UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

PAULO HENRIQUE CURI DIAS

O reflexo inapreensível: diálogos transdisciplinares entre mística e clínica psicanalítica

São Paulo

2019

PAULO HENRIQUE CURI DIAS

O reflexo inapreensível: diálogos transdisciplinares entre mística e clínica psicanalítica

(Versão original)

Tese apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Doutor em
Psicologia

Área de Concentração: Psicologia Clínica

Orientador: Prof. Dr. Gilberto Safra

São Paulo

2019

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,
PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Curi Dias, Paulo Henrique

O reflexo inapreensível: diálogos transdisciplinares entre mística e clínica psicanalítica / Paulo Henrique
Curi Dias; orientador Gilberto Safra. -- São Paulo, 2019.

260 f.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto de Psicologia,
Universidade de São Paulo, 2019.

1. Misticismo. 2. Experiências religiosas. 3. Psicanálise e religião. 4.
Espiritualidade. I. Safra, Gilberto, orient. II. Título.

DIAS, P. H. C. **O reflexo inapreensível: diálogos transdisciplinares entre mística e clínica psicanalítica.** Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

1. Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

2. Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

3. Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

4. Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

5. Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

6. Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Aqueles que têm a chance de conviver com o Gilberto sabem que sua presença transcende os diversos lugares de professor, orientador, amigo, terapeuta... Antes de mais nada, sua companhia é uma experiência de revelação do ser, de escrita de um ícone. Obrigado Gilberto por todo o Infinito que faz gestar em mim, por me apresentar o cotidiano como lugar de transcendência e me lembrar da possibilidade de confiar no Outro da vida. Um em Deus é a maioria!

AGRADECIMENTOS

Todos aqueles que eu gostaria de agradecer profundamente por participarem desta tese não foram apenas influências e presenças importantes ao longo de seu processo de escrita. Eles são, na verdade, a própria tese. Cada rosto que cruzou meu caminho é também uma página deste texto, o próprio corpo e material que lhe possibilitou o nascimento. Aqui, contudo, expresso um pouco da minha gratidão àqueles que foram mais explicitamente parte desse caminho. Primeiramente, aos meus companheiros clínico-místico-acadêmicos que participaram tão diretamente do percurso:

Laís Nae, broto que mais germina nessa terra; alquimista das palavras, maga das mãos de cura, dançarina do fazer criativo, olhar-flecha agudo que penetra as almas. Sua presença “caudalosa” nunca deixa de ecoar e ressoar retumbante naquela cavidade oca que chamamos de coração.

Elton Souza, meu corajoso aventureiro dos abismos radicais; nossa amizade é tão extrema quanto os saltos que ousa dar. Te encontro na beira do trampolim e no fundo do oceano.

João Pedro Javera, o Petruchko: guardião da alteridade, o minute-man da eternal joy que me lembra de ser um constante arrependido em busca de me tornar pessoa! Nosso vínculo agora é protegido por Rumi e pelos *turkish delights*...

Matheus Penteado, meu grande companheiro de sagas quixotescas que abunda de alegria meu cotidiano com os valores caninos mais transcendentais: lealdade, ternura, pureza... Sua cão-panhia, com exceção dos trocadilhos, é pura esperança na humanidade!

Em seguida, gostaria de agradecer às queridas presenças que tanto permearam minha vida pessoal nesse tempo: Misu Gaiarsa e Fernão Morato, por demonstrarem na experiência vivida a hospitalidade infinita e o amor transbordante; Renata Rocha, pelo espaço potencial que permite ao espontâneo irreverente sempre surgir na sua companhia; Rafaela Achatz, por ser alma tão profunda; Danillo Costa Lima, por transitar pelas abstrações mais profundas como se passeasse por um jardim; Max Packer, pela potência eterna do criar; Sté Tabata, que da sua temporalidade tão própria sabe como ninguém

observar em silêncio para gestar uma joia; Luci Mansur, pela doçura libanesa; Maria Inês, pelo acolhimento e alegria radiantes; Dani Ferraz, pelo olhar atento; Artur Lascala, pela amizade sempre presente; Thales Ávila, pelo humor russo; Esther Hwang, pelo caminhar autêntico (ainda que cheio de pedras!); André Balboni, pela sensibilidade poética; Clarinha, pelo olhar pedinte e o miado que ecoa perene; e Frida, por sempre saber a hora certa de sentar na barriga.

Agradeço também aos professores, terapeutas e supervisores que me inspiraram de tantas formas ao longo de minha formação, especialmente: Walter Moure, pelo modo radicalmente lúcido de fazer clínica; Zeca Moura, pela omelete de amoras; Kleber Barretto, pela risada cósmica; e os professores Sérgio Gouvêa, Maria Valéria Pelosi e Ênio José Brito, por terem aceitado participar da minha banca de defesa.

Me curvo com reverência ao meu núcleo familiar, esse grande mistério que constitui nosso ser das maneiras mais profundas: minha mãe, cujo amor verdadeiramente transcendental irradia uma centelha de luz, abrigo e ternura perene no meu ser. Uma breve consulta de sua presença em minha interioridade é suficiente para atravessar qualquer desafio (e não foram poucos os deste percurso...); meu pai, que me incentivou a ser viajante peregrino em busca do mistério, por ter também me ensinado desde cedo a ir além, bem como a arte da disciplina, sem a qual esta tese não poderia ter sido feita; meu tio José Carlos, pela sua preocupação onipresente por mim e por estar ali em cada momento do meu caminho trazendo alegria e guarida; meu primo André, por manter viva sua enorme criatividade; minha amada avó Silvia, pela generosidade e vivacidade transbordantes; e a querida Leonete, que sabe cuidar e proteger como ninguém.

Por fim, agradeço profundamente:

Àqueles cujas vidas pude acompanhar ao longo desta pesquisa, que me revelam cada um as infinitas possibilidades do espírito se encarnar na matéria.

A todos os místicos, por ousarem se aventurar no não-saber.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

Eu, criatura criada por aquele que cria, por cujo intermédio o Criador fez esse livro de si para aqueles que não conheço, nem desejo conhecer, pois não devo desejar isso. É suficiente para mim se isso está no conhecimento secreto da sabedoria divina e na esperança. Eu os saúdo por meio do amor da paz da caridade na altíssima Trindade, que os considerou dignos de direção, declarando nele o testemunho de suas vidas pelo registro dos clérigos que leram este livro. (POIRETE, p. 229)

Primeiro, pensei que um mestre deveria estar certo em todas as coisas.

