

Marlos Gonçalves Terêncio

**UM PERCURSO
PSICANALÍTICO
PELA MÍSTICA,
DE FREUD A LACAN**

UM PERCURSO PSICANALÍTICO PELA MÍSTICA,
DE FREUD A LACAN

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor

Alvaro Toubes Prata

Vice-Reitor

Carlos Alberto Justo da Silva

EDITORA DA UFSC

Diretor Executivo

Sérgio Luiz Rodrigues Medeiros

Conselho Editorial

Maria de Lourdes Alves Borges (Presidente)

Alai Garcia Diniz

Carlos Eduardo Schmidt Capela

Ione Ribeiro Valle

João Pedro Assumpção Bastos

Luís Carlos Cancellier de Olivo

Maria Cristina Marino Calvo

Miriam Pillar Grossi

Editora da UFSC

Campus Universitário – Trindade

Caixa Postal 476

88010-970 – Florianópolis-SC

Fones: (48) 3721-9408, 3721-9605 e 3721-9686

Fax: (48) 3721-9680

editora@editora.ufsc.br

www.editora.ufsc.br

Marlos Gonçalves Terêncio

UM PERCURSO PSICANALÍTICO PELA MÍSTICA,
DE FREUD A LACAN

Prefácio

Marco Antonio Coutinho Jorge

© 2011 Marlos Gonçalves Terêncio

Direção editorial:

Paulo Roberto da Silva

Editoração:

Carolina Pinheiro

Capa:

Maria Lúcia Iaczinski

Revisão:

Flavia Vicenzi

Ficha Catalográfica

(Catalogação na fonte elaborada pela DECTI da Biblioteca Central da Universidade Federal de Santa Catarina)

T316p Terêncio, Marlos Gonçalves
Um percurso psicanalítico pela mística, de Freud a Lacan/
Marlos Gonçalves Terêncio. – Florianópolis : Ed. da UFSC,
2011.
228 p.
Inclui bibliografia.
1. Psicologia. 2. Psicanálise. 3. Mística. I. Título
CDU: 159.964.2

ISBN 978-85-328-0545-4



Este livro está sob a licença Creative Commons, que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.

br.creativecommons.org

| AGRADECIMENTOS |

A primeira versão deste estudo foi apresentada como dissertação de mestrado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, em setembro de 2007.

A atual versão apresenta poucas modificações em relação ao texto original, porém contou com valiosas contribuições da banca examinadora, composta pelos professores doutores Marco Antonio Coutinho Jorge, Kleber Prado Filho e Fernando Aguiar Brito de Sousa. A este último, meu orientador, dedico os mais sinceros agradecimentos pelo constante incentivo à produção de uma pesquisa que realmente correspondesse aos meus desígnios pessoais e profissionais: nesse sentido, sua orientação bem expressou a ética psicanalítica de possibilitar ao sujeito agir em conformidade com seu desejo.

Ao professor Marco Antonio Coutinho Jorge, em especial, manifesto profunda gratidão pelo incentivo à publicação deste trabalho.

O imperador Wu da Dinastia Liang, que era um budista devoto, convidou o grande mestre zen Bodhidharma para o palácio, de forma a indagá-lo sobre o budismo:

“Qual é a mais sublime verdade da doutrina sagrada budista?”, o imperador inquiriu.

“Vazio incomensurável... e nenhum traço de santidade”, o mestre respondeu.

“Se não há nenhuma santidade”, o imperador disse, “então quem é você?”

“Eu não sei”, o mestre respondeu.

adaptado de Suzuki
(1961, 1991)

Sumário

Prefácio	11
Introdução	15

| CAPÍTULO 1 |

A mística na psicologia e na cultura	21
1.1 As várias acepções do termo	21
1.2 Perennialismo <i>versus</i> construtivismo	23
1.3 Características da mística	25
1.4 Esoterismo e ocultismo.....	26
1.5 Mística e religião.....	27
1.6 Algumas escolas místicas.....	29
1.7 Estágios da mística.....	37
1.8 O interesse contemporâneo pela mística	38

| CAPÍTULO 2 |

Freud e a mística: primeiras interações	41
2.1 Exorcizando o obscurantismo	41
2.2 Exorcizando a ilusão	45
2.3 O abismo oriental.....	47

| CAPÍTULO 3 |

Freud, Rolland e o sentimento oceânico	51
3.1 Um amigo muito admirado	51
3.2 Um desafio para Freud.....	52
3.3 Mística e regressão.....	58
3.4 Oceano narcísico	60
3.5 Luto e melancolia.....	64
3.6 O sentimento oceânico não é primário.....	66
3.7 Regozijos na rósea luz	69
3.8 Aproximações entre a psicanálise e a mística	71
3.9 Modelos de compreensão da mística	75

| CAPÍTULO 4 |

Mística, amor e sublimação	81
4.1 Eros em ação.....	81
4.2 Debatendo o amor universal	82
4.3 As pulsões	84
4.4 As pulsões sociais e a sublimação	87
4.5 O amor e a busca pela completude perdida	93

| CAPÍTULO 5 |

Mística e estruturas clínicas	101
5.1 O sujeito obsessivo e o misticismo	101
5.2 Estrutura histérica e misticismo	106
5.3 Mística e psicose.....	113

| CAPÍTULO 6 |

Mística e gozo	127
6.1 Delimitando o campo do gozo	127
6.2 O gozo do Outro.....	131
6.3 O gozo fálico	132
6.4 A sexuação masculina e feminina.....	135
6.5 O gozo feminino.....	141
6.6 O gozo místico.....	144

| CAPÍTULO 7 |

A mística entre o sentido e o não-sentido	157
7.1 A mística e o real	157
7.2 Lacan, o Tao e a tópica do real	159
7.3 A sublimação e a Coisa.....	164
7.4 A mística na fronteira entre o sentido e o não-sentido.....	169
7.5 O despertar e a desconstrução do sentido na psicanálise	172
7.6 O despertar e a desconstrução na mística	176
7.7 O despertar radical do sentido e a pulsão de morte.....	191
Considerações finais.....	199
Referências.....	203
Anexo: <i>O mergulhador</i> (1797), de Friedrich Schiller.....	217

| PREFÁCIO |

Esta obra de Marlos Terêncio surpreenderá o leitor pela qualidade de sua pesquisa, tão ampla quanto original; pelo seu estilo, claro e conciso; e, sobretudo, por sua coragem, ao abordar um tema por si só polêmico e que, além disso, solicita um conhecimento da teoria psicanalítica muito sólido e abrangente.

O que o autor nos apresenta é uma visão ampla, tanto do ponto de vista histórico quanto conceitual, dos trabalhos psicanalíticos sobre a mística. Aprendemos, com ele, que a visão do próprio Freud sobre o assunto está longe de ser unívoca. O eixo principal de seu trabalho reside na demonstração de que as hipóteses desenvolvidas por Freud sobre o “sentimento oceânico” dominaram a reflexão psicanalítica sobre o misticismo até Lacan, na última parte de seu ensino, introduzir uma abordagem radicalmente nova do problema – através da dimensão do gozo do Outro.

Talvez por sua complexidade, o estudo dos místicos pela psicanálise tenha sido deixado de lado durante muito tempo. Freud se dedicou quase exclusivamente a abordar a religião em seu famoso ensaio *O futuro de uma ilusão*, no qual concentra seus esforços em localizar o poder da religião na dependência do desamparo infantil que deixa sua marca indelével no adulto. O homem religioso, com seu deus-pai todo poderoso, se comporta como a criança pequena para a qual o pai representa uma proteção em relação aos inúmeros perigos que a vida oferece. Em essência, a religião constitui para Freud a tentativa mais poderosa de dar sentido à vida e, por isso mesmo, ela é capaz de fornecer sentido inclusive para a morte. Pois como conciliar o sentido que a religião prega incessantemente – através, sobretudo, da apologia do amor e do recalçamento do ódio – com o não senso da morte, senão dando a esta igualmente uma significação última e essencial?

O diálogo estabelecido entre Freud e o pastor Oskar Pfister foi bastante ilustrativo disso, ao mostrar que este último renegou de modo absoluto a derradeira visão de Freud sobre as pulsões, divididas, a partir de 1920, em dois campos opostos – de vida e de morte. Para Pfister,

que também era psicanalista e discípulo de Freud, foi totalmente impossível assimilar a teoria da pulsão de morte, pois como conciliar com a religião a ideia de que no cerne do aparelho psíquico do homem impera soberano o desejo de morte?

Mas a religião não é a mística; ao contrário, ambas parecem ter estruturas bastante diferentes e deduz-se desta obra que tudo se passa como se o religioso viesse recobrir, *a posteriori*, aquilo que, no místico, constituiu uma manifestação autêntica e originária. Se, em seu artigo “Atos obsessivos e práticas religiosas”, Freud comparou a religião com a neurose obsessiva e chegou a dizer que ela é a neurose obsessiva da humanidade, a mística é de outra ordem. Ela está muito mais próxima das colocações de Romain Rolland – quem Freud tinha em altíssima conta – sobre o “sentimento oceânico”, o qual é abordado em *O mal-estar na cultura* e constituiu objeto de uma amigável discussão entre eles.

É especialmente notável, nesta obra, a quantidade de elementos novos que são trazidos à luz, dentro do contexto dos estudos lacanianos contemporâneos: o artigo de Bruno Goetz sobre seu breve e fulgurante contato com Freud, que expressa sua inédita opinião sobre o poema *Bhagavad-Gita*; o poema de Schiller *O mergulhador*, citado por Freud nessas conversas; os trabalhos de William Parsons sobre a questão do “sentimento oceânico” na obra de Freud; os ensaios de Sudhir Kakar sobre o místico hindu Ramakrishna; o caso paradigmático de Madeleine, tratada por Janet e estudada por Cathérine Clément.

Distinções clínicas essenciais são trazidas neste percurso, como, por exemplo, a diferença, muitas vezes difícil de ser estabelecida, entre o verdadeiro místico e o delirante místico: a posição do místico é a de um sujeito que busca algo ativamente na experiência mística, ao passo que, no psicótico, trata-se de uma posição passiva de objeto invadido pelo gozo do Outro. A distinção entre loucura histérica e psicose pode retirar daí, igualmente, vários ensinamentos para a clínica psicanalítica.

Assim, Marlos Terêncio faz um percurso que vai até o último segmento do ensino de Lacan em torno do conceito de gozo. Com a elaboração lacaniana, as questões colocadas por Freud sobre o enigma do feminino e seu “continente negro” encontram um alcance diferente. Radicalizando as proposições de Freud sobre o núcleo do inconsciente enquanto atravessado por uma falta de saber em torno

da qual se constrói o saber inconsciente fantasístico, Lacan desvincula a diferença sexual entre masculino e feminino da mera diferença anatômica corporal e introduz a noção de uma diferença de gozo: o gozo masculino é limitado, fálico, regido pela linguagem (o falo é o significante que sustenta a cadeia de significação) e cernido pela fantasia; o gozo feminino é ilimitado, ultrapassa as fronteiras da linguagem e se conecta com o real mais além dela. O gozo feminino participa do registro fálico, mas não é totalmente recoberto por ele, algo lhe escapa e cai na dimensão do indizível. A mulher é, assim, não-toda fálica, conclui Lacan.

Com a renovação da visão psicanalítica sobre o feminino, Lacan pode se voltar para o místico munido de novas ferramentas: o místico frequenta essa região do gozo feminino de modo tão particular que ele acaba representando a mais excelente forma de o feminino se manifestar, expondo a sua estrutura como nenhum outro. Por isso Lacan considera que o místico produziu o que há de melhor na poesia – por exemplo, São João da Cruz, ao dizer “Penetrei onde não soube e fiquei não o sabendo, toda ciência transcendendo”, parece designar com precisão o lugar sustentado pelo psicanalista em sua mais radical relação com o inconsciente.

Não são muitos os livros de psicanálise que se leem como este, com o prazer que Borges afirmava ser imprescindível em toda leitura. Nesse sentido, este livro de Marlos Terêncio é uma feliz surpresa no campo das publicações de psicanálise e se tornará uma leitura fundamental para os estudiosos do assunto.

*Marco Antonio Coutinho Jorge*¹

Rio de Janeiro, 14 de junho de 2011

¹ Psiquiatra, psicanalista, professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da UERJ, pesquisador do CNPq. Diretor do Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, membro da Sociedade Internacional de História da Psiquiatria e da Psicanálise, membro da Association Insistance (Paris/Bruxelas).

Algumas das contribuições mais pungentes da psicanálise freudiana para a cultura são suas análises dos fenômenos religiosos. De fato, a religião não passou despercebida por Freud desde os primeiros anos de sua grande invenção, e não foram poucos os trabalhos dedicados ao tema ou com menções ao assunto. Em termos de repercussões na cultura, destaca-se a obra de 1927, *O futuro de uma ilusão*.

Como uma das formas de pensamento mais proeminentes da modernidade, a psicanálise teve e mantém grande influência naquilo que Max Weber (1968) denominou o “desencantamento do mundo”, que pode ser entendido como a separação entre as esferas da arte, da moral e da ciência (HABERMAS, 1992), de forma que cada qual pôde seguir rumo próprio sem as interferências, entre outros, de dogmas religiosos (WILBER, 2002). A modernidade buscou o fim das trevas medievais por meio das luzes da razão. Nessas trevas inclui-se o fantasma da ilusão, que Freud igualou à religião.

Apesar dos múltiplos ataques sofridos e do desenvolvimento vertiginoso das ciências, as religiões resistem e, como consequência, as análises de Freud rendem debates, estudos e polêmicas até os dias de hoje. Estes, por sua vez, geram livros, artigos, dissertações e teses em um processo aparentemente sem fim.

Em contrapartida, as comunidades psicanalíticas, em suas várias vertentes, têm insistentemente relegado ao segundo plano o fenômeno místico, que é, aliás, comumente compreendido como sinônimo de religião – o que não é o caso em absoluto.

Com efeito, esse aparente descaso pelo misticismo – ou mística – tem origens na própria obra freudiana. Freud dedicou pouquíssimos parágrafos de seus escritos ao tema, e podemos pensar que, se o fez, isso se deve, em grande parte, à amizade e respeito com Romain Rolland. Em 13 anos de correspondências, insistentemente o escritor francês apresentou a temática ao mestre vienense, convocando sua opinião.

Contudo, se à época de Freud a mística era um tema secundário, com pouca repercussão social, tal não é o caso nos dias de hoje. Houve, após a Segunda Guerra Mundial, um ressurgimento do misticismo no

mundo ocidental. Segundo Rosolato (1980), seu avanço seguiu de mãos dadas, paradoxalmente, com a redução das crenças religiosas, com a descristianização do Ocidente, com o ponto de vista francamente ateu de muitos intelectuais e, ainda, com o avanço do marxismo e do freudismo. A mística ressurgiu então, na época contemporânea, como uma reação contra o avanço da ciência materialista positivista (o “cientificismo”), mas principalmente em virtude de um interesse renovado no irracional (ROSOLATO, 1980). A esse respeito, pode-se inclusive dizer que a cultura atual recupera a corrente artística do romantismo, a qual também desenvolveu interesse pela mística na pintura e na poesia (VERGOTE, 2003).

Do ponto de vista materialista e mecanicista, a mística seria puro *nonsense*, irracionalismo obscurantista – o suficiente para definir uma psicopatologia. Tratar-se-ia de um fenômeno a ser tachado e ignorado: compreensão reducionista que remete ao que era feito da histeria sob o olhar dos neurologistas (ROSOLATO, 1980).

Não obstante, o advento da modernidade tardia, ou ainda, da pós-modernidade, trouxe à cena um amplo desencanto com o potencial universal do projeto iluminista (FEATHERSTONE, 1995). Essa nova fase do pensamento ocidental, apesar de possuir muitas facetas que dificultam uma definição generalizante, surge como uma forte desconfiança a todas as metanarrativas (LYOTARD, 1986) e, em especial, àquela da ciência positiva.

Nesse novo contexto, muitos intelectuais passaram a se interessar pela mística, entre eles Jacques Lacan. Segundo a historiadora Amy Hollywood (2002), intelectuais como Georges Bataille, Simone de Beauvoir, Jacques Lacan e Luce Irigaray, todos resolutamente seculares e até mesmo anticristãos, foram raras exceções a uma ampla e generalizada depreciação das formas afetivas e corporais do misticismo. Para essa pesquisadora da mística feminina, “Bataille, Lacan e Irigaray (e algumas vezes Beauvoir) leram essas mulheres [místicas] não como escapistas emocionalmente excessivas e patológicas, mas como únicas em suas habilidades de reunir ação e contemplação, emoção e razão, corpo e alma”² (HOLLYWOOD, 2002, p. 6).

² Todas as citações em língua estrangeira foram traduzidas pelo pesquisador e revisadas pelo professor Fernando Aguiar.

Lacan claramente relaciona o gozo dos místicos ao gozo propriamente feminino, e seu seminário *Mais, ainda* (1985), de 1972-1973, é certamente um marco do estudo de ambos os temas. Contudo, como diz Soler (2005, p. 18) em trabalho recente, “essa série, pouco a enriquecemos desde então”.

De fato, o estado-da-arte das incursões psicanalíticas na questão do misticismo é bastante modesto, conforme será visto ao longo deste trabalho. Isso se reduz ainda mais quando restringimos o foco à psicanálise lacaniana.

A mística impõe uma série de questionamentos à psicanálise: qual a natureza do “sentimento oceânico”, tal como descrito por Romain Rolland? Como se explica o “amor universal” tão comumente encontrado nos místicos? Como se concebe o gozo dos místicos e de que forma ele se relaciona com o gozar específico às mulheres segundo as fórmulas lacanianas da sexuação? Que relações se depreendem da consideração sobre a sublimação e a pulsão de morte na temática do misticismo? E acima de tudo, será a mística um fenômeno que se enquadra no âmbito da pura produção de sentido, tal como a religião, ou a sua alardeada inefabilidade aponta para o limite do saber – o não-sentido?

Considerando tais questões, este trabalho objetiva explicitar as elaborações psicanalíticas sobre a mística que podem depreender-se da obra de Freud, Lacan e comentadores, tomando-se como diretrizes as incursões dos dois primeiros na temática.

Para tanto, a investigação orienta-se de acordo com três eixos temáticos: a discussão entre Freud e Romain Rolland a respeito do “sentimento oceânico”, a articulação entre o gozo feminino e o gozo místico feita por Lacan e a dialética sentido/não-sentido no misticismo. Trata-se, pois, de um percurso psicanalítico pela mística, conquanto outros sejam igualmente possíveis.

Tendo-se em vista que o misticismo é carregado de várias acepções e, ao mesmo tempo, pouco conhecido, o capítulo 1 serve como verdadeira introdução esquemática ao tema, apresentando as definições mais correntes no âmbito da psicologia e considerando sua relação com a religião, por um lado, e com o esoterismo, por outro. Além disso, apresentam-se questões epistemológicas para o trato da mística, uma vez que não há consenso sobre a universalidade desse fenômeno.

O capítulo 2 discorre sobre as primeiras aproximações de Freud ao tema do misticismo, considerando que o termo era muitas vezes utilizado como simples sinônimo de superstição ou derivados. Pondera-se aqui sobre a formação e o contexto intelectual bastante positivista à época do inventor da psicanálise, assim como sua necessidade premente em denunciar e desta afastar o fantasma da ilusão (a religião). Por fim, cita-se, a partir de relato de Bruno Goetz, palavras pouco conhecidas de Freud, as quais revelam outra faceta de seu pensamento, como o respeito e o entendimento sobre a mística oriental.

No capítulo 3, adentra-se no diálogo entre Freud e Rolland, especificando inicialmente um pouco da vida e obra deste último. São sucessivamente descritas várias correspondências entre os autores sobre o tema da mística e, mormente, a carta na qual Rolland refere-se ao “sentimento oceânico” como diferente do fenômeno religioso, assim como a resposta de Freud publicada no primeiro capítulo de *O mal-estar na cultura* (1930). Para ponderar as análises de Freud, são comentados conceitos-chave psicanalíticos, como regressão, narcisismo e luto em suas possíveis relações com o tema desta investigação. Também se traça um panorama das principais menções de Freud ao assunto, levantando a hipótese de que o autor foi ambivalente em seus julgamentos, o que, por consequência, fomentou diferentes caminhos interpretativos nas análises pós-freudianas.

O capítulo 4 é dedicado a uma primeira análise do amor, tal como aparece insistentemente nas experiências místicas, assim como do erotismo que também lhes é patente. Ainda à luz do pensamento de Freud, serão trabalhadas as pulsões e o conceito de sublimação. Inaugurando uma abordagem lacaniana para a questão, parte-se para a análise do amor enquanto ilusão de completude que proporciona ao místico uma miragem de felicidade perfeita em um suposto mundo anterior à linguagem.

O capítulo 5, por sua vez, apresenta trechos biográficos de místicos em diferentes tradições e busca tecer algumas relações com as estruturas clínicas das neuroses obsessiva e histérica. Finaliza-se com uma breve análise da questão da psicose no misticismo, debatendo-se as possíveis aproximações e distanciamentos entre esses dois fenômenos.

O capítulo 6 discute a maior contribuição direta de Lacan ao tema, qual seja, a abordagem do gozo místico em sua relação com

o gozo feminino, conforme exposto originalmente no seminário *Mais, ainda* (1972-1973). Características da experiência mística como a inefabilidade, a suposta passividade e a relação com um Deus são analisadas nesse âmbito. Mas, para tanto, a temática é introduzida pela conceituação do gozo em Lacan e pela descrição de algumas modalidades do gozar; por fim, analisam-se as fórmulas da sexualização.

O capítulo final é dedicado a debater a questão do sentido e do não-sentido no âmbito da mística, com base na tópica lacaniana do Real-Simbólico-Imaginário (RSI). Inicia-se comentando as relações possíveis entre a mística e a tópica do real, inclusive a partir das incursões do próprio Lacan pelo taoísmo. Na sequência, explora-se o conceito de sublimação em Lacan para trazer à cena a questão do contato com *das Ding*. Apresenta-se a hipótese de que a mística não concerne somente ao campo do sentido – que tampona a Coisa, tal como na religião – pois que também, por outro lado, ela parece se aproximar da Coisa, desvelando o não-sentido. Especificamente, verifica-se a possibilidade de que certas práticas místicas possam atuar desconstruindo o âmbito do sentido, provocando experiências de despertar. Encerra-se a pesquisa analisando a hipótese do despertar absoluto do sentido, conforme preconizado pelo budismo, relacionando aquele à pulsão de morte.

O leitor perceberá que houve esmero na apresentação dos conceitos psicanalíticos utilizados para a análise do fenômeno místico. Assim, a obra se destina tanto ao público leigo quanto aos iniciados na psicanálise freudo-lacaniana.

Conforme já mencionado, a realização deste estudo justifica-se pela necessidade de aprofundar a investigação psicanalítica acerca de um fenômeno que não é mais marginal como o fora até o advento da era moderna, e que inclusive parece assumir no psiquismo coletivo o espaço do sagrado, gradualmente abandonado pelas religiões.

Por outro lado, na esteira de uma comparação entre o misticismo e a histeria no que concerne a um descaso generalizado por parte das ciências (ROSOLATO, 1980), deve-se lembrar que a psicanálise, ao conceder uma escuta privilegiada à histeria, logrou em troca alcançar muito do que sabe a respeito do inconsciente e do psiquismo como um todo. Nesse mesmo sentido, acredito que o campo do saber inaugurado por Freud tem muito a ganhar com a ampliação de sua escuta a esses fenômenos singulares que constituem a mística.

A MÍSTICA NA PSICOLOGIA E NA CULTURA

1.1 AS VÁRIAS ACEPÇÕES DO TERMO

Esta investigação não pode começar sem antes definir, tanto melhor quanto possível, seu objeto. Isso se faz especialmente importante quando tal objeto é recortado por palavras nas quais deslizam múltiplas significações. Afinal, o que é um místico? Um crente, um charlatão, um supersticioso, algum tipo de santo, ou algo ainda pouco explicável? Vários sentidos circulam pelo mesmo significante.

Em sua acepção mais relacionada ao senso comum e, ironicamente, também ao discurso científico tradicional e positivista, o misticismo diz respeito a uma “inclinação para acreditar em forças e entes sobrenaturais e preocupar-se com eles, em detrimento das explicações racionais e científicas; credulidade” (HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 1935). É o campo da credice e da superstição. Já na sua época, o filósofo e psicólogo William James, em seu conhecido tratado *The varieties of religious experience* (1997 [1902]), lembra que os termos “misticismo” e “místico” eram muito usados como meras reprovações a qualquer opinião considerada vaga, incomensurável ou sentimental, sem base em fatos ou lógica. Esse é um significado frequente na obra de Freud, por exemplo, conforme será visto no capítulo 2.

Etimologicamente, a palavra misticismo, ou “mística”, deriva do grego *mustikós*, que significa literalmente “esconder”. No mundo helenístico, referia-se aos rituais religiosos secretos. No cristianismo arcaico, o termo indicava especialmente as interpretações “ocultas” das Escrituras e presenças simbólicas em rituais, tal como a de Jesus Cristo na Eucaristia. Somente mais tarde é que o termo passou a denotar “teologia mística”, na qual se inclui a experiência direta do divino (GELLMAN, 2005).

Perceba-se, por um certo ângulo, que todas essas ideias – credulidade, vagueza, rituais e interpretações secretas – entram em choque com os ideais de objetividade, secularidade e racionalidade da era moderna, e desta forma não surpreende que definições tão “fora de moda” possam assumir faces ainda mais pejorativas, como as adotadas no verbo “mistificar” e derivados. O significado, nesse caso, é o de abusar da credulidade de alguém ou ainda o de enganar, lograr, ludibriar (HOUAISS; VILLAR, 2001). Em síntese, as acepções apresentadas até o momento definem misticismo como a arte de crer ou fazer crer que algo explicável em termos racionais seja vago, impreciso ou sobrenatural. Como tal aproxima-se, portanto, do charlatanismo, tanto de quem o realiza como daquele que ingenuamente se deixa iludir.

Não obstante, existe para o objeto desta investigação um sentido mais específico que escapa àqueles de depreciação, pois descreve um fenômeno humano aparentemente muito comum em diversas culturas ao longo da História: a experiência direta da divindade. Nessa acepção, o misticismo está relacionado a uma atitude mental, baseada mais na intuição e no sentimento do que no conhecimento racional, visando, em última instância, à união íntima e direta do homem com a divindade. No dicionário de filosofia de André Lalande, define-se esse fenômeno como a

crença na possibilidade de uma vinculação íntima e direta do espírito humano com o princípio fundamental do ser, união que constitui ao mesmo tempo um modo de existência e um modo de conhecimento estranhos e superiores à existência e ao conhecimento normais. (LALANDE, 1996, p. 685-686).

Com tais definições, seria mais adequado denominar o fenômeno de “mística”, de forma a demarcar uma separação dos sentidos pejorativos já citados. Dentro desse entendimento, a mística comporta sempre uma vivência muito particular, intitulada *experiência mística*: o sentimento de transcender os limites do *self* (si-mesmo) e estabelecer uma espécie de fusão com a divindade, com o universo, com o mundo natural ou simplesmente com algo mais vasto que o próprio sujeito. Fenomenologicamente, poderiam ser citados ao menos três tipos de vivências “fusionais” místicas:

- 1) o estado de sentir-se unido à natureza; 2) a sensação de fusão do eu com a Divindade mas com a manutenção do senso de si mesmo; 3) uma perda do senso de si mesmo – a fusão do eu com

o outro de modo a existir apenas o elemento uno, que se difunde em todas as coisas. (PRINCE; SAVAGE, 1993, p. 114).

Porém, ao contrário dos estados de possessão que ocorrem em determinados contextos culturais, a maioria desses estados parece ocorrer numa consciência mais ou menos serena, “uma vez que pode ser lembrada após o retorno da consciência comum” (PRINCE; SAVAGE, 1993, p. 114). Logo, a definição mais essencial desse fenômeno se relaciona, segundo Stace (apud WAPNICK, 1993, p. 135), com “a apreensão de uma unidade não-sensual suprema em todas as coisas, uma unicidade ou um Um no qual nem todos os sentidos nem a razão podem penetrar”. Essa é uma das acepções de misticismo a ser investigada no presente trabalho, com as lentes da psicanálise freudiana e lacaniana.

1.2 PERENIALISMO *VERSUS* CONSTRUTIVISMO

A título introdutório, convém discorrer mais sobre o tema nos âmbitos da psicologia e da filosofia. A abordagem nesses campos do saber começa por um debate aparentemente insolúvel que polariza pensadores em duas vias de aproximação à mística: o *perenialismo* e o *construtivismo*. Os perenialistas, ou *universalistas*, defendem a possibilidade de identificar experiências místicas comuns ou análogas em diferentes culturas e tradições. Sua premissa básica é a de haver uma diferença entre a experiência mística em si e sua interpretação, que seria sempre subsequente e culturalmente determinada. Assim, os misticismos poderiam ser definidos, comparados e classificados, pois teriam uma base comum, de forma que sua diversidade tenderia a existir unicamente no nível das interpretações, determinadas por valores pessoais, ideológicos e culturais (GELLMAN, 2005).

Por seu turno, os construtivistas (ou *relativistas*) negam completamente essas ideias. Para eles, os esquemas conceituais de cada místico são altamente determinados pela tradição a qual pertencem, e, como cada tradição é diferente, não poderia haver uma experiência comum quando se comparam diferentes culturas. Enfim, para eles não há diferença entre experiência e interpretação, pois entendem que o aparato conceitual de cada indivíduo já é determinante no próprio ato da percepção (GELLMAN, 2005).

Entende-se aqui que ambas as posições supracitadas possuem tanto alcances como limites. O construtivismo tem razão em denunciar a inexistência de misticismo “em abstrato”, porém, se essa posição for levada ao seu extremo, dever-se-á abandonar, em última análise, a própria possibilidade de teorizar sobre o fenômeno, visto que teorizar é sempre um esforço para abstrair elementos comuns em diferentes instâncias do mundo empírico.

É aí que entra a importância da posição perenialista, a ser aproveitada com o cuidado de enfatizar também as especificidades dos misticismos em diferentes tradições. Por ora vale a pena lembrar, ainda, que na própria concepção do estado místico, em culturas díspares, encontra-se a meta e a possibilidade de uma vivência que suspende ou atravessa os filtros linguísticos e, por consequência, o âmbito interpretativo da cultura, com seus conceitos, valores e ideologias.³ Místicos contemporâneos como Krishnamurti (1895-1986) e Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990) também se inclinam a explicar o misticismo como um único fenômeno com diferentes facetas. Nesse mesmo sentido, Scholem (1972, p. 7) esclarece haver “algo de peculiar neste múltiplo fenômeno histórico [que] seria absurdo negar, e é este elemento peculiar, este ‘objeto’ de toda mística, que é trazido à luz na análise comparativa das experiências místicas pessoais”. O presente estudo não seria exequível, portanto, sem o esforço comparativo das experiências místicas.

1.3 CARACTERÍSTICAS DA MÍSTICA

Esclarecidos esses posicionamentos de cunho epistemológico, as definições e tipificações mais clássicas do objeto podem ser expostas. William James (1997 [1902]) foi pioneiro naquilo que se pode definir hoje como uma psicologia do misticismo. Ele classificou em quatro as características mais essenciais dessa vivência em suas diversas formas de manifestação:

³ A esse respeito Lalande (1996, p. 688) comenta: “A ideia fundamental do misticismo parece, portanto, ser esta: nem as imagens nem os conceitos nos dão a realidade; é preciso passar pelas coisas sensíveis e pelas representações intelectuais como que por barreiras; e quando, através da vida purgativa e ascética nos despojamos de nós e das coisas, e nos oferecemos despídos ao vazio, este vazio, esta noite escura revelam a plenitude de uma vida que apenas parece oculta e ‘mística’ àqueles que, segundo a expressão de Newman, não emigraram da região da sombra e das imagens”.

- a. *Inefabilidade*: uma característica-chave do misticismo, que impregna a experiência com uma qualidade impossível de definir em palavras – ela nunca pode ser corretamente comunicada. Como a linguagem é tida por insuficiente para dar conta da experiência, apenas a vivência direta pode trazer sua compreensão, a qual ultrapassa um entendimento meramente intelectual. Segundo Lalande (1996, p. 687), trata-se aqui da “depreciação e como que o apagamento dos símbolos sensíveis e das noções do pensamento abstrato e discursivo” em prol de um “contato direto e imediato do espírito com a realidade, sem intermediários”.
- b. *Qualidade noética*: os estados místicos parecem ser estados de conhecimento para quem os experimenta. Trata-se de *insights* inacessíveis ao intelecto discursivo. “Elas são iluminações, revelações, cheias de significância e importância [...] e como regra carregam consigo um sentido curioso de autoridade por tempos vindouros” (JAMES, 1997 [1902], p. 300). Logo, por estranho que pareça, a ausência do pensamento abstrato e discursivo provoca no místico a impressão de ter não menos, mas antes mais conhecimento e mais “luz” (LALANDE, 1996).
- c. *Passividade*: muitas das técnicas conducentes à experiência mística são bastante ativas, contudo a experiência em si parece relacionar-se a um estado no qual a vontade e o controle, em termos cotidianos, ficam temporariamente suspensos. Tal característica leva muitos místicos a interpretarem estar sendo conduzidos por uma força superior.
- d. *Transitoriedade*: os estados místicos são geralmente descritos como de curta duração. São momentos fugazes após os quais a pessoa retorna a um estado de consciência cotidiana normal.

Para além dessas características básicas apontadas por James (1997 [1902]), outros autores afirmam existir um movimento ordenado de desenvolvimento nas vivências místicas, que começam por vislumbres transitórios e espontâneos, mas podem progredir para experiências contínuas e duradouras (WAPNICK, 1993). É essa, geralmente, a diferença entre o misticismo casual ou pessoal e aquele intencionalmente buscado, por meio de técnicas diversas, nas escolas místicas das religiões.

A esse propósito, Kakar (1997c) distingue o misticismo esporádico daquele que é cultivado, incluindo no segundo tipo experiências de maior regularidade e intensidade, como êxtases, visões e transe. Já o primeiro caso costuma acontecer entre pessoas completamente comuns quando, por exemplo, têm algum tipo de “sensação de além”, de moderada sensação de unidade com outros seres, tal como o chamado “sentimento oceânico” de Romain Rolland, a ser exaustivamente trabalhado no capítulo 3. Segundo Kakar (1997c), pesquisas como a realizada por Andrew Greeley em 1975 nos Estados Unidos indicam que experiências místicas moderadas são razoavelmente comuns mesmo em países sem um clima intelectual particularmente propenso ao pensamento místico.⁴

Segundo Prince e Savage (1993) e Owens (19993), existem ao menos mais duas características importantes na definição do misticismo, além daquelas citadas por William James. A mais decisiva delas é a experiência de fusão do “eu” com algo mais amplo, a qual, conforme já mencionado, seria deveras comum. A segunda se refere ao êxtase advindo da experiência “fusional”: uma sensação de júbilo e de completude com qualidade mais intensa que a de qualquer outra vivência. É essa extravagância sensorial a origem de grande parte do problema da inefabilidade pela qual passa o místico ao tentar socializar sua vivência.

1.4 ESOTERISMO E OCULTISMO

Como já mencionado, na cultura helenística o misticismo se relacionava com rituais religiosos secretos e, portanto, com o esoterismo e o ocultismo, porém essas vizinhanças devem ser precisadas. Por esoterismo entende-se um conjunto de conhecimentos, geralmente de caráter religioso, a ser necessariamente mantido em segredo e transmitido apenas a um pequeno número de iniciados (FAIVRE, 1994). Esses conhecimentos constituem um *corpus* de assuntos ocultos de caráter supranormal ou sobrenatural – o ocultismo. São exemplos de assuntos

⁴ Para Kakar (1997c, p. 104), a pesquisa de Greeley, intitulada *The sociology of the paranormal*, demonstra que as pessoas que tiveram experiências místicas eram mais instruídas que a média nacional e estariam livres de “quaisquer dificuldades neuróticas óbvias”. Kakar não dá, entretanto, maiores detalhes sobre os critérios dessa avaliação psicológica dos participantes.

esotéricos e ocultistas: a alquimia, a magia, a telepatia, a astrologia, a comunicação com espíritos e muitos outros.

Essas definições nos permitem precisar que, enquanto o esoterismo e o ocultismo tratam de conhecimentos e crenças sobre o supranormal ou sobrenatural, o misticismo trata especificamente de vivências “fusionais” com entidades sobrenaturais ou não. Certamente há místicos que se embrenharam no campo das ciências ocultas, enquanto outros formaram um conhecimento esotérico a partir de suas vivências (o chamado “misticismo especulativo”); não obstante, afirma-se que a relação entre misticismo, esoterismo e ocultismo não é necessária, apesar de ser, por vezes, dificilmente demarcável. Deve-se lembrar aqui que Freud pessoalmente se interessou pelo campo do ocultismo por meio da telepatia,⁵ mas esse assunto não concerne ao estudo em tela.

1.5 MÍSTICA E RELIGIÃO

E o que dizer da relação entre misticismo e religião? Na medida em que o primeiro comporta essencialmente uma vivência, a qual se chama êxtase (LALANDE, 1996), considera-se que a mística trata de uma experiência autoevidente, enquanto a religião pode caracterizar tão somente a crença na palavra ou vivência de outrem. Nesse sentido, Lalande afirma:

entre a ciência mística e o conhecimento teológico, metafísico ou físico há uma diferença análoga àquela que separa como por um abismo a impressão de um músico escutando uma sinfonia e o comentário literário de qualquer homem culto (1996, p. 687).

Destarte, o místico realmente vivencia aquilo que os religiosos apenas sabem comentar, pois a erudição não é melhor do que a experiência no que concerne à união do espírito humano com o princípio fundamental do ser. Sob esse prisma, entende-se o misticismo como “o núcleo vital da religião, sua forma pessoal ou subjetiva” (ASRANI, 1993, p. 189). As religiões, assim como os esoterismos, nutrem-se do misticismo, mas este não necessariamente aproxima-se delas.

⁵ Sobre o assunto ver os textos freudianos *Psicanálise e telepatia* (1941[1921]), *Sonhos e telepatia* (1922) e *Sonhos e ocultismo* (1933 [1932]).

Os defensores da mística acreditam que ela estava presente como fundamento nas pessoas que deram origem a cada uma das grandes religiões: Cristo, Buda, Maomé, Lao-Tsé, etc. Porém essa base, em geral, não seria vivenciada por seus seguidores a partir do momento em que a religião é instituída. Nesse sentido, como diz Abraham Maslow (1993, p. 286), “a maioria das religiões acabou por negar e hostilizar o próprio fundamento que, originalmente, serviu-lhes de base”.⁶

Desta forma, o misticismo é, muitas vezes, dissociado da religião ortodoxa por possuir um caráter supostamente subversivo, na medida em que seus adeptos não podem não aceitar qualquer tipo de autoridade a mediar sua relação com a divindade: a relação buscada por eles é direta, sendo também possível ser místico sem a submissão a nenhum dogma religioso em particular. Segundo Asrani (1993, p. 189):

O misticismo [...] também tem sido descrito como a religião desprovida de seu ritual e de sua teologia. Nem mesmo os sistemas éticos desenvolvidos pela religião se incluem na esfera do misticismo enquanto significam meramente submissão aos códigos morais impostos pelas Escrituras ou pela sociedade.

São exemplos de místicos contemporâneos que não assumem nenhum posicionamento dentro das religiões, mesmo tendo recebido alguma influência delas: o russo George I. Gurdjieff (1872-1949) e os indianos Jiddu Krishnamurti (1895-1986) e Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990).

Por outro lado, deve-se lembrar que não há necessariamente uma cisão entre religião e misticismo, pois todas as grandes religiões têm, além de sua fachada ortodoxa, facetas ou vias místicas: o cristianismo, por exemplo, possui místicos conhecidos, como Francisco de Assis, João da Cruz e Teresa D'Ávila; a cabala, por sua vez, é uma via mística do judaísmo assim como o sufismo é uma via mística do islamismo. Cada escola tem sua própria forma de entender a experiência mística e de induzi-la com técnicas específicas, as quais se costuma definir como “meditação”. Na medida em que possuem um caráter iniciático e sistematizam crenças a partir de suas vivências, essas escolas podem se constituir em espécies de esoterismo.

⁶ Gregory (1987, p. 677) acrescenta: “Sempre há esta diferença entre o fundador religioso e o que a fé se tornou”.

1.6 ALGUMAS ESCOLAS MÍSTICAS

A seguir serão esboçadas algumas especificidades de caminhos místicos bem delimitados culturalmente: a cabala judaica, o *Bhakti* hindu, o misticismo cristão, o sufismo islâmico, o taoismo chinês, o budismo *Theravada* e o zen-budismo. Note-se que não há intenção de abarcar todos os aspectos históricos e filosófico-conceituais dessas tradições, as quais são extremamente complexas sob ambos os pontos de vista.

A CABALA JUDAICA

A história da cabala consiste em uma longa série de desenvolvimentos ideológicos, que rastreiam as peregrinações dos cabalistas e suas crenças em diferentes lugares e países, tendo origens na França e Espanha por volta do ano 1200. Segundo Idel (1988), é possível distinguir na cabala uma fórmula “teosófico-litúrgica” de uma fórmula “extática”. A primeira se relaciona com especulações gramatológicas e numerológicas cuja origem está no “Livro da Criação” (*Sefer Yetsirah*) – importante obra do misticismo judeu (ELIADE; COULIANO, 1995). Já a cabala extática tem por objetivo o *devekut* ou *unio mystica* com Deus.

Conforme descrevem Eliade e Couliano (1995), todas as ações do cabalista estão na dependência de uma das três metas a que se propõem: *tikkun*, ou restauração da harmonia e da unidade primordiais no praticante e no mundo; *kavvanah*, ou meditação contemplativa; e, finalmente, *devekut*, ou união extática com as essências.

A cosmologia da cabala judaica supõe uma realidade multinivelada. Esses níveis são dispostos de maneira hierárquica e representam diferentes planos. O homem comum está preso a um plano inferior, mas pode galgar outros níveis até a esfera mais alta chamada de *Metatron*. Esta compreende um estado de consciência mais elevado, chamado de paraíso interior (GOLEMAN, 1997).

Descrita de outra forma, a tarefa do cabalista é transcender a mente ordinária ou egoica, chamada de *Yesod*, para chegar a um estado de consciência visto como o reino do espírito, ponte entre o homem e o divino, chamado de *Tiferet*. Para isso, o cabalista segue orientações de seu mestre, ou *Maggid*, empenhando-se em técnicas de meditação relacionadas à concentração profunda em um tema particular ou em nomes sagrados de Deus. “Se seus esforços encontrarem a graça

de Deus, o eu repentinamente se erguerá para além de *Tiferet* num estado de êxtase chamado *Daat*, ou conhecimento. Aqui sua sensação de separação de Deus se dissolve, ainda que por só um momento” (GOLEMAN, 1997, p. 72). Mas a meta máxima do cabalista é estabilizar sua consciência nesse nível, aderindo a Deus e transformando-se num homem santo, o *Zaddik*.

MISTICISMO CRISTÃO

A tradição mística cristã é, conforme declaram Eliade e Couliano (1995), deveras rica historicamente, abarcando quase toda a fenomenologia mística possível; enfatiza, porém, mais o êxtase do que a introspecção.

A mais célebre via mística cristã é aquela do amor ou unidade, ilustrada nas vidas de Teresa D’Ávila, Teresa de Lisieux, Francisco de Assis, entre outros. A mística do amor, no cristianismo, também dá origem a um misticismo feminino por excelência que, relacionado à imitação da via de Cristo, pode-se denominar “mística da eucaristia”. São nomes ilustres dessa via: Clara de Assis (companheira de Francisco de Assis), Catarina de Siena e Ângela de Foligno, entre muitas outras, que praticavam com intensa dedicação o jejum e outras mortificações. “Para elas, a eucaristia na qual Cristo se transforma em pão substancial torna-se o símbolo de sua própria transformação: ao renunciar à alimentação, elas mesmas se transformam em alimento” (ELIADE; COULIANO, 1995, p. 129).

Outra forma da mística cristã ocidental é a via especulativa ou filosófica, que se ocupava em categorizar as fases da experiência mística. Exemplos dessa via seriam Dionísio, o Areopagita; Mestre Eckhart, João de Ruysbroeck, João da Cruz e Jacob Böehme. Ressalte-se que a via especulativa cristã inaugura uma tradição que insiste no caráter incognoscível de Deus (teologia negativa ou apofática), a qual tem semelhanças com a “mística da vacuidade” presente no budismo.

Outra corrente do misticismo cristão propunha exercícios de visualização, respiração e meditação, os quais lembram a ioga oriental e aspectos do sufismo. Ela remonta aos eremitas que viveram no deserto egípcio durante o século IV. Eram os chamados “Padres do Deserto”, que buscavam isolamento das atividades mundanas e praticavam a concentração profunda, via repetição de uma única frase das Escrituras. Uma

tradição mística posterior enfatizava a concentração na chamada “Oração de Jesus”, que hoje é denominada *bescasma*. O resultado da prática é o êxtase da união com Cristo, que transforma profundamente a vida do devoto, agora capaz de intenso amor altruísta (GOLEMAN, 1997).

SUFISMO

O sufismo, via mística muçulmana, é um modo de vida que busca a realização da unidade e da presença de Deus por meio do amor, do conhecimento baseado na experiência, da ascese e da união extática com o Criador bem-amado (ELIADE; COULIANO, 1995).

As doutrinas e práticas sufis frequentemente ridicularizam os muçulmanos ortodoxos. “Estes, por sua vez, lançam anátemas contra o panteísmo dos sufistas, sua libertinagem, seu antinomismo, sua negligência na prece, no jejum e na peregrinação. Certos regimes expulsam-nos e perseguem-nos” (ELIADE; COULIANO, 1995, p. 206). Segundo Gardet (2002), já houve uma oposição oficial entre os místicos sufis e o islã. Para os muçulmanos, Deus revela suas palavras no Alcorão, mas não se revela. De forma semelhante, o muçulmano deve amar os mandamentos de Deus, mas não o próprio Deus. Por seu turno, os místicos sufis acreditam que Deus pode se revelar, e por isso amam-No diretamente.

Al-Ghazali (1058-1111) foi um dos grandes místicos dessa tradição. Natural da Pérsia (atual Irã), era um mestre em jurisprudência, teologia dialética e filosofia que, após uma crise na meia-idade, tornou-se sufi. Ele renunciou sua própria erudição, ficando conhecido na história como defensor do conhecimento antes pela experiência direta e pela revelação do que pelo raciocínio filosófico.

Os sufis reconhecem de bom grado no Alcorão a recomendação de praticar o *dhikr* (ou *zikr*) – meditação ou invocação de Deus. Em suas práticas, o *dhikr* pode ser acompanhado pelo uso de um rosário, pelo controle respiratório, por música e danças extáticas, como a dos dervixes rodopiantes da tradição de Rumi (1207-1273), o grande poeta místico da Turquia (ELIADE; COULIANO, 1995).

Para o sufi, o homem comum sofre por ser escravo de seus próprios condicionamentos, estando profundamente “adormecido num pesadelo de desejos insatisfeitos” (GOLEMAN, 1997, p. 80). O estado normal de atenção, disperso e casual, é a própria via do profano. O caminho

para Deus consiste num treinamento voltado para a intensificação da atenção através de uma técnica chamada *zikr*, ou recordação.

A recordação sufi inclui a concentração de cada pensamento em Deus, assim como a atenção incessante aos próprios hábitos e conteúdos mentais. Um dos resultados da recordação é o estado chamado de *mahabba*, ou “estação da unidade”, na qual o *zikr* (a recordação), o *zakir* (aquele que recorda) e o *mazkur* (aquele que é recordado) tornam-se um (GOLEMAN, 1997, p. 81). O estágio final da prática sufi é chamado de *tawhid*, a união absoluta com Deus.

O *BHAKTI* HINDU

Uma das escolas místicas do hinduísmo é chamada de *Bhakti*, que significa devoção ou amor a um ser divino. Trata-se de um caminho de liberação da vida material imperfeita através da obtenção de um estado de comunhão com uma suposta realidade última personificada em uma deidade (como Vishnu, Shiva e a Grande Deusa), ou mesmo em um guru (também deificado).

A literatura deixada pelo poeta indiano Kabir⁷ (1398-1448) influenciou grandemente o *Bhakti*. Sua palavra de ordem é o amor, como se percebe neste verso: “Lendo livro depois de livro, o mundo inteiro morreu/ E ninguém mais pode tornar-se letrado/ Aquele que simplesmente decifra uma sílaba de “amor”/ é o verdadeiro letrado (pândita)” (apud KAKAR, 1997a, p. 184).

Conforme explica Kakar (1997a), no *Bhakti* as ambiguidades do pensamento e as angústias da razão podem ser deixadas de lado com segurança, pois o caminho passa pelo abandono completo e voluntário à divindade ou ao guru, que assume a responsabilidade total pela transformação íntima do discípulo. O guru, pois, torna-se deus, enquanto o discípulo torna-se criança: “o discípulo ideal, o favorito, tem coração puro, o caráter maleável e renuncia voluntariamente a

⁷ Kabir – venerado hoje por hindus e muçulmanos – é referenciado como um daqueles grandes místicos que subverteram a ordem religiosa: “Na realidade, se Kabir visa a uma unidade religiosa, faz isso rejeitando tanto o hinduísmo quanto o islamismo, tanto os ensinamentos dos pânditas quanto os dos mollahs. Nem sufi nem iogue, Kabir exprime-se na linguagem a um só tempo pessoal e intemporal dos grandes místicos” (ELIADE; COULIANO, 1995, p. 180).

todos os atributos adultos, especialmente a curiosidade racional e o impulso sexual” (KAKAR, 1997a, p. 185).

A essência do *Bhakti* é, assim, “fazer do objeto de devoção o pensamento central da pessoa” (GOLEMAN, 1997, p. 63). O devoto primeiramente deve escolher alguma deidade para ser seu objeto de devoção, ou *ishta*. Sua prática começa por recitar e cantar seu objeto de meditação e se aprofunda através do *japa*: repetição do nome da divindade, oral ou mentalmente. Em todos os casos, o mais importante é manter sempre o *ishta* como principal foco de sua atenção.

Todo esse esforço é orientado pelo guru, ao qual o discípulo se submete. O resultado do *japa* bem-sucedido é o êxtase, o arrebatamento e a alegria, enfim, uma “intoxicação de amor”. Esse estado é a própria porta daquilo que os hinduístas chamam de *Samadhi*, caracterizado pela profunda absorção meditativa. Porém, como essa experiência é transitória, o devoto ainda tem a possibilidade de atingir o *Sabaj Samadhi*, um amor intenso e todo absorvente, no qual se desfaz de uma vez por todas a distinção entre o sujeito, o mundo e seu *ishta*.

TAOISMO

O taoismo é o mais antigo ramo místico-religioso da China, cujas fontes remontam às histórias míticas dos Três Soberanos e Cinco Imperadores que governaram o território entre 2852 e 2205 a.C. Contudo o mais importante tratado taoista – o *Tao Te Ching* – teria sido escrito por volta do V século a.C. pela figura também lendária de Lao-Tzu (o Antigo Sábio), primeiro grande mestre do Tao. Outros importantes textos são o *I Ching* (O livro das mutações) e os escritos do segundo grande mestre taoista: Chuang Tzu.

A mais antiga forma do ideograma Tao é composta de três elementos: um caminho, uma cabeça e um pé. Significariam, assim, a imagem de um mestre (a cabeça) e um discípulo (o pé) que, juntos, procuram o caminho (MIYUKI, 1995). Porém, segundo Blofeld (1990), Lao-Tzu ensinou que Tao não passa de um termo aceitável para o que se chamaria melhor “o Inominado”: ele é “incognoscível, vasto, eterno. Como vazio indiferenciado, puro espírito, é a mãe do cosmos; como não-vazio, é o receptáculo, o amparo e, num certo sentido, o ser dos objetos inumeráveis, que permeia a todos. Como alvo da existência, é o Caminho do Céu, da Terra, do Homem. Não-ser, é a fonte do ser”

(BLOFELD, 1990, p. 16). O Tao representa a *coincidentia oppositorum par excellence*. Ele abrange todos os opostos, formando uma totalidade paradoxal, ao mesmo tempo dinâmica e harmoniosa (MIYUKI, 1995).

Simplificadamente, o taoísmo é o caminho místico em que o homem apreende e unifica-se ao Tao, retornando à Fonte indiferenciada do Ser. Essa senda envolve a prática do *wu wei* (não-ação), ou seja, uma ação desinteressada e espontânea, plena em intensidade e focada apenas na necessidade presente (semelhante à ênfase no “aqui-e-agora” característica do zen-budismo que, aliás, deve parte de suas origens ao taoísmo), e que se nutre de uma profunda reverência pela simplicidade do mundo da natureza.

O sábio taoísta é aquele capaz de praticar a ação desinteressada e ser profundamente sereno, isto é, pouco se abalar diante das constantes mudanças da vida; uma vez que ele percebe serem tais mudanças originadas invariavelmente da mesma fonte, o Tao, a este se aferra. Uma das maiores ênfases da prática taoísta é a meditação em posição sentada, chamada de “sentar-se em silêncio”. Unida a exercícios respiratórios especiais, a meditação contemplativa objetiva silenciar o pensamento e propiciar a experiência última em que o psiquismo apreende o vazio da existência: “Se avançares até o mais extremo vazio, na quietude do coração puro, contemplarás a fuga dos fenômenos para o eterno retorno. [...] se te entregares a ele, estarás de fato em paz” (LAO-TZU apud MIYUKI, p. 32). Trata-se da vivência inefável de união ao Tao, através da qual o sujeito não se vê mais como indivíduo, senão como Tao imutável encarnado numa forma transitória (BLOFELD, 1990).

BUDISMO *THERAVADA*

O budismo *Theravada* corresponde a um grande ramo budista que é praticado especialmente no sul e sudeste da Ásia. A literatura *Theravada* tradicional descreve duas técnicas principais para desenvolver estados místicos: *Samatha* ou concentração e *Vipassana* ou atenção.

Segundo o mestre budista Gunaratana (2002), todas as grandes tradições místicas do mundo, tais como a cristã, a judaica (cabala) e a hindu, usam a concentração como principal método de obtenção de estados de consciência superiores. Com o budismo isso seria diferente, pois o principal foco é o desenvolvimento de atenção, e a concentração é apenas uma ferramenta para tanto.

Assim, a mais antiga das técnicas budistas de meditação, o *Vipassana*, diz respeito unicamente ao aprendizado em prestar atenção. A técnica se utiliza de um foco qualquer, tradicionalmente a respiração, mas objetiva globalmente uma atenção intensificada nos processos mentais do sujeito e, ao mesmo tempo, neutra no sentido de não buscar nem rejeitar conteúdos (GUNARATANA, 2002).

A meta última budista é chamada de nirvana, ou extinção, um estado obtido por meio da dissolução da identidade pessoal: o “ego” ou “eu”. Através da atentividade, o budista percebe que o “eu” não possui, em si mesmo, nenhuma concretude ou essencialidade, o que foi denunciado pelo próprio Buda histórico por meio da noção de *anatta* (não-eu) (SILANANDA, 1999).

Assim como a identidade pessoal carece de substancialidade, para o budista a própria realidade última é vazia, sem nenhuma essência – o que é chamado de *sunnyata*. A plena compreensão de *anatta* e *sunnyata* faz parte da apreensão do nirvana. Percebe-se, assim, que a mística budista não enfatiza a unidade, mas, ao contrário, a dissolução e a vacuidade.

ZEN-BUDISMO⁸

O zen é um dos principais ramos da escola budista *Mahayana*. Foi fundado na China do século VI, onde é conhecido até hoje como *Chan* – abreviação do termo *channa*, correspondente a *dhyanna* em sânscrito, que significa meditação (POWELL, 1999). Nos séculos XI e XII, monges budistas japoneses viajaram à China para estudar o *Chan* e, quando retornaram, fundaram templos e disseminaram o novo ensinamento em todo o Japão (FADIMAN; FRAGER, 1986), onde se adotou o nome zen.

Segundo D. T. Suzuki (1991), o zen não afirma nem nega a existência de um deus, pois objetiva se levantar acima da lógica e encontrar uma afirmação maior em que não há antítese. Essa afirmação maior é o próprio objeto da disciplina zen e recebe o nome de *satori* em japonês ou *wu* em chinês. Enquanto estado de consciência, o *satori* é indicado como uma experiência que transcende a dualidade do

⁸ O zen-budismo é analisado em maiores detalhes no capítulo 7, item 7.6.

pensamento comum, o qual distingue “eu” e “outro”, palavra e coisa, sujeito e objeto.

Um dos métodos mais documentados para conduzir o discípulo à experiência do *satori* é o *zazen*, que corresponde a uma prática meditativa em posição sentada. Geralmente o estudante dedica um período do dia para sentar-se imóvel, com o objetivo de “interromper o fluxo ordinário dos pensamentos, sem se deixar cair num estupor” (MAUPIN, 1993, p. 178). Maupin também lembra que o *zazen* parece definir uma atitude particular de observação imparcial dos conteúdos mentais.

Analisando-se essa breve descrição de algumas das grandes escolas místicas do mundo, é possível notar uma série de similaridades em relação a objetivos e métodos para atingi-los. Como diz Goleman (1997, p. 17): “Todos os sistemas de meditação têm por meta o Um ou o Zero – a união com Deus ou o esvaziamento. A via para o Um é através da concentração n’Ele; para o Zero é a penetração no vazio da própria mente”.

As escolas místicas que enfatizam o “Um” podem ser classificadas em dois grandes tipos. O primeiro é o misticismo da unidade (ou do amor), que busca uma forma de transcendência por meio da união completa entre o “buscador” e seu objeto de contemplação ou sua divindade. Este é o caso do hinduísmo devocional clássico, ou *Bhakti*. O segundo tipo é o misticismo teístico, no qual se busca a união com um Deus pessoal, mas de uma forma em que permanece uma separação com o buscador. Trata-se aqui das tradições cristã e judaica.

Finalmente, a mística que tem por meta o Zero é também chamada de mística da liberação ou vacuidade, pois não costuma envolver um discurso de união a divindades ou ao mundo, mas simplesmente enfatiza um tipo de introspecção muito profunda, por meio da qual é dissolvida a crença em um “eu” separado do exterior. Isto, por sua vez, provoca o mergulho na experiência última da realidade – que seria vazia. Os grandes protótipos dessa vivência são o taoísmo e o budismo em suas várias formas.

Destaca-se que, apesar de as definições clássicas da mística referirem-se apenas às “vias do Um”, esta pesquisa pretende também analisar as “vias do Zero”, ou seja, a mística da liberação ou vacuidade.

