



Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado

Um percurso psicanalítico pela Mística, de Freud a Lacan

Marlos Gonçalves Terêncio

Florianópolis, 2007

Marlos Gonçalves Terêncio

Um percurso psicanalítico pela Mística, de Freud a Lacan

Dissertação aprovada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Fernando Aguiar Brito de Sousa (orientador)

Prof. Dr. Marco Antônio Coutinho Jorge - UERJ

Prof. Dr. Kleber Prado Filho - UFSC

Profa. Dra. Mara Coelho de Souza Lago (suplente) - UFSC

Florianópolis, 10 de setembro de 2007

A G R A D E C I M E N T O S

A Fernando Aguiar Brito de Sousa, pela orientação criteriosa e exigente, pela paciência nos momentos de impasse, e, acima de tudo, pelo constante incentivo à produção de uma pesquisa que realmente correspondesse aos meus desígnios pessoais e profissionais: nesse sentido, sua orientação bem expressa a ética psicanalítica de possibilitar ao sujeito agir em conformidade com seu desejo.

Aos professores Marco Antônio Coutinho Jorge, Kleber Prado Filho e Mara Coelho de Souza Lago, pelo aceite ao convite para composição da banca examinadora de minha dissertação.

Ao meu amor, Lucila Rosa Matte Massignani, pelo sentido todo especial que, a cada momento, confere à minha vida, e pela paciente compreensão e apoio que se fazem presentes nos bons e maus momentos.

Aos meus pais, Antônio Eugênio Terêncio e Valderez Maria Gonçalves Terêncio, aos sogros Germano Luiz Massignani e Clossi Matte Massignani, assim como a todos os demais familiares que acompanharam minha jornada, agradeço os ótimos momentos juntos, o apoio e o incentivo.

Ao grande amigo André Luís Scapin, pelas conversas inspiradoras e boas risadas.

RESUMO

A presente pesquisa objetivou explicitar as considerações 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 orientou-se sobre três eixos temáticos: 1) a discussão entre Freud e Romain Rolland a respeito do "sentimento oceânico", a partir da qual se articularam conceitos como regressão, narcisismo, luto e melancolia; 2) o conceito de gozo feminino, que Lacan relaciona claramente ao gozo dos místicos, para cuja discussão são abordadas outras modalidades de gozo e as fórmulas da sexuação; e 3) a relação entre o misticismo e o não-sentido, na qual discute-se a possibilidade de que certas experiências místicas possam ou não provocar o despertar do âmbito do sentido. Lateralmente, também são analisadas possíveis relações entre a Mística e as estruturas clínicas psicanalíticas, e em especial, a psicose. O conceito de sublimação, de Freud a Lacan, torna-se imprescindível para a apreciação do tema em todas as suas facetas, permitindo concluir que a Mística encontra-se a meio caminho entre o campo da religião e da arte. Por um lado, a Mística aproxima-se da religião, pois produz incessantemente sentidos sobre uma fusão imaginária entre o sujeito e o absoluto. Por outro, a Mística parece atrelar-se à arte enquanto bordejamento da Coisa – objeto perdido do desejo – sendo, portanto, um gozo dos próprios limites da ordem simbólica, por onde toca no real, no não-sentido. Em sua faceta mais radical, a Mística parece realizar a face derradeira da pulsão, aquela de morte, provocando um despertar absoluto do sentido que se assemelha a uma morte subjetiva, mas que, paradoxalmente, não eclipsa completamente o sujeito, o qual permanece amarrado ao mundo simbólico, fazendo laço social.

Palavras-chave: Mística, psicanálise, sentimento oceânico, gozo, não-sentido.

ABSTRACT

This research aimed at showing the psychoanalytic considerations which may be inferred from the works of Freud, Lacan and their interpreters about the theme of Mysticism, taking as line of direction the incursions of the two former authors on the subject. For such, the investigation was based on three thematic axes: 1) the discussion between Freud and Romain Rolland about the “oceanic feeling”, by which concepts like regression, narcissism, mourning and melancholia were articulated; 2) the concept of feminine *jouissance*, that Lacan clearly articulates with mystic *jouissance*, for whose discussion other modalities of *jouissance* and the sexuation formulas are approached; and 3) the relationship between mysticism and non-sense, in which the possibility that certain mystic experiences may or not induce the awakening from the scope of sense is discussed. Laterally, the possible relationships between mysticism and the psychoanalytic clinical structures are analyzed, and specially the relation with psychosis. The concept of sublimation, from Freud to Lacan, becomes vital for the appreciation of the theme in all its facets, allowing to conclude that mysticism finds itself halfway between religion and art. On the one hand, mysticism comes close to religion since it permanently produces meanings about an imaginary fusion between the subject and the absolute. On the other hand, mysticism can also be linked to art, meant as the bordering of the Thing – lost object of desire. In such sense, mysticism is, therefore, a *jouissance* of the symbolic order’s own limits, by which it touches the topic of the real, the non-sense. In its most radical facet, mysticism appears to accomplish the drive’s ultimate face, of death, provoking an absolute awakening from sense that resembles a subjective death which, paradoxally, does not completely exclude the subject, who remains tied to the symbollic world, and so, capable of social bond.

Keywords: mysticism, psychoanalysis, oceanic feeling, *jouissance*, non-sense.

SUMÁRIO

Agradecimentos	iii
Resumo	iv
Abstract	v
Introdução	9
Capítulo 1 – A Mística na Psicologia e na cultura	14
1.1 – As várias acepções do termo	14
1.2 – Perennialismo <i>versus</i> construtivismo	16
1.3 – Características da Mística.....	17
1.4 – Esoterismo e ocultismo.....	19
1.5 – Mística e religião	19
1.6 – Algumas escolas místicas	21
1.7 – Estágios da Mística.....	25
1.8 – O interesse contemporâneo pela Mística.....	26
Capítulo 2 – Freud e a Mística: primeiras aproximações.....	29
2.1 – Exorcizando o obscurantismo.....	29
2.2 – Exorcizando a ilusão.....	32
2.3 – O abismo oriental	34
Capítulo 3 – Freud, Rolland e o sentimento oceânico	37
3.1 – Um amigo muito admirado.....	37
3.2 – Um desafio para Freud	38
3.3 – Mística e regressão	43
3.4 – Oceano narcísico.....	45
3.5 – Luto e melancolia	48
3.6 – O sentimento oceânico não é primário	50
3.7 – Regozijos na rósea luz	53
3.8 – Aproximações entre a psicanálise e a Mística.....	55
3.9 – Modelos de compreensão da Mística.....	58
Capítulo 4 – Mística, amor e sublimação	63
4.1 – <i>Eros</i> em ação	63
4.2 – Debatendo o amor universal	63
4.3 – As pulsões.....	66
4.4 – As pulsões sociais e a sublimação	69
4.5 – O amor e a busca pela completude perdida	73

Capítulo 5 – Mística e estruturas clínicas	81
5.1 – O sujeito obsessivo e o misticismo.....	81
5.2 – Estrutura histórica e misticismo.....	85
5.3 – Mística e psicose.....	91
Capítulo 6 – Mística e gozo	104
6.1 – Delimitando o campo do gozo.....	104
6.2 – O gozo do Outro	107
6.3 – O gozo fálico	108
6.4 – A sexuação masculina e feminina	111
6.5 – O gozo feminino	117
6.6 – O gozo místico.....	119
Capítulo 7 – A Mística entre o sentido e o não-sentido	130
7.1 – A Mística e o Real	130
7.2 – Lacan, o <i>Tao</i> e a tópica do Real.....	132
7.3 – A sublimação e a Coisa	136
7.4 – A Mística na fronteira entre o sentido e o não-sentido.....	141
7.5 – O despertar e a desconstrução do sentido na psicanálise	143
7.6 – O despertar e a desconstrução na Mística.....	146
7.7 – O despertar radical do sentido e a pulsão de morte	160
Considerações finais	166
 Referências	 170
 Anexo – “O mergulhador”, de Friedrich Schiller.....	 179

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 Sukuzi, 1961 e 1991)

“Um percurso psicanalítico pela Mística, de Freud a Lacan”

Marlos Gonçalves Terêncio

INTRODUÇÃO

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 tem grande influência naquilo que Max Weber denominou o “desencantamento do mundo” (Weber, 1968), 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. Dentre essas trevas está 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 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 associado ou quase tido 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 se o fez, podemos pensar que se deve, em grande parte, à grande 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 da Mística 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 ressurge então, na época contemporânea, como uma reação contra o avanço da ciência materialista positivista (o “cientificismo”), mas principalmente devido a um interesse renovado no irracional (Rosolato, 1980). A esse respeito, pode-se inclusive dizer que a cultura atual recupera a corrente 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 *non-sense*, irracionalismo obscurantista – o suficiente para definir uma patologia. Tratar-se-ia de um fenômeno a ser tachado e ignorado, em uma forma de reducionismo que remete ao que era feito da histeria sob o olhar dos neurologistas (Rosolato, 1980).

Mas o advento da modernidade tardia, ou ainda, da pós-modernidade, trouxe em cena um amplo desencanto com o potencial universal do projeto iluminista (Featherstone, 1995). Esta 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, e 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 a autora, que estuda especificamente a Mística feminina, “Bataille, Lacan, and Irigaray (and at times Beauvoir) read these women not as pathological, emotionally excessive escapist, but as unique in their ability to bring together action and contemplation, emotion and reason, body and soul”¹ (2002, p.6).

¹ “Bataille, Lacan e Irigaray (e algumas vezes Beauvoir) leram essas mulheres [místicas] não como escapistas emocionalmente excessivos e patológicos, mas como únicas em suas habilidades de reunir ação e contemplação, emoção e razão, corpo e alma”. Todas as traduções dos extratos de textos em francês foram feitas pelo Prof. Fernando Aguiar, sendo do próprio autor a tradução dos extratos em inglês.

Lacan claramente relaciona o gozo dos místicos ao gozo propriamente feminino, e seu seminário *Mais, ainda* (1985), de 1972-73, é certamente um marco do estudo de ambos esses temas. Contudo, como diz Soler (2005) em trabalho recente, “essa série, pouco a enriquecemos desde então” (p. 18).

De fato, o estado-da-arte das incursões psicanalíticas na questão da Mística é bastante modesto, conforme será visto ao longo desta pesquisa. Isto 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 da sexuação lacanianas? 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, a presente pesquisa 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 orientar-se-á sobre 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 questão do sentido na Mística. Trata-se, pois, de um percurso psicanalítico pela Mística, conquanto outros seriam possíveis.

Sendo que o misticismo é carregado de várias acepções, e ao mesmo tempo, pouco conhecido, o capítulo 1 serve como verdadeira introdução 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, apresenta-se a questão epistemológica no trato da Mística, uma vez que não há consenso sobre a universalidade deste fenômeno. Também são abordadas as características e fases mais conhecidas das experiências místicas, e são exemplificadas algumas escolas de misticismo.

O capítulo 2 discorre sobre as primeiras aproximações de Freud ao tema do misticismo, considerando que o mesmo era muitas vezes citado 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 relato deveras interessante de Bruno Goetz que demonstraria, contudo, um outro Freud, bastante respeitoso e informado sobre a Mística Oriental.

No capítulo 3 adentra-se no diálogo entre Freud e Rolland, especificando inicialmente um pouco da vida e da obra deste último. São sucessivamente descritas várias correspondências entre os autores sobre o tema da mística, e principalmente a carta onde Rolland refere-se ao “sentimento oceânico” como diferente do fenômeno religioso, bem 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 da pesquisa. Também se traça um panorama de todas as menções de Freud ao tema, levantando a hipótese de que ele foi ambivalente em seus julgamentos, o que, por conseqüência, 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 de Freud, serão trabalhadas as pulsões e o conceito de sublimação. Inaugurando uma abordagem lacaniana para a questão, analisa-se o amor enquanto ilusão de completude que proporciona ao místico uma miragem de felicidade perfeita em um suposto mundo anterior à linguagem.

O capítulo 5 apresenta trechos biográficos de místicos em diferentes tradições e busca tecer algumas relações com as estruturas clínicas das neuroses obsessiva e histérica. O capítulo termina com uma breve análise da questão da psicose no misticismo, debatendo 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* (1972-73). Características da experiência mística como a inefabilidade, a suposta passividade e a relação com um Deus serão analisadas neste âmbito. Mas para tanto, a temática é introduzida pela conceituação do gozo em Lacan, a descrição de algumas modalidades do gozar e, 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, a partir da 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 seqüência explora-se o conceito de sublimação em Lacan para trazer em 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 sentido, provocando experiências de despertar. Encerra-se a pesquisa analisando a hipótese do despertar absoluto do sentido, conforme preconizado pelo budismo, relacionando-o à pulsão de morte.

Justifica-se esta pesquisa, em primeiro lugar, como já mencionado, na necessidade de aprofundar o estudo psicanalítico 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 que vem sendo gradualmente abandonado pelas religiões.

Por outro lado, na esteira de uma comparação entre a Mística 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. Neste mesmo sentido, acredito que o campo do saber inaugurado por Freud só tem a ganhar com a ampliação de sua escuta a estes fenômenos milenares e universais que constituem a Mística.

CAPÍTULO 1:

A MÍSTICA NA PSICOLOGIA E NA CULTURA

1.1 – As várias acepções do termo

A tarefa proposta nesta pesquisa não pode começar sem antes definir, tanto melhor quanto possível, seu objeto. Isso se faz especialmente importante quando este objeto é recortado por palavras através das 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? Várias acepções 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 comum 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, tais como a de Jesus Cristo na Eucaristia. Somente mais tarde é que o termo veio denotar “teologia mística”, na qual se inclui a experiência direta do divino (Gellman, 2005).

Pode-se notar, por um certo ângulo, que todas essas idéias – 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. A acepção, neste caso, é de abusar da credulidade de alguém, ou ainda de enganar, lograr, ludibriar. Resume-se, então, as

idéias apresentadas até o momento definindo 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 campo do charlatanismo, tanto de quem o realiza como daquele que ingenuamente se deixa iludir.

Não obstante, existe 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. Nesta acepção o misticismo está relacionado a uma atitude mental, baseada mais na intuição e no sentimento do que no conhecimento racional, que busca, em última instância, a união íntima e direta do homem com a divindade (Houaiss & Villar, 2001). No dicionário de filosofia de André Lalande, define-se este 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, 685-6).

Nestas acepções, 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 que é chamada geralmente de *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 pelo 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 determinadas culturas, 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 deste fenômeno se relaciona, segundo Stace (*apud* Wapnick, 1993), 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” (p. 135). Esta é uma das acepções de misticismo que se buscará investigar na presente pesquisa, com as lentes da psicanálise freudiana e lacaniana.

1.2 – Perenialismo *versus* construtivismo

A título introdutório, convém ainda discorrer mais um pouco sobre o tema nos âmbitos da Psicologia e da Filosofia. A abordagem nestes 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 de que há 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, que são determinadas por valores pessoais, ideológicos e culturais (Gellman, 2005).

Por seu turno, os construtivistas (ou *relativistas*) negam completamente essas idéias. Para eles os esquemas conceituais de cada místico são altamente determinados pela tradição a que pertencem, e como cada tradição é diferente, não pode 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 que não existe misticismo em abstrato, porém, se esta 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, que pode ser aproveitada com o cuidado de enfatizar também as especificidades dos misticismos em diferentes tradições. Por ora vale apenas lembrar, também, 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 lingüísticos e por consequência, o âmbito interpretativo da cultura, com seus conceitos, valores e ideologias.² Místicos contemporâneos como

² A esse respeito Lalande (1996) comenta: “A idéia 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 despidos ao vazio, este vazio, esta noite escura revelam

Krishnamurti (1895-1986) e Rajneesh (1931-90) também se inclinam a explicar o misticismo como um único fenômeno com diferentes facetas. Neste mesmo sentido, Scholem (1972) esclarece que “... há 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” (p. 7).

1.3 – Características da Mística

Esclarecidos estes posicionamentos de cunho epistemológico, as definições e classificações 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 desta vivência em suas diversas formas de manifestação:

a) *Inefabilidade*: uma característica-chave do misticismo, que impregna a experiência com uma qualidade impossível de definir em palavras, de forma que ela nunca pode ser corretamente comunicada. Como a linguagem é tida por insuficiente para dar conta da experiência, diz-se que apenas a vivência direta pode trazer seu entendimento. Segundo Lalande, 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” (1996, p. 687);

b) *Qualidade noética*: os estados místicos parecem ser estados de conhecimento para quem os experimenta. São estados de “insight” não-prescritos pelo intelecto discursivo. “They are illuminations, revelations, full of significance and importance (...) and as a rule they carry with them a curious sense of authority for aftertime”³ (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*: apesar de muitas técnicas que conduzem à experiência mística serem bastante ativas, contudo, tal experiência parece relacionar-se a um estado na qual a vontade e o controle, em termos cotidianos, ficam temporariamente suspensos, o que leva muitos místicos interpretarem estar sendo conduzidos por uma força superior;

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” (p. 688).

³ “Elas são iluminações, revelações, cheias de significância e importância (...) e como regra carregam consigo um sentido curioso de autoridade por tempos vindouros”.

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.

Não obstante, outros autores afirmam existir um movimento ordenado de desenvolvimento nestas experiências, que começa por vislumbres transitórios e espontâneos, mas podem progredir para vivências contínuas e duradouras (Wapnick, 1993). É esta geralmente a diferença entre o misticismo casual ou pessoal e aquele intencionalmente buscado, através de técnicas diversas, nas escolas místicas das religiões.

Nesse sentido, Kakar (1997a) distingue o misticismo esporádico daquele que é cultivado, sendo que o segundo tipo geralmente compreende experiências de maior regularidade e intencionalmente exercitadas. 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, que será exaustivamente trabalhado no capítulo 3. Segundo Kakar (1997a), 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 Já o misticismo cultivado caracteriza-se por experiências extremas, como êxtases, visões e transes.

Segundo alguns pesquisadores (Prince & Savage, 1993; Owens, 1993), 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 que, como já mencionado, seria típica de todos os tipos de experiência mística. A segunda se refere ao êxtase que decorre da experiência “fusional”: uma sensação de júbilo e de completude com qualidade mais intensa que qualquer outra experiência já vivida. É desta extravagância sensorial que nasce grande parte do problema da inefabilidade pela qual passa o místico quando tenta socializar sua vivência.

⁴ Para Kakar (1997a), 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” (p. 104). Kakar não dá, entretanto, maiores detalhes sobre os critérios desta avaliação psicológica dos participantes.

1.4 – Esoterismo e ocultismo

Como já mencionado, no mundo helenístico antigo, o termo misticismo se relacionava com rituais religiosos secretos e, portanto, com o esoterismo e o ocultismo, mas essas vizinhanças devem ser precisadas. Por esoterismo entende-se um conjunto de conhecimentos, geralmente de caráter religioso, que deve necessariamente ser 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 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 esoterismo e ocultismo tratam de conhecimentos e crenças sobre o supranormal ou sobrenatural, o misticismo trata especificamente de vivências e experiências de caráter “fusional” com entidades sobrenaturais ou não. Há místicos que se embrenharam no campo das ciências ocultas, enquanto outros formaram um conhecimento esotérico a partir de suas vivências, mas a relação entre misticismo e estas últimas não é necessária. Logo, deve-se lembrar aqui que Freud pessoalmente se interessou pelo campo do ocultismo por meio da telepatia,⁵ mas este assunto não concerne à pesquisa em questão.

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 auto-evidente, 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).

Assim, o místico seria quem realmente vivencia aquilo de que os religiosos apenas sabem falar, 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 este prisma entende-se o misticismo como “o núcleo vital da religião, sua forma pessoal ou

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

subjetiva”. (Asrani, 1993, p. 189). Nesta ótica, as religiões, assim como os esoterismos, nutrem-se do misticismo, mas este não necessariamente aproxima-se delas.

Os defensores da Mística acreditam que ela estava presente como fundamento nas pessoas que deu origem a cada uma das grandes religiões: Cristo, Buda, Maomé, Lao-Tsé, etc. Porém esta 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, “a maioria das religiões acabou por negar e hostilizar o próprio fundamento que, originalmente, serviu-lhes de base” (Maslow, 1993, p. 286). E Gregory (1987) acrescenta: “There is always this gap between the religious founder and what the faith has become”⁶ (Gregory, 1987, p. 677).

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 que medeie sua relação com a divindade: a relação buscada por eles é direta, de forma que é também possível ser místico sem a submissão a nenhum dogma religioso em particular. Segundo Asrani (1993):

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. (Asrani, 1993, p. 189).

São exemplos de místicos contemporâneos que não assumem nenhum posicionamento dentro das religiões, mesmo tendo recebido alguma influência delas: o russo Georges 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 que todas as grandes religiões têm, além de sua fachada ortodoxa, uma faceta ou via mística: o Cristianismo, por exemplo, possui místicos conhecidos, como Francisco de Assis, João da Cruz e Teresa d’Ávila. Por sua vez, a Cabala é a via mística do Judaísmo, assim como o Sufismo é a via mística do Islamismo (Fadiman & Frager, 1986). Cada escola tem sua própria forma de entender a experiência mística e de induzi-la com técnicas específicas, as quais costuma-se definir de maneira geral como “meditação”. Na medida em que possuem um caráter iniciático e sistematizam crenças a partir de suas vivências, estas escolas podem se constituir em espécies de esoterismo. A seguir serão descritas brevemente as especificidades de

⁶ “Sempre há esta diferença entre o fundador religioso e o que a fé se tornou”. Todas as citações em língua estrangeira foram traduzidas pelo pesquisador.

alguns desses caminhos místicos bem delimitados culturalmente: a cabala judaica, o Bhakti hindu, o misticismo cristão, o sufismo islâmico, o budismo Theravada e o budismo *Zen*.

1.6 – Algumas escolas místicas

A cabala judaica

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

Descrita de outra forma, a tarefa do cabalista é transcender a mente ordinária ou egóica, 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 isto 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 neste nível, aderindo a Deus, e transformando-se num homem santo, o *Zaddik*.

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 que é personificada em uma deidade, ou mesmo em um guru.

“A essência do *bhakti* é 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 por um 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. Mas, como essa experiência é transitória, o devoto ainda tem a possibilidade de atingir o *Sahaj Samadhi*, um amor intenso e todo absorvente, onde se desfaz de uma vez por todas a distinção entre o sujeito, o mundo e seu *ishta*.

Misticismo cristão

O misticismo cristão 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 chamada de *hesicasma*. O resultado da prática é o êxtase da união entre o crente e o Cristo, e transforma profundamente a vida do devoto, que se torna capaz de intenso amor altruísta (Goleman, 1997).

Na Europa medieval viveram cristãos cujas vidas e obras são consideradas paradigmáticas no estudo do misticismo, como Francisco de Assis, Teresa de Ávila e João da Cruz, que serão mencionados ao longo deste trabalho.

Sufismo

O sufismo, via mística muçulmana,⁷ é mais proeminente nos países que adotam o Islamismo, mas suas idéias e práticas estendem-se à Índia, Europa e Américas (Fadiman & Frager, 1986). 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.

⁷ 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 diretamente a Deus.

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 *zikir* (a recordação), o *zakir* (aquele que recorda) e o *mazkur* (aquele que é recordado) tornam-se um (Goleman, 1997, p. 81). O estágio final do conhecimento sufi é caracterizado pelo sentimento convicto de amor por todas as coisas, e um estado de consciência na qual a identidade pessoal parece fundida à realidade total. (Fadiman & Frager, 1986). Um conhecido movimento *sufi* é o dos dervixes, os quais utilizam formas específicas de dança como técnica para atingir os estados de união amorosa com a divindade.

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 atentividade.

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 ditos superiores. Com o budismo isto seria diferente, pois o principal foco é o desenvolvimento de atenção, sendo que a concentração é apenas uma ferramenta para isto.

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, que tradicionalmente é 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, 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 através 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 *sunyata*.

A plena apreensão de *anatta* e *sunnyata* faz parte da apreensão do *nirvana*. Percebe-se assim, que a Mística budista não enfatiza a unidade, mas, ao contrário, uma dissolução.

Zen budismo

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 onde não há antítese.

Esta afirmação maior é o próprio objeto da disciplina *Zen*, que 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 pensamento comum que 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 esta 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): “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” (p.17).

As escolas místicas que enfatizam o “Um” podem ser classificadas em dois grandes tipos. O primeiro é o misticismo da unidade, que busca uma forma de transcendência através da união completa entre o “buscador” e seu objeto de contemplação ou sua divindade. Este é o caso do Hinduísmo devocional clássico. O segundo tipo é o misticismo teístico, no qual se busca a união com um Deus pessoal,

mas de uma forma em que permanece a separação entre ambos. Trata-se aqui das tradições cristã e judaica.

Finalmente, a Mística que tem por meta o Zero é também chamada de mística da liberação, pois não costuma envolver um discurso de união a divindades ou ao mundo, mas simplesmente enfatiza um tipo de introspecção muito profunda, através da qual é dissolvida a crença em um “eu” separado do exterior. Os grandes protótipos desta vivência são o taoísmo e o budismo em suas várias formas.

Destaco que, apesar de que as definições clássicas da Mística referem-se apenas às “vias do Um”, esta pesquisa pretende também incluir as “vias do Zero”, ou seja, a Mística de liberação.

1.7 – Estágios da Mística

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

- 1) Chamado por Underhill de “Despertar do Eu”, no primeiro estágio o sujeito tem a compreensão súbita de suas experiências místicas no sentido de entendê-las como experiências “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 de seus antigos comportamentos para facilitar a permanência dos estados extáticos. Underhill (2003) nomeia esta fase de “Purificação do Eu”, e 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 suas experiências extáticas, o qual Underhill (2003) denomina “A Iluminação do Eu”. Trata-se da “apreensão jubilosa daquilo que o místico experimenta ser o Absoluto” e 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 que segue 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 e em seu lugar ergue-se o sentimento de isolamento, depressão e desesperança. O sujeito é assolado pelo medo da loucura e da morte, que pode ser vista 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 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 tranqüilo e em paz (Wapnick, 1997, p. 137).
- 6) Existe ainda um sexto estágio importante, que embora não mencionado por Underhill (2003 [1961]), é completado por Wapnick (1997). Trata-se do retorno do místico ao mundo social, o qual não é mais evitado, mas sim 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 *Bodhisattvas*: indivíduos que, após atingirem a meta mística, retornam ao seio da comunidade unicamente para auxiliar outros no caminho para a mesma libertação. Este 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 do misticismo, após adquirir fôlego com os estudos de William James, ganhou célebres interessados ao longo do século XX. Abraham Maslow, figura proeminente da chamada Psicologia Humanística (ou “Terceira Força”), visualizou as experiências místicas sob um prisma positivo e desejável. Maslow acreditava que esse tipo de vivência era comum nos relatos de pessoas “auto-atualizadas” – termo que ele próprio cunhou para designar

indivíduos com pleno uso de seus talentos e potencialidades, aos quais dedicou grande parte de suas pesquisas e teorizações (Fadiman & Frager, 1986).