Depois, achei que meu mestre estava errado em muitas coisas.

Então, me dei conta do que era certo e do que era errado. O errado era permanecer em qualquer dos dois estados iniciais.

O certo era comunicar isso a todo mundo.

(Ardabili, em SHAH, 2016, p. 149)

RESUMO

DIAS, P. H. C. O reflexo inapreensível: diálogos transdisciplinares entre mística e clínica psicanalítica – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

A presente pesquisa busca compreender a interface dinâmica entre a prática clínica psicanalítica e o estudo do campo da mística, partindo da perspectiva de que essas áreas do saber humano apresentam um vasto potencial de contribuições e correções mútuas. Nesse sentido, a pesquisa pretende abordar tanto os modos pelos quais a mística amplia as concepções éticas e ontológicas da clínica quanto à maneira pela qual o método clínico da psicanálise implica numa releitura dos fenômenos místicos. Estabelece-se portanto a questão: o que é uma psicanálise que considere a mística enquanto uma forma de abertura ao Real e que, ao mesmo, tempo, possa investigar as dinâmicas relacionais que o místico estabelece em relação aos processos de esvaziamento de si e posicionamento frente ao campo espiritual? Utilizando a partir daí a ideia de espaço potencial da teoria winnicottiana, o autor apresenta reflexões que partiram de suas investigações pessoais, iniciando com uma leitura da autobiografia de um monge zen budista japonês do século XVIII chamado Hakuin. A vida de Hakuin apresenta temas de interface entre a mística e a clínica que, após serem discutidos, abrem espaço para a análise clínica de diferentes situações pelas quais o autor desta tese passou ao longo de um período de imersão em grupos de espiritualidade, incluindo vivências na Índia e Nepal, o que possibilita algumas reflexões a respeito de como a mística se configura na pós-modernidade. A partir disso, segue-se uma discussão a respeito da possibilidade do psicanalista investigar, na relação clínica, os modos subjetivos com que o místico se coloca em diálogo ao campo do transcendente e do absoluto; possibilidade essa que tangencia a questão dos adoecimentos espirituais, uma série de fenômenos estabelecidos no campo religioso que escapa às matrizes puramente psicológicas, ao mesmo tempo em que importa ao campo espiritual formas de adoecimento idiossincráticas. Posteriormente, é realizada uma aproximação entre mística e a prática psicanalítica, justificando sua escolha como modelo essencial para o diálogo proposto. Por fim, a partir do método apofático da mística, são descritas algumas das possibilidades pelas quais a clínica pode ser compreendida por um viés místico, bem como pelas quais a mística pode ser compreendida por um viés clínico, levando à conclusão a respeito da fecundidade deste diálogo.

Palavras-chave: misticismo, experiências religiosas, psicanálise e religião, espiritualidade.

ABSTRACT

DIAS, P. H. C. **The inapprehensible reflection: transdisciplinary dialogues between mysticism and the psychoanalytical clinic.** Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

This research aims at understanding the dynamic interface between psychoanalytical clinical practice and studies within the field of mysticism, through the perspective that these areas of human knowledge offer a vast potential of mutual contributions and corrections. In such regard, the research intends to approach both the ways in which mystical studies broaden the ethical and ontological conceptions inherent to psychoanalytical clinical practice as well as the way through which its clinical method implies at a new comprehension of mystical phenomena. The question therefore arises: what is a psychoanalysis that considers mysticism as a form of openness to the Real and which, at the same time, can investigate the relational dynamics that the mystic establishes in relation to the processes of self-emptying and positioning facing the spiritual field? Through the idea of potential space of winnicottian theory, the author describes his own reflections derived from his personal investigations, starting with an interpretation of the autobiography of an eighteenth-century Japanese Zen Buddhist monk called Hakuin. Hakuin's life presents themes of interface between mysticism and the clinical situation that, after being discussed, open space for the clinical analysis of different situations which the author of this thesis has experienced during a period of immersion in groups of spirituality, including experiences in India and Nepal, which makes it possible to reflect upon how mysticism may occur in postmodernity. From this, it follows a reflection on the possibility of the psychoanalyst to investigate, in the clinical relation, the subjective ways with which the mystic puts himself in dialogue with the field of the transcendent and the absolute; a possibility that touches the issues of spiritual sickness, a series of phenomena established in the religious field that escape from the purely psychological matrices, while at the same time it imports into the spiritual field idiosyncratic forms of illness. Then, an approximation is made between mysticism and psychoanalytic practice, justifying its choice as an essential model for the proposed dialogue. Finally, from the apophatic method of mysticism, some of the possibilities by which the clinic can be understood by a mystical bias are described, as well as the ones through which mysticism can be understood by a clinical bias, leading to the conclusion regarding the fecundity of this dialogue.

Keywords: mysticism, religious experiences, psychoanalysis and religion, spirituality.

RESUMÉ

DIAS, P. H. C. Le réflexe inappréhensible: dialogues transdisciplinaires entre mysticisme et clinique psychanalytique. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