1.7 ESTÁGIOS DA MÍSTICA

Alguns autores consideram que todos os místicos parecem estar submetidos “ao mesmo e básico ‘movimento ordenado’”, sendo “esse denominador comum que une o místico cristão ao hindu, o ateu ao sufi” (WAPNICK, 1997, p. 136). Desta forma, definiram-se estágios para a experiência mística “típica.” Underhill (2003 [1961]), por exemplo, descreveu cinco fases importantes:

1. Chamado de “Despertar do Eu”, no primeiro estágio o sujeito tem a compreensão súbita de suas experiências místicas no sentido de entendê-las como “mais elevadas”, ou simplesmente mais atraentes que a vida comum.
2. No segundo estágio, o sujeito sente seu padrão de vida anterior às vivências místicas como insatisfatório. Deseja então se depurar dos antigos padrões de comportamento para facilitar a permanência dos estados extáticos. Underhill (2003) nomeia essa fase de “Purificação do Eu”, que diz respeito principalmente às práticas ascéticas de muitos místicos, incluindo o isolamento social, sempre com o objetivo de mortificar o “antigo eu” para possibilitar o nascimento de uma nova individualidade.
3. Após a depuração, o místico chega finalmente a um aprofundamento de sua experiência extática, a qual Underhill (2003) denomina “A Iluminação do Eu”. Trata-se da “apreensão jubilosa daquilo que o místico experimenta ser o Absoluto”, que culmina em “extravasamentos refulgentes de êxtase e arroubo” (WAPNICK, 1997, p. 137). Entretanto, o sujeito ainda se experiencia como uma individualidade separada do todo ou do Supremo.
4. O estágio seguinte é mais detalhadamente descrito nas tradições ocidentais e se relaciona àquilo que São João da Cruz chamou de “Noite Escura da Alma”. Aqui o júbilo desaparece; em seu lugar ergue-se o sentimento de isolamento, depressão e desesperança. O sujeito é assolado pelo medo da loucura e da morte, o qual pode ser visto como expressão do processo doloroso da dissolução de sua individualidade – a última barreira para a união mística definitiva.
5. Chega então o ponto culminante da busca mística, “A Vida Unitiva”, que consiste na completa e definitiva absorção do

sujeito no Absoluto. Experimenta-se a sensação de uma unidade com o universo que, paradoxalmente, é definida também como um estado de consciência pura, no qual o indivíduo não experimenta nada – nenhuma coisa. O indivíduo aparentemente fez contato com as regiões mais profundas de sua consciência e experimenta o processo como tendo sido concluído. Emocionalmente, o indivíduo sente-se totalmente tranquilo e em paz. (WAPNICK, 1997, p. 137).

6. Existe ainda um sexto estágio importante, o qual, embora não mencionado por Underhill (2003 [1961]), é assinalado por Wapnick (1997). Trata-se do retorno do místico ao mundo social, agora acolhido com vitalidade e força renovadas. Esse retorno é observável, por exemplo, nas vidas de Francisco de Assis, Teresa de Ávila e Inácio de Loyola, e também na tradição budista que enfatiza a existência dos chamados *Boddbisattvas*: indivíduos que, após atingirem a meta mística, retornam ao seio da comunidade unicamente para auxiliar outros no caminho para a mesma libertação. Esse estágio final demonstra que o místico não nega completamente a vida do homem comum, apenas afasta-se dela pelo período necessário a sua própria depuração psíquica. Após seu retorno, o místico é descrito como aquele que está no mundo sem, entretanto, pertencer ao mundo (GOLEMAN, 1997).

1.8 O INTERESSE CONTEMPORÂNEO PELA MÍSTICA

Finalizando esta introdução ao tema, vale dizer que a psicologia e a filosofia do misticismo, após adquirirem fôlego com os estudos de William James, ganharam célebres interessados ao longo do século XX. Citemos alguns.

Abraham Maslow, figura proeminente da chamada Psicologia Humanística (ou “Terceira Força”), visualizou as experiências místicas sob um prisma positivo e desejável. Ele acreditava ser essa vivência comum nos relatos de pessoas “autoatualizadas” – termo cunhado para designar indivíduos com pleno uso de seus talentos e potencialidades, aos quais dedicou grande parte de suas pesquisas e teorizações (FADIMAN; FRAGER, 1986). Note-se que o pensamento de Maslow também foi determinante na criação da chamada Psicologia Transpessoal, que traz influências diretas de práticas místicas ocidentais e orientais.

O médico suíço Carl Gustav Jung (1996), por sua vez, investiu grande parte de sua obra ao estudo psicológico da religião, espiritualidade e esoterismo. Rompendo com Freud por questões conceituais e metodológicas,⁹ ele configurou um campo do saber intitulado “psicologia analítica”. Sua visão do desenvolvimento psicológico foi sistematizada no conceito de “processo de individuação”, o qual reúne muitas semelhanças com um caminho místico.

Ainda no campo dos pensadores pós-freudianos, sabe-se que Erich Fromm e Karen Horney alimentaram forte estima e interesse precisamente pelo zen-budismo. Seus estudos sobre o tema são contemporâneos do início da difusão do zen nos Estados Unidos pelo erudito D. T. Suzuki, que foi convidado por Fromm para, num esforço conjunto, promover um ciclo de conferências em 1957, mais tarde publicadas na obra *Zen-budismo e psicanálise* (SUZUKI; FROMM; MARTINO, 1970).

Frederick Perls, criador da Gestalt Terapia, foi bastante cativado pelo misticismo oriental, em especial, pelo taoísmo e zen-budismo. Perls teria sido iniciado no zen ainda nos Estados Unidos pelo amigo Paul Weisz; tendo, em seguida, realizado viagem ao Japão, onde visitou um mosteiro zen. É dito que essas formas de mística influenciaram conceitos de sua abordagem psicoterapêutica (GINGER, 1995).

Aldous Huxley, escritor inglês reconhecido por seus romances e ensaios com profundas reflexões filosóficas, interessou-se bastante pelo misticismo oriental em sua última fase intelectual, tendo buscado nessa fonte inspiração para ideias sobre as potencialidades do ser humano. Alguns trabalhos nesse sentido são *As portas da percepção* (1954), *Céu e inferno* (1956) e *A ilha* (1962).

O psiquiatra Ronald D. Laing, mais conhecido pelo movimento da antipsiquiatria, interessou-se pelas experiências místicas na medida em que elas apontavam para certa lógica em relação à normalidade, a qual era comparável àquela da psicose no âmbito de suas ideias antipsiquiátricas. Ou seja, o misticismo não seria uma fuga da realidade ou um desvio patológico da normalidade, mas uma modalidade de experiência válida que fragiliza a noção de normalidade enquanto única vivência saudável e desejável (LAING, 1974).

⁹ Ver, a respeito, o artigo de Freud: “Contribuição à história do movimento psicanalítico” (1914).

Segundo Rosolato (1980), a mística foi fonte de inspiração para autores do movimento artístico surrealista, assim como foi tema importante da obra de Georges Bataille. Este desenvolveu um projeto para um misticismo “a-teológico”, um tipo de busca que revela o fascínio por uma transgressão das barreiras do pensamento racional e utilitarista (VERGOTE, 2003).

Análises sobre a vida e obra do filósofo alemão Martin Heidegger permitem inscrevê-lo como um grande interessado no misticismo, seja ocidental ou oriental (CAPUTO, 1982). É certo que o filósofo desenvolveu uma tradução de importante obra taoista – o *Tao Te Ching* – com o auxílio de um erudito chinês (HSIAO, 1987). Conta William Barrett, em famoso relato, que Heidegger, ao travar contato com os livros de D. T. Suzuki sobre o zen, teria exclamado: “Se eu compreendi esse homem corretamente, isto é o que eu tenho tentado dizer em todos os meus escritos” (SUZUKI; BARRETT, 1996, p. xi).

Para a historiadora e professora de teologia Amy Hollywood (2002), houve no século XX uma fascinação com formas emocionais, corporais e excessivas de misticismo. Para a autora, a mística tem influência no trabalho de intelectuais franceses como Henri Bérégson, Maurice Blanchot, Michel Foucault e Jacques Derrida. Mais especificamente, Georges Bataille, Simone de Beauvoir, Jacques Lacan e Luce Irigaray prestaram atenção às formas de misticismo associadas às mulheres, sendo que alguns teorizaram explicitamente sobre essa relação.

Todo o interesse dos autores aqui apresentados parece bastante, mas, quando comparado ao volume de produção em outros temas, percebemos que relativamente não são muitas as pesquisas sobre a mística, e especialmente no âmbito da psicanálise. Os sentidos depreciativos já mencionados influenciam de forma tão pungente que se torna difícil para muitos encarar o tema com seriedade e tomá-lo como objeto de estudo. Esse dilema, aliás, pode ser verificado nas primeiras aproximações de Freud à temática, como se verá a seguir.

FREUD E A MÍSTICA: PRIMEIRAS INTERAÇÕES

2.1 EXORCIZANDO O OBSCURANTISMO

Ao vasculhar a obra freudiana em busca de referências à mística, percebe-se que a mais insistente abordagem do autor insere-se no âmbito de uma concepção pejorativa utilizada pelo discurso científico tradicional ou positivista, ou seja, de credulidade, obscurantismo e superstição – um tipo de conhecimento inferior e falacioso. Seu abandono do uso do hipnotismo, por exemplo, encontra nessa acepção uma justificativa: “Ora, a hipnose logo começou a desagradar-me, como um recurso incerto e, por assim dizer, místico”¹⁰ (FREUD, 1998 [1910], p. 19).

As referências desse gênero continuam por conta da problemática dos sonhos. Freud mencionou por várias vezes que suas teorias privaram a vida onírica do caráter supersticioso e profético que tinha até então: “Eu sei, por certo, que é impossível desarraigar no homem a necessidade de uma mística, e que ela faz incessantes esforços por recuperar o âmbito do qual a ‘interpretação dos sonhos’ a tirou [...]” (FREUD, 1998 [1920], p. 158).

Também aqui vemos sentido análogo:

Confesso que não tenho necessidade alguma de hipóteses místicas para preencher as lacunas do nosso conhecimento presente, e por isso nunca pude achar nada que corroborasse uma suposta natureza profética dos sonhos. (FREUD, 1998 [1910], p. 30).

Vale dizer que ele próprio arriscou suas definições sobre o tema. “Mística, ocultismo, o que se designa com esses nomes?”, pergunta

¹⁰ Todas as referências às obras de Sigmund Freud utilizadas neste trabalho foram traduzidas do castelhano pelo autor a partir das *Obras completas* publicadas pela Amorrortu Editores.

Freud em uma de suas *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1998 [1933-1932]), precisamente aquela dedicada à relação entre sonhos e ocultismo. O autor fornece uma resposta: “De uma maneira geral e indeterminada, todos sabemos a que se referem. É um tipo de ‘mais além’ do mundo luminoso, governado por leis imutáveis [...]” (p. 29).

Nessa curta referência podemos ver que o inventor da psicanálise tendia a igualar misticismo e ocultismo. Para ele, ambos se referem ao “mais além”, ao sobrenatural, ainda que reconhecesse ser essa acepção “geral e indeterminada”. Mas havia, certamente, motivos para Freud colocar-se, com frequência, em defesa da ciência e contra os avanços da superstição.

Assoun (1980) propõe-se a aclarar as bases epistemológicas dessa situação em artigo dedicado exclusivamente à análise da relação entre Freud e a mística. Inicialmente ele afirma que a mística renana dos séculos XIII e XIV teve grande influência no pensamento filosófico alemão – em verdade, teria sido por meio da especulação mística de Mestre Eckhart¹¹ (1260-1327) que a especulação filosófica em língua alemã teve seu *début*. Após esse passo inicial, a mística reencontrou expressão nos séculos XVIII e XIX por meio do romantismo e idealismo alemães.¹²

Ainda de acordo com o filósofo e psicanalista francês, nesse mesmo período há um grande acerto de contas com a consciência filosófica idealista – encarnada por Hegel – assim como o surgimento da onda cientificista. Nessa reação, a filosofia idealista é associada ao misticismo, sendo esse o momento decisivo em que o termo “místico” torna-se pejorativo e usado eletivamente para designar Hegel. Para o autor, Freud se situa exatamente em tal contexto epistemológico.

De acordo com a hipótese de Assoun (1980), o conceito filosófico de misticismo do qual Freud se apropria ter-lhe-ia sido apresentado nas aulas de filosofia do mestre Franz Brentano, entre 1873 e 1876, na

¹¹ Mestre Eckhart foi um teólogo alemão, filósofo e místico de forte influência neoplatônica. Foi reconhecido como “mestre” devido ao título *Magister in theologia* obtido na Universidade de Paris. Nos últimos anos de vida foi acusado de heresia pelo Papa João XXII.

¹² A esse respeito, o autor comenta: “De fato, o que está em jogo nesse retorno [da mística] não é outra coisa senão o grande movimento do romantismo e do idealismo alemães que assim retornam às suas raízes e se dão títulos de legitimidade teórica” (ASSOUN, 1980, p. 44).

Faculdade de Medicina de Viena. Para Brentano, o misticismo seria “uma forma última de decadência da racionalidade, mas também [...] a expressão inadequada de uma necessidade febril e prematura de conhecimento ilusório que deve levar ao ciclo da verdadeira pesquisa” (ASSOUN, 1980, p. 47).

A título de curiosidade, Assoun declara ainda que o jovem Freud, anteriormente a sua conversão ao cientificismo dos mestres da fisiologia, teria passado por uma fase que pode ser considerada um tipo de “tentação mística”. Trata-se de um período de filosofia da natureza (*Naturphilosophie*) panteísta, influenciado pelo romantismo de Goethe. Contudo, Freud viria a se entusiasmar pela fisiologia física e se converter à doutrina inversa, tornando-se radicalmente materialista.¹³

Deste modo, devemos lembrar que Freud é, tal como explicam Assoun (1983) e Mezan (2002b), um pensador extremamente influenciado pela racionalidade científica positiva do século XIX. Era até mesmo um “adepto tardio” do postulado reducionista dos mestres da fisiologia Helmholtz, Brücke e Du Bois-Reymond. Datado de 1842, esse postulado pode ser entendido como a afirmação de que o organismo é exaustivamente investigável segundo o método físico-químico.

De fato, segundo os dois autores, Freud acreditava na psicanálise como uma ciência equivalente à física e à química. Não por acaso, como demonstra Assoun (1983), o pai da psicanálise afirmava que sua invenção era uma ciência natural – de caráter “explicativo”, em contraposição às nascentes ciências do espírito, de enfoque “compreensivo”. Com essa delimitação, Freud desejava definir a psicanálise como uma ciência empírica, análoga às ciências naturais que têm por objeto uma região da realidade e determinam relações de causa e efeito num sentido explicativo.

Além disso, afirma Mezan (2002b, p. 483) que a ideia de ciência “permite um acesso à universalidade o qual torna irrelevante a individualidade do cientista, [...] e também expulsa o fantasma da ilusão, cuja expressão máxima se encontra na religião”. Destarte, pode-se considerar que Freud, homem de sua época, assumia como

¹³ Acima de tudo, o encantamento freudiano de caráter místico teria a ver com um tipo de monismo, ou seja, a tentação de buscar um princípio universal de compreensão da realidade imediatamente decifrável. Foi necessário o frio rigor de um Ernst Brücke para desiludi-lo desse gozo monista. E essa desilusão foi duradoura, pois se sabe o quanto Freud, já no advento da psicanálise, torna-se fervoroso defensor dos dualismos que transparecem ao longo de toda sua obra.

essencial para a criação de uma ciência o exorcismo do fantasma da religião – este grande guarda-chuva sob o qual se inclui o misticismo e o ocultismo em acepção pejorativa –, tal como o pensaram e fizeram outros cientistas desde o advento do Iluminismo e da era moderna.

E vale notar que esse “exorcismo” fazia-se especialmente difícil para a psicanálise que, interessada em sonhos e na vida psíquica como um todo, era – ela própria – vista com desconfiança nos círculos científicos da época:

A psicoterapia segue parecendo a muitos médicos um produto do misticismo moderno, e por comparação com nossos recursos terapêuticos físico-químicos, cuja aplicação se baseia em conhecimentos fisiológicos, um produto diretamente acientífico, indigno do interesse de um investigador da natureza. (FREUD, 1998 [1905], p. 248).

Em interessante passagem de *Psicanálise e telepatia* (1998 [1941]), Freud confirma que esse desdém dos cientistas atinge igualmente a psicanálise e o ocultismo:

Não é tão certo que esse acrescido interesse no ocultismo signifique um perigo para a psicanálise. Ao contrário, esperariam-se recíprocas simpatias entre ambos. Sofreram o mesmo tratamento depreciativo e arrogante por parte da ciência oficial. Ainda hoje se olha a psicanálise como suspeita de mística, e seu inconsciente é, entre o céu e a terra, uma daquelas coisas com que a sabedoria acadêmica não se atreve a sonhar. (FREUD, 1998 [1941], p. 170).

Contudo, Freud conclui sua ideia, simplificadamente, afirmando que a parceria entre ocultistas e analistas não vai muito longe, já que os primeiros seriam crentes convictos e prontos a professarem sua fé, enquanto os segundos não repudiam sua descendência e comunhão com a ciência exata.

Vale ainda destacar que o termo alemão *Mystik*, segundo Assoun (1980, p. 50), “reenvia de maneira muito geral, no vocabulário freudiano, ao registro do irracional, que recobre práticas diversas aparentadas ao ocultismo, com a suspeita irredutível de obscurantismo”. Com todas essas considerações e referências, pretende-se mostrar as bases da predileção freudiana por uma referência ao misticismo como caminho falacioso para o conhecimento.

2.2 EXORCIZANDO A ILUSÃO

Escapa dessas afirmações freudianas, contudo, a noção de misticismo enquanto vivência que transcende ou dissolve as fronteiras do eu, justamente a que se pretende aqui averiguar. Nesse âmbito, os caminhos da investigação do mestre são mais modestos, mas ao mesmo tempo complexos e nuançados. Possivelmente, Freud jamais teria escrito sobre o tema por iniciativa própria, visto estar muito mais interessado em denunciar a ilusão das práticas religiosas em sentido bastante genérico.

Suas análises psicanalíticas da religião estendem-se por muitos trabalhos, mas destaca-se aqui o famoso escrito de 1927, *O futuro de uma ilusão* (1998 [1927]).¹⁴ Nele o autor relaciona a origem das ideias religiosas com a necessidade humana de tornar tolerável seu desamparo em relação aos perigos da natureza, do destino e contra as ameaças que emanam da própria sociedade. Nesse sentido, o protótipo da relação do homem com um deus é visto como a relação da criança com a figura paterna: o infante sente-se desamparado e indefeso diante de uma miríade de ameaças e deseja de seu pai proteção contra elas.

Além disso, como a criança também teme a figura paterna – conforme demonstrado pela psicanálise por meio de suas teorias sobre o desenvolvimento da sexualidade infantil, a ambivalência e o complexo de Édipo –, tem-se aí o protótipo do temor ao Deus “todo-poderoso” da tradição judaico-cristã.

Deste modo, Freud define as ideias religiosas em torno de três pressupostos básicos que não encontram absolutamente nenhuma base empírica: a existência de uma Providência divina, a existência de uma ordem ética universal que deve ser idêntica a de nossa própria cultura (que é, diga-se de passagem, uma marca dos fundamentalismos atuais) e a existência de vida após a morte. Haveria, seguindo o fio de seu raciocínio, realizações de desejos inconscientes na base de todas essas proposições, que são bem sintetizados em suas próprias palavras:

O reinado de uma Providência divina bondosa acalma a angústia frente aos perigos da vida; a instituição de uma ordem ética

¹⁴ Esse trabalho é destacado particularmente pela importância que terá no debate com o escritor francês Romain Rolland e com a escrita de obra posterior, *O mal-estar na cultura* (1930), todos analisados a partir do capítulo 3. São também importantes trabalhos de Freud sobre a religião: *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), *Totem e tabu* (1913), *Moisés e o monoteísmo* (1939), entre outros.

do universo assegura o cumprimento da demanda de justiça, tão frequentemente descumprida dentro da cultura humana; a prolongação da existência terrena em uma vida futura fornece os marcos espaciais e temporais em que estão destinados a consumar-se tais realizações de desejo. (FREUD, 1998 [1927], p. 30).

Essas explicações, em termos de motivações psicológicas inconscientes, habilitam Freud, na sequência de seu artigo, a afirmar que as ideias religiosas são ilusões. Mas faz questão de precisar o que entende por ilusão: não é equivalente a um erro (embora também possa sê-lo), é um derivado dos desejos humanos, tal como os delírios psicóticos e os sonhos, ainda que as ideias religiosas sejam bem mais elaboradas em termos de processo secundário, ou seja, elaboradas em maior acordo com o pensamento consciente e o princípio de realidade.

Não se dando por satisfeito, Freud ainda compara a religião à neurose obsessiva, observando ambas à luz dos processos inconscientes infantis em sua relação com o pai e com a resolução do complexo de Édipo. Segundo ele, a religião “oferece restrições obsessivas tal como acarreta uma neurose obsessiva individual” (FREUD, 1998 [1927], p. 43). A religião seria, desta maneira, não só uma ilusão, mas também uma neurose obsessiva universal que, quando devidamente aceita pelo devoto, “dispensa-o da tarefa de plasmar uma neurose pessoal” (FREUD, 1998 [1927], p. 44).

Retomando o foco no misticismo, pode-se considerar, contudo, que *O futuro de uma ilusão* é um trabalho essencialmente dedicado às doutrinas e promessas relacionadas ao “homem comum e sua religião” (como Freud mesmo denomina), a qual é, segundo ele, “a única que deve levar esse nome” (FREUD, 1998 [1930], p. 74). Em suas palavras:

Em *O futuro de uma ilusão* não tratei tanto das fontes mais profundas do sentimento religioso como daquilo que o homem comum entende por sua religião: o sistema de doutrinas e promessas que, por um lado, esclarece-o com exaustão invejável sobre os enigmas deste mundo, e, por outro lado, assegura-lhe que cuidadosa Providência vela por sua vida e ressarcirá todas as frustrações padecidas aqui. O homem comum não pode representar-se a esta Providência senão na pessoa de um Pai de envergadura grandiosa. (FREUD, 1998 [1927], p. 74).

Nesse trecho do segundo capítulo de *O mal-estar na cultura* (1930), percebe-se que, para o autor, a questão das fontes mais profundas do sentimento religioso – fontes defendidas por muitos como místicas – era de outra ordem, uma ordem a qual Freud pouco se dedicou a investigar.

2.3 O ABISMO ORIENTAL

Um dos raros indícios do conhecimento de Freud sobre sistemas místicos e, em especial, os orientais, encontra-se nas curtas memórias publicadas, em 1952, pelo pouco conhecido escritor e dramaturgo Bruno Goetz.¹⁵ Em tal obra, este descreveu suas impressões do breve período em que teria travado contato com o inventor da psicanálise.

Em 1904, Goetz era estudante da Universidade de Viena e procurou Freud para o tratamento de neuralgias faciais. Em apenas três visitas mensais, teve a oportunidade de conversar informalmente com o mestre sobre assuntos diversos, e, dessas conversas, ficara-lhe a seguinte impressão geral: “Este homem era muito mais vasto e, graças a Deus, mais contraditório em si mesmo do que suas doutrinas” (GOETZ, 1959).

Em certa oportunidade, Goetz teria discutido com Freud as palestras que ouvira recentemente de um erudito em sânscrito sobre o *Bhagavad-Gita* – um dos poemas mais importantes da filosofia hinduísta, provavelmente escrito no quarto século antes de Cristo. A esse respeito, Freud teria respondido o seguinte, com interesse e vigor:

Prudência, meu rapaz, prudência, ele exclamou quando terminei. Você tem razão de ser entusiasta e a boca fala do exagero do coração. Este coração terá sempre seus direitos, mas conserve a cabeça fria, que, graças a Deus, você ainda a tem. Não se deixe surpreender! Um espírito claro e pronto como o relâmpago é um dos dons mais preciosos. O poeta da *Bhagavad-Gita* seria o primeiro a afirmar a mesma coisa. Ver, ver sempre e sempre manter os olhos abertos, fazer-se consciente de tudo, não

¹⁵ O artigo de Goetz, *Erinnerungen an Sigmund Freud*, foi publicado originalmente na *Neue Schweizer Rundschau*, de Zurique. Trabalha-se aqui com a tradução para o francês feita por Paul Duquenne e publicada em 1959. Há informações biográficas sobre Goetz no artigo *This is all I have to tell about Freud: reminiscences of Sigmund Freud*, publicado em 1982 no periódico *Annual of Psychoanalysis*, n. 10, por Martin Grotjahn e Ernest S. Wolf.

recuar diante de nada, ser ambicioso sempre – entretanto, não se iludir, não se deixar devorar. A emoção não deve atordoá-lo. “A cabeça de frente para o abismo, os pés para o alto” – esse dito de Dostoiévski é muito bonito, mas a inspiração europeia nela glorificada é um deplorável mal-entendido. O *Bhagavad-Gita* é um poema grandioso, muito profundo, e é um abismo terrificante. “E sob meus passos o abismo ainda abriria trevas purpurinas”, diz *O mergulhador* de Schiller, que não retorna mais de sua segunda aventura. Pois, se você não mergulhar no mundo do *Bhagavad-Gita* sem a ajuda de um espírito muito penetrante, onde nada parece estar firme e tudo se dissolve um no outro, de súbito você se encontrará diante do nada. Sabe o que quer dizer estar diante do nada? Sabe o que quer dizer? E, no entanto, esse nada é apenas um engano europeu: o Nirvana hindu não é o nada, mas o além de todos os contrários. Não é só um divertimento voluptuoso, como se admite de bom grado na Europa, mas uma visão última, sobre-humana, visão que apenas se imagina, glacial em que tudo é resumido. Ora, quando não o compreendemos bem, é o delírio. Ah, esses sonhadores europeus! O que sabem eles da profundidade oriental? Eles divagam, não sabem nada. E então se surpreendem, quando perdem a cabeça e se tornam loucos – literalmente loucos, insensatos! (GOETZ, 1959).

Essa passagem é valiosa histórica e conceitualmente porque mostra uma série de considerações inexistentes dentro da obra freudiana. Em primeiro lugar, uma consideração muito respeitosa pelo *Bhagavad-Gita*, qualificado como grandioso e profundo tal qual um “abismo terrível”. Esse respeito estende-se ao Oriente e aos filósofos hindus. Em segundo lugar, um entendimento ímpar da noção de nirvana, como um *insight* da mais alta compreensão que transcende todas as contradições. Em terceiro lugar, uma desqualificação dos estudiosos europeus, representados pelo professor erudito de Goetz (Leopold von Schroster), que pensavam compreender algo sobre o pensamento oriental.

Além disso, Freud faz uma recomendação bastante cuidadosa ao jovem escritor: a abordagem de temas assim tão profundos deveria ser feita sem abdicar do uso da razão – daí o conselho para manter a “cabeça fria” apesar do entusiasmo e do “exagero do coração”. Em seguida, Freud cita parte do poema *O mergulhador* de Schiller, sobre o

qual vale a pena nos determos, pois ele será novamente citado, 25 anos mais tarde, na consideração dos fenômenos místicos.¹⁶

Escrito em 1797, o poema de Schiller (ver íntegra no apêndice) conta a história de um pajem, a única pessoa com coragem suficiente para responder ao desafio de seu rei: mergulhar em um abismo oceânico, temido pela violência das águas e pelas criaturas que oculta, para recuperar um cálice de ouro. Aquele que sobrevivesse à façanha heroica ganharia do rei não só o cálice, mas o próprio trono. O pajem mergulha e, após muita tensão dos espectadores, retorna com o cálice e descreve os terríveis monstros que se ocultam no abismo. Porém o rei, não satisfeito, lança o desafio de recuperar o cálice uma segunda vez, cuja recompensaria ao herói também a mão da princesa em casamento. O pajem mergulha novamente, mas desta vez para nunca mais voltar.

Como afirma Assoun (1980), é inegável a influência do romantismo alemão em Freud e na nascente psicanálise. Desta forma, pode-se supor que o poema de Schiller ilustra certa atitude do mestre com relação ao misticismo. Como Freud claramente associa o abismo terrível do *Bhagavad-Gita* ao abismo do poema de Schiller, pode-se interpretar que seu posicionamento era extremamente receoso quanto aos perigos de “mergulhar” inadvertidamente na filosofia hinduísta. E percebe-se logo em seguida, inclusive, qual é o grande risco que correm aqueles que se aventuram, tal como *O mergulhador* de Schiller, nas profundezas desses assuntos: a loucura.

Deter-se-á novamente neste tema adiante; por ora cabe apenas dizer que o perigo da loucura é considerado verdadeiro e citado com certa frequência pelos próprios místicos em diferentes tradições. Apesar disso, Freud menciona que o nirvana não é um delírio, e certamente essa afirmação introduz a problemática relação entre a mística e a psicose, conforme será visto no capítulo 5, item 5.3.

Assim sendo, é bastante surpreendente o nível de compreensão que Freud aparentava possuir sobre uma das grandes filosofias místicas do Oriente, coisa que pouco transparece em sua própria obra, e talvez jamais transparecesse, caso o mestre não tivesse travado contato com a figura muito singular de Romain Rolland.

¹⁶ Ver capítulo 3, item 3.7.

FREUD, ROLLAND E O SENTIMENTO OCEÂNICO

3.1 UM AMIGO MUITO ADMIRADO

Conforme já aludido, Freud nunca dedicou uma atenção tão especial ao misticismo como o fez com a religião. Mas, pensando de forma esquemática, pode-se dizer que *O mal-estar na cultura* está para a mística assim como o *Futuro de uma ilusão* está para a religião.

Foram as correspondências entre Freud e o escritor francês Romain Rolland no período que vai de 1923 a 1936 e, mais precisamente, suas discussões sobre o chamado “sentimento oceânico” as grandes responsáveis pela conhecida teoria freudiana do misticismo. Esta é basicamente apresentada por inteiro no primeiro capítulo de *O mal-estar na cultura* (1930). Contudo, William Parsons (1998, 1999, 2003), pesquisador que se dedicou a uma análise pormenorizada das incursões freudianas no sentimento oceânico, afirma que a questão é mais nuançada e complexa do que os psicanalistas usualmente têm considerado até hoje. Pretende-se, neste capítulo, dialogar com algumas das ideias deste autor.¹⁷

Em primeiro lugar, contudo, é importante situar o tipo de relação estabelecida entre os dois homens. Sabe-se que Freud muito admirava Rolland, mas quem foi ele? Atualmente pouco comentado, Romain Rolland (1866-1944) foi um escritor renomado em sua época, é autor de romances famosos como *Jean-Christophe* (1904-1912) e *L'Âme-enchantée* (1922-1933), além de peças de teatro, ensaios e biografias de figuras ilustres como Beethoven, Michelangelo e Tolstoi. O alto nível de sua obra intelectual rendeu-lhe, em 1915, o Prêmio Nobel de Literatura. Mas, como lembra Parsons (2003), Rolland foi muito

¹⁷ Vale informar que o estudo mais aprofundado de toda a relação entre Freud e Rolland, tratando não somente do sentimento oceânico, é o de Vermorel e Vermorel (1993), a ser aqui utilizado principalmente como fonte da íntegra das correspondências originais em francês.

mais que isso: em primeiro lugar, foi um pacifista, um ativista social e um mediador durante a Primeira Guerra Mundial. Destaca-se, nesse âmbito, seu trabalho *Au-dessus de la mêlée* (1915), admirado na época pelo apelo moral à criação de um espaço para o diálogo construtivo no seio das hostilidades mútuas entre franceses e alemães.

Em segundo lugar, Rolland foi uma figura proeminente na criação de um espaço para o diálogo intercultural entre Ocidente e Oriente, especialmente nas temáticas místico-religiosas: elaborou as biografias de Gandhi e de dois místicos hinduístas que viveram em sua época, Ramakrishna e Vivekananda. E, finalmente, é importante lembrar que ele próprio foi um místico, tendo renunciado ao cristianismo de seu *background* familiar para defender uma forma pessoal de misticismo como fonte primeira de toda religiosidade.

O conhecido pessimismo do “último Freud” contrastava veementemente com o otimismo de Rolland em relação ao futuro da humanidade. Parece ter sido esse um grande ponto de atração para o primeiro autor, cujo encantamento por Rolland transparece em algumas obras. Em 1926, apenas dois anos após o primeiro e único contato pessoal que os dois homens tiveram, Freud (1998 [1926], p. 269) publicou uma pequena homenagem ao amigo, *A Romain Rolland*, na qual o descreve como alguém que atingiu o ponto culminante da humanidade, um “artista e apóstolo do amor entre os seres humanos”.

Em 1930, nos primeiros parágrafos de *O mal-estar na cultura*, lê-se um grande elogio a Rolland – é um dos “homens eminentes” que não busca poder, sucesso e riqueza, mas “os verdadeiros valores da vida” (p. 65). Indiretamente o pai da psicanálise se coloca como pertencente à minoria que admira tais seres. Finalmente, em 1936, Freud (1998 [1936]) escreve *Carta a Romain Rolland (uma perturbação da memória na acrópole)*, na qual novamente expressa a admiração que nutre “por seu amor à verdade, sua coragem pública, seu humanitarismo e solicitude para com o próximo”. Também expressa sua gratidão “ao literato que me presenteou com tantos momentos de gozo e exaltação” (p. 213). Outras formas de agradecimento e elogios aparecem em suas correspondências pessoais.

3.2 UM DESAFIO PARA FREUD

O ponto crucial da correspondência entre Freud e Rolland foi a carta-resposta que este escreveu em 5 de dezembro de 1927, após a

leitura de *O futuro de uma ilusão* – recebido de Freud como presente. Ali o escritor francês indica concordar com o inventor da psicanálise a respeito da religião em geral, mas objeta que o fundamento verdadeiro da religiosidade seria outro, algo que ele próprio sempre experimentou como um “sentimento oceânico” (*sentiment océanique*). Dada sua importância para o trabalho em tela, a carta de Rolland é transcrita abaixo na íntegra:

Caro e Respeitado Amigo,

Agradeço sua gentileza em me enviar seu lúcido e corajoso pequeno livro. Com um calmo bom senso, e num tom moderado, ele retira a venda dos eternos adolescentes, que somos todos nós, cujo espírito anfíbio flutua entre a ilusão de ontem e... a ilusão de amanhã.

Sua análise das religiões é justa. Mas eu teria apreciado vê-lo fazendo a análise do *sentimento religioso* [*sentiment religieux*] espontâneo ou, mais exatamente, da *sensação religiosa* [*sensation religieuse*], que é totalmente diferente das *religiões* propriamente ditas, e muito mais durável.

O que eu quero dizer é: – totalmente independente de todo dogma, de todo Credo, de todas as organizações da Igreja, de todos os Livros Sagrados, de toda esperança na sobrevivência pessoal, etc., – o fato simples e direto da *sensação do “eterno”* (que pode muito bem não ser eterno, mas simplesmente sem limites perceptíveis, e como se fosse oceânico).

Esta sensação é, na verdade, de um caráter subjetivo. Mas como, com milhares (milhões) de nuances individuais, ela é comum a milhares (milhões) de homens atualmente existentes, é possível submetê-la a análise, com uma exatidão aproximativa.

Eu acho que você vai classificá-la entre as *Zwangsgenosen* [neuroses obsessivas]. Mas eu tive a ocasião de constatar frequentemente a sua rica e benéfica energia, seja entre as almas religiosas do Ocidente, cristãos ou não cristãos, seja entre estes grandes espíritos da Ásia que se tornaram familiares para mim – e alguns dos quais eu conto como amigos –, destes últimos, eu vou estudar, em um próximo livro, duas personalidades quase contemporâneas (a primeira é do fim do século XIX, a segunda faleceu nos primeiros anos do século XX), e que revelaram uma aptidão

pelo pensamento e ação fortemente regenerativo para seus países e para o mundo.

Eu mesmo sou familiar a esta sensação. Ao longo de toda a minha vida, ela nunca me falhou; e eu sempre encontrei nela uma fonte de renovação vital. Nesse sentido, eu posso dizer que sou profundamente “religioso” – e sem que esse estado constante (como um lençol d’água que sinto irromper na superfície) afete de qualquer maneira minhas faculdades críticas e minha liberdade de exercê-las, mesmo contra a imediação desta experiência interior. Desta maneira, sem desconforto ou contradição, eu posso levar uma vida “religiosa” (no sentido desta sensação prolongada) e uma vida de razão crítica (que é sem ilusão)...

Posso acrescentar que este sentimento “oceânico” [*sentiment “océanique”*] não tem nada a ver com minhas aspirações pessoais. Pessoalmente, eu anseio pelo repouso eterno; a sobrevivência não tem absolutamente nenhuma atração para mim. Mas o sentimento que eu experiencio é imposto a mim como um fato. É um *contato*. E como eu reconheci que ele é idêntico (com múltiplas nuances) em um grande número de almas vivas, ele me ajudou a entender que ali estava a fonte subterrânea verdadeira da *energia religiosa*; que, subsequentemente, foi coletada, canalizada e *esgotada pelas Igrejas*: ao ponto em que se poderia dizer que é dentro das Igrejas (quaisquer que sejam) que o verdadeiro sentimento “religioso” é menos disponível.

Que eterna confusão é causada pelas palavras, das quais a mesma aqui significa às vezes *submissão ou fé* em um dogma, ou uma palavra (ou a uma tradição); e outras vezes: uma exaltação livre e vital.

Acredite, prezado amigo, no meu respeito afetuosos. (ROLLAND apud VERMOREL; VERMOREL, 1993, p. 303-304).

A carta de Rolland pode ser considerada sob vários ângulos. Seu autor, a princípio, afirma concordar plenamente com as ideias de Freud que relacionam religião e ilusão. Todavia ele lança ao mestre vienense um desafio, o de analisar um sentimento religioso que nada teria a ver com as religiões: independente de todo credo, fé, organização religiosa e ainda sem buscar a garantia de imortalidade pessoal. Seria simplesmente uma sensação subjetiva de eternidade, mas no sentido de ausência de limites, como se fosse “oceânico”.

Não é possível ter dúvidas de que se trata da experiência mística, na melhor acepção de uma vivência inefável que transcende as

fronteiras do eu. Como bom perenialista,¹⁸ Rolland continua sua carta argumentando que tal sentimento é comum em milhões de indivíduos, transculturalmente, e que tão somente assume nuances pessoais. Nesse ponto, ele aproveita para anunciar as biografias, ainda em elaboração, de Ramakhrisna e Vivekananda, as quais ainda seriam presenteadas a Freud antes do término da escrita de *O mal-estar*.

Rolland continua sua mensagem afirmando que o sentimento oceânico, o qual ele próprio sempre teria experimentado, não afeta o julgamento crítico do sujeito, de forma que é possível tê-lo sem cair nas mazelas da ilusão que Freud denunciara em seu último livro. Na sequência, assegura que esse sentimento é a verdadeira origem da religiosidade. Não obstante, objeta que ele foi canalizado e exaurido pelas instituições religiosas e, por isso, acaba sendo menos presente justamente dentro delas.

Como Rolland não usa o termo “mística” ou “misticismo”, ele se vê preso à dificuldade de definir, com o mesmo significante “religião”, significados completamente diferentes: por um lado, fé num dogma ou na palavra de deus e, por outro, “uma exaltação livre e vital”.

Para Kakar (1997c), a expressão “sentimento oceânico” foi cunhada por Romain Rolland durante suas pesquisas para a biografia de Ramakrishna e teria, portanto, uma influência oriental. Parsons (1998), ao contrário, aponta que o termo foi utilizado pelo autor já em 1888, em um de seus primeiros escritos. Visto que as explorações orientais de Rolland só tomaram corpo muitos anos mais tarde, sua influência seria decididamente ocidental. Kakar (1997c), por outro lado, lembra que não apenas a tradição hinduísta refere-se ao oceano como símbolo de unidade sem fronteiras que dissolve multiplicidades e funde opostos, pois que também as tradições budistas, cristãs e muçulmanas utilizam-no como metáfora do derretimento dos limites egoicos do místico.

Freud responde a Rolland quase dois anos depois, em 14 de julho de 1929. Na carta, ele anuncia seu livro em desenvolvimento, *O mal-estar na cultura*, e pede ao amigo permissão para analisar o sentimento oceânico de maneira pública, o que seria feito na introdução desse trabalho. Rolland concorda em correspondência escrita apenas três dias mais tarde (VERMOREL; VERMOREL, 1993).

¹⁸ O entendimento perenialista sobre o misticismo é discutido no capítulo 1, item 1.2.

O resultado é um texto bem conhecido pelos analistas – consta que todo o primeiro capítulo de seu *Mal-estar* é dedicado ao assunto. Já no segundo parágrafo, Freud cita as ideias da carta de Rolland de maneira muito fidedigna, mas aí começam seus problemas. O inventor da psicanálise afirma ter passado por “não poucas dificuldades” ao travar contato com as opiniões do estimado amigo, ainda que com franca consideração. Ele confessa: “Eu não posso descobrir em mim mesmo esse sentimento ‘oceânico’” (FREUD, 1998 [1930], p. 66). Mas toma o cuidado, contudo, de não negar que a sensação em análise possa, de fato, ocorrer a outras pessoas.

A questão de uma ausência declarada de qualquer sentimento religioso ou místico em Freud parece decisiva na sua apreciação dessa classe de fenômenos. Talvez possamos pensar que seria decisiva para qualquer autor. Em *O futuro de uma ilusão*, Freud argumenta que, se a veracidade das doutrinas religiosas depende de uma experiência interior – um estado de êxtase, por exemplo –, não se deve exigir convicção daquele que não a tem. Estava, obviamente, falando também de si mesmo.

Nesse sentido, Assoun (1980) destaca que a longa correspondência Rolland-Freud não deixa de ser também um “diálogo de surdos”, pois que o primeiro era assumidamente místico, enquanto o segundo confessava jamais ter passado por experiência semelhante. Aliás, em carta a Rolland escrita em 20 de julho de 1929, Freud declara, em passagem conhecida, que os mundos citados pelo amigo lhe eram estrangeiros, confessando ser tão fechado à mística quanto à música (apud VERMOREL; VERMOREL, 1993, p. 311). Essa forma de arte que, conforme sabemos, pouquíssimo lhe interessava.

Desta forma, a leitura do primeiro capítulo de *O mal-estar...* provoca no leitor a sensação de que a questão do sentimento oceânico não é de fácil resolução para o autor: “Nada que poderia influir concludentemente na solução deste problema tenho para alegar” (FREUD, 1998 [1930], p. 66). Todavia, como seria previsível a partir de seu espírito investigativo, Freud lança mão de vários parágrafos para explicitar uma hipótese “desmistificadora”, no senso mais comum da palavra.¹⁹

¹⁹ Na carta de 20 de julho de 1929, Freud (apud VERMOREL; VERMOREL, 1993, p. 311) adverte Rolland: “Não espere dele [de *O Mal-estar...*] uma apreciação elogiosa do sentimento oceânico. Atenho-me somente à derivação analítica deste sentimento. Afasto-o, por assim dizer, do meu caminho.”

Antes de expô-la, é preciso dizer que o autor desconfia, já de princípio, da característica supostamente primária desse sentimento, pois, como dito anteriormente, ele não o percebe em si mesmo. Logo, Freud redimensiona a questão em termos de um conteúdo representacional, uma percepção intelectual, “não despojada, certamente, de um tom afetivo, mas do tipo que tampouco falta em outros atos de pensamento de parecido alcance” (FREUD, 1998 [1930], p. 66).

Freud começa a abordar a questão teorizando sobre os primórdios da formação do eu. A criança recém-nascida não distingue mundo interno e externo; as sensações que sobre ela fluem não possuem ainda esse tipo de demarcação que envolve algumas formas de aprendizado. Uma delas se dá pela percepção da diferença entre as fontes de excitação sempre disponíveis (as corporais) e as fontes fugidias, tais como o seio da mãe. Outra decorre da tendência egoica de se isolar das fontes de sofrimento e desprazer. Mas o problema não é tão simples, porque a criança perceberá que também existem fontes de desprazer internas, das quais não pode escapar. Isso é muito importante teoricamente, pois o eu não saberá defender-se das fontes internas de sofrimento de outra forma senão utilizando os métodos de defesa que lança contra o exterior, sendo isso “o ponto de partida de substanciais perturbações patológicas” (FREUD, 1998 [1930], p. 68). Grosso modo, é por tais caminhos que a diferenciação entre “interior” e “exterior” toma corpo.

Colocando de outro modo, Freud assegura que originalmente o eu tudo inclui, só se diferenciando do exterior mais tarde. Trata-se do narcisismo primário, de acordo com sua segunda definição do narcisismo (ver item 3.4). A partir dessa ideia, ele formula a conhecida hipótese de que o sentimento primitivo do eu poderia perdurar em maior ou menor grau nas pessoas adultas, ao lado do sentimento do eu bem demarcado da maturidade. Isso originaria, em algumas pessoas, um conteúdo representacional de ilimitabilidade e de vínculo com o universo – exatamente aquilo que seu amigo enunciou como sentimento oceânico.

O criador da psicanálise afirma ainda que a hipótese supracitada sustenta-se sobre outra: nada do que uma vez formou-se na vida anímica pode perecer. E argumenta convocando o leitor a participar de um jogo imaginativo sobre a cidade de Roma em diferentes épocas, a ser tomada como metáfora do psiquismo. Sabe-se que a arquitetura da “cidade eterna” demonstra ainda vestígios de suas grandes fases históricas, e

se pudermos imaginar suas construções antigas sobrepostas àquelas da atualidade, teremos um vislumbre da coexistência de tendências primitivas e recentes na vida psíquica. Seja ou não o exemplo bem colocado, o ponto-chave é que, para Freud, não é exceção, mas regra, que o passado seja preservado na vida anímica. Isso, evidentemente, é premissa básica para a existência do inconsciente e remete às noções psicanalíticas de regressão e fixação.

3.3 MÍSTICA E REGRESSÃO

A noção de regressão em Freud indica primordialmente um retorno a formas anteriores ou arcaicas do desenvolvimento do pensamento, das relações de objeto, das fases libidinais²⁰ e da estruturação do comportamento como um todo, assumindo-se, é claro, a existência de um sentido nesse desenvolvimento (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).²¹

Inicialmente a regressão aparece na obra freudiana como uma maneira de explicar a característica alucinatória dos sonhos. No capítulo 7 de *A interpretação dos sonhos* (1998 [1900]), o aparelho psíquico é definido como uma sucessão de sistemas. Estes seriam percorridos de maneira progressiva pelas excitações no estado de vigília, do sistema perceptivo para o sistema da motilidade. Ao contrário, no estado de sono, as excitações, que incluem pensamentos, percorreriam os sistemas psíquicos em sentido regressivo: como lhes é negada a passagem à motilidade, as mesmas regridem ao sistema perceptivo, gerando as imagens sensoriais características dos sonhos. Mais tarde, Freud definiu esse tipo de regressão como tópica, que se somaria à regressão temporal e formal.

²⁰ A libido, para Freud, refere-se a uma energia de caráter eminentemente sexual, que é considerada uma grandeza quantitativa, embora não seja efetivamente mensurável. Estando o conceito de pulsão situado no limite entre o psíquico e o somático (ver capítulo 4, item 4.3), a libido seria a manifestação dinâmica da pulsão sexual na vida psíquica (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

²¹ Ao tratar dos conceitos de regressão e fixação, é necessário ter em mente que o desenvolvimento sexual em psicanálise não deve de forma alguma ser lido numa perspectiva psicogenética, em termos de fases ideais às quais um sujeito “maduro” ou “normal” deva se adequar. Como já mencionado, Freud define que é norma, não exceção, que o passado seja preservado na vida anímica, o que derruba a ideia de que haja uma sexualidade infantil a ser superada por uma sexualidade adulta. Jacques Lacan (1988 [1959-1960]) denunciou fortemente esse engano.

Sobre a regressão temporal não é possível falar sem referência à teoria do desenvolvimento psicosssexual do sujeito, cujo principal ponto de partida se encontra nos *Três ensaios de teoria sexual* (1998 [1905]). Ali Freud defende sua importante tese sobre o caráter originalmente perverso e polimorfo da sexualidade: a chamada sexualidade adulta, de primado genital, é somente uma possibilidade de desenvolvimento a partir de uma sexualidade que já existe na criança sem que se instaure de modo definitivo ou exclusivo o primado de uma zona erógena ou de uma escolha objetal. A criança, entretanto, passa por diferentes fases libidinais, cada qual caracterizada por certa organização da libido sob o primado de uma zona erógena e pela predominância de uma relação de objeto.

Apesar do sentido progressivo do desenvolvimento sexual assim definido, nessa obra Freud já menciona a possibilidade de que impedimentos forcem o retorno da libido a caminhos laterais de satisfação e a objetos anteriores. A ideia de regressão temporal origina-se dessa concepção, designando o retorno do sujeito a etapas ultrapassadas do seu desenvolvimento, principalmente em termos de fases libidinais, relações de objeto e identificações.

Na vigésima segunda das *Conferências de introdução à psicanálise* (1998 [1916-1917]), Freud explica que a regressão temporal pode tratar-se, simplesmente, de um retorno a um objeto libidinal anterior, como também de um retorno da própria libido a modos de funcionamento anteriores. O primeiro desses tipos de regressão temporal é particularmente característico da histeria, na qual acontece a volta aos objetos sexuais incestuosos. Já o segundo está especialmente associado à neurose obsessiva, em que há recuo à organização sexual sádico-anal.

A regressão formal, menos comentada por Freud, dá-se quando métodos primitivos de expressão e representação tomam o lugar dos métodos habituais (FREUD, 1998 [1900]). Ela diz respeito aos processos em que há retorno do processo secundário ao processo primário (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001). Deve-se lembrar ainda que, apesar das distinções aqui delineadas, para Freud os três tipos de regressão essencialmente coincidem em sua base (FREUD, 1998 [1900]).

Em termos conceituais, o caráter temporal da regressão é mais adequado à hipótese freudiana sobre a origem do sentimento oceânico. Nesse caso, o sentimento primitivo do “eu” retorna ou soma-se àquele da vida madura. Obviamente, a noção de regressão tem caráter

descritivo e não permite maiores detalhamentos sobre a forma em que esses retornos acontecem, os quais podem ser retomados adiante com o conceito de narcisismo em mente.

Mas por que algumas pessoas regridem ao sentimento oceânico enquanto outras não? Nesse caso, a noção de *fixação* é útil. A fixação também descreve as vicissitudes da libido em suas fases do desenvolvimento e se refere especificamente à capacidade daquela em permanecer ligada a modos de satisfação e objetos característicos de fases infantis. Sob outra ótica, o processo diz respeito a uma inscrição no inconsciente dos representantes (os significantes, diria Lacan) dessas fases libidinais, de forma que a pulsão a eles permanece indubitavelmente ligada.

A fixação prepara os caminhos da regressão, sendo qualquer obstáculo ulterior no desenvolvimento libidinal do sujeito o estopim pra um retorno a formas anteriores de satisfação pulsional. Esse mecanismo está na base de todas as afecções neuróticas e explica por que o sujeito humano em geral permanece ligado a formas de satisfação arcaicas, em eterna compulsão à sua repetição.

Nessa linha de raciocínio, o sentimento oceânico teria seu fundamento na fixação da libido em uma fase bastante primitiva da organização egoica, o que corresponderia a uma forte ligação pulsional em representantes psíquicos inscritos nessa fase. Tais inscrições hiperinvestidas seriam responsáveis pela insistente regressão a modos de pensamento e de satisfação característicos de um eu ainda em formação e, portanto, pouco ciente de seus próprios limites corporais. Destinado a repetir-se *ad infinitum*, esse processo geraria no adulto o conteúdo ideacional de ilimitabilidade chamado por Rolland de sentimento oceânico. Serão retomadas essas questões a seguir.

3.4 OCEANO NARCÍSICO

Esclareceu-se, enfim, que o sentimento oceânico remonta a uma fase primitiva do desenvolvimento egoico. Na sequência de suas ideias, Freud ainda relaciona o papel desse sentimento com uma aspiração “a restabelecer o narcisismo irrestrito” (FREUD, 1998[1930], p. 73). Deter-se-á nesta questão, pois que a frase citada veio a ser o grande molde do pensamento psicanalítico no que concerne ao misticismo, a qual, além de remeter à regressão, também se refere claramente a um conceito importante do arcabouço conceitual psicanalítico.

De maneira muito geral, o narcisismo é conceituado como o amor do sujeito por si mesmo e remete obviamente ao mito grego de Narciso, que se enamora pela imagem própria espelhada. Descrito primeiramente em 1899 na obra do psiquiatra Paul Näcke (NASIO, 1997), é, entretanto, somente com Freud que o termo deixará de indicar um tipo de perversão para caracterizar uma forma de investimento libidinal nunca completamente ultrapassável pelo homem e, portanto, estrutural.

Não é, todavia, de fácil compreensão o desenvolvimento da noção na obra freudiana. Isso se deve ao fato de haver uma descontinuidade no pensamento do autor sobre o tema, o que parece indicar ao menos duas grandes fases conceituais separadas pelo advento da segunda tópica psíquica.

A noção de narcisismo comporta, invariavelmente, duas etapas definidas como “primária” e “secundária”. No período entre 1910 e 1915 e, especialmente, na primeira obra dedicada de modo exclusivo ao tema – *Introdução ao narcisismo* (1998 [1914]) –, o narcisismo primário é o estágio precoce no qual a criança investe toda a libido em si mesma e, nesse sentido, é contemporâneo da própria constituição do eu. Isso significa que no narcisismo primário a libido investe justamente esse “eu”.

Tal narcisismo primordial é definido por Freud como o estágio intermediário entre o autoerotismo e o investimento objetal. O primeiro destes é caracterizado pelo funcionamento virtualmente anárquico de pulsões parciais, que se ligam a determinados órgãos ou zonas erógenas e encontram sua excitação e apaziguamento *in loco*, sem referência a objetos exteriores ou mesmo a uma imagem corporal unificada. É, pois, uma fase pré-egoica. Já a capacidade para investimento objetal é o que caracteriza o sujeito no declínio do narcisismo primário. Sua economia libidinal torna-se capaz de desinvestir em predominância a imagem de si mesmo (o eu) para ligar-se a objetos do mundo exterior.

Vale enfatizar que, para Freud, o narcisismo é estrutural, ou seja, o eu nunca deixa totalmente de ser investido pela libido. Daí a conhecida metáfora da ameba que lança seus pseudópodes para o exterior: nesse processo a libido passa do eu para o objeto, mas pode sempre retornar à fonte original. A retirada dos investimentos objetais em prol de um retorno ao eu define justamente o narcisismo secundário, característico tanto de processos perfeitamente comuns como o sono e o luto, quanto de situações patológicas que remetem, por exemplo, às psicoses (por isso também chamadas por Freud de *neuroses narcísicas*).

Definida dessa forma, a noção de narcisismo parece clara, todavia, após o desenvolvimento da segunda tópica, Freud reelabora suas características. Na vigésima sexta das *Conferências de introdução à psicanálise* (1998 [1916-1917]) e em *Psicologia das massas e análise do eu* (1998 [1921]), o narcisismo primário é definido como um primeiro estado da vida humana, totalmente anobjetal e anterior inclusive à formação do *eu* (o *eu* e o *isso* seriam ainda indiferenciados). O protótipo dessa fase seria a vida intrauterina, que é reproduzida de alguma forma no sono. Nesse modelo, o autoerotismo seria, pois, “a prática sexual do estágio narcisista de colocação da libido” (FREUD, 1998 [1916-1917], p. 379). Ou seja, desfaz-se a diferença bem marcada entre autoerotismo e narcisismo, assim como a importância da formação do eu para o esquema.

Tal questão torna-se mais clara com as teorizações de Jacques Lacan sobre a vida precoce do sujeito humano, as quais se compatibilizam em especial com o primeiro esquema do narcisismo criado por Freud (fase 1910-1915). Lacan (1998a) estudou a questão da formação do eu antes mesmo do início de seus seminários, sendo fundamental nesse âmbito o escrito de 1949, *O estágio do espelho como formador da função do eu*. Haveria, segundo o autor, um momento fundamental para a constituição da subjetividade – o *estádio do espelho* – no qual o *infans*, ainda prematuro em termos de coordenação corporal, se deixa capturar pela *imago*²² da forma humana. Ou seja, a criança se identifica com a imagem do outro, inclusive com o outro do espelho, chegando a ponto de se reconhecer nessa imagem. Como explica Dor (1989, p. 80): “Reconhecendo-se através desta imagem, a criança recupera assim a dispersão do corpo esfacelado numa totalidade unificada, que é a representação do corpo próprio”.

Assim, Lacan demonstra que antes do estágio do espelho o bebê não possui uma imagem unificada do corpo e, logo, não tem a noção nem do eu, nem do objeto. Esse “tempo zero” da subjetividade bem se coaduna com a primeira noção de autoerotismo freudiano, no sentido de que os investimentos pulsionais são dispersos, localizados isoladamente em partes diversas do corpo. Por decorrência, a identificação primordial

²² A *imago* é definida por Laplanche e Pontalis (2001, p. 234-235) como o “protótipo inconsciente de personagens que orienta seletivamente a forma como o sujeito apreende o outro; é elaborado a partir das primeiras relações intersubjetivas reais e fantasísticas com o meio familiar”.

do estágio do espelho corresponde ao narcisismo primário da primeira definição de Freud. Logo só é possível falar de narcisismo após a constituição dos primórdios do eu – essa imagem unificada do corpo a qual a libido agarra-se para nunca mais se desligar por completo (CHEMAMA, 1995). Além disso, as concepções de Lacan também demonstram a falácia de pensarmos o narcisismo como um momento anobjetal, pois que o estágio do espelho é, em resumo, a interiorização de uma relação com o outro.

Retomando as considerações freudianas sobre o sentimento oceânico, certamente este é indicado como uma forma de narcisismo secundário. É, portanto, pertinente pensar nas disciplinas místicas como narcísicas, porquanto, de forma geral, se diz que o místico passa por longos períodos nos quais retira gradualmente todo seu interesse do mundo exterior para dedicar-se somente à introspecção. Prince e Savage (1993), entre outros, afirmam justamente serem a renúncia e o desinteresse pela vida mundana duas características comuns do misticismo. A vida monástica, em suas várias formas, parece atestar totalmente essa afirmação, ainda que, paradoxalmente, a meta última do místico possa envolver o altruísmo.