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,⁸ ele configurou um campo do saber chamado de “psicologia analítica”. Sua visão do desenvolvimento psicológico foi sistematizada em seu conceito do “processo de individuação”, o qual reúne intencionalmente muitas semelhanças com um caminho místico.

Aldous Huxley, escritor inglês reconhecido por seus romances e ensaios com importantes reflexões filosóficas, interessou-se bastante pelo misticismo oriental em sua última fase intelectual, tendo buscado nessa fonte inspiração para suas idéias 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 anti-psiquiatria, interessou-se pelas experiências místicas na medida em que as mesmas pareciam apontar para uma certa lógica em relação à normalidade, a qual era comparável àquela da psicose no âmbito de suas idéias anti-psiquiátricas. 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).

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).

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.

⁸ Ver, a respeito, o artigo de Freud *Contribuição à história do movimento psicanalítico* (1914).

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. Parece que 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. Este dilema, aliás, pode ser verificado nas primeiras aproximações de Freud à temática, como se verá a seguir.

CAPÍTULO 2:

FREUD E A MÍSTICA: PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES

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: “Ahora bien, la hipnosis pronto empezó a desagradarme, como un recurso tornadizo y por así decir místico” (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: “Yo sé, por cierto, que es imposible desarraigar en el hombre la necesidad de una mística, y que ella hace incesantes esfuerzos por recuperarle el ámbito que le arrancó la ‘interpretación de los sueños’ (...)” (Freud, 1998 [1920], p.158).

Também aqui vemos sentido análogo:

Confieso que no tengo necesidad alguna de unas hipótesis místicas para llenar las lagunas de nuestro conocimiento presente, y por eso nunca pude hallar nada que corroborase una supuesta naturaleza profética de los sueños (Freud, 1998 [1910], p.30).

Vale dizer que ele próprio arriscou suas definições sobre o tema. “Mística, ocultismo, ¿qué se designa con esos nombres?”, pergunta Freud em uma de suas *Novas conferências de introdução à Psicanálise (1998 [1933/1932])*, especificamente aquela dedicada à relação entre sonhos e ocultismo. Ele responde:

De una manera general e indeterminada, todos sabemos a qué se refiere. Es una suerte de más allá del mundo luminoso, gobernado por leyes implacables, que la ciencia ha edificado para nosotros (p. 29).

Nesta 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 esta 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 Eckhart (1260-1327) que a especulação filosófica em língua alemã teve seu *début*. Após esse passo inicial, a Mística reencontrou expressão no século XIX por meio do romantismo e idealismo alemães nascentes.⁹

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

Assoun (1980) hipotetiza que o conceito filosófico de misticismo do qual Freud se apropria lhe teria sido apresentado nas aulas de filosofia do mestre Franz Brentano, entre 1873 e 1876, na Faculdade de Medicina de Viena. Para Brentano, o misticismo seria “une forme ultime de décadence de la rationalité, mais aussi [...] l’expression inadéquate d’un besoin fébrile et hâtif de connaissance illusoire qui doit ramener le cycle de la vraie recherche”¹⁰ (p. 47).

Como curiosidade, Assoun declara ainda que o jovem Freud teria passado por uma fase anterior à sua conversão ao cientificismo dos mestres da fisiologia – fase que pode ser considerada como 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.¹¹

⁹ “En fait, l’enjeu de ce retour n’est autre que le grand mouvement du romantisme et de l’idéalisme allemands que se ressource ainsi et se donnent des titres de légitimité théorique” (Assoun, 1980, p. 44). Traduzível como: “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”.

¹⁰ “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”.

¹¹ 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 deste 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 a sua obra.

Deste modo, devemos lembrar que Freud é, tal como explicam Assoun (1983) e Mezan (2002a), 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, este 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), Freud 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 (2002a) que a idéia 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” (p. 483). Assim, pode-se considerar que Freud, homem de sua época, assumia como essencial para a criação de uma ciência que a mesma fosse exorcizada 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 este “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:

La psicoterapia sigue pareciéndoles a muchos médicos un producto del misticismo moderno, y por comparación con nuestros recursos terapéuticos físico-químicos, cuya aplicación se basa en conocimientos fisiológicos, un producto directamente acientífico, indigno del interés de un investigador de la naturaleza (Freud, 1998 [1905], p.248)

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

No es tan seguro que ese acrecido interés por el ocultismo signifique un peligro para el psicoanálisis. Al contrario; se esperarían unas recíprocas simpatías entre ambos. Han sufrido el mismo trato despreciativo y altanero de parte de la ciencia oficial. Todavía hoy se mira al psicoanálisis como sospechoso de mística, y su inconciente es, entre cielo y tierra, una de aquellas cosas con que la sabiduría académica ni se atreve a soñar (Freud, 1998 [1941], p.170).

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

Logo, Assoun resume que o termo alemão *Mystik* “renvoie de façon très générale, dans le vocabulaire freudien, au registre de l’irrationnel, recouvrant des pratiques diverses apparentées à l’occultisme, avec le soupçon irréductible d’obscurantisme”¹² (1980, p. 50). Com todas essas considerações e referências pretende-se mostrar as bases da predileção freudiana por uma referência ao misticismo enquanto 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 investigar. Neste 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 geral.

Suas análises psicanalíticas da religião estendem-se por muitos trabalhos, mas destaca-se aqui aquele escrito em 1927, *O futuro de uma ilusão (1998 [1927])*¹³. Nele o autor relaciona a origem das idéias 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 frente a uma miríade de ameaças e deseja de seu pai proteção contra as mesmas.

Além disso, como a criança também teme a figura paterna – conforme demonstrado pela psicanálise através 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.

¹² “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”.

¹³ Este 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 praticas religiosas (1907)*, *Totem e Tabu (1913)*, *Moisés e o Monoteísmo (1939)*, entre outros.

Assim, Freud define as idéias 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 moral 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:

El reinado de una Providencia divina bondadosa calma la angustia frente a los peligros de la vida; la institución de un orden ético del universo asegura el cumplimiento de la demanda de justicia, tan a menudo incumplida dentro de la cultura humana; la prolongación de la existencia terrenal en una vida futura presta los marcos espaciales y temporales en que están destinados a consumarse tales cumplimientos de deseo (Freud, 1998 [1927], p.30).

Essas explicações em termos de motivações psicológicas inconscientes habilitam Freud, na seqüência de seu artigo, a afirmar que as idéias 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 idéias 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 “ofrece limitaciones obsesivas como sólo las conlleva una neurosis obsesiva individual” (Freud, 1998 [1927], p.43). A religião seria, assim, não só uma ilusão, mas também uma neurose obsessiva universal que, quando devidamente aceita pelo devoto, “lo dispensa de la tarea de plasmar una neurosis personal” (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 “hombre común y a su religión” (como Freud mesmo denomina), a qual é, segundo ele, “la única que debe llevar ese nombre” (Freud, 1998 [1930], p.74). Em suas palavras:

En *El porvenir de una ilusión* (1927c) no traté tanto de las fuentes más profundas del sentimiento religioso como de lo que el hombre común entiende por su religión: el sistema de doctrinas y promesas que por un lado le esclarece con envidiable exhaustividad los enigmas de este mundo, y por otro le asegura que una cuidadosa Providencia vela por su vida y resarcirá todas las frustraciones

padecidas en el más acá. El hombre común no puede representarse esta Providencia sino en la persona de un Padre de grandiosa envergadura (Freud, 1998 [1927], p.74)

Neste trecho do segundo capítulo d'*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.

2.3 – O abismo oriental

Uma das poucas provas do conhecimento de Freud sobre sistemas místicos e, em especial, daqueles orientais, encontra-se nas curtas memórias publicadas em 1952 pelo pouco conhecido escritor e dramaturgo Bruno Goetz,¹⁴ nas quais descreveu suas impressões de um breve período em que teria travado contato com o inventor da psicanálise.

Em 1904, Goetz era estudante da Universidade de Viena e procurou Freud por indicação de um professor para o tratamento de neuralgias faciais. Em apenas três visitas mensais, teve então a oportunidade de conversar informalmente com o mestre sobre assuntos diversos, e dessas conversas ficara-lhe a seguinte impressão geral: “Cet homme était plus vaste, plus riche et, Dieu merci, plus contradictoire en lui-même que ses doctrines”¹⁵ (Goetz, 1959, s/p).

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, e provavelmente escrito no quarto século antes de Cristo. A esse respeito, Freud teria respondido o seguinte, com interesse e vigor:

Prudence, jeune homme, prudence ! s'exclama-t-il lorsque j'eus fini. Vous avez raison d'être enthousiaste et la bouche parle de l'abondance du cœur. Ce cœur gardera toujours ses droits, mais conservez cette tête froide que Dieu merci vous avez encore ! Ne vous laissez pas surprendre ! Un esprit clair et prompt comme l'éclair est l'un des dons les plus précieux. Le poète de la Bhagavad- Gita serait le premier à affirmer la même chose. Voir, toujours voir, garder les yeux toujours ouverts, se faire conscient de tout, ne reculer devant rien, toujours être ambitieux - cependant, ne pas s'aveugler, ne pas se laisser engloutir. L'émotion ne doit pas vous étourdir. « La tête en avant vers l'abîme, les pieds en haut » - ce mot de Dostoïevski est fort joli, mais l'inspiration européenne qui s'y exalte est un malentendu déplorable. La Bhagavad-Gita est un poème grandiose, très

¹⁴ O artigo de Goetz, *Erinnerungen an Sigmund Freud*, foi publicado originalmente na *Neue Schweitzer 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 *Annual of Psychoanalysis*, n. 10, por Martin Grotjahn e Ernest S. Wolf.

¹⁵ “Este homem era muito mais vasto e, graças a Deus, mais contraditório em si mesmo do que suas doutrinas”.

profundo, et c'est un abîme terrifiant. « Et sous mes pas l'abîme ouvrait encore des ténèbres purpurines », dit le Plongeur de Schiller, qui ne revient plus de sa deuxième aventure. Car si vous vous enfoncez dans le monde de la Bhagavad-Gita sans le secours d'un esprit très pénétrant, là où rien ne paraît être ferme et où tout se dissout l'un dans l'autre, vous vous trouverez soudain devant le néant. Savez-vous ce que cela veut dire, être devant le néant ? Savez-vous ce que cela veut dire? Et pourtant ce néant n'est qu'une méprise européenne : le Nirvana indien n'est pas le néant mais l'au-delà de tous les contraires. Ce n'est nullement un divertissement voluptueux comme on l'admet si volontiers en Europe, mais une vue dernière, surhumaine, une vue qu'on imagine à peine, glacée où tout est résumé. Or quand on ne le comprend pas, c'est le délire. Ah, ces rêveurs européens ! que savent-ils de la profondeur orientale ? Ils divaguent (delirient), ils ne savent rien. Et ils s'étonnent alors, quand ils perdent la tête et qu'ils en deviennent fous - littéralement fous, in-sen-sis [sic] !¹⁶ (Goetz, 1959, s/p)

Esta 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”. Este respeito estende-se ao Oriente e aos filósofos hindus. Em segundo lugar, um entendimento ímpar da noção de *nirvana*, como uma espécie de *insight* da mais alta compreensão que transcende todas as contradições. Em terceiro lugar, uma desqualificação dos 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 no sentido de que a abordagem a temas assim tão profundos deve ser feita sem abdicar do uso da razão – daí o conselho de Dostoyevsky quanto ao uso da “cabeça” em primeiro lugar. Em seguida, Freud cita parte do poema “O mergulhador”, de Schiller,

¹⁶ “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 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 européia 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”.

sobre o qual vale a pena nos deter, pois ele será novamente citado, vinte e cinco anos mais tarde, na consideração dos fenômenos místicos.¹⁷

Escrito em 1797, o poema de Schiller (em anexo) 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 heróica 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 recompensa traria 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 e também, por que não, para com o inconsciente. 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 quando 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 mais adiante; por hora cabe dizer que o perigo da loucura é considerado verdadeiro e citado com certa frequência pelos próprios místicos em diferentes tradições. Apesar disto, Freud menciona que o *nirvana* não é um delírio, e certamente esta afirmação introduz a problemática relação entre a Mística e a psicose, conforme será visto no capítulo 5 - item 5.3.

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

¹⁷ Ver capítulo 3, item 3.7.

CAPÍTULO 3

FREUD, ROLLAND E O SENTIMENTO OCEÂNICO

3.1 – Um amigo muito admirado

Como já aludido, Freud nunca dedicou uma atenção tão especial ao misticismo como fez com a religião. Mas pensando de maneira 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.

Foi a correspondência de Freud com o escritor francês Romain Rolland de 1923 a 1936 e, mais especificamente, suas discussões sobre o chamado “sentimento oceânico”, os 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 que os analistas usualmente têm considerado até hoje. Pretende-se neste capítulo dialogar com algumas das idéias deste autor.

Em primeiro lugar, é importante situar o tipo de relação que se efetuou entre esses 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, tendo escrito romances famosos como *Jean-Christophe* (1904-1912) e *L'Âme-enchantée* (1922-33), além de peças de teatro, ensaios e biografias de figuras ilustres como Beethoven, Michelangelo e Tolstói. O alto nível de sua obra intelectual rendeu-lhe, em 1915, o Prêmio Nobel de Literatura. Mas como lembra Parsons (2003), Rolland foi muito mais que isso: em primeiro lugar, foi um pacifista, um ativista social e mediador durante a Primeira Guerra Mundial. Destaca-se, neste sentido, 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 inter-cultural 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 com relação ao futuro da humanidade. Parece ter sido este um grande ponto de atração para o primeiro, cujo encantamento por Rolland transparece em sua obra: em 1926, apenas dois anos após o primeiro e único contato pessoal que os dois homens tiveram, Freud publicou uma pequena homenagem ao amigo, *A Romain Rolland (1998 [1926])*, na qual o descreve como alguém que atingiu o ponto culminante da humanidade e, além disso, como “artista y apóstol del amor entre los seres humanos” (p.269).

Em 1930, nos primeiros parágrafos d’*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 “los verdaderos valores de la vida” (p.65). Indiretamente Freud se coloca como pertencente a uma minoria que admira tais seres. Finalmente, em 1936, Freud escreve *Carta a Romain Rolland (uma perturbação da memória na Acrópolis) (1998 [1936])*, na qual novamente expressa a admiração que nutre “por su amor a la verdad, su coraje público, su humanitarismo y solicitud hacia el prójimo”. Também expressa sua gratidão “al literato que me ha regalado tantos momentos de goce y exaltación” (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 que este lhe 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 Freud 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 a pesquisa em questão, a carta de Rolland é transcrita abaixo na íntegra:

Dear and Respected Friend,

I thank you for being so kind as to send me your lucid and spirited little book. With a calm good sense, and in a moderate tone, it pulls off the blindfolding bandage of the eternal adolescents, which we all are, whose amphibian spirit floats between the illusion of yesterday and ... the illusion of tomorrow.

Your analysis of religions is a just one. But I would have liked to see you doing an analysis of spontaneous religious sentiment or, more exactly, of religious feeling, which is wholly different from religions in the strict sense of the word, and much more durable.

What I mean is: totally independent of all dogma, all credo, all Church organization, all Sacred Books, all hope in a personal survival, etc., the simple and direct fact of the feeling of the "eternal" (which can very well not be eternal, but simply without perceptible limits, and like oceanic, as it were).

This sensation, admittedly, is of a subjective character. But as it is common to thousands (millions) of men actually existing with thousands (millions) of individual nuances, it is possible to subject it to analysis, with an approximate exactitude.

I think you will class it also under the *Zwangsneurosen*. But I have often had occasion to observe its rich and beneficent power, be it among the religious souls of the West, Christian or non-Christian, or among those great minds of Asia who have become familiar to me and some of whom I count as friends. Of these latter, I am going to study, in a future book, two personalities who were almost our contemporaries (the first one belonged to the late 19th century, the second died in the early years of the 20th) and who revealed an aptitude for thought and action which proved strongly regenerating for their country and for the world.

I myself am familiar with this sensation. All through my life it has never failed me; and I have always found in it a source of vital renewal. In that sense, I can say that I am profoundly "religious"--without this constant state (like a sheet of water which I feel flushing under the bark) affecting in any way my critical faculties and my freedom to exercise them--even if that goes against the immediacy of the interior experience. In this way, without discomfort or contradiction, I can lead a "religious" life (in the sense of that prolonged feeling) and a life of critical reason (which is without illusion)....

I may add that this "oceanic" sentiment has nothing to do with my personal yearnings. Personally, I yearn for eternal rest; survival has no attraction for me at all. But the sentiment I experience is imposed on me as a fact. It is a contact. And as I have recognized it to be identical (with multiple nuances) in a large number of living souls, it has helped me to understand that there was the true subterranean source of religious energy which, subsequently, has been collected, canalized and dried up by the Churches, to the extent that one could say that it is inside the Churches (whichever they may be) that true "religious" sentiment is least available.

What eternal confusion is caused by words, of which the same one here sometimes means: allegiance to or faith in a dogma, or a word of god (or a tradition); and sometimes: a free vital upsurge.

Pray believe, dear friend, in my affectionate respect¹⁸ (*apud* Parsons, 1998, s/p).

¹⁸ "Caro e respeitado amigo, agradeço sua gentileza de me enviar seu pequeno livro lúcido e corajoso. 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 da religião é justa. Mas eu teria apreciado vê-lo fazendo uma análise do sentimento religioso espontâneo ou, mais exatamente, do sentimento religioso, que é totalmente diferente das religiões no sentido estrito da palavra, e muito mais durável. O que eu quero dizer é: totalmente independente de todo dogma, todo credo, toda organização da Igreja, todos os Livros Sagrados, toda esperança na sobrevivência pessoal, etc., o fato simples e direto do sentimento do 'eterno' (que pode muito bem não ser eterno, mas simplesmente sem limites perceptíveis, e oceânico, como se fosse). Esta sensação, admitidamente, é de um caráter subjetivo. Mas como é comum a milhares (milhões) de homens existindo verdadeiramente com milhares (milhões) de nuances individuais, é possível sujeitá-la a análise, com uma exatidão aproximada. Eu acho que você vai classificá-la sob as *Zwangsneurosen* [neuroses obsessivas]. Mas eu frequentemente tive ocasião de observar o seu poder rico e benéfico, seja entre as almas religiosas do Ocidente, Cristãos ou não-Cristãos, seja entre aquelas grandes mentes da Ásia que se tornaram familiares para mim e alguns dos quais eu conto como amigos. Destes últimos, eu vou estudar, em um livro futuro, duas personalidades que foram quase nossos contemporâneos (o primeiro pertenceu ao final do século XIX, o segundo morreu nos primeiros anos do século XX) e que revelaram uma aptidão pelo pensamento e ação que se provou fortemente regenerativo para seu país e para o mundo. Eu mesmo sou familiar a esta sensação. Através de toda a minha vida ela nunca me falhou; e eu sempre encontrei nela uma fonte de

A carta de Rolland pode ser considerada sob vários ângulos. Seu autor afirma concordar plenamente com as idéias de Freud que igualam religião a uma ilusão. Todavia, ele lança ao inventor da psicanálise 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,¹⁹ Rolland continua sua carta argumentando que tal sentimento é comum em milhões de indivíduos, transculturalmente, e que tão somente assume nuances pessoais. Neste ponto ele aproveita para anunciar as biografias, ainda em elaboração, de Ramakhrisna e Vivekananda, as quais serão apresentadas a Freud antes que este termine a escrita do *Mal Estar*.

Rolland continua 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 seqüência, assegura que este 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 vivo justamente dentro delas.

Como Rolland não usa o termo “Mística” ou “misticismo”, ele se vê preso nas dificuldades de definir, com a mesma palavra “religião”, coisas completamente diferentes: por um lado, fé num dogma ou na palavra de deus, e por outro, “uma exaltação livre e vital”.

renovação vital. Neste sentido, eu posso dizer que sou profundamente “religioso” – sem que este estado constante (como uma superfície larga de água que eu sinto jorrando sob a pele) afete de qualquer maneira minhas faculdades críticas e minha liberdade de exercitá-las – mesmo que aquelas vão contra a imediação da experiência interior. Desta maneira, sem desconforto ou contradição, eu posso levar uma vida “religiosa” (no sentido daquele sentimento prolongado) e uma vida de razão crítica (que é sem ilusão)... Posso acrescentar que este sentimento ‘oceânico’ não tem nada a ver com meus anseios pessoais. Pessoalmente, eu anseio por eterno descanso, 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 secada 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 algumas vezes: submissão ou fé em um dogma, ou uma palavra de deus (ou uma tradição); e algumas vezes: uma exaltação livre e vital. Acredite, prezado amigo, no meu respeito afetoso”.

¹⁹ O entendimento perenialista sobre o misticismo é discutido no capítulo 1, item 1.2.

Para Kakar (1997a), 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 (1997a) nos 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 egóicos do místico.

Freud responde a Rolland quase dois anos depois, em 14 de julho de 1929. Na carta ele conta de 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 deste trabalho. Rolland responde afirmativamente em correspondência escrita apenas três dias mais tarde (Parsons, 2003).

O resultado disso é o 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 idéias da carta de Rolland de maneira muito fidedigna, e aí começam seus problemas. O inventor da psicanálise afirma ter passado por “no pocas dificultades” ao travar contato com as opiniões do estimado amigo, ainda que com franca consideração. Ele confessa: “Yo no puedo descubrir en mí mismo ese sentimiento ‘oceânico’” (Freud, 1998 [1930], p. 66). Mas toma o cuidado, contudo, de não negar que o referido sentimento 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 dele próprio.²⁰

Dessa forma, a leitura do primeiro capítulo de *O mal-estar...* provoca no leitor a sensação de que a questão do sentimento oceânico não é mesmo de fácil resolução para

²⁰ Nesse sentido, Assoun (1980) destaca que o longo diálogo Rolland-Freud não deixava 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 lhes são estrangeiros, e que a Mística não lhe era mais próxima do que a música – uma forma de arte que pouquíssimo lhe interessava.

ele: “Nada que pudiera influir concluyentemente en la solución de este problema tengo para alegar” (Freud, 1998 [1930], p. 66). Todavía, como era previsível de seu espírito investigativo, Freud lança mão de vários parágrafos para explicitar uma hipótese “desmistificadora”, no senso mais comum da palavra.

Antes de expô-la, é preciso dizer que Freud desconfia, já de princípio, da característica supostamente primária deste sentimento, pois, como dito anteriormente, ele não o percebe em si mesmo. Logo, ele redimensiona a questão em termos de um conteúdo representacional, uma percepção intelectual, “no despojada por cierto de un tono afectivo, pero de la índole que tampoco falta en otros actos de pensamiento de parecido alcance” (Freud, 1998 [1930], p.66).

Freud começa a abordar a questão teorizando 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 este 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 egóica de se isolar das fontes de sofrimento e desprazer. Mas o problema não é tão simples, porque a criança perceberá também que 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 este “el punto de partida de sustanciales perturbaciones patológicas” (Freud, 1998 [1930], p.68). Grosso modo, é por estes caminhos que a diferenciação entre “interior” e “exterior” se desenrola.

Colocando de outro modo, Freud assegura que originalmente o eu tudo inclui, só diferenciando-se do exterior mais tarde. Trata-se do narcisismo primário, de acordo com sua segunda definição do narcisismo (ver item 3.4). A partir dessa idéia, ele formula a conhecida hipótese de que este sentimento primitivo do eu possa persistir 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 represencional de ilimitabilidade e de vínculo com o universo – exatamente aquilo que seu amigo enunciou como sentimento oceânico.

O criador da psicanálise afirma ainda que essa hipótese sustenta-se sobre outra, a de que nada do que uma vez formou-se na vida anímica pode perecer. E argumenta solicitando que o leitor participe de um jogo de imaginação sobre a cidade de Roma em

diferentes épocas, a ser tomada como metáfora do psiquismo. A arquitetura da “cidade eterna” demonstra ainda vestígios de suas grandes fases históricas, e se pudermos imaginar suas construções antigas sobrepostas àquelas da atualidade, teríamos um vislumbre da coexistência de tendências primitivas e recentes na vida psíquica. Seja ou não seja o exemplo bem colocado, o ponto-chave é que, para Freud, não é exceção, mas regra, que o passado seja preservado na vida anímica. Isto, 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 libidinais²¹ e da estruturação do comportamento como um todo, assumindo-se, é claro, a existência de um sentido neste desenvolvimento (Laplanche & Pontalis, 2001).²²

Inicialmente a regressão aparece na obra freudiana como maneira de explicar a característica alucinatória dos sonhos. No capítulo 7 (B) d’*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 veio a definir este tipo de regressão como tópica, a qual se somaria à regressão temporal e formal.

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

²¹ A libido, para Freud, refere-se a uma energia de caráter eminentemente sexual, que é considerada como uma grandeza quantitativa, embora não seja efetivamente mensurável. Sendo que o conceito de pulsão se situa 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, 2000).

²² Ao tratar dos conceitos de regressão e fixação, deve-se 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 idéia de haja uma sexualidade infantil a ser superada por uma sexualidade adulta (Gutiera & Lima, 2006).

sexualidade adulta, de primado genital, é somente uma possibilidade de desenvolvimento a partir de uma sexualidade que existe já na criança sem que se instaure de modo definitivo ou exclusivo o primado de uma zona erógena ou de uma escolha objetual. A criança, entretanto, passa por diferentes fases libidinais, sendo cada qual caracterizada por uma 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, nesta obra Freud já menciona a possibilidade de que impedimentos possam forçar o retorno da libido a caminhos laterais de satisfação e a objetos anteriores. A idéia de regressão temporal origina-se desta 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 [1916-17])*, Freud explica que a regressão temporal pode tratar 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 o retorno aos objetos sexuais incestuosos. Já o segundo está especialmente associado à neurose obsessiva, onde há regressão 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, Freud ressalva que os três tipos de regressão essencialmente coincidem em sua base (Freud, 1998 [1900]).

Em termos conceituais, é o caráter temporal da regressão que melhor se adequa à hipótese freudiana sobre a origem do sentimento oceânico. Neste 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? Neste caso a noção de *fixação* é útil. A fixação também é uma noção que 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) destas fases libidinais, de forma que a pulsão a eles permanece indubitavelmente ligada.

É a fixação que prepara os caminhos da regressão, especialmente no sentido de que qualquer obstáculo ulterior no desenvolvimento libidinal do sujeito pode mobilizar uma regressão a formas anteriores de satisfação pulsional. Esse mecanismo está na base de todas as afecções neuróticas, e explica porque o sujeito humano em geral permanece ligado a formas de satisfação arcaicas, em eterna compulsão à repetição das mesmas. Nesta linha de raciocínio, o sentimento oceânico poderia ter sua base na fixação da libido numa fase correspondente a um modo bastante primitivo de organização egóica, o que corresponde a uma forte ligação pulsional em representantes psíquicos inscritos desta fase. Tais inscrições hiper-investidas seriam responsáveis por uma 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

Tem-se, enfim, que o sentimento oceânico remonta a uma fase primitiva do desenvolvimento egóico. Na seqüência de suas idéias, Freud ainda relaciona o papel deste sentimento com uma aspiração “a restablecer el narcisismo irrestricto” (Freud, 1998[1930], p.73). Deter-se-á nesta questão, pois que a frase citada tornou-se o grande molde do pensamento psicanalítico no que concerne ao misticismo, o 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 um tipo 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 que há uma descontinuidade no pensamento de Freud 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 exclusivamente 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 o “eu”.

