. *Psychoanalytic Dialogues Magazine*, v. 32, n. 5, p. 469-483, 2022.

STENGERS, I. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, n. 62, 2017.

VARGAS, Eduardo Viana. Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas. In: LABATE, Beatriz Caiuby *et al.* *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: Edufba, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.