Também Clément e Kakar²³ (1997) salientam o grande narcisismo dos místicos, os quais, especialmente quando em estado de êxtase, tornam-se extremamente indiferentes a seus semelhantes, apesar de toda a aspiração à santidade. Clément, que analisa a vida de uma mística francesa internada na Salpêtrière do século XIX, destaca exemplos de seu egoísmo quando irrompe o estado de êxtase: a paciente lastima-se do sofrimento de outros internos do hospital como meras incomodações. Madeleine – este é seu nome – pode até admitir que deveria compadecer-se pelos semelhantes, mas seu coração “plana numa esfera onde as queixas

²³ A filósofa francesa Catherine Clément e o psicanalista indiano Sudhir Kakar escreveram importante obra para reflexão sobre a mística, intitulada *A louca e o santo* (1997). Nela, os autores tratam de comparar o misticismo da francesa Madeleine, considerada louca na França do século XIX e internada na Salpêtrière aos cuidados de Pierre Janet, ao de um contemporâneo indiano, o famoso Ramakrishna, considerado santo na Índia e venerado até os dias de hoje. Na comparação, os autores encontram vários pontos em comum na vida desses dois personagens: eles são vistos, igualmente, como grandes místicos, e o critério para distinção entre o misticismo “verdadeiro” e a loucura é entendido como puramente sócio-histórico. Logo Ramakrishna poderia ter sido um louco enclausurado se vivesse na França do século XIX, enquanto Madeleine teria sido uma santa na Índia do mesmo período.

dos homens são sufocadas pelos gritos de amor e pelos cantos de ação de graça dos bem-aventurados” (apud CLÉMENT, 1997, p. 46-47). De fato, não há espaço para objetos do mundo quando a libido investe totalmente o eu: “O imenso narcisismo do êxtase não se deixa partilhar; é muito ‘cru’” (CLÉMENT; KAKAR, 1997, p. 23).

3.5 LUTO E MELANCOLIA

Os autores relacionam esse narcisismo a uma peculiar capacidade de luto encontrada nos místicos. Kakar (1997c), ao analisar a vida precoce do místico hindu Ramakrishna, identifica os primórdios da escolha deste pela trilha espiritual quando, ainda criança, ele presencia o falecimento do pai. Na adolescência, aumentam suas aspirações místicas por ocasião da morte do irmão mais velho, tido como uma figura paterna. De acordo com um dos biógrafos de Ramakrishna, essa morte teria inflamado no místico a chama da renúncia, produzindo a convicção da transitoriedade do mundo (KAKAR, 1997c). Também Clément (1997) percebe que alguns eventos de perda e frustração na vida de Madeleine, mesmo os aparentemente banais, produziram na mística, ainda jovem, os primeiros impulsos para uma vida de renúncia.

O renunciante, na Índia, é aquele decidido a morrer para o mundo e a errar pelas estradas, devotando-se à contemplação e ao mais completo despojamento. A renúncia envolve o ascetismo – muito comum no caminho dos místicos, tal como definiu Underhill (2003 [1961]).²⁴ Logo, na medida em que inclui uma mortificação do próprio eu, o caminho do renunciante parece remeter, para além do luto, às trilhas da melancolia. Salienta-se que, após a morte do irmão, Ramakrishna teria se aferrado intensamente à devoção mística. E, por outro lado, a ausência do sentimento de união com a divindade causava-lhe, segundo Kakar (1997c), sintomas de uma depressão completa, incluindo a insônia, a perda de apetite e até mesmo o desejo de morte.

²⁴ Ver o segundo estágio comum no misticismo, “A purificação do eu”, no capítulo 1.7. Vale mencionar que Freud (1930, p. 78-79) também estava ciente desse caminho, quando menciona, em *O mal-estar na cultura*, que o aniquilamento ou controle da vida pulsional, “como ensina a sabedoria oriental e a prática do yoga”, é um dos vários caminhos humanos para a busca da felicidade. Sua contraparte – a vida do eremita que renuncia ao mundo – também é citada.

Todos esses episódios são relacionados pelos autores como provas de um autêntico “dom” do luto nos místicos: “Se a pessoa é dotada para o luto, vai tão fundo no mundo interior que o mundo exterior torna-se, de fato, um objeto de indiferença, e este é o caso dos místicos” (KAKAR, 1997c, p. 155). Kakar lembra que a vida de Tereza de Ávila na Igreja começou após a morte de sua mãe, quando a primeira tinha 12 anos. Também os misticismos de São João da Cruz e de Martin Buber – ambos perderam uma das figuras parentais em tenra idade – poderiam ser fomentados pelo sentimento de abandono e a busca de um “eterno tu”.

De modo semelhante, o místico indiano Rajneesh, em relatos autobiográficos, relaciona os primórdios de sua busca espiritual à morte do avô, que o havia criado até os 7 anos como um pai.²⁵ O místico relata a respeito: “Esse encontro [com a morte] determinou todo o curso da minha vida” (RAJNEESH, 2002, p. 37). Em outro discurso, ele completa: “Essa experiência está tão profundamente enraizada em mim que penso que nem mesmo a minha morte vai apagá-la” (RAJNEESH, 2002, p. 39). Kakar (1997c, p. 137) conclui o raciocínio: “A via mística é, então, também uma maneira de minorar a agonia da separação, mitigando a dor da perda e reduzindo a tristeza da destituição”.

Contudo, sob outra ótica, poderíamos pensar que, ao contrário de um “dom” do luto, há justamente uma incapacidade de realização desse trabalho psíquico nos místicos, e a melancolia seria mais adequada para explicar suas vivências. Isso é confirmado por Roudinesco e Plon (1997):

Há um invariante na estrutura melancólica, como mostra Freud. Este reside de fato na impossibilidade permanente para um sujeito de fazer o luto do objeto perdido. É isso sem dúvida o que explica a presença desse famoso ‘temperamento melancólico’ entre os grandes místicos, sempre ameaçados de se afastar de Deus.²⁶ (ROUDINESCO; PLON, 1997, p. 664).

²⁵ Importante pensar essa relação entre a morte do pai e a renúncia mística dentro do esquema construído por Freud em *Totem e tabu* (1913): o misticismo, tal como a religião, teria forte motivação inconsciente na expiação de culpa pelo desejo homicida em relação ao pai. No caso dos místicos citados, o desejo edipiano de morte é sobreinvestido pela morte do pai real, sendo que a culpa inconsciente motiva o ascetismo subsequente. Essa questão será retomada no capítulo 5, item 5.1.

²⁶ Nos capítulos subsequentes, será discutida a hipótese de que os místicos têm uma intuição privilegiada da falta estrutural de objeto para a pulsão, ou ainda, da impossibilidade de satisfação para os seres de linguagem. Entendo que essa intuição

O luto, como já mencionado, foi exemplificado pelo próprio Freud como exemplo de narcisismo secundário. Trata-se de um trabalho psíquico que possibilita a renúncia ao objeto perdido, pois, quando bem-sucedido, faculta ao sujeito o investimento em novos objetos. Já na melancolia, como assinala Freud (1998 [1917/1915]), o luto torna-se patológico. Nela o objeto de amor é, verdadeiramente, o próprio eu, pois que acontece a regressão de uma escolha objetal para o narcisismo primário.

Para Vergote (2003, p. 93), a referência de Freud ao narcisismo infantil revela uma interpretação do sentimento oceânico como “um retorno nostálgico a um estado que foi perdido”. De fato, a literatura mística está impregnada da nostalgia de um paraíso perdido, de uma harmonia anterior que poderia ser reconquistada fora do âmbito da simbolização. Obviamente, para a psicanálise essa alternativa é impossível, pois, sendo mítica, nunca existiu de fato. Isso será explicado no capítulo 4 (item 4.5).

3.6 O SENTIMENTO OCEÂNICO NÃO É PRIMÁRIO

As hipóteses freudianas já citadas tornaram-se a base de todas as articulações psicanalíticas posteriores sobre a mística. Na visão de Parsons (1998, 2003), essas considerações ulteriores tenderam quase exclusivamente para uma interpretação das ideias de Freud no sentido de classificar o sentimento oceânico como patológico. Essa seria, para Parsons, a “visão recebida” da psicanálise freudiana do misticismo e tem sido referenciada tanto para criticar como para apoiar o inventor da psicanálise.

Ao contrário, segundo o autor, o sentimento oceânico era para Freud apenas mais um fenômeno do psiquismo adulto cujas origens remontam à vida infantil. Ora, sabe-se que a preservação desses conteúdos é a regra, e não a exceção. E mesmo se tal sentimento pode ser considerado patológico, deve-se lembrar que as descobertas da psicanálise demonstram que não só o misticismo, mas também toda a vida “normal” e “cotidiana” do ser humano, são impregnados de patologia.

surge a partir de uma experiência de luto e provoca no místico uma recusa tenaz em investir novos objetos do mundo, como se percebesse, intimamente, que nenhum deles trará a satisfação absoluta. Essa é uma possível razão para o “temperamento melancólico” consequente.

Retomando a análise do sentimento de R. Rolland, restava então, para Freud, verificar a possibilidade de estar tal sentimento na origem das atitudes religiosas. Sua resposta é eminentemente negativa e reafirma as teses centrais de *O futuro de uma ilusão*: “Com claros contornos, somente até o sentimento desamparo infantil se pode rastrear a origem da atitude religiosa. Talvez atrás se esconda ainda algo, mas por enquanto está envolto em obscuridade” (FREUD, 1998 [1930], p. 73).

No que concerne às origens da religiosidade, o sentimento oceânico seria então secundário à necessidade infantil de proteção paterna. Ele teria se vinculado à religião posteriormente, pois seu conteúdo representacional – a unidade com o universo – soa para Freud como uma consolação religiosa, “como outro caminho para ignorar o perigo que o eu percebe ameaçando-o no mundo exterior” (FREUD, 1998 [1930], p. 73). Nesse momento há, sem dúvida, uma análise do conteúdo representacional do sentimento oceânico como escapista ou defensivo.

Na visão de Parsons (2003), que detalhadamente investiga a relação Freud-Rolland, o mestre vienense não teria entendido completamente aquilo que o literato francês ensinava explicar sobre o sentimento oceânico, e resulta disso que as interpretações do primeiro estariam inevitavelmente equivocadas. Parsons constrói seus argumentos baseados numa análise pormenorizada da vida e da obra do escritor francês. Segundo ele, o sentimento oceânico não teria sido o mesmo durante toda a vida de Rolland, apesar de sua carta a Freud possibilitar esse entendimento. Ao contrário, o misticismo da juventude de Rolland teria sido do tipo transiente, ou seja, constituído por experiências isoladas e transitórias tal como William James definiu em sua obra.²⁷ Essas experiências são aquilo que, em seus escritos, Rolland denominou “*éclaircs*”.²⁸ Ele teria, contudo, desejado perpetuar esse sentimento, o que só foi conseguido gradualmente e a partir de sua maturidade.

Por conseguinte, o sentimento oceânico não seria algo que simplesmente se perpetua de igual forma durante toda a vida do sujeito (como Freud teria entendido), mas uma conquista, um resultado obtido após anos de esforço no sentido da intensificação de sensações que, a princípio,

²⁷ Ver capítulo 1, item 1.3.

²⁸ Traduzível como “lampejos” ou “clarões”.

são apenas vislumbres transitórios. Como visto no capítulo primeiro, isso é congruente com a meta das chamadas escolas de misticismo.

Dentro dessa lógica, a análise freudiana do misticismo não poderia estar completamente correta. Afinal, como falar que o sentimento oceânico é o prolongamento de uma sensação primitiva do eu quando ele só se faz completamente contínuo em idade madura e após intensos esforços volitivos? A resposta psicanalítica, contudo, poderia ser de que as práticas do misticismo escolástico apenas acentuam cada vez mais sua regressão ao narcisismo infantil.

É difícil duvidar que a busca de paz e proteção no misticismo remonte ao anseio da criança pelo amparo dos pais. Isso é particularmente evidente no misticismo devocional, que no hinduísmo chama-se *Bhakti*²⁹ e pode ser exemplificado pelo caso de Ramakrishna, tal como descrito por Kakar (1997c). Segundo o autor, Ramakrishna era extremamente devotado à Deusa Mãe,³⁰ chegando ao mais absoluto desespero quando não recebia visões místicas dela. Na verdade, o *Bhakti* de Ramakrishna não incluía práticas ascéticas difíceis, mas simplesmente o reencontro da inocência da infância por meio do amor intenso à figura materna. Explica Kakar (1997c, p. 123): “Ser como uma criança em relação à Divindade não significa ser medroso, submisso ou resignado, mas existir na confiança luminosa de uma presença parental contínua, e *reclamar* sua recomposição quando se sente que ela falta ou que é insuficiente”.

Aí está, nas palavras do autor, a demonstração cabal das aspirações infantis no misticismo devocional. Muitos místicos diriam, no entanto, que a aspiração à inocência e à pureza pueril não significa imaturidade. Nesse sentido, Erich Fromm objeta que a experiência mística – no caso do zen-budismo – “é unidade, imediação, totalidade, porém do homem plenamente desenvolvido que voltou a ser criança, mas deixou para trás o ser criança” (FROMM, 1970, p. 149).

Contudo, retornando ao *Bhakti* hindu, Kakar (1997c, p. 123) conclui: “Ser uma criança significa, portanto, a alegria de uma confiança total, de estar na mão de forças infinitamente poderosas e

²⁹ Ver a concisa descrição do *Bhakti* hindu no capítulo 1, item 1.6.

³⁰ As manifestações femininas dos deuses no hinduísmo assumem várias formas, e Kakar não deixa claro se Ramakrishna adorava alguma em particular. Em algumas passagens ele menciona Parvati, mãe do deus Ganesha, e Yashoda, mãe de Krishna.

infinitamente benéficas. O poder dessa confiança total é tremendo, sua contribuição para atingir o objetivo místico é vital”. Certamente Freud concordaria com essa afirmação.

A experiência da mística da unidade não seria, assim, um sentimento primário. Nesse ponto, Rosolato (1980, p. 12) confirma a desconfiança freudiana: “Percebe-se certamente aqui uma constante das aspirações místicas em direção à harmonia, um acordo ou fusão panteísta com o mundo: elas têm como função cancelar o perigo persecutório que este continua a representar”.

Para concluir, como lembra Assoun (1980), é certo que se a mística não se encaixa no modelo *paternal* de necessidade de proteção, ela claramente se acomoda em um modelo *maternal* caracterizado por uma busca simbiótica pela totalidade.

3.7 REGOZIJOS NA RÓSEA LUZ

Retomemos a análise do sentimento oceânico. Ainda ao final do primeiro capítulo de *O mal-estar*, Freud comenta brevemente as opiniões de outro amigo sobre assunto afim. Tendo por fito análises posteriores, faz-se útil reproduzir o trecho na íntegra:

Outro de meus amigos, a quem um insaciável afã de saber o levou a realizar os experimentos mais insólitos, terminando por convertê-lo em um sabe-tudo, assegura-me que nas práticas de yoga, por meio de um estranhamento do mundo exterior, de uma fixação da atenção nas funções corporais, de modos particulares de respiração, pode-se despertar em si novas sensações e sentimentos de universalidade que ele pretende conceber como regressões a estados arcaicos, há muito tempo recobertos por outros, da vida anímica. Vê nelas um fundamento por assim dizer fisiológico de muitas sabedorias da mística. Aqui se ofereceriam ligações sugestivas com muitas modificações obscuras da vida anímica, como o transe e o êxtase. Contudo, a meu amigo sou levado a exclamar, com as palavras de *O mergulhador* de Schiller: “Regozije-se aquele que aqui em cima respira, na rósea luz!”. (FREUD, 1998 [1930], p. 73).

O “outro amigo” mencionado por Freud é, na verdade, ainda Romain Rolland, como sugerem suas correspondências pessoais: quando o escritor francês autoriza Freud a publicar sua análise

do sentimento oceânico (carta de 17 de julho de 1929) dentro de *O mal-estar* – trabalho na época ainda incompleto –, ele acrescenta que estava pesquisando a fisiologia ritualística e multissecular codificada nos tratados sobre ioga (apud VERMOREL; VERMOREL, 1993, p. 309). Rolland estava, como já vimos, trabalhando nas biografias de dois místicos hinduístas.

Considerando que o trecho supracitado corresponde ao último parágrafo do capítulo em que o psicanalista discute o sentimento oceânico, ele parece propositadamente deslocado do assunto, como se não tratasse exatamente do mesmo tema. Para Parsons (2003), isto é um indicativo claro de que Freud não estava mais tratando do sentimento oceânico. Nesse sentido, o inventor da psicanálise poderia ter entendido que o sentimento oceânico caracteriza, necessariamente, um estado regressivo involuntário nos moldes das regressões neuróticas, enquanto que as “regressões a estados arcaicos da vida anímica”, características da ioga hindu, seriam de outra ordem: voluntárias, propositais e pontuais. Nesse ponto ressurgem as diferenças entre um misticismo esporádico ou pessoal, por um lado, e aquele característico das escolas de misticismo, por outro. O mais provável é que ambos estejam bastante imbricados na prática.

A conclusão freudiana sobre as asserções do “outro amigo”, contudo, é bastante intrigante, pois mostra novamente uma referência a *O mergulhador* de Schiller, cujo trecho é traduzível como “Regozije-se aquele que aqui em cima respira, na rósea luz!”.³¹ A citação desse poema só ganha maior clareza quando pareada àquela feita em 1904, no diálogo com o escritor Bruno Goetz (capítulo 2, item 2.2). Lá o *Bhagavad-Gita* era comparado às profundezas perigosas do abismo onde mergulha o herói de Schiller. Aqui Freud cita o momento em que o mergulhador retorna do abismo e respira na rósea luz. Em ambos os casos, há essa estranha associação do misticismo oriental a algo que toca em forças desconhecidas e perigosas, forças que ele parecia continuar ambivalente em abordar, apesar da insistência de Rolland. Isso suscita confirmação no trecho da carta que escreve ao romancista francês em 1930:

³¹ No original em alemão da obra de Schiller, lê-se: “[...] Es freue sich, Wer da atmet im rosigten Licht!” (ver apêndice).

Guiado pelo senhor, tento agora penetrar na selva hindu de onde até agora tinha me afastado uma certa mistura de amor grego pela medida, de sobriedade judaica e de timidez prosaica. Eu realmente devia ter me dedicado a isto antes, pois as plantas deste solo não deveriam me ser estranhas; eu já cavara até uma certa profundidade para encontrar suas raízes. Mas não é fácil ir além dos próprios limites. (FREUD apud KAKAR, 1997c, p. 109-110).

Nesta frase, Freud confessa claramente as razões de sua resistência em abordar o misticismo hinduísta, relacionadas a uma forte identificação cultural grega e judaica. A timidez prosaica indica que o tema poderia lhe parecer demasiado poético, sublime ou nobre, enfim, pouco ligado a questões materiais da vida. Assoun (1980, p. 66) concorda em relação à influência marcante da religião judaica – “em resumo, realmente estrangeira ao ‘misticismo’ oceânico” – sobre a atitude freudiana de rejeição ao misticismo em geral.

3.8 APROXIMAÇÕES ENTRE A PSICANÁLISE E A MÍSTICA

Não obstante, após a escrita de *O mal-estar* encontraremos nas obras de Freud e em suas cartas a Rolland algumas indicações cautelosas de possíveis aproximações entre a psicanálise e a mística, principalmente em relação a metas e objetos de investigação.

Esse é o caso de uma passagem das *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1998 [1933]) sobre *A decomposição da personalidade psíquica*. Exatamente anterior à famosa frase “Onde era o Isso, o Eu deve advir”, pode-se ler:

Cabe imaginar, também, que certas práticas místicas consigam desordenar os vínculos normais entre as diversas regiões anímicas de modo que, por exemplo, a percepção consiga captar, nas profundezas do eu e do isso, nexos que de outro modo seriam-lhe inacessíveis. Pode-se duvidar tranquilamente de que por este caminho se alcance a sabedoria última da qual se espera toda salvação. De todo modo, admitiremos que os empenhos terapêuticos da psicanálise escolheram um ponto de abordagem semelhante. (FREUD, 1998 [1933], p. 74).

O trecho acima, próximo de uma confissão a contragosto, é o melhor que se pode extrair em Freud sobre um diálogo com o

misticismo. Ele claramente admite haver intentos semelhantes por parte da psicanálise quando se entende o misticismo como uma forma de aguçar a percepção de acontecimentos “nas profundezas do eu e no isso”. A inacessibilidade dessas profundezas traz à cena o inconsciente, cujos conteúdos poderiam ser iluminados não só pela psicanálise, mas também pela mística. Entretanto faz questão de frisar seu ceticismo em relação às “últimas verdades” e à “salvação” que as práticas místicas poderiam alcançar.

Para Assoun (1980, p. 62), a surpreende afirmativa freudiana permite entender que a mística e a psicanálise se iluminam mutuamente, “como se a viagem mística constituísse uma ‘breve cura’ e o itinerário analítico, uma viagem mística bem-sucedida e levada a termo”.

A origem dessas ideias freudianas mais uma vez remonta ao diálogo com Rolland, pois que este presenteou o psicanalista com suas biografias dos místicos hinduístas Ramakrishna e Vivekananda ainda em 1929. Nesta última obra, Rolland claramente compara os intentos da psicanálise e do misticismo hinduísta. Para ele, o misticismo nada tem de escapista ou defensivo, já que, como a psicanálise, objetiva ganhar acesso aos conteúdos inconscientes. E ironiza: “Os antigos iogues não esperaram por Dr. Freud para ensiná-los que a melhor cura para o psiquismo é fazê-lo olhar seus monstros profundamente escondidos diretamente na face” (ROLLAND apud PARSONS, 1998).

Ainda no apêndice desta obra, Rolland publicou mais enfaticamente suas ideias sobre o misticismo em relação com a psicanálise. Lá ele cita uma obra do psiquiatra Ferdinand Morel sobre o tema, *Essai sur l'introversion mystique* (1918), que faz análises baseadas nas ideias de Freud, Bleuler, Janet e Jung. Em suma, na visão de Morel as experiências unitivas características dos místicos significam regressões a estados intrauterinos. Rolland essencialmente concordava com Morel no que tange a uma intensa simbologia maternal nos textos místicos, mas pensava haver mais que experiências pré-edípicas no inconsciente. Em sua opinião, a unidade deveria ser vista como a camada mais arcaica dessa instância psíquica.

Em carta de 19 de janeiro de 1930, Freud agradece a Rolland pelas biografias e responde suas críticas sobre as ideias de Morel e da psicanálise. Para ele a intuição mística poderia ser altamente valiosa para uma embriologia da alma quando corretamente interpretada não

como a solução dos enigmas do universo, mas como moções e atitudes primitivas próprias à pulsão. Não obstante, à guisa de conclusão, Freud (apud VERMOREL; VERMOREL, 1993, p. 314) confessa não ser um cético incondicional: “[...] de uma coisa estou *absolutamente certo*: há coisas que atualmente não podemos saber”.

Deve-se lembrar que apesar da grande simpatia por Rolland, Freud jamais admitiu qualquer alteração de sua metapsicologia em favor de concepções semelhantes àquelas dos místicos. O inconsciente freudiano não é, pois, um inconsciente misterioso ou romântico.

De acordo com Assoun (1980), esse é um ponto chave para a rejeição freudiana do misticismo, uma vez que a psicanálise se edifica sobre a recusa do regime filosófico do inconsciente. Para ele, o irracionalismo místico seria um destino da filosofia da consciência, exemplificável pelo trabalho de Edouard von Hartmann, *A filosofia do inconsciente* (1869), no qual o inconsciente é visto como transpsíquico e assume a herança de antigos princípios metafísicos. Para Freud, trata-se de evitar, portanto, um regime místico do inconsciente, o qual seria transformado num princípio ou entidade metafísica, ou mesmo em uma nova divindade.

Incompatibilidade análoga encontra-se nas origens do cisma entre Freud e Jung, e sabe-se inclusive que o primeiro denunciou o psiquiatra suíço por abandonar a psicanálise em prol do misticismo. Vergote (2003, p. 92) esclarece que, para Freud, “[...] a ideia de um ‘inconsciente misterioso’ é uma concepção enganosa, mas ele está ciente de que alguns devotam-se a ela e veem-na como um argumento para estimar o misticismo”.

Finalmente, pode-se citar outra incursão de Freud no tema da mística, a derradeira e talvez conclusiva afirmação, realizada em um foco comparativo com a psicanálise. É no mínimo interessante e convida à reflexão seu último trabalho psicanalítico, de 1938, escrito já na Inglaterra e publicado apenas postumamente a partir de uma única folha de papel. São esboços de ideias desconexas, organizadas na forma de parágrafos datados como itens, intitulados *Conclusões, ideias, problemas* (1941 [1938]). Precisamente no último item desse brevíssimo trabalho lê-se: “22 de agosto. Mística, a obscura autopercepção do reino que está fora do eu, do isso” (FREUD, 1998 [1941], p. 302).

Sabe-se que o isso (em alemão: *das Es*), instância psíquica mais fundamental da segunda tópica freudiana, foi introduzida conceitualmente no trabalho de 1923, *O eu e o isso*. Para Freud, o isso é a fonte primordial da energia psíquica e a grande arena das pulsões de vida e de morte. Inconsciente e desconhecido, o isso “não possui fundo” para o lado somático e seus conteúdos são em parte expressões psíquicas de determinações inatas e filogenéticas. Por outro lado, também há todo um conteúdo adquirido e, principalmente, recalcado, que o habita.

Logo, o isso é a instância original do psiquismo. O eu (*das Ich*) e o supereu (*das Überich*) são apenas diferenciações progressivas dessa instância e só existem na medida em que dela emprestam energia. São, portanto, campos superpostos, e se o isso é inteiramente inconsciente, o eu e o supereu também o são em parte. Freud diz também, nas *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1998 [1933/1932b]), que sua organização é caótica, pois moções pulsionais contraditórias nele subsistem sem anulação e sem qualquer organização.

A partir da máxima freudiana “*Wo es war soll ich werden*” (onde era o isso, o eu deve advir), esclarece-se que a meta psicanalítica inclui a conquista progressiva do isso, ainda que, como bem precisou Lacan, não seja o eu em sua acepção de instância imaginária, constituída por identificações (o *moi*), que realiza essa empreitada, mas o *je*, sujeito do inconsciente. Logo, é evidente que, em seu último texto, Freud novamente aproxima misticismo e psicanálise: ambos possibilitam a percepção do reino exterior ao eu. Mas se a percepção do isso é comum a ambos os domínios, “obscura autopercepção” parece ser uma especificidade do misticismo. Por quê? Analisemos uma possibilidade.

A percepção mística é certamente reflexiva ou introspectiva. O místico autoproclama-se capaz de focar sua atenção na vida anímica e, por meio disso, perceber o domínio do que está além do seu eu. Não haveria participação de outros nesse processo, salvo por meio de um mestre que apenas indica caminhos para a introspecção.

Quanto à obscuridade dessa percepção, talvez Freud se referisse às dificuldades para analisá-la, compreendê-la. Acaso, por outro lado, o misticismo fosse “uma percepção obscura” porque desprovido de um raciocínio analítico, que caracteriza justamente a psicanálise. Já no diálogo com Bruno Goetz, Freud faz questão de frisar a importância de

manter a “cabeça fria”, “não se iludir” e não ser atordoado pela emoção. Ou seja, não “mergulhar no abismo” sem o franco uso da razão.

Assim sendo, poder-se-ia finalmente relacionar o abismo do poema de Schiller não somente às profundezas da filosofia oriental, mas ao próprio isso. E, desta forma, o corajoso mergulhador seria tanto o místico como o psicanalista. Este último, contudo, seria muito mais prudente, fazendo seus mergulhos sempre auxiliados pelo uso da razão, e, portanto, menos propenso a ser engolido pelos perigos inerentes a tais empresas.

3.9 MODELOS DE COMPREENSÃO DA MÍSTICA

De todo modo, é razoável pensar que ambivalência³² é a melhor definição para a atitude freudiana em relação ao misticismo, principalmente quando olhamos em conjunto suas várias referências ao assunto. Isso é compatível com a tese principal de Parsons (1999): ao contrário do que pensaram muitos psicanalistas até hoje, Freud não tinha uma única ideia sobre o tema. Na verdade, ele parece nunca ter encontrado um ponto de vista definitivo sobre o assunto, e os resultados de suas discussões com Romain Rolland seriam classificáveis dentro de três grandes tendências. Para Parsons, essas três tendências podem ser vistas como “escolas” pois estão na origem de diferentes pontos de vista nos estudos pós-freudianos da mística.

O MODELO CLÁSSICO

O primeiro modelo, chamado por Parsons de “clássico”, diz respeito às avaliações pejorativas sobre o misticismo, entendido como defensivo, patologicamente regressivo ou, no mínimo, caracterizado como algum tipo de infantilismo. Esse modelo é construído a partir de certas interpretações da análise de Freud sobre o sentimento oceânico e seu conteúdo representacional – consolativo tal como a religião. Seriam alguns exemplos dessa “escola” os trabalhos de Alexander (1998 [1931]) e Masson (1980).

³² Em psicanálise, ambivalência define a presença simultânea, para com um mesmo objeto, de tendências, atitudes e sentimentos opostos: fundamentalmente o amor e o ódio (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

Franz Alexander foi o primeiro pós-freudiano a escrever sobre a mística. É seu o artigo *Buddhistic training as an artificial catatonia* (ALEXANDER, 1998), de 1931. Buscando compreender as etapas da meditação budista, ele discerniu nelas os quadros clínicos sucessivos da melancolia, do êxtase catatônico, da apatia e da demência esquizofrênica. A motivação do meditador seria a tentativa de regressão a uma condição de existência intrauterina (KAKAR, 1997b).

Já o livro de Masson,³³ *The oceanic feeling* (1980), caracteriza as religiões orientais como promotoras de estados de desrealização, despersonalização e regressão patológica. Esse autor arrisca, inclusive, uma psicanálise do Buda histórico – um homem deprimido que buscou cura em uma atividade regressiva: a meditação. Após entrar em contato com os conteúdos recalcados que deram origem a sua depressão, Buda teria procurado refúgio em um estado de negação maníaca – o nirvana (KAKAR, 1997b). As interpretações dentro desse modelo são consideradas altamente reducionistas por autores de outras “escolas”.

O MODELO ADAPTATIVO

Parsons intitula “adaptativo” o segundo modelo de interpretação da mística. Essa visão enfatiza as características terapêuticas, artísticas e, por assim dizer, adaptativas das modalidades místicas de conhecimento, em detrimento de qualquer reducionismo. Sua origem remonta ao último parágrafo de *O mal-estar*, em que Freud cita as ideias do “outro amigo” sobre a possibilidade de que os estados místicos sejam regressões a estados primordiais e encobertos do psiquismo. Alguns, como o psicanalista indiano Suddhir Kakar (1997c, 1997b), interpretaram essas regressões na esteira de estados passageiros e não patológicos. As referências comparativas de Freud entre misticismo e psicanálise poderiam se encaixar nessa escola igualmente.

Uma leitura pós-freudiana classificável dentro desse modelo é a de Prince e Savage (1993), que aprofundaram o estudo dos estados místicos a partir do conceito de regressão. Para os autores, o misticismo

³³ Jeffrey Masson é ex-diretor dos Arquivos de Sigmund Freud e ficou conhecido pelo livro escrito em 1984, *The assault on truth: Freud's suppression of the seduction theory*. Nesse trabalho, amplamente repudiado pelas comunidades psicanalíticas, Masson defende que Freud teria suprimido evidências supostamente verídicas de abuso sexual infantil quando abandonou sua conhecida “teoria da sedução”.

seria um tipo de regressão razoavelmente controlável e consciente, tal como aquela empregada no processo criativo de artistas (aqui os autores se baseiam no conceito cunhado por Ernst Kris de “regressão a serviço do ego”, que, embora em franca extinção, já foi utilizado em determinadas visões psicanalíticas da produção artística), ou ainda como a regressão característica do paciente em análise.

Na visão desses autores, o conceito de regressão dá conta de explicar as principais características do misticismo: 1) a renúncia e o desinteresse pela vida mundana seriam um prelúdio comum para experiências regressivas em geral, tal como o sono; 2) a inefabilidade dos estados místicos caracterizaria uma regressão ao nível pré-verbal da constituição do sujeito; 3) a qualidade noética da vivência ocorreria como consequência da “confiança narcisística primitiva na experiência sensorial” (PRINCE; SAVAGE, 1993, p. 116), que no caso seria a amamentação: experiência incontestavelmente significativa; 4) o êxtase místico corresponderia à elação do bebê quando é amamentado; 5) e, finalmente, a experiência de fusão seria, como o próprio Freud já dizia, a sensação característica de uma regressão a esse estado infantil bastante primário. Todavia a ênfase aqui é dada em uma suposta positividade do fenômeno, como promotor de bem-estar e, por isso, comparável à regressão analítica. O estado místico seria, então, “um retraimento e um retorno controlados; uma morte e um renascimento” (PRINCE; SAVAGE, 1993, p. 118).

O MODELO TRANSFORMACIONAL

Retomando a classificação de Parsons (1999), o último grande modelo interpretativo do misticismo é o que ele chama de “transformacional”. Nesse âmbito, a ênfase está em proporcionar um espaço metapsicológico para as asserções dos místicos, tomadas como relatos verídicos de possibilidades psíquicas não encaixáveis dentro de modelos conceituais pré-existentes. O primeiro articulador dessa posição teria sido o próprio Romain Rolland quando sugeriu redefinir conceitualmente o inconsciente freudiano para compatibilizá-lo com a experiência dos místicos.

Outra leitura bastante conhecida é aquela de Erich Fromm no trabalho *Zen-budismo e psicanálise*, datado de 1960 e articulado em torno das conferências sobre zen-budismo do dr. D. T. Suzuki.³⁴

Nessa conferência, Fromm dá prosseguimento às comparações freudianas entre psicanálise e mística no que concerne à ampliação do campo da consciência por meio da percepção de fatores psicológicos inconscientes. Para solidificar essa ponte, Fromm conjectura ser o inconsciente mais do que Freud definia, abarcando, na verdade, todo um campo de percepção da realidade que é filtrada pela mediação da linguagem. Ora, se o *satori* zen-budista diz respeito a uma “aprensão imediata, não refletida, da realidade, sem contaminação afetiva nem intelectualização, a realização da relação entre mim e o Universo” (FROMM, 1970, p. 156), ele conclui que tornar consciente o inconsciente vai além do que é feito no *setting* analítico, abrangendo também a percepção da linguagem como um filtro a ser transcendido.³⁵

Outros teóricos ilustres do modelo transformativo teriam sido Erik Erikson, com sua noção de “numinosidade do eu”; Wilfred Bion, com o conceito de “0” (“zero da experiência”); e Donald Winnicott, com o conceito de *true self*, conforme breves descrições abaixo.

Erikson define que a identidade, ou o “eu”, é inspirada pelas qualidades transcendentais da divindade. Em *Identidade: juventude e crise* (1987), ele afirma que a divindade é a única contraparte do eu, ou seja, a deidade é o Outro derradeiro, aquele que fundamenta a possibilidade de existência de todas as identidades.³⁶ O autor exemplifica esse argumento por meio da conhecida saudação hindu “Eu reconheço a divindade em você”. Note-se que Erikson também se interessou por Mahatma Gandhi, ao qual dedicou uma biografia.³⁷

³⁴ Historiador japonês responsável por algumas das primeiras obras voltadas à explicação e divulgação do zen-budismo ao mundo ocidental.

³⁵ As ideias de Fromm serão analisadas criticamente no capítulo 7, item 7.6.

³⁶ Nas palavras do autor: “[...] a contraparte do ‘Eu’ pode ser apenas, estritamente falando, a deidade que emprestou o seu halo a um mortal e que está ela-mesma dotada de uma numinosidade eterna, certificada por todos os ‘Eus’ que reconhecessem essa dádiva” (ERIKSON, 1987, p. 221). Para maiores detalhes sobre as relações entre o pensamento de Erikson, o misticismo e a religiosidade, ver *A psychology of ultimate concern: Erik H. Erikson’s contribution to the psychology of religion* (ZOCK, 2004).

³⁷ ERIKSON, Erik H. *Gandhi’s truth: on the origin of militant nonviolence*. NY: W. W. Norton & Co., 1969.

Para Bion (apud LINO SILVA, 1999), por sua vez, a experiência do zero (“0”) é o inefável – aquilo que escapa a qualquer definição, apreensão ou limite. O zero é o contato direto com a Realidade Última, assemelhável, portanto, à própria definição de experiência mística. Em leitura dos trabalhos de Bion, Lino Silva (1999) destaca que “A ‘Realidade Última’, Deus, aparece como a verdade inalcançável de cada instante: o 0 [zero]. Entrar em contato direto com a Divindade deixa de ser um êxtase reservado aos místicos: passa a ser uma tarefa para psicanalistas”.

Em *The psychoanalytic mystic* (1998), Michael Eigen relaciona, também, à lista dos psicanalistas cujo pensamento pode ser aproximado da mística, aquele de Donald Winnicott. Nesse caso, seria de especial utilidade o conceito de verdadeiro *self* (*true self*), que se refere à base criativa da personalidade, ou ainda, à capacidade da criança em reconhecer e agir de acordo com suas necessidades espontâneas de expressão. Trata-se de uma vivência autêntica, integral e eventualmente caótica, que teria ressonâncias com a busca mística por uma experiência de intensa vivacidade. Em ambos os casos, a sensação de estar vivo é obtida como resultado de uma depuração psíquica, em que uma forma de identidade falsa (o falso *self* para Winnicott) deve ceder espaço à identidade autêntica, deixando de ocultá-la.³⁸

Não é difícil notar que os teóricos desse modelo explicitamente rompem com a psicanálise freudiana em vários sentidos, inaugurando novas leituras. Entretanto, para Parsons (1998) e Eigen (1998), até mesmo Jacques Lacan inclui-se nessa “escola”, um vez que este cria um novo instrumental teórico que possibilita pensar psicanaliticamente o misticismo. Esse arcabouço conceitual estaria intrinsecamente relacionado à noção de gozo feminino e à tópica do real. Sobre estas últimas, será dedicada grande ênfase nos capítulos 6 e 7.

³⁸ Essa transformação, na mística, corresponde ao estágio de “purificação do eu” (ver capítulo 1, item 1.7).

MÍSTICA, AMOR E SUBLIMAÇÃO

4.1 EROS EM AÇÃO

É possível trazer à cena outro olhar psicanalítico sobre o misticismo, ainda inaugurado por Freud. Seu tema é o amor. Como proposto no primeiro capítulo, a característica mais essencial da mística (especialmente na “mística da unidade”) é o sentimento de união do eu com o mundo exterior ou com uma entidade transcendente. Ora, em termos psicanalíticos, falar sobre união é justamente uma maneira de se mencionar o amor, principalmente se entendido como Eros.

Inspirado no mito do deus grego, o termo Eros se inscreve também na tradição filosófica platônica, e Freud dele se serviu inicialmente para referenciar uma noção de sexualidade humana muito mais abrangente que a genitalidade (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001). Em um segundo momento, porém, Eros ganha um *status* metapsicológico ao encarnar o conjunto das pulsões de vida em choque e conciliação com as pulsões de morte. Nesse segundo dualismo pulsional freudiano, introduzido em *Mais além do princípio de prazer* (1998 [1920]), Eros denota as pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação, as quais buscam unir, constituir unidades vitais sempre mais globalizantes e conservá-las como tal: “a libido de nossas pulsões sexuais coincidiria com o Eros dos poetas e filósofos, o Eros que mantém unidos todos os seres vivos” (FREUD, 1998 [1920], p. 49).

A *unio mystica* se relaciona, assim, com o próprio princípio de Eros³⁹ em ação, e este pode também ser definido como amor, conquanto deve-se ter claro que, no campo psicanalítico, o amor é analisado em sua base pulsional com metas e encaminhamentos diversos.

³⁹ Paradoxalmente, há também uma relação estreita entre o misticismo e a pulsão de morte, mais visível na chamada “mística da liberação”. Essa relação será abordada no capítulo 7, item 7.7.

4.2 DEBATENDO O AMOR UNIVERSAL

Ao retomar-se o estudo de *O mal-estar na cultura* (1998 [1930]), ver-se-á que a obra pouco se relaciona, como um todo, com a questão muito específica do sentimento oceânico. Analisado em capítulo inaugural, esse assunto não é mais do que um prelúdio à questão crucial do trabalho: a busca humana pela felicidade confrontada com suas reais possibilidades de consecução dentro do mundo da cultura. Freud enumera todos os métodos pensáveis para buscar a felicidade nesse mundo e dissolve, uma a uma, as ilusões de que qualquer deles atinja plenamente seu objetivo.

A um desses métodos Freud (1998 [1930], p. 81) nomeia “técnica da arte de viver”. Trata-se da modalidade de vida “que situa o amor no ponto central, que espera toda satisfação do feito de amar e ser amado” (FREUD, 1998 [1930], p. 82). Em sua opinião, essa é a técnica talvez mais próxima da almejada felicidade, especialmente no caso do amor sexual, cuja intensa sensação de prazer fornece um modelo para a eterna busca daquela meta maior.

As vantagens dessa “técnica” são claras. Deixa o sujeito independente do destino por localizar a satisfação em processos anímicos. Mas, ao contrário de outros métodos (como o controle dos impulsos e a renúncia ao mundo exterior), não volta as costas ao mundo, pois obtém sua satisfação ligando-se emocionalmente a determinados objetos. E finalmente, não se contenta com a simples fuga do desprazer: o amante visa a nada menos que a felicidade completa.

Lembra Freud, contudo, que a desvantagem desse método também é evidente. O amante é demasiadamente indefeso contra o sofrimento, pois nada produz mais infelicidade do que a perda do objeto amado ou de seu amor.

Todavia, dando prosseguimento a suas ideias, o primeiro psicanalista menciona que, apesar de tudo, existe “uma pequena minoria de pessoas” capacitada para encontrar a felicidade no caminho do amor, o que demanda, entretanto, grandes alterações psíquicas. Ele continua:

Estas pessoas se tornam independentes da aquiescência do objeto deslocando o valor principal, de ser amado, para o próprio amar; protegem-se da perda do objeto não dirigindo seu amor a objetos singulares, senão a todos os homens em igual medida, e evitam as oscilações e desenganos do amor genital apartando-

se de sua meta sexual, transformando a pulsão em uma moção de meta inibida. O estado que desta maneira criam – de um sentimento terno, constante, imperturbável – já não apresenta muita semelhança externa com a vida amorosa genital, variável e tormentosa, da qual deriva. Talvez quem mais avançou com este aproveitamento do amor para o sentimento interior de felicidade foi São Francisco de Assis. (FREUD, 1998 [1930], p. 99-100).

Freud cita, pois, um místico cristão⁴⁰ como exemplo máximo dessa modalidade de amar. Mas é importante ressaltar que Freud critica o chamado “amor universal”. A sociedade civilizada valoriza a disposição ao amor universal como sua maior meta. Isso se verifica muito bem no conhecido mandamento cristão “Ama a teu próximo como a ti mesmo”. Freud, entretanto, considera-o uma exigência idealizada. Em sua opinião, “um amor que não escolhe perde uma parte de seu próprio valor, pois comete uma injustiça com o objeto. E ademais: nem todos os seres humanos são merecedores de amor” (FREUD, 1998 [1930], p. 100).

Além disso, para o psicanalista, Eros é apenas um dos “Poderes Celestes” a motivar a vida humana. As pulsões de morte, que tendem para a redução completa das tensões e manifestam-se, secundariamente, na agressividade e destrutibilidade, são o outro lado da moeda. Logo, para ele, o preceito moral do amor ao próximo é nada mais que uma defesa contra a violência inerentemente humana e, nesse sentido, comporta-se de modo semelhante ao supereu severo de um neurótico: “proclama um mandamento e não pergunta se poderão obedecer-lhe” (FREUD, 1998 [1930], p. 138). E o resultado de pressionar-se um sujeito a controlar as forças pulsionais para além de suas capacidades leva apenas a resultados igualmente desastrosos: uma revolta, uma neurose ou a infelicidade.

Mas apesar de avesso a essa forma de amar, Freud aparentemente não duvidou de sua existência. Então qual será o mecanismo da

⁴⁰ Francisco foi canonizado dois anos após sua morte e é respeitado inclusive em outras religiões, mas em vida chegou a ser considerado herege pela Igreja da época. Em biografia recente baseada em arquivos históricos pouco explorados, o teólogo Donald Spoto (2003) define Francisco como um “santo relutante” e enfatiza que a canonização fez de sua vida e de seu exemplo um grande embaraço para a Igreja. Isso dá apoio, mais uma vez, à hipótese de uma vida potencialmente subversiva dos místicos em relação à religiosidade tradicional. Mais precisamente, Francisco seria um grande exemplo do “misticismo da natureza” que se expressa no sentimento de amor ou união com o mundo animal e com os fenômenos naturais.

disposição ao amor universal? Como ela produz a felicidade nessa minoria de pessoas que inclui Francisco de Assis? Em primeiro lugar, o problema da aquiescência do objeto de amor é resolvido transpondo-se a importância de ser amado para o simples amar. Em outras palavras, pouco importa a correspondência do ser amado, o que importa e satisfaz é o estado psicológico de amar: “Quando [vós] amais, não há nem um nem muitos: só há amor”, é o que explica o místico indiano contemporâneo Krishnamurti (2003, p. 194).⁴¹

Em segundo lugar, a própria perda do objeto amado faz-se pouco importante porque o objeto não é mais isolado ou especificado – ele se transforma em todos os objetos possíveis, todos os homens e o próprio mundo. Nessa lógica, qual seria a importância da ausência de um ou mais objetos investidos, se o amor é igualmente focado em muitos outros, tantos que o amor “perde seu foco”? O sujeito simplesmente ama, o verbo torna-se intransitivo. Essa ausência de definição objetual faz pensar, contudo, que o investimento libidinal “em tudo” seja correlato do investimento “em nada”, o que mostraria, na verdade, um alto grau de aplicação da libido no próprio eu – investimento narcísico.

Em último lugar, os objetivos sexuais do amor seriam desviados, e, desta forma, também contornadas as incertezas e decepções do amor genital. A esse mecanismo, que remete ao campo das pulsões e seus destinos, Freud denomina inibição do alvo (ou meta) pulsional.

4.3 AS PULSÕES

A pulsão pode ser representada como uma energia fundamental que anima todo sujeito humano, promovendo uma tensão que demanda descarga. É, fundamentalmente, uma exigência de trabalho. A teoria das pulsões, como escreveu Freud (1998 [1933-1932c]), é a própria mitologia da psicanálise. Ou seja, falar sobre pulsão é falar de um

⁴¹ Ironicamente, o filósofo e místico indiano Krishnamurti (1895-1986) concordaria com Freud no que tange a uma descrença no amor universal enquanto exigência idealizada: “O amor não pode ser pensado, o amor não pode ser cultivado, o amor não pode ser exercitado. A prática do amor, o exercitar da fraternidade está ainda dentro da esfera da mente e por conseguinte não é amor”. Mas, para ele, haveria também outra forma de amar, fora da “esfera da mente”, que seria verdadeira e universal: “quando sabeis amar a um só, sabeis amar o todo. Porque não sabemos amar a um só, nosso amor à Humanidade é fictício” (KRISHNAMURTI, 2003, p. 194).

conceito, “de uma ficção teórica e não de uma entidade que possua realidade ontológica” (GARCIA-ROZA, 1986, p. 12).

A pulsão é também largamente indeterminada, qualificada por Freud (1998 [1905], p. 153) como “um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o corporal”. Está, ela própria, fora da possibilidade de uma conceituação exata, de uma eficaz simbolização, e por isso se diz que pertence ao registro lacaniano do real.⁴² Sua mais fundamental importância consistiu em romper com a ideia de instinto aplicada ao âmbito humano: ao contrário dos animais, o comportamento do homem não é fixado ou programado pela hereditariedade ou pela espécie.

Essa falta de programação ou fixação é particularmente patente na questão da satisfação humana. O animal regido pelo instinto tem necessidades e objetos para satisfação delas, todos biologicamente determinados. Já o homem não nasce com quaisquer objetos pré-formatados para sua satisfação. Muito pelo contrário, os objetos são sempre variáveis, contingentes e definidos nas vicissitudes da vida de cada sujeito.

Assim, o instinto não serve como modelo de explicação para o comportamento humano: ele é perdido de saída para os seres falantes. Em seu lugar, a psicanálise propõe a noção de pulsão. Esta assume, como característica essencial, o fato de ser uma pressão constante (*konstant kraft*),⁴³ o que permite diferenciar prontamente a sexualidade humana do sexo nos animais: “enquanto a sexualidade humana é pulsional e obedece a uma *força constante* da libido, o sexo no animal é cíclico e biologicamente teleológico, visando exclusivamente a reprodução” (JORGE, 2005b, p. 48).

As pulsões também são múltiplas, pois se relacionam com diferentes fontes somáticas, e parciais, no sentido de funcionarem independentemente, de forma que nenhuma pulsão parcial pode representar a totalidade da tendência sexual. De fato, a noção de uma sexualidade pulsional amplia o conceito de sexualidade humana, que deixa de ser subsumida à genitalidade e à correspondente função reprodutora.

O caráter revolucionário do conceito de pulsão foi assimilado com dificuldade nas próprias comunidades psicanalíticas, resultando em mal-entendidos bem conhecidos, como o da *Standard Edition* inglesa das

⁴² A tópica lacaniana do real será abordada em maiores detalhes no capítulo 7.

⁴³ A esse respeito, Lacan (1988 [1963-1964], p. 157) explica: “A primeira coisa que diz Freud da pulsão é, se posso me exprimir assim, que ela não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, que ela não tem subida nem descida. É uma força constante”.

obras de Freud, na qual o termo alemão *Trieb* é traduzido por *Instinct* – lido engano ratificado na Edição *Standard* brasileira. Ainda hoje se tenta naturalizar a psicanálise, lendo-se Freud pelo viés do biologicismo e de uma correspondente ideologia normativa no que tange à sexualidade – o que passa ao largo de sua mais contundente contribuição.

No principal trabalho dedicado ao tema (*As pulsões e seus destinos*), Freud (1915) define que a pulsão possui quatro características variáveis: uma *fonte*, sempre somática, mas variável em relação ao órgão ou zona erógena envolvida; uma *meta* (ou alvo), que se refere à atividade que é necessária para obter a descarga ou satisfação; um *objeto*, por meio do qual sua meta pode ser satisfeita; e, finalmente, uma *pressão*, um fator quantitativo econômico, um nível de exigência para impelir o sujeito a sua satisfação.

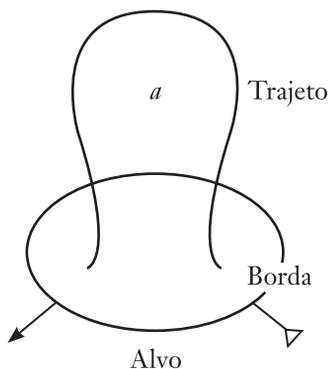


Figura 1: O circuito da pulsão⁴⁴

Freud destaca ainda que as metas da pulsão, quaisquer que sejam, serão sempre provisórias, assim como seus objetos parcialmente inadequados, pois que a satisfação nunca é atingida plenamente: a descarga de tensão só se realiza em parte, jamais deixando de pressionar o sujeito. Lacan (1988 [1963-1964]), em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, retomará essas ideias, destacando que a impossibilidade de satisfação pulsional não é contingente, mas estrutural, e que a pulsão nunca de fato atinge seu objeto: ela simplesmente circunda-o, retornando ao ponto de

⁴⁴ Reproduzido a partir de Lacan (1998 [1963-1964], p. 169). Nesta figura Lacan também introduz o “objeto *a*”, conceito a ser mencionado no capítulo 7, item 7.3.

origem para então iniciar um novo trajeto. Diz Lacan: “Quanto ao objeto da pulsão, saiba-se que, na realidade, ele não tem nenhuma importância. É totalmente indiferente” (LACAN, 1988 [1963-1964], p. 159). Se o objeto é indiferente, temos que a satisfação pulsional se dá simplesmente no tangenciamento do objeto, tal como ilustrado na figura 1. Na alimentação, por exemplo, não é o objeto alimentar que satisfaz a pulsão, mas o chamado “prazer da boca”.

Ainda em *As pulsões e seus destinos*, Freud afirma haver quatro formas de vicissitudes da pulsão, que, em outras palavras, são defesas contra a pulsão, ou ainda, maneiras pelas quais a pulsão organiza o fracasso em termos de sua satisfação. Tais vicissitudes constituem seus destinos, como frisarà Lacan mais tarde, no seminário 11, a partir do termo alemão *Triebchicksale*. São esses destinos: o *recalcamento*, a *sublimação*, a *inversão em seu oposto* e o *retorno em direção ao próprio eu*.⁴⁵ Tratar-se-á aqui apenas da sublimação por ter consequências diretas para o estudo proposto.

4.4 AS PULSÕES SOCIAIS E A SUBLIMAÇÃO

Para esse fim, contudo, deve-se antes retornar à noção de “pulsão inibida quanto à meta”, descrita por Freud quando menciona o amor universal (ver item 4.2). Essa noção vai explicar os sentimentos de ternura, também chamados de pulsões sociais. Ao que tudo indica, o inventor da psicanálise teve dificuldade em explicar rigorosamente a noção em termos metapsicológicos (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001). Entretanto postulou que as pulsões sociais não são primitivas

⁴⁵ De forma bastante resumida, o recalcamento é o afastamento das pulsões de seu acesso à consciência, sendo o processo mais comum no campo das neuroses e o responsável pela formação dos sintomas (CHEMAMA, 1995). Já a inversão em seu oposto são, na verdade, dois processos diferentes: a mudança da atividade para a passividade e a inversão de conteúdo. O primeiro é exemplificado pela mudança de uma meta pulsional ativa, como o sadismo e a escopofilia, para outra passiva, que corresponderia, nesse caso, ao masoquismo e o exibicionismo, respectivamente. O segundo é exemplificado pela transformação do amor em ódio. Por fim, no último destino descrito por Freud, há uma mudança do objeto da pulsão para o próprio eu. O masoquismo é, por exemplo, o sadismo dirigido à própria pessoa, podendo envolver a passividade em relação a um sujeito (caso do masoquismo propriamente dito) ou simplesmente uma autopunição ou autotortura (caso típico da neurose obsessiva) (FREUD, 1998 [1915]).

(ou irredutíveis) e relacionou-as de forma estreita à sublimação. Em *Dois verbetes de enciclopédia*, Freud (1998 [1923], p. 253) esclarece:

As pulsões sociais [...] não renunciaram suas metas diretamente sexuais, mas resistências internas restringem seu êxito; conformam-se com certas aproximações da satisfação, e justamente por isso estabelecem laços particularmente fixos e duradouros entre os seres humanos.

Para Freud, portanto, a afeição, ou ternura, constitui-se em uma forma de amor inibida em sua meta (ou alvo) sexual. Também em *O mal-estar na cultura*, ele repete: “É que o amor de meta inibida foi em sua origem um amor plenamente sensual, e assim segue sendo no inconsciente dos seres humanos” (FREUD, 1998 [1930], p. 100). Desta forma, a meta de satisfação sexual direta é desviada para uma forma de satisfação atenuada, contentando-se com certas aproximações que geram “um sentimento afetuoso, constante, imperturbável” (FREUD, 1998 [1930], p. 99). As vantagens da ternura incluem prescindir de certas dificuldades geradas pelo amor genital, como o desejo de exclusividade e as “tempestuosas agitações” sentimentais decorrentes.

Logo, o amor universal, com seu caráter inibido em relação à meta sexual, seria um modelo do amor místico. A própria experiência mística seria caracterizada como uma forma de amar, e não parece ser ao acaso que Freud lembrou-se do amor quando se punha a analisar o sentimento oceânico, procurando uma experiência da vida comum que lhe fosse assemelhada no que tange à dissolução dos limites do eu:

[...] para o exterior, ao menos, parece que o eu afirma fronteiras claras e precisas. Só não é assim em um estado, extraordinário por certo, mas que não se pode definir como doentio. No auge do enamoramento ameaçam desvanecer-se os limites entre o eu e o objeto. Contrariando todos os testemunhos dos sentidos, o enamorado assevera que eu e tu são um, e está disposto a comportar-se como se assim fosse. (FREUD, 1998 [1930], p. 67).

Está aí, portanto, uma forte semelhança entre o sentimento oceânico e o amor do homem comum. Contudo o amor místico implica igualmente uma mudança no objeto da pulsão, que deixa de ser “mundano” e passa a ser a própria divindade. Essa mudança de alvo e de objeto pulsional caracteriza justamente a sublimação.

Tanto na sublimação como na inibição da pulsão quanto à meta, o alvo sexual é substituído por outro não sexual. Entretanto, na ternura o objeto permanece o mesmo, enquanto na sublimação o objeto deixa de ser aquele da satisfação sexual, assumindo outras formas.

Conforme explica Kakar (1997c), o misticismo devocional hindu (o *Bhakti*) não exige grandes esforços ascéticos do praticante, pois que a renúncia ao mundo é consequência de uma simples atitude: todas as paixões mundanas – como raiva, desejo, avareza, apego descomedido, ciúme, orgulho e egoísmo – devem ser redirecionadas a Deus. É Ramakrishna quem melhor pode explicar esse feito: “Se há apego, que seja então a Ele; como *meu* Rama, *meu* Krishna” (apud KAKAR, 1997c, p. 122). Nesse caso, Rama e Krishna, deuses do hinduísmo, são os novos objetos da pulsão, e esta, ao mesmo tempo, dessexualiza-se.

A sublimação é, portanto, o processo descrito por Freud que demonstra de maneira contundente a plasticidade da pulsão sexual, pois esta é capaz de substituir uma meta sexual por outra não sexual sem perder – o que é mais notável – o essencial de sua intensidade. Nesse processo, também os objetos da satisfação pulsional, originalmente sexuais, são substituídos por outros não sexuais e socialmente valorizados, como a criação artística e o trabalho intelectual, por exemplo. Nas palavras do psicanalista vienense, a pulsão

põe à disposição do trabalho cultural volumes de força enormemente grandes, e isto sem nenhuma dúvida se deve à peculiaridade, que ela apresenta com particular relevo, de poder deslocar sua meta sem sofrer uma diminuição essencial em relação à intensidade. A esta faculdade de trocar a meta sexual por outra, já não sexual, mas psiquicamente aparentada com ela, chama-se a faculdade para a *sublimação*. (FREUD, 1998 [1908], p. 168).

O termo em si evoca três sentidos muito apropriados ao processo que descreve: 1) erguer à maior altura; 2) elevar à maior perfeição, purificar; 3) e também o processo químico de passagem de um corpo do estado sólido diretamente ao gasoso (GARCIA-ROZA, 1986, p. 16-17).

Apesar de promover grandes transformações na pulsão sexual, a sublimação tem a vantagem de evitar seu recalçamento e assegurar uma satisfação que é comparável, no plano psíquico, à satisfação encontrada pelo exercício direto da sexualidade. Resume Lacan (1988 [1963-1964]):

A sublimação não é menos a satisfação da pulsão, e isto sem recalçamento. Em outros termos – por enquanto, eu não estou trepando, eu lhes falo, muito bem!, eu posso ter a mesma satisfação que teria se eu estivesse trepando.