La présente recherche cherche à comprendre l'interface dynamique entre la pratique clinique psychanalytique et l'étude du domaine du mysticisme, en partant du point de vue que ces domaines de la connaissance humaine offrent un vaste potentiel d'apports et de corrections mutuels. En ce sens, la recherche entend aborder à la fois les façons dont le mystique étend les conceptions éthiques et ontologiques de la clinique et la manière dont la méthode clinique de la psychanalyse implique une relecture des phénomènes mystiques. La question qui se pose alors est de savoir quelle est la psychanalyse qui considère le mysticisme comme une forme d'ouverture au Réel et qui, en même temps, peut enquêter sur les dynamiques relationnelles que le mystique établit en relation avec les processus de dépouillement et de positionnement face au champ spirituel? En utilisant à partir de là l'idée d'espace potentiel de la théorie winnicottienne, l'auteur présente des réflexions personnelles issues de ses enquêtes sur le terrain, premièrement travers l'autobiographie d'un moine bouddhiste zen japonais du XVIII^e siècle appelé Hakuin. La vie de Hakuin présente des thèmes d'interface entre le mystique et la clinique qui, après discussion, ouvrent un espace pour l'analyse clinique de différentes situations pour lesquelles l'auteur de cette thèse a passé une période d'immersion dans des groupes de spiritualité, y compris des expériences en Inde et au Népal, ce qui permet de réfléchir sur la formation du mysticisme dans la postmodernité. Il en découle une réflexion sur la possibilité du psychanalyste d'enquêter, dans la relation clinique, sur les manières subjectives avec lesquelles le mystique se met en dialogue avec le champ du transcendant et de l'absolu; une possibilité qui touche à la question de la maladie spirituelle, une série de phénomènes établis dans le champ religieux qui échappent aux matrices purement psychologiques, tout en introduisant dans le champ spirituel des formes idiosyncratiques de maladie. Ensuite, une approximation est faite entre le mysticisme et la pratique psychanalytique, en justifiant son choix comme modèle essentiel du dialogue proposé. Enfin, de la méthode apophasique du mysticisme, sont décrites certaines des possibilités selon lesquelles la clinique peut être comprise par un biais mystique, ainsi que par lesquelles la mystique peut être comprise par un biais clinique, conduisant à la conclusion quant à la fécondité de ce dialogue.

Mots-clés: mysticisme, expériences religieuses, psychanalyse et religion, spiritualité.

SUMÁRIO

Preâmbulo.....	14
1. Introdução.....	26
1.1. A origem do percurso.....	26
1.2. Conceituação, contextualização e sentido.....	36
1.3. Justificativa e objetivo: o estudo da mística na pós-modernidade.....	63
1.4. O problema do método.....	73
2. Hakuin e a manteiga.....	82
2.1. Fronteiras antropológicas e contexto sócio-cultural.....	82
2.2. Em chamadas.....	88
2.3. Os movimentos para a autotransformação.....	93
2.4. Os <i>satoris</i>	96
2.5. Doença zen.....	100
2.6. As contribuições de Hakuin.....	108
3. A mística na contemporaneidade: reflexões.....	113
3.1. Pertinências clínicas.....	113
3.2. O narcisismo espiritual.....	114
3.3. O escape da imanência.....	120
3.4. A busca por autossuficiência.....	124
3.5. Uma mística niilista?.....	129
3.6. O imediato.....	134
3.7. Os demiurgos.....	138
3.8. O que resta?.....	145
4. O lugar de fronteira.....	148
4.1. As intersecções.....	148
4.2. As transformações do ser.....	153
4.3. Uma clínica do paradoxo.....	159
5. A vocação mística da psicanálise?.....	165
5.1. Compatibilidades epistêmicas.....	165
5.2. Psicanálise como método apofático.....	166
5.3. A desconstrução identitária do eu.....	169
5.4. Universalidade e singularidade.....	174
6. Rastros de um diálogo peregrino.....	182
6.1. Mística da clínica: o vértice apofático.....	182
6.1.1. Modelos clínico-antropológicos.....	183
6.1.2. O apofático inerente.....	190
6.1.3. Disponibilidades ao transcendente.....	196
6.1.4. A ética de uma clínica mística.....	203
6.2. A clínica da mística: o outro interlocutor.....	207
6.2.1. O receptáculo.....	209
6.2.2. A estrutura do caminho místico.....	214

6.2.3. Adoecimentos espirituais.....	219
6.2.4. Tarefa clínica I: o apofático da humildade.....	229
6.2.5. Tarefa clínica II: o apofático da singularidade.....	233
6.2.6. Tarefa clínica III: o apofático do corpo.....	239
7. O espelho do espelho.....	247
Referências bibliográficas.....	251

Preâmbulo

Deus
E eu nos tornamos
Como dois gigantes gordos
Vivendo em um
Minúsculo barco.
Nós
Ficamos
Trombando um no outro e
r
i
n
d
o
.

(Hafiz, p. 199, tradução nossa)

No coração de todas as tradições espirituais parece habitar permanentemente a presença de uma contínua indagação. Quando o ser humano se volta às questões do fundamento de seu próprio existir, ele pode se questionar a respeito da relação entre a sua própria existência empírica e a possível existência de um mais-além, de algo que poderia ser transcendente a seu ser, de um princípio que pudesse abarcar tudo e não ser limitado por nada. Em outras palavras, poderíamos dizer aqui que o ser humano está de frente ao enigma entre o todo e a parte.

Poderia haver, por exemplo, um princípio absoluto, imanifesto, fora do tempo e do espaço, ilimitado, eterno, origem e causa de todas as coisas; e, de outro, a realidade manifesta, o mundo tempo-espacial relativo das formas como o conhecemos? Ou então seriam esses dois princípios em verdade o mesmo, e separação entre eles uma mera ficção? Ou, ainda, seria a ideia de um princípio transcendente apenas uma criação simbólica da mente humana que nada poderia atestar a respeito de uma realidade metafísica?

Essas indagações podem por exemplo ser elaboradas como questões teológicas, ou então discutidas através de uma via filosófica. Ainda, podem ser rejeitadas como pura abstração ou superadas por meio de um ato de fé. Podemos dizer que cada tradição

religiosa e filosófica possui suas vias particulares para destinar esse paradoxo, atribuindo concepções simbólicas específicas a partir de determinadas compreensões do que é o absoluto, o relativo, a condição humana, e assim por diante. Para certas escolas do cristianismo, por exemplo, Deus se esvazia de Sua onipotência para criar o mundo em um gesto de amor. O teólogo cristão grego Christos Yannaras expressa essa perspectiva da seguinte maneira:

Deus é a plenitude da existência e da vida, e Ele deseja que tudo aquilo que existe participe de sua plenitude, que cada coisa existente seja uma expressão da vida divina, uma participação na comunidade do amor que constitui o modo de existência de Deus, o ser de Deus. (1991, p.47, tradução nossa)

Já no budismo, tal questão aparece tematizada não pela semântica da criação ou do amor, mas sim em uma vertente na qual esse princípio absoluto é impessoal. Nessa tradição, encontramos a doutrina das duas verdades, que apresenta, de um lado, a verdade relativa tempo-espacial experimentada na vida concreta (o mundo das formas) e de outro a verdade suprema para além dos atributos (expresso no budismo pela ideia de um vazio primordial, fonte primordial da existência). O “*Sutra do coração*”, texto importante dentro da tradição budista, aborda a relação entre essas duas verdades a partir de sua unidade indissociável:

A forma é o vazio, o vazio é a forma;
O vazio não é separado da forma,
A forma não é separada do vazio;
Tudo que é forma é vazio,
tudo que é vazio é forma. (em PINE, R., 2004, p. 3, tradução nossa)

Esse modo de compreensão pode ser ainda mais radicalizado em perspectivas que postulam uma causalidade necessária na origem ontológica do mundo. Hubert Benoit (1994), autor francês inspirado principalmente por tradições orientais como o vedanta e o zen-budismo¹, apresenta o mundo manifesto como uma possibilidade necessária do imanifesto:

¹ Essas duas tradições, bem como outras, serão apresentadas e discutidas em momentos posteriores desta tese.