Este narcisismo primordial é definido por Freud como o estágio intermediário entre o auto-erotismo 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-egóica.

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 pseudópodos para o exterior: neste processo a libido passa do eu para o objeto, mas pode sempre retornar à fonte original. Esta retirada dos investimentos objetais em prol de um retorno ao eu caracteriza justamente o narcisismo secundário, que acontece tanto em processos perfeitamente comuns como o sono e o luto, quanto em situações patológicas como as psicoses (por isso também chamadas por Freud de *neuroses narcísicas*).

Definida dessa forma, a noção de narcisismo parece clara, mas após o desenvolvimento da segunda tópica, Freud re-elabora suas características. Na vigésima sexta das *Conferências de introdução à psicanálise (1998 [1916-17])* 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 desta fase seria a vida

intra-uterina, a qual é reproduzida de alguma forma através do sono. Nesse modelo, o auto-erotismo seria, pois, “la práctica sexual del estadio narcisista de colocación de la libido” (Freud, 1998 [1916-17], p.379). Ou seja, desfaz-se a diferença bem marcada entre auto-erotismo e narcisismo, assim como a importância da formação do eu para o esquema.

Esta 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 trabalhou a questão da formação do eu antes mesmo do início de seus seminários, sendo fundamental neste âmbito o escrito de 1949, *O estágio do espelho como formador da função do eu* (1998a). A partir deste texto ele teorizou a existência de 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*²³ da forma humana. Isto quer dizer que a criança se identifica com a imagem do outro, inclusive com o outro do espelho (que é ela mesma), chegando a ponto de se reconhecer nesta imagem. Como explica Dor (1989): “Re-conhecendo-se através desta imagem, a criança recupera assim a dispersão do corpo esfacelado numa totalidade unificada, que é a representação do corpo próprio” (p. 80).

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 auto-erotismo freudiano, no sentido de que os investimentos pulsionais são dispersos, localizados isoladamente em partes diversas do corpo. Por decorrência, a identificação primordial 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, esta 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 (Laplanche & Pontalis, 2001).

²³ A *imago* é definida por Laplanche & Pontalis (2000) 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” (p. 234-35).

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

Também Clément & Kakar (1997)²⁴ chamam a atenção para 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 seu egoísmo no estado de êxtase: ela lastima-se do sofrimento de outros internos 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 dos homens são sufocadas pelos gritos de amor e pelos cantos de ação de graça dos bem-aventurados” (*apud* Clément, 1997, p. 46-7). 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 este narcisismo a uma peculiar capacidade de luto encontrada nos místicos. Kakar (1997a), que analisa a vida precoce do místico hindu Ramakrishna, identifica que a escolha deste pela trilha espiritual inicia quando, ainda criança, ele presencia o falecimento do pai. Na adolescência, aumentam suas aspirações místicas quando morre o irmão mais velho, tido como um segundo pai. De acordo com um dos biógrafos de Ramakrishna, essa morte teria inflamado no místico a chama da

²⁴ A filósofa francesa Catherine Clément e o psicanalista indiano Sudhir Kakar escreveram interessante obra sobre a Mística, intitulada “A louca e o santo” (1997). 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 destes dois personagens: eles são considerados igualmente grandes místicos, e o critério para distinção entre o misticismo “verdadeiro” e a loucura é visto 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.

renúncia, produzindo a convicção da transitoriedade do mundo (Kakar, 1997a). Também Clément (1997) percebe que alguns eventos de perda e frustração na vida de Madeleine, mesmo que aparentemente banais, produziram na mística ainda jovem, os primeiros motivos para uma vida de renúncia.

O renunciante, na Índia, é aquele que decide morrer para o mundo e errar pelas estradas, devotando-se à contemplação e ao mais completo despojamento. A renúncia envolve ascetismo, e pode acontecer no caminho dos místicos, tal como definiu Underhill (2003 [1961]).²⁵ 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. Após a morte do irmão, Ramakrishna teria se aferrado intensamente a devoção mística; e a ausência do sentimento de união com a divindade causava-lhe, segundo Kakar (1997a), sintomas de uma depressão completa, incluindo a insônia, a perda de apetite e até mesmo o desejo de morte.

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, 1997a, p. 155). Kakar lembra que a vida de Tereza de Ávila na Igreja começou após a morte de sua mãe, quando a primeira tinha doze anos. Também o misticismo de São João da Cruz e Martin Buber, que perderam um dos pais em tenra idade, poderia ser fomentado pelo sentimento de abandono e a busca de um “eterno tu”.

De modo semelhante, o místico indiano Rajneesh, em relatos biográficos, relaciona os primórdios de sua busca espiritual à morte do avô, que o havia criado até os sete anos como um pai.²⁶ O místico relata a respeito: “Esse encontro [com a morte] determinou todo o curso da minha vida” (Rajneesh, 2002, p. 37). Em outro momento 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 conclui o

²⁵ Ver o segundo estágio comum no misticismo, “A purificação do eu”, no capítulo 1.7. Vale mencionar que Freud também estava ciente deste caminho, quando menciona, em *O mal-estar na cultura* (1930), que o aniquilamento ou controle da vida pulsional, “como ensina la sabiduría oriental y lo practica el yoga” (p.78-9), é um dos vários caminhos humanos para a busca da felicidade. Sua contraparte – a vida do eremita que renuncia ao mundo – também é citada.

²⁶ 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 de morte em relação ao pai. No caso dos místicos citados, o desejo de morte edípiano é sobre-investido pela morte do pai real, sendo que a culpa inconsciente motiva o ascetismo subsequente. Essa questão será retomada no capítulo 5, item 5.1.

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” (1997a, p. 137).

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

Il y a un invariant dans la structure mélancolique, comme le montre Freud. Celui-ci réside bien dans l'impossibilité permanente pour un sujet de faire le deuil de l'objet perdu. Et c'est sans doute ce qui explique la présence de ce fameux 'tempérament mélancolique' chez les grands mystiques, toujours menacés de s'éloigner de Dieu²⁷ (Roudinesco & Plon, 1997, p. 664).

O luto, como já mencionado, foi exemplificado pelo próprio Freud como exemplo de narcisismo secundário. Trata-se de um trabalho psíquico que objetiva possibilitar que o sujeito renuncie ao objeto perdido, podendo investir 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), a referência de Freud ao narcisismo infantil revela uma interpretação do sentimento oceânico como “a nostalgic return to a state that has been lost”²⁸ (p. 93). De fato, a literatura mística parece estar impregnada da nostalgia de um paraíso perdido, de uma harmonia que teria existido um dia, e 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 adiante.²⁹

3.6 – O sentimento oceânico não é primário

As hipóteses freudianas aqui citadas tornaram-se a base de todas as articulações dos analistas sobre a Mística. Na visão de Parsons (1998, 2003), essas articulações

²⁷ “... 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. E é isso sem dúvida o que explica a presença desse famoso ‘temperamento melancólico’ entre os grandes místicos, sempre ameaçados de se afastar de Deus”. Nos capítulos subsequentes hipotetizar-se-á 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 esta intuição 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. Esta é uma possível razão para o ‘temperamento melancólico’ conseqüente.

²⁸ “um retorno nostálgico a um estado que foi perdido”.

²⁹ Ver capítulo 4, item 4.5.

posteriores tenderam quase exclusivamente para uma interpretação das idéias de Freud no sentido de classificar o sentimento oceânico como patológico. Esta seria, para Parsons, a “visão recebida” da psicanálise freudiana do misticismo, e tem sido utilizada tanto para criticar como para apoiar o inventor da psicanálise.

Ao contrário, segundo este autor, o sentimento oceânico é visto por Freud apenas como mais um fenômeno do psiquismo adulto que tem suas origens na vida infantil (que se preserva como regra, e não exceção). Pode-se até considerar isso como patológico, mas deve-se lembrar que as descobertas da psicanálise indicam que não só o misticismo, mas toda a vida “normal” do ser humano é impregnada de patologia.

Retornando à análise do sentimento de R. Rolland, restava então, para Freud, verificar a possibilidade de que tal sentimento estivesse na origem das atitudes religiosas. Sua resposta é eminentemente negativa e reafirma as teses centrais de *O futuro de uma Ilusão*: “Con claros perfiles, sólo hasta el sentimiento del desvalimiento infantil uno puede rastrear el origen de la actitud religiosa. Acaso detrás se esconda todavía algo, mas por ahora lo envuelve la niebla” (Freud, 1998 [1930], p.73).

No que concerne às origens da religiosidade, o sentimento oceânico seria então secundário à necessidade infantil de proteção de um pai. Ele teria se vinculado à religião posteriormente, pois seu conteúdo representacional – a unidade com o universo – soa para Freud como uma consolação religiosa, “como otro camino para desconocer el peligro que el yo discierne amenazándole desde el mundo exterior” (Freud, 1998 [1930], p.73). Neste 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, Freud não teria entendido completamente o que Rolland queria dizer com o sentimento oceânico, e resulta disso que suas interpretações estariam inevitavelmente equivocadas. O autor traz tais 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 descrição na carta a Freud possibilitar esse entendimento. Ao contrário, o misticismo de Rolland em sua juventude teria sido do tipo transiente, ou seja, experiências isoladas e transitórias tal como William James definiu em sua obra. Essas experiências são o que em seus escritos

Rolland denominou “*éclairs*”.³⁰ Ele teria, contudo, desejado perpetuar cada vez mais esse sentimento, o que só foi conseguido gradualmente e a partir de sua maturidade.

Logo, 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 após anos de esforço no sentido da intensificação de sensações que a princípio são apenas vislumbres transitórios. Como visto, isso é congruente com as vivências 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 místico escolástico apenas acentuam cada vez mais sua regressão ao narcisismo infantil.

É difícil duvidar que exista no misticismo uma busca de paz e proteção que remonta à busca da criança pelo amparo dos pais. Isso é particularmente evidente no misticismo devocional, tal como o de Ramakrishna, que no hinduísmo chama-se *bhakti*.³¹ Segundo Kakar, Ramakrishna era extremamente devotado à Deusa Mãe,³² 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 pela forte amor a uma figura materna. Explica Kakar: “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” (1997a, p. 123).

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 pureza das crianças não é o mesmo que infantilização. Neste 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).

³⁰ Traduzível como “lampejos” ou “clarões”.

³¹ Ver o pequeno resumo do *bhakti* hindu no capítulo 1, item 1.6.

³² 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.

Contudo, retornando ao bhakti hindu, Kakar conclui: “Ser uma criança significa, portanto, a alegria de uma confiança total, de estar na mão de forças infinitamente poderosas e infinitamente benéficas. O poder desta confiança total é tremendo, sua contribuição para atingir o objetivo místico é vital” (1997a, p. 123). Certamente Freud concordaria com essa afirmação.

A Mística da Unidade não seria, assim, um sentimento primário. Neste ponto, Rosolato (1980) confirma a desconfiança freudiana: “On perçoit certes ici une constante des aspirations mystiques vers une harmonie, un accord ou une fusion panthéiste avec le monde: elles ont pour fonction d'annuler le danger persécutoire qu'il peut continuer à représenter”³³ (p. 12).

Logo, como lembra Assoun (1980), se a Mística não se encaixa no modelo *paternal* de necessidade de proteção, ela certamente se encaixa em um modelo *maternal* caracterizado pela busca “fusional” de um todo englobante.

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 semelhante. Para fins de análises posteriores faz-se útil reproduzi-la na íntegra:

Otro de mis amigos, a quien un insaciable afán de saber há esforzado a realizar los experimentos más insólitos, terminando por convertirlo en un sabelotodo, me asegura que en las prácticas yogas, por médio de un extrañamiento respecto del mundo exterior, de una atadura de la atención a funciones corporales, de modos particulares de respiración, uno puede despertar en sí nuevas sensaciones y sentimientos de universalidad que él pretende concebir como unas regresiones a estados arcaicos, ha mucho tiempo recubiertos por otros, de la vida anímica. Ve en ellas un fundamento por así decir fisiológico de muchas sabidurías de la mística. Aquí se ofrecerían sugerentes nexos con muchas modificaciones oscuras de la vida anímica, como el trance y el éxtasis. Sólo que a mí algo me esfuerza a exclamar, con las palabras del buzo de Schiller: “Que se llene de gozo quien respire aquí, en la sonrosada luz” (Freud, 1998 [1930], p.73).

Parsons (1998, 2003) entende que o “outro amigo” mencionado por Freud seja, na verdade, ainda Romain Rolland, como sugerem suas correspondências: quando o escritor francês autoriza Freud a publicar sua análise do sentimento oceânico dentro do *O mal-estar...* – trabalho ainda incompleto – ele acrescenta que estava pesquisando a fisiologia ritualística e multi-secular que é codificada nos tratados sobre Yoga (Parsons, 2003, p.88). Rolland estava, como já vimos, trabalhando nas biografias de dois místicos

³³ “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”.

hinduístas. Sendo verdade tratar-se da mesma pessoa, fica-se, entretanto, sem saber por que Freud teria tentado escondê-lo.

Considerando que este trecho corresponde ao último parágrafo do capítulo em que Freud discute o sentimento oceânico, ele parece propositadamente deslocado do assunto, como se não correspondesse exatamente ao mesmo tema. Para Parsons (2003) isto é um indicativo claro de que ele não estava mais tratando do sentimento oceânico. Nesse sentido, poderia ter entendido que o sentimento oceânico caracteriza um estado regressivo involuntário, nos moldes das regressões neuróticas, enquanto que as “regressões a estados primordiais da mente”, característicos da *Yoga* hindu, seriam voluntárias, propositais e pontuais. Aqui aparece novamente a questão das diferenças entre um misticismo esporádico e pessoal daquele característico das escolas de misticismo. 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 ao mergulhador de Schiller, cujo trecho é traduzível como “Regozije-se aquele que aqui em cima respira, na rósea luz!”.³⁴ A citação deste 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 pela carta que escreve ao romancista francês em 1930:

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 aprofundidade para encontrar suas raízes. Mas não é fácil ir além dos próprios limites (Freud *apud* Kakar, 1997a, p. 109-110).

Nesta frase Freud cita claramente as razões de sua resistência em abordar o misticismo hinduísta, que são 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.

³⁴ No original em alemão da obra de Schiller lê-se: “... Es freue sich, Wer da atmet im rosigten Licht!” (ver anexo).

Assoun (1980) concorda sobre a influência marcante da religião e da Mística judaica sobre a atitude freudiana de rejeição ao misticismo em geral, ainda que, a seu ver, os primeiros fossem “somme toute bien étrangère au ‘mysticisme’ océanique!”³⁵ (p. 66).

3.8 – Aproximações entre a psicanálise e a Mística

Não obstante, após a escrita do *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, también, que ciertas prácticas místicas consigan desordenar los vínculos normales entre los diversos distritos anímicos de suerte que, por ejemplo, la percepción logre asir, en lo profundo del yo y del ello, nexos que de otro modo le serían inasequibles. Puede dudarse tranquilamente de que por este camino se alcance la sabiduría última de la que se espera toda salvación. De todos modos, admitiremos que los empeños terapéuticos del psicoanálisis han escogido un parecido punto de abordaje (Freud, 1998 [1933], p.74).

O trecho acima, que parece próximo de uma confissão a contragosto, é o máximo 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 em cena o inconsciente, cujos conteúdos poderiam ser iluminados não só pela psicanálise, mas também pelo misticismo. Entretanto, faz questão de frisar seu ceticismo em relação “às últimas verdades” e à “salvação” que uma crença no misticismo pode encerrar.

Para Assoun (1980), a surpreendentemente afirmativa freudiana permite entender que a Mística e a psicanálise se iluminam mutuamente, “comme si le voyage mystique constituait une ‘courte guérison’ et l’itinéraire analytique un voyage mystique réussi et mené à terme!”³⁶ (p. 62).

A origem dessas idéias mais uma vez remonta ao diálogo com Rolland, pois que este presenteou Freud com suas biografias dos místicos hinduístas Ramakrishna e

³⁵ “em resumo, realmente estrangeira ao misticismo oceânico”.

³⁶ “como se a viagem mística consistisse uma ‘breve cura’ e o itinerário analítico, uma viagem mística bem-sucedida e levada a termo”.

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 e enfrentar os conteúdos inconscientes. E ironiza: “The ancient Yogi’s did not wait for Dr. Freud to teach them the best cure for the mind is to make it look its deeply hidden monsters straight in the face”³⁷ (*apud* Parsons, 1998, s/p).

Ainda no apêndice desta obra, Rolland publicou mais enfaticamente suas idéias 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 idéias de Freud, Bleuler, Janet e Jung. Em suma, na visão de Morel as experiências unitivas características dos místicos significariam regressões a estados intra-uterinos. Rolland essencialmente concordava com Morel no que tange a uma intensa simbologia maternal nos textos místicos, mas acrescentava que deveria haver mais que experiências pré-edípicas no inconsciente. Em sua opinião, a unidade deveria ser vista como a camada mais arcaica desta instância psíquica.

Em carta de 19 de janeiro de 1930, Freud agradece a Rolland pelas biografias e responde a suas críticas do pensamento de Morel e da psicanálise. Ele chega a admitir que a intuição mística poderia ser “highly valuable for an embryology of the soul when correctly interpreted”³⁸ (*apud* Parsons, 2003, p.93). Contudo, ele afirma duvidar que isto resolva o enigma do universo ou conduza à salvação, quase exatamente como escreve no trecho das *Novas conferências* supracitado (página 55). Mas à guisa de conclusão, Freud confessa que não é um “out-and-out skeptic. Of one thing I am absolutely positive: there are some things we cannot know now”³⁹ (*apud* Parsons, 2003, p. 93).

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), este 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*

³⁷ “Os antigos iogues não esperaram por Dr. Freud para ensiná-los que a melhor cura para o psiicismo é olhar seus monstros profundamente escondidos diretamente na face”.

³⁸ “... altamente valiosa para uma embriologia da alma quando corretamente interpretada”.

³⁹ “... completo cético. De uma coisa estou absolutamente certo: há coisas que não podemos saber agora”.

inconsciente (1869), no qual o inconsciente é visto como transpsíquico e assume a herança de antigos princípios metafísicos. Para Freud, trata-se de evitar, pois, um regime místico do inconsciente, transformando-o 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 Jung como tendo abandonado a psicanálise em prol do misticismo. Vergote esclarece que, para Freud, “the idea of a ‘mysterious unconscious’ is a deceptive conception, but he is aware that some adhere to it and view it as an argument for esteeming mysticism”⁴⁰ (Vergote, 2003, p. 92).

Finalmente, pode-se citar outra incursão de Freud no tema da Mística, a última e talvez até conclusiva, realizada dentro de 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 idéias desconexas, organizadas na forma de parágrafos datados como itens, intituladas *Conclusões, idéias, problemas* (1941 [1938]). Precisamente no último item deste brevíssimo trabalho lê-se: “22 de agosto. Mística, la oscura percepción de sí del reino que está fuera del yo, del ello” (Freud, 1998 [1941], p. 302).

O Isso, instância psíquica mais fundamental da segunda tópica freudiana, foi introduzida conceitualmente no trabalho *O eu e o isso*, de 1923. 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 e Supereu nada mais são do que diferenciações progressivas dessa instância, e só existem na medida em que dele 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 subsistem sem anulação e sem qualquer organização.

⁴⁰ “... a idéia de um ‘inconsciente misterioso’ é uma concepção enganosa, mas ele está ciente de que alguns devotam-se a ela e vêem-na como um argumento para estimar o misticismo”.

A partir da máxima freudiana “Wo es war soll ich werden”, tem-se que a meta da psicanálise inclui a conquista progressiva do Isso, ainda que, como bem precisou Lacan, não é o Eu em sua acepção de instância imaginária, constituída por identificações (o *moi*), que realiza essa empresa, mas o *je*, sujeito do inconsciente. Logo, é evidente que em sua última definição de misticismo Freud novamente o aproxima da 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 no psiquismo e, através disso, perceber o domínio do que está além do seu eu. Não haveria mediação do outro nesse processo, salvo através de um mestre que apenas indique caminhos para a introspecção.

Quanto à obscuridade desta percepção, talvez Freud se referisse às dificuldades para analisá-la, compreendê-la. Talvez, por outro lado, o misticismo fosse “uma percepção obscura” porque desprovido de alguma forma de raciocínio analítico, que caracteriza justamente a psicanálise. Já no diálogo com Bruno Goetz, Freud faz questão de assinalar a importância de não perder a “cabeça”, de não “mergulhar no abismo” sem o franco uso da razão.

Nesse sentido, poder-se-ia finalmente relacionar o abismo do poema de Schiller não só às profundidades 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 dessa forma, 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 ambivalência⁴¹ é o que melhor define a atitude de Freud em relação ao misticismo, principalmente quando olhamos em conjunto suas várias referências ao assunto. Essa é precisamente a tese principal de Parsons (1999): ao contrário do que pensaram muitos psicanalistas até hoje, Freud não tinha uma única idéia sobre o tema. Na verdade, ele parece nunca ter definido um ponto de vista definitivo sobre o assunto, e os resultados de suas discussões com Romain

⁴¹ Em psicanálise, ambivalência define a presença simultânea, em um mesmo objeto, de tendências, atitudes e sentimentos opostos, que seriam fundamentalmente o amor e o ódio (Laplanche & Pontalis, 2000).

Rolland são classificáveis dentro de três grandes tendências. Para Parsons, essas três tendências podem ser vistas como “escolas”, no sentido de que estão na origem de diferentes pontos de vista nos estudos pós-freudianos do misticismo.

O modelo clássico

O primeiro modelo, chamado por Parsons de “clássico”, diz respeito às avaliações pejorativas sobre o misticismo, como defensivo, patologicamente regressivo ou, no mínimo, caracterizando algum tipo de infantilismo. Esse modelo é construído a partir de certas interpretações da análise de Freud sobre o sentimento oceânico, assim como de sua apreciação do conteúdo representacional deste fenômeno, que seria consolativo, tal como a religião. São alguns exemplos “clássicos” desta “escola” os trabalhos de Alexander (1998 [1931]) e Masson (1980).

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 intra-uterina (Kakar, 1997b).

Já o livro de Masson,⁴² *The Oceanic Feeling* (1980), caracteriza as religiões orientais como promotoras de estados de desrealização, despersonalização e regressão patológica. Este autor arrisca, inclusive, uma psicanálise do Buda histórico, o qual seria 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 deste modelo são vistas por autores de outras “escolas” como altamente reducionistas.

O modelo adaptativo

Parsons chama de “adaptativo” o segundo modelo de interpretação do misticismo. Esta visão enfatiza as características terapêuticas, artísticas e adaptativas das modalidades místicas de conhecimento, em detrimento de qualquer reducionismo.

⁴² 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*. Neste trabalho amplamente repudiado pelas comunidades psicanalíticas, Masson defende que Freud teria suprimido evidências supostamente verdadeiras de abuso sexual infantil quando abandonou sua conhecida “teoria da sedução”.

Sua origem remonta ao último parágrafo de *O mal-estar...*, em que Freud cita as idéias do “outro amigo” sobre a possibilidade de que os estados místicos sejam regressões a estados primordiais e encobertos do psiquismo. Alguns, como psicanalista indiano Suddhir Kakar (1997a, 1997b), interpretaram essas regressões como estados passageiros e não-patológicos. As referências comparativas de Freud entre misticismo e psicanálise de seus últimos anos poderiam se encaixar nesta escola igualmente.

Uma leitura pós-freudiana classificável dentro desse modelo é a de Prince & Savage (1993), que aprofundaram o estudo dos estados místicos a partir do conceito de regressão. Para os autores o misticismo seria explicável como 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 desinteresse pela vida mundana seria 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” (p.116), que no caso é a amamentação, incontestavelmente significativa; 4) O êxtase místico corresponderia à elação do bebê quando é amamentado e, finalmente, 5) a experiência de fusão seria, como o próprio Freud já dizia, a sensação característica de uma regressão a esse estado infantil bastante primário. Contudo, 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 “um retraimento e um retorno controlados; uma morte e um renascimento” (Prince & Savage, 1993, p. 118).

O modelo transformacional

Retornando à classificação de Parsons (1999), o último grande modelo interpretativo do misticismo seria o que ele chama de “transformacional”. Neste âmbito a ênfase está em proporcionar um espaço “metapsicológico” para as asserções dos místicos, tomadas como relatos reais de possibilidades psíquicas não encaixáveis dentro de modelos conceitos pré-existentes. O primeiro articulador desta 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, que se originou de um curso sobre o mesmo tema em 1957, no México, articulado em torno das *Conferências sobre Zen-Budismo* do Dr. D.T. Suzuki (1970), historiador japonês responsável por algumas das primeiras obras voltadas à explicação e divulgação do *Zen-Budismo* ao mundo ocidental.

Nesta conferência, Fromm dá prosseguimento às comparações de Freud entre psicanálise e mística no que concerne a uma ampliação do campo da consciência através da percepção de fatores psicológicos inconscientes. Para solidificar essa ponte, Fromm conjectura que o inconsciente seja 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 “apreensão 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 que pode ser transcendido.

Outros teóricos ilustres do modelo transformativo teriam sido Erik Erikson, com sua noção de “numinosidade do eu”; Wilfred Bion, com o conceito de “O” (“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 única contraparte do ‘eu’, ou seja, a deidade é o Outro derradeiro, aquele que fundamenta a possibilidade de existência de todas as identidades.⁴³ O autor exemplifica este argumento por meio da conhecida saudação hindu “Eu reconheço a divindade em você”.

Para Bion (*apud* Lino Silva, 1999), a experiência do zero (“O”) é o inefável – aquilo que escapa a qualquer definição, apreensão ou limite. O zero é o contato direto com a Realidade Última, assemelhável, portanto, com a própria definição de experiência

⁴³ 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).

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” (s/p).

Já em *The Psychoanalytic Mystic (1998)*, Michael Eigen relaciona, também, à lista dos psicanalistas cujo pensamento pode ser aproximado da Mística, aquele de Donald Winnicott. Neste 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 de autenticidade e integridade, eventualmente caótica, que teria ressonâncias com a busca mística por uma experiência de vivacidade. Em ambos os casos, a sensação de estar vivo poderia ser 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.⁴⁴

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”, na medida em que cria todo um novo instrumental teórico que possibilita pensar psicanaliticamente o misticismo. Esse instrumental compreenderia basicamente as noções de gozo feminino e a tópica do Real. Sobre estas últimas, dedicar-se-á grande ênfase nos capítulos 6 e 7.

⁴⁴ Essa transformação, na Mística, corresponde ao estágio de “purificação do Eu” (ver capítulo 1, item 1.7).