Freud, entretanto, destacou que a satisfação obtida via sublimação é tênue se comparada à satisfação pulsional primária ou direta da atividade sexual – ela não convulsiona o nosso ser físico. Além disso, sua possibilidade de aplicação é limitada a determinada parcela da libido, variando de sujeito a sujeito, de maneira que muitas pessoas têm escassa possibilidade de sublimar (FREUD, 1998 [1916-1917b]).⁴⁶

O conceito de sublimação não tem uma sistematização na obra freudiana, de forma que determinados esclarecimentos a respeito de seu processo permaneceram em suspenso. Não obstante, isso não evitou sua importante contribuição conceitual no sentido de demonstrar a existência de uma fonte sexual na atividade humana, por mais que o resultado dessa atividade, que serve ao mundo da cultura, em nada se pareça com a vida sexual que lhe dá origem por meio da energia das pulsões. A sublimação é, por conseguinte, o motor da vida civilizada, e não faz exceção a vida do místico.

Considerando a sublimação em termos econômicos, ela só se efetiva por meio de um processo fundamental – a dessexualização –, que diz respeito à retirada do investimento libidinal do objeto sexual pelo próprio eu: instância psíquica nodular nessa ação. Como já visto, essa retirada tardia dos *investimentos libidinais* em prol do eu constitui aquilo que Freud chamou de narcisismo secundário. E tal processo só se garante pela incitação de outra instância do psiquismo – o ideal do eu⁴⁷ –, que constitui os modelos a que o sujeito procura conformar-se:

Tal processo precisa atender às exigências de ideais que são referências a partir das quais o eu se avalia. Esses ideais compõem o *ideal do eu*. A pulsão é, assim, dessexualizada, defletida a partir

⁴⁶ A intensa produção artística e intelectual de Leonardo da Vinci, por exemplo, seria para Freud (1998 [1910], p. 74) exemplo de uma sublimação do tipo “mais raro e perfeito”.

⁴⁷ Deve-se lembrar que um ideal do eu elevado não é sinônimo de sublimação bem-sucedida. Na sublimação, o ideal do eu inspira em vez de coagir. “Ao contrário, um elevado ideal do eu relança o caráter proibitivo das instâncias paternas, refratando as pulsões e deixando, muitas vezes, o sujeito inibido” (CRUXÊN, 2004, p. 19).

das exigências do ideal do eu e do ganho obtido por manter algum amor no eu, narcisismo secundário. (CRUXÊN, 2004, p. 19).

A sublimação alimenta, pois, o narcisismo secundário, e, desta forma, pode-se compreender melhor por que o misticismo implica invariavelmente grande investimento narcísico, como já comentado anteriormente.

Vale salientar, ainda, que a dessemelhança entre a meta sexual e a meta sublimada nem sempre impede a observação de traços da primeira na segunda – mesmo para os místicos. Assim como um objeto de arte – obra de sublimação – revela muitas vezes os traços da meta sexual primária da qual o artista exauriu sua capacidade de trabalho e sua inspiração, também o ato que coloca Deus como objeto do amor mantém traços mais ou menos velados de erotismo.

Na verdade, o erotismo em relatos místicos é algo comum e digno de nota tanto em tradições ocidentais como orientais. Assim o místico, mesmo quando não se permite qualquer manifestação direta de sexualidade, pode sentir-se à vontade em expressá-la na relação com Deus. Observar-se-á alguns relatos que demonstram o erotismo místico, a começar pela explanação de Ramakrishna a respeito da experiência visionária:

Deus não pode ser visto com estes olhos físicos. No curso da disciplina espiritual (*sadhana*), consegue-se um corpo de amor dotado de olhos de amor, ouvidos de amor, e assim por diante. Olha-se Deus com estes olhos de amor. Ouve-se Sua voz com estes ouvidos de amor. Tem-se inclusive um pênis e uma vagina feitos de amor. Com este corpo de amor goza-se do coito com a alma. (apud KAKAR, 1997c, p. 19).

Percebe-se, nessa passagem, além da extrema importância do amor no misticismo devocional, que a experiência mística é descrita metaforicamente como uma relação sexual com a alma, ou com a divindade.

A relação sexual com a deidade é bastante perceptível na mística devocional cristã, particularmente em mulheres da Europa medieval, como Santa Teresa de Ávila (ou Santa Teresa de Jesus). Na importante passagem abaixo, descrita em sua autobiografia, ela relata a visão da transverberação de seu coração:

Quis o Senhor, que tivesse aqui algumas vezes esta visão, via um anjo junto ao meu lado esquerdo em forma corporal; [...] Nesta visão quis o Senhor que o visse assim, não era grande, senão pequeno, muito belo, o rosto tão ruborizado, que parecia dos anjos muito elevados, que parecem todos queimar-se: devem ser os que chamam de serafins [...]. Via nas suas mãos um dardo de ouro comprido, em cuja ponta de ferro me parecia haver um pouco de fogo. Parecia-me enfiar no coração algumas vezes, e que me chegava às entranhas: ao tirá-lo me parecia que as levava consigo, e me deixava toda abrasada em grande amor por Deus. Era tão grande a dor, que fazia dar gemidos, e tão excessiva a suavidade em que põe esta grandíssima dor, que não se pode desejar que ela cesse, nem se contenta a alma com menos que Deus. Não é dor corporal, senão espiritual, embora o corpo não deixe de nela tomar parte, e mesmo muita. (JESUS, 2000, capítulo XXIX, parágrafo 11).

Não se pode deixar de notar as semelhanças entre as ações do anjo e aquelas de um amante em pleno ato sexual.⁴⁸ A tradição mística de Santa Teresa costumava expressar a relação com a divindade como uma relação marital: é o casamento divino. Nessa situação, especificamente, considerando que o vínculo místico ainda não estava consumado, Teresa entende sua relação como uma forma de namoro: “É um galanteio tão suave, que acontece entre a alma e Deus, que suplico a Sua bondade de fazê-lo experimentar quem pensar que minto” (JESUS, 2000, capítulo XXIX, parágrafo 11).

De todo modo, é fascinante como a sublimação faculta aos místicos a expressão de uma sensualidade sem que haja, muitas vezes, qualquer percepção consciente do processo. Madeleine, por exemplo, não enxerga qualquer erotismo direto em suas experiências. Para ela, seus “gozos excessivos” são “puros” e têm “outra natureza que as volúpias carnis” (apud CLÉMENT, 1997, p. 59). É a própria mística francesa

⁴⁸ O relato acima inspirou Gian Lorenzo Bernini quando esculpiu, para a Capela Cornaro da Igreja de Santa Maria della Vittoria em Roma, *O êxtase de Santa Teresa* – obra cuja fama se deve, ao menos em parte, à sensualidade que expressa. Pommier (1987) relata que o Marquês de Sade (apud POMMIER, 1987, p. 68) teria comentado sobre a estátua: “É preciso apenas compenetrar-se, ao vê-la, de que é uma santa, pois, pelo ar extático de Teresa, pelo fogo de que seus traços estão abrasados, seria fácil enganar-se”. O êxtase de Teresa, tal como representado por Bernini, também não escapou aos olhos atentos de Lacan, conforme será visto no capítulo 6.

quem explica: “Como todos os meus sentidos e todos os membros do meu corpo, as partes sexuais têm seus prazeres transformados, tornados especialmente particulares, espirituais e tão puros.” (apud CLÉMENT, 1997, p. 54-55). Seu relato é a própria definição do processo sublimatório.⁴⁹

Deve-se sublinhar, por fim, que Lacan trouxe conceituações inéditas sobre a sublimação, relacionando-a com a noção freudiana de *das Ding* – objeto perdido de uma satisfação mítica. Esse tema será tratado no capítulo 7.

4.5 O AMOR E A BUSCA PELA COMPLETUDE PERDIDA

O amor, entendido como desejo de unificar a dualidade, tornando o homem um ser completo, tem raízes históricas longínquas. É significativo o mito contado por Aristófanes no *Banquete* de Platão, segundo o qual o ser humano era originalmente cindido em três sexos: o homem, a mulher e o ser andrógino – união dos dois primeiros. Todos esses três sexos tinham seus corpos duplos em comparação aos corpos que conhecemos: possuíam quatro mãos, quatro pernas, duas cabeças, dois órgãos genitais e assim por diante. Segundo Aristófanes, esses homens eram demasiado poderosos e queriam escalar aos céus para investir contra os deuses.

Para tornar-lhes mais fracos, Zeus resolveu dividir os seres de todos os sexos em duas metades cortadas “tal como se cortam os frutos, ou um ovo com um fio de cabelo” (PLATÃO, 2005, p. 39). Desde então, cada parte busca unir-se e confundir-se com a outra para, de dois, reconstituírem um só. Assim, “a partir desse momento aparece o amor que os seres têm uns pelos outros. O amor tende a reencontrar a antiga natureza, esforça-se por se fundir numa só, e por sarar a natureza humana para recuperar a antiga perfeição” (PLATÃO, 2005, p. 40).

O mito sugere, portanto, a existência de um tempo primordial em que homens, mulheres e andróginos eram seres de completude e perfeição. Por um ato divino, cada uma dessas criaturas primevas divide-se em duas partes: metades em busca de relações complementares. O amor aparece aí como o anseio pela reunião das metades, pela completude original.

⁴⁹ O erotismo subjacente aos relatos de Madeleine será novamente abordado por conta das relações entre histeria e misticismo, no capítulo 5, item 5.2.

O amor místico não foge à regra do mito, apenas altera um dos fatores da soma. Conforme já dito, a cara-metade do místico não é outro ser humano, mas a própria divindade, ou ainda o mundo natural e humano tomados em abstrato. Permanece, todavia, a esperança de uma totalização, que é chamada nesse caso de *unyo mystica*.

Para a psicanálise, a ideia de uma possível completude e perfeição do ser humano quando unido ao outro não passa de uma grande ilusão.⁵⁰ A completude é o eterno horizonte do desejo e, como qualquer horizonte, concerne apenas a uma possibilidade imaginária, que não existe nem nunca existiu.

Em termos psicanalíticos, poder-se-ia dizer que a violência de Zeus ao cortar o acesso dos seres humanos a uma suposta completude é um dos muitos mitos que expressam a traumática ruptura humana com o mundo da natureza.⁵¹ O homem não faz parte do mundo natural, está irremediavelmente separado dele pelo simples fato de que é um ser de linguagem. A palavra medeia a relação do homem consigo mesmo e com o mundo, gerando, ao mesmo tempo, essa sensação de incompletude e separação que o amor tenta mitigar. Para precisar essa questão, cabe descrever, recorrendo a elaborações lacanianas⁵², como se dá a constituição do sujeito humano a partir de sua relação com o outro e com o Outro da linguagem.

A EXPERIÊNCIA PRIMEIRA DE SATISFAÇÃO E O OUTRO

A diferença apontada pela psicanálise entre necessidade, demanda e desejo pode também esclarecer essa questão. A necessidade é uma

⁵⁰ Isso não significa, obviamente, que a psicanálise se posicione contra o amor. Quem quer que atravessa uma análise não deixa de amar, está apenas mais advertido contra as ilusões dessa empresa e pode eventualmente nelas enredar-se menos.

⁵¹ O mito bíblico da queda do paraíso é outro ainda mais conhecido. Em *Totem e tabu* (1998 [1913]), o próprio Freud elaborou um mito perfeitamente aplicável a essa temática, conhecido como o mito do pai da horda primeva, o qual, por sua vez, tem clara inspiração nas hipóteses de Charles Darwin. Em nota de rodapé de *Mais além do princípio de prazer* (1998 [1920], p. 56), Freud reconhece que o mito platônico é semelhante a outro ainda mais antigo, encontrado no primeiro livro (século XIII a.C.) dos *Upanishads* – escrituras místicas do hinduísmo.

⁵² “Não há relação sexual” – o bombástico aforismo laciano é o que melhor ilustra a ausência de complementaridade entre os sexos. A ilusão de que tal relação exista é o que chamamos de amor. Retomar-se-á essa questão no capítulo 6, item 6.4.

situação de insatisfação orgânica, tal como a fome, caracterizada pelo estado de tensão em busca de descarga ou satisfação. Mas falar em necessidade pura no âmbito da psicanálise – que se fundamenta na pulsão e no desejo – só é possível no campo da ideia mítica da primeira experiência de satisfação do recém-nascido,⁵³ trabalhada por Freud no *Projeto de psicologia* (1998 [1895]) e na *Interpretação dos sonhos* (1998 [1900]).

Freud utilizou como exemplo a satisfação alimentar. A primeira experiência desse tipo, localizada em um tempo mítico da vida do infante, deixa um traço mnêmico no aparelho anímico ligando a satisfação à imagem/percepção do objeto que a proporcionou. Quando a tensão pulsional reaparece, ela reinveste o traço mnêmico. Isso gera, num primeiro momento, uma satisfação alucinatória, visto que a criança confunde o objeto representado psiquicamente com o objeto real. A distinção somente surgirá aos poucos, de forma que a representação psíquica do objeto passará a servir como referência para a busca do objeto na realidade.

Importa destacar que, após a primeira experiência de satisfação – totalmente inesperada –, não se pode mais falar em necessidade pura, uma vez que toda busca pulsional posterior pela satisfação só se fará mediada por uma representação. Está aí o protótipo do desejo: “Com efeito, para Freud, o desejo nasce de um reinvestimento psíquico de um traço mnêmico de satisfação ligado à identificação de uma excitação pulsional” (DOR, 1989, p. 141).

Um elemento crucial dessa trama é o fato de que a criança não pode ser satisfeita sozinha. A satisfação é mediada por um outro, aquele que exerce a função de mãe, que interpreta a necessidade pura infantil como uma demanda por determinada forma de contentamento. Esse outro está já inscrito na ordem simbólica, no mundo da linguagem, e por esse motivo é ele quem vai, de maneira privilegiada, inserir também a criança nessa ordem. Ele é, pois, o Outro. “A criança está irredutivelmente inscrita no universo do desejo do Outro, na medida em que é cativa dos significantes do Outro” (DOR, 1989, p. 145). Contudo, o Outro é, fundamentalmente, o Outro da linguagem, o tesouro dos significantes; consistindo a figura materna apenas em seu representante primeiro.

⁵³ Em psicanálise, diz-se que o recém-nascido ainda não é humano, pois que precisa de investimentos, de atravessamento de significantes para tornar-se um ser-de-cultura, um ser humano. Ser humano é efetivamente entrar no mundo da linguagem.

O Outro encarnado na mãe profere gestos e palavras que fazem a criança gozar para além da satisfação de sua necessidade, um gozo⁵⁴ que é, entretanto, apoiado nessa necessidade. Assim, se a primeira experiência de satisfação foi completamente não intencional e não demandada, isso nunca mais acontecerá. A partir de então a criança expressará seu desejo – a demanda – tanto para satisfazer sua necessidade como para obter o “a mais” do gozo junto ao Outro. Ela desejará, pois, o desejo do Outro. Entretanto, “este desejo do desejo do Outro encarna-se no desejo de um ‘reencontro’ da satisfação originária onde a criança foi totalmente satisfeita sob a forma de um gozar que não demandou nem esperou” (DOR, 1989, p. 146).

É nesse ponto que começa toda a problemática do desejo e da caracterização lacaniana do sujeito como *falta-a-ser*. Pois a mediação da representação psíquica deixada na criança após a primeira experiência de satisfação introduz uma perda entre o que é demandado e o que se obtém. A satisfação, portanto, nunca mais será da mesma ordem.

Nada impede, porém, que a criança se coloque para o Outro como objeto suscetível de preencher sua falta. Nega, pois, a falta estrutural do desejo do Outro (desejar é reconhecer-se em falta, fora da completude) e, ao mesmo tempo, a sua, por meio de uma identificação chamada de identificação fálica, ou seja, uma identificação com o objeto que é suposto faltar à mãe – o falo (imaginário). “Assim se estabelece uma relação imaginária consolidada entre uma mãe que acredita ter o falo e o filho que acredita sê-lo” (NASIO, 1997, p. 37). Trata-se da identificação com uma imagem de completude e integridade totalizantes que, contudo, custa caro ao *infans*, pois o mantém cativo, como objeto, do desejo materno. Essa posição relaciona-se com a formação imaginária do eu.

O “EU” E O REGISTRO DO IMAGINÁRIO

Consoante a teoria lacaniana do estádio do espelho, já mencionada,⁵⁵ o eu se constrói invariavelmente a partir de uma exterioridade:

⁵⁴ As teorizações lacanianas sobre o gozo serão abordadas no capítulo 6. Por ora, cabe apenas salientar que o gozo difere do prazer na medida em que a relação do ser humano com o seu suposto objeto de satisfação passa irremediavelmente pela mediação das palavras (CHEMAMA, 1995).

⁵⁵ Capítulo 3, item 3.4.

espelho da imagem devolvida pelo seu semelhante ou espelho concreto que projeta virtualmente sua própria imagem. E isso leva Lacan a uma conclusão fundamental, de que a identidade do sujeito, o seu “eu”, se constitui em uma alienação imaginária, “de onde se delinea o ‘desconhecimento crônico’ que [o sujeito] não cessará de alimentar em relação a si mesmo” (DOR, 1989, p. 80).

O nome que Lacan dá ao processo de construção do eu é *méconnaissance*, traduzível como desconhecimento ou desentendimento, o que induz pensar a formação do eu como uma alienação: sua inteireza e substancialidade nada mais são que ficções, miragens vindas do exterior, tão ilusórias como a própria imagem do espelho que lhe deu sua primeira base. Esse papel fundamental da identificação na formação do eu já havia sido trabalhado por Freud, que chegou a definir seu caráter como “uma sedimentação de investimentos objetais renunciados”, a qual “contém a história destas escolhas de objeto” (FREUD, 1998 [1923], p. 31).

Para Lacan, o caráter profundamente ilusório e fictício do eu faz dele a própria base do registro do Imaginário, que, juntamente com o Simbólico e o Real, constituem ordens inter-relacionadas, teorizadas para dar conta do funcionamento psíquico dentro de um entendimento sincrônico – a famosa tópica do R.S.I., um dos maiores legados lacanianos. Assim, o Imaginário pode ser definido como o registro psíquico composto de identificações e idealizações inarticuladas que são os elementos constituintes da fantasia e do eu. Em suma, o Imaginário é o registro do engodo e da identificação (CHEMAMA, 1995). Entretanto, na teoria lacaniana entende-se que a formação imaginária do eu é apenas um primeiro passo na constituição da subjetividade. É a ascensão à simbolização que irá fundar o sujeito propriamente dito, o que se dá por meio da metáfora paterna.

A INTERDIÇÃO DO INCESTO É CONSUBSTANCIAL ÀS LEIS DA LINGUAGEM

Nesse momento contemporâneo do estágio do espelho, a criança dá seus primeiros passos para dentro do complexo de Édipo, cuja dinâmica é relida por Lacan (1999 [1957-1958]), a partir de Freud, no seminário 5, *As formações do inconsciente*. Não tardará para que a relação simbiótica com a mãe seja balizada pela introdução de um terceiro termo, daquele que exerce a função de pai. O pai terá como função

essencial introduzir uma lei, a interdição do vínculo entre mãe e criança, sendo capital nesse processo que a mãe, ela própria, privilegie o pai como objeto de desejo. Esse ato é uma castração simbólica, como esclarece Nasio (2001, p. 37): “A palavra paterna que encarna a lei simbólica consoma, portanto, uma castração dupla: castrar o Outro materno de *ter* o falo e castrar a criança de *ser* o falo”.

Devido à castração simbólica, a criança é convocada a perceber que não é o objeto único de desejo da mãe. Desta forma sua identificação fálica começa a vacilar, exatamente no sentido de, como diz Lacan (1999 [1957-1958]), “ser ou não ser” o falo. O objeto de desejo da mãe está agora, portanto, do lado do pai, que é suposto pela criança ter ou não ter o falo. Ela deverá abandonar a posição de *ser* o falo materno ou mesmo de *tê-lo*, para buscá-lo lá onde ele está – junto ao pai. A dialética do ter convoca o jogo das identificações sexuais.

Fundamentalmente, o pai é uma função simbólica, e a internalização da lei de interdição do incesto corresponde à entrada da criança no mundo da linguagem. O pai é um significante que interdita, que se insere como terceiro mediador entre mãe e criança – o Nome-do-Pai –, lançando-a para fora da completude fálica imaginária. A metáfora paterna indica que o desejo da mãe, tomado como significante (a parte material do signo linguístico), é substituído por outro significante, o Nome-do-Pai, de forma que o primeiro é recalcado (recalque originário).

Essa operação psíquica é a própria origem do processo de simbolização, resultando na constituição de um sujeito que é ao mesmo tempo *dividido*, pois o recalque originário convoca o advento do inconsciente,⁵⁶ e *desejante*, porque passa irremediavelmente a buscar, sem sucesso, a completude imaginária perdida. Isso tem por consequência, entre outras, que o próprio sujeito, tendo surgido a partir da linguagem, “só está ali presentificado ao preço de mostrar-se ausente em seu ser” (DOR, 1989, p. 107).

O SUJEITO EM FALTA E O DESEJO

Disso se conclui que o sujeito não domina a linguagem, na verdade ele é apenas seu efeito. Essa ideia é exposta por Lacan (1998b

⁵⁶ “O ingresso no universo simbólico é o momento de constituição do inconsciente” (GARCIA-ROZA, 2000, p. 190).

[1960]) em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* por meio de sua conhecida definição: “Um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (LACAN, 1998b, p. 833). A propriedade fundamental do significante é tomar sentido somente na relação com outro significante, nunca podendo ser fixado em um significado – a não ser em caráter provisório. Isso quer dizer que o sujeito não tem concretude alguma, surgindo somente como efeito do eterno deslizamento da cadeia significante que constitui o registro do Simbólico.

O que a psicanálise demonstra com isso tudo é que se constituir como sujeito implica necessariamente perdas. O sujeito é “assujeitado” à ordem simbólica, ele é efeito da linguagem, e a linguagem nunca totaliza, ela simplesmente representa algo que não mais está ali. A falta que a linguagem provoca dará origem, no plano imaginário, a esse registro de uma completude originária perdida.

Ser sujeito é ser desejante. O desejo, indestrutível, vai sempre girar metonimicamente em torno da falta, criando as miragens de felicidade absoluta comuns no mundo da cultura. Assim também o misticismo terá seu fundamento no desejo tão humano de retorno ao paraíso perdido. E o reencontro do Éden pode ser lido como o reingresso na experiência mítica da primeira satisfação.

É comum entre os defensores da mística o entendimento de que esta seria uma prática de retorno ao estado de bem-aventurança perdido na infância.⁵⁷ As miragens paradisíacas receberão diferentes nomes e descrições nas diversas religiões e escolas de misticismo.

A enfatizar, assim, que a completude original nunca existiu, pois ela mesma é um produto do acesso ao mundo da representação. Se, como diz Lacan (apud DOR, 1989, p. 91), “a palavra é a morte da coisa”, vale também dizer que a palavra cria a ilusão da existência dessa coisa que supostamente ela matou. Em seu seminário de 1958-1960, *A ética da psicanálise*, Lacan (1988) compara o significante com a atividade do oleiro. Ao mesmo tempo que molda as bordas do vaso, o oleiro cria o vazio central. Analogamente, é o próprio significante que cria o vazio, engendra a falta. Desta forma, a completude e o mundo natural que lhe

⁵⁷ Ver, por exemplo, Weil (1987), que sugere a existência de uma “neurose do paraíso perdido” nos místicos.

corresponde são ambos ilusórios, como explica com maestria Garcia-Roza (1990, p. 20):

A ideia de um mundo natural e ordenado, independente da linguagem, é que se apresenta como fictícia. A linguagem não surge um dia, ela está lá desde o começo. É apenas do lugar da linguagem que podemos supor um mundo que lhe seja anterior, mundo dos começos, mundo verdadeiramente mítico. Assim, não é a teoria das pulsões que é a nossa mitologia (como diz Freud), mas a teoria da natureza.

O amor místico nasce então desse desejo, eternamente frustrado, de retorno ao mundo da natureza, onde estabeleceria uma relação imediata (não mediada) com a realidade; em um suposto estado de bem-aventurança e completude que remonta, na verdade, à identificação fálica do *infans* em sua relação “quase-simbiótica” com um outro privilegiado, em geral a figura materna.

Apesar de olhar a mística por um prisma “não patologizante”, o psicanalista indiano Kakar reconhece a veracidade dessa análise:

As vicissitudes da separação estão, é claro, no coração da teorização psicanalítica do misticismo. A aspiração de reunião com um ser perfeito e onipotente, a nostalgia da felicidade proporcionada pelo conforto e pelo cuidado associados à mãe têm sido consensualmente consideradas como núcleo da motivação mística. O objeto da controvérsia está na maneira como este desejo tem sido encarado e no valor que os diferentes analistas atribuem-lhe. (KAKAR, 1997c, p. 135).

Sob essa ótica, a mística é uma das manifestações da nostalgia humana em relação a uma experiência mítica de ser. É também uma tentativa de elidir a castração simbólica e, nesse ponto, assemelha-se às ilusões do sujeito neurótico, aferrado à promessa de uma felicidade absoluta vindoura, conforme será visto a seguir.

MÍSTICA E ESTRUTURAS CLÍNICAS

Neste capítulo pretende-se analisar algumas proximidades e distanciamentos entre o misticismo e as estruturas clínicas obsessiva, histérica e psicótica.⁵⁸ Para tanto, recorrer-se-á à interpretação psicanalítica de eventos biográficos documentados sobre alguns místicos. Evidentemente, um trabalho de tal ordem, que se debruça sobre um material escrito, escasso e multicultural, corre o risco de equívocos e, portanto, deve ser lido tão somente como um esboço para uma clínica da mística. Acredito, inclusive, que cada uma dessas relações mereceria um estudo específico e aprofundado à parte, e por isso não se pretende ir além de realçar algumas questões mais evidentes.

5.1 O SUJEITO OBSESSIVO E O MISTICISMO

Retomando a dialética lacaniana do *ser* e do *ter*,⁵⁹ é perfeitamente comum encontrar uma espécie de nostalgia no sujeito obsessivo que muito lembra a nostalgia mística. Trata-se da “nostalgia do ser”, como se refere Dor (1994), ou seja, tristeza, melancolia ou mesmo saudades da identificação fálica que o sujeito teve de trocar, forçosamente, pelo desconforto da dimensão do *ter*, que é imposta pela lei paterna.

Conforme já mencionado, há nos místicos uma nostalgia muito semelhante, desejo de retorno a um passado mítico, além ou aquém da possibilidade de representação. É possível, pois, supor que o sentimento oceânico em muitos sujeitos se relacione à nostalgia obsessiva – mas como explicá-la?

⁵⁸ Para uma análise da relação entre a mística e a estrutura perversa, remete-se o leitor ao capítulo primeiro da obra *A parte obscura de nós mesmos – uma história dos perversos*, de Elisabeth Roudinesco (Zahar Editores, 2008).

⁵⁹ Conforme descrita no capítulo 4, item 4.5.

É comum na problemática obsessiva que o sujeito se manifeste como alguém que foi objeto privilegiado do desejo materno e, por conseguinte, privilegiado também em seu investimento fálico. Nas vicissitudes da passagem dolorosa do ser ao ter, impelida pela função paterna, a criança que se estruturará obsessivamente instala-se, no plano imaginário, em um dispositivo de suplência à satisfação do desejo materno. Essa criança, portanto, inconscientemente interpreta haver, na mãe, uma lacuna de satisfação, de forma que, mesmo confrontada com a lei do pai, persiste sua identificação fálica. Logo, vai existir no obsessivo “uma incerteza constante entre o retorno regressivo a uma identificação fálica, e a obediência à Lei e as implicações que esta supõe” (DOR, 1994, p. 99).

Como possível exemplo de tal estruturação, analisemos a vida precoce do místico indiano Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990), consoante seus próprios relatos (RAJNEESH, 2002). Foi criado até 7 anos de idade pelos avós, aos quais era imensamente apegado. Em verdade, ele confessa que os avós não o teriam educado de forma tradicional, deixando-o viver “ao natural”. Em suas próprias palavras, não havia “ninguém para me repreender, para me preparar para o mundo dos negócios, da política, da diplomacia. Meus avós estavam mais interessados em me deixar ficar tão ao natural quanto fosse possível – em especial minha avó” (RAJNEESH, 2002, p. 19).

Esses foram, segundo seu depoimento, os sete anos “dourados” que o ajudaram a ser um espírito rebelde na juventude, contestador de toda autoridade.⁶⁰ Mesmo preocupando-se com sua liberdade excessiva e grandes travessuras, o avô – descrito como um homem dominado pela mulher – jamais teria repreendido o garoto ou interferido em sua vida.

Nesses traços precoces de uma dinâmica familiar, poder-se-ia hipotetizar, em ambas as figuras parentais, uma posição subjetiva que promove a castração simbólica do infante de maneira vacilante e que possibilita a manutenção de uma identificação fálica inconsciente. De fato, o próprio avô parecia fazer o impossível para manter o narcisismo

⁶⁰ Após os sete primeiros anos de vida, Rajneesh (2002) passou a ser criado pelos pais biológicos. Ele relata ter vivido então até os 21 anos com a família, sempre em meio a muitos conflitos com o pai, para quem a educação inicial pelos avós havia “estragado” o menino.

do garoto. Relata Rajneesh: “Ele costumava chamar-me de *Rajah – rajah* significa ‘o rei’ – e durante aqueles sete anos ele fez de tudo para que eu vivesse como um rei” (RAJNEESH, 2002, p. 32).⁶¹

Mas o avô veio a falecer precocemente. Como descrito anteriormente (capítulo 3, item 3.5), sua morte foi um marco inesquecível na vida de Rajneesh, evento suficientemente forte para conduzi-lo à trilha espiritual. Isso não deixa de lembrar a questão da dívida tão comum no caminho obsessivo, dívida em relação a um pai que é objeto de afetos intensamente ambivalentes.

Desta forma, poder-se-ia supor que, para além do forte apego de uma criança à figura paterna, o sofrimento pela morte do avô estaria sobredeterminado de maneira ambivalente. Por um lado, a situação traria à cena o desejo de morte do avô, simbolizado como obstáculo ao objeto incestuoso materno (no caso, a avó), ao qual o desejo sexual do futuro místico estaria inconscientemente fixado.⁶² Por outro lado, os afetos amistosos em relação ao avô transformar-se-iam em remorso.

Nesse sentido, a morte do avô lançaria o sujeito, já obsessivo, à trilha da culpa: por um lado, em virtude do desejo parricida; por outro, devido ao desejo incestuoso – ambos inconscientes e constituintes do complexo de Édipo. Daí a necessidade premente de sua expiação em formas que honrariam a morte da figura paterna: “A meu modo infantil, eu imitei a sua morte. Eu não iria comer por três dias, nem beber água, pois achava que comer e beber seria uma traição. Meu avô era uma parte integrante de mim” (RAJNEESH, 2002, p. 69).

Em uma tal posição subjetiva, o obsessivo estaria pronto a adotar ideais ascéticos com o fito de extinguir a chama do desejo, sempre

⁶¹ Continuando suas memórias: “No dia do meu aniversário, ele mandava trazer um elefante de uma vila próxima... Os elefantes, na Índia daqueles dias, eram propriedade de reis [...] ou de santos [...]. Próximo à aldeia havia um santo que tinha um elefante e assim, no meu aniversário, meu avô materno me colocava em cima do elefante com duas sacolas, uma de cada lado, cheias de moedas de prata [...] e eu saía pela aldeia atirando as moedas. Era assim que ele costumava comemorar o meu aniversário [...]. Ele fazia todo o possível para me dar a impressão de que eu pertencia a alguma família real” (RAJNEESH, 2002, p. 33).

⁶² “Eu jamais vi uma mulher mais bela do que a minha nani [a avó]. Eu mesmo estava apaixonado por ela e a amei por toda a sua vida. [...] para mim, ela era mais valiosa do que Mona Lisa, mais bela do que Cleópatra. Não é exagero. Tudo o que é mais belo na minha visão veio, de algum modo, por meio dela. Ela me ajudou de todas as maneiras a ser o que eu sou” (RAJNEESH, 2002, p. 35).

perigoso, em um eterno acerto de contas com o pai. Na verdade, já nos encontramos nas pegadas da teoria freudiana sobre a origem da religião descrita em *Totem e tabu* (1913): “A religião totemista havia surgido da consciência de culpa dos filhos varões como uma tentativa de acalmar esse sentimento e apaziguar o pai desrespeitado mediante a obediência de efeito retardado” (FREUD, 1998 [1913], p. 146-147). Mas para Freud, não somente o remorso está em jogo na religião, como também a recordação do triunfo sobre o pai. Além disso, vale lembrar que nessa obra, assim como em outros trabalhos (incluindo *O futuro de uma ilusão*), Freud afirma que a neurose obsessiva é a caricatura de uma atitude religiosa.

Considerando que o ato de desejar remete à dimensão do ter, ou melhor, à constatação da falta, do não ter o falo que é a castração simbólica, o obsessivo nada vai querer saber de seu desejo. Ele faz todo o possível para calar o desejo no outro e manter sua ilusão fálica. Nesse ponto, é possível imaginar como certos ideários místicos se encaixam com mestria na dinâmica obsessiva, na medida em que produzem discursos e práticas dedicadas à aniquilação do desejo.

Consoante já visto alhures, o caminho místico frequentemente envolve algum tipo de prática ascética. O ascetismo pressupõe privações e mortificações com a finalidade de produzir um autocontrole estrito do corpo e do espírito. Ele está relacionado à fase do misticismo que Underhill (2003 [1961]) denominou “Purificação do Eu”,⁶³ uma vez que os antigos padrões de comportamento são considerados impedimentos no caminho para as experiências extáticas.

Nessa mesma linha de pensamento, as perdas comuns na vida do sujeito, tais como as decepções amorosas e a morte de entes queridos, são sentidas como sinais de um apego doloroso. Para Kakar (1997c), a via mística é uma maneira de minorar a agonia da separação, mitigando a dor da perda e reduzindo a tristeza da destituição. É completa: “Em minhas próprias entrevistas com membros de um culto místico na Índia, a perda era o fator isolado mais importante na sua decisão de buscar a adesão” (p. 137).

Remete-se aqui à problemática da perda na vida amorosa do obsessivo. Ele não aceita perder (DOR, 1994), e isso se deve à relação direta existente entre perda e falta. Nada perder significa afastar-se

⁶³ Descrito no capítulo 1, item 1.7.

do encontro com a falta, sinônimo da castração simbólica. Não aceitar perdas é também neutralizar o desejo, já que este é coexistente à falta e por ela relançado. Tal amordaçamento do desejo se faz ao impedir que ele se articule na demanda.

A tentativa de controlar a ânsia que leva ao desapontamento e à dor é uma importante dimensão dos ideais ascéticos no Ocidente entre os estoicos e seus herdeiros cristãos, e em vários ramos do pensamento religioso indiano (GÓMEZ, 2003a). Entre esses ramos, o desejo toma importância primária no budismo e assume a posição de uma crença canônica: o desejo é a raiz do sofrimento.

Tal entendimento é patente nos ensinamentos budistas mais conhecidos, As Quatro Nobres Verdades, que teriam sido lecionadas pelo próprio Buda e constituem o cerne filosófico e prático do budismo. A primeira dessas verdades indica que o sofrimento, ou a insatisfação (*dukkha*), é inerente à vida humana. A segunda verdade relata que a origem desse sofrimento é o desejo – ou melhor, o apego a situações desejáveis e a rejeição daquelas que não são. Já a terceira nobre verdade adverte que o abandono do desejo provoca a cessação do sofrimento, ao passo que a quarta verdade expõe um caminho necessário ao término dessa aflição (o Nobre Caminho Óctuplo).

Nessa análise do budismo, seria impedindo o relançamento do desejo que o místico atingiria sua meta de uma completude imaginária. Laplanche (1988, p. 106), por exemplo, entende que o nirvana budista seja ligado não à descarga completa da pulsão (o nirvana da pulsão), mas a uma manutenção, a todo preço, da homeostase pelo eu narcisista, o que se assemelha à “recusa de novas possibilidades no obsessivo ou no onofílico; ascetismo, estoicismo ou epicurismo”.

Para o psicanalista francês, o nirvana budista seria, então, um nirvana do eu (em contraposição ao nirvana da pulsão – redução da tensão ao nível zero). O eu, nesse caso, evitaria sempre uma descarga ou uma tensão libidinal, não importando se são excessivas ou moderadas. Isto é, ele pouparia toda sobrecarga, assim como toda hemorragia libidinal. O resultado seria “a abolição imaginária do desejo na ataraxia, verdadeira mimetização da morte, mas conforme o princípio de constância” (LAPLANCHE, 1988, p. 106).

Como contraponto às análises feitas neste item, é importante ressaltar que a leitura da questão do desejo na mística e, mais

especificamente, no budismo deve ser feita com cuidado, de forma a evitar reducionismos.⁶⁴ A estratégia obsessiva só se aproxima da mística quando esta é igualada à religião. Contudo existe a possibilidade de que a mística se aproxime de outros campos da produção humana, como a arte (conforme será visto no capítulo 7), o que muda bastante a forma pela qual que podemos interpretá-la.

Isso porque, por um lado, o ascetismo (e a conseqüente renúncia ao desejo) não é característico de todas as vias místicas, e mesmo no budismo há ramos não ascéticos como o zen e o budismo tântrico. Essas vias costumam enfatizar a compreensão do desejo, ao contrário de sua simples renúncia. Em verdade, todos os ramos do budismo enfatizam o ensinamento chamado de “caminho do meio”, atribuído ao Buda, o qual prega que a trilha para o nirvana deve ser livre de extremismos, tanto do hedonismo e da autoindulgência como da automortificação e do ascetismo.

Assim, arriscando-se outro caminho interpretativo, a morte do desejo no budismo poderia ser vista não na trilha da ataraxia, mas como o desmonte da fantasia que dá suporte ao desejo, dando à pulsão seu verdadeiro estatuto de pulsão de morte, rumo a *das Ding*. Essa hipótese será abordada em detalhes no capítulo 7, item 7.7.

5.2 ESTRUTURA HISTÉRICA E MISTICISMO

Para comentar a relação entre a mística e a histeria, convém trazer um exemplo biográfico, o da francesa Madeleine, que no século XIX foi internada na Salpêtrière aos cuidados de Pierre Janet. Uma das razões de sua internação era não conseguir caminhar de outro modo senão na ponta dos pés.⁶⁵ Madeleine tinha êxtases frequentes de união com Deus, e seu misticismo será visto aqui como paradigmático, pois em nada se diferencia daquele das extáticas da Idade Média na Europa. Janet (apud CLÉMENT, 1997, p. 27) bem reconhece isso em seus relatos escritos sobre a pitoresca paciente, mesmo assumindo o papel do médico cético – tão característico da psiquiatria positiva da época:

⁶⁴ Foram descritas, no capítulo 3, item 3.9, leituras supostamente reducionistas da mística, de acordo com Parsons (2003).

⁶⁵ Os detalhes da vida de Madeleine são descritos por Catherine Clément (1997) no livro *A louca e o santo*.

Madeleine, estou certo, será somente uma pseudoextática, pois lhe faltará sempre uma certa estampilha oficial. Estas discussões, que poderiam ser interessantes na Idade Média, não são mais exatamente importantes hoje. Os estados psicológicos só devem ser classificados segundo os sintomas observados, e os êxtases de Madeleine apresentam os caracteres essenciais de todos os êxtases dos místicos mais autênticos. Direi mesmo, ao risco de escandalizar, que a descrição dos sintomas observados em Madeleine me parece, no limite dos erros possíveis, mais exata do que as descrições feitas a partir de escritos longínquos de místicos tradicionais.

Mas, se Madeleine lembra as mulheres místicas de eras anteriores, vale dizer que ela também traz à memória os casos históricos paradigmáticos da época de Freud. Ela era filha de grandes burgueses industriais do norte da França – católicos praticantes que não tinham qualquer devoção religiosa em particular. A família sofria de inúmeras perturbações de saúde com aparência psicossomática, e a criança Madeleine não era exceção: tinha fraqueza nas pernas até os 9 ou 10 anos e caía com frequência sem que fosse encontrado qualquer problema muscular ou neurológico. Também tossia muito, vomitava, alternava constipações e diarreias, sentia falta de ar, sofria de perturbações cutâneas. Ruídos a faziam tremer, sons limites faziam-na desmaiar: uma tempestade ou o passar de um trem provocavam-lhe catalepsia. “Em resumo, a garotinha apresenta um impressionante catálogo de sintomas históricos – segundo a terminologia psiquiátrica vigente na época, e ainda hoje” (CLÉMENT; KAKAR, 1997, p. 30). E se lhe faltava o “grande arco histórico”, cabe dizer que mais tarde, já na Salpêtrière, Madeleine andarà na ponta dos pés.

Desde pequena ela se considerava fadada a sofrer pelos outros: “Fui advertida à noite que deveria sofrer todas as dores das outras pessoas” (apud CLÉMENT, 1997, p. 30). Não tardaria aparecer o temor neurótico ao desejo, em episódio aparentemente banal:

Minha mãe me tinha feito escolher um vestido de musselina rosa cuja cor me agradava muito, mas quando o vestido chegou, era branco, a costureira tinha se enganado de fazenda. Eu chorei muito, mas compreendi que comigo seria sempre assim nesse mundo mau, que era preciso nunca mais desejar nada no mundo... (apud CLÉMENT, 1997, p. 30).

Gradualmente, todos os signos de afeição – como os beijos e o carinho dos pais – e as vivências prazerosas em geral, deverão, para ela, ser evitados. Aos 11 anos comenta sobre a experiência de dançar: “Senti tanto prazer que fiquei apavorada e jurei não recomeçar jamais. O prazer que senti mostrou-me suficientemente que aquilo era mau e eu suprimi a dança para sempre” (apud CLÉMENT, 1997, p. 31).

Assim, surge claro em Madeleine a recusa tenaz ao gozo, percebido como mau ou perigoso. Essa recusa, segundo Nasio (1991), está na base de todas as neuroses, mas no caso do histérico vai se converter especificamente em distúrbios do corpo, assim como na evitação constante de estados que evoquem a satisfação. Forma-se, desta maneira, o eu histérico, caracterizado pela tristeza e insatisfação.

No período pré-púbere, após a primeira menstruação, Madeleine tinha estados de sonolência e semiconsciência. Mais tarde, aos 16 anos, teve crises de escrúpulo e preocupava-se obsessivamente com limpeza. Entretanto os cuidados de limpeza provocavam no corpo efeitos de prazer imprevistos e, em consequência, ela anunciaria publicamente temer a gravidez. Como bem se observa, seu eu histérico se defende de todas as formas, inclusive com traços obsessivos, do gozo perigoso que irrompe cada vez mais intenso com o amadurecimento sexual de um corpo adolescente. Ao apaixonar-se por um rapaz aos 15 anos, não será diferente sua reação:

Compreendi que não poderia jamais encontrar sobre a terra meu ideal, uma afeição recíproca; entendi que o prazer que sentia perto desse rapaz era mau, e que todos os prazeres e afetos eram perigosos, eu deveria ter desconfiado quando senti prazer... Eu pressenti algo da afeição dos esposos... (apud CLÉMENT, 1997, p. 32).

Aqui, além da aversão ao contato sexual, muito característico na estrutura histérica, vê-se também a idealização amorosa comum em casos clínicos, que serve como anteparo contra o contato com parceiros de carne e osso: “Quanto mais estrangeiro [o parceiro da histérica], mais será mantido imaginariamente como parceiro inacessível” (DOR, 1994, p. 80). De fato, Madeleine procurará seu esposo em outro lugar, em alturas sublimes.

Cabe acrescentar que, além do amor sensual, ela privava-se igualmente de guloseimas, de bebidas alcoólicas e inclusive de

música – tudo o que mais adorava. “Mais tarde, Madeleine admitirá, retrospectivamente, uma sensualidade transbordante; ela era uma glutona, adorava a música” (CLÉMENT, 1997, p. 32).

Madeleine resolve então sair de casa, diz ela, para trabalhar e diminuir as despesas da família. O que seus pais não sabiam é que ela sairia para se consagrar à miséria e ao cuidado dos pobres. Comenta Dor (1994, p. 71) o quanto é comum uma abnegação sacrificial do histérico ao se colocar como missionário ou assistente social “para agradar e tentar preencher o que ele imagina ser o prazer do outro”. Além disso, tal sacrifício permite “abdicar alguma coisa de seu próprio desejo em benefício de um outro” (p. 71).

Madeleine era instruída, tinha licença de professora, mas passaria por doméstica e operária, terminando por cuidar de uma velha senhora em estado de câncer terminal durante seis meses. Vivendo em miséria absoluta, Madeleine (apud CLÉMENT, 1997, p. 33) declara que esse foi seu período mais feliz, “durante o qual experimentei sem cessar uma alegria íntima que não consigo exprimir”.

Nessa fase começa a tomar forma mais consistente o seu misticismo. Mas cumpre lembrar que, ainda na infância, ela se identificava com São Francisco de Assis porque fruía da presença de Deus por entre passeios no campo e na floresta. Além disso, tinha certo fascínio pela morte, havendo chegado a desenterrar dentes de um cadáver para se representar à “existência do Nada”. Tal como Francisco, ela escolhe o amor universal contra o amor da sua própria família, a qual é esquecida em grande indiferença.

Por todas essas características, Clément (1997) compara essa francesa com um renunciante hindu, mas lembra que ela vive em uma sociedade que não tolera o errante. Se, como lembra a *História da loucura* (1961) de Foucault, na Idade Média da “Nave dos Loucos” admitia-se a escolha do renunciante e o vagar solitário, na França do fim do século XIX o vagar é um delito chamado “vagabundagem”.

Assim, é por vagabundear que Madeleine, aos 23 anos, é presa ao dormir em um banco de rua. Interrogada pela polícia, ela se revela como “Madeleine, o Bode”: amante do Cristo e bode expiatório dos pecados do mundo. Passa seis meses na prisão de Saint-Lazare. Depois de sair, outras pequenas perturbações da ordem pública acrescentam-se a sua lista: fraude, vadiagem, prostituição, mendicância e ruptura

do exílio.⁶⁶ Passa mais cinco meses presa e depois vai para igrejas. Não obstante, não tarda ser proibida de frequentar ofícios religiosos por causa de seus êxtases.

Logo ela começa a andar na ponta dos pés e passa por uma série de hospitais – Hôtel-Dieu, Bichat e Necker –, para finalmente ser internada na Salpêtrière, onde ficará aos cuidados do renomado psiquiatra Pierre Janet por seis anos e oito meses. Lá ela tem contraturas nas pernas, estigmas crísticos e jejua. Também tem êxtases, muitos êxtases, durante os quais ocorrem pausas respiratórias de 30 segundos ou mais: Janet anota e mede meticulosamente tudo.

O psiquiatra francês distingue três fases dos êxtases de Madeleine. Primeiro acontece o recolhimento, quando sua voz se enfraquece, mas mantém os olhos abertos e pode escutar e responder perguntas. Depois vem o êxtase propriamente dito, quando ela chega à imobilidade e cessam suas reações, ainda que mantenha a memória do ocorrido. Madeleine (apud CLÉMENT, 1997, p. 46) descreve tais arroubos:

Nesses momentos de luz a alma escuta uma linguagem que não é da terra... São coisas que não se pode exprimir com palavras humanas... O que se pode dizer das coisas da alma nesses estados é como uma gota d'água no oceano, um grão de poeira na imensidão do globo terrestre.

Para além do êxtase há, por último, um estado mais raro, o arrebatamento, que suprime a memória e compara-se, para ela, a uma espécie de morte.

A cura de Madeleine, supõe Janet, advém após a menopausa, sendo igualmente ajudada pelo seu tratamento, que é, segundo Clément (1997), de caráter inteiramente moral.⁶⁷ Madeleine (apud CLÉMENT, 1997, p. 59) demonstra que aprendeu a lição de Janet: “Devo resistir

⁶⁶ Clément (1997) comenta que prostituição foi acrescentada mecanicamente à lista de seus delitos, pois é muito improvável que tenha cometido.

⁶⁷ Os critérios para cura ditados por Janet são, como sublinha Clément (1997, p. 90), pertencentes mais “à estrita moral republicana do que à terapia revolucionária, como será a de Freud”. A norma é a ação realizada, o sucesso normal e modesto. Todos os doentes são involuntariamente culpados de preguiça, quando atacados pela imobilidade e o cansaço, ou acusados pelo excesso de alegria ou êxtase, como no caso de Madeleine. Clément resume o ideal de normalidade de Janet: “Um pouco de virtude, mas não demais; um pouco de paixão, mas não demais; um pouco de mágoa, mas não excessiva, e bom senso, por favor” (p. 91).

a estes gozos excessivos que experimento em todo o meu corpo”. Sua explicação: “Ainda que sejam puros e que tenham outra natureza que as volúpias carnavais, compreendo que seja meu dever evitá-los, porque eles me absorvem em demasia e me deixam incapaz de prestar atenção a outras coisas”.

Madeleine nega, mas seus êxtases apresentam forte conteúdo erótico e eles não deixam de lembrar uma característica fundamental da neurose histérica, isto é, erotizar toda expressão humana, “seja ela qual for, embora, por si só, intimamente, ela não seja de natureza sexual” (NASIO, 1991, p. 17). Ou seja, o sujeito histérico sexualiza o que não é sexual através do filtro de suas fantasias inconscientes de caráter sensual autoerótico. Trata-se de sinais sexuais – o único gozo do histérico, um gozo masturbatório, pois seu desejo nunca será de enveredar-se no ato sexual consumado, ao contrário do que faz o outro crer.

Clément (1997) marca bem a identidade de Madeleine como esposa de Deus, cujos traços de sexualização são irrefutáveis. A autora sublinha algumas características desse erotismo místico, todos exemplificados com relatos da própria paciente de Janet sobre suas visões e sensações extáticas. Há, por exemplo, alusões claras a beijos e felações:

Eu experimento em toda parte a suavidade destes beijos. Os prazeres na boca e sobre os lábios são contínuos, é impossível compará-los ao que quer que seja, é mais doce que o mel... Tenho na boca um sabor fresco e doce, minha língua deleita-se como jamais tinha feito: essa doçura na boca é embriagante. Que licor doce e inebriante preenche minha boca? É como um mel que não ouse engolir, é como se estivesse comendo confeitos açucarados, não tenho vontade de nenhuma guloseima, pois o que saboreio ultrapassa tudo que se pode imaginar. (apud CLÉMENT, 1997, p. 51).

Em outro relato, Madeleine coloca-se abertamente como esposa de Deus, deixando entrever o erotismo à maneira da cunilíngua:

O senhor bem sabe que uma mulher que não urina mais não pode viver por muito tempo. Pois, está acabado, não urinarei mais. Não é minha culpa, Deus o quis... Um versículo do Cântico dos Cânticos vai ensinar-lhe: ‘Minha esposa é um jardim fechado e uma fonte selada.’ Há também estas palavras que a alma diz ao bem-amado: ‘Que me dê um beijo com sua boca.’ Deus, beijando-me em toda a parte pôs um laço e eu não poderei jamais urinar. (apud CLÉMENT, 1997, p. 51).

Segue-se o sadomasoquismo quando, em uma Sexta-Feira Santa, aparecem chagas em Madeleine. Nota Pierre Janet que os estigmas costumam surgir na véspera de sua menstruação.

Eu considereei a chaga do coração de Jesus. Em espírito, entrei nela e vi o quanto era profunda! Ali me precipitei, purifiquei, afoguei... Pouco a pouco experimentei algo como se minha súplica tivesse sido ouvida, como se eu também desse todo o meu sangue e que, unida a Jesus, eu me alimentasse de amor. (apud CLÉMENT, 1997, p. 51).

Clément destaca ainda a experiência do ato sexual e do orgasmo no seguinte relato:

Sinto enormes doçuras sobre os lábios e, no ventre que se contraí, sobressaltos verdadeiramente divinos... Todo o meu corpo é fremente quando Deus aplica em tudo suas mãos ardentes, que ele faz passear suavemente, é indefinível, parece que desmaio no prazer que sinto. Sinto-me mais e mais suspensa no ar, se diria que meu corpo apoia-se numa corda larga passada entre as pernas e que esta corda comprime as partes, que faz impelir para dentro. Dá-se algo na vesícula, coloca-se um lacre na abertura e este incômodo para urinar não é de fato um, mas uma volúpia... Experimento com enorme frequência no interior como no exterior tremores suaves que são tão particulares que não posso explicá-los. (apud CLÉMENT, 1997, p. 52).

Importante destacar outro momento, quando Madeleine tem uma visão na qual a experiência do coito torna-se ainda mais explícita:

Fui levada até uma casa onde pratica-se o comércio de mulheres, que espetáculos e que torturas. Eu senti um calor particular que me envolvia. Qual não foi minha surpresa ao perceber que uma enorme serpente negra tinha conseguido deslizar sob minhas roupas e tinha se enrolado em torno do meu corpo, era ela que me aquecia. (apud CLÉMENT, 1997, p. 68-69).

De fato, as preliminares do coito eram tão patentes que o eu não tardou a censurar as aventuras da serpente: “Eu a peguei pela cabeça no momento em que ia me apertar e morder... Uma barreira impediu-a de passar; tudo ficou em ordem” (apud CLÉMENT, 1997, p. 69).

Esses exemplos demonstram que a pulsão sexual, recalcada patologicamente na defesa histérica, acaba encontrando um novo

destino no âmbito dos êxtases místicos, que é a sublimação.⁶⁸ Suponho, assim, no caso de Madeleine, para além de uma “histericização” de tudo que não é sexual, que o misticismo possibilita uma certa superação dos caminhos neuróticos de expressão da libido.

Além disso, para Lacan (1985, p. 103), não é o caso de pensar no misticismo unicamente pelo viés de uma sexualidade latente:

O que se tentava no fim do século passado, no tempo de Freud, o que eles procuravam, toda sorte de gente brava no círculo de Charcot e dos outros, era carregar a mística para as questões de foda. Se vocês olharem de perto, de modo algum não é isto. Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência? E por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino?

Em seu vigésimo seminário – *Mais, ainda* (1985 [1972-1973]) –, Lacan claramente relaciona o êxtase místico ao gozo feminino, um gozo que é experimentado pelo sujeito, mas dele nada se sabe, na medida em que se encontra fora do Simbólico (na ex-sistência). Essa relação será analisada no capítulo seguinte.

5.3 MÍSTICA E PSICOSE

A PSICOSE E A FORACLUSÃO

A questão da relação entre o misticismo e a psicose não é simples e certamente mereceria um estudo totalmente dedicado. Pela abrangência da investigação em curso, esse tema será abordado de maneira breve.

De modo óbvio, os êxtases, visões e relatos comuns na mística não deixam de indicar semelhanças com alucinações e delírios psicóticos, o que suscita a ideia de haver uma identidade entre esses fenômenos. Aliás, são nada incomuns os episódios aparentemente místicos em psicóticos. As mais bem conhecidas provas disso são os delírios de Daniel Paul Schreber, descritos em suas *Memórias de um doente dos nervos* (1955), tal como no trecho a seguir:

⁶⁸ A relação entre sublimação, gozo e misticismo será especificamente abordada no capítulo 7, item 7.3.

Algo como a concepção de Jesus Cristo pela Virgem Imaculada – alguém que nunca realizou o ato sexual com um homem – aconteceu em meu próprio corpo. Por duas vezes diferentes (enquanto estava no sanatório de Flechsig) eu tive um órgão genital feminino, apesar de pouco desenvolvido, e no meu corpo senti agitações como os primeiros sinais de vida de um embrião humano: por um milagre divino os nervos de Deus correspondentes ao sêmen masculino foram projetados em direção ao meu corpo; em outras palavras a fecundação havia ocorrido. (SCHREBER, 1955, p. 42-43).

No delírio de Schreber aparecem explicitamente uma feminilização e uma passividade perante Deus, de maneira muito semelhante ao que acontece com os místicos.⁶⁹ No caso dos psicóticos, entende-se que tais características são consequências da indefinição da identidade sexual, que por sua vez remete à forclusão do Nome-do-Pai.

Na psicanálise lacaniana o conceito de forclusão busca dar conta de explicar o mecanismo psíquico na origem da psicose. Ela é, segundo Nasio (1997), a falta de inscrição no inconsciente da experiência da castração simbólica, responsável especificamente pela incerteza do psicótico com relação a sua identidade sexual e por uma perda no sentido de realidade. Por outro lado, quando simbolizada, a experiência da castração permite que a criança assuma seu próprio sexo e, por conseguinte, reconheça seus limites.

O termo *forclusion* (traduzido entre nós pelo neologismo *forclusão* ou *forclusão*) é oriundo do vocabulário jurídico (*preclusão*, em português) e foi proposto por Lacan para traduzir o termo alemão *Verwerfung*, utilizado por Freud e usualmente transcrito como rejeição ou repúdio. Freud, pois, destacou um mecanismo de defesa específico da psicose já em um de seus primeiros escritos, *As neuropsicoses de defesa*, de 1894. O artigo discorre sobre as diferentes defesas mobilizadas pelo eu, as quais invariavelmente fracassam e definem as especificidades de entidades clínicas como a histeria, a obsessão e as psicoses. Em todos os casos, o eu se defende de uma representação psíquica intolerável que é, de acordo com Nasio (1997), a experiência dolorosa da castração; não a castração do próprio sujeito, mas a do Outro – da mãe. A experiência é dolorosa porque a criança, posicionada até então na fase mítica da

⁶⁹ A passividade e feminilização mística também é tema do capítulo 6, item 6.5.

atribuição universal do pênis, constata a falta desse órgão na sua mãe e infere que também pode ser privada dele caso não se submeta à lei do pai, a qual proíbe o incesto. Não obstante, aquilo que mobiliza a criança nesse estágio não é exatamente a presença/ausência do órgão peniano, mas de sua representação imaginária – o falo imaginário.

No caso da psicose, segundo Freud, o eu repudia a representação inconciliável de uma forma tão radical e violenta que se comporta como se nunca a tivesse conhecido. No entanto, a representação “se associa de maneira inseparável com um fragmento da realidade objetiva, e à medida que o eu leva a cabo essa operação, também ele se desliga, total ou parcialmente, da realidade objetiva” (FREUD, 1998 [1894], p. 60).