Assim, a irradiação energética de Deus num cosmo que a manifesta é necessária (ou seja, ela não pode deixar de ser) e não contingente. Por outro lado, a questão “Por que Deus se manifesta?” geralmente é colocada por motivos absurdos, já que supõe a assimilação de uma psicologia divina à psicologia humana! Por que o homem faz qualquer coisa? Porque deseja fazê-la por esta ou aquela razão. Mas atribuir a Deus um desejo qualquer significaria que algo podia faltar-lhe, o que é absurdo porque Ele é Tudo. Deus criou a Manifestação porque Sua natureza comportava isso. Em suma, esta é a melhor forma de responder uma questão que nem deveria ser levantada. (p. 34)

Evidentemente, esse dilema não foi apenas tratado pelas tradições religiosas, mas também por outros campos, como a filosofia, a literatura, as artes, as ciências exatas, etc. Como Benoit (1994) aponta em arguição crítica, um de seus desdobramentos pode por exemplo ser formulado pela questão “por que existe algo e não apenas o nada?”, tema explorado pelo autor norte-americano Holt (2013), em obra que traça um panorama histórico das diversas formas pelas quais ele foi abordado na história da humanidade. Segundo o autor (p. 24):

William James considerava essa a questão “mais sombria de toda a filosofia”. O astrofísico Sir Bernard Lovell observou que se deter nela pode “estraçalhar a mente de um indivíduo”. (De fato existem muitos pacientes psiquiátricos obcecados por essa pergunta.) Arthur Lovejoy, fundador do campo acadêmico conhecido como história das ideias, observou que a tentativa de resposta “constitui um dos empreendimentos mais grandiosos do intelecto humano”.

Há, contudo, para além das possibilidades teológicas, filosóficas, artísticas e científicas, uma outra via pela qual esse dilema pode ser destinado. Essa via é conhecida como mística, uma forma de saber em que essa separação entre o absoluto e o relativo parece ser superada por meio de uma experiência direta. Na mística, essa relação é vivida como um encontro de união (ou comunhão) entre a parte e o todo, em que se desvela um conhecimento íntimo e uno sobre a natureza das coisas para além das representações mentais e das divisões entre sujeito e objeto na tempo-espacialidade linear.

Para que essa comunhão possa ser vivida, o homem precisa estar em um estado de esvaziamento de si mesmo, ou seja, em um estado de abertura e consentimento frente a algo que o ultrapassa. Ela implica em um alargamento da identidade individual, que deixa de ser exclusivamente acoplada à personalidade empírica (ou o “eu psicológico”²) para ser envolvida por uma consciência sem fronteiras, ilimitada, eterna, muitas vezes sentida como algo divino, sagrado ou apenas como pura potencialidade de ser. A vivência mística é, assim, extremamente difícil de ser comunicada aos outros, pois acontece para além do campo da representação e da linguagem, em uma modalidade de experiência direta, intuitiva e não-mediada³. A seguinte anedota do poeta sufi⁴ Rumi expressa bem essa marca fundamental do saber místico:

Um homem bate à porta do Bem-Amado. O Bem-Amado pergunta: "Quem és tu?" e o homem responde: "Sou eu". O Bem-Amado diz: "Vai embora, não é ainda hora de entrar". Após longa viagem, como que consumido pelo fogo, o pobre volta e se aproxima da casa do Bem-Amado. Este pergunta: "Quem bate?" O homem responde: "És Tu". "Então", diz o Bem-Amado, "já que és eu, entra em minha casa." (em EVDOKIMOV, 1986, p. 59)

Etimologicamente, a palavra mística vem do grego “*mystikos*”, cuja raiz “*myo*” significa esconder ou fechar, podendo indicar o estado ascético de fechamento ao mundo sensorial para que se torne possível o acesso a verdades transcendentais, o que dá origem também ao termo “mistério”. Originalmente, a palavra se referia aos cultos de mistério gregos e passou futuramente a ser utilizada para descrever as experiências contemplativas no contexto do cristianismo. Somente mais tarde é que o termo passou também a ser usado em referência a experiências de outras tradições e contextos sócio-culturais, como nas vivências de místicos hindus, budistas, sufis, cabalistas, e também podendo se referir a experiências pessoais desvinculadas de quaisquer tradições religiosas.

² Utilizarei o conceito de “eu empírico” como aquela dimensão do psiquismo que se constitui por meio de um senso de identidade construído biograficamente a partir de processos consecutivos de identificação com o mundo, sendo portanto uma estrutura fundamentalmente estabelecida na tempo-espacialidade.

³ Por esse motivo é que qualquer palavra para tentar significar aquilo que é vivido é insuficiente, sendo que cada tradição aporta seus próprios termos, como: Deus, Tao, Vazio, Brahman, Alá, entre outros. Para os fins desta pesquisa, fundamentada em um diálogo de uma pluralidade de tradições e perspectivas, utilizarei sobretudo os termos “absoluto” ou “transcendente” para se referir àquilo que o místico experimenta enquanto um senso de totalidade não apreensível pelo tempo-espço e pela representação.

⁴ O sufismo diz respeito às diversas escolas místicas relacionadas ao contexto do islamismo. Adiante na tese, também termos a oportunidade de apresentar mais profundamente essa abordagem.