CAPÍTULO 4

MÍSTICA, AMOR E SUBLIMAÇÃO

4.1 – *Eros* em ação

Um outro olhar psicanalítico sobre o misticismo, ainda inaugurado por Freud, é possível. Trata-se do tema do amor. Como proposto no primeiro capítulo, a característica mais essencial do misticismo (na Mística da Unidade) é o sentimento de união do eu com o mundo exterior ou com uma entidade transcendente.⁴⁵ Ora, em termos psicanalíticos falar em união é justamente uma maneira de se falar em amor, principalmente se entendido em seu caráter generalizante 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 fazer referência a 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 que se chocam e se conciliam com as pulsões de morte para gerar a vida. Neste segundo dualismo pulsional freudiano, introduzido em *Mais além do princípio do prazer* (1998 [1920]), *Eros* indica 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 nuestras pulsiones sexuales coincidiría con el Eros de los poetas y filósofos, el Eros que cohesiona todo lo viviente” (Freud, 1998 [1920], p.49).

A *unio mystica* se relaciona, assim, com o próprio princípio de *Eros*⁴⁶ em ação, e este pode também ser definido como amor, conquanto deve-se ter claro que no campo psicanalítico o amor é analisado a partir de sua base pulsional com metas e encaminhamentos diversos.

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, tomada como um todo, com a questão muito específica do

⁴⁵ Como o mundo fenomênico é também, em geral, uma forma de manifestação da divindade, a união mística com esta acaba implicando igualmente uma união ao mundo exterior ou ao universo.

⁴⁶ Paradoxalmente, há também uma relação estreita entre o misticismo e a pulsão de morte, mais visível na chamada Mística da Liberação. Esta relação será abordada no capítulo 7, item 7.7.

sentimento oceânico. Analisado em capítulo inaugural, este não é mais do que um prelúdio à questão crucial do trabalho: a busca humana pela felicidade confrontada a suas reais possibilidades de consecução dentro do mundo da cultura. Freud enumera todos os métodos pensáveis de se buscar a felicidade neste mundo e dissolve, uma a uma, as ilusões de que qualquer deles atinja plenamente seu objetivo.

A um desses métodos Freud nomeia “técnica del arte de vivir” (1998 [1930], p.81). Trata-se da modalidade de vida “que sitúa al amor en el punto central, que espera toda satisfacción del hecho de amar y ser-amado” (1998 [1930], p.82). Em sua opinião essa é a técnica que talvez mais se aproxime da almejada felicidade. E isso é especialmente verdadeiro com relação a uma das formas do amor – o 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 em ligar-se emocionalmente a determinados objetos. E finalmente, não se contenta com a simples fuga do desprazer: o amante visa 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.

Contudo, dando prosseguimento a suas idéias, Freud menciona que, apesar de tudo, existe “uma pequena minoria de pessoas” capacitada para encontrar felicidade no caminho do amor, o que demanda, entretanto, grandes alterações psíquicas. E continua:

Estas personas se independizan de la aquiescencia del objeto desplazando el valor principal, del ser-amado, al amar ellas mismas; se protegen de su pérdida no dirigiendo su amor a objetos singulares, sino a todos los hombres en igual medida, y evitan las oscilaciones y desengaños del amor genital apartándose de su meta sexual, mudando la pulsión en una moción de meta inhibida. El estado que de esta manera crean -el de un sentir tierno, parejo, imperturbable- ya no presenta mucha semejanza externa con la vida amorosa genital, variable y tormentosa, de la que deriva. Acaso quien más avanzó en este aprovechamiento del amor para el sentimiento interior de dicha fue San Francisco de Asís (Freud, 1998 [1930], p.99-100).

Freud cita, pois, um místico cristão⁴⁷ como exemplo máximo nesta modalidade de amar. Mas é importante ressaltar que Freud posiciona-se contra o chamado “amor universal”. A sociedade civilizada valoriza a disposição ao amor universal como o ponto mais alto que o homem pode alcançar. Isto se verifica muito bem no conhecido mandamento cristão “Ama a teu próximo como a ti mesmo”. Freud, entretanto, entende-o como uma exigência idealizada. Em sua opinião, “un amor que no elige pierde una parte de su propio valor, pues comete una injusticia con el objeto. Y además: no todos los seres humanos son merecedores de amor” (Freud, 1998 [1930], p.100).

Além disso, Freud entende que *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 humanas, são o outro lado da moeda. Logo, para ele, o preceito moral do amor ao próximo é nada mais que uma defesa contra a agressividade inerentemente humana e, nesse sentido, comporta-se de modo semelhante ao supereu severo de um neurótico: “proclama un mandamiento y no pregunta sí podrán obedecerlo” (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 contrário a esta forma de amar, Freud aparentemente não duvidou de sua existência. Então qual será o mecanismo dessa disposição ao amor universal? Como ela produz a felicidade nesta minoria de pessoas que inclui Francisco de Assis? Em primeiro lugar, o problema da aquiescência do objeto de amor é resolvido por meio da transposição da 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).⁴⁸

⁴⁷ Francisco foi canonizado dois anos após sua morte e é respeitado inclusive em outras religiões, mas em vida ele foi inicialmente 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 especificamente, Francisco seria um grande exemplo do “misticismo da natureza” que se expressa no sentimento de amor ou união devotado ao mundo animal e aos fenômenos naturais.

⁴⁸ 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

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. Nesta lógica, qual seria a importância da ausência de um objeto ou de um grupo de objetos investidos, se o amor é igualmente focado em muitos outros, tantos que talvez seja possível dizer que o amor “perde seu foco”? O sujeito simplesmente ama, o verbo torna-se intransitivo. Esta ausência de definição objetal faz pensar, contudo, o que o investimento libidinal “em tudo” seja correlato do investimento “em nada”, o que mostraria, na verdade, um alto grau de investimento narcísico, que bem explica a indiferença característica desta forma de amor em relação aos objetos do mundo.

Em último lugar, os objetivos sexuais do amor seriam desviados, e dessa 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. A teoria das pulsões, como escreveu Freud, é a própria mitologia da psicanálise (Freud, 1998 [1933/1932c]). Isto é, falar sobre pulsão é falar de um conceito, ou melhor, “de uma ficção teórica e não de uma entidade que possua realidade ontológica” (Garcia-Rosa, 1986, p.12).

A pulsão é também largamente indeterminada, qualificada por Freud como “uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto de lo corporal” (Freud, 1998 [1905], p.153). 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.⁴⁹ Sua mais fundamental importância consistiu em romper com a idéia 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 daquelas, todos biologicamente determinados. Já o homem não nasce com

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).

⁴⁹ A tópica lacaniana do Real será abordada em maiores detalhes no capítulo 7.

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 do 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*),⁵⁰ 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, 2005, p.48).

As pulsões também são múltiplas, pois se relacionam com diferentes fontes somáticas, e parciais, no sentido de que funcionam independentemente, de forma que nenhuma pulsão parcial pode representar a totalidade da tendência sexual, isto é, da função biológica de reprodução. 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 obras de Freud, na qual o termo alemão *Trieb* é traduzido por *Instinct*, ledo engano ratificado na Edição *Standard* brasileira. Até a atualidade ainda se tenta naturalizar a psicanálise, lendo-se Freud pelo viés do biologicismo e de uma correspondente ideologia normativizante no que tange à sexualidade, o que passa ao largo de sua mais contundente contribuição.

No principal trabalho dedicado ao tema (*Pulsões e seus destinos* [1915]) Freud define que a pulsão possui quatro características variáveis. Possui 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*, através do qual sua meta de satisfação pode ser satisfeita; e finalmente, uma *pressão*, um fator quantitativo econômico, um nível de exigência para impelir o sujeito a sua satisfação.

Freud destaca ainda que as metas da pulsão, quaisquer que sejam, serão sempre provisórias, assim como seus objetos parcialmente inadequados, pois que a satisfação

⁵⁰ A esse respeito, Lacan 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” (1988 [1963-64], p. 157).

nunca é atingida plenamente: a descarga de tensão só se realiza em parte, jamais deixando de pressionar o sujeito. Lacan, em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1988 [1963-64]), retomará essas idéias, 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 origem para então iniciar um novo trajeto. Destaca Lacan: “Quanto ao objeto da pulsão, saiba-se que, na realidade, ele não tem nenhuma importância. É totalmente indiferente” (Lacan, 1988 [1963-64], 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”.

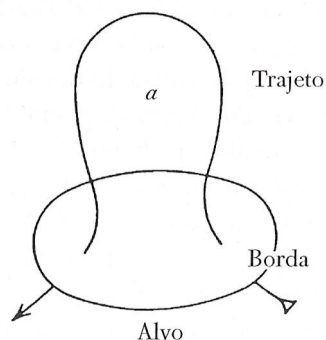


Figura 1- O circuito da pulsão⁵¹

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 seu fracasso em termos de satisfação. Tais vicissitudes constituem seus destinos, como frisarà Lacan mais tarde, no seminário 11, a partir do termo alemão *Tribschicksale*. São esses destinos: o *recalcamento*, a *sublimação*, a *inversão em seu oposto* e o *retorno em direção ao próprio eu*.⁵² Tratar-se-á aqui apenas da sublimação por ter conseqüências diretas para o estudo proposto.

⁵¹ Reproduzido a partir de Jorge (2005a, p. 51). Originalmente publicado em Lacan (1998 [1963-64], p.169).

⁵² De forma 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 é, 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

4.4 – As pulsões sociais e a sublimação

Para isso, contudo, deve-se antes retornar à noção de pulsão inibida quanto à meta, já descrita por Freud quando menciona o amor universal (ver acima). Essa noção vai explicar os sentimentos de ternura ou sentimentos sociais, e, desta forma, serão chamados também de pulsões sociais. Ao que tudo indica ele teve dificuldade em explicar rigorosamente essa noção em termos metapsicológicos (Laplanche & Pontalis, 2001). Entretanto, postulou que as pulsões sociais não são primitivas (ou irreduzíveis), e relacionou-as de forma estreita com a sublimação. Em *Dois verbetes de enciclopédia*, Freud (1998 [1923]) esclarece que

Las pulsiones sociales (...) no han resignado sus metas directamente sexuales, pero resistencias internas les coartan su logro; se conforman con ciertas aproximaciones a la satisfacción, y justamente por ello establecen lazos particularmente fijos y duraderos entre los seres humanos (p.253).

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: “Es que el amor de meta inibida fue en su origen un amor plenamente sensual, y lo sigue siendo en el inconciente de los seres humanos” (Freud, 1998 [1930], p.100). Assim, a meta de satisfação sexual direta é desviada para uma forma de satisfação atenuada, contentando-se com certas aproximações, e desta forma gerando “un sentir tierno, parejo, imperturbable” (Freud, 1998 [1930], p.99). As vantagens da ternura incluem prescindir de certas limitações do amor genital, como a sua exclusividade e suas “tempestuosas agitações” sentimentais.

Logo, o amor universal, com seu caráter inibido em relação à meta sexual, seria um modelo do amor místico. A própria experiência mística poderia ser 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 comum que lhe fosse assemelhada no que tange à dissolução dos limites do eu:

(...) hacia afuera, al menos, parece el yo afirmar unas fronteras claras y netas. Sólo no es así en un estado, extraordinario por cierto, pero al que no puede tildarse de enfermizo. En la cima del enamoramiento amenazan desvanecerse los límites entre el yo y el objeto. Contrariando todos los testimonios de los sentidos, el enamorado asevera que yo y tú son uno, y está dispuesto a comportarse como si así fuera (Freud, 1998 [1930], p.67).

Tem-se aí, portanto, uma forte semelhança entre o sentimento oceânico e o amor do homem comum. Contudo, o amor místico implica igualmente uma mudança no

relação a um sujeito (caso do masoquismo propriamente dito) ou simplesmente uma autopunição ou autotortura (caso típico da neurose obsessiva) (Freud, 1998 [1915]).

objeto da pulsão, que deixa de ser “mundano” e passa a ser a própria divindade. Esta mudança alvo e de objeto 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 (1997a), o misticismo devocional hindu (o *bhakti*) não exige grandes esforços ascéticos do praticante, na medida 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 redirigidas a Deus. Sobre isso Ramakrishna declara: “Se há apego, que seja então a Ele; como *meu* Rama, *meu* Krishna.” (*apud* Kakar, 1997a, p. 122). Neste caso, Rama e Krishna, deuses do Hinduísmo, são os novos objetos da pulsão, que ao mesmo tempo dessexualiza-se.

A sublimação é 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. Neste 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 de Freud, a pulsão

pone a disposición del trabajo cultural unos volúmenes de fuerza enormemente grandes, y esto sin ninguna duda se debe a la peculiaridad, que ella presenta con particular relieve, de poder desplazar su meta sin sufrir un menoscabo esencial en cuanto a intensidad. A esta facultad de permutar la meta sexual originaria por otra, ya no sexual, pero psíquicamente emparentada con ella, se le llama la facultad para la *sublimación* (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-Rosa, 1986, p. 16-17).

É digno de nota que 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:

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 (1988 [1963-64], p.157-8).

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, e muitas pessoas têm excessiva possibilidade de sublimar (Freud, 1998 [1916-17b]).⁵³

O conceito de sublimação não tem uma sistematização na obra freudiana, de forma que determinadas questões inerentes ao seu processo permaneceram em aberto. Não obstante, isso não evitou sua 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, pois, 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 eu, instância psíquica nodular nesta 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 daquela instância do psiquismo – o ideal do eu⁵⁴ – 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 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 dessa forma pode-se compreender melhor porque o misticismo implica invariavelmente em grande investimento narcísico, como já comentado anteriormente.

A dessemelhança entre a meta sexual e meta sublimada nem sempre é tão grande que impeça de avistar traços da primeira na segunda – mesmo para os místicos. Assim como uma obra 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,

⁵³ A intensa produção artística e intelectual de Leonardo da Vinci, por exemplo, seria para ele exemplo de uma sublimação do tipo “más raro y perfecto” (Freud, 1998 [1910], p.74).

⁵⁴ Deve-se lembrar que um ideal do eu elevado não é sinônimo de sublimação bem sucedida. Na sublimação o ideal do eu inspira ao invés 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).

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 expressão 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:

God cannot be seen with these physical eyes. In the course of spiritual discipline (*sadhana*) one gets a love's body endowed with love eyes, love ears, and so on. One sees God with these love eyes. One hears His voice with these love ears. One even gets a penis and a vagina made of love. With this love body one enjoys intercourse with the soul⁵⁵ (*apud* Kakar, 1997a, p. 19).

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

A relação sexual com a divindade é bastante perceptível no misticismo devocional cristão, particularmente em mulheres da Europa medieval, como Santa Teresa de Ávila (ou Santa Teresa de Jesus). Na passagem abaixo, descrita em sua autobiografia, ela relata a visão da transverberação de seu coração:

Quiso el Señor, que viese aquí algunas veces esta visión, veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal; lo que no suelo ver, sino por maravilla, aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada, que dije primero. En esta visión quiso el Señor le viese así, no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido, que parecía de los ángeles muy subidos, que parece todos se abrasan: deben ser los que llaman serafines, que los nombres no me los dicen, más bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros, y de otros a otros, que no lo sabría decir. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Éste me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas: al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave, que pasa entre el alma, y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento (Jesus, 2000, s/p).

⁵⁵ “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”.

Não se pode deixar de perceber as semelhanças do anjo com um amante em pleno ato sexual.⁵⁶ A tradição mística de Santa Teresa costumava expressar a relação com a divindade como uma relação marital: é o casamento divino.

De todo modo, é fascinante como a sublimação possibilita nos místicos a expressão de uma sensualidade sem que haja, muitas vezes, qualquer percepção consciente. Madeleine, por exemplo, não sente 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). Ela 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. 54-5). Seu relato é a própria definição do processo sublimatório.

Deve-se sublinhar, por fim, que Lacan trouxe conceituações inéditas sobre a sublimação, relacionando-a com *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 fazer unificar a dualidade, tornando o homem um ser completo, é provavelmente tão antigo quanto o ser falante. É significativo, historicamente, o mito contado por Aristófanes no *Banquete* de Platão, segundo o qual a natureza humana era originalmente outra, caracterizando-se por três sexos: o homem, a mulher e o ser andrógino – união dos dois. Todos esses três sexos tinham seus corpos duplos em comparação com os corpos que conhecemos, tinham 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 homens 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

⁵⁶ 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*, cuja fama se deve, pelo menos em parte, à sensualidade que expressa. Pommier (1987) relata que o Marquês de Sade teria comentado sobre a estátua: “É preciso apenas comenetrar-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” (*apud* Pommier, 1987, p. 68). O êxtase de Teresa, tal como representado por Bernini, também capturou a atenção de Lacan, conforme será visto no capítulo 6.

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

O amor místico não foge à regra do mito, apenas altera um dos fatores da soma. Como 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, contudo, a esperança de uma totalização, que é chamada neste caso de *unyo mystica*.

Para a psicanálise, a idéia de uma possível completude e perfeição do ser humano quando unido a um outro não passa de uma grande ilusão.⁵⁷ A completude é o eterno horizonte do desejo, e como qualquer horizonte, trata-se apenas de uma possibilidade imaginária, que não existe nem nunca existiu.

Em termos psicanalíticos, poder-se-ia dizer que a violência de Zeus, que corta o acesso dos seres humanos a uma suposta completude, é um dos muitos mitos⁵⁸ que expressam a traumática ruptura humana com o mundo da natureza. 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 lacanianas, como se dá a constituição do sujeito humano a partir de sua relação com o outro e com o Outro da linguagem.

⁵⁷ Isso não significa, obviamente, que a psicanálise seja contra o amor. Quem quer que atravesse uma análise não deixa de amar, está apenas mais advertido contra as ilusões desta empresa e pode eventualmente enredar-se menos nas mesmas.

⁵⁸ 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 esta 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.

A experiência primeira de satisfação e o Outro

A diferença apontada pela psicanálise entre necessidade, demanda e desejo pode também esclarecer esta questão. A necessidade é uma situação de insatisfação orgânica, tal como a fome que se caracteriza pelo estado de tensão em busca de descarga, ou satisfação. Mas falar em necessidade pura no âmbito da psicanálise – que trabalha com pulsão e desejo – só é possível no campo da idéia mítica da primeira experiência de satisfação do bebê,⁵⁹ 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, que só se localiza em um tempo mítico da vida do infante, deixa um traço mnêmico no aparelho psíquico que liga a satisfação à imagem/percepção do objeto que a proporcionou. Quando a tensão pulsional reaparece, ela reinveste o traço mnêmico. Isto 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 mnésico de satisfação ligado à identificação de uma excitação pulsional” (Dor, 1989, p.141).

Um elemento crucial desta trama é o fato de que a criança não pode ser satisfeita sozinha. Ela só é satisfeita por um outro, aquele que exerce a função de mãe, que interpreta sua necessidade pura como uma demanda por determinada forma de satisfação. Este outro está já inscrito na ordem simbólica, no mundo da linguagem, e por este motivo é ele que vai, de maneira privilegiada, inserir também a criança nesta 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, de forma que a mãe é apenas seu representante primeiro.

⁵⁹ 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 satisfação de sua necessidade, um gozo⁶⁰ que é, entretanto, apoiado nesta necessidade. Desta forma, se a primeira experiência de satisfação foi completamente não-intencional e não-demandada, o mesmo 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 ‘re-encontro’ 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 neste ponto que começa toda a problemática do desejo e da caracterização lacaniana do sujeito como *falta-em-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, pois, 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 de uma 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 (Chemama, 1995). Esta posição relaciona-se com a formação imaginária do eu.

O “eu” e o registro do Imaginário

Como já visto a respeito da teoria lacaniana do estágio do espelho,⁶¹ o eu se constrói invariavelmente a partir de uma exterioridade: espelho da imagem devolvida pelo seu semelhante ou espelho concreto que projeta virtualmente sua própria imagem. E isto 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

⁶⁰ As teorizações lacanianas sobre o gozo serão abordadas no capítulo 6. Por hora, 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).

⁶¹ Capítulo 3, item 3.4.

‘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 a 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. Este papel fundamental da identificação na formação do eu já havia sido trabalhado por Freud, que chegou a definir ser “el carácter del yo (...) una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas”, e que “contiene la historia de estas elecciones 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 (Ross, 2002). 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

Neste momento, contemporâneo do estágio do espelho, a criança dá seus primeiros passos para dentro do Complexo de Édipo, cuja dinâmica é relida por Lacan, a partir de Freud, no seminário 5, *As formações do inconsciente* (1999 [1957-58]). 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, aquela da interdição do vínculo entre mãe e criança, sendo essencial neste processo que a mãe, ela própria, privilegie o pai como objeto de desejo. Esse ato é uma castração simbólica, como esclarece Nasio (2001): “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” (p. 37).

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 [1957-58]), “ser ou não ser” o falo. O objeto de desejo da mãe está agora, pois, 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 lingüístico), é substituído por outro significante – o Nome-do-Pai, de forma que o primeiro é recalcado (recalque originário).

Esta 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,⁶² e *desejante*, porque passa irremediavelmente a buscar, sem sucesso, a completude imaginária perdida (Dor, 1999). Isso tem por conseqüência, 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 efeito dela. Esta idéia é exposta por Lacan em “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” (1998b [1960]) através de sua conhecida definição do sujeito: “Um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (Lacan, 1998b, p. 833). Como a propriedade fundamental do significante é só tomar sentido na relação com outro significante, nunca podendo ser fixado em um significado – a não ser em caráter provisório. Isto quer dizer que o sujeito não tem concretude

⁶² “O ingresso no universo simbólico é o momento de constituição do inconsciente” (Garcia-Rosa, 2000, p.190).

alguma, surgindo somente como efeito do eterno deslizamento da cadeia significante que constitui o registro do simbólico.

O que a psicanálise demonstra com isto tudo é que se constituir como sujeito implica necessariamente em perdas. O sujeito é sempre sujeito “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 este registro de uma completude originária perdida.

Ser sujeito é ser sujeito desejante. O desejo, indestrutível, vai sempre girar metonimicamente em torno da falta, criando as miragens de felicidade absoluta tão 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 paraíso pode ser lido como o reingresso na experiência mítica da primeira satisfação.

É comum entre os defensores da Mística o entendimento de que o mesmo seria uma prática de retorno ao estado de bem-aventurança perdido na infância.⁶³ As miragens paradisíacas receberão diferentes nomes e descrições nas diferentes religiões e escolas de misticismo.

A enfatizar, assim, que a completude original nunca existiu, pois ela própria é um produto do acesso ao mundo da representação. Se, como diz Lacan, “a palavra é a morte da coisa” (*apud* Dor, 1989, p. 91), vale também dizer que a palavra cria a ilusão da existência dessa coisa que supostamente ela matou. Em seu seminário de 1958-60, *A Ética da Psicanálise* (1988), Lacan compara o significante com a atividade do oleiro. Ao mesmo tempo em que cria as bordas do vaso, o oleiro cria o vazio central. Analogamente, é o próprio significante que cria o vazio, engendra a falta. Dessa forma, a completude e o mundo natural que lhe corresponde são ambos ilusórios, como explica com maestria Garcia-Rosa:

A idéia de um mundo natural e ordenado, independente da linguagem, é que se apresenta como fictício. 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 (Garcia-Rosa, 1990, p. 20).

O amor místico nasce então desse desejo, eternamente frustrado, de retorno ao mundo da natureza, em relação imediata (não-mediada) com o mundo, em um suposto estado de bem-aventurança e completude, que remonta, na verdade, à identificação

⁶³ Ver, por exemplo, Weil (1987), que sugere a existência nos místicos de uma “neurose do paraíso perdido”.

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 desta 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, 1997a, p. 135)

Sob esta ótica, a Mística é uma das manifestações da nostalgia do ser humano em relação a uma experiência mítica de ser. É também uma tentativa de elidir a castração simbólica, e neste ponto se assemelha a uma espécie de ideal do sujeito neurótico, o qual se aferra à promessa de uma felicidade absoluta vindoura, conforme será visto a seguir.

CAPÍTULO 5

MÍSTICA E ESTRUTURAS CLÍNICAS

Neste capítulo pretendo mostrar algumas proximidades e distanciamentos entre o misticismo e as estruturas clínicas obsessiva, histérica e psicótica. Isto será feito recorrendo-se à interpretação psicanalítica de exemplos biográficos de alguns místicos. Evidentemente, um trabalho desta ordem, que se debruça sobre um material escrito e escasso, 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 mais que realçar algumas questões mais evidentes.

5.1 – O sujeito obsessivo e o misticismo

Retomando a dialética lacaniana do ser e do ter,⁶⁴ 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, nostalgia da identificação fálica que o sujeito teve de trocar, forçosamente, pelo desconforto da dimensão do ter, que é imposta pela lei do pai.

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?

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 vai se estruturar obsessivamente instala-se, no plano imaginário, em um dispositivo de suplência à satisfação do desejo materno. Esta criança, pois, interpreta que há, na mãe, uma lacuna de satisfação, de forma que, mesmo confrontada à lei do pai, surge-lhe a possibilidade de uma substituição à satisfação materna, o que favorece uma persistência da identificação fálica. Logo, vai

⁶⁴ Conforme descrita no capítulo 4, item 4.5.

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).

Analisemos como possível exemplo a vida precoce do místico indiano Rajneesh (2002), conforme ele próprio descreve. Foi criado até sete anos de idade pelos avós, aos quais era imensamente apegado. Em verdade, ele relata que os avós não o educaram, deixaram-no viver “ao natural”, especialmente por opção de sua avó. 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” (p. 19).

Estes foram, conforme seu depoimento, os sete anos “dourados” que o ajudaram a ser um espírito rebelde na juventude, contestador de todo tipo de autoridade.⁶⁵ 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 inteferido em sua vida.

Nesses traços precoces de uma dinâmica familiar, poder-se-ia imaginar, em ambas as figuras parentais, uma posição subjetiva que promove a castração simbólica do infante em maneira débil e que possibilita a manutenção de uma identificação fálica inconsciente. De fato, o próprio avô parecia fazer de tudo para manter o narcisismo 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).⁶⁶

Mas o avô veio a falecer. Como já descrito anteriormente (capítulo 3, item 3.5), a morte do avô 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 por parte do sujeito.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ Ele continua: “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).

Dessa 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 em 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 poderia estar inconscientemente fixado.⁶⁷ 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, pelo desejo de morte, por outro, pelo desejo incestuoso – ambos inconscientes. 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 fins a extinguir a chama do desejo, sempre perigoso, em um eterno acerto de contas com o pai. Na verdade, já nos encontramos nas pegadas da teoria sobre a origem da religião descrita em *Totem e Tabu* (1913): “La religión totemista había surgido de la conciencia de culpa de los hijos varones como un intento de calmar ese sentimiento y apaciguar al padre ultrajado mediante la obediencia de efecto retardado” (Freud, 1998 [1913], p.146-7). 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 nesta 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. O obsessivo faz o que pode para calar o desejo no outro e manter sua ilusão fálica. Neste ponto é possível imaginar como certos ideários místicos se encaixam com mestria na dinâmica obsessiva, na medida em que produziram todo um discurso e uma prática votada à aniquilação do desejo.

Como já foi visto, o caminho místico freqüentemente envolve algum tipo de prática ascética. O ascetismo pressupõe privações e mortificações que têm a finalidade de produzir um autocontrole estrito do corpo e do espírito. Este se relaciona à fase do

⁶⁷ “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).

misticismo que Underhill (2003 [1961]) denominou de “Purificação do Eu”,⁶⁸ na medida em que antigos padrões de comportamento são vistos como impedimentos no caminho para as experiências extáticas.