Em 1911, na análise das memórias do presidente Schreber, Freud confirma e complementa as consequências da defesa psicótica, afirmando que aquilo que foi “cancelado no interior retorna no exterior” (FREUD, 1998 [1911], p. 66). Assim, repudiada ou abolida a representação da castração, o fato é que ela retorna invariavelmente como um dado da realidade fenomênica, como pode ser mostrado no célebre exemplo da alucinação ocorrida na infância do Homem dos Lobos.⁷⁰

Para Lacan, a forclusão é um rompimento do movimento intrínseco da dimensão simbólica. O simbólico é o que possibilita ao sujeito fazer existir um significante em resposta às exigências da realidade. Assim, a forclusão pode ser entendida como a não vinda de um significante que é demandado pelo Outro. E essa não vinda tem consequências claras para Lacan, leitor de Freud: “o que é recusado na ordem simbólica ressurgue no real” (LACAN, 1985 [1955-1956], p. 22). A tópica lacaniana do real caracteriza-se, justamente, pela ex-sistência, ou seja, pela impossibilidade de simbolização.⁷¹

⁷⁰ “Tinha cinco anos; brincava no jardim, perto de minha babá, e cortava com meu canivete a casca de uma daquelas nogueiras que também desempenham um papel em meu sonho. De pronto notei com indizível terror que havia cortado o dedo mínimo da mão (direita ou esquerda?), de forma que estava dependurado somente pela pele. Não senti nenhuma dor, mas sim uma grande angústia. Não me atrevi a dizer nada para a aia, distante uns poucos passos; deixei-me cair sobre o banco mais próximo e permaneci ali sentado, incapaz de dirigir outro olhar ao dedo. Ao fim me tranquilizei, olhei para o dedo, e então vi que estava completamente intacto” (FREUD, 1998 [1918], p. 79). Nessa alucinação, é possível identificar a representação da castração que, repudiada, acaba retornando como dado de uma realidade que se dirige tão somente ao psicótico.

⁷¹ A relação entre a mística e o real é tema do capítulo 7.

Em termos da dinâmica edipiana, o repúdio à representação da castração no sujeito psicótico é a forclusão do Nome-do-Pai. O significante Nome-do-Pai, como visto, diz respeito a qualquer expressão simbólica produzida pela mãe ou pelo filho que represente a instância terceira, paterna, da lei da proibição do incesto. Também chamada de metáfora paterna, o Nome-do-Pai tem função estruturante, pois funda o sujeito psíquico como tal ao lhe garantir o acesso à dimensão simbólica (DOR, 1989). Logo, a forclusão é a não vinda do significante Nome-do-Pai no lugar e no momento em que ele é chamado a vir – sempre em resposta à demanda de qualquer sujeito fora da relação dual imaginária entre criança e mãe.

O episódio psicótico seria, assim, consequência de um apelo realizado por um terceiro a um sujeito que não possui a inscrição inconsciente do Nome-do-Pai, e que, portanto, não tem condições de responder com um significante, senão somente por meio do real. De acordo com Dor (1989), a forclusão do Nome-do-Pai compromete gravemente o acesso ao simbólico para a criança e afunda-a numa organização arcaica em que é cativa da relação imaginária com a mãe. Como consequência, há uma vacância no campo do simbólico; em torno desse furo é construída uma nova realidade que substitui aquela anterior ao evento forclusivo. Essa nova realidade do psicótico caracteriza-se por ser invasiva, isolada de outros acontecimentos e insensata. Além disso, ela dirige-se incontestavelmente apenas ao sujeito psicótico, que é seu único agente.

O CASO DE RAMAKRISHNA

Kakar (1997c) publicou detalhes da vida precoce do místico indiano Ramakrishna, a partir dos quais pode-se fazer inferências sobre a relação entre a psicose e o misticismo. Nascido em 1836, em família brâmane do povoado de Kamarpukur – Bengala, Ramakrishna foi o quinto filho de pais devotos muito pobres e com idade bastante avançada quando de seu nascimento (o pai tinha 60 anos e a mãe, 45). O garoto adorava pintar quadros e passar o tempo com oleiros. Tinha, portanto, uma veia artística bastante desenvolvida e seu primeiro êxtase aparentemente foi evocado por uma forte emoção estética.⁷²

⁷² Trata-se, segundo Kakar, de um episódio classificável como misticismo da “natureza”: “Eu estava passando por um caminho estreito entre dois arrozais. Mascando

A mãe Chandra era muito dedicada ao filho caçula e ficava ansiosa quando não o tinha ao alcance dos olhos. O pai, Khudiram, era, segundo Kakar (1997c), um homem doce que nunca repreendeu o menino, havendo falecido quando este tinha cerca de 8 anos. A morte do pai provocou em Ramakrishna um efeito de retração e amor pela solidão, o que, como já mencionado mais de uma vez em outros casos, poderia estar relacionado à ambivalência e ao drama edipiano. Além disso, aproximou-se mais da mãe, passando longos períodos auxiliando-a nas tarefas domésticas e nas orações diárias aos deuses. Interessou-se igualmente por assuntos espirituais, achegando-se aos ascetas errantes que pernoitavam em certa casa de peregrinação.

Aos 13 anos seu irmão mais velho partiu para trabalhar em Calcutá, enquanto o segundo irmão assumia, relutante, a posição de chefe da família. Segundo Kakar (1997c), no início da adolescência, Ramakrishna pouco pôde contar com a presença de uma figura masculina no seio familiar. Assim, quando não estava no povoado tomando parte da vida religiosa de maneira entusiasmada, encontrava-se em casa partilhando o ritmo da vida materna e de outras mulheres que pareciam tê-lo adotado como um dos seus. Ele as ouvia contarem seus segredos e infortúnios, também tentava entretê-las cantando ou interpretando cenas de peças populares.

Analisando essas informações em termos da dialética fálica entre o ser e o ter, pode-se supor que Ramakrishna manteve-se por muito tempo posicionado como falo de uma mãe bastante protetora e que houve certa falta de um terceiro personagem mediador nessa relação dual. Poderia haver, por conseguinte, uma configuração favorável à forclusão do Nome-do-Pai.

Na adolescência, Ramakrishna gostava de usar roupas e joias femininas e, assim, disfarçava-se de mulher em ambientes públicos, onde passava diante de homens e mulheres, tomava parte em conversações e ficava bastante orgulhoso do fato de não ser descoberto.

meu arroz, ergui os olhos para o céu. Vi uma grande nuvem negra expandindo-se rapidamente até cobri-lo inteiramente. Subitamente, da borda da nuvem, uma revoada de garças brancas como a neve passou sobre minha cabeça. O contraste foi tão bonito que meu espírito perdeu-se em regiões distantes. Perdi a consciência e caí no chão; o arroz expelido espalhou-se. Alguém me pegou e levou-me nos braços até em casa. Um acesso de alegria e de emoção dominou-me... Esta foi a primeira vez que fui tomado pelo êxtase” (RAMAKRISHNA apud KAKAR, 1997c, p. 113).

Em sua maturidade, relatava esses episódios a seus discípulos com uma ponta de orgulho e ocasionalmente ainda demonstrava sua habilidade de imitar com perfeição os gestos e movimentos femininos.

Também tinha, na adolescência, uma fantasia persistente de renascer como mulher, uma linda criança-viúva que só aceitaria como esposo o Deus Krishna. Viúva, a garota viveria numa cabana na companhia de uma velha senhora, sua guardiã, fazendo trabalhos domésticos e entoando canções sobre Krishna. À noite, ela choraria ardentemente pelo Deus, ansiando alimentá-lo com doces. “Krishna viria em segredo, comeria e iria embora, suas visitas diárias não sendo do conhecimento de ninguém” (KAKAR, 1997c, p. 115).

Para Kakar (1997c), ele poderia ser diagnosticado como um transexual secundário – alguém que difere de sua contrapartida primária por não parecer feminino na origem de qualquer comportamento de gênero. No entanto, sob a superfície de masculinidade, haveria um impulso permanente na direção do feminino, manifesto a partir da adolescência.⁷³

Essa feminilização, que muito lembra a do presidente Schreber, demarca um gozo sem limites que Lacan (1985 [1955-1956]) denominou “empuxo-à-mulher” em seu seminário *As psicoses*. O empuxo-à-mulher é uma orientação do gozo que pode ocorrer nas psicoses em resposta à forclusão do Nome-do-Pai e à ausência de significação fálica. Nesses casos, tipicamente de paranoia, verifica-se que o sujeito padece de uma identificação precoce e maciça com a mãe. Nessa orientação feminina do gozo, verifica-se a prevalência do registro especular, de forma que o empuxo-à-mulher seria uma tendência da pulsão específica à psicose.

Segundo Leite (2004), a identificação ao desejo da mãe está no fundamento da psicose: por não poder ser o falo que falta à figura materna, resta ao psicótico a solução de ser a mulher que falta aos homens. Ou, como no caso de Schreber, ser a mulher de Deus.

Retomando a vida de Ramakrishna, Kakar (1997c) relata que, após a adolescência, o seu comportamento foi considerado cada vez mais bizarro, e a família temia por sua sanidade mental. Ele tinha uma forte sede espiritual, caracterizada por um desejo intenso de união

⁷³ Kakar (1997c), contudo, também pensa que esse “diagnóstico” é tão duvidoso e reducionista como definir que o misticismo devocional cristão de mulheres medievais (que muito lembram o caso de Madeleine) é manifestação de uma sexualidade patológica.

à Deusa Mãe. Essa sede oferecia, segundo Kakar, todos os sinais de uma depressão completa, incluindo agitação corporal, insônia, apetite reduzido e crises de choro. Seu comportamento parecia bizarro mesmo àqueles que o conheciam: Ramakrishna mantinha conversações brincalhonas com a estátua da Deusa, tentava pôr comida em sua boca de pedra e via-a respirar. Jogava-se ao chão e rolava violentamente até obter uma visão extática da Deusa, quando então mudava totalmente seu temperamento.

Era, assim, consenso que ele estaria insano. Como “remédio”, arranjaram-lhe um casamento. Em relação à esposa, ele comportava-se ora como uma mulher, ora como uma criança (em seus estados extáticos). “No primeiro caso, marido e mulher eram ambos namorados (*sakbis*) da Mãe Divina, ao passo que no segundo caso, a esposa era encarada como a própria deusa” (KAKAR, 1997c, p. 119).

Segundo Kakar, Ramakrishna alinha-se aos místicos que pensam ser a sexualidade máscula um obstáculo no caminho da experiência extática. Das muitas disciplinas místicas que existem na Índia, ele nunca quis experimentar justamente o tantra – que utiliza o ato sexual como forma de desenvolvimento espiritual. Seu conselho aos noviços era evitar completamente o contato com mulheres. Entretanto isso só valia para os iniciantes, pois uma vez obtido o conhecimento místico, a segregação sexual tornava-se desnecessária.⁷⁴

Logo, o misticismo de Ramakrishna lembra, de fato, a psicose e seu correspondente “empuxo-à-mulher”, tão patentes no caso do presidente Schreber. Contudo parece haver aí uma diferença fundamental.

Schreber é literalmente invadido por um Outro absoluto que se apropria de seu corpo. Nesse sentido, a clínica psicanalítica destaca uma função no delírio, qual seja, a do reestabelecimento, na medida em que objetiva barrar, tanto quanto possível, a invasão de fenômenos psicóticos no corpo – invasão por esse Outro absolutamente gozador. Freud conclui, em sua análise do caso de Schreber, que “o que nós consideramos a produção patológica, a formação delirante, é, na

⁷⁴ Não havia muito a temer depois de certo estágio espiritual: “Depois de atingir o teto, pode dançar o quanto quiser, mas não enquanto estiver nas escadas” (RAMAKRISHNA apud KAKAR, 1997c, p. 143).

realidade, a tentativa de restabelecimento, a reconstrução” (FREUD, 1998 [1911], p. 65).⁷⁵

Ramakrishna, por outro lado, não padece de qualquer intrusão da divindade. Pelo contrário, conforme visto acima, seu padecimento era justamente da separação em relação à Deusa Mãe, de modo que, ativa e desesperadamente, buscava sua união com ela. A Deusa, pois, não invade Ramakrishna inadvertidamente, como o Deus de Schreber, mas apenas porque aquele se prepara ativamente para tal.

Para Kakar (1997c), a suposta insanidade de Ramakrishna foi apenas uma fase transitória e circunstancial, comumente atravessada por místicos em diferentes tradições. Convencionou-se denominar tal estágio da mística de “noite escura da alma”.

A NOITE ESCURA DA ALMA

Se os psicóticos têm episódios de misticismo, também é verdade que os místicos reconhecem passar por estados muito semelhantes à psicose. Na literatura mística, é comum que estes sejam descritos como a “noite escura da alma”, expressão que intitula um dos mais conhecidos escritos do frade espanhol São João da Cruz.⁷⁶

Para o santo espanhol, a noite escura é a última etapa de purgação necessária para que a alma possa unir-se a Deus por meio do amor (CROSS, 2000). Essa purgação é descrita como passiva, porque é efetuada pela própria divindade, e resulta invariavelmente em aflição, dor e tormentos.⁷⁷ Desde a obra de São João da Cruz, o termo tem sido utilizado para descrever a etapa psicologicamente mais

⁷⁵ Na medida em que há, na psicose, um furo no simbólico (a forclusão), o delírio tem justamente a função de tapar, por um recurso intenso ao imaginário, esse buraco por onde apenas o real responde. O delírio é, desta forma, pura produção de sentido, conforme declara Jorge (2005b).

⁷⁶ São João da Cruz (1542-1591) foi um frade carmelita espanhol muito conhecido por sua cooperação com Santa Teresa D'Ávila na reforma da ordem carmelita, assim como por suas obras escritas com forte cunho místico.

⁷⁷ O místico indiano Rajneesh (2002, p. 92) comenta a respeito: “há momentos que só podem ser chamados de ‘noites escuras da alma’. Tão escuros e tão perigosos, que parece que vocês chegaram ao último suspiro das suas vidas; é a morte e nada mais. Essa experiência é um colapso nervoso”. Essa etapa do caminho místico foi descrita também no capítulo 1, item 1.7.

difícil no caminho dos místicos, que pode incluir fases de depressão e experiências semelhantes à psicose.

O místico, nessa fase, deseja unir-se a Deus (no caso do misticismo teísta) ou ao Nada (no caso da mística da liberação), mas ainda não se encontra totalmente preparado para uma fusão que implica a dissolução de seu eu. A noite escura significa, assim, uma espécie de prisão entre dois mundos – um da matéria e outro do espírito –, tal como explica Santa Teresa (apud WAPNICK, 1997, p. 140):

Nenhum alívio chegou-lhe [à alma] do Céu, e ela não está no Céu, e num momento em que não aguarda nenhum alívio terrestre, e não está na terra tampouco, mas está, por assim dizer, crucificada entre o Céu e a terra; e sofre muito, pois nenhuma ajuda lhe chega, quer de um lado, quer do outro.

No relato de Teresa, a terra pode representar o estado de consciência normal ou comum, em contraposição ao Céu, que representa a união extática com Deus.

A noite escura não é só característica do misticismo cristão e ocidental, observe-se o testemunho do místico indiano Rajneesh (2002, p. 76): “Quando vocês entram pela primeira vez no mundo da não-mente,⁷⁸ ele se parece com a loucura – a ‘noite escura da alma’, a noite louca da alma”. Nesse sentido, o autor relata a necessidade de que o caminho místico seja trilhado com a orientação de um mestre, sob pena de ser tomado pela loucura:

E lembrem-se, não há escapatória. Se vocês começarem a se desviar, simplesmente enlouquecerão. Os sufis chamam os que se desviam de *mastas*. Na Índia, eles são conhecidos como *paramahansas*, loucos. Vocês não podem voltar porque o caminho não está mais lá, e não podem ir adiante porque está tudo escuro. Vocês ficam paralisados. (RAJNEESH, 2002, p. 76-77, grifo do autor).⁷⁹

Para a mística Madeleine, paciente de Pierre Janet, as etapas preparatórias do êxtase passavam pelo sentimento de um vazio sombrio

⁷⁸ “Não-mente” é um termo originário do zen-budismo, caracterizando um estado psíquico não perscrutado pelo pensamento conceitual (SUZUKI, 1989).

⁷⁹ Interessante notar que Freud tinha ciência do perigo da loucura inerente à trilha mística, conforme seu diálogo com Bruno Goetz sobre o *Bhagavad-Gita* citado no capítulo 2, item 2.2.

– a seca, conforme ela mesma chamava. O ponto de partida desse estado é o tédio mortal, sem consolo ou conforto, uma espécie de depressão que a privava até mesmo de sua fé. Ela define a seca: “Um grande vazio que coisa alguma poderá preencher; se a fé não voltar, eu perderei a cabeça, ficarei completamente louca” (apud CLÉMENT, 1997, p. 65).

Janet bem tentava confortar Madeleine lembrando-a do amor que Deus tinha por ela. Mas, na noite escura da alma, o desamparo é completo e até mesmo Deus abandona o místico. “Não, eu sinto que ele não me ama mais... Sinto-o qualquer coisa de cruel que não ousa falar, sinto que eu não o amo mais; ninguém me ama mais porque eu não amo mais ninguém” (apud CLÉMENT, 1997, p. 66). Clément comenta que esse delírio teria a função de proteger a mística do vazio.

O vazio, entretanto, cede a um estado de sofrimento ainda maior, caracterizado por forte agitação psicomotora e agressividade. Nessa fase, Madeleine tinha delírios e alucinações de caráter paranoico: ela percebia complôs diversos contra o presidente da República, contra a bolsa de valores, contra os deputados, entre outros. O erotismo de suas visões, tratado no item anterior, agora assume um caráter francamente masoquista: “O que sofro no ânus, no cóccix, nas partes é inimaginável, me queimam, enfiam em mim grandes objetos em brasa e despejam raios elétricos sobre as chagas... Que suplício o chicote nas nádegas que se petrificam” (apud CLÉMENT, 1997, p. 51).

Mas apesar de todos os suplícios que atingem os místicos, a noite escura é a fase que justamente antecede o êxtase. Destarte, quando chega o ápice da tortura infernal, as portas do céu não estão distantes. Veja-se o caso de Madeleine: “É inimaginável como passo prontamente do estado de sofrimento horrível à embriaguez espiritual... eu experimento algo do céu ao mesmo tempo em que em parte ainda estou no inferno” (apud CLÉMENT, 1997, p. 70). A beira de abandonar a noite escura, ela entrevê a verdade sobre o gozo que só a psicanálise, no futuro, iria explicitar: “O que é verdade é que ao mesmo tempo eu sofro e gozo...” (apud CLÉMENT, 1997, p. 70). Segue-se então o êxtase, que lhe dura entre dois e três dias.

Também para o místico Rajneesh, a experiência do vazio está relacionada à loucura, mas uma loucura “necessária”, já que é mister atravessá-la para chegar ao êxtase. Ele explica: “Eu fui simplesmente lançado dentro de mim mesmo. Era um vazio, e o vazio leva a pessoa à loucura. No entanto, o vazio é a única porta para Deus. Isso significa

que só conseguem cruzar a porta aqueles que estão preparados para enlouquecer, ninguém mais” (RAJNEESH, 2002, p. 78).

Consoante já descrito, também o místico hindu Ramakrishna passou pelo paroxismo da noite escura, especialmente após sua adolescência. Ele próprio referiu-se mais tarde a esses episódios como *unmada* (loucura). Mas, assim como no caso de outros místicos, o auge do sofrimento trazia a semente da bem-aventurança.⁸⁰

SERÃO OS MÍSTICOS PSICÓTICOS?

Para Wapnick (1993), as semelhanças entre o misticismo e a psicose têm limites, principalmente porque o místico, em geral, prepara-se longamente para a experiência de suas visões e êxtases, é capaz de integrá-las a sua personalidade e costuma, após períodos de clausura ou introspecção, voltar para o mundo social, onde é capaz de se relacionar positivamente com outros. Em suma: “O místico proporciona o exemplo do método pelo qual o interior e o exterior podem ser unidos; o esquizofrênico,⁸¹ o resultado trágico de sua separação” (WAPNICK, 1993, p. 149).

⁸⁰ Sobre essa repentina mudança “do Inferno ao Céu” é deveras ilustrativo o seguinte relato do místico hindu: “Um dia, eu senti uma angústia insuportável no meu coração porque não conseguia a visão Dele [...]. Muito aflito pelo pensamento de que eu podia não ter a visão da Mãe, eu estava bastante inquieto. Pensei que não havia sentido em viver assim esta vida. Meus olhos caíram repentinamente sobre a espada que estava no templo da Mãe. Decidi dar um fim em minha vida naquele mesmo instante. Como um louco, corri e peguei a espada, quando de repente tive uma maravilhosa visão da Mãe, e caí inconsciente. Eu não soube o que aconteceu no mundo externo – como se passaram este dia e o seguinte. Porém, no mais profundo da minha alma, fluía uma corrente intensa de bem-aventurança, nunca experimentada antes... Era como se as casas, as portas, os templos e todas as outras coisas tivessem se desvanecido juntas; como se não houvesse mais nada em lugar algum! E o que vi foi um mar de consciência luminosa e sem limites! Não importa a distância ou a direção, para onde quer que voltasse os olhos via chegar uma sucessão contínua de ondas fulgurantes, assolando e bramindo de todas as direções em grande velocidade. Muito rapidamente elas caíram sobre mim, afundando-me nas profundezas abismais do infinito” (RAMAKRISHNA apud KAKAR, 1997c, p. 117).

⁸¹ Esquizofrenia é um termo psiquiátrico cunhado para caracterizar determinado tipo de transtorno psicótico. Segundo o DSM-IV-TR (2002), a esquizofrenia tem ao menos dois dos seguintes sintomas característicos: delírios, alucinações, discurso desorganizado, comportamento amplamente desorganizado ou catatônico e sintomas negativos (como o embotamento afetivo, alogia ou abulia). Além disso, deve haver

No mesmo sentido, para Kakar (1997c) o místico torna-se mestre da sua loucura e da sua razão, ao passo que o esquizofrênico permanece delas escravo. O autor entende que a diferença entre uma visão e uma alucinação tem fronteiras bastante móveis, sendo mais importante seu significado e conteúdo, e não a sua origem. Assim, as visões ocorrem no curso de uma experiência religiosa intensa em vez de acontecerem durante um episódio psicótico. Elas são, para o autor, sonhos de tipo especial que encontram seu caminho na vida desperta.

No entendimento de Kakar, as visões de Ramakrishna podem ser classificadas em três tipos: elas vão desde as alucinações em sentido psiquiátrico, passando pelas visões conscientes até as visões “inconscientes” ou inefáveis. Cabe detalhá-las abaixo.

As alucinações de Ramakrishna são espontâneas e inoportunas, mas, para Kakar, elas caracterizam seu reconhecido período de insanidade (*unmada*), ou seja, a noite escura da alma, a loucura necessária. Ramakrishna fala sobre suas visões insanas: “Eu cuspi no chão quando as via. Mas elas seguiam-me e obcecavam como fantasmas. No dia seguinte a essas visões, eu tinha geralmente um ataque sério de diarreia e todos os êxtases saíam pelas tripas” (RAMAKRISHNA apud KAKAR, 1997c, p. 130).

As visões conscientes de Ramakrishna caracterizam o segundo tipo. Para Kakar (1997c, p. 131), essas visões são diferentes das alucinações porque representam simbolicamente um processo psíquico em curso, “sendo símbolos emprestados da tradição religiosa e cultural do místico”. É o caso de visões sobre o imaginário cultural do iogue hindu – como a de *kundalini*, a serpente enrolada que desperta na base do ânus e faz seu caminho subindo pelos vários centros energéticos (os *chakras*). Mas as visões conscientes também são *insights* visuais que podem repousar num idioma histórico-cultural místico universal. São alguns temas universais das visões místicas: o universo cheio de centelhas de fogo, a miríade de luzes divinas e a percepção de consciência em todas as coisas.⁸²

disfunção social/ocupacional e duração mínima contínua de seis meses, entre outros critérios.

⁸² Segue um exemplo deste tipo de visão, conforme descrita por Ramakrishna: “Algumas vezes vejo o mundo encharcado em consciência da mesma maneira que a terra fica encharcada d’água durante as chuvas” (RAMAKRISHNA apud KAKAR, 1997c, p. 132).

Por último, há as visões inefáveis, inconscientes que, segundo Kakar, não podem ser descritas porque o ego observador está ausente. Ramakrishna confessa: “tão logo começo a pensar nas visões com o propósito de descrevê-las, a mente foge imediatamente, e fica impossível falar” (apud KAKAR, 1997c, p. 134). Na literatura mística, esse estado é frequentemente considerado o ápice da experiência, na medida em que a união total com a divindade advém – é a *unio mystica*.

A respeito das visões conscientes e inconscientes, Kakar (1997c, p. 132) entende que não são estados psicopatológicos: “na ausência de qualquer afeto doloroso ou ansioso associado [...] eu tenderia a ver sua base mais numa criatividade, aparentada com a fantasia expandida de um artista ou de um escritor, do que na patologia”. Assim, para o autor, o misticismo tem maior relação com um ato criativo, e não seria por acaso que, na Índia e em outras culturas, a experiência mística é buscada por meio da arte, como, por exemplo, a música e dança.⁸³

Para Vergorte (2003), a análise recente das diferenças culturais e religiosas trouxe à tona a apreciação de que relacionar mística e loucura tem mais fundamentos nos preconceitos dos profissionais da área psi. Consoante o autor, qualquer análise séria da questão deveria levar em conta que o misticismo não é patologia, mas a patologia pode representar uma caricatura do misticismo.

Justamente nessa ótica manifestam-se Clément e Kakar em sua obra *A louca e o santo* (1997). Ao comparar o misticismo de Madeleine e Ramakrishna, eles denunciam que o critério para a distinção entre o misticismo “verdadeiro” e a loucura seria puramente sócio-histórico. Ou seja, Ramakrishna poderia ter sido um louco enclausurado se vivesse na França do século XIX, enquanto Madeleine seria considerada uma santa na Índia do mesmo período.

Para concluir a questão, é esclarecedora a diferenciação feita por Pommier (1987) em leitura puramente psicanalítica. Relacionando o gozo místico ao do poeta e da mulher,⁸⁴ o autor reconhece haver um ato comum em todas essas modalidades de gozo – ato responsável pela sua separação do âmbito da psicose. “Graças a este [ato], o gozo da mulher

⁸³ Ver, nesse sentido, o caso dos *dervixes* – místicos sufis (da via mística do islamismo) que buscam o êxtase por meio da dança.

⁸⁴ Essa relação será detalhada no capítulo 6.

se distingue daquele despedaçante e puramente passivo da psicose. O primeiro atua enquanto o segundo é atuado” (p. 69).

Logo, quando a divindade fala ao místico (ou através dele), não se trata da mesma fala invasiva que se impõe ao psicótico: “A fala que é aguardada não é, como na loucura, imposta, mas é a fala substancial que pode advir sobre o fundo de um silêncio longamente preparado” (POMMIER, 1987, p. 70). Esse silêncio, muitas vezes chamado de meditação, pode por nós ser considerado passivo ou demasiado paciente, mas é, de todo modo, um ato preparado.⁸⁵ Pommier conclui: “Só a falta de ato diferencia uma mulher ou um poeta da loucura; o ato os distingue da psicose” (POMMIER, 1987, p. 102).

Além disso, conforme será discutido no capítulo 6, o místico costuma demandar uma testemunha ou escrever sobre sua experiência. A testemunha representa o lugar da fala, do escrito, do que circula na sociedade dos homens, na ordem do falo. Porque se dirige à sociedade dos homens, o êxtase do místico não é um sistema delirante: não é, pois, uma psicose.

Finalmente, retomando a feminilização mística, deve-se ter claro que, em muitos casos, o místico feminiliza a sua alma – e apenas ela, fato que o distingue do psicótico. Conclui Pommier (1997, p. 74): “Porque apenas sua alma é mulher diante de Deus, e não seu corpo ou seu pensamento, o místico não está na psicose. Nisso ele vai se distinguir de um Schreber”. Essas considerações serão retomadas ao final do capítulo a seguir.

⁸⁵ Pommier (1987, p. 69-70) diz a respeito: “a extática segue seu caminho – passivo, se quisermos – graças a atos que exigem uma longa paciência. Quando Margarida Maria, amante do Sagrado Coração, escreve: ‘Todo o meu interior é um profundo silêncio para escutar a voz Daquele a quem amo’, tal fala evoca uma espera passiva, se nos esquecermos de que ela requer esses atos que são o jejum, a renúncia aos prazeres da vida, o celibato”.

MÍSTICA E GOZO

6.1 DELIMITANDO O CAMPO DO GOZO

A relação entre o misticismo e o chamado gozo feminino foi trabalhada por Lacan (1985 [1972-1973]) em seu vigésimo seminário – *Mais, ainda*. Antes de abordar essa questão, cabe, contudo, definir o campo do gozo em psicanálise e descrever suas principais modalidades.

O conceito psicanalítico de gozo passa ao largo de uma relação simplista entre o prazer e a satisfação, pois o homem é um ser falante e, portanto, sua possibilidade de satisfação é sempre mediada pela linguagem. No âmbito humano, a satisfação e a insatisfação, os prazeres e desprazeres, estão todos presos na rede de sistemas simbólicos, nos jogos de concatenação da cadeia significante. Desta forma, o gozo é a formulação psicanalítica que melhor se presta a entender tais relações, em detrimento da ideia de prazer regido unicamente pela descarga de tensões do aparelho psíquico – o princípio do prazer⁸⁶ formulado por Freud (CHEMAMA, 1995).

Antes de Lacan, o termo gozo já era utilizado por Freud; mas, ao contrário do psicanalista francês, que trouxe todo um caráter conceitual específico ao termo, para o inventor da psicanálise essa era apenas mais uma palavra da língua. O termo alemão *Genuss* designa, assim, o gozo em sentido sexual e também é utilizado no lugar da palavra *Lust*, quando denota êxtase, alegria intensa, prazer extremo e volúpia (VALAS, 2001).

Mas, apesar de não conceituar o gozo, é Freud quem delinea seu campo ao perceber que há algo para além do princípio de prazer – ele percebe inúmeras situações na vida humana em que o aumento

⁸⁶ Com o princípio de prazer, Freud postula que, no seu conjunto, a atividade psíquica objetiva evitar o desprazer – relacionado ao aumento de tensão ou excitação – e proporcionar o prazer – que está ligado à redução dessa tensão (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

de tensões pode ser prazeroso. Além disso, tal como demonstrado na experiência analítica, a dor pode ser sentida como prazer e repetidamente buscada em fenômenos como as neuroses de guerra, lembranças penosas, pesadelos e sintomas incapacitantes.⁸⁷

Isso fica evidente, por exemplo, no conhecido caso clínico do *Homem dos ratos*, no momento em que o paciente de Freud descreve um tipo muito peculiar de tortura: a penetração de ratos no ânus da vítima. Seu relato foi marcado por tanto horror e resistência que o psicanalista precisou ajudá-lo a completar. Conta Freud que seu rosto assumiu uma expressão muito estranha, “e que só posso esclarecer como *horror ao seu prazer, ignorado [unbekennen] por ele mesmo*” (FREUD, 1998 [1909], p. 133).

Outra situação são as brincadeiras infantis, sendo paradigmático o jogo do *fort-da*, que provoca no neto de Freud, ao mesmo tempo, dor e prazer – ou melhor, uma jubilação mórbida (FREUD, 1998 [1920]). Explique-se: ao jogar um carretel alternadamente para longe e para perto de si, a criança repetia a experiência dolorosa envolvida nas ausências e retornos da mãe.

Essas elaborações freudianas relacionadas à pulsão de morte são o ponto de partida de Lacan para definir o gozo, mas isso não é feito nos primeiros anos de seu ensino. Inicialmente a ênfase lacaniana é a releitura rigorosa de Freud pautada na máxima “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, por meio da qual define que tudo é significante (em termos linguísticos) na experiência analítica. Trata-se do período da chamada “clínica do significante” (FORBES, 2005), bem expressa em seus primeiros seminários e escritos como, por exemplo, *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise*, de 1953.

Efetivamente, mais tarde Lacan percebe que nem tudo na experiência analítica é significante. Com efeito, há o significante, mas há também o gozo. Isso será levado em conta em novas teorizações. Sua nova elaboração sobre o gozo (*jouissance*), não inspirada no vocabulário corrente, ou mesmo freudiano, inicia no seminário *A ética da psicanálise* (1988 [1959-1960]). Pelo contrário, o sentido do termo é importado do discurso jurídico e, assim, não se reporta à alegria, mas a algo próximo do usufruto, é “gozar de”, e não simplesmente “gozar”.

⁸⁷ Em *Mais além do princípio de prazer* (1998 [1920]), Freud postula que o masoquismo imanente a tantas pessoas, a reação terapêutica negativa e o sentimento de culpa encontrado em tantos neuróticos são indicações inequívocas da presença de uma pulsão de agressividade ou destruição na vida anímica, a pulsão de morte.

Mas se no direito enfatiza-se a vertente objetiva do gozo, como o gozo de um bem ou um título, na psicanálise enfatiza-se, ao contrário, o gozo em sua vertente subjetiva, no sentido de saber como manejá-lo a partir do sujeito (VALAS, 2001).

Fundamentalmente, o gozo será definido, em Lacan, por uma relação de inclusão-exclusão com o significante. O gozo puro é da ordem do real e, nesse sentido, não é simbolizável: ele não cessa de não se escrever.

Assim, gozo e significante opõem-se e ao mesmo tempo se avizinham, o que pode ser exemplificado em um esquema – o toro reproduzido abaixo (figura 2). No corpo do toro tem-se o conjunto de representações simbólicas e imaginárias do sujeito (S + I), sendo que no seu centro encontra-se o gozo mítico: J(A).⁸⁸ No espaço vazio central está a Coisa (*das Ding*), que provisoriamente será referenciada simplesmente como o real do gozo – suas formulações específicas serão retomadas adiante.⁸⁹

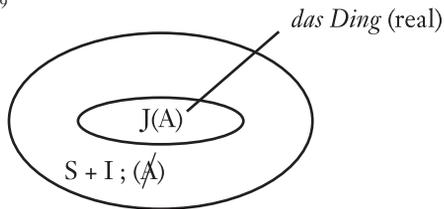


Figura 2 – Relação entre o gozo e as representações simbólicas e imaginárias do sujeito⁹⁰

Desta forma, o gozo está situado no próprio centro das representações do sujeito. Como explica Valas (2001), as propriedades topológicas do toro demonstram porque Lacan expressa que o gozo tem uma relação “êxtima” com o sujeito: “Este neologismo sublinha que o gozo é ao mesmo tempo o que é o mais estranho e o mais íntimo ao sujeito, mas estando fora do significante, isto é, no real” (VALAS, 2001, p. 28).

O gozo é sentido pelo corpo e nesse real ele permanece inefável e indizível, o que caracteriza a experiência dos místicos, como será visto

⁸⁸ Essa fórmula indica o gozo do Outro, a partir da expressão francesa *jouissance de l'Autre*. Esse conceito será explicado adiante.

⁸⁹ Ver capítulo 7, item 7.3.

⁹⁰ Reproduzido de Valas (2001, p. 28).

no capítulo 7. Entretanto, ele pode ser recortado ou capturado pela linguagem.

Na verdade, o chamado gozo originário ou mítico, o gozo do corpo propriamente dito (escrito por Lacan na fórmula J(A)), deverá ser mortificado pelo significante para que o sujeito possa advir. Trata-se aqui da própria lei de interdição do incesto, consubstancial às leis da linguagem: ela define que o real do gozo, presentificado pela mãe como primeiro objeto do desejo, deverá faltar para que o sujeito surja na ordem simbólica como desejante. Nas palavras de Valas (2001):

O gozo é proibido àquele que fala como tal, porque é a própria condição de possibilidade da palavra. Daí resulta que o gozo só pode ser dito entre as linhas (inter-dito) pelo sujeito da Lei, isto é, pelo sujeito dividido entre o desejo que vem do Outro e o gozo que está na Coisa. (VALAS, 2001, p. 35).

Essa operação é definida por Lacan como a metáfora paterna, ou seja, a substituição do desejo da mãe (gozoso) pelo Nome-do-Pai (advento da ordem simbólica). Nela é subjetivado o gozo mítico do corpo como pura presença animal, ou, dito de outra forma, o corpo em sua pulsação de gozo é recortado pelo significante. E é assim, interdito, que o gozo poderá se manifestar no sujeito.

Lacan definiu, ao longo de sua teorização, ao menos duas formas de gozar, de acordo com as diferentes formas de cifragem pelo significante: o gozo fálico e o gozo feminino. Acrescenta-se a estas um gozo que tem caráter originário ou mítico – o gozo do corpo próprio, ou gozo do Outro.⁹¹

Valas (2001, p. 63) propõe, inclusive, uma ordenação lógica (e não temporal) entre o gozo do Outro e o gozo fálico: “Há, primeiro, o gozo do Outro (a Coisa, o corpo próprio) antes da Lei, depois a Lei, e enfim o gozo fálico depois da Lei, resultante da cifragem do gozo corporal pelo significante”.

Assim, em termos lógicos e não temporais, há primeiro o *gozo do Outro* (J(A)), que representa o gozo mítico do próprio corpo. Após a introdução da lei do significante (S1), abre-se acesso ao sujeito para o

⁹¹ Não parece haver um consenso nos comentadores da obra lacaniana sobre a totalidade das formas de gozo definidas pelo mestre francês. Por simplicidade, optou-se aqui por delimitar apenas as duas principais modalidades do gozo: fálico e suplementar, acrescido do gozo mítico de origem, aquele do corpo próprio (J(A)).

gozo fálico, que resulta do recorte pelo significante. Por fim, há o gozo definido por Lacan (1985 [1972-1973]) no seminário 20, *Mais ainda*, que indica uma *jouissance* precisamente feminina com seu caráter enigmático, pois nunca foi tomada pela linguagem. Cabe, pois, melhor definir cada uma dessas modalidades, ainda que de forma sintética.

6.2 O GOZO DO OUTRO

O gozo do Outro é o gozo do próprio corpo. Não se trata aqui do Outro enquanto tesouro dos significantes, lugar da palavra e da linguagem, como frequentemente referido na teoria lacaniana. Abrange a alteridade radical do corpo real, que se distingue do corpo simbólico e imaginário. Assim, o gozo do Outro é o gozo do corpo em sua pulsação animal.

Esse gozo tem um caráter originário ou mítico para Lacan, pois não se tem acesso direto a ele – é pela linguagem que o sujeito advém e constrói para si o mito de um gozo não mediado, puramente animal. O gozo só pode ser sentido pelo corpo e, caso o sujeito pudesse ter acesso ao mesmo, ele se aboliria. “Em suma, pode-se dizer que só há gozo do corpo, só o corpo pode gozar, e que um corpo, aliás, é feito para gozar” (VALAS, 2001, p. 31).

O gozo do Outro é mítico porque o único gozo acessível ao sujeito é um gozo de borda, fragmentado pelo significante e assim refugiado nas zonas erógenas – o gozo fálico. Este é apenas um resto do gozo corporal, que deixa o sujeito “em uma insatisfação fundamental, e o desejo insistirá para encontrar o gozo do Outro, idealizado porque perdido desde sempre e para sempre” (VALAS, 2001, p. 44).

Impossível, o gozo do Outro surge a partir da incidência do significante sobre o sujeito e não antes dele, como um mito de origem, uma idealização de completude ilimitada. Consoante abordado no capítulo 4 (item 4.5), essa idealização fundamenta mitos como o da queda do paraíso, e é, portanto, responsável pela nostalgia mística de fusão com o Absoluto.

É a lei de interdição do incesto (consustancial às leis da linguagem) que incide sobre esse gozo, mortificando-o, para produzir um sujeito. Para este resta o acesso a outra modalidade do gozar, definida como fálica.

6.3 O GOZO FÁLICO

O comentário a respeito do gozo fálico convoca esclarecimentos introdutórios sobre a questão do falo em psicanálise: aquilo que a criança percebe como atributo possuído por alguns e ausente em outros não é o pênis, mas a representação psíquica deste. Destarte, para a psicanálise, o falo não é o pênis, mas a sua representação. Tal representação funciona como elemento organizador da sexualidade humana, assumindo uma forma imaginária e outra simbólica.

O falo imaginário é uma representação psíquica inconsciente, uma “entidade imaginária criada pela boa forma de um órgão prenhe, pelo intenso amor narcísico que a criança deposita nele e pela extrema inquietação de vê-lo desaparecer” (NASIO, 2001, p. 34). É esse falo que, no desfiladeiro do complexo de castração, o menino fantasia poder perder, enquanto a menina confabula já haver perdido.

Todavia, a grande inovação lacaniana na conceituação do falo remete a sua forma simbólica: ele é um significante em posição de exceção em relação aos outros significantes, mas que rege toda a ordem simbólica. Esse significante fálico é recalcado no inconsciente, “correlato ao recalcado primordial que nunca é suspenso” (VALAS, 2001, p. 54). Nessa posição velada, o falo é o próprio significante do desejo humano, pois se torna a condição para que objetos heterogêneos na vida sejam objetos equivalentes na ordem do desejo humano (NASIO, 2001).

Conforme elucidada Nasio (2001), o falo exclui-se da série significante e constitui seu referencial invariável porque persiste como vestígio da castração simbólica. Ao permanecer como condição de toda significação, o falo simbólico vai lembrar que todo desejo humano é sexual – não no sentido de um desejo genital, mas de ser tão insatisfeito quanto o desejo incestuoso que foi necessário renunciar. “Dizer que o falo é o significante do desejo equivale a dizer que todo desejo é sexual e que todo desejo, em última instância, é insatisfeito” (NASIO, 2001, p. 36). O desejo é insatisfeito porque as satisfações humanas são sempre insuficientes quando referenciadas ao mito do gozo incestuoso.

As elaborações lacanianas sobre o gozo fálico são encontradas, em especial, no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1998 [1966]) e no seminário *A transferência* (1992 [1960-1961]). No primeiro desses textos, Lacan acrescenta que o falo

simbólico é o significante do gozo (Φ phi maiúsculo): significante de um gozo perdido e impossível, que apenas poderia ser atribuído ao pai da horda primeva do mito freudiano de *Totem e tabu* (1998 [1913]).

Já se afirmou aqui que o gozo fálico surge da cifragem “lingueira” do gozo corporal. “O significante é causa material do gozo, pois o corpo, por ser colonizado pelo significante, se torna substância gozante” (VALAS, 2001, p. 64). O gozo corporal (gozo do Outro) é proibido pelo significante para o sujeito falante, mas é pela própria fala que o gozo, agora já fálico, pode dizer-se nos intervalos do significante, na fala e no discurso.

Assim, o gozo fálico “é aquele que a castração [simbólica] deixa ao ser falante” (SOLER, 2005, p. 36). É um gozo mortificado, “desnaturalizado”, que se manifesta de forma parasitária, pois se acresce ao do corpo. É o gozo de borda, marcado pelo significante e manifesto nas zonas erógenas. Ele se aloja de maneira muito especial no pênis e no clitóris, por motivos “que permanecem muito enigmáticos, que nem mesmo a contribuição da neurofisiologia permite esclarecer” (VALAS, 2001, p. 60). Soler (2005) comenta que o paradigma do gozo fálico, no campo do erotismo, é o gozo masturbatório do órgão, que no homem se desloca até a relação sexual e na mulher tem seu equivalente no gozo clitoridiano.

No homem, o gozo localizado no nível do pênis pode ser isolado e contado, de forma que assume um valor bastante destacado. A experiência do orgasmo concentra-se na estimulação desse órgão, e sua intensidade afigura-se de difícil integração para o sujeito. É quase indiscernível o gozo fálico do gozo peniano, pois eles se superpõem.

Na mulher, por seu turno, o gozo fálico vai se localizar no órgão clitoridiano. Entretanto, a mulher também tem acesso a outra forma de gozo, definida por Lacan como suplementar. Esse acesso é, a princípio, vedado ao homem, pois se encontra fechado na modalidade fálica de gozar. Aponta Valas (2001) que esse gozo suplementar feminino⁹² não está ligado ao suposto gozo vaginal, que não existe.

Não obstante, Soler (2005) destaca que, no campo do erotismo, o gozo fálico tem inúmeras outras formas de manifestação, fazendo-se presente “desde a dominação sobre um homem até a seriação de órgãos anônimos em nossas colecionadoras modernas” (2005, p. 37).

⁹² O gozo feminino e suas relações com o misticismo serão abordados em detalhes a seguir.

Entretanto, ele também vai muito além do erotismo, sendo subjacente às realizações do sujeito na realidade e constituindo a substância de todas as satisfações capitalizáveis.

Como é estritamente ligado à linguagem, esse gozo caracteriza-se igualmente pela própria satisfação verbal, como uma fruição do ato de falar, do “blá-blá-blá”. Segundo Valas (2001), o gozo fálico do deslizamento significante se produz inclusive nas formações do inconsciente: na representação significante do desejo feita nos sonhos; no prazer do chiste, que se liga ao seu lado formal; nos tropeços da fala – que são os atos falhos e os lapsos; e, finalmente, nos sintomas, em cujo gozo o sujeito permanece fixado.

Segundo Soler (2005), o gozo fálico é correlato de uma “falta-em-gozar”. Por ser parcial, ele suscita no sujeito um protesto – “não é isso que eu queria” –, como explica o próprio Lacan: “Não é isso – aí está o grito por onde se distingue o gozo obtido do gozo esperado” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 152).

Porque o gozo falta, é que o sujeito cria a miragem de um deleite absoluto (o gozo do Outro), o qual poderia, em termos psicanalíticos, ser atribuído ao pai da horda primeva, descrito por Freud em *Totem e tabu* (1998 [1913]). E a assunção da existência desse pai acima da castração simbólica é destacada por Lacan como uma das condições da sexuação masculina (ver detalhes a seguir, no item 6.3).

No campo do misticismo, pode-se pensar que a falta-em-gozar é a própria pré-condição da escolha da senda para o êxtase. Como qualquer ser humano, o místico é um ser de linguagem inserido inevitavelmente no gozo fálico. Conforme todo sujeito, o místico depara-se com o fato de que o desejo, qualquer que seja, jamais satisfaz senão parcialmente; de que o gozo obtido nunca é o gozo esperado.

A despeito disso, em algum momento da vida, o místico recebe o vislumbre fugidivo de uma fruição muito mais intensa que o gozo fálico comum.⁹³ A comparação entre ambos será inevitável, e o místico, via de regra, vai tentar induzir a repetição da primeira por meio de técnicas diversas. Será o caso do gozo propriamente místico, que é definido por Lacan e abordado adiante.

⁹³ A situação pode ser lida à luz da primeira fase da mística definida por Underhill (capítulo 1, item 1.7) – o “Despertar do Eu”.

6.4 A SEXUAÇÃO MASCULINA E FEMININA

O gozo especificamente feminino é introduzido por Lacan em seu vigésimo seminário, *Mais, ainda* (1985 [1972-1973]), juntamente com as chamadas fórmulas da sexuação: matemáticas⁹⁴ que traduzem as posições subjetivas masculina e feminina, reproduzidos abaixo (figura 3).

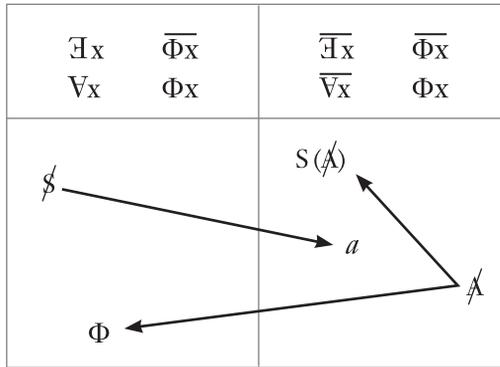


Figura 3 – As fórmulas lacanianas da sexuação

Fonte: Lacan (1985 [1972-1973], p. 105)

Em linhas gerais, as fórmulas da sexuação diferenciam as modalidades masculina e feminina de gozo da seguinte maneira. O gozo masculino fica totalmente inserido no registro da função fálica, estando limitado por ela e sendo inteiramente regido pela lei do significante. Já do lado feminino, o gozo é dual, “por um lado fálico e por outro louco e enigmático, isto é, ‘não-todo fálico’” (VALAS, 2001, p. 82). Trata-se da modalidade de *jouissance* exclusivamente feminina, “mais-além do falo”, a qual não complementa o gozo masculino – ao contrário, delimita um gozo suplementar.

A implicação conceitual das fórmulas da sexuação é que, segundo Lacan, a masculinidade e a feminilidade correspondem a tipos diferentes de relações com a ordem simbólica, “diferentes formas de ser dividido pela linguagem” (FINK, 1998, p. 133). É fundamental demarcar, também, que as fórmulas da sexuação não têm qualquer adequação ou correspondência com sexos biológicos. Por esse motivo a sexuação masculina ou feminina, em psicanálise, pode ser atribuída

⁹⁴ Os matemáticos lacanianos são conjuntos de escritas com aspecto algébrico, elaborados a fim de explicar conceitos-chave da teoria psicanalítica.

indiferentemente a seres do sexo anatômico masculino ou feminino. Consoante Valas, “a escolha da identidade sexual resulta de uma ‘insondável decisão do ser’, segundo Lacan, e se faz independentemente do sexo anatômico. É por isso que o sujeito pode posicionar-se seja do lado do homem, seja do lado da mulher” (VALAS, 2001, p. 81).

Soler (2005) entende não haver essência do masculino e do feminino, e assim a anatomia não seria o destino. Logo, não se está na função fálica por ser anatomicamente homem. Devemos inverter o raciocínio: se um sujeito situar-se todo na função fálica é que podemos chamá-lo de homem. Da mesma forma, quem se alinha do lado “não-todo” pode ser chamado de mulher, independentemente da anatomia. Existe, pois, escolha para ambos os sexos. Não obstante, se a anatomia não é destino, ela no mínimo “aconselha” essa escolha, como diz Soler, porque o pênis dá sua representação ao significante fálico e, deste modo, já se chama um ser humano de menino ou menina antes de qualquer posição do sujeito.

Tal como aparecem na figura 3, as fórmulas da sexuação também demonstram, graficamente, que os gozos masculino e feminino não se entrecruzam (as setas da linha inferior não se encontram). Disso se entrevê um dos sentidos do aforismo de Lacan: “Não há relação sexual”, ou seja, não há relação de complementaridade entre os sexos. A ilusão de que ela exista é o que chamamos de amor.

Por esse mesmo motivo o mestre francês qualifica o gozo feminino de suplementar: “Vocês notarão que eu disse *suplementar*. Se estivesse dito *complementar*, aonde é que estaríamos! Recairíamos no todo” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 99). O “todo” é o gozo absoluto que não existe, pois o gozo sempre falta aos seres cortados pela linguagem. Logo, no ato sexual entre homem e mulher, pode-se dizer que um gozo está suspenso ao do outro, mas isso não implica nenhuma reciprocidade. Não há medida comum entre a *jouissance* do homem e da mulher, sendo, desta forma, “do mal-entendido sobre o seu gozo que pode nascer uma criança” (VALAS, 2001, p. 88).

A SEXUAÇÃO MASCULINA

Far-se-á uma explanação dessas fórmulas principalmente a partir da interpretação sugerida por Fink (1998). Na figura 3, observa-se que elas se distribuem em uma tabela com duas linhas e duas colunas. Lacan

explica que qualquer ser falante se define de um lado ou de outro da tabela. Em um primeiro momento, será analisada sua linha superior, que contém duas fórmulas específicas em cada coluna – as da esquerda representando os homens e as da direita, as mulheres.

As fórmulas devem ser lidas de baixo para cima. Do lado masculino, a fórmula inferior, $\forall x \Phi x$, denota “que é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 107). Segundo Fink (1998), $\forall x$ significa o todo de “x” – qualquer sujeito masculino –, e Φx significa que a função fálica (Φ)⁹⁵ é aplicável àquele sujeito ou parte dele.

Em seu conjunto, essa fórmula define que o gozo masculino é completamente limitado pela função fálica, incluindo aí o próprio gozo sexual: “O gozo dito sexual, no macho, é inteiramente definido pelo gozo fálico, que comporta a sua própria limitação, ligada à incidência da castração, que torna impossível ao sujeito o gozo do Outro” (VALAS, 2001, p. 87).

Malgrado existe uma exceção ou limite à regra: um “x” para o qual toda a função fálica (Φ) é negada. Trata-se da fórmula da linha superior, $\exists x \overline{\Phi x}$, exprimindo que existe algum sujeito ($\exists x$) para o qual a função fálica é negada ou foracluída ($\overline{\Phi x}$).

Logo, se o homem como um todo pode ser encaixado na função fálica, é justamente porque existe uma exceção lógica que o delimita ao demarcar uma fronteira em seu conjunto. Compreender esse ponto implica lembrar que, para Lacan, um significante só toma significado na relação com outro significante. Logo o “preto” só tem um sentido delimitado na medida em que existe o “branco” e assim por diante.

Em termos lógicos, Fink esclarece que “toda declaração universal está baseada na ex-sistência de uma exceção que confirma a regra” (FINK, 1998, p. 137). Assim, a sexuação masculina toma forma a partir dessa exceção que é o pai. “Aí está o que chamamos função do pai” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 107). Não qualquer pai, mas o pai originário da horda primeva, descrito por Freud em *Totem e tabu*. Esse pai terrível que controla todas as mulheres da horda nunca sucumbiu à castração simbólica, sendo ele sua própria lei.

⁹⁵ “ Φ , nós o designamos com esse Falo, tal como eu o preciso por ser o significante que não tem significado, aquele que se suporta, no homem, pelo gozo fálico. O que é isto? – senão o que a importância da masturbação em nossa prática sublinha suficientemente, o gozo do idiota” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 109).

Segundo Fink (1998), deve-se assumir que essa exceção constituída pelo pai originário ex-siste. Em uma palavra, está fora da ordem simbólica, na medida em que a barra sobre a função fálica ($\overline{\Phi x}$) implica forclusão, isto é, exclusão do registro do simbólico.

O fato de que a sexuação masculina se define simultaneamente pela completa castração simbólica e por uma instância que nega essa castração demonstra que o desejo incestuoso permanece para sempre no inconsciente do homem. O homem se define por uma contradição, é totalmente castrado na mesma medida em que existe um ideal de não castração. “Cada homem, apesar da castração [...], continua a ter sonhos incestuosos nos quais concede a si mesmo os privilégios do pai imaginário que encontra prazer e desconhece limites” (FINK, 1998, p. 139).

Seguindo com a análise da sexuação masculina, a linha inferior da figura 3 demonstra as relações (indicadas pelas setas) desta com a sexuação feminina a partir de alguns matemas. Do lado masculino, tem-se o sujeito barrado ($\$$), isto é, sujeito barrado pela ordem simbólica, que se relaciona com o objeto a – este posicionado na coluna feminina. Isso significa que o homem não se relaciona com a “mulher em si”, não goza do corpo de uma mulher, o que, segundo Lacan (1985 [1972-1973]), seria possibilidade exclusiva do pai mítico não castrado. O homem, sempre castrado, só pode relacionar-se com o objeto a , ou melhor, com a fantasia. “É o homem [...] que aborda a mulher, que pode crer que a aborda [...] Só que, o que ele aborda, é a causa de seu desejo, que eu designei pelo objeto a . Aí está o ato de amor” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 98).

A SEXUAÇÃO FEMININA

A sexuação feminina, por sua vez, dá-se de maneira bastante diversa, conforme descrita nas duas fórmulas da segunda coluna (linha superior da figura 3). A fórmula inferior – $\overline{Vx} \ \overline{\Phi x}$ – manifesta que nem tudo em uma mulher está subordinado à função fálica: o primeiro argumento (\overline{Vx}) circunscreve a negação de que a totalidade de um sujeito feminino qualquer esteja subordinada à castração simbólica representada no segundo argumento ($\overline{\Phi x}$). Essa fórmula bem demonstra uma das razões por que Lacan vai insistentemente chamar a mulher de “não-toda” (*pas-tout*) – ela não está inteiramente sob o domínio do falo.

Logo ser “não-toda” não designa que a mulher seja menos “completa” que o homem: “todo” ou “não-todo” são atributos da relação do sujeito com a função fálica.

Já a fórmula feminina superior, $\overline{\Phi x}$, exprime que não existe uma mulher totalmente subordinada à função fálica. Esclareça-se: a fórmula demarca não existir um “x” ($\overline{\Phi x}$) tal que a função fálica seja, por ele, completamente negada ($\overline{\Phi x}$). Até porque, se tal sujeito existisse, isso denotaria a foraclusão, ou seja, haveria identidade entre a sexuação feminina e a psicose.

Tomando as duas fórmulas femininas em conjunto, ter-se-á que a mulher não é toda subordinada à função fálica, mas, ao mesmo tempo, está determinada pelo falo. Ou seja, a ordem fálica ainda é a regra, de forma que o âmbito “além do falo” permanece uma possibilidade, não uma necessidade. “Não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá à toda. Mas há algo a mais” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 100).

Esse “algo a mais” é o que estruturalmente define a sexuação feminina. Ele representa a abertura para uma modalidade outra de gozo (gozo Outro), suplementar ao gozo fálico no qual o homem encontra-se fechado. Explica Valas (2001, p. 88):

O gozo fálico, do qual ela não é privada, constitui o limiar, a porta de acesso para o seu outro gozo – ao contrário do homem, para quem o gozo todo fálico é fechamento, obstáculo a que ele possa gozar de outra forma com uma mulher, pois aquilo de que ele goza é o gozo do órgão.

A assunção de que a mulher é “não-toda” no registro fálico explica em parte o conhecido aforismo lacaniano: “A mulher não existe”, condensado no matema $\overline{\Phi}$. A mulher, enquanto categoria, não existe, porque não há significante da identidade feminina, ao contrário da masculina. Dito de outra forma, para que a mulher seja um sujeito, para que tenha um inconsciente, ela deve estar sujeita à castração simbólica que, entretanto, é função que define o homem.⁹⁶ Assim, no registro do gozo fálico não há mulher propriamente dita, de forma que ela só se define pela posição dual. Mas essa posição a retira da exclusividade

⁹⁶ “[...] a querida mulher, não é senão de lá onde ela é toda, quer dizer, lá de onde o homem a vê, não é senão de lá que a querida mulher pode ter um inconsciente” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 133).

do registro simbólico, porque o gozo suplementar (feminino) escapa à castração. Nesse encadeamento lógico resulta que a mulher não existe no registro simbólico, não há significante para ela – ela ex-siste. Define Lacan: “Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois – já arrisquei o termo, e por que olharia eu para isso duas vezes? – por sua essência ela não é toda” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 98).

Nas fórmulas da sexuação, a dualidade do gozo da mulher é expressa pelas duas setas que saem do matema que a representa (\AA) na linha inferior, coluna direita. A seta inferior exprime sua relação com o campo masculino, na medida em que a mulher vai buscar no homem o significante fálico (Φ). “Uma mulher não pode gozar sexualmente do corpo do homem pois, para ela, ele se reduz ao objeto fálico [...]” (VALAS, 2001, p. 88). Uma mulher não pode gozar diretamente do corpo de um homem, assim como um homem não pode gozar diretamente do corpo de uma mulher. Logo, também para ela, o corpo do outro sexo se reduz ao objeto *a*,⁹⁷ ou seja, ela goza do homem fantasisticamente, pelo falo que ele lhe empresta sob a forma do órgão peniano (VALAS, 2001).

Já a seta superior demonstra essa segunda possibilidade de gozo que ao homem é vedada. É o caso, como demonstra o grafo, de um gozo localizado no próprio lado mulher. O matema para o qual aponta essa seta, $S(\text{\AA})$, é o significante da falta no Outro. Em *Mais, ainda*, Lacan associa o $S(\text{\AA})$ ao gozo exclusivamente feminino: “Se com esse $S(\text{\AA})$ eu não designo outra coisa senão o gozo da mulher, é certamente porque é ali que eu aponto que Deus ainda não fez sua retirada” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 112-113). Cabe aqui um curto esclarecimento sobre esse matema.