O que, no entanto, poderia nos autorizar epistemologicamente a aproximar perspectivas ontológicas tão distintas, advindas muitas vezes de tradições que possuem horizontes teológicos e antropológicos incompatíveis? A princípio, poderíamos apresentar a hipótese de que as experiências místicas são semelhantes entre si, apesar de suas inserções culturais e simbólicas serem distintas - mas, no entanto, como poderia essa compreensão ser justificada? Estarei ao longo da tese atento a estas questões e trarei autores e perspectivas que as problematizam, mas por ora – a título de introdução ao tema – apresentarei essas aproximações a partir de uma percepção de que são todas experiências que parecem ser um movimento de superar a separação entre o ser humano e o absoluto, entre o todo e a parte.

A experiência mística, portanto, parece independe das tradições religiosas, acontecendo como fenômeno singular na vida de uma pessoa – que pode ou não compreender e significar essa experiência a partir de um contexto religioso pré-existente. Sua condição essencial, no entanto, é de que ela implique em uma superação do conhecimento a partir da dualidade ou da racionalidade em uma experiência de acesso direto a algo cuja natureza é caracterizada por inefabilidade. São Boaventura, místico cristão do século XIII, assim a apresenta:

Para que essa passagem, porém, seja perfeita, é mister abandonar todas as operações intelectuais, e que todo o ápice do afeto seja transferido e transformado em Deus. Isto, porém, é algo místico e secretíssimo que “ninguém conhece, senão quem o recebe” [...] Se agora procuras saber como isto acontece, pergunta-o à graça e não à ciência; ao desejo e não à inteligência; ao gemido da oração e não aos estudos dos livros; ao esposo e não ao mestre; a Deus e não ao homem; às trevas e não à claridade. (2012, pp. 98, 100)

Para que possamos vislumbrar uma ilustração mais clara do que é mística, selecionei algumas descrições de experiências típicas, aqui inseridas em contextos sócio-culturais distintos. Podemos por exemplo nos absorver pelas palavras de Paramahansa Yogananda (1893-1952), célebre yôgue indiano, que descreve em sua autobiografia a seguinte experiência, vivida na companhia de seu mestre espiritual:

Meu corpo imobilizou-se como se tivesse raízes; o ar saiu de meus pulmões como se um ímã enorme o extraísse. Instantaneamente, a alma e a mente romperam com sua escravidão física e jorraram de cada um de meus poros como luz perfurante e fluida. A carne parecia morta e, contudo, em minha intensa lucidez, percebi que nunca antes estivera tão plenamente vivo. Meu senso de identidade já não estava mais limitado a um corpo mas englobava os átomos à minha volta. Pessoas em ruas distantes pareciam mover-se suavemente em minha própria e remota periferia. Raízes de plantas e árvores apareciam através de uma tênue transparência do solo; eu distinguia a circulação da seiva. (2008, p. 159)

Também no contexto indiano, é célebre a experiência de Ramana Maharishi (1879-1950), vivida aos seus 16 anos de idade:

Foi mais ou menos seis semanas antes de deixar Madurai permanentemente que a grande mudança ocorreu na minha vida. Aconteceu inesperadamente. Eu estava sentado sozinho em uma sala do primeiro andar da casa de meu tio. Eu raramente adoecia, e naquele dia minha saúde estava normal, mas repentinamente eu fui tomado por um violento medo de morrer. Nada no meu estado de saúde explicava isso, e eu não tentei justificar esse medo, nem procurei suas causas. Eu apenas senti ‘Vou morrer’ e comecei a pensar o que fazer a respeito disso. Não pensei em consultar um médico, meus parentes ou meus amigos; eu senti que precisava resolver o problema por mim mesmo, ali mesmo. O choque do medo da morte fez minha mente voltar-se para o interior, e eu disse a mim mesmo, sem na verdade moldar em palavras: ‘Agora a morte chegou; o que isso significa? O que está morrendo? O corpo morre.’ Então imediatamente comecei a dramatizar a ocorrência da morte. Eu deitei com os meus membros esticados e duros como se estivesse ocorrendo o rigor mortis, e imitei um cadáver para tornar a inquirição mais realista. Prendi a respiração e mantive os lábios firmemente fechados a fim de não deixar escapar nenhum som, de maneira que nem mesmo a palavra “eu” e nem qualquer outra palavra pudesse ser pronunciada. ‘Então’, disse a mim mesmo, ‘este corpo está morto. Ele vai ser carregado duro até a pira de fogo e lá será queimado e reduzido a cinzas. Mas com a morte deste corpo eu morro? Este corpo é o Eu? Ele

está silencioso e inerte, mas eu sinto a força total de minha existência, e até mesmo a voz do “eu” dentro de mim, separadas do corpo. Então eu sou o espírito que transcende o corpo. O corpo morre, mas o Espírito que o transcende não pode ser tocado pela morte. Isso significa que eu sou o Espírito Imortal’. Isso tudo não foi um pensamento obscuro; foi uma verdade viva que brilhou através de mim e que percebi diretamente, quase sem o processo do pensamento. ‘Eu’ era algo muito real, a única coisa real no meu estado presente, e todas as atividades conscientes ligadas ao meu corpo estavam centradas naquele ‘Eu’. A partir daquele momento o ‘Eu’ ou ‘Si-mesmo’ focou a atenção em si mesmo por meio de uma poderosa fascinação. O medo da morte desapareceu de vez, e a absorção no Eu Real continuou ininterrupta desde então. (em OSBORNE, 2014, pp. 8-10, tradução nossa)

Já o místico inglês Paul Brunton (1898-1981) relata algo parecido:

Um dia, enquanto eu estava esperando esses pensamentos surgirem, perdi por completo a sensação de que estava ali. Parecia ter-me dissolvido e desaparecido daquele lugar, mas não da consciência. Algo estava ali, uma presença que sem dúvida não era eu, mas eu estava plenamente consciente disso. Parecia ser algo da mais alta importância, a única coisa que importava. Depois de alguns minutos, voltei e me descobri no tempo e no espaço outra vez; mas uma grande paz havia me tocado e um sentimento muito benevolente ainda estava comigo. [...] Somente a experiência real pode solucionar esse argumento. Isto é o que concluí: o ego desapareceu; o “eu” cotidiano que o mundo conhecia e que conhecia o mundo não estava mais lá. Mas uma nova e divina individualidade apareceu em seu lugar, uma consciência que poderia dizer “EU SOU” e a qual reconheci como tendo sido meu verdadeiro eu o tempo todo. (2018, p. 177).