Nesta 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 (1997a), a via mística é uma maneira de minorar a agonia da separação, mitigando a dor da perda e reduzindo a tristeza da destituição. E 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. O obsessivo não aceita perder (Dor, 1994), e isto se deve à relação direta existente entre perda e falta. Nada perder significa afastar-se do encontro com a falta, sinônimo da castração simbólica. Nada perder é também neutralizar o desejo, já que este é coexistente à falta (Fink, 1998) e é 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 figura uma importante dimensão dos ideais ascéticos no Ocidente entre os Estóicos e seus herdeiros cristãos, e em vários ramos do pensamento religioso indiano (Gómez, 2003). Entre esses ramos, o desejo toma importância primária no Budismo, onde assume a posição de uma crença canônica: o desejo é a raiz do sofrimento.

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

Neste entendimento sobre o Budismo, é impedindo o relançamento do desejo que o místico atingiria sua meta de uma completude imaginária. Laplanche (1988), 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

⁶⁸ Descrito no capítulo 1, item 1.7.

narcisista, o que se assemelha à “recusa de novas possibilidades no obsessivo ou no onofílico; ascetismo, estoicismo ou epicurismo” (p. 106).

Para o autor francês, o *nirvana* budista seria, então, um *nirvana* do Eu (em contraposição a um suposto *nirvana* da pulsão – redução da tensão ao nível zero). O Eu, neste caso, evitaria sempre uma descarga ou uma tensão, 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.⁶⁹ 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 completamente a forma em 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. Estas vias costumam enfatizar a compreensão do desejo, ao contrário de sua 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 auto-indulgência, como da automortificação e ascetismo.

Por outro lado, a morte do desejo no budismo também pode ser vista não como uma 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*, conforme será visto 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

⁶⁹ Descreveu-se, no capítulo 3, item 3.9, leituras supostamente reducionistas da Mística, de acordo com Parsons (2003).

cuidados de Pierre Janet, porque não conseguia caminhar de outro modo senão na ponta dos pés.⁷⁰ Madeleine tinha êxtases freqüentes 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 bem reconhece isso em seus relatos escritos sobre a pitoresca paciente, mesmo estando na posição do médico cético tão característico da psiquiatria positiva da época:

Madeleine, estou certo, será somente uma pseudo-extática, 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 longuíquos de místicos tradicionais (*apud* Clément, 1997, p. 27).

Mas se Madeleine lembra místicas de épocas anteriores, vale dizer que ela também lembra 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 sofre de inúmeras perturbações de saúde com aparência psicossomática, e a criança Madeleine não é exceção: tem fraqueza nas pernas até os nove ou dez anos e cai com freqüência sem que seja encontrado qualquer problema muscular ou neurológico. Também tosse muito, vomita, alterna constipações e diarréias, sente falta de ar, sofre de perturbações cutâneas. Ruídos a fazem tremer, sons limites fazem-na desmaiar: uma tempestade ou o passar de um trem provocam-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 falta o “grande arco histórico”, cabe dizer que mais tarde, já na Salpêtrière, Madeleine andarà na ponta dos pés.

Desde pequena ela se considera fadada a sofrer pelos outros: “Fui advertida à noite que deveria sofrer todas as dores das outras pessoas (...)” (*apud* Clément, 1997, p. 30). Não tarda 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 carinhos dos pais – e as vivências prazerosas em geral, deverão, para ela, ser evitados. Aos onze anos

⁷⁰ Os detalhes da vida de Madeleine são descritos por Catherine Clément no livro “A louca e o santo” (1997).

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, sentido como mau ou perigoso. Esta 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 tem estados de sonolência e semiconsciência. Mais tarde, aos dezesseis anos, tem crises de escrúpulo e preocupa-se obsessivamente com limpeza. Entretanto, os cuidados de limpeza provocam no corpo efeitos de prazer imprevistos e, em conseqüência, ela vai anunciar publicamente que teme a gravidez. Como bem pode se observar, trata-se de um eu histérico que se defende de todas as formas, inclusive com traços obsessivos, do gozo perigoso que ameaça cada vez mais forte com o amadurecimento sexual de um corpo adolescente. Ao apaixonar-se por um rapaz aos quinze 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 da estrutura histérica, vê-se também a idealização amorosa comum em casos clínicos, que protege 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 priva-se igualmente de guloseimas, de bebidas alcoólicas, e inclusive de música – tudo que mais adorava. “Mais tarde, Madeleine admitirá, retrospectivamente, uma sensualidade transbordante; ela era uma gluttona, 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) o quanto é comum uma abnegação sacrificial do histérico, que se coloca como missionário ou assistente social “para agradar e tentar preencher o que ele imagina ser o prazer do outro” (p.71). Além

disso, tal sacrifício permite “abdicar alguma coisa de seu próprio desejo em benefício de um outro” (1994, p. 71).

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

Nesta fase começa a tomar forma mais consistente o misticismo de Madeleine. Mas já 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 um certo fascínio pela morte, tendo chegado a desenterrar dentes de um cadáver para se representar a “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-a a 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 vagabundar solitário, na França do fim do século XIX o vagabundar é um delito chamado de 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.⁷¹ Passa mais cinco meses presa e depois vai para igrejas. Não obstante, não tarda ser proibida de freqüentar 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 de Pierre Janet por seis anos e oito meses. Lá ela tem contraturas nas pernas, estigmas crísticos, jejua e 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 olhos abertos e

⁷¹ Clément (1997) comenta que prostituição foi acrescentada mecanicamente à lista de seus delitos, pois é muito improvável que tenha cometido.

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 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 (*apud* Clément, 1997, p. 46).

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.⁷² Madeleine demonstra que aprendeu a lição de Janet: “Devo resistir 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 carnis, compreendo que seja meu dever evitá-los, porque eles me absorvem em demasia e me deixam incapaz de prestar atenção a outras coisas” (*apud* Clément, 1997, p. 59).

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 auto-erótico. 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 deste erotismo místico, todos exemplificados com relatos da própria Madeleine 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

⁷² Os critérios para cura ditados por Janet são, como sublinha Clément (1997), pertencentes mais “à estrita moral republicana do que à terapia revolucionária, como será a de Freud” (p. 90). 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 culpados 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).

doce e inebriante preenche minha boca? É como um mel que não ousa 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 lacre 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 considerei 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 contrai, 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 apóia-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).

Em outro momento, 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. 68-9).

De fato, as preliminares do coito eram tão patentes que a censura do eu tão tardou interromper 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).

Estes exemplos demonstram que a pulsão sexual, recalcada patologicamente na defesa histeria, acaba encontrando um novo destino na Mística, que é a sublimação. Suponho assim que o caso de Madeleine demonstra que, para além de uma

“histericização” de tudo que não é sexual, a Mística possibilita uma certa superação dos caminhos neuróticos de expressão da libido.

Além disso, lembra Lacan que 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? (Lacan, 1985, p. 103).

Em seu vigésimo seminário – *Mais, ainda (1985 [1972-73])* –, 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 forclusão

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

De modo óbvio, os êxtases, visões e relatos comuns na Mística não deixam de possuir semelhanças com alucinações e delírios psicóticos, o que suscita a idéia de que haja 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* (1995), tal como no trecho a seguir:

Por duas vezes já tive órgãos genitais femininos, ainda imperfeitamente desenvolvidos, e experimentei no corpo movimentos de saltos, parecidos às primeiras agitações de um embrião humano. Nervos de Deus, correspondentes a um sêmen masculino, haviam sido projetados em direção a meu corpo por um milagre divino, e desse modo se havia produzido uma fecundação (Schreber *apud* Leite, 2004, p. 3)

No delírio de Schreber aparecem explicitamente uma feminilização e passividade perante Deus, de maneira muito semelhante ao que acontece com os místicos.⁷³ No caso dos psicóticos, entende-se que tais características são conseqüências da indefinição da identidade sexual, que por sua vez remete à forclusão do Nome-do-Pai.

⁷³ A passividade e feminilização mística também é tema do capítulo 6, item 6.5.

Na psicanálise lacaniana é o conceito de forclusão que 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, 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 diz respeito às diferentes defesas mobilizadas pelo eu, as quais invariavelmente fracassam e definem as especificidades de diferentes 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 atribuição universal do pênis, constata aquilo que interpreta como a falta desse órgão na sua mãe, o que significa que a criança também pode ser privada dele e deve, portanto, submeter-se à lei do pai, que proíbe o incesto para salvar seu próprio sexo.

No caso da psicose, Freud afirma que 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 entrama de manera inseparable con un fragmento de la realidad objetiva, y en tanto el yo lleva a cabo esa operación, se desase también, total o parcialmente, de la realidad⁷⁴ objetiva” (Freud, 1998 [1894], p.60).

⁷⁴ Cabe tecer alguns comentários sobre a noção de realidade em psicanálise. Como bem se conhece, em sua obra Freud contrapõe uma realidade objetiva ou material à realidade psíquica, sendo esta última a que verdadeiramente desempenha papel dominante no mundo das neuroses e psicoses. Contudo, atualmente a menção a uma suposta realidade objetiva é epistemologicamente problemática, pois remete à postura científica naturalista que defende a existência de um mundo natural independente da linguagem, a qual seria tão-somente uma representação fiel daquele mundo (Semprini, 1999). Freud, no entanto, dá mostras que percebeu tal problema, como quando escreve em *Esboço de psicanálise (1998 [1940])* que a equiparação entre percepção e realidade objetiva (mundo exterior) tornou-se questionável. A psicanálise, especialmente após Lacan, fundamenta-se nas correntes filosóficas segundo as quais a realidade é uma construção simbólica, pois depende dos personagens que a criam, das teorias que a descrevem e da linguagem que viabiliza sua descrição. Para Lacan, a realidade organiza-se pela presença do significante

Em 1911, na análise das memórias do Presidente Schreber, Freud confirma e complementa as conseqüências da defesa psicótica, afirmando que aquilo que foi “cancelado adentro retorna desde afuera” (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 exemplificado no célebre exemplo da alucinação ocorrida na infância do Homem dos Lobos.⁷⁵

Para Lacan, a foracclusão 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 foracclusão pode ser entendida como a não-vinda de um significante que é demandado pelo Outro. E essa não-vinda tem conseqüências claras para Lacan, leitor de Freud: “o que é recusado na ordem simbólica ressurgue no real” (Lacan, 1985 [1955-56], p. 22). A tópica lacaniana do real caracteriza-se, justamente, pela ex-sistência, ou seja, pela impossibilidade de simbolização.⁷⁶

Em termos da dinâmica edipiana, a foracclusão no sujeito psicótico é a foracclusão 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 foracclusão é a não-vinda do significante Nome-do-Pai no lugar e no momento em que ele é chamado a vir – sempre em resposta a demanda de qualquer sujeito fora da relação dual imaginária entre sujeito e mãe.

O episódio psicótico seria assim conseqüência de um apelo realizado por um terceiro a um sujeito que não possui a inscrição inconsciente do Nome-do-Pai, e que portando não tem condições de responder com um significante, mas tão somente através do real. De acordo com Dor (1989), a foracclusão do Nome-do-Pai compromete

Nome-do-pai, significante porta-voz da ordem simbólica da cultura. A realidade material “em si” é inacessível – irrepresentável pelo aparelho psíquico – pertencendo portanto ao registro lacaniano do real.

⁷⁵ “Tenía cinco años; jugaba en el jardín junto a mí niñera y tajaba con mi navaja la corteza de uno de aquellos nogales que también desempeñan un papel en mi sueño. De pronto noté con indecible terror que me había seccionado el dedo meñique de la mano (¿derecha o izquierda?), de tal suerte que sólo colgaba de la piel. No sentí ningún dolor, pero sí una gran angustia. No me atreví a decir nada al aya, distante unos pocos pasos; me desmoroné sobre el banco inmediato y permanecí ahí sentado, incapaz de arrojar otra mirada al dedo. Al fin me tranquilicé, miré el dedo, y entonces vi que estaba completamente intacto” (Freud, 1998 [1918], p.79). Nesta alucinação é possível identificar a representação da castração que, repudiada, acaba retornando como dado de uma realidade que dirige-se tão somente ao psicótico.

⁷⁶ A relação entre a mística e o real é tema do capítulo 7.

gravemente o acesso ao simbólico para a criança, e afunda-a numa organização arcaica onde ela é cativa da relação imaginária com a mãe. Como consequência, há uma vacância no campo do simbólico; em torno deste furo é construída uma nova realidade, que substitui a realidade perdida anterior ao evento forclusivo. Esta 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 (1997a) publicou detalhes de elementos da vida precoce de Ramakrishna, a partir da qual podemos fazer inferências interessantes 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, que tinham 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, pois, uma veia artística bastante desenvolvida e seu primeiro êxtase aparentemente foi evocado por uma forte emoção estética.⁷⁷

A mãe Chandra era muito dedicada ao filho caçula, e ficava muito ansiosa com o que lhe podia acontecer quando ele não estava ao alcance dos olhos. O pai, Khudiram, era, segundo Kakar (1997a), um homem doce que nunca repreendeu o filho, e faleceu quando este tinha cerca de oito 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, parece estar relacionado à ambivalência e ao drama edipiano. Além disso, aproximou-se mais da mãe, passando longos períodos ajudando-a nas tarefas domésticas e nas suas orações diárias aos deuses, interessando-se igualmente por assuntos espirituais, achegando-se aos ascetas errantes que pernoitavam em certa casa de peregrinação.

Aos trezes anos seu irmão mais velho partiu para trabalhar em Calcutá, enquanto o segundo irmão assumia, relutante, a posição de chefe da família. Segundo Kakar

⁷⁷ Trata-se, segundo Kakar, de um episódio classificável como misticismo da “natureza”: “Eu estava passando por um caminho estreito entre dois arrozais. Mascando 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, 1997, p. 113).

(1997a), no início da adolescência Ramakrishna pouco pôde contar com a presença de uma figura masculina familiar. Assim, quando não estava no povoado tomando parte da vida religiosa de maneira entusiasmada, estava em casa partilhando com a mãe o ritmo da vida desta e de outras mulheres que pareciam tê-lo adotado como um dos seus. Ele ouvia as mulheres contarem seus segredos e infortúnios e tentava entretê-las cantando ou interpretando cenas de peças populares.

Analisando estas 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 zelosa e protetora, e que houve certa falta de um terceiro personagem mediador nesta relação dual. Poderia haver, pois, uma configuração favorável à forclusão do Nome-do-pai.

Na adolescência, Ramakrishna gostava de usar roupas e jóias 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. 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 das mulheres.

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, 1997a, p. 115).

Para Kakar (1997a), ele poderia ser diagnosticado como um transexual secundário – alguém que difere de sua contrapartida primária por não parecer feminino na origem de qualquer comportamento classificável em termos de gênero. No entanto, sob a superfície de masculinidade, haveria um impulso permanente na direção do feminino, manifesto a partir da adolescência.⁷⁸

Essa feminilização, que muito lembra a do Presidente Schreber, demarca um gozo sem limites que Lacan chamou de “empuxo-à-Mulher” em seu seminário *As*

⁷⁸ Kakar (1997), contudo, também pensa que este “diagnóstico” é tão duvidoso e reducionista como definir que o misticismo devocional cristão de mulheres medievais (que muito lembram o caso de Madeleine) é uma manifestação de uma sexualidade patológica.

psicoses (1985 [1955-56]). 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 paranóia, verifica-se que o sujeito padece de uma identificação precoce e massiva 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 mãe, resta-lhe 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 (1997a) relata que, após a adolescência, o seu comportamento foi considerado cada vez mais bizarro, e a família temia por sua sanidade mental. Ele tinha forte sede espiritual, caracterizada por um desejo intenso de união à Deusa Mãe, que 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, pois, consenso que ele estaria insano. Como “remédio”, arranjaram-lhe um casamento. Em relação a sua 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 (*sakhis*) da Mãe Divina, ao passo que no segundo caso, a esposa era encarada como a própria deusa” (Kakar, 1997a, p. 119).

Segundo Kakar, Ramakrishna alinha-se aos místicos que pensam ser a sexualidade máscula um obstáculo no caminho da experiência mística. 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 desnecessária.⁷⁹

⁷⁹ 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, 1997a, p. 143).

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, sabe-se inclusive que a clínica psicanalítica destaca uma função na lógica delirante, qual seja, a do reestabelecimento, na medida em que objetiva barrar, tanto quanto possível, a invasão de fenômenos psicóticos no corpo – invasão por este Outro que é absolutamente gozador. Freud conclui, em sua análise do caso de Schreber, que “*lo que nosotros consideramos la producción patológica, la formación delirante, es, en realidad, el intento de restablecimiento, la reconstrucción*” (Freud, 1998 [1911], p.65).⁸⁰

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 (1997) a suposta insanidade de Ramakrishna trata-se apenas de uma fase transitória e circunstancial que também é comumente descrita em outros místicos de 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 que muito se assemelham à psicose. Na literatura mística, é comum que esses sejam descritos como a “noite escura da alma”, expressão que intitula um dos mais conhecidos escritos do frade espanhol São João da Cruz.⁸¹

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). Esta purgação é descrita como passiva porque é efetuada pela própria divindade, e resulta

⁸⁰ Na medida em que há, na psicose, um furo no simbólico (a foraclusão), o delírio tem justamente a função de tapar, por um recurso massivo ao imaginário, este furo por onde apenas o real responde. O delírio é, pois, pura produção de sentido, conforme declara Jorge (2005).

⁸¹ 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.

invariavelmente em aflição, dor e tormentos.⁸² Desde a obra de São João da Cruz, o termo tem sido utilizado para descrever a etapa psicologicamente mais difícil no caminho dos místicos, que pode incluir fases de depressão e experiências semelhantes ou iguais à loucura.

O místico, nesta 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 na dissolução de seu eu. A noite escura se relaciona, assim, com uma espécie de prisão entre dois mundos – um da matéria e outro do espírito –, tal como explica Santa Teresa:

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 (*apud* Wapnick, 1997, p. 140).

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. O místico indiano Rajneesh (2002) comenta a respeito: “Quando vocês entram pela primeira vez no mundo da não-mente,⁸³ ele se parece com a loucura – a ‘noite escura da alma’, a noite louca da alma” (p. 76). Nesse sentido, o autor comenta sobre 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).⁸⁴

Para a mística Madeleine, paciente de Pierre Janet, as etapas preparatórias ao êxtase passavam pelo sentimento de um vazio sombrio – a seca – como ela mesma chamava. O ponto de partida deste 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

⁸² O místico indiano Rajneesh (2002) 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” (p. 92). Esta etapa do caminho místico foi descrita também no capítulo 1, item 1.7.

⁸³ “Não-mente” é um termo originário do zen-budismo, caracterizando um estado psíquico não perscrutado pelo pensamento conceitual (Suzuki, 1989).

⁸⁴ Interessante notar que Freud parecia ter 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.

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 tenta confortar Madeleine lembrando do amor que Deus tem 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 ousar 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 este 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. Nesse estado Madeleine tem delírios e alucinações de caráter paranóico: ela percebe complôs diversos contra o presidente da República, contra a Bolsa de Valores, 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, por isso, 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). À beira de abandonar a noite escura, ela entrevê a verdade sobre o gozo que só a psicanálise, no futuro, veio 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).

Conforme 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.⁸⁵

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,⁸⁶ o resultado trágico de sua separação” (Wapnick, 1993, p. 149).

No mesmo sentido, para Kakar (1997a), o místico torna-se mestre da sua loucura e da sua razão, ao passo que o esquizofrênico permanece escravizado. 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 o fazer 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-los abaixo.

⁸⁵ Sobre esta 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 Dela (...). 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 luminoso 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, 1997a, p. 117).

⁸⁶ 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 disfunção social/ocupacional e duração mínima contínua de seis meses, entre outros critérios.

As alucinações de Ramakrishna são espontâneas e inoportunas, mas, para Kakar (1997), 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, 1997a, p. 130).

O segundo tipo de visões de Ramakrishna são as visões conscientes. Para Kakar (1997a), estas visões são diferentes das alucinações porque representam simbolicamente um processo psíquico em curso, “sendo símbolos emprestados da tradição religiosa e cultural do místico” (p. 131). É o caso de visões que assumem 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, uma miríade de luzes divinas e todas as coisas prenes de consciência.⁸⁷

Por último, há as visões inefáveis, inconscientes, que, segundo Kakar, não podem ser descritas porque o ego observador está ausente. Ramakrishna confessa que “tão logo começo a pensar nas visões com o propósito de descrevê-las, a mente foge imediatamente, e fica impossível falar” (Ramakrishna *apud* Kakar, 1997a, p. 134). Na literatura mística esse estado é freqüentemente 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 (1997a) 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” (p. 132). Assim, para o autor, o misticismo tem mais a ver com um ato criativo, e não seria por acaso que, na Índia e em outras culturas, a experiência mística é buscada através da arte, como, por exemplo, a música e dança.⁸⁸

⁸⁷ 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, 1997a, p. 132).

⁸⁸ Ver, nesse sentido, o caso dos *dervixes* – místicos sufis (da via mística do Islamismo) que buscam o êxtase por meio da dança.

Para Vergorte (2003), a análise recente das diferenças culturais e religiosas trouxe em cena a apreciação de que relacionar a Mística e a loucura tem mais a ver com preconceitos dos profissionais da área psi. Neste sentido, qualquer apreciação séria da questão deveria levar em conta que o misticismo não é patologia, mas a patologia pode representar uma caricatura do misticismo.

Justamente nesta ótica manifestam-se Clément & 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 é puramente sócio-histórico. Ou seja, 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.

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,⁸⁹ o autor reconhece que há um ato comum a todas essas modalidades de gozo, ato responsável pela sua separação do âmbito da psicose. “Graças a este [ato], o gozo da mulher 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). Este silêncio, muitas vezes chamado de meditação, pode por nós ser considerado passivo ou demasiado paciente, mas é, de todo modo, um ato preparado.⁹⁰ 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 visto 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.

⁸⁹ Esta relação será detalhada no capítulo 6.

⁹⁰ Pommier (1987) 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” (p. 69-70).

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): “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” (p. 74). Essas considerações serão retomadas ao final do capítulo a seguir.

CAPÍTULO 6

MÍSTICA E GOZO

6.1 – Delimitando o campo do gozo

A relação entre o misticismo e o chamado gozo feminino foi trabalhada por Lacan em seu vigésimo seminário – *Mais, ainda (1985 [1972-73])*. Antes de abordar esta 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. Dessa forma, o gozo é a formulação psicanalítica que melhor se presta a entender tais relações, em detrimento da idéia de prazer regido unicamente pela descarga de tensões do aparelho psíquico – o princípio do prazer⁹¹ 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 indica êxtase, alegria intensa, prazer extremo e volúpia (Valas, 2001).

Mas apesar de não conceituar o gozo, é Freud quem delineia seu campo ao perceber que há algo para além do princípio de prazer, pois há inúmeras situações na vida humana em que o aumento 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.⁹²

⁹¹ Com o princípio de prazer Freud postula que no seu conjunto a atividade psíquica objetiva evitar o desprazer – que se relaciona com o aumento de tensão ou excitação –, e proporcionar o prazer – que está ligado à redução desta tensão (Laplanche & Pontalis, 2001).

⁹² Esses fenômenos são por citados por Freud em *Mais além do Princípio do Prazer (1998 [1920])*, onde ele postula a existência das pulsões de morte.

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, “y que sólo puedo resolver como *horror ante su placer, ignorado {unbekennen} por él mismo*” (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 si, a criança repetia a experiência dolorosa envolvida nas ausências e retornos da mãe.

Essas elaborações de Freud constituirão 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 lingüísticos) 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 1953.⁹³

Efetivamente, mais tarde Lacan vem a perceber o fato de que nem tudo na experiência analítica é significante. Com efeito, há o significante mas há também o gozo. Isso será levado em conta em suas novas teorizações. Sua nova elaboração sobre o gozo, não inspirada no vocabulário corrente, ou mesmo freudiano, inicia no seminário *A ética da psicanálise (1988 [1959-60])*. Pelo contrário, o sentido do termo é importado do discurso jurídico, “cuja própria essência é repartir, distribuir e retribuir o gozo” (Valas, 2001, p. 28). Assim, o termo não vai mais se reportar à alegria, mas a algo próximo do usufruto, é “gozar de”, e não simplesmente “gozar”.

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).

⁹³ Como coloca Valas (2001), neste período “tudo é significante na experiência analítica, o que faz com que o sujeito possa encontrar a completude do seu ser reconciliando-se com o seu desejo reconhecido na ‘palavra plena’, pois o desejo é correlato às leis da palavra, dom, troca, reconhecimento, pacto e aliança” (p. 26). Sabe-se que a noção de “palavra plena” será abandonada por Lacan posteriormente.

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 neste sentido, não é simbolizável: ele não cessa de não se escrever.

Assim, gozo e significante opõe-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: $J(A)$.⁹⁴ No espaço vazio central tem-se a Coisa (*das Ding*), que provisoriamente será referenciada simplesmente como o real do gozo – suas formulações específicas serão retomadas adiante.⁹⁵

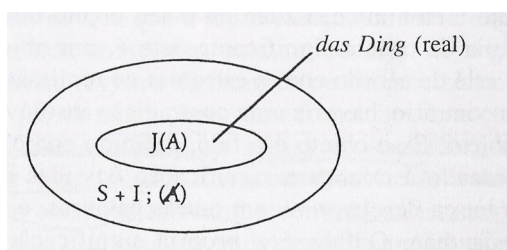


Figura 2 – Relação entre o gozo e as representações simbólicas e imaginárias do sujeito⁹⁶

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 neste real ele permanece inefável e indizível, o que caracteriza a experiência dos místicos, como será visto 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, que define que o real do gozo, presentificado pela mãe como primeiro objeto do desejo, deverá faltar para o que sujeito surja na ordem simbólica como desejante. Nas palavras de Valas (2001):

⁹⁴ Esta fórmula indica o gozo do Outro, a partir da expressão francesa *jouissance de l'Autre*, que será explicado adiante.

⁹⁵ Ver capítulo 7, item 7.3.

⁹⁶ Reproduzido de Valas (2001, p. 28).

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).

Esta 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 enquanto 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.⁹⁷

Valas (2001) 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” (p.63).

Assim, em termos lógicos, 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 para o sujeito ao *gozo fálico*, que resulta do recorte pelo significante. Por fim, há o gozo definido por Lacan no seminário 20 – *Mais ainda* (1985 [1972-73]), que indica o gozar especificamente feminino com seu caráter enigmático, pois nunca foi tomado 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 corpo. Não se trata aqui do Outro enquanto tesouro dos significantes, lugar da palavra e da linguagem, como freqüentemente referido na teoria lacaniana. Refere-se à 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.

⁹⁷ 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 ($J(A)$).

Esse gozo tem um caráter originário ou mítico para Lacan, na medida em que não se tem acesso direto ao mesmo, 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).