Segundo Jorge (2005b), o $S(\text{\AA})$ é o significante que indica a incompletude do Outro, ou melhor, o limite interno da ordem simbólica. Logo, o gozo feminino articula-se, para Lacan, com esse limite.⁹⁸ Esclareça-se: o Outro (A) é o tesouro dos significantes, e o

⁹⁷ Para Valas (2001, p. 90), uma mulher não goza do corpo de um homem, “pois esse corpo se reduz também, para ela, ao objeto *a*”.

⁹⁸ Explica Lacan: “Como conceber que o Outro possa ser em algum lugar aquilo em relação a quê uma metade [...] dos seres falantes se refere? É, entretanto, o que está escrito lá no quadro com aquela flecha partindo do \AA . Esse \AA não se pode dizer.

traço sobre ele demonstra não haver possibilidade de completar o campo infinito dos significantes, pois há sempre possibilidade de criar novos termos (JORGE, 2005b).

Mas, além disso, o Outro é faltoso, incompleto, porque os significantes não têm identidade definitiva, são sempre pura alteridade – eles só ganham significado na relação móvel com outros significantes. Nisso se insere o aforismo lacaniano “não há Outro do Outro” porque não se pode encontrar um significado último para a linguagem – ela será sempre diferença. Explica Lacan (1985, p. 109): “O Outro, esse lugar onde vem se inscrever tudo que se pode articular de significante, é, em seu fundamento, radicalmente Outro. É por isso que esse significante, com esse parêntese aberto, marca o Outro como barrado – $S(\text{A})$ ”.

Também Soler (2005) comenta que o Outro, como lugar da fala, é sempre hiante, diferença absoluta, o que pode ser entendido como a impossibilidade de um saber absoluto, ou ainda, de que há um furo no Outro e um limite interno na ordem simbólica. Já para Valas, o $S(\text{A})$ representa “o gozo foracluído do lugar do Outro e que retorna para o real, especialmente no corpo próprio” (VALAS, 2001, p. 90).

Se A mulher vai justamente representar $S(\text{A})$ – o limite do Simbólico – isso significa que nada se pode dizer dela, ou, ao contrário, que qualquer coisa se pode dizer, mas nunca algo que fundamente uma definição universal. Por conseguinte, “a linha oblíqua que barra o A de A mulher que ‘não existe’ seria, portanto, homóloga da que barra o Outro (do mesmo modo que o sujeito, aliás)” (SOLER, 2005, p. 227).

6.5 O GOZO FEMININO

Como já visto, define-se o gozo exclusivo da mulher como suplementar e além do falo. Ele “está fora da linguagem, fora do simbólico” (VALAS, 1998, p. 88). E não se trata aqui do suposto gozo vaginal, até porque a vagina é fisiologicamente um órgão insensível. Deduz-se que o gozo feminino está fora do simbólico porque a mulher nada sabe dizer sobre ele, a não ser que o experimenta. Nas palavras de Lacan (1985 [1972-1973], p. 100):

Nada se pode dizer da mulher. A mulher tem relação com o $S(\text{A})$, e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com Φ (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 109).

Há um gozo dela, desse *ela* que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isso ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece. Isso não acontece a elas todas.

A mulher tem, em suma, um gozo que experimenta, mas do qual nada sabe. Lacan menciona ainda que isso não acontece a todas as mulheres, já que tal gozo permanece sempre uma possibilidade, não uma necessidade. A pergunta crucial que surge neste ponto é como saber a respeito desse gozo se ele está fora da linguagem. Por mais de uma vez Lacan comenta, não sem ironia, o fato de que as psicanalistas mulheres pouco conseguiram elucidar sobre o tema.

Nossos colegas, as damas analistas, sobre a sexualidade feminina, elas nos dizem algo, mas... não-tudo. É absolutamente contundente. Elas não fizeram avançar de um dedo a questão da sexualidade feminina. Deve haver uma razão interna para isto, ligada à estrutura do aparelho do gozo. (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 79).

Ora, se nem mesmo as mulheres analistas conseguem esclarecer sobre o “continente negro”,⁹⁹ é porque se trata de uma impossibilidade estrutural específica de seu gozo.¹⁰⁰

O tema do excesso e da infabilidade do gozo feminino pode ser encontrado no clássico mito grego de Tirésias, personagem tão rico em significados que aparece em várias tragédias gregas e é retomado na

⁹⁹ Em *A questão da análise leiga*, Freud (1998 [1926]) afirma que a vida sexual das mulheres adultas é um “continente negro” para a psicologia. Segundo Soler (2005, p. 26), Freud definiu a mulher unicamente por sua parceria com o homem, pois a feminilidade derivaria de seu “ser castrada”: “mulher é aquela cuja falta fálica a incita a se voltar para o amor de um homem. [...] Em resumo: ao se descobrir privada de um pênis, a menina torna-se mulher quando espera o falo – ou seja, o pênis simbolizado – daquele que o tem”. Para a autora, há duas etapas nas elaborações lacanianas sobre a questão: a primeira é mais freudiana e aparece nos textos *A significação do falo* (1966) e *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina* (1964). A segunda, mais inovadora, surge em *O aturdiço* (1973) e no seminário *Mais, ainda* (1972-1973), justamente porque Lacan reduz o Édipo à lógica da castração simbólica e acrescenta que essa lógica não regula todo o campo do gozo, pois existe (ou melhor, ex-siste) um gozo fora do simbólico.

¹⁰⁰ Em outro ponto de *Mais, ainda*, Lacan volta a falar dessa demanda frustrada: “O que dá alguma chance ao que avanço, isto é, que, desse gozo, a mulher nada sabe, é que há tempos que lhes suplicamos, que lhes suplicamos de joelhos – eu falava da última vez das psicanalistas mulheres – que tentem nos dizer, pois bem, nem uma palavra! Nunca se pôde tirar nada” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 101).

literatura pós-clássica.¹⁰¹ As lendas não coincidem em todos os detalhes, mas Tirésias teria sido um sacerdote de Zeus – o deus grego supremo – que, certa vez, quando orava sobre o monte Citerão, encontrou um casal de cobras venenosas copulando e decidiu matar a fêmea. Hera, esposa de Zeus, não teria gostado disso e, por punição, transformou Tirésias em mulher. Em algumas versões do mito, ele tornou-se então sacerdote de Hera, tendo se casado e tido filhos; em outras, foi uma prostituta famosa. Importa destacar que, sete anos depois, indo orar sobre o mesmo monte, Tirésias encontrou outro casal de cobras venenosas copulando. Dessa vez matou o macho e se converteu, de volta, em homem.

Segundo a lenda, Tirésias foi mais tarde consultado por Hera e Zeus para resolver uma discussão matrimonial. Perguntaram-lhe quem, afinal, encontra no amor mais prazer: o homem ou a mulher? Interessava a Hera esconder o segredo de seu sexo e por isso apostava no prazer do homem. Tirésias respondeu que o prazer feminino é maior em uma proporção de dez para um. Hera ficou furiosa com a resposta e, como punição, cegou-o. Zeus, em compensação, deu-lhe o dom da previsão. Mais tarde, como oráculo em Tebas, ele predisse a sorte que estava reservada a Édipo.

Pommier (1987, p. 39) questiona-se por que Hera foi tão zelosa desse segredo, por que não gostou da resposta de Tirésias se, afinal, ele confirmou que o gozo feminino triunfa no campo do prazer: “Sem dúvida, há uma espécie de segredo, de véu lançado sobre o orgasmo feminino, como se sua realização estivesse ligada à ausência de palavras que o definissem”. Para o autor, a cólera de Hera estaria relacionada com a comparação feita por Tirésias, na medida em que isto privou o gozo feminino de uma diferença irreduzível. “O gozo feminino não está situado num registro em que possa ser comparado ao do homem” (p. 39).

Para Valas (2001, p. 88), se um homem pode ter o testemunho desse gozo, ele é experimentado com todo o corpo: “Uma coisa é certa, a mulher encontra o seu gozo no ‘verdadeiro’ orgânico, em si mesma”. As sensações se produzem em ondas e vão do êxtase até a beatitude.

¹⁰¹ Tirésias aparece em clássicos gregos como *Édipo Rei* e *Antígona* de Sófocles e na *Odisséia* de Homero, entre outros. Na literatura pós-clássica ele aparece em *A divina comédia* de Dante Alighieri, em *Paradise lost* de John Milton e em *The Waste Land*, de T. S. Eliot, entre outros.

O êxtase, ou fora-de-si, é definido como o arrancamento do sujeito de suas amarras simbólicas, o que, segundo o autor, não se realiza sem dor. Já a beatitude “é o destacamento absoluto, gozo puro. É o gozo do ‘ser’, que se define como o gozo do corpo; é um gozo parassexuado” (VALAS, 2001, p. 89).¹⁰²

Ora, em ambos os casos, quem experimenta o gozo feminino está dele ausente como sujeito, o que reforça a compreensão de que o testemunho simbólico, nesse caso, não é possível. Para Soler (2005), trata-se de um gozo que não cai sob a barra do significante, que nada sabe do falo e que, inclusive, não é causado por um objeto *a*. Ele está, portanto, foracluído do simbólico – fora do próprio inconsciente.

6.6 O GOZO MÍSTICO

Nada se pode tirar das mulheres sobre seu gozo, mas Lacan encontra uma forma inusitada nas veredas da mística. Em *Mais, ainda*, ele comenta haver lido sobre os escritos, por alguém lhe indicados, de uma beata beguina – Hadewijch d’Anvers (Hadewijch da Antuérpia). Os beguinos eram comunidades católicas leigas muito presentes na Bélgica dos séculos XIII e XIV. Os escritos de Hadewijch incluem visões, cartas em prosa e poesias, muitos dos quais expressando amor extático por Deus. Para Lacan, Hadewijch é uma mística e importa então, para ele, definir o significado desta qualificação.

Ele começa demarcando o que o misticismo não é. Diz que não emprega o termo da forma como o fez Charles Péguy (1873-1914), poeta e ensaísta francês influenciado pelo socialismo, pelo catolicismo e também pela mística (e amigo de Romain Rolland, diga-se de passagem). O misticismo era, para Péguy, um ideário de fraternidade e respeito mútuo que pautava sua visão do socialismo. Entretanto seu contato com a prática político-partidária dos movimentos socialistas mostrou-lhe uma realidade bem diferente daqueles ideais. Daí a conhecida ideia, a ele atribuída, de que tudo começa no misticismo e termina na política (ROYAL, 1996).

Para Lacan, a mística é algo bem diferente:

¹⁰² Por parassexuado define-se um gozo que está para além do sexo. Pommier (1987, p. 73) enfatiza essa característica no gozo dos místicos: “Ela se encontra, assim, para além do sexo. Seu gozo poderia ser dito transexual, se ela dispensasse o testemunho, que a distingue da psicose e daquilo que, nessa loucura, retorna ao transexual”.

É algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente mulheres, ou bem gente dotada como São João da Cruz – porque não se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado do $\bar{V}_x \Phi_x$. Pode-se também colocar-se do lado do não-todo. Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isto acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entreveem, eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos. (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 102).

Na passagem acima, Lacan define os místicos a partir de seu posicionamento no lado feminino das fórmulas da sexuação, de onde se experimenta a ideia de um gozo mais além do falo. E isso vale para machos e fêmeas, ou seja, a sexuação feminina, como já mencionado, independe do sexo anatômico.

É nesse sentido que Lacan declara não ser necessário ao místico homem submeter-se completamente à ordem fálica. São João da Cruz é mencionado como exemplo de alguém que se posiciona no lado “não-todo feminino” e que pode, ainda assim, “sentir-se lá muito bem”. Eis um testemunho de São João da Cruz sobre seu gozo, semelhante, em forma e conteúdo, ao das mulheres: “Nem mesmo o demônio pode penetrar nessa morada misteriosa, nem saber em que consiste esse abrasamento divino” (apud POMMIER, p. 65). De fato, o êxtase de um homem místico, como o de João de Ruysbroeck, pode ser tão excessivo e inefável como aquele das mulheres: “Tomem todas as volúpias da terra, fundam-nas numa única volúpia e precipitem-na inteira sobre um só homem, tudo isso nada será perto do gozo de que falo. Esse gozo faz fundir o homem, e ele não é mais senhor da sua alegria” (apud POMMIER, 1987, p. 66).

Entretanto, como também o percebe Valas (2001), Lacan parece distinguir os místicos homens em duas categorias: há os que estão do lado mulher, mas há outros “que também não estavam tão mal do lado místico, mas que se situavam mais do lado da função fálica” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 102). Bons exemplos seriam Angelus Silésius ou Meister Eckhart, cujo misticismo parece mais especulativo e intelectual do que emocional ou visionário.

Não obstante, o que realmente define a mística, para Lacan, é experimentar “a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além”,

ou seja, é a abertura ao gozo propriamente feminino. A partir daí ele dedicará um olhar atento à conhecida escultura de Bernini – *O Êxtase de Santa Teresa*:

Para a Hadewijch em questão, é como para Santa Tereza – basta que vocês vão olhar em Roma a estátua de Bernini para compreenderem logo que ela está gozando, não há dúvida. E do que é que ela goza? É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele (LACAN, 1985, p. 103).

Ou seja, os místicos, tal como as mulheres, nada sabem de seu gozo, a não ser que o experimentam. Completa Pommier (1987, p. 65): “Tal ignorância é, pela confissão dos místicos, seu bem mais precioso”. Entretanto, mais do que as mulheres, os místicos dão seu testemunho sobre o gozo, escrevem a seu respeito e desta forma podem ser “muito informativos”, como pensou Lacan (1985 [1972-1973]).

Santa Teresa de Ávila (1515-1982), também conhecida como Teresa de Jesus, foi uma religiosa espanhola reformadora da ordem dos carmelitas. É talvez a figura mais conhecida do misticismo católico em virtude de seus escritos religiosos, entre os quais se destaca o *Castelo interior* (1577 [2005]). Nesta obra, Teresa utiliza a metáfora de uma exploração pelas moradas de um castelo a fim de descrever os períodos e estados pelos quais passa o místico em direção ao amor pleno de Deus e à união transformante.

Diz-se que Teresa de Ávila teve o seu primeiro êxtase aos 43 anos de idade, após graves estados de adoecimento. A metáfora do castelo surgiu-lhe a partir da visão de um globo belíssimo de cristal, mostrado por Deus, à maneira de um castelo com sete moradas. Na sétima morada, a central, encontrava-se o Rei dos céus, que com grandíssimo esplendor iluminava e embelezava todas aquelas habitações. “Fora, só havia sombras e imundícies. A formosura do globo representava a alma em estado de graça e, quando esta inexistia, o castelo de cristal cobria-se de obscuridade” (ROZENCHAN, 2001, p. 1).¹⁰³

¹⁰³ Ressaltando as semelhanças entre escolas místicas, Rozenchan (2001, p. 1) afirma que “a concepção de Teresa neste livro é mística e não foge de concepção semelhante existente na cabala judaica. As sete moradas pertencem a diversos graus de perfeição da alma. A exemplo do que a cabala judaica estabeleceu, estas moradas correspondem a diversos graus da via purgativa, da iluminativa e, por último, da união. Depois de passar pelas agruras nos níveis mais baixos, a alma se desprende das paixões mundanas

Em estudo dedicado ao tema, Pommier (1987) confere à mística o estatuto de verdade do gozo feminino. Inicialmente, ele atesta o sentido subversivo desse fenômeno em relação à religiosidade tradicional: “Às vezes suspeitos pela própria Igreja, eles se agarram a esse cume pouco visível para onde a prova obscura da existência de Deus é conduzida”, e complementa: “Embora seja indescritível, o laço místico, todavia, jamais foi suprimido da sociedade dos homens e da sua Igreja, ainda que tenha quase sempre permanecido marginal, suspeito e contestado” (p. 64). Também Valas (2001) comenta a respeito, tratando de fazer relação com as conceituações psicanalíticas sobre o gozo:

Foi um erro da Inquisição interpretar esse gozo “místico” em termos de gozo fálico, dando-lhe assim uma significação sexual (demoníaca), à qual ele é estranho. As mulheres místicas mostram a existência de um gozo de Deus, que elas querem servir sem esperar a menor recompensa. Elas dão assim à existência de Deus uma outra consistência, questionando o estatuto do Deus da tradição. Algumas místicas foram muito pesadamente condenadas pela Igreja, sendo até queimadas vivas. (VALAS, 2001, p. 89).

Na religiosidade cristã medieval, sabe-se que qualquer expressão da sexualidade era vista como influência do Demônio. Mas, assim como Lacan diz que o misticismo não se reduz às simples “questões de foda” (ver citação à página 94), Valas (2001) atesta na passagem acima que não é possível reduzir o gozo místico ao gozo fálico. Ou seja, a verdade do gozo místico está para além do sexo, é parassexuado.

O DEUS DOS MÍSTICOS

O Deus dos místicos tem outra consistência que aquela do Deus da tradição (ou da religião), porque revela um laço com o gozo, tanto das palavras como do corpo. O *élan* místico é indizível porque nasce da união a um Deus cujo Nome pretende escapar às regras da linguagem. Isto é, o significante divino é suposto ser uma exceção à regra de que uma palavra nunca pode se definir por si mesma, apenas na relação com outras.

e atinge o nível onde transcorre “o *matrimônio divino e espiritual*”; não há aqui mais lembrança do corpo; há a união secreta no centro muito interior da alma, que deve ser onde está o próprio Deus”.

Explica Pommier (1987, p. 65): “Deus é assim o nome de empréstimo da ausência do Nome, recobre o furo dos símbolos linguageiros, incapazes de se definir por si mesmos”. Na falta de uma palavra que diria tudo, os místicos se aferram ao Nome de Deus, que supostamente responde pela vacância de uma significação última das palavras.

Nesse sentido, o Deus dos místicos é uma face do Outro da linguagem.¹⁰⁴ E o gozo místico, em sua face extática, surge quando a alma se posiciona nesse lugar de plenitude onde o Outro divino goza. Não obstante, o Nome de Deus encarna a significação última das palavras exatamente porque ele nada significa. Em verdade, ele é puro significante, apenas um furo, um vazio, uma vacância que nada responde. Pommier (1987, p. 65) esclarece:

Mas, por estar no lugar mesmo dessa vacuidade, do Nome perfeito que falta para que os nomes formem um todo, por preencher esse furo, aproxima-se de um nada. Assim, a plenitude e a vacuidade, o tudo e o nada, não formam um par de opostos, mas exprimem um só e mesmo irrepresentável.

Desta forma, clamar pelo Nome de Deus é buscar o real da linguagem.¹⁰⁵ Mas, em seu vazio, Deus nada pode responder: nenhum saber sobrevém àqueles que invocam seu Nome. A experiência desse vazio é gozo: ao mesmo tempo êxtase e sofrimento. Consoante Pommier (1987, p. 66), “a ausência de saber, ou antes, de um sujeito desse saber perfeito que rege a marcha do Universo, exige uma oferenda onde o corpo tem sua parte”, e ainda: “nenhum pai responde, ou responderá jamais, e o sofrimento do corpo é o eco dessa ausência”. A oferenda é o sofrimento que se faz pré-requisito no caminho do êxtase, ou melhor, é a própria contraparte do arrebatamento. “A carne sofre porque advém no lugar de um vazio” (p. 66). O sofrimento do corpo é o gozo do puro significante dessa ausência.

No casamento com essa presença ausente que é Deus, o místico em êxtase perde todas as referências, escapa ao saber. Nos últimos estágios da união com o divino, até mesmo o corpo se perde. A proximidade de Deus provoca o apagamento do corpo, “tema universal da mística que conjuga gozo e aniquilamento” (POMMIER, 1987, p.

¹⁰⁴ Atesta Lacan: “E por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino?” (1985 [1972-1973], p. 103).

¹⁰⁵ Conforme explicado no capítulo 7.

70). Segundo Pommier, a completa falta de consistência do Nome de Deus faz o corpo levitar, brilhar para além de todo o saber. Retomando a história de Madeleine, tal como contada por Clément (1997), a mística francesa caminhava na ponta dos pés e justificava tal feito porque se sentia puxada para cima pela divindade.

Para Soler (2005), não há garantia de que o gozo dos místicos possa esclarecer o gozo feminino. Em sua visão, o gozo místico é produzido pela própria evocação do que está além do Verbo – o Deus dos místicos não seria, portanto, o Deus-Pai (aquele que produz a castração sem estar sujeito a ela), mas um Deus “cuja identidade estaria além de qualquer diferenciação significante; um gozo em que presença e ausência se confundiriam, onde a opacidade do corpo que goza viria preencher a falha do sistema significante” (p. 232). Na visão da autora, a opacidade do real do corpo surge no lugar da hiância própria do Simbólico. Ou seja, para Soler, a outra face de Deus, aquela sustentada pelo gozo feminino, não é a vertente do Nome-do-Pai, mas a da ausência do Nome.

Soler (2005) propõe ainda uma homologia entre o gozo feminino e o que acontece nas pulsões parciais. Como se sabe, as zonas erógenas se definem pela superposição da hiância das distribuições dos investimentos significantes com a hiância do corpo (seus orifícios). O gozo feminino seria, pois, o inverso de uma zona erógena: surgiria da “noite do corpo”, em que o âmbito das sensações não se fixa numa borda, “mas ultrapassa qualquer localização, pondo fora de circuito o suporte da imagem ou do significante” (p. 232). Em outras palavras, é um gozo dos limites do Simbólico: S(∅).

UM GOZO PASSIVO

Outra discussão suscitada pelo gozo dos místicos é sua suposta passividade. Para William James, esta era uma das quatro características fundamentais dos estados místicos (capítulo 1, item 1.3). O autor afirma que essas experiências são facilitadas ou induzidas por operações voluntárias, tais como exercícios físicos ou psíquicos, porém, quando o estado de consciência característico advém, o místico sente sua vontade colocada em suspenso, ou ainda como se a divindade fosse responsável pelo êxtase que lhe sucede. Santa Ângela de Foligno confirma: “Não

sou eu mesma [...] que embarca nesse oceano; não, sou conduzida pelo Senhor, transportada e arrebatada” (apud POMMIER, 1987, p. 69).

Também Madeleine, a mística enclausurada na Salpêtrière aos cuidados de Pierre Janet, é serva fiel do Senhor. “Deus sabe quando quer dizê-lo como senhor, e sua voz é como a do trovão, nós devemos adorar seus decretos quaisquer que sejam. Quanto a mim, eu lhe dito e repito que não quero nada além do cumprimento de sua vontade” (apud CLÉMENT, 1997, p. 49). Na verdade, ela revela ser a própria hóstia do Senhor:

Deus colocou-me num lugar singular, numa espécie de armário, como se tranca um objeto precioso, uma estátua; meu estado de total passividade permite-me permanecer na posição em que ele me colocou, sinto-me bem no calor e não sofro da falta de ar. Sou uma hóstia, sinto-me feliz com esta vida escondida... (apud CLÉMENT, 1997, p. 50).

Conforme explica Bidaud (2002), as místicas colocam-se como objetos do gozo do Outro. Entre rebaixamentos e humilhações, elas parecem dar ao outro seus corpos como dejetos. O autor explica que as místicas, colocando-se no lugar de um objeto faltante em relação ao Outro – esse Outro designado como Deus –, ganham acesso a um certo gozo. E tal gozo possui um modelo, aquele “do Cristo sofrendo o martírio na cruz pelo amor do Pai, que permite a encenação do corpo em sofrimento como corpo de gozo” (p. 153).

Contudo, conforme já se discutiu a respeito das semelhanças e diferenças entre o misticismo e a psicose (capítulo 6, item 6.3), a passividade mística não é de fácil caracterização, porque resulta de um ato que demanda, em geral, muita paciência e esforço.

Esse não-agir é o resultado de um longo querer. A “passividade” mística, a expectativa de ser penetrada pela palavra de Deus, exige tanta prudência quanto a que se convém ter com relação à “passividade” feminina. Freud jamais falou da passividade feminina sem acrescentar que se trata de um ato. (POMMIER, 1987, p. 69).

Nessa passividade, não é realmente o místico que goza em seu amor pela divindade – é Deus, personificação do Outro, que goza do

místico. O ato místico, passividade ativa, visa transformar o ser em um receptáculo,¹⁰⁶ uma cavidade na qual o ser divino possa penetrar.

Assim, a atividade tem seus limites, ela prepara o caminho, mas a chegada da divindade com seus êxtases e visões não pode ser forçada. O místico Rajneesh (2002, p. 81-83) confirma esse ponto ao falar sobre os esforços para atingir a iluminação espiritual:

Chega o momento em que vocês veem toda a futilidade do esforço. Vocês fizeram tudo o que podiam fazer e nada aconteceu [...] No mais absoluto desamparo, toda busca é abandonada. E no dia em que acabou a procura, [...] começou a acontecer. Uma nova energia surgiu – do nada [...] Não era apenas uma ausência, eu sentia uma presença. Algo estava me inundando, jorrando sobre mim.

Em sua modalidade específica de passividade, o místico é também feminino. Para Hildegard de Bingen (1098-1179), uma das primeiras místicas renanas, o estado de mulher é o caminho mais curto em direção a Deus (POMMIER, 1987, p. 71). Para Pommier (1987), a mística e a feminilidade se relacionam em diversos aspectos. Em primeiro lugar, há uma passividade em relação ao Outro. “O primeiro, como a segunda, requer essa expectativa particular, essa passividade diante de um Outro, que, como preço dessa submissão, permite o acesso a um certo gozo” (p. 71).

Em segundo lugar, o místico, como a mulher, faz-se de suporte para a fantasia de um Outro. “O místico serve a Deus, oferece-se a Ele, seu corpo suporta sua vacância. Uma mulher abriga a causa do desejo de um homem: ela é, nessa medida, a vestimenta de sua fantasia. Em ambos os casos, trata-se de se fazer o suporte daquilo que é o desejo, a fantasia de um estranho” (POMMIER, 1987, p. 71).

Mas ser o objeto da fantasia do Outro é, também, uma fantasia? Pommier faz tal questionamento. Trata-se, para ele, de um ato simbólico, que abre o místico ou a mulher para o gozo mítico, primeiro, do corpo – o gozo do Outro.

Para o autor, a proximidade entre a mística e o gozo da mulher resulta de uma inacessibilidade do “Pai” em ambos os casos. Explique-se: para aceder à feminilidade, uma mulher deve abandonar o amor por sua mãe e eleger seu pai como novo objeto. Entretanto, há nisto

¹⁰⁶ No misticismo budista e taoista isso é abordado como um esvaziamento psíquico.

um dilema intransponível, porque a função paterna interdita o desejo, resultando que o desejo sexual de uma filha vai justamente anulá-lo como pai: “Esse novo amor pode ser desejado, mas este próprio desejo o destrói. O gozo é assassinato do pai [...] O laço sexual com o pai, ou com o homem que está em seu lugar, retira-lhe a função paterna do interdito” (p. 71). Disso resulta que o pai permanecerá sempre distante, inacessível, incontrolável e desvanece em sua aproximação.

Observa-se então que o gozo feminino diviniza o homem, colocado como único e cujo gozo é esperado. Já o gozo místico tenta um diálogo sem mediação com Deus – o puro significante. Ao contrário da mulher, o místico livra o amor ao pai do conteúdo sexual, “formando então a única troca de objeto de amor plenamente sucedida” (p. 72). Nesse gozo, se é que ainda existe relação com o falo, ao menos não se trata da encarnação do falo no pênis.

Por todo o exposto, Pommier (1987, p. 72) conclui que a relação entre a feminilidade e a mística não é apenas uma analogia, “pois é só graças à segunda que se resgata a verdade da primeira”. A mística é, para ele, a única feminilidade realizada no sentido de Freud. Tem, pois, por condição a existência de um “puro significante”, que, entretanto, não existe e demanda a invenção de Deus.

O gozo da mulher escapa à medida do homem, e a referência ao falo permanece sendo um ponto de apoio, ou melhor, “um termo graças ao qual um pai inacessível é desejado em vão” (p. 72). Há, no gozo feminino e místico, um desespero, uma ausência irremediável que permanece fora do simbólico. Seja o amor feminino ao homem único e divinizado ou o amor místico a Deus, ambos têm a justa medida dessa aflição extrema. Destarte, para Pommier, o amor feminino não é uma figura do narcisismo, longe disso, trata-se de outro nome para o desespero.

O TESTEMUNHO

Pommier (1987) sublinha ainda que não basta ao místico gozar, pois sua experiência não é autossuficiente ou resolutamente solitária. Na verdade, a representação da experiência mística – falada, escrita ou transcrita – sempre acompanha o acontecimento extático: “A testemunha é necessária à experiência” (p. 73). A testemunha encarna o lugar da fala, do escrito, do que circula na sociedade dos homens, na

ordem do falo. Por demandar esse testemunho, a mística, mais uma vez, aparta-se da psicose.

O autor destaca que diferem as relações dos místicos homens e mulheres com o testemunho de seu êxtase. Em geral, as mulheres místicas demandam o testemunho de um homem, para o qual escrevem sua experiência. Foi o caso, por exemplo, de Teresa D’Ávila, que escreve para João da Cruz e Pedro d’Alcântara. O próprio *Castelo interior* foi escrito a pedido do padre Graciano da Mãe de Deus (JESUS, 2005). Em certos casos, inclusive, é a própria testemunha masculina que vai transcrever a experiência da mulher mística, como fez o Irmão Arnaldo a respeito das visões de Angena de Foligno (HOLLYWOOD, 2002). A mulher mística resigna-se, assim, ao masculino, na medida em que a transmissão de sua experiência demanda passar por um homem.

Já o místico homem não possui tal necessidade, “para ele, o feminino obediente a Deus é sua própria alma, que lhe basta escutar” (POMMIER, 1987, p. 72). É sua alma – feminina – que experimenta o êxtase, mas é ele, como homem, quem fará o testemunho. Assim, o homem é dois em um, enquanto a mulher demanda um confessor. O fato é que essa alma feminina, no caso do homem, ou esse corpo feminino, no caso da mulher, só encontram expressão por um mediador – alguém que vai representar a ordem fálica. “O fascínio que representa seu ‘gozo infinito’ exige uma transcrição” (p. 73).

Contudo, seja homem ou mulher, o caminho para o êxtase demanda uma feminilização, pois não é possível manter um papel viril em face de Deus. A feminilidade é única esposa possível do Nome de Deus enquanto puro significante. A mulher, então, parece levar uma vantagem nesse caminho, mas o homem pode, sim, feminilizar sua alma – e apenas ela, o que distingue o místico do psicótico.

O GOZO DO ABERTO

Além de esclarecer a relação entre o gozo feminino e o gozo místico, Pommier aproxima estes dois da *jouissance* do poeta, o qual denomina “gozo do Aberto”. Nesse caminho, o autor permite entrever de que forma o gozo feminino vai se relacionar com o tema da sublimação, que será abordado no capítulo seguinte.

Toda palavra, para ter a significação comum, para comunicar no mundo social, precisa de um ponto de ancoragem – ponto de apoio (ou

de estofo) que Lacan identificou na função paterna, pois que ela detém o deslizamento de outro modo infinito da significação por entre os significantes (DOR, 1989). O poeta, ao retirar das palavras seu sentido utilitário, deixa de invocar o pai para formar suas frases.

O psicótico é o exemplo maior daquilo que a falta do Nome-do-Pai (a forclusão) é capaz de provocar no ato da fala. As glossolalias ou linguagens delirantes – nas quais os significantes e significados são inventados à revelia do sujeito (que se espanta com suas próprias invenções linguísticas) – demonstram de maneira cabal o efeito da falta de um ponto de estancamento no processo da significação. O poeta, por sua vez, também trafega nesse campo em que o Nome-do-Pai é dispensado, mas isso não desemboca na psicose, porque resulta de um ato.

O poeta brinca com as palavras, subvertendo seu uso utilitário no qual elas se fixam em determinados significados. Quando tomado isoladamente, o significante se abre para todas as significações possíveis. Esse é o instante do Aberto, “instante em que, sem que nenhuma barreira constitua obstáculo, os seres e as coisas entram no espaço de uma percepção pura” (POMMIER, 1987, p. 99).

O Aberto é o instante em que uma palavra evoca o todo das outras palavras e, como tal, só se revela quando escapa das significações fixadas dentro do laço social. Assim como o Deus dos místicos, as palavras do poeta deixam entrever um vazio, uma falta de significação. É assim como o gozo feminino, o gozo do Aberto está para além da significação fálica, demandando uma passividade. A passividade do poeta, para Pommier (1987, p. 100), lembra o ato de segurar a palavra nas mãos e simplesmente aguardar: “A palavra presa na mão ecoa por sua ressonância singular e se abre para o todo das outras palavras”.

Para Pommier, o Aberto, gozo sem referências fálicas – e, portanto, sem ponto de ancoragem, “sem abrigo” –, é o lugar da intersecção entre a mística, a feminilidade e a arte poética:

O poeta, um místico, uma mulher mostram dessa forma, nessa escolha do “sem abrigo”, de um fundamento sem fundo, a região essencial onde o falar apresenta sua união com o gozo de um Todo que se apoia no Nada. O risco assumido pelo ser, sua perda de identidade nesse momento de desamparo, oferece o vestígio daquilo que outros séculos puderam reservar ao sagrado, cuja região essencial é subtraída à nossa época. (POMMIER, 1987, p. 102).

O sagrado não tem mais espaço em nossa época e representa justamente o âmbito desse gozo que se apoia nos limites do Simbólico.

Na passagem acima, o autor também descreve um risco para o ser do místico, da mulher e do poeta quando se abrem para esse gozo peculiar. O risco é justamente de uma abolição subjetiva, um aniquilamento, pois o sentimento de morte acompanha o momento mais intenso do gozo. Trata-se de um momento de percepção pura, em que “seu ser se apaga em proveito da percepção, da presença de um mundo agudo que o exclui” (p. 102). Logo, a plenitude da existência é, ao mesmo tempo, a abolição do sujeito.

Essa temática, que conjuga o tema da sublimação, do gozo, do não-sentido e da pulsão de morte, terá maiores desenvolvimentos no capítulo final.

A MÍSTICA ENTRE O SENTIDO E O NÃO-SENTIDO

7.1 A MÍSTICA E O REAL

Inefável, indescritível, fora da possibilidade de representação – estas são as características incessantemente invocadas pelos místicos sobre seu gozo. Tais características parecem indicar que, em alguma maneira, a experiência mística remete à tópica lacaniana do Real.

O registro do real alude ao irrepresentável, seja de maneira imaginária ou simbólica, e por isso permanece sendo o mais elusivo e enigmático dos três registros lacanianos (ROSS, 2002). “Definido como o impossível, o real é aquilo que não pode ser simbolizado totalmente na palavra ou na escrita e, por consequência, não cessa de não se escrever” (CHEMAMA, 1995, p. 182). Ele se manifesta em variadas formas invasivas, apesar do cabal esforço subjetivo em “costurá-lo” por meio das palavras.

Desta forma, todas as conceituações da psicanálise lacaniana que admitem uma ex-sistência, ou seja, uma existência fora da ordem simbólica, estão relacionadas à tópica do real, tal como a pulsão (conceito limite entre o psíquico e o somático), o gozo (mutuamente excludente com a linguagem), o objeto *a* (resto de gozo que sobra ao sujeito após o advento da ordem simbólica) e a Coisa (o objeto perdido do desejo).

Conforme já destacado no capítulo sobre o gozo, o conjunto das representações simbólicas e imaginárias do sujeito está sempre em oposição ao real, pois são domínios mutuamente excludentes. Assim, no advento da ordem simbólica, parte do real sempre se perde, pois como diz Lacan (apud DOR, 1989, p. 90): “A palavra é a morte da coisa”, ou seja, “é preciso que a coisa se perca para ser representada”.

Todavia as explicações acima podem conduzir a uma leitura falaciosa do real como sendo anterior à linguagem. Se assim fosse, ele indicaria uma ordem natural anterior e totalmente independente daquela. A esse respeito, Garcia-Roza (1990, p. 67) explica:

O real não é o ponto de partida de uma gênese cujo ponto final são os significantes [...] Se admitíssemos a pulsão, o objeto *a* e a Coisa (*das Ding*) como um real anterior à linguagem, real este que seria perdido posteriormente por efeito do aparecimento da linguagem, estaríamos adotando uma postura naturalista.

O real é, pois, o real da linguagem, ou seja, o real dela depende – surge juntamente com o significante. Para Valas (2001, p. 30), “o real é apreendido pela mediação da linguagem e não diretamente, ou seja, é um real tecido pelo simbólico”. Disso conclui-se que o significante engendra o vazio.¹⁰⁷

Deste modo, a evocação mística do real só pode ser feita a partir da ordem simbólica. Conforme já aludido no capítulo 6, quando o místico devocional chama pelo nome de Deus, não há resposta, porque o nome de Deus é vazio, significante puro.

Veja-se, por exemplo, os *mantras* comuns ao hinduísmo e ao budismo, entre outras escolas místicas – trata-se de palavras ou sílabas entoadas repetidamente a fim de produzir um estado de arrebatamento. O segredo do efeito do *mantra* parece residir em sua repetição incessante pelo devoto. Como se sabe, um significante só toma sentido (imaginário) na relação com outro significante. Mas um mesmo significante, entoado repetidas vezes, pode perder momentaneamente seu encadeamento simbólico e virar materialidade pura. Aproximamos, assim, do conceito lacaniano de *letra*, que faz sua morada no real. Isolado, o significante perde todo o sentido e deixa entrever o vazio sobre o qual se assenta.

Mas dizer que o estado místico evoca o real da linguagem seria igualar essa tópica lacaniana ao misterioso e ao divino. Seria, enfim, uma mistificação do real e certamente não se trata disso.

¹⁰⁷ A esse respeito é útil a comparação feita por Lacan (1988 [1959-1960], no seminário *A ética da psicanálise*), entre o significante e a atividade do oleiro, conforme explicado no capítulo 4, item 4.5, e também a seguir, quando se comentará sobre a sublimação (item 7.3).

Jorge (2005a, p. 276) estabelece uma articulação “bastante simples e precisa” entre os três registros da tópica lacaniana: “o *imaginário* é simplesmente o *sentido*; já o *real*, diz Lacan, é o ‘avesso do imaginário’, ele é o *não-sentido*, o não-senso, o sentido em branco, o *ab-sens*, o sentido ausente”. Nessa esteira, o simbólico é definido como a ordem do duplo sentido – a operação analítica dele retira sua força porque o duplo sentido é o que articula o sentido ao não-sentido, o imaginário ao real.

Destarte, o real é a falta de sentido radical. É possível, então, pensar que, se o místico tem algum contato com o real, esse contato é imediatamente transformado em sentido: mistério e revelação divina. Forbes, por exemplo, afirma que o mistério não equivale ao não-sentido. “Mistério já é uma visão ideologizada do não saber. O real é o não saber. Sendo um mistério, já é uma forma mais afetiva de contato” (apud CHIBLI, 2006, p. 6). A mística, assim, oferece ao estudioso uma complexa relação entre o sentido e o não-sentido.

7.2 LACAN, O TAO E A TÓPICA DO REAL

O próprio Lacan parece ter procurado na mística uma inspiração para a tópica do real. O trabalho biográfico realizado por Roudinesco (1994) traz à luz fatos até então pouco conhecidos sobre o assunto.

Lacan fora atraído pelo Extremo Oriente e aprendeu o chinês na Escola de Línguas Orientais em Paris. Em 1963 viajou ao Japão; algumas impressões dessa experiência encontram-se em comentários esparsos de seu décimo seminário (LACAN, 2005 [1962-1963]) e relacionam sua visita a mosteiros e o contato com budistas. Em 1971, o psicanalista francês realizou outra viagem ao Japão e chegou mesmo a planejar uma viagem à China em 1974, que, no entanto, foi cancelada de última hora (ROUDINESCO, 1994).

De acordo com Roudinesco (1994), em 1969, Lacan voltou a mergulhar com paixão no estudo da língua e filosofia chinesas. Para a empreitada, ele procurou, como de costume, o auxílio de um “passador” – nesse caso o sinólogo, filósofo e poeta chinês François Cheng, com o qual estudou textos clássicos chineses por quatro anos consecutivos, em reuniões semanais. Formou-se assim uma relação de trabalho intensiva e profícua que só veio a desfazer-se por necessidade do professor em 1973. Essa ruptura não se efetivou sem protestos por

parte de Lacan,¹⁰⁸ o que permite entrever a importância que atribuía a tal estudo.

Segundo Roudinesco (1994), o que Lacan buscava com esses estudos eram principalmente maneiras em que o pensamento clássico chinês pudesse auxiliá-lo na formalização da tópica do real, simbólico e imaginário:

No seu mergulho ao cerne do pensamento chinês, Lacan buscava primeiramente resolver um enigma que o obsedava desde a publicação dos *Escritos*: como “escrever”, isto é, “formalizar”, a famosa tópica do real, do imaginário e do simbólico, que doravante receberia o nome de R.S.I. (ROUDINESCO, 1994, p. 353).

E foi precisamente no principal texto clássico taoista intitulado *Tao Te Ching* (traduzível como “Livro do Caminho e da Virtude”), atribuído ao pai-fundador do taoísmo, o filósofo Lao-Tzu, que, segundo Roudinesco, Lacan encontrou inspiração para uma nova definição do real dentro do quadro da “teoria dos nós”. Ainda, de acordo com Costa (2005), a passagem da formalização da tópica do real, simbólico e imaginário para o modelo dos *matemas* e dos *nós*, nesse sentido, revela a busca de Lacan por um modelo teórico capaz de dar conta da transmissão do inefável. Nessa busca, o taoísmo mostrou-se profícuo.

O clássico de Lao-Tzu, escrito por volta do quinto século a.C., é constituído de 81 aforismos a respeito da experimentação de uma realidade para além de todo e qualquer esforço de representação. Essa realidade é definida como o Tao, e sua essência é indicada como vazia e incognoscível, o próprio nada. Segundo Blofeld (1990, p. 17), Lao-Tzu ensinou que o termo Tao não passa de um termo aceitável para o que se chamaria melhor “o Inominado”: “Nada se lhe predica sem com isso comprometer sua integridade. Dizer que existe equivale a excluir o que não existe, apesar de o vazio ser sua verdadeira natureza. Dizer que não existe é excluir a plenitude permeada por ele”.

Para o próprio François Cheng (2000), o Tao é a maneira como os chineses concebiam a criação e a marcha do universo e pode ser compreendido como o Caminho. Entretanto a palavra Tao também

¹⁰⁸ Revela Roudinesco (1994, p. 354) que, quando Cheng cessou a cooperação com Lacan para dedicar-se a outro trabalho, o psicanalista sentiu-se um pouco desesperado e disse-lhe: “Mas o que vai ser de mim?”.

significa “falar”. Desta maneira, ela sugere não só uma ordem da vida como também uma *ordem da palavra* – da qual se infere parte do interesse de Lacan.

Em sua descrição dos estudos feitos na companhia de Lacan, Cheng cita dois aforismos do *Tao Te Ching*. Vejamos o primeiro, aquele que justamente inaugura esta obra:

O Tao que pode ser enunciado
 não é o Tao permanente
 O Nome que pode ser designado
 não é o Nome constante
 Sem-ter Nome, começo do Céu-Terra
 Aí-ter Nome, mãe de Dez-mil seres
 Sempre Sem-ter Desejo
 para entender o germe
 Sempre Aí-ter Desejo
 para dele prever a palavra
 Mesma saída, mas diferente denominação
 participam do mesmo impulso
 Mistério e mistério outro
 Porta de todas as maravilhas¹⁰⁹
 (apud CHENG, 2000, p. 137).

O aforismo demonstra as relações entre o que pode ser nomeado ou simbolizado e o que não pode. O Tao e o Nome, assim que são designados, deixam de ser constantes. Para Cheng (2000), o verso aponta para o que não se deteriora nem se corrompe pelas mudanças constantes. Esse algo é o próprio vazio, o Tao, o que não tem Nome nem Desejo. Esse vazio é, para o autor, um vazio vivificante, porque dele se origina o sopro da existência, ou seja, o sopro do Nome e do Desejo.

De tal modo, o que não tem Nome nem Desejo relaciona-se com as origens das coisas (“o começo do Céu-Terra” e o “germe”). O que

¹⁰⁹ Cita-se também uma versão em português (traduzida do alemão) de autoria do sinólogo Richard Wilhelm: “O Tao que pode ser pronunciado não é o Tao eterno. O nome que pode ser proferido não é o Nome eterno. Ao princípio do Céu e da Terra chamo ‘Não-ser’. À mãe dos seres individuais chamo ‘Ser’. Dirigir-se para o ‘Não-ser’ leva à contemplação da maravilhosa Essência; dirigir-se para o Ser leva à contemplação das limitações espaciais. Pela origem, ambos são uma coisa só, diferindo apenas no nome. Em sua Unidade, esse Um é mistério. O mistério dos mistérios é o portal por onde entram as maravilhas” (LAO-TZU, 1995, p. 37).

tem Nome e Desejo relaciona-se com a criação, com a existência (os “dez mil seres”, a “palavra”). O sábio taoista, portanto, parecia ter uma intuição privilegiada sobre as relações da linguagem com seus limites representacionais, o que, na psicanálise de Lacan, é conceituado com a relação entre o real, por um lado, e as representações simbólico-imaginárias, por outro. Lao-Tzu atribui uma constância àquilo que transcende a representação, que é oposta ao âmbito da palavra, cuja única constante é a mudança.¹¹⁰

Ele também atribui, a princípio, um caráter de origem àquilo que está além da representação, e, nesse ponto, o místico parece cair na conhecida ilusão da existência de uma realidade anterior ao mundo da linguagem. Contudo a décima primeira e a décima segunda frases do verso esclarecem que ambos, o Nome e o Sem-Nome (a existência e a não-existência), têm a mesma saída e o mesmo ímpeto, sendo diferentes apenas pela denominação. Ou seja, são âmbitos interdependentes, não há antes nem depois.

Todavia é interessante notar nesse aforismo que o Tao, aquilo que transcende a representação, assume qualificações como “misterioso” e “portal para as mil maravilhas”, o que mais uma vez demonstra como o contato com o não-sentido, na mística, é imediatamente permeado pelo sentido.

Cheng (2000) e Roudinesco (1994) afirmam que também o 42º aforismo do *Tao Te Ching*, descrito a seguir, foi estudado por Lacan:

O *Tao* de origem engendra o Um
 O Um engendra o Dois
 O Dois engendra o Três
 O Três engendra os Dez-Mil seres
 Os Dez-mil seres endossam o Yin
 e enlaçam o Yang
 Pelo sopro do Vazio-mediano
 Eles realizam a troca-acerto¹¹¹
 (apud CHENG, 2000, p. 135).

¹¹⁰ Essa mudança incessante não deixa de evocar o eterno deslizamento da cadeia significante e a impossibilidade de se fixar completamente o sentido no mundo da linguagem, conforme descrito na psicanálise lacaniana.

¹¹¹ Na versão de Richard Wilhelm lê-se: “O *Tao* gera o *Um*. O *Um* gera o *Dois*. O *Dois* gera o *Três*. O *Três* gera todas as coisas. Atrás de todas as coisas há escuridão; e elas tendem para a luz, e o fluxo da força dá-lhes a harmonia” (LAO-TZU, 1995, p. 81).

De acordo com Cheng (2000), o Tao de origem é o vazio primordial de onde emana um sopro¹¹² original – o Um. O Um divide-se para gerar dois sopros vitais opostos (*yin* e *yang*) que, por seu turno, criam todas as coisas da existência (os “dez mil seres”). Contudo isso só acontece pela atuação de um terceiro termo, o vazio-mediano, o qual se intercala ao *yin* e *yang* e não permite sua degeneração em uma oposição estéril. Logo, o vazio-mediano é uma entidade dinâmica e vivificante, o centro a partir do qual o processo de contínua mudança pode continuar. Cheng (2000, p. 137) explica:

O sopro do Vazio-mediano é, portanto, o contrário de um lugar neutro e oco. É em si uma entidade dinâmica. Certamente ele nasce do Dois, isso quer dizer que ele não pode estar aqui senão quando o Dois está aqui. Mas uma vez aqui, ele não se apaga como uma simples ventania passageira; torna-se uma presença em si, um verdadeiro espaço de troca e de transformação, um processo no qual o Dois estaria em condição de se cruzar e de se superar.

Portanto o vazio-mediano, mesmo na qualidade de “não-existência”, depende da existência (os dois sopros vitais). Ele é dinâmico porque ampara o movimento incessante da existência. Para Roudinesco (1994, p. 354), é essa noção de vazio-mediano que foi “utilizada por Lacan para sua nova definição do real no quadro de sua teoria dos nós”.

Para complementar a noção de vazio-mediano, faço referência ainda ao 11º aforismo do *Tao Te Ching*:

Trinta raios cercam o eixo:
A utilidade do carro consiste no seu nada.
Escava-se a argila para modelar vasos:
a utilidade dos vasos está no seu nada.
Abrem-se portas e janelas para que haja um quarto:
a utilidade do quarto está no seu nada.
Por isso o que existe serve para ser possuído
e o que não existe, para ser útil. (LAO-TZU, 1995, p. 47).

Neste aforismo, o mestre taoista usa os exemplos do eixo do carro, da cavidade de um vaso e do interior de um quarto para exemplificar

¹¹² Segundo Cheng (2000), o sopro é a ideia que os chineses desenvolveram para conceber a origem da Criação, que se relaciona com uma concepção unitária e orgânica do universo onde tudo é conectado.

o vazio-mediano. Mesmo sendo oco, um nada, o vazio-mediano tem a mais extrema utilidade, pois ampara o que existe.

Ainda que nem Roudinesco nem Cheng (2000) demonstrem exatamente qual a amplitude dessa inspiração taoista na teoria lacaniana, vale dizer que a imagem do vazio-mediano, o irrepresentável, cercado pelo mundo das representações em fluxo incessante, não deixa de lembrar a relação entre o real e a ordem simbólica segundo a teoria lacaniana.¹¹³ Nesse sentido, é também curioso que Lacan tenha utilizado, no seu sétimo seminário, a imagem do vaso para exemplificar que o significante se constrói no entorno de um cavo, em maneira que sugere inspiração no aforismo de Lao-Tzu supracitado.¹¹⁴ O recurso de Lacan é utilizado no contexto de sua teoria sobre a sublimação, a qual também tem implicações para o estudo da relação entre mística, sentido e não-sentido.

7.3 A SUBLIMAÇÃO E A COISA

Para Lacan, a sublimação se caracteriza como um trabalho em torno de um vazio. Cruxên (2004) lembra que no livro 7 do seminário, *A ética da psicanálise* (1988 [1959-1960]), ele relaciona a sublimação à Coisa – *das Ding* –, “conceituado de forma discreta na obra freudiana como o objeto perdido de uma satisfação mítica”¹¹⁵ (CRUXÊN, 2004, p. 39).

¹¹³ Ver, por exemplo, a explicação de Garcia-Roza sobre o objeto *a* que, como já dito, tem sua face por excelência na ordem do real: “O objeto *a* é ao mesmo tempo resíduo e índice da Coisa, ele é o que permanece por efeito da perda do objeto absoluto; e o que permanece é um furo, uma falta central em torno da qual organizam-se os significantes. Esse furo, Lacan afirma, é da ordem do real” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 66). Também no toro lacaniano demonstrado no capítulo 6 (figura 2), o conjunto das representações simbólicas e imaginárias do sujeito possui o real como centro (*das Ding*).

¹¹⁴ Diga-se de passagem, a ideia de que o oleiro modela o vazio – sendo esse “nada” aquilo que define, em verdade, a coisidade do vaso – também já havia sido utilizada, antes de Lacan, por Martin Heidegger em seu curto ensaio *Das Ding* (1950). Note-se que, no verão de 1946, Heidegger desenvolveu uma tradução colaborativa do *Tao Te Ching* com um erudito chinês, Paul Shih-yi Hsiao (HSIAO, 1987). É certo, então, dizer que a noção de *das Ding* heideggeriana possui influências do pensamento místico de Lao-Tzu.

¹¹⁵ Essa noção encontra-se desenvolvida no *Projeto de psicologia*, de 1895. Ali Freud comenta sobre o desamparo da criança e sua extrema dependência de um outro ser humano semelhante, ao que ele denominou “complexo do outro” (*Nebenmensch*).

Nas palavras de Lacan (1988 [1959-1960], p. 140-141): “a fórmula mais geral que lhes dou da sublimação é esta – ela eleva um objeto [...] à dignidade da Coisa”. No campo das artes, o exemplo dos famosos *ready-made* de Marcel Duchamp¹¹⁶ mostra com mais clareza essa questão. O conceito de *ready-made* envolve o transporte de um elemento da vida cotidiana – não reconhecido *a priori* como artístico – para o campo das artes. Duchamp trabalhou, por exemplo, o urinol de louça, a pá e a roda de bicicleta. Em todos esses casos, o objeto comum adquiriu um novo relevo, passando da “coisidade banal” para um estatuto muito especial, que a psicanálise identifica como aquele de objeto último do desejo.

Essa elevação sublimatória do objeto também é destacada por Lacan como característica fundamental do amor cortês na Europa medieval. Sua retórica surge no século XI e dura até o século XIII. Consistia em um exercício poético que promovia uma idealização da figura da Dama. Ela tornava-se, assim, a própria encarnação da felicidade e da recompensa, porém sob a condição de ser tão inacessível quanto desejada. Cruxên (2004) lembra que a Dama, sempre inalcançável, vela a verdade do intolerável encontro hipotético do sujeito com o objeto último do seu desejo – *das Ding*.

Cabe aqui demarcar a forte semelhança entre a sublimação do amor cortês medieval e a sublimação característica do misticismo devocional cristão iniciado no mesmo período histórico. Não é difícil perceber que o amor do trovador pela Dama foi, no caso de Teresa D’Ávila ou de Hadewijch de Antuérpia, substituído pelo amor a Deus. Em vez da Dama, no misticismo é Deus quem ocupa o lugar da Coisa – objeto último do desejo, lugar da felicidade absoluta, desejado na mesma medida de sua inacessibilidade.

Quando o aparelho psíquico, movido pela reativação das experiências de prazer, obstina-se no reconhecimento desse outro que lhe propiciara a primeira experiência de satisfação, ele se depara, por um vértice, com o processo mnêmico de reconhecimento e, por outro, com uma estrutura constante que se mantém reunida “como uma *coisa do mundo*” (FREUD, 1998 [1895], p. 377). Tal como tematizada por Freud, a coisa é a parte inassimilável e incomparável do complexo do outro. Por fim, deve-se lembrar que as formulações lacanianas sobre *das Ding* também se inspiram na coisa heideggeriana (ver nota anterior) e na coisa kantiana, ainda que haja importantes diferenças.

¹¹⁶ Marcel Duchamp (1887-1968) foi um pintor e escultor francês comumente associado aos movimentos artísticos dadaísta e surrealista.

Não é possível prosseguir sem antes precisar a noção psicanalítica de *das Ding*, assim como do objeto *a*. No seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1988 [1963-1964]), Lacan define a característica mais fundamental da pulsão, qual seja, a de que seu objeto é totalmente indiferente. Essa constatação foi resgatada de uma premissa freudiana aqui resumida por Jorge (2005c, p. 139): “No cerne da sexualidade humana figura uma falta de objeto”. Mas, ao contrário de Freud, Lacan deu nome a essa falta e declarou que esta era sua única invenção teórica – trata-se do objeto *a*.

O objeto *a* é um objeto faltoso, perdido, que o sujeito busca incessantemente reencontrar. Ele não existe enquanto tal, é uma negatividade preenchível por qualquer objeto da realidade.¹¹⁷ Por esse motivo, ele também é definido por Lacan não como objeto do desejo, mas como objeto causa do desejo, isto é, um objeto que funciona como verdadeiro motor da estrutura do desejo (JORGE, 2005c). Explica Garcia-Roza (1990, p. 66):

O objeto *a* é ao mesmo tempo resíduo e índice da Coisa, ele é o que permanece por efeito da perda do objeto absoluto; e o que permanece é um furo, uma falta central em torno da qual organizam-se os significantes. Esse furo, Lacan afirma, é da ordem do real.

Quaisquer objetos do desejo humano não podem ser mais que tentativas frustradas de positivação de um cavo que é o objeto *a*. São, pois, facetas imaginárias e simbólicas deste. Mas é a dimensão real do objeto *a*, isto é, aquela impossível de simbolizar, a sua configuração

¹¹⁷ O objeto *a* também pode ser conceituado como o resto de gozo que escapa ao processo de simbolização. Ele representa o que sobra do gozo do Outro para o sujeito após a introdução da ordem simbólica e do gozo fálico que a acompanha. O objeto *a* é justamente o representante de tudo que o sujeito perde para constituir-se. “De todas as maneiras, o objeto *a* sempre refere a certo elemento automutilado que fica perdido no caminho da constituição do sujeito” (HARARI, 1990, p. 234). Na medida em que são várias as perdas do sujeito em sua história, o objeto *a* assume diversas facetas: ele é, por exemplo, o seio da mãe que se perde no desmame e também as fezes perdidas quando o infante assume o controle esfinteriano. Essas perdas se relacionam com outra maior, aquela que implica na mortificação do corpo quando da entrada do sujeito na ordem simbólica. Nesse processo, produz-se uma falha, um fracasso, um resto – o objeto *a*. Como ele representa um resto de gozo que escapa ao processo de significação, Lacan vai chamá-lo de *mais-gozar*. Assim, o gozo do Outro é impossível para o sujeito barrado da linguagem, esse Outro se reduz, para ele, ao objeto *a*.

por excelência. No seminário *A ética da psicanálise*, Lacan (1988 [1959-1960]) esforça-se em demonstrar que essa dimensão real do objeto *a* foi chamada por Freud de *das Ding*, a Coisa. Jorge (2005c) esclarece que a Coisa implica a representação na estrutura do R.S.I, do real sem nome originário e sem imagem.

Uma forma de abordar *das Ding* é defini-la como aquilo que falta em cada encontro do sujeito com um objeto suposto a satisfazê-lo. Por mais satisfatória que seja a experiência, sempre faltará algo, sempre falta alguma outra coisa. “A Outra coisa é, essencialmente, a Coisa” (LACAN, 1988 (1959-1960), p. 149). *Das Ding*, o objeto absoluto, falta. E deve-se compreender que ele “falta não no sentido de uma carência momentânea e acidental, mas no sentido de que ele nunca existiu enquanto objeto da pulsão” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 65).

Destarte, conforme explica Jorge (2005c), o sujeito pode reencontrar o objeto *a* via inúmeros substitutos em seus deslocamentos simbólicos e investimentos libidinais imaginários, porém, nesses reencontros, irá sempre se deparar com a Coisa perdida – encontros faltosos com o real.