Por sua vez, a santa católica Teresa D’Ávila (1515-1582), que nos acompanhará em diferentes momentos desta pesquisa, assim o coloca:

Acontecia-me nessa representação que fazia de me pôr ao lado de Cristo de que falei, e também algumas vezes, lendo, vir inesperadamente um

sentimento da presença de Deus que de maneira nenhuma eu podia duvidar de que estivesse dentro de mim ou eu mergulhada n'Ele. Isso não era como uma visão. Creio que chamam de “teologia mística”. Suspende a alma de maneira que parece estar toda fora de si. A vontade ama. A memória me parece estar quase perdida. O entendimento não discorre, a meu parecer, mas não se perde. Mas, como digo, não opera, antes fica como espantado com o muito que entende. Porque quer Deus que ele entenda que, daquilo que Sua Majestade lhe apresenta, não entende coisa alguma. (2010, p. 98)

Outras descrições abundantes de experiências como essas podem ser encontradas nas biografias de muitos místicos, bem como em obras de autores que buscaram uma compilação transcultural das mesmas, tais como “*As Variedades da Experiência Religiosa*” (1902/2017), do psicólogo norte-americano William James e “*Cosmic Consciousness*” (1929/2009) do psiquiatra Richard Bucke. Penso que, novamente, em casos de abordagens transculturais como essas, também é importante tematizar a existência de contextos teológicos, culturais e antropológicos distintos, em um movimento de encontrar as semelhanças e diferenças entre as distintas vivências.

No mesmo horizonte crítico, podemos também explicitar o fato de que há diferentes tradições de espiritualidade que se opõem ao termo “mística”, por considerá-lo uma apropriação abstrata, racional e ocidental de experiências de espiritualidade. Por objetivos acadêmicos, estarei utilizando tal conceituação tendo a consciência de que ela aponta a fenômenos bastante complexos que resistem à racionalização de determinadas terminologias. Pretendo evitar, até onde isso for possível, qualquer tipo de colonização psicológica da questão, por estar buscando um diálogo com esses fenômenos, e não uma submissão dessas experiências ao esquema racional científico, tema que aprofundarei em capítulo posterior desta tese.

Para os fins desta pesquisa, portanto, irei considerar a experiência mística naquilo que parece ser, fenomenologicamente, sua marca fundamental, isto é, como aquela vivência que implica numa suspensão da compreensão da realidade em seu viés tempo-espacial, que é substituída por uma apreensão ampla do Real⁵ a partir do senso de união com o transcendente em seu aspecto de totalidade. Outras definições podem se aproximar

⁵ Refiro-me à Real para expressar a totalidade da existência naquilo que escapa à sua representação.

desta, com modificações sutis: McGinn (2006), por exemplo, prefere o termo “comunhão” ao invés de “união”; e “consciência” ao invés de “experiência”.

Já o termo “mística” implica não só na experiência em si, mas nos modos de compreensão da realidade que surgem em decorrência dessa experiência, que podem por exemplo fundamentar uma determinada teologia, um pensamento filosófico ou uma obra de arte, por exemplo. É nesse sentido que poderíamos falar de uma teologia mística, de uma poesia mística ou de uma filosofia mística; expressões de diferentes campos que possuem como fundamento o modo de compreensão alicerçado nesse modo de saber em que se suspendem as categorias representacionais e se exige um estado de abertura da pessoa para o mistério que a escapa.

Nessa direção, embora na experiência mística esse senso de separação entre absoluto e relativo seja superado, uma questão complexa se impõe na medida em que o místico retorna de sua experiência e é defrontado com o mundo que ressurge à sua frente: como a experiência vivida irá se acomodar em sua interioridade? A vivência mística em si é considerada nas diferentes tradições como um vislumbre do eterno, do infinito, do puro Ser, mas eventualmente a experiência se desvela como transitória e o mundo que antes se apresentou como uma continuidade de um mesmo senso de totalidade, agora reaparece novamente em sua dualidade e senso de separação. Pois o místico, embora possa guardar e sustentar o senso de unidade vivido, ainda assim é um ser em um mundo limitado pela tempo-espacialidade. De que maneiras essa experiência então poderá se integrar à sua vida? De que maneiras seu posicionamento existencial poderá sustentar esse novo saber? Quais seriam os modos de organização interna que poderiam, em suma, serem sintônicos ao jogo entre unidade e dualidade?

Assim, embora o místico possa experimentar um senso de união com o absoluto, ele continua a existir também enquanto um ente no mundo. Esse paradoxo pode ser encontrado na anedota de Rumi apresentada acima: embora o homem que bata à porta do “Bem-Amado” se reconheça como sendo Ele mesmo, ainda assim há um homem e há um “Bem-Amado”, duas existências que se tornam uma, mas que também continuam a ser, paradoxalmente, duas.

Isso significa que a mística pode ser compreendida não apenas como o acesso à experiência de união com o absoluto, mas também como os modos pelos quais essa união se desvela no mundo cotidiano. Uma visão verdadeiramente não-dualista entre o absoluto e o relativo não é a perspectiva que simplesmente os coloca em identidade plena. Ao

contrário, a verdadeira não-dualidade parece implicar na assunção do paradoxo identidade-diferença em manifestação constante.

Nesse ponto de vista, o conhecimento místico por si só parece não ser suficiente para compreender a complexidade da relação entre absoluto e relativo, imanifesto e manifesto, unicidade e multiplicidade. A experiência mística precisa também ser transposta ao mundo da manifestação em suas particularidades, pois se há uma compreensão do todo, ele não pode estar divorciado de nenhuma de suas facetas. De um ponto de vista místico, o absoluto engloba e transborda todas as manifestações, e por esse motivo as inclui. Isso está exemplificado acima, nas palavras de Teresa, que afirma que na experiência mística o entendimento não discorre mas também não se perde.