Gozo 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. Como já abordado no capítulo 4 (item 4.5), essa idealização dá origem aos mitos como o da queda do paraíso e é responsável pela nostalgia mística de fusão com o Absoluto.

É a lei de interdição do incesto (consubstancial às leis da linguagem) que incide sobre esse gozo, mortificando-o, para produzir um sujeito, e abre para este o acesso a outra modalidade de gozo, o gozo fálico.

6.3 - O Gozo fálico

O comentário ao gozo fálico demanda 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 representação deste. 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 prenante, pelo intenso amor narcísico que a criança deposita nele e pela extrema inquietação de vê-lo desaparecer” (Nasio, 2001, p.34). É este falo que, no desfiladeiro do complexo de castração, o menino fantasia poder perder, enquanto a menina fantasia que já perdeu.

Contudo, a grande inovação lacaniana na conceituação do falo remete a sua forma simbólica, na medida em que 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 significante do desejo humano, pois se torna a condição para que objetos heteronêgeos na vida sejam objetos equivalentes na ordem do desejo humano (Nasio, 2001).

Conforme elucida 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 no que concerne 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 [1960-61]). No primeiro destes 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]).

Como já mencionado, o gozo fálico surge da cifragem “linguageira” 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 ao nível do pênis e do 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 deste 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.

Já na mulher, 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. Este acesso é, a princípio, vedado ao homem, pois se encontra fechado na modalidade fálica de gozar. Aponta Valas (2001) que este gozo suplementar feminino⁹⁸ 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). 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, este gozo se caracteriza igualmente pela própria satisfação verbal, como um gozo do ato de falar, do “blablablá”. Segundo Valas (2001), o gozo fálico do deslizamento significante se produz inclusive nas formações do inconsciente: na representação significante do desejo que se faz no sonho; 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, que comportam um gozo no qual 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 [1972-73], p. 152).

Porque o gozo falta é que o sujeito cria a miragem de um gozo absoluto (o gozo do Outro), que 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 deste pai

⁹⁸ O gozo feminino, assim como suas relações com o misticismo, serão explicados em detalhes a seguir.

que não se depara com a castração simbólica é destacada por Lacan como uma das condições da sexuação masculina (ver a seguir – item 6.3.).

No campo do misticismo, pode-se pensar que essa 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. Como todo sujeito, o místico depara-se com o fato de que todo e qualquer desejo jamais satisfaz, de que o gozo obtido nunca é o gozo esperado.

Contudo, em algum momento da vida o místico vai ter vislumbre de uma experiência fugidia de gozo muito mais intensa que o gozo fálico comum. Isso pode ser lido à luz da primeira fase da Mística definida por Underhill (capítulo 1, item 1.7), o “Despertar do Eu”. A comparação entre o gozo fálico e esse outro gozo será inevitável, e o místico via de regra vai tentar provoca-lo através de técnicas diversas. Este é gozo propriamente místico, que é definido por Lacan e abordado adiante.

6.4 – A sexuação masculina e feminina

O gozo especificamente feminino é introduzido por Lacan em seu vigésimo seminário – *Mais, ainda (1985 [1972-73])*, juntamente com as chamadas fórmulas da sexuação: matemas⁹⁹ que traduzem as posições subjetivas masculinas e femininas, reproduzidos abaixo (figura 3).

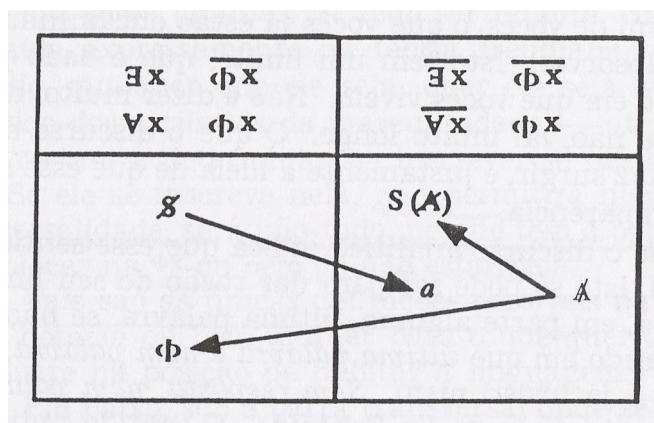


Figura 3 – As fórmulas lacanianas da sexuação¹⁰⁰

Muito resumidamente, cabe dizer que as fórmulas da sexuação diferenciam as modalidades de gozo masculina e feminina da seguinte maneira. O gozo masculino fica totalmente inserido no registro da função fálica, estando limitado por ela, o que

⁹⁹ Os matemas lacanianos são conjuntos de escritas com aspecto algébrico elaborados a fim de explicar conceitos-chave da teoria psicanalítica.

¹⁰⁰ Reproduzido de Lacan (1985 [1972-73], p. 105).

caracteriza seu gozo como inteiramente regido pela lei do significante. Já do lado da mulher, 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 gozo especificamente feminina, “mas-além do falo”, que 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 este motivo a sexuação masculina ou feminina, em psicanálise, pode ser atribuída indiferentemente a seres do sexo anatômico masculino ou feminino. De acordo com 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 que não há essência do masculino e do feminino, e assim a anatomia não é o destino. Logo, não é por ser anatomicamente homem que se está na função fálica: ao contrário, se um sujeito situar-se todo na função fálica é que podemos chamá-lo de homem. Da mesma forma, aqueles que se alinham do lado do “não-todo” podem ser chamados de mulheres, independentemente da anatomia. Existe, pois, escolha para ambos os sexos. Não obstante, se a anatomia não é destino, ela no mínimo “aconselha” esta 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, de que não há relação de complementariedade entre os sexos. A ilusão de esta relação possa, um dia, ser atingida, é o que chamamos de amor.

Por este 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” (1985 [1972-73], 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

suspensão ao do outro, mas isso não implica em nenhuma reciprocidade. Não há medida comum entre o gozo 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 destas fórmulas principalmente a partir da interpretação sugerida por Fink (1998). Conforme a figura 3, elas se encontram distribuídas 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, onde há duas fórmulas específicas em cada coluna, as da esquerda representando os homens e as da direita, as mulheres.

Estas 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 [1972-73], p. 107). Segundo Fink (1998), $\forall x$ significa o todo de “x” – qualquer sujeito masculino –, e Φx significa que a função fálica (Φ) 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).

Entretanto, existe uma exceção ou limite a esta regra: um “x” para o qual toda a função fálica (Φ)¹⁰¹ 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 foracuída ($\overline{\Phi x}$).

Logo, se o homem como um todo pode ser considerado dentro da função fálica, é justamente porque existe uma exceção que o delimita, que traz uma fronteira para 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.

¹⁰¹ “ 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 [1972-73], p. 109).

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 desta exceção que é o pai. “Aí está o que chamamos função do pai” (Lacan, 1985 [1972-73], 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 próprio sua própria lei.

Segundo Fink (1998), deve-se assumir que esta 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 em foraclusão, 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 esta castração serve para demonstrar 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) entre a sexuação masculina e feminina a partir de alguns matemas. Do lado masculino, tem-se o sujeito barrado (\mathcal{S}), isto é, sujeito barrado pela ordem simbólica, que se relaciona com o objeto a , este posicionado na coluna feminina. Isto significa que o homem não se relaciona com a “mulher em si”, não goza do corpo de uma mulher, o que, segundo Lacan (1985 [1972-73]), 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 [1972-73], 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 $\overline{\forall x} \ \langle \Phi x \rangle$ – manifesta que nem tudo em uma mulher está subordinado à função fálica: o primeiro argumento ($\overline{\forall x}$) indica a negação de que a totalidade de um sujeito feminino qualquer esteja subordinada à castração simbólica representada no segundo argumento ($\langle \Phi x \rangle$). Esta fórmula bem demonstra uma das razões porque Lacan vai insistentemente chamar a mulher de “não-toda” – porque 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, $\overline{\exists x} \ \overline{\langle \Phi x \rangle}$, exprime que não existe uma mulher totalmente insubordinada à função fálica. Esclareça-se: a fórmula indica que não existe um “x” ($\overline{\exists x}$) tal que a função fálica seja, por ele, completamente negada ($\overline{\langle \Phi x \rangle}$). Até porque, se tal sujeito existisse, isso denotaria a forclusão, 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 deve estar 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 [1972-73], p. 100).

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

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 (Valas, 2001, p. 88).

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 $\overline{\mathcal{A}}$. 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.¹⁰² Assim, no registro do gozo fálico não há mulher propriamente dita, de forma que ela só se define pela posição dual. Mas esta

¹⁰² “... 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 [1972-73], p. 133).

posição a retira da exclusividade do registro simbólico, porque o gozo suplementar (feminino) escapa à castração. Dessa forma, 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 [1972-73], p. 98).

Nas fórmulas da sexuação, a dualidade do gozo da mulher é expressa pelas duas setas que saem do matema que a representa (\mathcal{A}) 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 ,¹⁰³ ou seja, ela goza do homem psiquicamente, pelo falo que ele lhe empresta – este sob a forma do órgão peniano (Valas, 2001).

Já a seta superior demonstra essa segunda possibilidade de gozo que ao homem é vedada. Trata-se, como demonstra o grafo, de um gozo localizado no próprio lado mulher. O matema para o qual aponta esta seta, $S(\mathcal{A})$, é o significante da falta no Outro. Em *Mais, ainda*, Lacan associa o $S(\mathcal{A})$ ao gozo especificamente feminino: “Se com esse $S(\mathcal{A})$ 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 [1972-73], p. 112-3). Cabe aqui um curto esclarecimento sobre este matema.

Segundo Jorge (2005), o $S(\mathcal{A})$ é o significante que indica a incompletude do Outro, ou melhor, o limite interno da ordem simbólica. Logo, o gozo especificamente feminino articula-se, para Lacan, com esse limite.¹⁰⁴ Explique-se: o Outro (A) é o tesouro dos significantes, e o traço que barra o Outro demonstra que não há possibilidade de completar o campo dos significantes, que é infinito, pois há sempre possibilidade de se criar um novo significante (Jorge, 2005).

¹⁰³ Para Valas (2001), uma mulher não goza do corpo de um homem, “pois esse corpo se reduz também, para ela, ao objeto a ” (p. 90).

¹⁰⁴ 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 \mathcal{A} . Esse \mathcal{A} não se pode dizer. Nada se pode dizer da mulher. A mulher tem relação com o $S(\mathcal{A})$, 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 [1972-73], p. 109).

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. Nisto 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): “O Outro, esse lugar onde (sic) 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 – $S(A)$ ” (p. 109).

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 $S(A)$ 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 $S(A)$ – o limite do Simbólico – isso significa que nada se pode dizer dela, ou, ao contrário, que qualquer coisa se pode dizer dela, 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 especificamente feminino 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 [1972-73]):

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 (p.100).

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, e não uma necessidade. A pergunta crucial que surge neste ponto é como saber a respeito deste gozo, se ele está fora da linguagem. Por

mais de uma vez Lacan comenta, não sem ironia, o fato de que as psicanalistas mulheres nada conseguiram elucidar neste assunto.

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 [1972-73], p. 79).

Ora, se nem mesmo as mulheres analistas conseguem esclarecer sobre o “continente negro”,¹⁰⁵ é porque se trata de uma impossibilidade estrutural específica de seu gozo.¹⁰⁶

O excesso e a inefabilidade do gozo feminino já foram abordados na Grécia antiga por meio do mito de Tirésias, personagem tão rico em significados que aparece em várias tragédias gregas e é retomado na literatura pós-clássica.¹⁰⁷ As lendas não coincidem em todos os detalhes, mas Tirésias teria sido um sacerdote de Zeus – o deus grego supremo –, que, certa vez, indo orar sobre o monte Citerão, encontrou um casal de cobras venenosas copulando e matou a fêmea. Hera, esposa de Zeus, não teria gostado disso e por punição transformou-o 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. Sete anos depois, indo orar sobre o mesmo monte, Tirésias encontrou outro casal de cobras venenosas copulando. Desta vez matou o macho e se metamorfoseou, 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

¹⁰⁵ Em *A questão da análise leiga* (1998 [1926]), Freud afirma que a vida sexual das mulheres adultas é um “continente negro” para a psicologia. Segundo Soler (2005), Freud definiu a mulher unicamente por sua parceria com o homem, pois a feminilidade deriva 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” (p. 26). 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 aturdido* (1973) e no seminário *Mais, ainda* (1972-73), 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.

¹⁰⁶ Em outro ponto de *Mais, ainda* Lacan volta a falar desta 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 [1972-73], p. 101).

¹⁰⁷ 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 n’*A divina comédia* de Dante Alighieri, no *Paradise lost* de John Milton e em *The Waste Land*, de T.S. Eliot, entre outros.

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) questiona-se porque Hera foi tão zelosa desse segredo, porque 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” (p. 39). Para o autor, a cólera de Hera estaria relacionada com a comparação feita por Tirésias, na medida 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), se um homem pode ter o testemunho deste gozo, ele é experimentado com todo o corpo: “Uma coisa é certa, a mulher encontra o seu gozo no ‘verdadeiro’ orgânico, em si mesma” (p. 88). As sensações se produzem em ondas, e vão do êxtase até a beatitude. 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 para-sexuado.” (Valas, 2001, p. 89).¹⁰⁸

Ora, em ambos os casos, aquele que experimenta o gozo feminino está dele ausente como sujeito, o que reforça a compreensão de que o testemunho simbólico, neste caso, não é possível. Soler (2005) comenta que se trata 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 um caminho inusitado nas veredas da Mística. Em *Mais, ainda*, ele comenta que se precipitou 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

¹⁰⁸ Por parassexuado define-se um gozo que está para além do sexo. Pommier (1987) destaca 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” (p. 73).

amor extático por Deus. Para Lacan, Hadewijch é uma mística, e importa então, para ele, definir o significado desta qualificação.

Ele começa pelo que a Mística 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 pelo misticismo (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 idéia, a ele atribuída, de que tudo começa no misticismo e termina na política (Royal, 1996).

Para Lacan a mística é algo bem diferente:

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 $\forall x \exists x$. 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 entrevêm, eles experimentam a idéia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos (Lacan, 1985 [1972-73], 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 idéia de um gozo mais além do falo. E isto vale para machos e fêmeas, ou seja, a sexuação feminina, como já mencionado, independe do sexo anatômico.

É neste 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 do “não-todo feminino” e que pode, ainda assim, “sentir-se lá muito bem”. Eis um testemunho de São João da Cruz sobre seu gozo, que se assemelha, em forma e conteúdo da descrição, 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 [1972-73], 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 idéia de que deve haver um gozo que esteja mais além”, ou seja, é a abertura ao gozo propriamente feminino. É daí que 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, assim como as mulheres, nada sabem de seu gozo, a não ser que o experimentam. Completa Pommier (1987): “Tal ignorância é, pela confissão dos místicos, seu bem mais precioso” (p. 65). 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 [1972-73]).

Santa Teresa de Ávila (1515-82), 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 ou moradas (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 quarenta e três anos de idade, após graves estados de adoecimento. A metáfora do castelo surgiu-lhe a partir da visão de um globo belíssimo de cristal, que Deus lhe mostrou, à maneira de um castelo com sete moradas. Na sétima morada, a central, encontra-se o Rei dos céus, que com grandíssimo esplendor ilumina e embeleza 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).¹⁰⁹

Em estudo dedicado ao tema, Pommier (1987) confere à Mística o estatuto de verdade do gozo feminino. Inicialmente, ele atesta o sentido subversivo deste 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.” (1987, p. 64). Também Valas (2001) comenta a respeito, e trata de fazer relação com as modalidades de gozo psicanalíticas:

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 (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 91), 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 parasssexual.

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. Explica Pommier (1987): “Deus é assim o nome de empréstimo da ausência do Nome, recobre o furo dos símbolos languageiros, incapazes de se definir por si mesmos” (p.

¹⁰⁹ Ressaltando as semelhanças entre as escolas místicas, Rozenchan (2001) destaca 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 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” (p. 1).

65). 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.

Neste sentido o Deus dos místicos é uma face do Outro da linguagem.¹¹⁰ E o gozo místico, em sua face extática, surge quando a alma se posiciona neste lugar de plenitude onde o Outro divino goza. Não obstante, o Nome de Deus só pode responder pela vacância de uma significação última das palavras na medida em que ele não significa nada. Em verdade, ele é puro significante, apenas um furo, um vazio, uma vacância que nada responde. Pommier (1987) 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 (p. 65).

Neste sentido, clamar pelo Nome de Deus é buscar o real da linguagem.¹¹¹ Mas em seu vazio Deus nada pode responder: nenhum saber sobrevém àqueles que clamam pelo seu Nome. A experiência desse vazio é gozo: ao mesmo tempo êxtase e sofrimento. “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” (Pommier, 1987, p. 66). 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. 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), destaco que a mística francesa caminhava na ponta dos pés e justificava tal feito porque se sentia puxada para cima por Deus.

Para Soler (2005), não há garantia de que o gozo outro 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-

¹¹⁰ Atesta Lacan: “E por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino?” (Lacan, 1985 [1972-73], p. 103).

¹¹¹ Conforme é explicado no capítulo 7.

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”, onde 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 (A)**.

Um gozo passivo

Outra temática que se depreende do gozo dos místicos é de 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 esses estados são facilitados ou induzidos por operações voluntárias, tais como exercícios físicos ou psíquicos, porém, uma vez que um estado de consciência característico surge, o místico sente como se sua vontade estivesse 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 – têm acesso a um certo gozo. E tal gozo possui um modelo: “c'est le modèle du Christ souffrant le martyr sur sa croix pour l'amour du Père, qui permet la mise en scène du corps souffrant comme corps de jouissance”¹¹² (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).

Nesta 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,¹¹³ uma cavidade na qual o ser divino possa penetrar.

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

Chega o momento em que vocês vêem 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 (p. 81- 83).

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).

¹¹² “é o modelo do Cristo sofrendo o martírio na cruz pelo amor do Pai, que permite a encenação do corpo em sofrimento como corpo de gozo”.

¹¹³ No misticismo budista e taoísta isso é abordado como um esvaziamento psíquico.

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 um dilema intransponível, porque a função paterna é de interditar 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-se em sua aproximação.

Tem-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). Neste gozo, se ainda há relação com o falo, ao menos não se trata da encarnação do falo no pênis.

Por todo o exposto, Pommier (1987) 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” (1987, p. 72). 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. O amor ao homem único divinizado da mulher, ou o amor a Deus do místico, 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 auto-suficiente 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 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 passa 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 esta alma feminina, no caso do homem, ou este corpo feminino, no caso da mulher, só encontra expressão por alguém interposto – 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 esses dois do gozo do poeta, o qual denomina “gozo do Aberto”. Neste 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 estofa) 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 exemplo maior do que a falta do Nome-do-pai (a forclusão) provoca no ato de falar. As glossolalias (linguagens delirantes), nas quais o 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. Por sua vez, o poeta trabalha neste campo em que o Nome-do-pai é dispensado, mas isto não desemboca na psicose, porque resulta de um ato.

O poeta brinca com as palavras, subvertendo seu uso utilitário no qual elas se estancam em significados por meio do Nome-do-Pai. Quando tomado isoladamente, o significante se abre para todas as significações possíveis. Este 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 da sua utilidade social, sai da sua significação. Assim como o Deus dos místicos, as palavras do poeta deixam entrever um vazio, uma falta de significação. Assim como o gozo feminino, o gozo do Aberto está para além da significação fálica, e demanda uma passividade. A passividade do poeta, para Pommier, 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” (1987, p. 100).

Para Pommier, o Aberto, gozo sem referências fálicas – e portanto sem ponto de ancoragem, “sem abrigo” – é ponto de intersecção da Mística, da feminilidade e da 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 apóia 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 apóia 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 abre para este gozo peculiar. Este 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.

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

CAPÍTULO 7:

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, de 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 conseqüência, não cessa de não se escrever” (Chemama, 1995, p. 182). Entretanto, o real “não cessa de não se escrever” em toda a vida do sujeito, manifestando-se em variadas formas invasivas, apesar do cabal esforço do sujeito em “costurá-lo” através das palavras.

Dessa 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: “A palavra é a morte da coisa” (Lacan *apud* Dor, 1989, p. 91), ou seja, “é preciso que a coisa se perca para ser representada” (Lacan *apud* Dor, 1989, p. 90).

Contudo, as explicações acima podem conduzir a uma leitura falaciosa do real como sendo anterior à linguagem. Se assim fosse, o real indicaria uma ordem natural anterior e totalmente independente daquela. A esse respeito, Garcia-Roza (1990) 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 naturalista¹¹⁴ (p. 67).

O real é, pois, o real da linguagem, ou seja, o real depende dela – surge juntamente com o significante. Para Valas, “o real é apreendido pela mediação da linguagem e não diretamente, ou seja, é um real tecido pelo simbólico” (2001, p. 30). Ou seja, é o significante que engendra o vazio.¹¹⁵

Assim, a evocação mística do real só pode ser feita a partir da ordem simbólica. Conforme já aludido no capítulo 6 (item 6.5), 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 com fins à produção de um estado místico. 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 repetidamente, pode perder momentaneamente seu encadeamento simbólico e virar materialidade pura. Aproximamo-nos, assim, do conceito lacaniano de *letra*, que faz sua morada no real (Chemama, 1995). 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 esta tópica lacaniana ao misterioso e ao divino. Seria, enfim, uma mistificação do real, e certamente não se trata disso.

Jorge (2005b) 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” (p. 276). Nessa esteira, o simbólico é definido como a ordem do duplo sentido, de forma que a operação analítica retira dele 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: revelação divina, mistério, etc. Forbes, por exemplo, afirma que mistério não

¹¹⁴ Sobre a postura científica naturalista, ver nota de rodapé à página 92.

¹¹⁵ A esse respeito é útil a comparação feita por Lacan, no seminário *A ética da psicanálise (1988 [1959-60])*, 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).

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, pois, oferece ao estudioso uma complexa relação entre o sentido e o não-sentido.

7.2 – Lacan, o *Tao* e a tópica do Real

É importante realçar que 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 de Paris. Em 1963 viajou ao Japão, e algumas de suas impressões desta viagem encontram-se em comentários esparsos de seu décimo seminário (Lacan, 2005 [1962-63]), e relacionam sua visita a mosteiros e contato com budistas. Em 1971, Lacan realizou outra viagem ao Japão, e chegou 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 tal empresa ele procurou o auxílio de um “passador” – 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. Esta ruptura não se efetivou sem protestos por parte de Lacan, 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 taoísta 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, segundo Costa (2005), a passagem da formalização da tópica do Real, Simbólico e Imaginário

para o modelo dos *matemas* e dos *nós*, neste sentido, revela a busca de Lacan por um modelo teórico capaz de dar conta da transmissão do inefável.

O clássico de Lao-Tzu, escrito por volta do quinto século a.C., é constituído de 81 aforismos que tratam essencialmente da experimentação de uma realidade para além de todo e qualquer esforço de representação. Esta realidade é definida como o *Tao*, e sua essência é indicada como vazia e incognoscível, o próprio nada. Segundo Blofeld (1990), 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” (p. 17).

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 lido como Caminho. Entretanto, a palavra *Tao* também significa “falar”. Desta forma, ela sugere não só uma ordem da vida como também uma ordem da palavra. Disto pode-se inferir 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:

Le *Tao* pouvant être énoncé
n'est pas le *Tao* constant
Le Nom pouvant être dénommé
n'est pas le Nom constant
Sans-avoir Nom, commencement du Ciel-Terre
Y-avoir Nom, mère de Dix-Mille êtres
Toujours Sans-avoir Désir
pour en saisir le germe
Toujours Y-avoir Désir
pour en prévoir le terme
Même issue mais différente appellation
Participent du même élan originel
Mystère et mystère autre
Porte de toutes merveilles ¹¹⁶ (*apud* Cheng, 2000, p. 137).

¹¹⁶ “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 maravilhas”. Cita-se também uma versão em português traduzida originalmente para o alemão pelo 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”. A 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).

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 tem Nome e Desejo relaciona-se com a criação, com a existência (os “dez mil seres”, a “palavra”). O sábio taoísta, 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 mudança¹¹⁷.

Ele também atribui, a princípio, um caráter de origem àquilo que está além da representação, e neste 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.

Contudo, é interessante notar nesse texto 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:

Le *Tao* d'origine engendre l'Un
L'Un engendre le Deux
Le Deux engendre le Trois
Le Trois engendre les Dix-Mille êtres
Le Dix-Mille êtres endossent le Yin
et embrassent le Yang
Par le souffle du Vide-médian

¹¹⁷ 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.

Ils réalisent l'échange-entente¹¹⁸ (*apud* Cheng, 2000, p. 135).

Cheng (2000) explica que o *Tao* de origem é o vazio primordial de onde emana um sopro¹¹⁹ original – o Um. O Um divide-se para gerar dois sopros vitais opostos (*yin e yang*) que geram todas as coisas da existência (os “dez mil seres”). Contudo, isso só acontece pela atuação de um terceiro termo – o vazio-mediano, que se intercala aos dois sopros vitais e não permite que os mesmos se degenerem 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) explica:

Le souffle du Vide-médian est donc le contraire d'un lieu neutre et creux. C'est une entité dynamique en soi. Certes, il naît du Deux, c'est-à-dire qu'il ne peut être là que lorsque le Deux est là. Mais une fois là, il ne s'efface pas comme un simple coup de vent de passage; il devient une présence en soi, un vrai espace d'échange et de change, un processus dans lequel le Deux serait à même de se croiser et de se dépasser¹²⁰ (p. 137).

Logo, o vazio-mediano, mesmo sendo uma não-existência, depende da existência (os dois sopros vitais). Ele é dinâmico porque, mesmo sendo permanente, é o que ampara o movimento incessante da existência. Para Roudinesco (1994), é essa noção de vazio-mediano que foi “utilizada por Lacan para sua nova definição do real no quadro de sua teoria dos nós” (p. 354).

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 taoísta usa os exemplos do eixo do carro, da cavidade de um vaso e do espaço dentro de um quarto para exemplificar o vazio-mediano.

¹¹⁸ “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-acerto”. 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).

¹¹⁹ Segundo Cheng (2000), o sopro é a idéia que os chineses desenvolveram para conceber a origem da Criação, que se relaciona com uma idéia unitária e orgânica do universo onde tudo é conectado.

¹²⁰ “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”.

Mesmo sendo um vazio, 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 taoísta 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.¹²¹ 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 muito semelhante à metáfora utilizada por Lao-Tzu no aforismo supracitado.¹²² 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 [1959-60])*, ele relaciona a sublimação à Coisa – *das Ding* –, “conceituado de forma discreta na obra freudiana como o objeto perdido de uma satisfação mítica”¹²³ (Cruxên, 2004, p. 39).

Para Lacan, sublimar é elevar um objeto ao estatuto da *Coisa*.¹²⁴ No campo das artes, o exemplo dos famosos *ready-made* de Marcel Duchamp¹²⁵ mostra com mais

¹²¹ Vide, por exemplo, a explicação de Garcia-Rosa 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-Rosa, 1990, p. 66). Também no toro demonstrado no capítulo 6 (ver página 103) o conjunto das representações simbólicas e imaginárias do sujeito possui o real como centro (*das Ding*).