A busca de *das Ding* é, paradoxalmente, tão intensa quanto o é sua evitação. Cruxên (2004, p. 40) explica o motivo: “O bem buscado, caso fosse encontrado, revelaria uma face hedionda de cavidade ou vazio centrífugo que aspiraria o sujeito. O trabalho humano não pode senão bordejar o furo”.

Bordejar o furo é o trabalho do ser que sublima. Criar é trabalhar em torno de um furo, *ex-nihilo*. Para Lacan, o criador confronta-se com os efeitos maléficos de um vazio constituinte, e sua resposta ao vazio da Coisa é criar um objeto no seu lugar. Esse objeto reencontrado – objeto *a* – permite que a Coisa seja perdida. Assim como o artista cria seu objeto de arte, o trovador cria a figura idealizada da Dama e, por que não, o místico devocional cria seu Deus. Logo, como percebem Pommier (1987) e Soler (2005), o Deus dos místicos não é o Deus-Pai da religião, tal como extensivamente denunciado por Freud. O Deus dos místicos é uma das faces da Coisa.

O exemplo por excelência dessa criação a partir do vazio é a arte do oleiro. O vaso criado pelo oleiro remete ao próprio significante, pois à medida que o vaso-significante é modelado, cria-se o cavo no seu centro. Com esse exemplo, mostra-se que a Coisa, o objeto perdido, é

na verdade objeto perdido desde sempre, isto é, seu caráter faltoso é um efeito do próprio processo de simbolização, é um efeito do significante. A Coisa nunca existiu.

Cruxên (2004) assinala também que há certa crueldade – assim como um sofrimento – no processo sublimatório. Pois se para o neurótico a Coisa deve ser perdida, afastada por meio do recalque, para o criador a Coisa deve ser buscada – mesmo que seja para então neutralizá-la com a criação artística. Em suas palavras: “a busca do criador, nesse sentido, é ‘antipsíquica’ porque visa ao encontro daquilo que afugenta um neurótico, em relação ao qual ele permanece exilado” (p. 42).

Também segundo Jorge (2005c), é importante que haja, na economia libidinal do neurótico, um destino pulsional diferente do recalque, pois neste âmbito se lida com a satisfação sexual apenas na dimensão do proibido (do objeto incestuoso), “ao passo que, no caso da sublimação, o sujeito abandona a referência à satisfação sexual direta e lida com ela em sua dimensão de impossível” (p. 154). O autor comenta que o recalque seria uma forma de dizer “não” à pulsão, enquanto que a sublimação diria “sim” à pulsão em sua estrutura ligada ao impossível.

O impossível em jogo na pulsão é que *das Ding*, o objeto primeiro, não existe, de forma que a satisfação total nunca passa de um horizonte para o sujeito. Assim entende-se porque, para Lacan (1988 [1959-1960]), a sublimação é o destino da pulsão que revela seu mais legítimo estatuto:

A sublimação, que confere ao *Trieb* uma satisfação diferente de seu alvo – sempre definido como seu alvo natural – é precisamente o que revela a natureza própria ao *Trieb* uma vez que ele não é puramente o instinto, mas que tem relação com *das Ding* como tal, com a Coisa dado que ela é distinta do objeto. (LACAN, 1988[1959-1960], p. 140).

Ao contrário do instinto, a pulsão não tem objeto e, assim, não pode ser satisfeita por razões estruturais. E deve-se dizer, inclusive, que a natureza própria ao *Trieb*, em sua relação com *das Ding*, é a de ser pulsão de morte, conforme será explanado no item 7.7.

Outra forma de destacar o impossível em jogo na sublimação é construída por Safatle (2004). Para o autor, o termo “impossível” nomeia também toda a série de experiências resistentes aos processos de simbolização que estruturam a vida social. Ele enumera cinco “impos-

sibilidades”: a relação sexual, na medida em que esta, segundo Lacan, não existe; a posição feminina (“A mulher não existe”); o real (“o real é o impossível”); o corpo para além da imagem especular (ou seja, a carne que não é recortada pela linguagem); e o gozo não-fálico – o gozo feminino. Segundo Safatle (2004), a sublimação permite desdobrar um protocolo comum para a resolução de tais impossibilidades, conforme segue:

Lembremos primeiramente que a sublimação articula os temas do gozo (a sublimação é satisfação da pulsão), da posição feminina (“é sempre por identificação à mulher que a sublimação produz a aparência de uma criação” [LACAN, 1966-1967, sessão do 01/07/67]), do corpo (pois, se a sublimação é um gozo, não podemos esquecer que: “só há gozo do corpo” [LACAN, 1966-1967, sessão do 30/05/67]) e do Real (a sublimação permite a apresentação do que há de Real no objeto). (SAFATLE, 2004).

Nesse sentido, o autor conclui que, se o impossível é definido por Lacan como aquilo que “não cessa de não se escrever”, a sublimação transforma o *impossível a escrever* em uma espécie de *escritura do impossível*.

Logo, para Safatle, a sublimação é uma forma de gozo. Esse gozo, tal como aquele da mulher e do místico, se faz na escritura do impossível porque resulta de um bordejamento dos limites do simbólico ($S(\mathcal{A})$, diria Lacan), lugar no qual, como esclarece Pommier (1987), a palavra pode significar tudo porque significa nada. Para além desses limites está o real da Coisa.

Por fim, é importante enfatizar que a relação do sujeito com o vazio da Coisa é diferente de acordo com os campos da arte, da ciência e da religião (LACAN, 1988 [1959-1960]). A religião procura evitar o vazio por meio dos rituais, da leitura pecaminosa do desejo e da atribuição de sentido àquilo que não o tem, tal como a promessa de vida após a morte. Já a ciência rejeita o vazio, pois objetiva produzir um saber completo, “mestre”, que acaba excluindo o sujeito. Finalmente a arte, por ser criação a partir do furo, revela-se mais honesta – ela não evita nem rejeita o vazio, pelo contrário, o vazio lhe é necessário para inspirar a criação.

7.4 A MÍSTICA NA FRONTEIRA ENTRE O SENTIDO E O NÃO-SENTIDO

Pelo viés da relação com a sublimação e o vazio da Coisa, o misticismo parece estar na fronteira entre a religião e a arte. Por um

lado, a mística aproxima-se da religião, pois ela “mistifica”, ou seja, produz sentido sobre aquilo não o tem ou, dito de outra forma, tampona o vazio da Coisa. Por outro lado, a mística também se aproxima da arte, pois em sua intensa sublimação o místico bordejando o furo e, desta forma, toca o real, o não-sentido. Precisemos essas duas vertentes.

Não há como negar a intensa produção de sentido em voga no misticismo. Ele cria, por exemplo, um horizonte de felicidade absoluta, encarnado na esperança de união ao universo e à divindade. Uma ilusão, como apontado por Freud, com o fim de proteger o eu das angústias em sua relação conflituosa do mundo.

Essa união só se faz por meio do amor tão essencial à mística, mas que é, contudo, pura produção de sentido, como bem lembra Jorge (2005c).¹¹⁸ Ou seja, o amor busca constituir um a partir de dois, obturando a ausência de relação sexual e produzindo um parceiro absoluto, necessário e imprescindível – seja humano ou divino.

Por fim, sugere-se que a produção de sentido na mística não é outra coisa senão sua “qualidade noética”, conforme destacado por William James (1997 [1902]).¹¹⁹ Como ilustra o mestre da psicologia norte-americana, a experiência mística envolve revelações, iluminações, ou seja, estados de conhecimento. Esse saber é cheio de significado e importância e, via de regra, carrega um senso de autoridade por tempos vindouros. Em outras palavras, a experiência dá sentido à vida do místico e, nesse particular, seu parentesco com a religião é indubitável.

Além disso, lembra Jorge (1994) que a experiência mística fornece uma síntese – uma sensação de tudo compreender – que muito se assemelha à experiência toxicomaniaca. Aliás, há doutrinas religiosas modernas que publicamente associam o misticismo e o uso de drogas.¹²⁰

¹¹⁸ Jorge (2005c, p. 146) relaciona a dicotomia desejo/amor à tripartição lacaniana do Real-Simbólico-Imaginário: em sua face real o objeto do desejo humano não existe, ele não cessa de não se escrever. Em sua face simbólica, o objeto do desejo existe, ele cessa de não se escrever, porém é contingente e lábil – pode sempre mudar em virtude do deslocamento metonímico do desejo, inerente ao registro simbólico. Já em sua face imaginária, o objeto do desejo não cessa de se escrever, ele torna-se necessário. O amor, portanto, está na intersecção entre a face simbólica e imaginária do objeto e, “sendo assim, o amor é essencialmente produção de sentido”.

¹¹⁹ Ver capítulo 1, item 1.3.

¹²⁰ No Brasil há, por exemplo, algumas religiões que utilizam uma bebida altamente alucinógena feita com plantas amazônicas (chamada de *ayahuasca*, *hoasca*, Santo

Tal relação foi originalmente percebida por estudiosos, em especial por volta da década de 1960, no advento da contracultura norte-americana e do movimento psicodélico que pregava o uso de alucinógenos como formas de “expansão da consciência”.¹²¹

Para Bidaud (2002), esta síntese proporcionada pela experiência mística é uma relação muito específica do sujeito com o conhecimento e a verdade. Na mística, à maneira de uma incorporação oral, o sujeito identifica-se com o objeto de seu saber: ele o possui e é possuído por ele. Desta forma desaparece, sobre esse objeto de saber, toda possibilidade de pesquisa e de desejo. O autor conclui: “O sujeito erige-se em verdade. Ele não a aborda, ele a é” (BIDAUD, 2002, p. 159).

Não obstante a proximidade com a religião, o misticismo, por outro lado, relaciona-se também com a arte, porque, ao contrário da religião e da ciência, ele cinge a Coisa. Poder-se-ia inclusive pensar que, se a obra de arte é uma produção de sentido a partir do encontro com o vazio da Coisa, também o é a mística. Ou seja, a maciça produção de sentido em voga na mística só acontece a partir de uma íntima relação de vizinhança com o não-sentido, com *das Ding*.

Jorge (2005b) entende a obra de arte como uma construção simbólico-imaginária que aponta para o real. Também a mística pode ser entendida dessa forma. Lembro aqui de uma famosa história zen-budista na qual o mestre demonstra que um dedo apontando para a Lua não é a própria Lua.¹²² Ao demarcar o que as palavras não são, o mestre zen parece apontar para o real.

Daime, *yagé*, entre outros), de origem indígena, para produzir um estado de êxtase e visões durante seus cerimoniais.

¹²¹ Cite-se, por exemplo, Aldous Huxley com sua famosa obra *As portas da percepção* (1954), na qual o autor relata experiências místicas com o uso da mescalina. O psicólogo norte-americano Timothy Leary, ícone da contracultura, publicou, entre outros, *The psychedelic experience: a manual based on the Tibetan Book of the Dead* (1964, em coautoria) – um guia para experiência alucinógena inspirado no Livro Tibetano dos Mortos (*Bardo Thodol*), um clássico da literatura budista tibetana.

¹²² “Um dia, uma monja chamada Wujincang perguntou ao sexto patriarca zen Huineng: ‘Estudo o Nirvana Sutra há muitos anos e ainda não compreendo bem algumas passagens. Acha que poderia explicá-las para mim?’. Huineng: ‘Lamento, mas não sei ler. Se puder ler as passagens, tentarei ajuda-la’. Wujincang: ‘Se não consegue ler as palavras, como pode compreender a verdade por trás delas?’. Huineng: ‘A verdade e as palavras não estão relacionadas. A verdade pode ser comparada à lua. E as palavras poder ser comparadas a um dedo. Posso usar meu dedo para apontar para a

Mas antes de analisar a relação da mística com o não-sentido, cabe melhor explicitar o que isso quer dizer dentro do âmbito psicanalítico.

7.5 O DESPERTAR E A DESCONSTRUÇÃO DO SENTIDO NA PSICANÁLISE

Jorge (2005a, p. 276) indaga se a psicanálise, tal como concebida por Freud e Lacan, seria, em verdade, um despertar do sentido, “um despertar para o mais-além do sentido narcísico e, logo, imaginário. E sabemos que o sentido está precisamente no cerne do discurso da neurose individual e da neurose coletiva que, para Freud, representa a religião”.

O despertar do sentido, para Jorge (2005b), está na própria metodologia freudiana, “metodologia de desconstrução, de subversão do sentido dado”. Assim, pode-se pensar que a direção do tratamento psicanalítico é, em si mesma, uma forma de desconstrução.

A questão da direção do tratamento já preocupava o próprio Freud. Em *Sobre a psicoterapia* (1998 [1905]), ele distingue dois caminhos terapêuticos diametralmente opostos, os quais batizou metafóricamente conforme uma classificação usada por Leonardo da Vinci no campo das artes – *per via di porre* e *per via di levare*. O objetivo do inventor da psicanálise era distinguir a diferença radical de direção no tratamento por sugestão (o tratamento hipnótico) e no tratamento psicanalítico:

[...] a técnica sugestiva busca operar *per via di porre*; não se importa com a origem, a força e a significação dos sintomas patológicos, senão que deposita algo, a sugestão, que, segundo se espera, será suficientemente poderosa para impedir a exteriorização da ideia patógena. A terapia analítica, em contrapartida, não quer agregar nem introduzir nada novo, senão subtrair, retirar, e com esse fim se preocupa com a gênese dos sintomas patológicos e a trama psíquica da ideia patógena, cuja eliminação se propõe como meta. (FREUD, 1998 [1905], p. 250).

A dialética *via di porre/ via di levare* é atualizada no debate psicanalítico contemporâneo pela questão da diferença entre psicanálise e psicoterapia. Para Marie (2004), por exemplo, as psicoterapias atuam tão somente no nível da sugestão transferencial, acrescentando ao sujeito saberes e explicações – nada mais do que novos sentidos para

lua, mas meu dedo não é a lua e você não precisa dele para ver a lua, certo?” (Adaptado de Chung (1999, p. 39)).

seu sofrimento. Esse seria também o caminho da religião, pois Marie (2004), aliás, denuncia uma origem epistemológica religiosa em diversos tipos de psicoterapia. A psicanálise, por seu turno, entende que o sujeito já é o intérprete por excelência de seus sintomas. Assim, ele precisa não de novas explicações sobre seu sofrimento, mas de um deciframento que apenas explicita os sentidos por ele inconscientemente construídos (BIRMAN, 1985).

Nesse caminho, a grande inovação proposta por Jacques Lacan foi demonstrar que também os sistemas psicanalíticos pós-freudianos tomaram equivocadamente a *via di porre*, pois a técnica da interpretação – maior instrumento do analista – foi transformada em pura construção de novos sentidos para o sintoma do paciente. Assim explica Mezan (2002a, p. 192): “Na óptica lacaniana, os elementos que os outros analistas destacariam como alvo da interpretação pertencem ao registro do imaginário, enquanto a técnica analítica deveria visar ao simbólico – ou, no último Lacan, o ‘real da pulsão’.”

Se entendermos que o imaginário é o campo da produção de sentido (JORGE, 2005a), concluiremos que toda interpretação atuando como explicação ou pedagogia fica somente no âmbito deste registro e, como tal, apenas se acrescenta como nova camada do eu.¹²³ A perspectiva lacaniana, insurgindo-se contra esse tipo de intervenção, atua principalmente no nível do significante (o simbólico) e justifica essa direção, fundamentalmente, porque concebe o funcionamento psíquico como algo feito para recobrir um vazio estrutural – a falta a ser. Logo, numa perspectiva lacaniana: “O trabalho da análise não pode ser o de *acrescentar* a essa série de recobrimentos mais aqueles que resultariam da interpretação, mas sim realizar a tarefa oposta: revelar o vazio que se oculta no fundo da alma humana” (MEZAN, 2002a, p. 193).

Essa vetorização da análise lacaniana para a dessubjetivação do paciente – *via di levare* – assumiu dois grandes momentos em sua obra. O primeiro deles é chamado de clínica do significante – referência a uma primazia do simbólico no trabalho analítico. Entre outras importantes características, nesta clínica “o final da análise seria um acréscimo de saber sobre o não sabido, o ‘inconsciente’, e a sua verdade lógica” (FORBES, 2005, p. 9). Nesse momento, fala-se em um acréscimo de

¹²³ Lacan demonstrou com o estádio do espelho que o eu é uma instância imaginária por excelência, conforme já visto no capítulo 4, item 4.5.

saber, por mais que a interpretação analítica não atue no registro do imaginário.

Já a segunda clínica – chamada clínica do real, do ato ou borromeana – dá primazia àquilo que insiste no sujeito além das tentativas da ordenação simbólica. Como explica Forbes (2005), o objetivo agora não é saber mais, ao contrário, conforme sustenta Lacan,

o que se trata é o limite do saber, e não o seu acréscimo, e que o final da análise está do lado do saber fazer (*savoir faire*) com o não sabido, com o inconsciente, e não do lado do fazer saber (*faire savoir*) a seu respeito. (FORBES, 2005, p. 9).

A questão da produção de sentido é fundamental para o entendimento desses dois momentos lacanianos. A primeira clínica, ao enfatizar a interpretação, buscava sempre a existência de outro sentido por trás do que o paciente intencionava dizer. Já a segunda clínica enfatiza o limite do saber e, por conseguinte, da própria interpretação. Este limite aponta para o real, o fora-do-sentido, experienciado pelo sujeito como um vazio, uma falta em seu ser. Como afirma Beividas (2004), o último ensinamento laciano, dos anos 1970, aponta para um radical *fora-do-sentido*, de forma que Lacan inclusive se teria dado “a uma zombaria generalizada do primeiro [Lacan], da vertente do sentido” (BEIVIDAS, 2004, p. 156).

Retomando a questão do despertar, Jorge lembra que o marco inaugural da psicanálise freudiana é o abandono da hipnose (*via di porre*), pois a psicanálise objetiva, no sujeito, “revelar precisamente aquilo que já o hipnotiza desde sempre” (JORGE, 2005a, p. 276-277). Assim, para o autor, a psicanálise de Freud pode resumidamente ser entendida como um despertar progressivo de quatro dimensões do sentido: o sonho, a fantasia, o delírio e a ilusão.

Sonhar é o tema inaugural da psicanálise, e o despertar do sonho é realizado já na *Traumdeutung*, pois nela Freud utiliza-se do simbólico para demonstrar o duplo sentido onírico: conteúdo manifesto e conteúdo latente. Segundo Freud, há um desejo de dormir, e o sonho é o guardião do sono. Além disso, nos sonhos de angústia, a pessoa acorda no exato momento que a verdade sobre seu desejo poderia aparecer, demonstrando que o sujeito acorda *justamente para continuar a dormir*. Nesse sentido, enfatizou Lacan (apud JORGE, 2005a, p. 275)

que “o inconsciente é muito exatamente a hipótese de que a gente não sonha somente quando dorme”.

Para Jorge (2005a), a fantasia, por sua vez, vai ser aproximada do sonho na obra freudiana, pois é a fantasia inconsciente (fantasia fundamental) que dá base ao sonho e ao devaneio (fantasia consciente) e constitui a própria relação do sujeito com a realidade na vida de vigília.

Se a fantasia fundamental é estruturante para o sujeito neurótico, Jorge (2005a) lembra que o delírio é uma tentativa, mais ou menos exitosa, de reconstruir, no sujeito psicótico, o filtro da fantasia tal como opera no neurótico. Está, portanto, também relacionada ao sentido. Por fim, e mais importante para este trabalho, é a questão da ilusão: ela representa, para Freud, a religião. Já expus aqui que as crenças religiosas são assemelhadas a delírios por Freud, e seu caráter ilusório vem do fato de serem motivadas pela realização de desejos.

Destarte, com relação aos quatro grandes caminhos humanos – a arte, a ciência, a filosofia e a religião –, Jorge (2005a) reflete sobre o motivo de Freud opor-se apenas à religião. “Psicanálise e religião constituem dois modos radicalmente opostos de operar 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, 2005a, p. 285).

Contudo, se há uma incompatibilidade radical entre psicanálise e religião no que concerne à questão do sentido, Jorge (2005a) percebe que esse não é o caso da experiência mística radical. Em suas palavras:

Se o despertar absoluto [do sentido] é impossível, momentos de despertar, pontuais, não são aquilo que a experiência psicanalítica possibilita? Por outro lado, o despertar absoluto é o que parece estar em jogo no cerne da experiência mística radical. (JORGE, 2005a, p. 286).

A interpretação psicanalítica demonstra ao analisante o duplo sentido das palavras: atuando no simbólico, ela possibilita ao sujeito entrever o real, o não-sentido. Contudo, mesmo sendo transformadora, essa experiência do real é fugaz e por isso constitui momentos pontuais de despertar. Já a mística, especialmente aquela da liberação, parece buscar o despertar radical do âmbito do sentido.

Continuando essa ideia, Jorge (2005a) chama atenção para a noção budista de que a vida humana é um sonho sem sonhador. “Detrás do sonho e abaixo deste, não há nada. Ou seria melhor dizer – *há* nada?”

(JORGE, 2005a, p. 287). O autor retoma então a história de Sidharta Gautama, o Buda – nome que significa precisamente “O Desperto” –, para afirmar que a sua busca foi precisamente do “encontro com o real” (JORGE, 2005a, p. 287). Finalizando, o autor faz a seguinte articulação:

A psicanálise não visa transformar os analisandos-Sidhartas em Budas, mas não podemos esquecer que Lacan chega a situar o analista num lugar homólogo ao da santidade, de rebotallo da humanidade. O despertar é um momento inapreensível da vida humana, mas presente: ele é homólogo ao lugar do sujeito. (JORGE, 2005a, p. 288).

A ideia de definir a psicanálise como um despertar é profícua para o estudo da mística, pois várias escolas místicas enfatizam que o homem precisa despertar – acordar precisamente de um sonho manifesto mesmo na vida de vigília.

7.6 O DESPERTAR E A DESCONSTRUÇÃO NA MÍSTICA

Serão relatados agora alguns exemplos do discurso sobre o despertar no âmbito da mística. O místico armênio Georges Gurdjieff (1872-1949) era categórico a respeito de uma “sonolência” intrínseca ao homem comum: “*Ele [o homem] vive no sono. Dorme. E o que chama sua ‘consciência lúcida’ nada mais é que sono – e um sono muito mais perigoso que o seu sono, durante a noite, em sua cama*” (apud OUSPENSKY, 1998, p. 168). Gurdjieff criou na Rússia uma escola de misticismo chamada de Quarto Caminho, a qual tinha certa inspiração no sufismo. Seu discípulo mais conhecido é o escritor P. D. Ouspensky, que deixou livros sobre a via mística do mestre.

Para o místico armênio, o sono e o estado de vigília não seriam qualitativamente diferentes. Constituiriam, em verdade, duas formas de sono. Assim ele se expressa sobre o suposto estado de vigília do homem:

À primeira vista, é um estado de consciência inteiramente diferente. [o homem] Pode mover-se, falar com outras pessoas, fazer projetos, ver perigos, evitá-los e assim por diante. Parece razoável pensar que se encontra em melhor situação que quando estava adormecido. Mas, se olharmos as coisas mais a fundo, se lançarmos um olhar sobre o seu mundo interior, sobre seus pensamentos, sobre as causas de suas ações, compreenderemos

que está quase no mesmo estado que quando dormia. (apud OUSPENSKY, 1998, p. 167-168).

De acordo com Gurdjieff, a situação humana no estado de vigília é até pior que no sono, pois no primeiro caso pode-se infligir mal a si mesmo e aos outros, o que dificilmente acontece na passividade do repouso noturno.¹²⁴

A esses estados de consciência ele contrapõe dois outros que só surgem pelo esforço volitivo. O primeiro é a lembrança ou consciência de si, um estado no qual o homem, por meio de determinadas técnicas meditativas, tenta escapar da sonolência imanente aos estados anteriores. Já o estado seguinte, último degrau, é o da consciência “objetiva”, no qual o homem desperta e pode ver as coisas “como são”. Ele explica: “As religiões de todos os povos contêm testemunhos da possibilidade de tal estado de consciência, que qualificam de ‘iluminação’¹²⁵ ou de diversos outros nomes e que dizem ser indescritível” (GURDJIEFF apud OUSPENSKY, 1998, p. 168).

Gurdjieff (apud OUSPENSKY, 1998, p. 167) comenta que a principal dificuldade do homem é justamente reconhecer que dorme mesmo quando acordado: “É evidente que um homem não se interessará por adquirir, através de longo e difícil trabalho, uma coisa que, em sua opinião, já possui”.

Ainda sobre a suposta sonolência da vida desperta, Gurdjieff conclui:

Nada há de novo na ideia de sono. Desde quase a criação do mundo, foi dito aos homens que eles estavam adormecidos e deviam despertar-se. Quantas vezes lemos, por exemplo, nos Evangelhos: “Despertai”, “vigiai”, “não durmais” [...] Mas os homens o compreendem? Tomam isso como figura de retórica, como uma metáfora. (GURDJIEFF apud OUSPENSKY, 1998, p. 169).

¹²⁴ A Primeira Guerra Mundial era, para Gurdjieff, um claro resultado da sonolência humana: “Há guerra neste momento. O que quer isso dizer? Significa que vários milhões de adormecidos esforçam-se por destruir vários milhões de outros adormecidos. Eles se recusariam a isso, naturalmente, se despertassem. Tudo o que se passa atualmente é devido a esse sono” (GURDJIEFF apud OUSPENSKY, 1998, p. 168).

¹²⁵ Para o místico Rajneesh (2003, p. 91), a iluminação “nada mais é do que um despertar. Para a pessoa iluminada, todas as nossas vidas são apenas sonhos. Talvez sejam bons sonhos, talvez sejam maus sonhos; pode ser que sejam pesadelos, pode ser que sejam sonhos belos e agradáveis, mas, da mesma forma, são sonhos”.

Para o místico armênio, a questão da sonolência do homem não é uma metáfora, mas para reconhecê-la é necessário que o homem, ao menos, tente despertar, porque obviamente não se percebe o sono enquanto se sonha. Ele reconhece, ainda, que a ideia do sono não é nova e permeia outras religiões e escolas místicas. Nesse ponto, Gudjieff está perfeitamente de acordo com outro místico contemporâneo, o indiano Rajneesh (2003, p. 8), o qual fala sobre o despertar:

Se todos os budas do mundo concordam com respeito a um único tema, esse tema é o seguinte: o homem, da forma como é, está dormindo, e o homem da forma como deveria ser deveria estar acordado, desperto. Ficar desperto é o objetivo e é também o gosto, o tempero, de todos os ensinamentos desses budas, Zaratustra, Lao-tsé, Jesus, Buda, Bahauddin, Kabir, Nanak – todos os seres despertados ensinaram sobre um único tema [...] em diferentes línguas, com metáforas diferentes, embora sua canção fosse a mesma. Assim como o mar tem um gosto salgado – seja ele provado no norte, no leste ou no oeste, o mar sempre tem um gosto salgado –, o “gosto” da condição de buda é estar acordado.

Rajneesh tem uma inspiração claramente budista, mas posiciona-se, como outros místicos, em um entendimento perenialista da mística, ou seja, de que a experiência mística é universal apesar de todas as diferenças culturais.

O budismo é, realmente, a religião que mais enfatiza o sono e a necessidade do despertar. O próprio título “Buda”, como mencionado antes, significa “O Desperto” e refere-se não só a Siddharta Gautama – Buda histórico (ou talvez mitológico) –, mas a todos aqueles que despertarem. No Dhammapada,¹²⁶ o despertar é enfatizado em muitas passagens, como no verso 21: “A vigília é o caminho da imortalidade – Nibbana (Nirvana). A negligência é o caminho da morte. Os vigilantes não perecem; os negligentes já estão como mortos” (DHAMMAPADA, 1989, p. 21). As traduções do páli são muitas, mas nesse caso a dicotomia vigília-negligência pode ser entendida como despertar-adormecer. Complete-se com o verso 26: “Por ignorância os insensatos se entregam à negligência. Os sábios mantêm a vigilância (plena atenção) como o

¹²⁶ Trata-se de importante escritura budista, constituída de 423 versos atribuídos ao próprio Siddharta Gautama.

tesouro mais precioso” (p. 22). A plena atenção indica a prática budista de meditação que objetiva o despertar.

No budismo *Theravada*, uma importante forma de meditação é chamada de *Vipassana*, a qual teria sido responsável pela iluminação de Siddharta Gautama. Trata-se de um método bastante simples em que o sujeito foca sua atenção no curso da própria respiração. Entretanto não consiste somente em um método de concentração, pois caracteriza também uma disposição favorável à observação imparcial de quaisquer conteúdos anímicos que surjam ao meditador. Assim, a concentração é apenas parte do processo maior, cujo objetivo é desenvolver uma atatividade que não seleciona os conteúdos psíquicos, ou seja, não se apega às experiências agradáveis nem foge ou afasta-se das desagradáveis¹²⁷ (GUNARATANA, 2002).

Assim, Gunaratana explica que a meta do *Vipassana* é simplesmente aprender a prestar atenção. E de maneira análoga a Gurdjieff, ele afirma que o homem se ilude quando pensa já estar atento. “Isso vem do fato de que prestamos tão pouca atenção à contínua onda de nossas experiências de vida que poderíamos da mesma forma estar adormecidos. Nós simplesmente não estamos prestando atenção suficiente para perceber que não estamos prestando atenção” (GUNARATANA, 2002, p. 21).

Considerando que o *Vipassana* consiste tão somente em prestar atenção ao que quer que surja na consciência do meditador, suspendendo juízos, o monge Gunaratana frisa que o método não se assemelha à autossugestão (e poderíamos falar da auto-hipnose, por extensão). Ele explica:

Uma maneira popular para lidar com dificuldades é a autossugestão: quando algo desagradável irrompe [no psiquismo], você se convence de que é agradável ao invés de desagradável. A tática do Buda é totalmente oposta. Ao invés de escondê-lo ou encobri-lo, o ensinamento do Buda incita-o a examiná-lo

¹²⁷ A título de curiosidade, destaco existirem alguns autores do meio psicanalítico norte-americano que aproximam a atenção flutuante do psicanalista às práticas meditativas budistas (COOPER, 2003; EPSTEIN, 1988; RUBIN, 1985; entre outros). Segundo Cooper (2003, p. 2), “um ponto consistente de convergência entre as duas técnicas se centra na ênfase compartilhada sobre uma postura essencialmente passiva, não julgadora”. Ou seja, a escuta flutuante, na medida em que visa não selecionar *a priori* ou fazer juízos de valor sobre o material trazido pelo analisando, assemelhar-se-ia à forma de atenção que o meditador dirige aos seus próprios pensamentos e sentimentos.

totalmente. O budismo aconselha-o a não implantar sentimentos que você não tem realmente ou evitar sentimentos que você tem. (GUNARATANA, 2002, p. 59).

Assim, Gunaratana enfatiza ser a meditação budista algo oposto a uma *via di porre*, em argumentação semelhante àquela utilizada por Freud em *Sobre a psicoterapia* (ver citação à página 146). Em verdade, a atenção meditativa parece ter o efeito de decompor os conteúdos psíquicos sobre os quais ela é projetada, de forma que o autor conclui: “Meditação é um pouco como um ácido mental. Ela destrói lentamente qualquer coisa sobre a qual você coloque-a” (GUNARATANA, 2002, p. 81). Ou seja, a meditação dissolve sentidos como um ácido, e tratar-se-ia, pois, de uma autêntica *via di levare*.

O CASO DO ZEN-BUDISMO

Dentro dos ramos do budismo, o zen,¹²⁸ por seu turno, dá forte ênfase à experiência do despertar. O zen (ou *Chan*) é uma mescla única do pensamento budista indiano com o pensamento taoista chinês. Sua criação é atribuída ao monge budista indiano Bodhidarma – o Primeiro Patriarca do *Chan* –, uma figura lendária que teria vindo da Índia e se estabelecido na China do século VI para desenvolver uma abordagem radicalmente nova do budismo. Atribui-se a ele as seguintes palavras sobre a essência da perspectiva *Chan*:

Não confiar na palavra escrita,
Uma transmissão especial independente dos textos sagrados;
Voltar-se para a própria mente,
Ver a própria natureza,
Tornar-se um buda. (apud CHUNG, 1999, p. 19).

De acordo com Powell (1999), o *Chan* surge em parte como reação ao budismo praticado na grande instituição monástica da dinastia Tang (China medieval), caracterizada pela influência de monges eruditos e por uma afirmação monopolista do conhecimento. Seu objetivo era a compreensão e transmissão dos ensinamentos do Buda por meio de uma experiência direta, sem recurso à teologia ou filosofia abstrata (FADIMAN; FRAGER, 1986, p. 288). Seria, desta forma, uma reação

¹²⁸ Ver mais sobre o zen no capítulo 1, item 1.7.

subversivamente *mística* aos rumos cristalizadores que o budismo vinha tomando enquanto *religião*.¹²⁹

Segundo seu maior divulgador no Ocidente, o japonês D. T. Suzuki (1991), o zen é a cristalização de toda a filosofia do Oriente, mas ao mesmo tempo não é um sistema de filosofia intelectual e metafísico como os outros ensinamentos budistas. A rigor, Suzuki defende que o zen não é filosofia em absoluto,¹³⁰ pois não se baseia na lógica e na análise, nem possui doutrinas prontas que sejam impostas aos seus seguidores. Nem mesmo existem livros sagrados ou afirmações dogmáticas: “certamente nada existe no zen propositadamente instituído como suas doutrinas principais ou sua filosofia fundamental” (SUZUKI, 1991, p. 38).

Ainda segundo a visão de Suzuki (1991), o zen também não pode ser considerado uma religião no sentido ocidental do termo. Isso porque não possui nenhum deus para venerar e nenhuma crença em imortalidade da alma. O zen não afirma nem nega a existência de um deus, pois objetiva elevar-se acima da lógica e encontrar uma afirmação maior em que não há antítese (SUZUKI, 1991).

Essa afirmação maior é o próprio objeto da disciplina zen e recebe o nome de *satori* em japonês ou *wu* em chinês. O *satori* é definido por Suzuki (1991) como a aquisição de um novo ponto de vista, uma nova maneira de olhar a essência das coisas. “O *satori* pode ser definido como um olhar intuitivo, em contraposição à compreensão intelectual

¹²⁹ Logo, segundo a literatura *Chan*, a maioria dos estudiosos budistas teria se desvirtuado por meio da especialização excessiva e do uso de explicações prolixas, o que transformava a exposição dos textos clássicos em mera leitura contraprodutiva, levando não à sabedoria, mas ao conhecimento ocioso (POWELL, 1999). Desta forma, a meta do mestre *Chan* era personificar o próprio ensinamento a ser transmitido. Ou melhor, ele não buscava transmitir um ensinamento ao discípulo, mas dirigi-lo ao único lugar onde poderia encontrar sabedoria: seu próprio psiquismo. Para isso os mestres *Chan* comportavam-se de maneira muito audaciosa, pois tratavam com desrespeito os livros sagrados e, principalmente, “respondiam a perguntas de discípulos aparentemente zelosos de um modo bastante ilógico, sumário ou até mesmo ofensivo” (POWELL, 1999, p. 9).

¹³⁰ Essa visão é corroborada por estudiosos contemporâneos de Suzuki, como Alan Watts e Carl Jung. Para eles, o zen era mais próximo de um caminho ou um estilo de vida, algo inadequado a qualquer categoria da filosofia ocidental (ROSEMONT, 1970). Outros estudos, entretanto, concluem que, se não coincide inteiramente com uma filosofia, o zen certamente possui muitos elementos filosóficos (ROSEMONT, 1970).

ou lógica” (SUZUKI, 1991, p. 88). Enquanto estado de consciência, o *satori* é indicado como uma experiência que transcende a dualidade do pensamento comum, o qual distingue “eu” e “outro”, sujeito e objeto.

Para Maupin (1993, p. 174), no zen os problemas existenciais são vistos como o “resultado do modo pelo qual o adulto comum experimenta a si mesmo e ao seu mundo [...] Para uma resposta, propõe-se uma alteração radical no modo da experiência, o *satori*”. Na visão deste autor, o *satori* não é um estado de transe e, apesar de transitório, ele altera radicalmente a maneira do sujeito vivenciar a si mesmo e o mundo, constituindo um passo importante no caminho da iluminação ou nirvana – objetivo comum de todas as tradições budistas.

Os métodos bastante documentados dentro da tradição zen para abrir o discípulo à experiência do *satori* são o *zazen*, o *mondo* e o *koan*. O *zazen* é a prática meditativa em posição sentada. Geralmente o estudante dedica um período do dia para sentar-se imóvel, com o objetivo de “interromper o fluxo ordinário dos pensamentos, sem se deixar cair num estupor” (MAUPIN, 1993, p. 178). O *zazen* parece definir uma atitude particular de observação imparcial dos conteúdos psíquicos, semelhante, nesse sentido, à prática do *Vipassana* no budismo *Theravada*.

O *mondo* significa literalmente “perguntar e responder” (SUZUKI, 1991). Diz respeito simplesmente aos diálogos entre mestre e discípulo, que por seu caráter inusitado foram amplamente documentados ao longo da história dessa tradição, tal como o que segue:

Discípulo: “É a primeira vez que venho e gostaria que o mestre me ensinasse o aperfeiçoamento pessoal.”

Mestre: “Já tomou seu café da manhã?”

Discípulo: “Sim.”

Mestre: “Então lave sua gamela!”. (adaptado de CHUNG, 1999, p. 83)

Explica Suzuki (1991) que a resposta desse mestre – o monge chinês Joshu (778-897 d.C.) – provocou súbito *satori* no discípulo. As respostas dos mestres zen têm sempre esse caráter prático e direto ao ponto, curto, condensado e espontâneo e sem a menor espera para responder. Essas respostas ilógicas, sumárias e até ofensivas acabavam por frustrar a busca de explicações dos discípulos, forçando-os a uma

observação incisiva do próprio psiquismo. Essa ênfase é bastante clara no seguinte *mondo*:

Discípulo: “Qual o significado do zen?”

Mestre: “Gostaria de lhe dizer... mas agora preciso ir ao banheiro. Pense sobre isso, algo tão insignificante que ninguém pode fazer por mim. Pode fazer por mim?”. (adaptado de CHUNG, 1999, p. 90).

O *koan*, por sua vez, é um tipo de problema lógico que o mestre intencionalmente propõe aos seus discípulos, tendo por objetivo despertá-los ao *satori*. “Para efetuar esse despertar, o *koan* toma, às vezes, uma forma dialética, mas amiúde assume, pelo menos à superfície, uma forma totalmente disparatada.” (SUZUKI, 1970, p. 55).

O aparente disparate aparece às vezes na forma de pedidos impossíveis como os seguintes: “Deixa-me ouvir o som de uma mão batendo palmas sozinha”; “Usa tua pá, que está em tuas mãos vazias”; “Caminha enquanto montas um burrico”; “Fala sem usar a tua língua”; “Toca o teu alaúde sem cordas”; “Faze parar esse aguaceiro” (SUZUKI, 1970, p. 61).

Consoante Suzuki (1970), a estratégia do *koan* é forçar um tipo de compreensão fora do plano da inteligência. “O intelecto propõe, mas quem dispõe não é o proponente” (SUZUKI, 1970, p. 60). Para o autor, a resposta só pode ser obtida quando o discípulo dá um salto desesperado para longe da segurança existencial, um “salto sobre o abismo hiante” (p. 62) que corresponde à entrada no *satori*.

Vale lembrar que o caráter anedótico dos *koans* e dos *mundos* faz parte do próprio encanto dessa tradição e tem razões bastante estratégicas: eles “substituem o argumento e a exegese por ‘indicação direta’ e personificação” (POWELL, 1999, p. 18).

A DESCONSTRUÇÃO E O DESPERTAR NO ZEN

O zen é apontado como método de desconstrução de sentidos segundo estudiosos no campo da chamada filosofia comparativa. Para Littlejohn (2005), a filosofia comparativa – também denominada de filosofia intercultural – é um ramo no qual filósofos trabalham determinados problemas por meio do diálogo intencional entre diferentes correntes culturais, linguísticas e filosóficas. É comum,

nesse empreendimento, o diálogo entre tradições modernas ocidentais e tradições clássicas orientais, tais como a chinesa, indiana e japonesa.¹³¹ Ainda de acordo com Wong (2005):

A filosofia comparada aproxima tradições filosóficas que se desenvolveram em relativo isolamento entre si e que são definidas amplamente ao longo de linhas culturais e regionais – Chinesa versus Ocidental, por exemplo. (WONG, 2005).

Antecedentes longínquos da filosofia comparada podem ser encontrados no interesse filosófico ocidental pelas tradições da Ásia durante o século XVIII. Porém, evidentemente, o que se fazia nesta época não era comparativo, pois não levava em conta a visão oriental (LITTLEJOHN, 2005).

Desde a década de 1990 até a atualidade, outros tipos de paralelos passaram a ser destacados, em especial com base na visão da linguagem e da cultura como intrinsecamente importantes para a compreensão do zen-budismo. Na perspectiva de Crook (2000), mesmo que haja um componente completamente não cultural na experiência da iluminação (*satori*) zen-budista, ela é claramente amarrada em tradições, o que aparentemente foi negado por D. T. Suzuki.

Nesse raciocínio, insere-se a contribuição de Wright (1992), avesso à visão ocidental tradicional de que a experiência zen transcende a linguagem. Em suas palavras: “Nós’ não estamos mais justificados a pensar que este tipo de experiência religiosa (ou qualquer outra) está completamente além do poder modelador da linguagem e da cultura” (WRIGHT, 1992, p. 113).

Wright (1992) posiciona-se precisamente contra algumas ideias de Erich Fromm (1970), as quais obviamente tiveram muita influência do pensamento de D. T. Suzuki. De acordo com Fromm, a linguagem seria um “filtro” que previne a percepção direta da realidade, de forma que a meta tanto do zen como da psicologia humanística seria a liberação

¹³¹ Littlejohn (2005) faz questão de separar o campo da filosofia comparada do campo da filosofia de estudos regionais (*area studies philosophy*) e da filosofia mundial (*world philosophy*). Para o autor, a filosofia de estudos regionais se engaja em culturas e tradições específicas, mas o trabalho final não objetiva ser comparativo. A filosofia mundial, por seu turno, é caracterizada pelo esforço de construir uma filosofia que leve em consideração a grande variedade de tradições culturais e filosóficas do mundo, tentando elaborar uma visão de mundo coerente a partir de todas elas.

do condicionamento cultural e linguístico (WRIGHT, 1992). Vale enfatizar que, em uma orientação lacaniana, a própria ideia de uma percepção direta da realidade é uma ilusão que remonta aos mitos de origem, conforme já discutido, pois o homem está irremediavelmente mergulhado na ordem simbólica.

Wright (1992) argumenta que em vez de ser uma transcendência da linguagem, a experiência do zen consiste em uma reorientação fundamental dentro da linguagem. *É um despertar não da linguagem, mas para a linguagem*. Isso não implica, no seu entendimento, que a experiência da iluminação zen seja redutível à linguagem, mas que esta participa ativamente na modelagem da experiência mística. O treinamento zen seria, nesse caso, uma transgressão do uso cotidiano e representativo dos símbolos, pois que o mestre iluminado expressa-se usualmente através de dizeres paradoxais, diálogos espontâneos e atos não usuais.

Essa linha de raciocínio ganhou maior peso e legitimidade por meio de defensores dos paralelos entre o zen e a chamada filosofia pós-moderna francesa. Bernard Faure, por exemplo, considera o *Chan* um campo de provas para a validade e adequação de qualquer teoria moderna e contemporânea do sentido e da análise do sentido (CHENG, 1996). Desta forma, o autor afirma não haver uma rejeição absoluta da linguagem no *Chan*, pois a própria rejeição precisaria ser formulada dentro da linguagem (que inclui o silêncio).

Olson (apud MAGLIOLA, 2004) defende que a chamada filosofia pós-moderna – representada principalmente por autores franceses como Bataille, Baudrillard, Deleuze, Derrida, Guattari, Foucault, Kristeva, Lacan, Levinas e Lyotard¹³² – comunga com o zen o fato de serem caminhos de liberação do modo de pensamento representacional.

Vale lembrar que o pensamento representacional faz parte do paradigma realista adotado pela tradição científica racionalista ocidental, que concebe as representações como descrições de uma realidade independente da linguagem. Isso levaria a crer que a verdade é uma simples questão de precisão na representação da realidade

¹³² Não há, contudo, qualquer consenso sobre o que seja a filosofia pós-moderna ou mesmo a filosofia pós-estruturalista, comumente associadas. Assim, os autores franceses supracitados poderiam não concordar em ter seus pensamentos categorizados dessa forma. Note-se, também, que não há qualquer meta de transcendência no pensamento desses autores.

(SEMPRINI, 1999). Sob o ponto de vista dos estudos “pós-modernos” da linguagem, essa posição é, no mínimo, ingênua.

Wang (2001) propõe que a compatibilidade entre pensadores pós-modernos e os mestres do *Chan* está no uso de estratégias semelhantes a brincadeiras com a linguagem, cuja meta é escapar da armadilha de seu uso proposicional, lógico e descritivo. Em suma, são formas de fazer a linguagem se voltar sobre ela mesma para negociar os seus limites representacionais.¹³³

Assim, para Wang (2001), o budismo *Chan* não prega que a linguagem seja ineficaz e dispensável tal como era o entendimento ocidental da questão, mas que, na verdade, a inadequação da linguagem é relacionada a seu uso descritivo, “entitativo” ou cognitivo. Dessa forma, o uso jocoso da linguagem no *Chan* consistiria em um caminho mediano entre seu uso representacional, por um lado, e sua dispensa radical, por outro. Essa compreensão se confirma nas palavras do mestre *chan* Dazhu Huihai: “A mente búdica, não tendo qualquer forma ou característica fixa, não pode ser separada nem amarrada à linguagem” (apud WANG, 2001, p. 92).

Por meio da noção de que todo pensamento é vazio, Crook (2000) considera que os mestres zen puderam brincar com a linguagem em maneiras que vão além do que fizeram muitas outras tradições. Crook lembra uma frase de um importante texto zen-budista, o “*Sutra do coração*”, que afirma: “Forma é vacuidade. Vacuidade é forma” (apud CROOK, 2000, p. 567). Segundo o autor, toda a reflexão moderna sobre o budismo zen centrou-se na primeira frase desta passagem (forma é vazio), enquanto a segunda foi esquecida (vazio é forma). Consideradas em conjunto, as duas frases permitem entender que, apesar de a linguagem indicar experiências vazias de substancialidade, a expressão desse vazio só se efetiva através dela.

Os estudos comparativos entre o zen e a filosofia pós-moderna têm se centrado bastante em paralelos com o pensamento de Jacques Derrida (ver Magliola (1984, 1990), Wang (2001), Olson (2000), Foshay (1994), entre outros). Odin (1990) apresenta um panorama bastante

¹³³ Nesse ponto, é impossível não lembrar a conhecida predileção de Jacques Lacan pelos neologismos e trocadilhos, assim como do comportamento um tanto excêntrico na sua relação com pacientes e alunos, conforme relatado por Allouch (1999). Talvez esse fosse um motivo pelo qual Lacan declarou que o zen é “o melhor do budismo” no seminário *Mais, ainda*.

didático dessas aproximações, começando por definir pontos cruciais do pensamento do filósofo francês. Para Odin (1990), a desconstrução derridiana é um estilo de pensamento destinado a desmontar todas as noções de “autopresença” ou “autoidentidade”, nascidas como correlatos do “ser” na *episteme* da cultura ocidental. Ou seja, Derrida objetiva demonstrar que qualquer categoria de presença, ser ou identidade pode ser desconstruída em um “jogo de diferenças”, condensado na expressão *différance*.

O conceito de *différance* implica que nenhum signo pode ser idêntico a ele próprio, pois, ao contrário, se dissemina em uma cadeia de diferenças, de relações com outros signos. Segundo Odin (1990), a ideia de *différance* objetiva prevenir o fechamento conceitual ou redução a um significado último (transcendental). Em suas palavras, “[...] cada ‘significado’ é revelado como um jogo irreduzível de significantes deslizantes de tal forma que qualquer signo dado se esvazia em uma rede inteira de relações diferenciais” (p. 62).

Desta forma, a desconstrução derridiana se expressa como um descentramento, sendo que um “centro” é definido como qualquer signo “absolutizado”, isto é, delimitado por uma autoidentidade ou essência. A meta é desalojar esses centros metafísicos criados de várias formas na história do pensamento ocidental em conceitos como substância, essência, sujeito, energia, ego, consciência, Deus ou homem. Contudo, o descentramento de Derrida não é niilista, já que todos os centros desconstruídos pela *différance* reaparecem como “traços”, entendidos como o jogo entre presença e ausência, ou entre identidade e diferença (ODIN, 1990).

Colocadas essas definições, o ponto-chave para Odin (1990) é esclarecer que muitos estudiosos consideram a desconstrução um elemento básico do pensamento japonês, especialmente do zen-budismo. Essa comparação se estabelece com base na noção de *sunyatta* atribuída ao filósofo indiano Nagarjuna (150-250 d.C.), importante representante da filosofia *Madhkyamika* que embasa epistemologicamente o zen-budismo.

Por *sunyatta* entende-se a noção de que todas as coisas existentes não possuem identidade fixa, ou seja, são carentes de substancialidade, de tal forma que a natureza última da realidade é vazia. Nesse entendimento, as coisas da realidade fenomênica são impermanentes e

existem puramente por sua definição em termos de outras coisas (outras definições) e para a mente que gera essas definições (RAMANAN, 1998). Para Odin (1990) e Magliola (1984), a *différance* de Derrida e o *sunyatta* do budismo representam uma desconstrução crítica do princípio de autoidentidade. Em ambas as formas de desconstrução haveria a transformação de todos os centros metafísicos (identidades absolutas) em redes de relações diferenciais sem entidades positivas. Além disso, para Magliola (1984) a noção de *sunyatta* também tem correspondência com o “traço” da *différance*, uma vez que *sunyatta* corresponde a um caminho mediano entre o eternalismo e o niilismo.

O próprio Roland Barthes, importante pensador do movimento pós-estruturalista francês, propôs, em seu livro *L'empire des signes* (1970), ser o pensamento zen-budista japonês um tipo de espelho que reflete as teorias semióticas formuladas na pós-modernidade. Essas teorias, que remontam a Saussure (porém com modificações), definem a linguagem como um sistema relacional (ou diferencial) sem entidades positivas (sem significações fixadas), de forma que cada signo é um jogo de significantes que deslizam pela cadeia inteira em relações diferenciais (ODIN, 1990).

LACAN E O ZEN

Na teoria lacaniana, que certamente bebe das fontes estruturalista e pós-estruturalista, pode-se assim identificar a ordem simbólica como um movimento incessante, na medida em que qualquer significado (imaginário) é um produto provisório do deslizamento entre significantes que sempre remetem a outros significantes, em um movimento sem fim. Nesse sentido, a ordem simbólica nunca conduz a uma significação última das palavras – uma forma de explicar o aforismo lacaniano “Não há Outro do Outro”. Logo, o princípio de autoidentidade também é combatido por Lacan.

O sentido é, pois, sempre provisório, e a noção budista de *sunyatta* parece ser um precursor longínquo dessa constatação. O vazio que essa noção encerra aponta para o sem sentido radical.

Concluindo, o método zen também pode ser entendido como uma dessubjetivação, uma *via di levare*, ou ainda, uma forma de desconstrução de sentidos. Rambelli (1995), fazendo uma leitura semiótica do budismo, comenta que a tradição budista inspirada na

filosofia de Nagarjuna (da qual o zen é forte representante) tem como meta “a obtenção da vacuidade por meio da incessante desconstrução de assunções, conceitos e práticas significativas” (RAMBELLI, 1995, p. 1). Pareando a psicanálise e o zen em leitura semelhante, Costa (2005, p. 13-14) declara que

o efeito analítico pode [...] ser examinado à luz da excentricidade de um mestre zen. Ambos geram uma ruptura de sentido no campo do convencional, arremessam seja o discípulo, seja o analisando em direção ao além-da-linguagem, frente à experiência do vazio representacional. Psicanálise e zen são métodos essencialmente desconstrutivos.

Rupturas de sentido – esta é uma boa expressão para definir o que se passa nos *mondo*, os diálogos entre mestre e discípulo durante a prática zen. Vejamos o *mondo* abaixo, motivado pelo questionamento de um discípulo ao monge Baling (Período Clássico do zen – 755-950 d.C.):

Discípulo: Há alguma diferença entre o que disseram os patriarcas e o que está nos textos sagrados?

Mestre: Quando esfria, os faisões ficam empoleirados nas árvores, e os patos vão para debaixo d’água. (adaptado de CHUNG, 1999, p. 109).

O discípulo busca conhecimento, sentidos. O mestre devolve-lhe o *nonsense*, o não-sentido, indicando claramente que o saber não é meta de sua prática. Outro discípulo pergunta desta vez ao Mestre Joshu: “Um cão possui a natureza de Buda?”. Sua resposta: “Mu” (apud GOODCHILD, 1993, p. 3). A resposta de Joshu não faz sentido algum mesmo na língua chinesa. Trata-se de um significante sem significado, materialidade pura, que se encaixa na definição da *letra* lacaniana. Segundo Goodchild (1993), a resposta de Joshu é uma negação aparente da universalidade da natureza búdica e aponta para uma negação do poder de qualquer doutrina para articular a verdade. Não por acaso, o próprio Lacan (1985 [1972-1973], p. 157) comentou a resposta de Joshu em seu vigésimo seminário: “O que há de melhor no budismo é o zen, e o zen consiste nisto: em te responder com um mugido, meu amiguinho”.¹³⁴

¹³⁴ Para o psicanalista Roberto Harari (2006, p. 133), essa passagem trata “do resgate do sem-sentido, apontando para uma articulação renovada entre o sujeito e o significante, por mediação da letra”.

Importante acentuar que passagens com menções ao zen, como a supracitada, encontram expressão em alguns seminários de Lacan, que assim demonstrava certo conhecimento e interesse nessa forma de mística.¹³⁵ A mais conhecida dessas menções inaugura seu primeiro seminário – *Os escritos técnicos de Freud*:

O mestre interrompe o silêncio com qualquer coisa, um sarcasmo, um pontapé. É assim que procede, na procura do sentido, um mestre budista, segundo a técnica *zen*. Cabe aos alunos, eles mesmos, procurar a resposta às suas próprias questões. O mestre não ensina *ex-cathedra* uma ciência já pronta, dá a resposta quando os alunos estão a ponto de encontrá-la. Essa forma de ensino é uma recusa de todo sistema. Descobre um pensamento em movimento – serve entretanto ao sistema, porque apresenta necessariamente uma face dogmática. (LACAN, 1986 [1953-1954], p. 9).

Lacan faz referência ao comportamento excêntrico do mestre zen, que deixa os discípulos quase à própria sorte na procura de respostas.¹³⁶ Também comenta ser o zen uma recusa de todo sistema. Costa (2005) chama a atenção para o fato de que esse sistema é definido por Lacan, na sequência do mesmo seminário, como o eu humano.

No budismo, a recusa ao eu origina-se na doutrina *Anatta*, atribuída ao próprio Buda. *Anatta* é uma palavra de origem páli que consiste de um prefixo negativo *an*, significando “não”, justaposto ao radical *atta*, cujas significações incluem alma, *self*, ser, eu e personalidade (SILANANDA, 1999). Apesar da multiplicidade de leituras possíveis, o conceito de *anatta* pode ser resumido como a negação da existência de qualquer entidade psicológica essencial em uma pessoa; em última

¹³⁵ Há referências ao zen no seminário 10 – *A angústia* (LACAN, 2005 [1962-1963]). Ali, Lacan mostra-se intrigado com o budismo, pois este se resume numa fórmula que o psicanalista também deve enunciar – de que o desejo é uma ilusão. Já em *O objeto da psicanálise* (LACAN, 1965-1966, inédito), Lacan destaca desenhos feitos por um monge zen-budista, relacionando-os com uma forma gráfica (o disco perfurado) que ele mesmo irá propor para possibilitar o entendimento de sua grande inovação conceitual – o objeto *a*. No conjunto de sua obra, há também outras menções aqui não referenciadas.

¹³⁶ Harari (2006, p. 133) comenta essa reflexão de Lacan sobre o zen: “No zen, não se trata de encontrar um sentido, e sim de manifestar a confrontação do sujeito com o vazio de sentido, vazio que, mediante um inteligente neologismo, torna-se nomeado por Lacan como *ausentido*, como sentido tornado ausente”.

análise o sujeito é composto apenas de elementos e forças em um constante fluxo de estados impermanentes.

Não obstante, na passagem supracitada Lacan também informa que o zen serve ao sistema, pois apresenta uma face dogmática. Como já visto, essa afirmação seria negada por Suzuki (1991), que tenta desvencilhar o zen do âmbito religioso. Por outro lado, para Jorge (1994, p. 4), se Lacan aparentou o discurso do mestre zen e o discurso psicanalítico, também não o fez completamente: “Pois o mestre zen é ainda mestre, e o acesso que ele promove aos pedaços do real é sempre perpassado por sua subjetividade, enquanto o analista entrega o sujeito à autofagocitose”.

Assim, a questão acima remete novamente à complexa e multifacetada relação entre o sentido e o não-sentido na mística. Jorge (2005a), contudo, destaca em outro trabalho que a mística envolve um discurso sobre a possibilidade de um despertar radical do âmbito do sentido, conforme comentado a seguir.

7.7 O DESPERTAR RADICAL DO SENTIDO E A PULSÃO DE MORTE

Em psicanálise trabalha-se, segundo Jorge (2005a), com a possibilidade de “momentos de despertar” para o real. De fato, uma análise produz aberturas fugazes para o real, as quais são logo tamponadas pelas representações simbólico-imaginárias do sujeito. Isso é confirmado por Lacan, pois, apesar de toda a aversão ao sentido em sua última fase conceitual, ele reconheceu em 1977 que “nós permanecemos sempre colados ao sentido” (LACAN, 1977, p. 23 apud JORGE, 2005a, p. 285).

Já algumas escolas místicas, especialmente as orientais como o taoísmo e o budismo, afirmam um objetivo de encontro radical com o real – completo despertar. No budismo, reconhece-se que as experiências de despertar podem ser transientes e fugidias (tais como o *satori* do zen). Contudo essas vivências são consideradas apenas etapas introdutórias para o último despertar, o acordar permanente – chamado de nirvana.

O termo nirvana origina-se do sânscrito e significa o ato e o efeito de soprar algo para apagá-lo ou extingui-lo (o fogo ou a luz). Mas o substantivo também se refere ao processo e resultado de uma queima,

tornar-se extinto, resfriar e assim também acalmar e domar, tornar dócil (GÓMEZ, 2003b).