Pável Florensky (1882-1937), filósofo e teólogo russo, nos apresenta com grande rigor essa questão, ao afirmar que o conhecimento místico, intuitivo e diretivo por excelência, necessita também de uma contraparte discursiva e intelectual para dar conta do que nomeia de Verdade. Para Florensky, a Verdade se constitui tanto em sua infinitude quanto em sua finitude, sendo o encontro desses dois fundamentos. Em suas palavras:

E assim, se a Verdade existe, então será uma racionalidade real e uma realidade racional, uma infinitude finita e uma finitude infinita ou, em termos matemáticos, um *infinito atual*, o Infinito concebido como Unidade integral completa, como um Sujeito unitário, em si mesmo concluído. Portanto, sendo perfeita em si mesma, a Verdade carrega consigo toda a plenitude da série infinita de seus fundamentos, a profundidade de sua própria perspectiva. Ela é o sol que, por meio de seus raios, ilumina a si mesma e a todo o universo. Seu abismo é o abismo da potência, e não da aniquilação. A Verdade é um movimento imóvel e uma imobilidade móvel. Ela é a unidade dos contrários. É *coincidentia oppositorum*. (2010, p. 69, tradução nossa)

Nesse ponto de vista, isso parece implicar na hipótese de que a experiência mística necessita de uma interlocução discursiva para que possa abarcar a complexidade da relação entre homem e absoluto. Essa interlocução alcança grande representatividade nas diferentes teologias, nas poesias místicas, em determinadas escolas de filosofia, etc, ou seja, nas diferentes maneiras de usar a linguagem para buscar a comunicação de algo que é por natureza para além da representação. Ou seja, para além da experiência mística em si, aquele que a experimenta parece se ver também face a outro desafio, isto é, o de se

indagar como essa experiência poderá ser comunicada e compartilhada com os outros, e manifestada em sua vida através da sustentação no tempo.

Gostaria de criar um símbolo imagético para representar essa questão: o místico *se inclina* para fora de si mesmo para se abrir à experiência do transcendente em sua interioridade. Mas por outro lado, ele também *se inclina* de volta ao mundo no regresso de sua experiência. Parece haver aí um inter-jogo dinâmico entre duas experiências de inclinação, uma talvez seja convexa, outra côncava, imagem que será aprofundada ao longo da tese.

Escolho essa palavra “inclinação” porque ela evoca um senso de saída de si em busca de uma alteridade: a totalidade sai de si para criar a parte, a parte sai de si para encontrar a totalidade. Mas não só por isso: a palavra “inclinação” também dá origem a outra. *Klinos*, sua raiz grega, é de onde vem a palavra “clínica”, que ilustra a ideia do médico que se inclina para examinar seu paciente. Esta tese foi escrita em um programa de psicologia clínica, campo privilegiado de inclinação ao outro que é um paciente em psicoterapia.

Após essa breve apresentação, posso então deixar claro ao leitor qual é a **pergunta** fundamental que movimenta esta tese: temos então, de um lado, o universo relatado pelos místicos, um saber que parece estar para além de qualquer representação; de outro, o método e o contexto da psicologia clínica contemporânea, que investiga as dimensões do psiquismo humano. Que contribuições podem então surgir se o autor desta tese, enquanto investigador interessado nos dois campos, procurar colocar em questão determinadas experiências advindas deles?

A mística parece alargar a interioridade humana, possivelmente colocando à clínica uma indagação fundamental a respeito de seus fundamentos antropológicos e possibilidades terapêuticas, podendo incluir toda a dimensão da relação do homem com o absoluto em seu escopo de trabalho. A clínica pode se inclinar para a mística para redescobrir suas potencialidades ontológicas. Mas de que forma a mística pode também se inclinar para a clínica?

Me pergunto, portanto: uma vez que a mística não se define apenas pelo acesso à experiência do absoluto em si, mas também pelos modos com que ela será acolhida e integrada à experiência subjetiva de alguém, não poderia ser a clínica nesse ponto sua interlocutora privilegiada? A clínica, em seu olhar investigativo, pode demandar uma atenção específica à sustentação da mística na interioridade de alguém. Utilizando os termos de Florensky (2010) acima, poderíamos criar uma hipótese: será que a mística

pode resgatar à clínica a dimensão imóvel da existência, enquanto a clínica pode cuidar de sua dimensão móvel de uma forma em que suas inclinações mútuas alcancem sua expressão máxima?

Esta tese quer então aprofundar as possibilidades desse inter-jogo entre o absoluto e o relativo, entre o mistério inconcebível e sua inclinação, jogo que em seu aspecto macrocósmico cria uma de suas infinitas possibilidades no mundo da forma através do desvelar de um pesquisador em psicologia buscando palavras para preencher suas páginas ainda não escritas.

1. Introdução

1.1. A origem do percurso

O presente trabalho se inscreve sob o signo de uma série de continuidades e descontinuidades, de uma história de envolvimento em torno de um mesmo tema, permeado por eventos de muitas rupturas e inquietações. Diria, ainda, que ele é fruto da persistência interna de uma mesma questão ao longo de uma sequência de anos em meio a suas evoluções, oscilações e transformações complexas, de modo tal que a fronteira entre seus desdobramentos e meu próprio caminho se dilui em tons rarefeitos. Esse percurso teve até aqui inúmeras etapas que, evidentemente, não poderiam ser descritas em minúcia, mas que tentarei resumir sucintamente.

Meu interesse inicial pelo tema se despertou, em minha adolescência, primeiramente pela leitura de diferentes obras que tratavam de experiências espirituais, a maioria delas ligadas a tradições orientais, como o budismo e o hinduísmo. Essa curiosidade passou rapidamente a se tornar bastante intensa, me levando a percorrer o estudo e prática de diferentes caminhos de espiritualidade, em busca de uma experiência que pudesse transcender as limitações do mundo tempo-espacial, cuja realidade (talvez prematuramente) questionava.

A busca por esse algo transcendente me colocou em contato com diferentes grupos de espiritualidade, bem como de frente a pessoas que haviam assumidamente encontrado e realizado essa busca até sua plenitude, os assim chamados mestres, professores ou mentores espirituais. O crescente convívio com algumas dessas figuras se marcou, inicialmente, por uma grande idealização de minha parte, já que eu supunha que tais pessoas, a partir do momento que haviam encontrado a realização espiritual plena, estariam em um estado constante de perfeição e transcendência.

Em meio a esse processo, adentrei a faculdade de psicologia, situação vivida com certa ambivalência, uma vez que, apesar de escolher o curso em busca de mais elementos para a via transcendente, encontrava poucas referências simbólicas, ao longo do mesmo, que abordassem ou compreendessem as experiências vividas pelos místicos. Por outro lado, a psicologia me ajudava a compreender outras dimensões importantes da interioridade humana, que também colocavam em xeque determinadas assunções e certos comportamentos dos mestres espirituais com quem estava convivendo.