¹²² Diga-se de passagem, a idéia de que o oleiro modela o vazio – sendo este ‘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)*.

¹²³ 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 ser humano semelhante, ao que ele denominou “complexo do outro” (*Nebenmensch*). 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 depara-se com uma parte do complexo que pode ser compreendido por meio da atividade da memória, ou seja, do processo mnêmico de reconhecimento, mas também com outra, que se apresenta como uma estrutura constante e “se mantém reunido como uma *cosa del 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.

¹²⁴ “a fórmula mais geral que lhes dou da sublimação é esta - ela eleva um objeto (...) à dignidade da Coisa” (Lacan, 1988 [1959-60], p. 140-141).

clareza essa questão. O conceito de *ready-made* envolve o transporte de um elemento da vida cotidiana e 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.

Lacan também demonstra o conceito de sublimação como característica fundamental do amor cortês da 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, era também inacessível na mesma medida em que 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. Ao invés da Dama, no misticismo é Deus que ocupa o lugar da Coisa – objeto último do desejo, lugar da felicidade absoluta, desejado na mesma medida de sua inacessibilidade.

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 [1963-64]), Lacan define a característica mais fundamental da pulsão, qual seja, a de que seu objeto é totalmente indiferente. Esta constatação foi resgatada de uma premissa freudiana aqui resumida por Jorge (2005a): “No cerne da sexualidade humana figura uma falta de objeto” (p. 139). Mas, ao contrário de Freud, Lacan deu nome a essa falta e declarou que a mesma 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.¹²⁶ Por esse motivo ele também é definido por Lacan não como objeto do desejo,

¹²⁵ Duchamp (1887-1968) foi um artista francês comumente associado ao movimento artístico dadaísta e surrealista.

¹²⁶ O objeto *a* também pode ser conceituado como o resto de gozo que escapa ao processo de significação, mas paradoxalmente produz-se apenas a partir dele. 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

mas como objeto causa do desejo, isto é, um objeto que funciona como verdadeiro motor da estrutura do desejo (Jorge, 2005a). Explica Garcia-Roza (1990):

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 (p. 66)

Isso quer dizer que 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, que constitui sua configuração por excelência. No seminário *A ética da psicanálise (1988 [1959-60])*, Lacan esforça-se em demonstrar que essa dimensão real do objeto *a* foi chamada por Freud de *das Ding*, a Coisa. Jorge (2005a) esclarece que a Coisa implica a “representificação”, 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 (1959-60), 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, como explica Jorge (2005a), 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, entretanto, tão intensa quanto o é sua evitação. Cruxên (2004) 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” (p. 40).

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 várias 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. Todas 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*.

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 aos efeitos maléficos de um vazio constituinte, e sua resposta ao vazio da Coisa é criar um objeto no seu lugar. Este 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 uma 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 ser neutralizada pela criação de um objeto que a condensa. Em suas palavras “a busca do criador, nesse sentido, é ‘antipsíquica’ porque visa o encontro daquilo que afugenta um neurótico, em relação ao qual ele permanece exilado” (p. 42).

Também segundo Jorge (2005a), é importante que haja, na economia libidinal do neurótico, uma saída para pulsão que seja diferente do recalque, pois neste âmbito se lida com a satisfação sexual apenas no nível 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” (2005a, 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 último, não existe, de forma que a satisfação total nunca passa de um horizonte para o sujeito. Assim entende-se porque, para Lacan (1988 [1959-60]), 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[1959-60], 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.

Uma 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 que resistem aos processos de simbolização que estruturam a vida social. Ele enumera cinco “impossibilidades”: 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, que aparece na obra lacaniana na forma condicional: “O Outro-gozo, se ele existisse”. 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).

Nesse sentido, o autor conclui que, se o impossível é definido por Lacan como aquilo que “não cessa de não se escrever”, a sublimação é um movimento que transforma o *impossível a escrever* em uma espécie de *escritura do impossível*.

Logo, Safatle articula que a sublimação é um gozo. Este gozo, tal como aquele da mulher e do místico, se faz na escritura do impossível porque resulta de um bordejamento dos limites do simbólico ($S(A)$, diria Lacan), lugar no qual, como diz Pommier (1987), a palavra pode significar tudo porque significa nada. Para além destes limites está o real da Coisa.

Por fim, é importante enfatizar que a relação do sujeito com o vazio da Coisa é diferente segundo os campos da arte, da ciência e da religião. Segundo Cruxên (2004), 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. Já 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 bordeja o furo, e desta forma toca o real, o não-sentido. Precisemos essas duas vertentes da Mística.

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 apontada por Freud, muito dada a proteger o eu das angústias em sua relação conflituosa do mundo.

Essa união só se faz por meio do amor, tão essencial à Mística, que é, contudo, pura produção de sentido, como lembra Jorge (2005a).¹²⁷ 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]).¹²⁸ Como ilustra o mestre da psicologia norte-americana, a experiência mística envolve revelações, iluminações, ou seja, estados de conhecimento. Este 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 torna-se inquestionável.

Além disso, lembra Jorge (1994) que a experiência mística fornece uma síntese – uma sensação de tudo compreender – que muito se assemelha à experiência toxicomaníaca. Aliás, há doutrinas religiosas modernas que publicamente associam ambos.¹²⁹ Tal relação foi originalmente percebida por estudiosos, em especial por volta

¹²⁷ Jorge (2005a) 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 devido ao 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, pois, se atém à região de intersecção entre a face simbólica e imaginária do objeto e, “sendo assim, o amor é essencialmente produção de sentido” (p. 146).

¹²⁸ Ver capítulo 1, item 1.3.

¹²⁹ No Brasil há, por exemplo, algumas religiões que utilizam uma bebida altamente alucinógena feita com plantas amazônicas (chamada de *ayahuasca*, *hoasca*, Santo Daime, *yagé*, entre outros), de origem indígena, para produzir um estado de êxtase e visões durante seus cerimoniais.

da década de sessenta, no advento da contracultura norte-americana e do movimento psicodélico que pregava o uso de drogas alucinógenas como formas de “expansão da consciência”.¹³⁰

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. Dessa forma desaparece, sobre esse objeto de saber, toda possibilidade de pesquisa e de desejo. O autor conclui: “Le sujet s'érige en vérité. Il ne l'approche pas, il l'est”¹³¹ (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 aproxima-se da 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 massiva produção de sentido na Mística só acontece a partir de uma íntima relação de vizinhança com o não-sentido, com *das Ding*.

Jorge (2005) entende a obra de arte como uma construção simbólico-imaginária que aponta para o real. Também a Mística pode ser entendida desta forma. Lembro aqui de uma famosa história zen-budista, na qual o mestre demonstra que um dedo apontando para a Lua não é a Lua.¹³² Ao demarcar o que as palavras não são, o mestre *Zen* parece apontar para o real.

Mas antes de analisar a relação da Mística com o não-sentido, cabe melhor explicitar o que isto quer dizer dentro do âmbito psicanalítico.

¹³⁰ Cite-se, por exemplo, Aldous Huxley com sua famosa obra *As portas da percepção* (1954), na qual o autor relata seu próprio 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 co-autoria), que pretende ser um guia para experiência alucinógena inspirado no Livro Tibetano dos Mortos (*Bardo Thodol*), um clássico da literatura budista tibetana.

¹³¹ “O sujeito erige-se em verdade. Ele não a aborda, ele é”.

¹³² “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 lua, mas meu dedo não é a lua e você não precisa dele para ver a lua, certo?’” (Adaptado de Chung, 1999, p. 39).

7.5 – O despertar e a desconstrução do sentido na psicanálise

Jorge (2005b) 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” (2005b, p. 276).

O despertar do sentido, para Jorge (2004), está na própria metodologia freudiana, “metodologia de desconstrução, de subversão do sentido dado” (s/p). 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 metaforicamente 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:

la técnica sugestiva busca operar per via di porre; no hace caso del origen, de la fuerza y la significación de las síntomas patológicos, sino que deposita algo, la sugestión, que, según se espera, será suficientemente poderosa para impedir la exteriorización de la idea patógena. La terapia analítica, en cambio, no quiere agregar ni introducir nada nuevo, sino restar, retirar, y con ese fin se preocupa por la génesis de los síntomas patológicos y la trama psíquica de la idea patógena, cuya eliminación se propone 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 seu sofrimento. Este 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, de forma que ele precisa não de novas explicações sobre seu sofrimento, mas de um deciframento que apenas explicita os sentidos que ele inconscientemente já construiu (Birman, 1985).

Neste 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: “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’” (Mezan, 2002b, p. 192).

Se entendermos que o imaginário é o campo do sentido (Jorge, 2005b) concluiremos que toda interpretação atuando como explicação ou pedagogia fica somente no nível deste registro, e como tal, apenas acrescenta-se como nova camada do eu.¹³³ A perspectiva lacaniana, insurgindo-se contra este tipo de intervenção, atua principalmente no nível do significante (o simbólico) e justifica esta 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, 2002b, 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). Neste momento fala-se de um acréscimo de 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 ao real, ou seja, dá espaço e importância 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 do sentido é fundamental para o entendimento destes dois momentos lacanianos. A primeira clínica, ao enfatizar a interpretação, buscava sempre a existência de outro sentido por trás do que o paciente conscientemente intencionava dizer. Já a segunda clínica enfatiza o limite do saber e, por conseguinte, da própria interpretação.

¹³³ 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.

Este limite aponta para o real, o fora-do-sentido, que é experienciado pelo sujeito como um vazio, uma falta em seu ser. Como afirma Beividas (2004), o último ensinamento lacaniano, dos anos setenta, 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 que a psicanálise visa, no sujeito, “revelar precisamente aquilo que já o hipnotiza desde sempre” (Jorge, 2005b, p. 276-7). Assim, o autor expõe que 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-se que o sujeito acorda justamente para continuar a dormir. Nesse sentido, enfatizou Lacan que “o inconsciente é muito exatamente a hipótese de que a gente não sonha somente quando dorme” (Lacan *apud* Jorge, 2005b, p. 275).

Para Jorge (2005b) 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 (2005b) hipotetiza 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 esta pesquisa, é a questão da ilusão: ela representa para Freud a religião. Como já exposto, as crenças religiosas são assemelhadas a delírios por Freud, e seu caráter de ilusão vem do fato de serem motivadas fundamentalmente pela realização de desejos.

Assim, com relação aos quatro grandes caminhos humanos – a arte, ciência, filosofia e religião –, Jorge (2005b) pergunta por que Freud se opôs apenas à religião. Sua resposta é a seguinte: “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, 2005b, p. 285).

Contudo, se há uma incompatibilidade radical entre psicanálise e religião no que concerne à questão do sentido, Jorge (2005b) percebe que este não é 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, 2005b, 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 define-se como momentos pontuais de despertar. Já a Mística, especialmente aquela da Liberação, parece estar ocupada com a busca de um despertar radical do sentido.

Continuando esta idéia, Jorge (2005b) 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, 2005b, 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, 2005b, p. 287). Finalizando, o autor faz a seguinte articulação:

A psicanálise não visa transformar os analisandos-Sidharts em Budas, mas não podemos esquecer que Lacan chega a situar o analista num lugar homólogo ao da santidade, de rebotalho da humanidade. O despertar é um momento inapreensível da vida humana, mas presente: ele é homólogo ao lugar do sujeito (Jorge, 2005b, p. 288).

A idéia de definir a psicanálise como um despertar é profícua para o estudo da Mística, pois grande parte do discurso místico de várias culturas enfatiza a idéia de que o homem precisa despertar – despertar precisamente de um sonho que se faz presente 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 este místico armênio, o sono e o estado de vigília não seriam qualitativamente diferentes. Seriam, 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, evita-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. 167-8).

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 adormecimento noturno.¹³⁴

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’¹³⁵ ou de diversos outros nomes e que dizem ser indescritível” (Gurdjieff *apud* Ouspensky, 1998, p. 168).

Gurdjieff 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” (Gurdjieff *apud* Ouspensky, 1998, p. 167).

Ainda sobre a suposta sonolência da vida desperta, Gurdjieff conclui:

Nada há de novo na idéia 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).

¹³⁴ 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).

¹³⁵ Para o místico Rajneesh (2003) 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” (p. 91).

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 idéia do sono não é nova e permeia outras religiões e escolas místicas.

Neste ponto Gudjieff está perfeitamente de acordo com outro místico contemporâneo, o indiano Rajneesh (1931-1990), 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 (2003, p.8).

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 claramente enfatiza o sono e a necessidade do despertar. O próprio título “Buda”, como mencionado acima, significa “O Desperto”, e refere não só a Siddharta Gautama, o Buda histórico (ou talvez mitológico), mas todos aqueles que venham a atingir o despertar. No Dhammapada,¹³⁶ o despertar é enfatizado em muitas passagens, como o 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 neste 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 tesouro mais precioso” (1989, 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 se diz ter sido responsável pela iluminação de Siddharta Gautama. Trata-se de um método bastante simples em que o sujeito deve focar sua atenção constantemente no curso da própria respiração. Entretanto, não consiste somente em um método de concentração, pois caracteriza também uma disposição favorável à

¹³⁶ Trata-se de importante escritura budista, constituída de 423 versos atribuídos ao próprio Siddharta Gautama.

observação imparcial de quaisquer conteúdos psíquicos que surjam ao meditador. Assim, a concentração é apenas parte de processo maior, cujo objetivo é desenvolver uma atenção que não seleciona os conteúdos psíquicos, ou seja, não se apega às experiências agradáveis nem foge ou afasta-se das experiências desagradáveis¹³⁷ (Gunaratana, 2002).

Assim, Gunaratana explica que a meta do *Vipassana* é aprender a prestar atenção. E de maneira análoga a Gurdjieff, ele afirma que o homem se ilude quando pensa já estar atento. “It comes from the fact that we are paying so little attention to the ongoing surge of our own life experiences that we might just as well be asleep. We are simply not paying enough attention to notice that we are not paying attention”¹³⁸ (Gunaratana, 2002, p. 21).

Considerando que o *Vipassana* consiste tão-somente em prestar atenção ao que quer que surja na consciência do meditador, suspendendo quaisquer juízos, o monge Gunaratana faz questão de frisar que o método não se assemelha à autosugestão (e poderíamos falar da autohipnose, por extensão). Ele explica:

One popular strategy for dealing with difficulty is autosuggestion: when something nasty pops up, you convince yourself it is pleasant rather than unpleasant. The Buddha’s tactic is quite the reverse. Rather than hide it or disguise it, the Buddha’s teaching urges you to examine it to death. Buddhism advises you not to implant feelings that you don’t really have or avoid feelings that you do have¹³⁹ (Gunaratana, 2002, p.59).

Assim, pode-se dizer que 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 na página 143). 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 o seguinte: “Meditation is a bit like mental acid. It eats

¹³⁷ 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), “um ponto consistente de convergência entre as duas técnicas se centra na ênfase compartilhada sobre uma postura essencialmente passiva, não julgadora” (p.2). 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.

¹³⁸ “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”.

¹³⁹ “Uma maneira popular para lidar com dificuldades é a autosugestão: 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 totalmente. O budismo aconselha-o a não implantar sentimentos que você não tem realmente ou evitar sentimentos que você tem”.

away slowly at whatever you put it on”¹⁴⁰ (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*,¹⁴¹ por seu turno, enfatiza bastante a experiência de um despertar. O *Zen* (ou *Chan*) é uma mescla única do pensamento budista indiano com o pensamento taoísta chinês. Sua criação é atribuída ao monge budista indiano Bodhidarma – o Primeiro Patriarca do *Chan* –, uma figura quase lendária que teria vindo da Índia e se estabelecido na China do século VI para desenvolver uma abordagem radicalmente nova ao budismo. Atribui-se a ele as seguintes palavras que bem definem 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 através de uma experiência direta, sem recurso à teologia ou filosofia abstrata¹⁴² (Fadiman & Frager, 1986, p. 288).

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 altamente intelectual e profundamente metafísico como os outros ensinamentos budistas. A rigor, Suzuki defende que o *Zen* não é filosofia em absoluto, pois não se baseia na lógica e na análise, nem possui doutrinas prontas que sejam

¹⁴⁰ “Meditação é um pouco como um ácido mental. Ele destrói lentamente qualquer coisa sobre a qual você coloque-a”.

¹⁴¹ Ver mais sobre o *Zen* no capítulo 1, item 1.7.

¹⁴² Logo, a literatura *Chan* comumente enfatiza que a maioria dos estudiosos budistas teria se desvirtuado através da especialização excessiva e do uso de explicações prolixas, o que transformava a exposição dos textos clássicos em mera leitura despersonalizada e contraprodutiva, que levava não à sabedoria, mas ao conhecimento ocioso (Powell, 1999). Dessa 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).

impostas aos seus seguidores. Nem mesmo existem livros sagrados ou afirmações dogmáticas. Sobre isso, conforme ele explica, “there is certainly nothing on *Zen* purposely set up as its cardinal doctrines or its fundamental philosophy”¹⁴³ (Suzuki, 1991, p. 38).

Ainda segundo a visão de Suzuki (1991), o *Zen* também não pode ser considerado uma religião no sentido normalmente dado a esta definição no Ocidente. Isto porque o *Zen* 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 onde não há antítese (Suzuki, 1991).

Esta afirmação maior é o próprio objeto da disciplina *Zen*, que 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. “Satori may be defined as intuitive looking-into, in contradistinction to intellectual and logical understanding”¹⁴⁴ (Suzuki, 1991, p. 88). Enquanto estado de consciência, o *satori* é indicado como uma experiência que transcende a dualidade do pensamento comum que distingue “eu” e “outro”, sujeito e objeto.

Para Maupin (1993), no *Zen* os problemas existenciais são vistos como “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*” (Maupin, 1993, p. 174). 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

¹⁴³ “Certamente nada existe no *Zen* propositadamente instituído como suas doutrinas principais ou sua filosofia fundamental”

¹⁴⁴ “O *satori* pode ser definido como um olhar intuitivo, em contraposição à compreensão intelectual ou lógica”. Esta visão é corroborada por estudiosos contemporâneos de Suzuki, como Alan Watts e Carl Jung, que defendiam a idéia de ser o *Zen* mais próximo de um caminho ou um estilo de vida 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).

deixar cair num estupor” (Maupin, 1993, p. 178). Maupin também lembra que o *zazen* parece definir uma atitude particular de observação imparcial dos conteúdos psíquicos.

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 desta 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 deste 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 e condensado, espontâneo e sem a menor espera para responder. Como mencionado anteriormente, 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. Esta 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: “Deixai-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).

Para Suzuki (1970), a estratégia do *koan* é forçar um tipo de compreensão que só pode ser feito 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 dada quando o

discípulo dá um salto desesperado para longe da segurança existencial, um “salto sobre o abismo hiante” (Suzuki, 1970, p.62) que corresponde à entrada no *satori*.

Vale lembrar que o caráter anedótico dos *koans* e dos *mondos* faz parte do próprio encanto desta 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* vem sendo apontado como método de desconstrução do sentido segundo uma série de estudiosos no campo da chamada filosofia comparativa. Para Littlejohn (2005), a filosofia comparativa – também chamada de filosofia intercultural – é um ramo da filosofia na qual filósofos trabalham determinados problemas através do estabelecimento intencional de um diálogo entre fontes de diferentes correntes culturais, linguísticas e filosóficas. Um tópico bastante comum deste empreendimento é o diálogo entre tradições modernas ocidentais e tradições clássicas orientais, tais como a chinesa, indiana e japonesa.¹⁴⁵ Ainda de acordo com Wong (2005),

comparative philosophy brings together philosophical traditions that have developed in relative isolation from one another and that are defined quite broadly along cultural and regional lines – Chinese versus Western, for example¹⁴⁶ (Wong, 2005, s/p).

Antecedentes longínquos da filosofia comparada podem ser encontrados no interesse filosófico ocidental nas 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).

A partir da década de noventa até a atualidade outros tipos de paralelos passaram a ser destacados, em especial a partir da 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

¹⁴⁵ 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. A filosofia mundial pode, assim, ser entendida como um ramo da filosofia comparada, já que a comparação é fundamental para que a primeira leve a cabo seu objetivo.

¹⁴⁶ “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”.

experiência da iluminação (*satori*) Zen-budista, esta experiência é claramente amarrada em tradições, o que aparentemente foi negado por D.T. Suzuki.

Neste raciocínio insere-se a contribuição de Wright (1992), que se contrapõe à visão ocidental tradicional de que a experiência *Zen* transcende a linguagem. Em suas palavras: “‘We’ are no longer justified in thinking that this kind of religious experience (or any other) stands altogether beyond the shaping power of language and culture”¹⁴⁷ (Wright, 1992, p. 113).

Wright (1992) posiciona-se especificamente contra algumas idéias de Erich Fromm (1970), as quais obviamente tiveram muita influência do pensamento de D. T. Suzuki. A posição de Fromm é de que a linguagem funciona como um “filtro” que previne a percepção direta da realidade, de forma que a meta tanto do *Zen* como da psicologia humanística seria a liberação do condicionamento cultural e lingüístico (Wright, 1992). Vale enfatizar que, em uma orientação lacaniana, a própria idéia 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 ao invés 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*. Isto 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 sentido, uma transgressão do uso cotidiano e representativo dos símbolos, de forma que a característica fundamental do mestre iluminado é da ordem de uma diferença discursiva que se expressa usualmente através de dizeres paradoxais, diálogos espontâneos e atos não-usuais.

Esta linha de raciocínio ganhou maior peso e legitimidade por meio de uma série de autores contemporâneos que defendem paralelos entre o *Zen* e a chamada filosofia pós-moderna francesa. Bernard Faure, por exemplo, considera o *Chan* como um campo de provas para a validade e adequação de qualquer teoria moderna e contemporânea do sentido e análise do sentido (Cheng, 1996). Desta forma, o autor afirma que não pode haver uma rejeição absoluta da linguagem no *Chan*, pois a própria rejeição precisaria ser formulada dentro da linguagem (que inclui o silêncio).

¹⁴⁷ “‘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”.

Olson (*apud* Magliola, 2004), defende que a chamada filosofia pós-moderna¹⁴⁸ – representada principalmente por autores franceses como Bataille, Baudrillard, Deleuze, Derrida, Guattari, Foucault, Kristeva, Lacan, Levinas e Lyotard – 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 que existe independentemente da linguagem. Isto levaria a crer que a verdade é uma simples questão de precisão na representação da realidade (Semprini, 1999). Sob o ponto de vista dos estudos “pós-modernos” da linguagem, esta posição é, no mínimo, ingênuo.

Wang (2001) propõe que a compatibilidade entre pensadores pós-modernos e os mestres do *Chan* está no fato de que todos recorrem a estratégias que se assemelham a brincadeiras com a linguagem, cuja meta é escapar da armadilha de um uso proposicional, lógico e descritivo da mesma. Em suma, são formas de fazer a linguagem se voltar contra ela mesma para negociar os seus limites representacionais.¹⁴⁹

Assim, Wang (2001) argumenta que 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 uma certa função, que corresponde 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 uma dispensa radical da mesma, por outro. Esta compreensão se confirma nas palavras do mestre chan Dazhu Huihai: “Buddha-mind, having no fixed form and characteristic, can neither be separated from nor tied to language”¹⁵⁰ (*apud* Wang, 2001, p. 92).

Neste sentido, Crook (2000) considera que os mestres *Zen*, através da noção de que todo pensamento é vazio, puderam brincar com a linguagem em maneiras que vão além do que fizeram muitas outras tradições. Crook lembra uma frase de um importante

¹⁴⁸ Não há, contudo, qualquer consenso sobre o que seja a filosofia pós-moderna ou mesmo a filosofia pós-estruturalista, que são 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.

¹⁴⁹ Neste ponto, é impossível não lembrar da conhecida predileção de Jacques Lacan pelos neologismos e trocadilhos, assim como do comportamento um tanto excêntrico na sua relação com pacientes e outros, conforme relatado por Allouch (1999). Talvez este fosse um motivo pelo qual Lacan declarou que o *Zen* é “o melhor do budismo” no seminário *Mais, ainda* (ver página 157).

¹⁵⁰ “A mente búdica, não tendo qualquer forma ou característica fixa, não pode ser separada nem amarrada à linguagem”.

texto *Zen*-budista, o “*Sutra* do coração”, que afirma: “Form is emptiness. Emptiness is form”¹⁵¹ (*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 da primeira.

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 didático destas aproximações, começando por definir pontos cruciais do pensamento deste autor. Para Odin (1990), a desconstrução derridiana é um estilo de pensamento destinado a desmontar todas as noções de “autopresença” ou “auto-identidade” que nasceram 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”, que ele definiu através da expressão *différance*.

O conceito de *différance* implica em 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 idéia de *différance* objetiva prevenir o fechamento conceitual ou redução a um significado último (transcendental). Em suas palavras, “each ‘signified’ is revealed as an irreducible play of floating signifiers so that any given sign empties out into the whole network of differential relations”¹⁵² (p. 62).

Dessa forma, a desconstrução de Derrida se expressa como um descentramento, sendo que um “centro” é definido como qualquer signo que foi absolutizado, isto é, que foi definido por uma auto-identidade ou essência. A meta é desalojar esses centros metafísicos que foram definidos 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).

¹⁵¹ “Forma é vacuidade. Vacuidade é forma”.

¹⁵² “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”.

Colocadas estas definições, o ponto que Odin (1990) deseja fazer é que muitos estudiosos já consideram a desconstrução um elemento básico do pensamento japonês, especialmente do Zen-budismo. Esta comparação se estabelece com base na noção de *sunyata* atribuída ao filósofo indiano Nagarjuna (150-250 d.C.), importante representante da filosofia Madhkyamika que embasa epistemologicamente o Zen-budismo.

Por *sunyata* 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. Neste entendimento, as coisas da realidade fenomênica estariam na verdade em estado de impermanência, e existem puramente por definição em termos de outras coisas (outras definições) e para a mente que gera estas definições (Ramanan, 1998). Para Odin (1990) e Magliola (1984), a *différance* de Derrida e o *sunyata* do budismo representam uma desconstrução crítica do princípio de auto-identidade. 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 *sunyata* também tem correspondência com o “traço” da *différance*, uma vez que *sunyata* corresponde a um caminho mediano entre o eternalismo e o niilismo.

Segundo Odin (1990), o próprio Roland Barthes, importante pensador do movimento pós-estruturalista francês, propôs em seu livro *L'empire des signes* (1970) que o pensamento Zen-budista japonês é um tipo de espelho que reflete as teorias semióticas formuladas na pós-modernidade. Estas 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.

Na teoria lacaniana, pode-se assim identificar a ordem simbólica, na medida em que qualquer significado, em sendo imaginário, é um produto provisório de um deslizamento entre significantes que sempre remetem a outros significantes, em um movimento sem fim. Neste sentido, a ordem simbólica nunca conduz a uma significação última das palavras, o que é uma forma de explicar o aforismo lacaniano “Não há Outro do Outro”. Logo, o princípio de auto-identidade também é combatido por Lacan.