De fato, a experiência do nirvana, ou iluminação, é comumente percebida pelos místicos como uma forma de extinção, de morte. Rajneesh (2002, p. 91) comenta a respeito dessa peculiar experiência:

Naquela noite, eu morri e renasci. Mas aquele que renasceu nada tinha que ver com aquele que morreu; foi uma descontinuidade. [...] O que morreu, morreu totalmente; nada dele permaneceu. [...] naquela noite, a morte foi total. Havia um encontro marcado com a morte e com Deus, simultaneamente.

Essa ligação entre despertar e morte é trabalhada por Jorge (2005a). O autor percebe que a experiência mística radical, por ele relacionada ao nirvana budista, parece estar intimamente ligada a um despertar radical do âmbito do sentido – o que aponta, no âmbito da psicanálise, para a realização da pulsão de morte.

Descrita inicialmente em *Mais além do princípio de prazer* (1998 [1920]), a pulsão de morte representa a tendência fundamental de todo ser vivo a retornar ao estado inorgânico. Ou ainda, trata-se da tendência das pulsões em retornar para um estado anterior. As pulsões de morte ou destruição (ou Tânatos) inscrevem-se dentro do último dualismo pulsional elaborado por Freud, sendo contrapostas às pulsões de vida, ou Eros, que compreendem as pulsões sexuais e de autoconservação. Para o mestre vienense, as pulsões de vida “apresentam-se como revoltosas, sem cessar ocasionam tensões cuja tramitação é sentida como prazer”, ao passo que as pulsões de morte “parecem realizar seu trabalho em forma despercebida” (FREUD, 1998 [1920], p. 61), ou ainda, em silêncio.

A pulsão de morte surge conceitualmente para dar conta dos fenômenos clínicos da compulsão à repetição,¹³⁷ da agressividade e do dualismo entre sadismo e masoquismo. Permanece, contudo, sendo a mais enigmática e controvertida das elaborações freudianas. O fato é que Freud também relacionou as pulsões de morte ao princípio de prazer: “O princípio de prazer parece estar diretamente a serviço das pulsões de morte” (FREUD, 1998 [1920], p. 61). Com isso, entende-se

¹³⁷ Conforme já mencionado no capítulo 6, item 6.1. Ou seja, as pulsões de morte surgem para embasar teoricamente o campo do mais além do princípio de prazer – campo que Lacan relaciona ao gozo.

que a pulsão de morte é a definição da pulsão por excelência, na medida em que busca reduzir a tensão do organismo ao menor nível possível. Seu vetor dirige-se a uma satisfação entendida como um retorno ao estado primordial de não vida, de morte.

Lacan retoma a questão da pulsão de morte por esse viés e comenta que “a pulsão, a pulsão parcial, é fundamentalmente pulsão de morte” (LACAN, 1988 [1963-1964], p. 195). Jorge (2005a) explica que a pulsão tem um vetor único na direção da satisfação absoluta – a morte para Freud, ou o gozo para Lacan. Contudo, no neurótico, a fantasia inconsciente age como freio à pulsão de morte: a fantasia (o sentido mais primordial do sujeito) sexualiza a pulsão de morte transformando-a em pulsão sexual, ou seja, em uma forma de pulsão de vida. O esquema a seguir (figura 4) ilustra esses caminhos da pulsão:

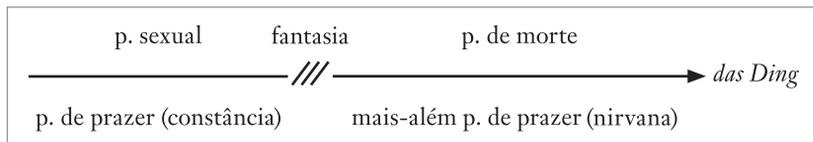


Figura 4 – Esquema da pulsão em seu vetor único de pulsão de morte

Fonte: Jorge (2005a, p. 287)

Logo, as pulsões de vida visam ao objeto *a* com suas múltiplas roupagens imaginárias. Esse também é o campo do desejo e da fantasia, como explica Garcia-Roza (1990, p. 65):

Entre a pulsão e o objeto, há o desejo e a fantasia. Desta forma, um objeto só se constitui como objeto da pulsão se ele se fizer objeto para o desejo. Como é pela fantasia que o objeto se articula com o desejo, ela é a mediação necessária entre a pulsão e o objeto.

Já no mais-além do princípio do prazer, no campo em que a fantasia falta, surge a pulsão de morte em busca por *das Ding*, o objeto do gozo que, caso existisse, proporcionaria a satisfação absoluta.

Jorge (2005a) também chama a atenção para um fato curioso, o de que Freud utilizou uma expressão inspirada no budismo, “o princípio de nirvana”,¹³⁸ para designar sua mais radical postulação sobre a pulsão.

¹³⁸ Não se pode olvidar também que, segundo o depoimento de Bruno Goetz (1959), Freud tinha, em 1904, um entendimento melhor que o de muitos estudiosos europeus

O termo foi cunhado pela psicanalista inglesa Bárbara Low e usado por Freud inicialmente para definir, no aparelho psíquico, a tendência para “rebaixar, manter constante, suprimir a tensão interna do estímulo” (FREUD, 1998 [1920], p. 54). Contudo, em *O problema econômico do masoquismo* (1998 [1924]), ele afirma que “o princípio de nirvana expressa a tendência da pulsão de morte” (FREUD, 1998 [1924], p. 166). Trata-se da tendência radical para levar a excitação ao nível zero.

Nesse entendimento, poderíamos hipotetizar, ainda que seja altamente especulativo em virtude do limitado conhecimento atual sobre o tema, que a experiência mística radical atua dissolvendo o campo do imaginário: gradualmente ela desconstruía as várias formas de sentidos que constituem o sujeito, até chegar, por assim dizer, à dissolução do sentido mais fundamental para a constituição do neurótico – a fantasia primária inconsciente. Sem a fantasia fundamental, a pulsão deixaria de ser sexualizada. Por conseguinte, não haveria mais freios à pulsão em sua faceta radical de pulsão de morte. Ter-se-ia, enfim, a experiência do nirvana – experiência de morte ou de gozo puro, que exclui o sujeito.

Lembremos que o despertar radical, absoluto, é destacado como impossível para Lacan: “o despertar é o real sob seu aspecto de impossível, que só se escreve à força ou por força – é isso que chamamos de contranatureza” (apud JORGE, 2005a, p. 285). O despertar só se escreve à força, pois há no sujeito, conforme o próprio Lacan percebeu na *Traumdeutung* freudiana, um *desejo* de dormir, ao contrário de uma *necessidade* de dormir (JORGE, 2005a).

Apesar de toda ênfase na possibilidade de despertar, a mística também reconhece que isso não é natural, só se escreve à força. Gurdjieff (apud OUSPENSKY, 1998), por exemplo, via o despertar como uma possibilidade extremamente difícil a qualquer ser humano – ou melhor, literalmente impossível, a não ser que se formassem grupos de trabalho nos quais uns deveriam tentar despertar os outros, ou ainda, que o grupo solicitasse auxílio de alguém já desperto. Trata-se, aqui, de uma justificativa para a necessidade de ingressar em uma escola de misticismo e submeter-se a um mestre. Já no zen, pode-se dizer que os fins justificam os meios, pois, para empurrar os discípulos

sobre o nirvana: este não seria um divertimento voluptuoso, mas uma visão última, sobre-humana e “glacial”, além de todos os contrários.

ao *satori*, o mestre está autorizado a realizar os comportamentos mais excêntricos e ofensivos.

O despertar radical é “contranatural” porque empurra o sujeito para a morte. Em termos psicanalíticos, Jorge (1994, p. 3) comenta que “o acordar definitivo seria da ordem da morte subjetiva, do desvanecimento da mais ínfima certeza e de toda e qualquer catáfora: ‘Nós – diante do escândalo da morte’ (Lispector)”. Além disso, a morte seria, devido a sua total ausência de sentido, um dos nomes do real (JORGE, 2005a).

De fato, a ausência de sentido parece ser uma forma de qualificar o estado de nirvana, pois os místicos só conseguem descrevê-lo negativamente, pelo que não é. Comporta-se, deste modo, como uma negatividade pura, e nem mesmo o êxtase o define. Segundo Wapnick (1997, p. 137), esse seria “um estado de consciência pura, no qual o indivíduo não experimenta nada – nenhuma coisa”.

Ou seja, a experiência do nirvana não é descritível porque não é testemunhável – no gozo puro não há sujeito, como afirma Valas (2001). Isso é compatível com as descrições de Ramakrishna, o qual tinha apenas vislumbres desse estágio último do misticismo. Seus vislumbres foram batizados por Kakar (1997c) com uma expressão contraditória: visões inconscientes.

Tais visões seriam inefáveis, pois, segundo Kakar, o eu observador está ausente e não pode descrevê-las. Para Ramakrishna, nesse estado “não se vê mais, nem se escuta nada mais, nem muito menos se fala. Quem pode falar? A simples ideia de ‘eu’, de ‘tu’ se desvanece” (apud KAKAR, 1997c, p. 134).

Interessante evidenciar que, segundo Kakar (1997c), Ramakrishna não parecia estar demasiado enamorado desse estado último, uma vez que o prazer só é sentido enquanto há um eu observador e não mais durante a completa *unio mystica*.

No *samadhi* [forma de êxtase místico], eu perco completamente a consciência externa, mas Deus conserva uma pequena parcela do ego dentro de mim para o prazer (aqui ele utiliza deliberadamente uma metáfora sensual, *vilas*). O prazer só é possível quando o “eu” e “tu” permanecem. (apud KAKAR, 1997c, p. 134).

Assim, contrariando a meta mística derradeira, Ramakrishna costumava afirmar: “Eu quero provar o açúcar, não virar açúcar” (apud KAKAR, 1997c, p. 134).

Conforme demonstra o relato acima, até mesmo para um místico, a busca por *das Ding* pode ser tão intensa quanto o é sua evitação. Cruxên (2004) explica que o bem buscado, caso encontrado, poderia revelar uma faceta hedionda, uma espécie de cavidade ou vazio que aspiraria o sujeito. Por esse motivo, o trabalho humano pode apenas bordejar o furo.

Cruxên está falando sobre o ser que sublima. Aqui se fala do misticismo. Mas o jogo entre aproximação e evitação da Coisa parece ser o mesmo. E a respeito da sublimação, Cruxên (2004, p. 42) completa: “A busca do criador, nesse sentido, é ‘antipsíquica’ porque visa ao encontro daquilo que afugenta um neurótico, em relação ao qual ele permanece exilado”. Essa busca relaciona-se ao impossível em jogo na pulsão, e não ao proibido, que é o caso da neurose.

Já se afirmou que a meta mística do despertar radical aproxima-a do campo das artes no que concerne à intimidade com a Coisa. Contudo, por todo o exposto, é possível pensar que a meta mística é ainda mais “antipsíquica” que a do artista, pois não apenas cinge o furo – ela pode levar a cabo a meta da pulsão de morte no encontro com *das Ding*, trazendo à cena uma morte psíquica, ou ainda, uma morte simbólica.

Em *A ética da psicanálise* (1988 [1959-1960]), Lacan analisa a tragédia sofocliana de Antígona como a situação singular em que o sujeito encontra a morte simbólica: Antígona decide sepultar o irmão, contra o édito de Creonte, rei de Tebas, sob pena de perder a própria vida. Ela cumpre um destino que a leva ao limite extremo em que o sujeito se abole, ou seja, em que o sujeito é atingido pela segunda morte – a morte simbólica – antes mesmo de advir-lhe a morte primeira, aquela do corpo.

Para Lacan (1988 [1959-1960], p. 342), a tragédia de Antígona ilustra a pulsão de morte freudiana, na medida em que ela “leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal”. Assim, mais do que cingir a Coisa, Antígona vai diretamente ao seu encontro. Nesse caso, sucede a ruptura dos laços significantes, que “mergulha o sujeito no ‘desser’ da Coisa, o fora-do-significado, isto é, o real” (VALAS, 2001, p. 32). Essa morte simbólica pode ser uma forma de entender o que acontece ao místico no momento do despertar radical do sentido.

Não obstante, conforme já deveras aludido, esse mergulho no “desser da Coisa” não é da mesma ordem que aquele advindo

ao psicótico: os relatos dos místicos não indicam que tal realização afunde-os em estados semelhantes à catatonia ou ao autismo, ainda que a chamada ‘iluminação’ pareça envolver transitoriamente estados assemelhados. Muito pelo contrário, conforme já descrito por Wapnick (1997),¹³⁹ o estágio final da mística envolve o retorno ao mundo social, em que a nova meta do místico será orientar os interessados em trilhar a mesma senda.¹⁴⁰

Destarte, o despertar radical do sentido na mística comporta um paradoxo, pois não corresponde à absoluta abolição ou aspiração do sujeito, uma vez que o místico permanece fazendo laço social – ele continua efetivamente inserido no mundo da linguagem.

A hipótese do despertar radical do sentido é, sem dúvida, um tema ainda obscuro e especulativo situado nos limites do saber psicanalítico sobre a alma humana, e assim, a meu ver, apenas começa a ser explorado.

¹³⁹ Ver, a respeito, o sexto e último estágio da mística no capítulo 1, item 1.7.

¹⁴⁰ No zen-budismo, por exemplo, a trilha mística foi ilustrada em dez figuras sobre a captura e domesticação de um boi, conhecidas como “The ten ox herding pictures”. A décima figura, que indica o estágio final, é intitulada “Entrando na praça do mercado com mãos serviçais” (FADIMAN; FRAGER, 1986, p. 303). O mercado corresponde ao mundo profano dos homens comuns, onde o místico oferece, “com mãos serviçais”, orientação aos outros homens sobre a trilha que ele próprio já percorreu com sucesso.

Desde Freud até Lacan, um longo e multifacetado percurso psicanalítico pelas veredas da mística foi ensejado nesta obra. Iniciou-se seguindo os passos freudianos – passos cautelosos por dentro de uma selva que inicialmente cheirava à pura credice e superstição, por mais que seu depoimento a Bruno Goetz parecesse indicar uma opinião mais complexa: misto de respeito e temor às profundezas abissais de uma experiência que poderia levar à loucura.

O sentimento oceânico de Rolland é então exposto como o regresso do eu a uma etapa precoce de sua formação, fase em que suas próprias fronteiras imaginárias não estão delimitadas e confundem-se àquelas do Outro privilegiado que provoca no infante sua experiência primeira de satisfação e o inscreve no mundo da linguagem. O sujeito, que advirá barrado pela ordem simbólica, trará no seu psiquismo a inscrição significante de uma experiência mítica de pura satisfação e de ilimitabilidade. No neurótico comum, esse será o eterno horizonte da felicidade. No místico, essa será a prova da existência de um Deus que não é o pai, senão uma experiência relacionada ao gozo puro do corpo e que pode ser reavivada por meio de métodos específicos.

Um desses métodos é o amor universal, tão combatido por Freud visto que a religião exige-o à moda de um supereu severo. Mas Francisco de Assis não aparenta amar por uma ordem paterna. Ele ama, sim, porque isso satisfaz, e muito. Sem saber, Francisco desvia a meta e o objeto da pulsão, a qual renuncia sua natureza sexual e perfaz um destino sublimatório sem a necessidade de recalçamento.

Nesse processo de dessexualização da pulsão, a libido objetal retorna ao eu, caracterizando uma forma de narcisismo secundário. Freud já realçara um narcisismo ilimitado no sentimento oceânico, e os êxtases depõem a favor de um ensimesmamento dos místicos. Aliás, tal como acontece no narcisismo específico à melancolia, os místicos não parecem capazes de elaborar as inúmeras perdas necessárias à produção de um sujeito.

Nessa esteira, podemos também dizer que os místicos sofrem, à maneira dos obsessivos, a nostalgia do ser – saudosismo da identificação

fálica. E à moda dos histéricos, eles parecem erotizar tudo o que não é sexual, expressando sintomaticamente um desejo recalçado. Ainda, à semelhança com os psicóticos, eles feminilizam seu ser para serem gozados por Deus. Contudo, se os místicos são neuróticos, certamente sua intensa sublimação dá à pulsão um destino bem mais satisfatório que o gozo sintomático. E quanto à psicose, esta não lhes é sinônimo, pois que, tal como no caso da mulher, sua passividade é feita de um ato, e seu gozo está subordinado à função fálica ao mesmo tempo que dela escapa.

Lacan traz essa dimensão à mística, qual seja, de verdade sobre o gozo feminino. Como às mulheres, aos místicos é reservada uma possibilidade de gozo mais-além daquele mortificado pelo significante – o gozo fálico dos seres castrados. Seu gozo escapa à castração, existindo à ordem simbólica, e por isso eles nada sabem a seu respeito.

A vida de Teresa D'Avila nos mostra que nesse gozo enigmático se inscreve o amor místico por Deus. Pommier afirma não ser esse amor uma figura do narcisismo, longe disso, ele é outro nome para o desespero de procurar uma divindade vazia – apenas a concretude de um significante sem significado que toca o real. A ausência divina nada responde, fazendo o corpo gozar e o sujeito sofrer, pois a subjetividade se destitui diante do gozo.

O gozo, estando além do princípio de prazer, pertence ao campo de *das Ding* – a Coisa freudiana que representa o objeto perdido para sempre e desde sempre, a formalização da falta de objeto que Lacan localizou como estrutural para o ser falante. A Coisa é nociva, pois, caso encontrada, aspiraria o sujeito desejante. Assim, o neurótico dela foge, atendo-se ao gozo fálico como única opção para aqueles que lidam com a pulsão em sua *vertente do proibido*. O campo do interdito corresponde à ilusão mítica de que a plena satisfação pulsional é possível, sim, apenas foi vedada pelo pai sobre o qual nenhuma lei incide. Esse mito, aliás, é a condição da própria sexuação masculina.

Já para o ser que sublima – o artista, a mulher, o místico – abre-se a possibilidade de bordejar a Coisa e, desta forma, lidar com a pulsão em sua *vertente do impossível*, pois que o objeto da satisfação não existe para o homem, apenas para os seres de instinto. Tanto a sublimação como o gozo feminino e o gozo místico trazem à cena a possibilidade de uma *jouissance* nos limites da ordem simbólica, às margens da função fálica.

Todavia o místico mergulha no gozo, no contato com a Coisa, por opção, ao contrário do psicótico, que já se encontra lá mergulhado e não pode sair. Freud, portanto, não precisaria temer a loucura da empresa mística, pois a noite escura da alma não é a noite delirante de Schreber. À semelhança da mulher, os místicos estão submetidos à castração simbólica, apenas foram agraciados com uma possibilidade de gozo suplementar.

Mergulhando no contato com a Coisa – ato semelhante ao mergulho do herói de Schiller no abismo –, o místico atesta a experiência de um vazio, uma intuição privilegiada da falta estrutural de objeto para a pulsão. Nesse ponto, cabe lembrar que o próprio Freud reconheceu na mística a percepção obscura do reino das pulsões de vida e de morte: o isso.

Assim, indubitavelmente o místico toca no real da linguagem, na ausência de saber, no não-sentido; mas, como todo ser que sublima, ele constrói representações simbólico-imaginárias no entorno desse oco, assim como o oleiro constrói seu vaso *ex-nihilo*. Aliás, essa metáfora, muito antes de Lacan, fora utilizada pelo primeiro grande místico taoísta.

Não seria então por acaso que Freud foi ambivalente em relação à mística – talvez não conseguisse nela enxergar toda a dimensão tamponadora da Coisa que opera na religião. A mística certamente constrói sentidos – deuses e paraísos de gozo ilimitado –, mas só o faz a partir da proximidade com o real.

Assim como a psicanálise desperta o homem de seu narcisismo, decifrando o sentido dos sonhos, dos delírios, das fantasias e das ilusões religiosas, a mística também enfatiza a necessidade de um despertar – acordar de um sonho que perpassa a própria vigília. O budismo, em suas muitas vertentes, faz morada em tal meta e, para atingi-la, lança mão de métodos que desmontam as certezas do sujeito sobre sua vida, sobre seu eu, sobre a realidade simbólica que ele vê: tudo é vazio, não há essência, nenhum centro metafísico subsiste.

Logo, ao contrário do que muitos pensaram, a mística não é somente um intento ingênuo para abandonar o mundo da linguagem: comporta-se mais como um despertar para a linguagem em sua capacidade de construir a realidade e o sujeito e, nesse sentido, percorre uma direção desconstrucionista compatível, em termos, com teorias linguísticas ocidentais pós-modernas.

Em sua meta radical de dissolução do sentido, a mística de liberação realiza a face radical da pulsão, aquela de morte, e, não por acaso, Freud batizou a tendência de Tânatos com um termo oriundo do budismo. Sendo o nirvana uma experiência sem sujeito, ou ainda, uma extinção, hipotetiza-se aqui que a mística dissolve a fantasia fundamental do sujeito neurótico. Isso, por sua vez, dessexualiza as pulsões de vida, levando-as ao vetor único na direção da satisfação absoluta ou *das Ding* – a morte para Freud, ou o gozo para Lacan. O despertar absoluto seria, pois, da ordem de uma morte subjetiva: não haveria sujeito no real do gozo.

De tal forma, o místico não se contenta em cingir a Coisa, realizando uma sina mais-além da sublimação e ainda mais “antipsíquica” – qual seja, ir ao encontro de *das Ding*, por onde se atira à morte simbólica, que sobrevém antes mesmo da morte do corpo. Dadas as limitações de nosso atual conhecimento sobre o tema, persiste nisso um paradoxo – o despertar radical do sentido na mística não eclipsa completamente o sujeito, não é sinônimo de psicose: atestam várias tradições que o místico permanece muito bem amarrado ao mundo da linguagem, do escrito, do laço social.

Considerando que a mística toca em todas as formalizações da psicanálise sobre o que não se inscreve na ordem simbólica – as “impossibilidades” psicanalíticas –, acredito que o aprofundamento do estudo desse tema, além de instigante, pode contribuir para o desenvolvimento da própria psicanálise em seu âmbito clínico e teórico. Não é mais o caso, pois, de pensar, junto com Freud, que tal mergulho seria sem volta.

- ALEXANDER, Franz. Buddhistic training as an artificial catatonia (1931). In: MOLINO, Anthony (Org.). *The couch and the tree: dialogues in psychoanalysis and Buddhism*. New York: North Point Press, 1998.
- ALLOUCH, Jean. *Alô, Lacan? É claro que não*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.
- ASRANI, U. A. A psicologia do misticismo. In: WHITE, John (Org.). *O mais elevado estado de consciência*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- ASSOUN, Paul-Laurent. Freud et la mystique. *Nouvelle Revue de Psychanalyse: résurgences et dérivés de la mystique*, Paris, n. 22, 1980.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- BEIVIDAS, Waldir. *O sonho de Freud: semiótica do discurso onírico*. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 137-162, 2004.
- BIDAUD, Éric. Mystique, sexualité et vérité. *Figures de la psychanalyse: l'inconnue de la sublimation*, n. 7, v. 2, 2002.
- BIRMAN, Joel. Interpretação psicanalítica e intersubjetividade. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, Campinas, v. 8, p. 13-27, 1985.
- BLOFELD, John. *Taoísmo: o caminho para a imortalidade*. São Paulo: Pensamento, 1990.
- CAPUTO, John D. *Heidegger and Aquinas: an essay on overcoming metaphysics*. New York: Fordham University Press, 1982.
- CESAROTTO, Oscar. Isso goza, e Deus não está nem aí. *Percurso*, São Paulo, n. 19, 1997.
- CHEMAMA, Roland (Org.). *Dicionário de psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- CHENG, Chung-Ying. Chan historiography and Chan philosophy: a review essay on Bernard Faure's Chan Insight and Oversight. *Journal of Chinese Philosophy*, v. 23, p. 489-507, 1996.

- CHENG, François. Lacan et la pensee chinoise. In: CHENG, F.; AUBERT, J.; MILNER, J-C. *Lacan, l'écrit, l'image*. Paris: Flammarion, 2000.
- CHIBLI, Faoze. O que será que será? (entrevista com Jorge Forbes). *Psique: ciência & vida*, ano 1, n. 9, 2006.
- CHUNG, Tsai Chih. *O zen em quadrinhos*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- CLÉMENT, Catherine; KAKAR, Sudhir. *A louca e o santo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- CLÉMENT, Catherine. Madeleine o bode: retrato de uma louca que deveria ter sido santa. In: CLÉMENT, Catherine; KAKAR, Sudhir. *A louca e o santo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- COOPER, P. C. Attention and inattention in Buddhist meditation and psychoanalysis. *Deepstreams: the Journal of Buddhism and Psychotherapy*, n. 2, 2003.
- COSTA, André Camargo. Lacan e a arte zen do psicanalista. *Percurso*, São Paulo, n. 34, 2005.
- CROOK, John. The place of Chan in post-modern Europe. *Chung-Hwa Buddhist Journal*, n. 13, p. 549-584, 2000. Disponível em: <<http://westernchanfellowship.org/chan-europe.html>>. Acesso em: 10 nov. 2005.
- CROSS, Saint John of the. *Dark night of the soul*. CHRISTIAN Classics Ethereal Library. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/john_cross/dark_night.html>. Acesso em: 27 jun. 2007.
- CRUXÊN, Orlando. *A sublimação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DHAMMAPADA/ATTHAKA: doutrina budista ortodoxa em versos. São Paulo: Pensamento, 1989.
- DOR, Joel. *Estruturas e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Taurus, 1994.
- _____. *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- DSM-IV-TR. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*. Porto Alegre: Artmed, 2002.
- EIGEN, Michael. *The psychoanalytic mystic*. London: Free Association Books, 1998.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- EPSTEIN, M. Attention and psychoanalysis. *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, v. 11, p. 171-189, 1988.
- ERIKSON, Erik. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- FADIMAN, James; FRAGER, Robert. *Teorias da personalidade*. São Paulo: HARBRA, 1986.
- FAIVRE, Antoine. *O esoterismo*. Campinas: Papyrus, 1994.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- FINK, Bruce. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- FORBES, Jorge. Jacques Marie Émile Lacan: o analista do futuro. *Viver Mente & Cérebro: Coleção Memória da Psicanálise*, São Paulo, n. 4, 2005.
- FOSHAY, Toby Avar. Denegation, nonduality, and language in Derrida and Dogen. *Philosophy East and West*, v. 44, n. 3, p. 543-551, 1994.
- FREUD, Sigmund. ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial (1926a). In: _____. *Obras completas*: v. 20. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909). In: _____. *Obras completas*: v. 10. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. A Romain Rolland (1926b). In: _____. *Obras completas*: v. 20. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis) (1936). In: _____. *Obras completas*: v. 22. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Cinco conferencias sobre psicoanálisis (1910 [1909]). In: _____. *Obras completas*: v. 11. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Conclusiones, ideas, problemas (1941 [1938]). In: _____. *Obras completas*: v. 23. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Conferencias de introducción al psicoanálisis. 22ª conferencia. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología (1916-1917b). In: _____. *Obras completas*: v. 16. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

- FREUD, Sigmund. Conferencias de introducción al psicoanálisis. 26^a conferencia. La teoría de la libido y el narcisismo (1916-1917a). In: _____. *Obras completas*: v. 16. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. De la historia de una neurosis infantil (1918 [1914]). In: _____. *Obras completas*: v. 17. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido” (1923 [1922]). In: _____. *Obras completas*: v. 18. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Duelo y melancolía (1917/1915). In: _____. *Obras completas*: v. 14. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. El malestar en la cultura (1930). In: _____. *Obras completas*: v. 21. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. El porvenir de una ilusión (1927). In: _____. *Obras completas*: v. 21. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. El problema económico del masoquismo (1924). In: _____. *Obras completas*: v. 19. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. El yo y el ello (1923). In: _____. *Obras completas*: v. 19. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Introducción del narcisismo (1914). In: _____. *Obras completas*: v. 14. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. La interpretación de los sueños (continuación) (1900). In: _____. *Obras completas*: v. 5. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna (1908). In: _____. *Obras completas*: v. 9. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Las neuropsicosis de defensa (1894). In: _____. *Obras completas*: v. 3. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Más allá del principio de placer (1920). In: _____. *Obras completas*: v. 18. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 30^a conferencia. Sueño y ocultismo (1933[1932]a). In: _____. *Obras completas*: v. 22. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 31^a conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica (1933[1932]b). In: _____. *Obras completas*: v. 22. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

- FREUD, Sigmund Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 32ª conferencia. Angustia y vida pulsional (1933[1932]c). In: _____. *Obras completas*: v. 22. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Proyecto de psicología (1895). In: _____. *Obras completas*: v. 1. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Psicoanálisis y telepatía (1941 [1921]). In: _____. *Obras completas*: v. 18. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Psicología de las masas y análisis del yo (1921). In: _____. *Obras completas*: v. 18. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Pulsiones y destinos de pulsión (1915). In: _____. *Obras completas*: v. 14. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente (1911). In: _____. *Obras completas*: v. 12. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina (1920). In: _____. *Obras completas*: v. 18. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Sobre psicoterapia (1905 [1904]). In: _____. *Obras completas*: v. 7. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Totem y tabú (1913). In: _____. *Obras completas*: v. 13. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Tres ensayos sobre teoría sexual (1905). In: _____. *Obras completas*: v. 7. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (1910). In: _____. *Obras completas*: v. 11. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FROMM, Erich. Psicanálise e zen-budismo. In: SUZUKI, D. T.; FROMM, E.; MARTINO, R. de. *Zen-budismo e psicanálise*. São Paulo: Cultrix, 1970.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- _____. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- GARDET, L. Sufism. In: NEW Catholic Encyclopedia. 2. ed. Thomson Gale, 2002.
- GELLMAN, Jerome. Mysticism. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2005 Edition. Disponível em:

<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/mysticism/>>. Acesso em: 24 jun. 2007.

GINGER, Serge. *Gestalt: uma terapia do contato*. São Paulo: Summus, 1995.

GOETZ, Bruno. *Erinnerungen an Sigmund Freud. La psychanalyse*, Paris, nº 5, PUF, 1959. Tradução para francês por Paul Duquenne, originalmente publicado em *Neue Schweitzer Rundschau*, maio de 1952, Zurique. Disponível em: <www.psychanalyse.lu/articles/GoetzSouvenirs.htm>. Acesso em: 27 jun. 2007.

GOLEMAN, Daniel. *A mente meditativa: as diferentes experiências meditativas no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Ática, 1997.

GÓMEZ, Luiz O. Desire. In: BUSWELL, Robert (Ed.). *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 2003a.

_____. Nirvana. BUSWELL, Robert (Ed.). *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 2003b.

GOODCHILD, Philip. Speech and silence in the Mumonkan: an examination of use of language in light of the philosophy of Gilles Deleuze. *Philosophy East and West*, v. 43, n. 1, p. 1-18, 1993.

GREGORY, Richard L. (Org.). *The Oxford companion to the mind*. New York: Oxford University Press, 1987.

GUNARATANA, Helepolá. *Mindfulness in plain English*. Somerville: Wisdom Publications, 2002. Disponível em: <<http://www.urbandharma.org/udharma4/mpe.html>>. Acesso em: 22 jul. 2007.

GUTIERRA, Beatriz Cauduro Cruz; LIMA, Glaucineia Gomes de. *Infância e adolescência: o tempo em questão*. In: COLÓQUIO DO LEPSI IP/FE-USP, 5, 2006, São Paulo. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000032006000100030&lng=en&nrm=abn>. Acesso em: 17 mar. 2007.

HABERMAS, J. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, O.; ARANTES, P. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HARARI, Roberto. *Uma introdução aos quatro conceitos fundamentais de Lacan*. Campinas: Papirus, 1990.

_____. *Por que não há relação sexual?* Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

- HOLLYWOOD, Amy. *Sensible ecstasy: mysticism, sexual difference and the demands of history*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HSIAO, Paul Shih-yi. Heidegger and our translation of the *Tao Te Ching*. In: PARKES, Graham (Ed.). *Heidegger and Asian thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- IDEL, Moshe. *Studies in ecstatic kabbalah*. Albany: SUNY Press, 1988.
- JAMES, William. *The varieties of religious experience*. New York: Touchstone, 1997.
- JESUS, Santa Teresa de. *Castelo interior ou moradas*. São Paulo: Paulus, 2005.
- JESUS, Teresa de. Obras de Santa Teresa de Jesús, Tomo I. Edición digital basada en la edición de Madrid, Imp. Lit. de D. Nicolás de Castro Palomino, 1851. In: UNIVERSIDAD DE ALICANTE. Biblioteca de Magisterio. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2785>>. Acesso em: 28 nov. 2007.
- JORGE, Marco Antônio Coutinho. As quatro dimensões do despertar: sonho, fantasia, delírio, ilusão. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, jul./dez. 2005a.
- _____. As quatro dimensões do despertar: sonho, fantasia, delírio, ilusão. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE CONVERGÊNCIA, 2, 2004, Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.congressodeconvergencia.com/>>. Acesso em: 10 nov. 2005b.
- _____. Entre psicanálise e religião: o ato toxicomaniáco. In: BITTENCOURT, Lígia (Org.). *A vocação do êxtase*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- _____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005c. v. 1.
- JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- KAKAR, Sudhir. O guru como curandeiro. In: CLÉMENT, Catherine; _____. *A louca e o santo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997a.
- _____. Psicanálise e religião revisitadas. In: CLÉMENT, Catherine; _____. *A louca e o santo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997b.

KAKAR, Sudhir. Ramakrishna e a experiência mística. In: CLÉMENT, Catherine; _____. *A louca e o santo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997c.

KRISHNAMURTI, Jiddu. *A primeira e a última liberdade*. São Paulo: Cultrix, 2003.

LACAN, Jacques. *El seminario, libro 13: el objeto del psicoanálisis*. Versión de la Escuela Freudiana de la Argentina. 1965-1966. CD-ROM.

_____. *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise (1953)*. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *O estádio do espelho como formador da função do eu (1949)*. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. *O seminário, livro 10: a angústia (1962-1963)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1963-1964)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *O seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. *O seminário, livro 3: as psicoses (1955-1956)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *O seminário, livro 8: a transferência (1960-1961)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1966)*. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAING, R. D. *A política da experiência e a Ave-do-Paraíso*. Petrópolis: Vozes, 1974.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LAO-TZU. *Tao-te-king*. São Paulo: Pensamento, 1995.

- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J-B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LAPLANCHE, Jean. *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.
- LEITE, Mário Peter de Souza. Os nervos de Deus não são neurônios. In: JORGE Forbes: clínica e pesquisa em psicanálise. Disponível em: <<http://www.jorgeforbes.com.br/arq/MPSLnervosdedeus.pdf>>. Acesso em: 27 jun. 2007.
- LINO SILVA, Maria Emilia. Bion: o zero da experiência. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 10, n. 1, 1999.
- LITTLEJOHN, Ronnie. Comparative philosophy. In: THE INTERNET *Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/c/comparat.htm>>. Acesso em: 10 nov. 2005.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MAGLIOLA, Robert. Carl Olson's Zen and the art of postmodern philosophy: two paths of liberation from the representational mode of thinking (Book review). *Buddhist: Christian Studies*, v. 24, p. 295-299, 2004.
- MAGLIOLA, Robert. *Derrida on the mend*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1984.
- MAGLIOLA, Robert. Differentialism in Chinese Ch'an and French deconstruction: some test-cases from the Wu-men-kuan. *Journal of Chinese Philosophy*, v. 17, p. 87-97, 1990.
- MARIE, Pierre. *Psychanalyse, psychothérapie: quelles différences?* Paris: Flammarion, 2004.
- MASLOW, Abraham. A experiência "religiosa do âmagô" ou "transcendente". In: WHITE, John (Org.). *O mais elevado estado de consciência*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- MASSON, Jeffrey M. *The oceanic feeling: the origins of religious sentiment in ancient India*, Dordrecht: D. Reidel, 1980.
- MAUPIN, Edward W. Zen-budismo: uma análise psicológica. In: WHITE, John. (Org.). *O mais elevado estado de consciência*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1993.
- MEZAN, Renato. Cem anos de interpretação. In: _____. *Interfaces da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a.

- MEZAN, Renato. Sobre a epistemologia da psicanálise. In: _____. *Interfaces da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002b.
- MIYUKI, Mokusen. *A doutrina da Flor de Ouro*. São Paulo: Pensamento, 1995.
- NASIO, Juan-David. *A histeria: teoria e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- NASIO, Juan-David. *Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ODIN, Steve. Derrida & the decentered universe of Chan/Zen Buddhism. *Journal of Chinese Philosophy*, v. 17, p. 61-86, 1990.
- OLSON, Carl. *Zen and the art of postmodern philosophy: two paths of liberation from the representational mode of thinking*. New York: State University of New York Press, 2000.
- OUSPENSKY, P. D. *Fragments de um ensinamento desconhecido*. São Paulo: Pensamento, 1998.
- OWENS, Claire Myers. A experiência mística: fatos e valores. In: WHITE, John (Org.). *O mais elevado estado de consciência*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- PARSONS, William. "Let him rejoice in the roseate light!": teaching psychoanalysis and mysticism. In: JONTE-PACE, Diane (Org.). *Teaching Freud*. New York: Oxford University Press, 2003.
- _____. *The enigma of the oceanic feeling: revisioning the psychoanalytic theory of mysticism*. New York: Oxford University Press, 1999.
- _____. The oceanic feeling revisited. *The Journal of Religion*, University of Chicago Press, Oct. 1998.
- PLATÃO. *O banquete*. São Paulo: Rideel, 2005.
- POMMIER, Gérard. *A exceção feminina: os impasses do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- POWELL, William. Introdução. In: CHUNG, Tsai Chih. *O zen em quadrinhos*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- PRINCE, Raymond; SAVAGE, Charles. Estados místicos e o conceito de regressão. In: WHITE, John (Org.). *O mais elevado estado de consciência*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- RAJNEESH, Bhagwan Shree (Osho). *Autobiografia de um místico espiritualmente incorreto*. São Paulo: Cultrix, 2002.

- RAJNEESH, Bhagwan Shree (Osho). *Consciência*. São Paulo: Cultrix, 2003.
- RAMANAN, K. Venkata. *Nagarjuna's philosophy: as presented in the Maharajnaparamita-Sastra*. Columbia: South Asia Books, 1998.
- RAMBELLI, Fabio. Buddhism and semiotics. *The Semiotic Review of Books*, v. 6, n. 1, p. 11-12, 1995.
- ROSEMONT, Henry. Is Zen Buddhism a philosophy? *Philosophy East and West*, v. 20, p. 63-72, 1970.
- ROSOLATO, Guy. Présente mystique. *Nouvelle Revue de Psychanalyse: résurgences et dérivés de la mystique*, Paris, n. 22, 1980.
- ROSS, Stephen. *A very brief introduction to Lacan*. University of Victoria, Canada. Disponível em: <<http://web.uvic.ca/~saross/lacan.html>>. Acesso em: 10 nov. 2005.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris: Fayard, 1997.
- _____. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ROYAL, Robert. The mystery of the passion of Charles Péguy. *Crisis Magazine*, v. 14, n. 11, dez. 1996. Disponível em: <<http://www.catholiceducation.org/articles/arts/al0063.html>>. Acesso em: 1 jul. 2007.
- ROZENCHAN, N. O castelo interior de Shulamit Halevi: busca de raízes em Santa Teresa. In: CONGRESSO DA ALADAA, 10, 2000, Rio de Janeiro. *Anais...* 2000. Rio de Janeiro: UCAM, 2000. v. 1, p. 1199-1209. Disponível em: <<http://www.cs.tau.ac.il/~nachum/sch/sch/NancyRozenchan.pdf>>. Acesso em: 26 jun. 2007.
- RUBIN, J. Meditation and Psychoanalytic Listening. *The Psychoanalytic Review*, v. 72, p. 599-614, 1985.
- SAFATLE, Vladimir. Estética do real: pulsão e sublimação na reflexão lacaniana sobre as artes. In: SAFATLE, Vladimir et al. (Org.). *O tempo, o objeto e o avesso*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. Disponível em: <<http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi070.htm>>. Acesso em: 23 jul. 2007.
- SCHOLEM, G. *A mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- SCHREBER, Daniel Paul. *Memoirs of my nervous illness*. London: W. Dawson, 1955.
- SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: EDUSP, 1999.

SILANANDA, Sayadaw U. *No inner core: an introduction to the doctrine of anatta*. Penang, Malásia: Inward Path Publisher, 1999.

SOLER, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

SPOTO, Donald. *Francisco de Assis: o santo relutante*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. *A doutrina Zen da não-mente*. São Paulo: Pensamento, 1989.

_____. *An introduction to Zen-buddhism*. New York: Grove/Atlantic, 1991.

_____. *Essays in Zen-buddhism*. New York: Grove Press, 1961.

SUZUKI, D. T.; BARRETT, William (Ed.). *Zen buddhism: selected writings of D. T. Suzuki*. New York: Doubleday, 1996.

SUZUKI, D. T.; FROMM, E.; MARTINO, R. de. *Zen-budismo e psicanálise*. São Paulo: Cultrix, 1970.

UNDERHILL, Evelyn. *Mysticism: a study in nature and development of spiritual consciousness* (1961). In: CHRISTIAN Classics Ethereal Library. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/underhill/mysticism.html>>. Acesso em: 27 jun. 2007.

VALAS, Patrick. *As dimensões do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

VERGOTE, Antoine. *Plying between psychology and mysticism*. In: BELZEN, Jacob A.; GEELS, Antoon (Ed.). *Mysticism: a variety of psychological perspectives*. Amsterdam/New York: Rodopi, 2003.

VERMOREL, Henri; VERMOREL, Madeleine. *Sigmund Freud et Romain Rolland: Correspondance 1923-1936: de la sensation océanique au trouble du souvenir sur l'acropole*. Paris: PUF, 1993.

WANG, Youru. *Liberating oneself from the absolutized boundary of language: a liminological approach to the interplay of speech and silence in Chan Buddhism*. *Philosophy East and West*, v. 51, n. 1, p. 83-99, 2001.

WAPNICK, Kenneth. *Misticismo e esquizofrenia*. In: WHITE, John (Org.). *O mais elevado estado de consciência*. São Paulo: Cultrix, 1993.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968.

WEIL, Pierre. *A neurose do paraíso perdido*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987.

- WILBER, Ken. Da modernidade à pós-modernidade. In: _____. *Psicologia integral*. São Paulo: Cultrix, 2002. p. 177-192.
- WONG, David. Comparative philosophy: Chinese and western. In: THE STANFORD encyclopedia of philosophy. Stanford: Stanford University, 2005. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/comparphil-chiwes/>>. Acesso em: 10 nov. 2005.
- WRIGHT, Dale S. Rethinking transcendence: the role of language in Zen experience. *Philosophy East and West*, v. 42, n. 1, p. 113-138, 1992.
- ZOCK, Hetty. *A psychology of ultimate concern: Erik H. Erikson's contribution to the psychology of religion*. Amsterdam: Rodopi, 2004.

O MERGULHADOR (1797), DE FRIEDRICH SCHILLER

Versão original em alemão e tradução anônima para o inglês publicadas pelo Departamento de Línguas Estrangeiras da Virginia Commonwealth University, EUA. Disponível em: <http://www.fln.vcu.edu/schiller/taucher_dual.html>. Acesso em: 27 jun. 2007.

DER TAUCHER

“Wer wagt es, Rittersmann oder Knapp,
Zu tauchen in diesen Schlund?
Einen goldnen Becher werf ich hinab,
Verschlungen schon hat ihn der schwarze Mund.
Wer mir den Becher kann wieder zeigen,
Er mag ihn behalten, er ist sein eigen.”

Der König spricht es und wirft von der Höh
Der Klippe, die schroff und steil
Hinaushängt in die unendliche See,
Den Becher in der Charybde Geheul.
“Wer ist der Beherzte, ich frage wieder,
Zu tauchen in diese Tiefe nieder?”

Und die Ritter, die Knappen um ihn her
Vernehmen's und schweigen still,
Sehen hinab in das wilde Meer,
Und keiner den Becher gewinnen will.
Und der König zum drittenmal wieder fraget:
“Ist keiner, der sich hinunter waget?”

Doch alles noch stumm bleibt wie zuvor,
Und ein Edelknecht, sanft und keck,
Tritt aus der Knappen zagendem Chor,
Und den Gürtel wirft er, den Mantel weg,
Und alle die Männer umher und Frauen
Auf den herrlichen Jüngling verwundert schauen.

Und wie er tritt an des Felsen Hang
Und blickt in den Schlund hinab,
Die Wasser, die sie hinunterschlang,
Die Charybde jetzt brüllend wiedergab,
Und wie mit des fernen Donners Getöse
Entstürzen sie schäumend dem finstern Schosse.
Und es waltet und siedet und brauset und zischt,
Wie wenn Wasser mit Feuer sich mengt,
Bis zum Himmel spritzt der dampfende Gischt,
Und Flut auf Flut sich ohn' Ende drängt,

THE DIVER

“What knight or what vassal will be so bold
 As to plunge in the gulf below?
 See! I hurl in its depths a goblet of gold,
 Already the waters over it flow.
 The man who can bring hack the goblet to me,
 May keep it henceforward, – his own it shall be.”

Thus speaks the king, and he hurls from the height
 Of the cliffs that, rugged and steep,
 Hang over the boundless sea, with strong might,
 The goblet afar, in the bellowing deep.
 “And who’ll be so daring, – I ask it once more,
 As to plunge in these billows that wildly roar?”

And the vassals and knights of high degree
 Hear his words, but silent remain.
 They cast their eyes on the raging sea,
 And none will attempt the goblet to gain.
 And a third time the question is asked by the king:
 “Is there none that will dare in the gulf now to spring?”

Yet all as before in silence stand,
 When a page, with a modest pride,
 Steps out of the timorous squirely band,
 And his girdle and mantle soon throws aside,
 And all the knights, and the ladies too,
 The noble stripling with wonderment view.

And when he draws nigh to the rocky brow,
 And looks in the gulf so black,
 The waters that she had swallowed but now,
 The howling Charybdis is giving back;
 And, with the distant thunder’s dull sound
 From her gloomy womb they all-foaming rebound
 And it boils and it roars, and it hisses and seethes.
 As when water and fire first blend;
 To the sky spurts the foam in steam-laden wreaths,
 And wave presses hard upon wave without end.

Und will sich nimmer erschöpfen und leeren,
Als wollte das Meer noch ein Meer gebären.

Doch endlich, da legt sich die wilde Gewalt,
Und schwarz aus dem weissen Schaum
Klafft hinunter ein gähnender Spalt,
Grundlos, als ging's in den Höllenraum,
Und reissend sieht man die brandenden Wogen
Hinab in den strudelnden Trichter gezogen.

Jetzt schnell, eh die Brandung wiederkehrt,
Der Jüngling sich Gott befiehlt,
Und – ein Schrei des Entsetzens wird rings gehört,
Und schon hat ihn der Wirbel hinweggespült,
Und geheimnisvoll über dem kühnen Schwimmer
Schliesst sich der Rachen, er zeigt sich nimmer.

Und stille wird's über dem Wasserschlund,
In der Tiefe nur brauset es hohl,
Und bebend hört man von Mund zu Mund:
"Hochherziger Jüngling, fahre wohl!"
Und hohler und hohler hört man's heulen,
Und es harrt noch mit bangem, mit schrecklichem Weilen.

"Und wärfst du die Krone selber hinein
Uns sprächst: 'Wer mir bringet die Kron,
Er soll sie tragen und König sein' –
Mich gelüstete nicht nach dem teuren Lohn.
Was die heulende Tiefe da unter verhehle,
Das erzählt keine lebende glückliche Seele."

Wohl manches Fahrzeug, vom Strudel gefasst,
Schoss jäh in die Tiefe hinab,
Doch zerschmettert nur rangen sich Kiel und Mast,
Hervor aus dem alles verschlingenden Grab.–
Und heller und heller, wie Sturmes Sausen,
Hört man's näher und immer näher brausen.

Und es wallet und siedet und brauset und zischt,
Wie wenn Wasser mit Feuer sich mengt,

And the ocean will never exhausted be,
As if striving to bring forth another sea.

But at length the wild tumult seems pacified,
And blackly amid the white swell
A gaping chasm its jaws opens wide,
As if leading down to the depths of hell:
And the howling billows are seen by each eye
Down the whirling funnel all madly to fly

Then quickly, before the breakers rebound,
The stripling commends him to Heaven,
And – a scream of horror is heard around, –
And now by the whirlpool away he is driven,
And secretly over the swimmer brave
Close the jaws, and he vanishes ‘neath the dark wave.

O’er the watery gulf dread silence now lies,
But the deep sends up a dull yell,
And from mouth to mouth thus trembling it flies:
“Courageous stripling, oh, fare thee well!”
And duller and duller the howls recommence,
While they pause in anxious and fearful suspense.

“If even thy crown in the gulf thou shouldst fling,
And shouldst say, ‘He who brings it to me
Shall wear it henceforward, and be the king,’
Thou couldst tempt me not e’en with that precious fee;
What under the howling deep is concealed
To no happy living soul is revealed!”

Full many a ship, by the whirlpool held fast,
Shoots straightway beneath the mad wave,
And, dashed to pieces, the hull and the mast
Emerge from the all-devouring gave. –
And the roaring approaches still nearer and nearer,
Like the howl of the tempest, still clearer and clearer.

And it boils and it roars, and it hisses and seethes,
As when water and fire first blend;

Bis zum Himmel sprizet der dampfende Gischt,
Und Well auf Well sich ohn Ende drängt,
Und wie mit des fernen Donners Getöse
Entstürzt es brüllend dem finstern Schosse.

Und sieh! aus dem finster flutenden Schoss,
Da hebet sich's schwanenweiss,
Und ein Arm und ein glänzender Nacken wird bloss,
Und es rudert mit Kraft und mit emsigem Fleiss,
Und er ist's, und hoch in seiner Linken
Schwingt er den Becher mit freudigem Winken.
Und atmete lang und atmete tief
Und begrüßte das himmlische Licht.
Mit Frohlocken es einer dem andern rief:
"Er lebt! Er ist da! Es behielt ihn nicht!
Aus dem Grab, aus der strudelnden Wasserhöhle
Hat der Brave gerettet die lebende Seele."

Und er kommt, es umringt ihn die jubelnde Schar,
Zu des Königs Füßen er sinkt,
Den Becher reicht er ihm kniend dar,
Und der König der lieblichen Tochter winkt,
Die füllt ihn mit funkelndem Wein bis zum Rande,
Und der Jüngling sich also zum König wandte:

"Lange lebe der König! Es freue sich,
Wer da atmet im rosigten Licht!
Da unten aber ist's fürchterlich,
Und der Mensch versuche die Götter nicht
Und begehre nimmer und nimmer zu schauen,
Was sie gnädig bedeckten mit Nacht und Grauen.
"Es riss mich hinunter blitzesschnell –
Da stürzt mir aus felsigtem Schacht
Wildflutend entgegen ein reissender Quell:
Mich packte des Doppelstroms wütende macht,
Und wie einen Kreisel mit schwindendem Drehen
Trieb mich's um, ich konnte nicht widerstehen.

To the sky spurts the foam in steam-laden wreaths,
 And wave passes hard upon wave without end.
 And, with the distant thunder's dull sound,
 From the ocean-womb they all-bellowing bound.

And lo! from the darkly flowing tide
 Comes a vision white as a swan,
 And an arm and a glistening neck are descried,
 With might and with active zeal steering on;
 And 'tis he, and behold! his left hand on high
 Waves the goblet, while beaming with joy is his eye.
 Then breathes he deeply, then breathes he long,
 And blesses the light of the day;
 While gladly exclaim to each other the throng:
 "He lives! he is here! he is not the sea's prey!
 From the tomb, from the eddying waters' control,
 The brave one has rescued his living soul!"

And he comes, and they joyously round him stand;
 At the feet of the monarch he falls, –
 The goblet he, kneeling, puts in his hand,
 And the king to his beauteous daughter calls,
 Who fills it with sparkling wine to the brim;
 The youth turns to the monarch, and speaks thus to him:

"Long life to the king! Let all those be glad
 Who breathe in the light of the sky!
 For below all is fearful, of moment sad;
 Let not man to tempt the immortals e'er try,
 Let him never desire the thing to see
 That with terror and night they veil graciously.
 "I was torn below with the speed of light,
 When out of a cavern of rock
 Rushed towards me a spring with furious might;
 I was seized by the twofold torrent's wild shock,
 And like a top, with a whirl and a bound,
 Despite all resistance, was whirled around.

“Da zeigte mir Gott, zu dem ich rief
In der höchsten schrecklichen Not,
Aus der Tiefe ragend ein Felsenriff,
Das erfasst ich behend und entrann dem Tod –
Und da hing auch der Becher an spitzen Korallen,
Sonst wär er ins Bodenlose gefallen.

“Denn unter mir lag’s noch, bergetief,
In purpurner Finsternis da,
Und ob’s hier dem Ohre gleich ewig schlief,
Das Auge mit Schaudern hinuntersah,
Wie’s von Salamandern und Molchen und Drachen
Sich regt’ in dem furchtbaren Höllenrachen.

“Schwarz wimmelten da, in grausem Gemisch,
Zu scheusslichen Klumpen geballt,
Der stachligte Roche, der Klippenfisch,
Des Hammers greuliche Ungestalt,
Und dräuend wies mir die grimmigen Zähne
Der entsetzliche Hai, des Meeres Hyäne.

“Und da hing ich und war’s mit Grausen bewusst
Von der menschlichen Hilfe so weit,
Unter Larven die einzige fühlende Brust,
Allein in der grässlichen Einsamkeit,
Tief unter dem Schall der menschlichen Rede
Bei den Ungeheuern der traurigen Öde.

“Und schaudernd dacht ich’s, da kroch’s heran,
Regte hundert Gelenke zugleich,
Will schnappen nach mir – in des Schreckens Wahn
Lass ich los der Koralle umklammerten Zweig;
Gleich fasst mich der Strudel mit rasendem Toben,
Doch es war mir zum Heil, er riss mich nach oben.”
Der König darob sich verwundert schier
Und spricht: “Der Becher ist dein,
Und diesen Ring noch bestimm ich dir,
Geschmückt mit dem köstlichsten Edelgestein,
Versucht du’s noch einmal und bringt mir Kunde,

“Then God pointed out, – for to Him I cried
 In that terrible moment of need, –
 A craggy reef in the gulf’s dark side;
 I seized it in haste, and from death was then freed.
 And there, on sharp corals, was hanging the cup, –
 The fathomless pit had else swallowed it up.

“For under me lay it, still mountain-deep,
 In a darkness of purple-tinged dye,
 And though to the ear all might seem then asleep
 With shuddering awe ‘twas seen by the eye
 How the salamanders’ and dragons’ dread forms
 Filled those terrible jaws of hell with their swarms.

“There crowded, in union fearful and black,
 In a horrible mass entwined,
 The rock-fish, the ray with the thorny back,
 And the hammer-fish’s misshapen kind,
 And the shark, the hyena dread of the sea,
 With his angry teeth, grinned fiercely on me.

“There hung I, by fulness of terror possessed,
 Where all human aid was unknown,
 Amongst phantoms, the only sensitive breast,
 In that fearful solitude all alone,
 Where the voice of mankind could not reach to mine ear,
 ‘Mid the monsters foul of that wilderness drear.

“Thus shuddering methought – when a something crawled near,
 And a hundred limbs it out-flung,
 And at me it snapped; – in my mortal fear,
 I left hold of the coral to which I had clung;
 Then the whirlpool seized on me with maddened roar,
 Yet ‘twas well, for it brought me to light once more.”
 The story in wonderment hears the king,
 And he says, “The cup is thine own,
 And I purpose also to give thee this ring,
 Adorned with a costly, a priceless stone,
 If thou’lt try once again, and bring word to me

Was du sahst auf des Meeres tiefunterstem Grunde.”

Das hörte die Tochter mit weichem Gefühl,
Und mit schmeichelndem Munde sie fleht:
“Lasst, Vater, genug sein das grausame Spiel!
Er hat Euch bestanden, was keiner besteht,
Und könnt Ihr des Herzens Gelüsten nicht zähmen,
So mögen die Ritter den Knappen beschämen.”

Drauf der König greift nach dem Becher schnell,
In den Strudel ihn schleudert hinein:
“Und schaffst du den Becher mir wieder zur Stell,
So sollst du der trefflichste Ritter mir sein
Und sollst sie als Ehegemahl heut noch umarmen,
Die jetzt für dich bittet mit zartem Erbarmen.”

Da ergreift's ihm die Seele mit Himmels Gewalt,
Und es blitzt aus den Augen ihm kühn,
Und er siehet erröten die schöne Gestalt
Und sieht sie erbleichen und sinken hin –
Da treibt's ihn, den köstlichen Preis zu erwerben,
Und stürzt hinunter auf Leben und Sterben.

Wohl hört man die Brandung, wohl kehrt sie zurück,
Sie verkündigt der donnernde Schall –
Da bückt sich's hinunter mit liebendem Blick:
Es kommen, es kommen die Wasser all,
Sie rauschen herauf, sie rauschen nieder,
Den Jüngling bringt keines wieder.

What thou saw'st in the nethermost depths of sea.”

His daughter hears this with emotions soft,
 And with flattering accent prays she:
 “That fearful sport, father, attempt not too oft!
 What none other would dare, he hath ventured for thee;
 If thy heart's wild longings thou canst not tame,
 Let the knights, if they can, put the squire to shame.”

The king then seizes the goblet in haste,
 In the gulf he hurls it with might:
 “When the goblet once more in my hands thou hast placed,
 Thou shalt rank at my court as the noblest knight,
 And her as a bride thou shalt clasp e'en today
 Who for thee with tender compassion cloth pray.”

Then a force, as from Heaven, descends on him there,
 And lightning gleams in his eye,
 And blushes he sees on her features so fair,
 And he sees her turn pale, and swooning lie;
 Then eager the precious guerdon to win,
 For life or for death, lo! he plunges him in!

The breakers they hear, and the breakers return,
 Proclaimed by a thundering sound;
 They bend o'er the gulf with glances that yearn
 And the waters are pouring in fast around;
 Though upwards and downwards they rush and they rave,
 The youth is brought back by no kindly wave.

Este livro foi editorado em Janson, corpo 9-16.
Miolo em papel pólen *soft* 80g; capa em cartão
supremo 250g. Impresso na Gráfica e Editora
Copiart em sistema de impressão *offset*.

Esta obra de Marlos Terêncio surpreenderá o leitor pela qualidade de sua pesquisa, tão ampla quanto original; pelo seu estilo, claro e conciso; e, sobretudo, por sua coragem, ao abordar um tema por si só polêmico e que, além disso, solicita um conhecimento da teoria psicanalítica muito sólido e abrangente. O que o autor nos apresenta é uma visão ampla, tanto do ponto de vista histórico quanto conceitual, dos trabalhos psicanalíticos sobre a mística. [...] Não são muitos os livros de psicanálise que se leem como este, com o prazer que Borges afirmava ser imprescindível em toda leitura. Nesse sentido, este livro de Marlos Terêncio é uma feliz surpresa no campo das publicações de psicanálise e se tornará uma leitura fundamental para os estudiosos do assunto.

Marco Antonio Coutinho Jorge