O sentido é, pois, sempre provisório, e a noção budista de *sunyata* parece ser um precursor longínquo desta 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 “the attainment of the Emptiness through the incessant deconstruction of assumptions, concepts, meaningful practices”¹⁵³ (Rambelli, 1995, p. 1). Pareando a psicanálise e o *Zen* em leitura semelhante, Costa (2005) 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 (p. 13-14).

Rupturas de sentido – esta é uma boa expressão para definir o que se passa nos *mondo*, os diálogos entre mestre e discípulo no *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 *non-sense*, o sem-sentido, indicando claramente que o saber não é objetivo 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 (Chemama, 1995). Segundo Goodchild (1993), a resposta de Joshu é uma negação aparente da universalidade da natureza búdica, e implicitamente aponta para uma negação do poder de qualquer doutrina para articular a verdade. Não por acaso, o próprio Lacan 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” (Lacan, 1985 [1972/73], p. 157).

Passagens com menções ao *Zen*, como a supracitada, encontram expressão em alguns seminários de Lacan,¹⁵⁴ que assim demonstrava certo conhecimento e interesse

¹⁵³ “A obtenção da vacuidade através da incessante desconstrução de assunções, conceitos e práticas significativas”.

¹⁵⁴ Há referências ao *Zen* no seminário 10 - *A angústia* (Lacan, 2005 [1962-63]). Ali, Lacan mostra-se intrigado com o budismo, pois este se resume numa fórmula que o psicanalista também deve enunciar –

nesta forma de Mística. A mais conhecida dessas menções inaugura seu primeiro seminário – *Os escritos técnicos de Freud (1986 [1953-54])*:

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 [1953-54], p.9)

Lacan faz referência ao comportamento excêntrico do mestre, o qual deixa os discípulos quase à sua própria sorte na procura de respostas. Também comenta que o *Zen* seria uma recusa de todo sistema. Costa (2005) chama à atenção para o fato de que esse sistema é definido por Lacan, na seqüência 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*, que comporta, por seu turno, uma série de significações como 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, que em última análise é composta apenas de elementos e forças em um constante fluxo de estados impermanentes.

Contudo, na passagem supracitada Lacan também destaca que o zen serve ao sistema, na medida em que apresenta uma face dogmática. Como já visto, essa afirmação seria negada por Suzuki (1991), que tenta desvencilhar o *Zen* do âmbito religioso. Já Jorge (1994) realça que, 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 auto-fagocitose” (1994, p. 4).

Assim, a questão acima remete novamente à complexa e multifacetada relação entre o sentido e o não-sentido na Mística. Jorge, contudo, destaca em outro trabalho (2005b) que a Mística envolve um discurso sobre a possibilidade de um despertar radical do sentido, conforme comentado a seguir.

de que o desejo é uma ilusão. Já em *O objeto da psicanálise* (Lacan, 1965-66, 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.

7.7 – O despertar radical do sentido e a pulsão de morte

Em psicanálise trabalha-se, segundo Jorge (2005b), 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 de sua última fase conceitual, ele reconheceu em 1977 que “nós permanecemos sempre colados ao sentido” (Lacan, 1977, p. 23 *apud* Jorge, 2005b, 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. Contudo, essas experiências 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 (o fogo ou a luz) ou extingui-lo. 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 comenta a respeito de sua suposta iluminação:

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 (Rajneesh, 2002, p. 91)

Essa ligação entre despertar e morte é trabalhada por Jorge (2005b). O autor percebe que a experiência mística radical, por ele relacionada ao *nirvana* budista, parece estar intimamente ligada a um despertar radical 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 de retorno a um estado anterior. As pulsões de morte ou destruição 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 “se presentan como revoltosas, sin cesar aportan tensiones cuya

tramitación es sentida como placer”, ao passo que as pulsões de morte “parecem realizar su trabajo en forma inadvertida” (Freud, 1998 [1920], p.61), ou ainda, em silêncio.

A pulsão de morte surge conceitualmente para dar conta dos fenômenos de compulsão à repetição,¹⁵⁵ 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: “El principio de placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte” (Freud, 1998 [1920], p.61). Com isto, entende-se 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 que pode ser entendida como um retorno ao estado primordial de não-vida, de morte.

Lacan retoma a questão da pulsão de morte por este viés, e comenta que, “a pulsão, a pulsão parcial, é fundamentalmente pulsão de morte” (Lacan, 1988 [1963-64], p. 195). Jorge (2005b) explica que a pulsão tem um vetor único na direção da satisfação absoluta – que é 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:

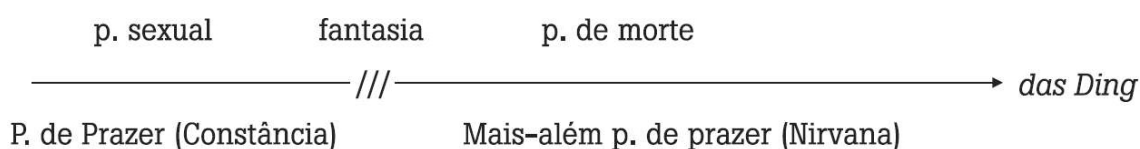


Figura 4 – Esquema da pulsão em seu vetor único de pulsão de morte (Jorge, 2005b, p. 287)

Logo, as pulsões de vida têm como objeto o objeto *a* com suas múltiplas roupagens imaginárias. Este também é o campo do desejo e da fantasia, como explica Garcia-Roza (1990):

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 (Garcia-Roza, 1990, p. 65).

¹⁵⁵ 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.

Já no mais-além do princípio do prazer, no campo onde 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 (2005b) também chama a atenção para um fato curioso, o de que Freud utilizou uma expressão inspirada no budismo, “o princípio de nirvana”,¹⁵⁶ para designar sua mais radical postulação sobre a pulsão. O termo foi cunhado pela psicanalista inglesa Bárbara Low, e foi usado por Freud inicialmente para definir, no aparelho psíquico, a tendência para “rebajar, manter constante, suprimir la tensión interna de estímulo” (Freud, 1998 [1920], p.54). Contudo, em *O problema econômico do masoquismo (1998 [1924])*, ele afirma que “el principio de Nirvana expresa la tendencia de la pulsión de muerte” (Freud, 1998 [1924], p.166). Trata-se da tendência radical para levar a excitação ao nível zero.

Nesse entendimento, poderíamos hipotetizar que a experiência mística radical atua dissolvendo o sentido fundamental que constitui o sujeito 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* enquanto 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 contra-natureza” (*apud* Jorge, 2005b, 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, 2005b).

Apesar da ênfase na possibilidade de despertar, a Mística também reconhece que o mesmo não é natural, só se faz 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 contratasse alguém já desperto para ajudá-los. Trata-se, aqui, de uma justificativa para a necessidade de ingressar em uma escola de misticismo e submeter-se a um mestre. Já no

¹⁵⁶ Não se pode esquecer também que, segundo o depoimento de Bruno Goetz (1959), Freud tinha, em 1904, um entendimento melhor que o de muitos estudiosos europeus sobre o *nirvana*: este não seria um divertimento voluptuoso, mas uma visão última, sobre-humana e “glacial”, além de todos os contrários.

Zen, pode-se dizer que os fins justificam os meios, pois para empurrar os discípulos ao *satori* o mestre está autorizado a realizar os comportamentos mais excêntricos e ofensivos.

O despertar radical é “contra-natural” porque empurra o sujeito para a morte. Em termos psicanalíticos, Jorge (1994) 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)” (1994, p. 3). Além disso, a morte seria, devido a sua total ausência de sentido, um dos nomes do real (Jorge, 2005b).

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), este seria “um estado de consciência pura, no qual o indivíduo não experimenta nada – nenhuma coisa” (p. 137).

Ou seja, é provável entender que 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 da Mística. Esses vislumbres foram batizados por Kakar (1997a) com uma expressão contraditória: visões inconscientes.

Tais visões seriam inefáveis, pois, segundo Kakar, não podem ser descritas porque o eu observador está ausente. Para Ramakrishna, nesse estado “não se vê mais, nem se escuta nada mais, nem muito menos se fala. Quem pode falar? A simples idéia de ‘eu’, de ‘tu’ se desvanece” (*apud* Kakar, 1997a, p. 134).

Interessante marcar que, segundo Kakar (1997a), 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, 1997a, p. 134).

Assim, contrariando a meta mística derradeira, Ramakrishna costumava afirmar: “Eu quero provar o açúcar, não virar açúcar” (*apud* Kakar, 1997a, p. 134).

O relato acima demonstra que, até mesmo para um místico, a busca de *das Ding* pode ser tão intensa quanto o é sua evitação. Cruxên (2004) explica bem 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” (p. 40).

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) completa: “A busca do criador, nesse sentido, é ‘antipsíquica’ porque visa o encontro daquilo que afugenta um neurótico, em relação ao qual ele permanece exilado” (p. 42). Essa busca relaciona-se ao impossível em jogo na pulsão, e não ao proibido, que é o caso do neurótico.

Como já afirmado, percebe-se 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 “anti-psíquica” 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 em cena uma morte psíquica, ou ainda, uma morte simbólica.

Em *A ética da psicanálise (1988 [1959-60])*, 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 onde o sujeito se abole, ou seja, onde o sujeito é atingido pela segunda morte – a morte simbólica – antes mesmo de advir-lhe a morte primeira, aquela do corpo.

Para Lacan, 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” (1988 [1959-60], p. 342). Assim, mais do que cingir a Coisa, Antígona vai diretamente ao seu encontro. Neste caso, sucede a ruptura dos laços significantes, que “mergulha o sujeito no “dessa” 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 ‘dessa 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),¹⁵⁷ o estágio final da Mística envolve o retorno ao mundo social, onde a meta do místico passa a ser orientar os interessados em trilhar a mesma senda.¹⁵⁸

Dessarte, o despertar radical do sentido, na Mística, comporta um paradoxo, pois não corresponde à absoluta abolição ou aspiração do sujeito, na medida em que o místico permanece fazendo laço social – ele continua efetivamente inserido no mundo da linguagem.

A hipótese do despertar radical do sentido é, pois, sem dúvida, um tema ainda obscuro e especulativo, que toca nos limites do saber psicanalítico sobre a alma humana, e assim, a meu ver, apenas começa a ser explorado.

¹⁵⁷ Ver, a respeito, o sexto e último estágio da Mística no capítulo 1, item 1.7.

¹⁵⁸ No Zen-budismo, por exemplo, a trilha mística foi ilustrada em dez ilustrações 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.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde Freud até Lacan, um longo e multifacetado percurso psicanalítico pelas veredas da Mística foi tentado nesta pesquisa. Iniciou-se seguindo os passos freudianos – passos cautelosos por dentro de uma selva que inicialmente cheirava à pura credulidade 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 explicado 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 significativa 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, mas uma experiência que se confunde com o gozo puro do corpo e que pode ser revivida por meio de métodos específicos.

Um desses métodos é 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 deixa de ser 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 que não é de natureza 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 em 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 que é mortificado pelo significante – o gozo fálico dos seres castrados. Seu gozo escapa à castração, ex-sistindo à ordem simbólica, e por isso eles nada sabem a seu respeito.

A figura de Teresa d'Ávila nos lembra que neste gozo enigmático se inscreve o amor místico por Deus. Pommier afirma que este amor não é uma figura do narcisismo, longe disso, ele é outro nome para o desespero de procurar uma divindade que é vazia – apenas a concretude de um significante sem significado, que toca no real. A ausência divina nada responde, fazendo o corpo gozar e o sujeito sofrer, pois a subjetividade se destitui frente ao 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 fosse encontrada aspiraria o sujeito desejante. Assim, o neurótico foge da Coisa, atendo-se ao gozo fálico que é a única opção para aqueles que lidam com a pulsão em sua vertente do proibido. O campo do proibido corresponde à ilusão mítica de que a satisfação pulsional é possível, sim, apenas foi interdita pelo pai ao qual nenhuma lei incide. Este mito, aliás, é a condição da própria sexuação masculina.

Já para o ser que sublima – o artista, a mulher e o místico – abre-se a possibilidade de bordejar a Coisa, e dessa forma, lidar com a pulsão em sua vertente do impossível, na medida em que o objeto da satisfação não existe ao homem, mas apenas aos seres de instinto. Tanto a sublimação, como o gozo feminino e gozo do místico trazem em cena a possibilidade de gozar dos limites da ordem simbólica, às margens da função fálica.

Mas 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 escura 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 que traz à memória o mergulho no abismo pelo herói de Schiller – o místico atesta a experiência de um vazio, o que parece indicar uma intuição privilegiada da falta estrutural de objeto para a pulsão. Nesse ponto, cabe lembrar que o próprio Freud reconheceu na Mística a percepção, ainda que obscura, do reino das pulsões de vida e de morte: o Isso.

Assim, certamente 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 deste vazio, assim como o oleiro constrói seu vaso *ex-nihilo*. Aliás, esta metáfora, muito antes de Lacan, fora utilizada pelo primeiro grande místico taoísta.

Não é então por acaso que Freud foi ambivalente em relação à Mística – não conseguia enxergar nela 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 para além do sentido narcísico, 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 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 pensavam, a Mística não é o intento ingênuo de 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 *thanatos* com um termo oriundo do budismo. Na medida em que o *nirvana* é descrito como uma experiência sem sujeito, ou ainda, como uma extinção, hipotetiza-se aqui que a Mística dissolve o sentido mais 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* – que é 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.

Não obstante, o despertar radical do sentido, na Mística, envolve um paradoxo, pois que não eclipsa completamente o sujeito, na medida em que o místico permanece amarrado no mundo da linguagem, fazendo laço social.

Considerando que a Mística toca em todas as formalizações da psicanálise que visam dar conta do que não se inscreve na ordem simbólica – as “impossibilidades” psicanalíticas –, acredito que o aprofundamento do estudo deste tema, além instigante, pode contribuir, no futuro, para o desenvolvimento da própria psicanálise em seu âmbito clínico e teórico.

Nesse sentido, entendo que o próximo passo para futuras pesquisas seja tecer percursos psicanalíticos por entre cada uma das formas específicas de misticismo. Como afirmado no capítulo primeiro, a Mística não existe em abstrato, e os estudos subseqüentes certamente trarão à luz muitas das particularidades destes fenômenos singulares.

REFERÊNCIAS

- 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, numéro 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*, 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*, v. 8, p. 13-27, 1985.
- BLOFELD, John. *Taoísmo: o caminho para a imortalidade*. São Paulo: Pensamento, 1990.
- CESAROTTO, Oscar. Isso goza, e Deus não está nem aí. *Percurso*, 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, 1996, p. 489-507.
- 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 I, nº 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*, n. 34, 2005.
- CROOK, John. The place of chan in post-modern europe. *Chung-Hwa Buddhist Journal*, n. 13, p. 549-584, 2000. Também disponível em: <<http://westernchanfellowship.org/chan-europe.html>>. Acesso em: 10 novembro 2005.
- CROSS, Saint John of the. *Dark night of the soul*. Christian Classics Ethereal Library, 2000. [online] Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/john_cross/dark_night.html> Acesso em 27/06/2007.
- 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.
- DOR, Joel. *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.
- 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: Papirus, 1994.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995. p.66.
- 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, nº 4 – Lacan, São Paulo, Segmento Duetto Editorial, 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.
- FREUD, Sigmund. A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909). In: *Obras Completas (v. 10)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. A Romain Rolland (1926b). In: *Obras Completas (v. 20)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo el la Acrópolis) (1936). In: *Obras Completas (v. 22)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Cinco conferencias sobre psicoanálisis (1910 [1909]). In: *Obras Completas (v. 11)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

- FREUD, Sigmund. Conclusiones, ideas, problemas (1941 [1938]). In: *Obras Completas* (v. 23). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Conferencias de introducción al psicoanálisis. 22ª conferencia. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología (1916-17b). In: *Obras Completas* (v. 16). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Conferencias de introducción al psicoanálisis. 26ª conferencia. La teoría de la libido y el narcisismo (1916-17a). In: *Obras Completas* (v. 16). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. De la historia de una neurosis infantil (1918 [1914]). In: *Obras Completas* (v. 17). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido” (1923 [1922]). In: *Obras Completas* (v. 18). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Duelo y melancolía (1917/1915). In: *Obras Completas* (v. 14). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura (1930). In: *Obras Completas* (v. 21). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. El porvenir de una ilusión (1927). In: *Obras Completas* (v. 21). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. El problema económico del masoquismo (1924). In: *Obras Completas* (v. 19). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. El yo y el ello (1923). In: *Obras Completas* (v. 19). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Introducción del narcisismo (1914). In: *Obras Completas* (v. 14). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. La interpretación de los sueños (continuación) (1900). In: *Obras Completas* (v. 5). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna (1908). In: *Obras Completas* (v. 9). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Las neuropsicosis de defensa (1894). In: *Obras Completas* (v. 3). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Más allá del principio de placer (1920). In: *Obras Completas* (v. 18). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 30ª conferencia. Sueño y ocultismo. (1933[1932]a). In: *Obras Completas* (v. 22). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 31ª 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.

- FREUD, Sigmund. Proyecto de psicología (1895). In: *Obras Completas (v. 1)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Psicoanálisis y telepatía (1941 [1921]). In: *Obras Completas (v. 18)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Psicología de las masas y análisis del yo (1921). In: *Obras Completas (v. 18)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Pulsiones y destinos de pulsión (1915). In: *Obras Completas (v. 14)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente (1911). In: *Obras Completas (v. 12)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina (1920). In: *Obras Completas (v. 18)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Sobre psicoterapia (1905 [1904]). In: *Obras Completas (v. 7)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Totem y tabú (1913). In: *Obras Completas (v. 13)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. Tres ensayos sobre teoría sexual (1905). In: *Obras Completas (v. 7)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- FREUD, Sigmund. 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.; DE MARTINO, R. *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.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- GARDET, L. Sufism. In: *New Catholic Encyclopedia*. 2ª ed. Thomson Gale, 2002.
- GELLMAN, Jerome. "Mysticism". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/mysticism/>>. Acesso em 24/06/2007.
- GOETZ, Bruno. Erinnerungen an Sigmund Freud. *La psychanalyse*, nº 5, PUF, 1959. [Tradução para francês por Paul Duquenne, originalmente publicado em *Neue Schweizer Rundschau*, maio de 1952, Zurique] [online] Disponível em: <www.psychanalyse.lu/articles/GoetzSouvenirs.htm> Acesso em 27/06/2007.
- GOLEMAN, Daniel. *A mente meditativa: as diferentes experiências meditativas no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Ática, 1997.
- GÓMEZ, Luiz O. Desire. BUSWELL, Robert (ed.) *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 2003.
- GÓMEZ, Luiz O. 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, Helepola. *Mindfulness in plain english*. Somerville: Wisdom Publications, 2002. [online] Disponível em: <<http://www.urbandharma.org/udharma4/mpe.html>> Acesso em 22/07/2007.

GUTIERRA, Beatriz Cauduro Cruz & LIMA, Glaucineia Gomes de. *Infância e adolescência: o tempo em questão*. In: COLÓQUIO DO LEPSI IP/FE-USP, n. 5, 2006, São Paulo. [Online] Disponível em : <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000032006000100030&lng=en&nrm=abn>. Acesso em 17/03/2007.

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.

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.

JAMES, William. *The varieties of religious experience* (1902). 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. Localización: Biblioteca de Magisterio de la Universidad de Alicante. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. [Online] Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2785>> Acesso em 28/11/2007.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. As quatro dimensões do despertar – sonho, fantasia, delírio, ilusão. *Ágora* (Rio de Janeiro), v.8, n.2, jul/dez 2005b.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. As quatro dimensões do despertar: sonho, fantasia, delírio, ilusão. *II Congresso Internacional de Convergência - Movimento lacaniano para a psicanálise freudiana*. Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <<http://www.congressodeconvergencia.com/>>. Acesso em: 10 novembro 2005.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. Entre psicanálise e religião: o ato toxicomaniaco. In: BITTENCOURT, Lígia (org.). *A vocação do êxtase*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*, v.1: as bases conceituais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

KAKAR, Sudhir. Psicanálise e religião revisitadas. In: CLÉMENT, Catherine & KAKAR, Sudhir. *A louca e o santo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997b.

- KAKAR, Sudhir. Ramakrishna e a experiência mística. In: CLÉMENT, Catherine & KAKAR, Sudhir. *A louca e o santo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997a.
- 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.
- LACAN, Jacques. Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise (1953). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-54)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 10: a angústia (1962-63)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1963-64)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda (1972-73)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: as psicoses (1955-56)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-58)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-60)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 8: a transferência (1960-61)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1966). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LAING, R. D. *A política da experiência e a Ave-do-Paraíso*. Petrópolis: Editora 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. *Projeto Análise (por Jorge Forbes)*, Newsletter nº 1, março de 2004. Disponível em <<http://www.jorgeforbes.com.br/arq/MPSLnervosdedeus.pdf>>, acesso em 27/06/07.
- LINO SILVA, Maria Emilia. Bion: o zero da experiência. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 10, n. 1, 1999.

- LITTLEJOHN, Ronnie. Comparative Philosophy. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2005. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/c/comparat.htm>>. Acesso em 10 de novembro 2005.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: Editora 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 âmago” 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, 2002b.
- MEZAN, Renato. Sobre a epistemologia da psicanálise. In: _____. *Interfaces da Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a.
- 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. *Fragmentos 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.

- PARSONS, William. *The enigma of the oceanic feeling: revisioning the psychoanalytic theory of mysticism*. New York: Oxford University Press, 1999.
- PARSONS, William. The oceanic feeling revisited. *The Journal of Religion*, University of Chicago Press, Out 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 Maha-Prajnaparamita-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, numéro 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 novembro 2005.
- ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris: Fayard, 1997.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *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*, 14, n.11, Dezembro 1996. [online] Disponível em: <<http://www.catholiceducation.org/articles/arts/al0063.html>> Acesso em 01/07/2007.
- ROZENCHAN, N. O castelo interior de Shulamit Halevi: Busca de raízes em Santa Teresa. In: *Anais do X Congresso da ALADAA - Cultura, poder e tecnologia*, 2000. v. 1. p. 1199-1209. [online] Disponível em <<http://www.cs.tau.ac.il/~nachum/sch/sch/NancyRozenchan.pdf>> Acesso em 26/06/2007.
- 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: Vladimir Safatle, Gilson Iannini, Guilherme Massara, Jéferson Pinto. (Org.). *O tempo, o objeto e o avesso*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. [online] Disponível em: <<http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi070.htm>> Acesso em 23/07/07.
- SCHOLEM, G. *A mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- SCHREBER, Daniel Paul. *Memórias de um doente dos nervos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- 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, D. T. *A doutrina zen da não-mente*. São Paulo: Pensamento, 1989.
- SUZUKI, D. T. *An introduction to zen-buddhism*. New York: Grove/Atlantic, 1991.
- SUZUKI, D. T. *Essays in zen-buddhism*. New York: Grove Press, 1961.
- UNDERHILL, Evelyn. *Mysticism: a study in nature and development of spiritual consciousness* (1961). Christian Classics Ethereal Library, 2003. [online] Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/underhill/mysticism.html>> Acesso em 27/06/2007.
- 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 (eds.) *Mysticism: a variety of psychological perspectives*. Amsterdam/New York: Rodopi, 2003.
- WANG, Youru. Liberating oneself from the absolutized boundary of language: a liminological approach to the interplay of speech and silece 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. p. 30-31.
- 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 novembro 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.

ANEXO

O Mergulhador (1797), de Friedrich Schiller

Versão original em alemão e tradução anônima para o inglês publicadas na *homepage* do Departamento Línguas Estrangeiras da *Virginia Commonwealth University*, EUA. Disponível em <http://www.fln.vcu.edu/schiller/taucher_dual.html>. Acesso em 27/06/2007.

<i>Der Taucher</i>	<i>The Diver</i>
<p>"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."</p>	<p>"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."</p>
<p>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?"</p>	<p>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?"</p>
<p>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?"</p>	<p>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?"</p>
<p>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.</p>	<p>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.</p>
<p>Und wie er tritt an des Felsen Hang Und blickt in den Schlund hinab, Die Wasser, die sie hinunterschläng, Die Charybde jetzt brüllend wiedergab, Und wie mit des fernen Donners Getöse Entstürzen sie schäumend dem finstern Schosse.</p>	<p>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</p>

<p>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, Und will sich nimmer erschöpfen und leeren, Als wollte das Meer noch ein Meer gebären.</p>	<p>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. And the ocean will never exhausted be, As if striving to bring forth another sea.</p>
<p>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.</p>	<p>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</p>
<p>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 hinwegespült, Und geheimnisvoll über dem kühnen Schwimmer Schliesst sich der Rachen, er zeigt sich nimmer.</p>	<p>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.</p>
<p>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 harret noch mit bangem, mit schrecklichem Weilen.</p>	<p>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.</p>
<p>"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."</p>	<p>"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! "</p>
<p>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.</p>	<p>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.</p>
<p>Und es waltet und siedet und brauset und zischt, Wie wenn Wasser mit Feuer sich mengt, Bis zum Himmel spritzt der dampfende Gischt, Und Well auf Well sich ohn Ende drängt, Und wie mit des fernen Donners Getöse Entstürzt es brüllend dem finstern Schosse.</p>	<p>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 passes hard upon wave without end. And, with the distant thunder's dull sound, From the ocean-womb they all-bellowing bound.</p>
<p>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.</p>	<p>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.</p>

<p>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."</p> <p>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 funkelnendem Wein bis zum Rande, Und der Jüngling sich also zum König wandte:</p> <p>"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.</p> <p>"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.</p> <p>"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.</p> <p>"Denn unter mir lag's noch, bergetief, In purpurner Finsternis da, Und ob's hier dem Ohre gleich ewig schlief, Das Auge mit Schauern hinuntersah, Wie's von Salamandern und Molchen und Drachen Sich regt' in dem furchtbaren Höllenrachen.</p> <p>"Schwarz wimmelten da, in grausem Gemisch, Zu scheusslichen Klumpen geballt, Der stachlige Roche, der Klippenfisch, Des Hammers greuliche Ungestalt, Und dräuend wies mir die grimmigen Zähne Der entsetzliche Hai, des Meeres Hyäne.</p> <p>"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.</p>	<p>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!"</p> <p>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 beautiful daughter calls, Who fills it with sparkling wine to the brim; The youth turns to the monarch, and speaks thus to him:</p> <p>"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.</p> <p>"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.</p> <p>"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.</p> <p>"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.</p> <p>"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.</p> <p>"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.</p>
--	---

<p>"Und schauernd 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."</p>	<p>"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."</p>
<p>Der König darob sich verwundert schier Und spricht: "Der Becher ist dein, Und diesen Ring noch bestimm ich dir, Geschmückt mit dem köstlichsten Edelgestein, Versuch du's noch einmal und bringst mir Kunde, Was du sahst auf des Meeres tiefunterstem Grunde."</p>	<p>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 What thou saw'st in the nethermost depths of sea."</p>
<p>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."</p>	<p>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."</p>
<p>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."</p>	<p>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."</p>
<p>Da ergreift's ihm die Seele mit Himmelsgewalt, 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.</p>	<p>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!</p>
<p>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.</p>	<p>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.</p>