Estava dada já aí a tensão que hoje ocupa estas páginas: de um lado, eu percebia a existência de diversos fenômenos (primeiro na convivência com os mestres, e gradualmente em minha própria interioridade) que escapavam da compreensão da maioria das escolas psicológicas; de outro, eu passava mais e mais a averiguar que os professores também possuíam uma dimensão profundamente humana, e assim também profundamente falha e sujeita às precariedades da condição humana, algo que a psicologia (não só a estudada, mas também a minha experiência pessoal em psicoterapia) poderia muito bem compreender.

Ao longo desse período, e interessado sobretudo por um viés plural das diferentes tradições espirituais, estive envolvido constantemente com as mais variadas práticas de espiritualidade, sendo parte desse processo uma longa imersão em monastérios e grupos durante um período na Índia e no Nepal. Hoje, consigo observar um fenômeno interessante: embora estivesse profundamente engajado nas práticas e tradições nas quais estava inserido, eu simultaneamente buscava estar em uma postura de investigação clínica desses mesmos fenômenos.

A pergunta que me fazia nesse momento era: se os místicos não são seres perfeitos e plenamente realizados, o que significa afinal uma vida realizada espiritualmente? Se mesmo após a absorção em experiências místicas ainda haveria um devir humano existente no mundo e sujeito às suas vicissitudes, o que é uma vida que seja plena em ambos os aspectos? Será que a psicologia – desde que compreendesse esses estados de consciência mística sem reducionismos – poderia ter chaves para essas questões?

Ainda, havia uma outra dimensão dessas questões no que dizia respeito ao meu próprio percurso: será que o anseio por transcendência não era apenas uma maneira de buscar refúgio de diferentes situações que não conseguia atravessar no mundo empírico? Será que a motivação mística e mesmo a experiência em si não seriam apenas subprodutos de determinações psíquicas?

Durante todo meu percurso no oriente, estive atento a essas questões, buscando investigar nos diferentes círculos, na vida dos mestres espirituais e dos participantes desses diferentes grupos e tradições quais eram os posicionamentos existenciais frente à questão da espiritualidade. Em meu retorno ao Brasil, essa primeira investigação deu origem a uma iniciação científica (*“Sobre pontos e linhas”*, realizada ao longo de minha graduação em psicologia na Universidade de São Paulo, marcando o início de meu percurso acadêmico junto com o professor Gilberto Safra, orientador desta pesquisa e também de meu mestrado) em que analisei as diferentes práticas e particularidades dos

múltiplos centros espirituais pelos quais eu passei, percorrendo a Índia e o Nepal, a partir dessa chave-tensão entre a psicologia e a espiritualidade⁶.

A própria pesquisa (bem como minha análise pessoal) foi me mostrando que a compreensão mais justa à compreensão desses fenômenos era uma que não pendesse nem demais ao campo da espiritualidade e suas idealizações, e nem demais ao lado da psicologia e seus reducionismos. Me parecia claro, após tudo o que havia vivido, que o ser humano possui uma dimensão espiritual-transcendente não redutível ao psiquismo, mas que também possui uma dimensão psicológica fundamental, com suas teias de afetos, imagens, símbolos e dinamismos. Essas duas dimensões estariam em perpétua correlação e caberia agora encontrar modelos clínicos compatíveis com essa conclusão.

Paralelamente a isso, fui cada vez observando mais em minha interioridade a interpenetração entre esses dois registros, a partir de uma questão complexa: quanto mais eu me aprofundava em determinadas práticas espirituais, certos fenômenos passavam a acontecer e que de alguma forma apontavam a uma espécie de adoecimento de alguns aspectos de minha interioridade. Fui percebendo que o caminho espiritual poderia ter uma vinculação não tão desejável com outras dimensões de meu ser, me fazendo notar que muitas vezes determinados conteúdos psicológicos, por exemplo, passavam a se tornar ampliados ou dissociados da minha consciência na medida em que mergulhava em práticas de meditação ou oração, por exemplo.

Estava de frente a uma questão híbrida entre o campo do caminho espiritual e o dos desenlaces da minha própria subjetividade; região cuja característica fronteira se constituía em uma escassez grande de material e repertório cultural de compreensão, já que não encontrava respostas para essas questões nem no campo da espiritualidade e nem no campo da psicologia, que a meu entender não compreendia as diferentes dimensões da espiritualidade humana e dos fenômenos místicos. Nesse momento, passei a reconhecer a importância de uma prática clínica que pudesse se inteirar e acolher esses fenômenos em sua abordagem, a fim de auxiliar pessoas que, como eu⁷, se encontravam desorientadas em algum ponto desse espectro.

Nesse momento, também me aprofundava em minha própria prática clínica e em meu interesse crescente pela abordagem psicanalítica, sobretudo pelo seu método

⁶ Definirei espiritualidade e sua relação com a mística em passagens subsequentes neste texto, mas por ora podemos compreendê-la como um movimento de autotransformação da pessoa em direção a um sentido maior e transcendente.

⁷ Adiante nesta tese, nos fará companhia um monge japonês do século XVIII que passou por experiências que acredito serem similares às minhas.

singular, que a meu modo de ver possui uma disponibilidade interessante para o estudo da mística, assunto de um capítulo posterior desta tese. Passei a contemplar então a possibilidade de pensar uma clínica psicanalítica, mas de uma forma que pudesse abarcar a dimensão mística da existência. Encontrei no pensamento de Gilberto Safra, assim como no de outros autores, referências importantes para pensar a situação clínica a partir dessa interface, que também seria o fundamento da minha própria prática clínica, como é até hoje.

Esse contexto me levou até minha pesquisa subsequente (*“Ramakrishna: uma investigação clínica da experiência mística”*, 2015), realizada como dissertação de mestrado no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, na qual pude aprofundar essa complexa área de estudos clínicos que examina as relações entre psicologia e a espiritualidade, mais focada em sua vertente da mística.

Utilizando essas concepções, na pesquisa de mestrado parti do diálogo entre Freud (1930/1996) e o escritor francês Romain Rolland acerca do “sentimento oceânico” para discutir o tema da mística em seus diferentes modos de compreensão, a partir de uma análise fenomenológico-hermenêutica da vida de Ramakrishna Paramahansa (1836-1886), célebre místico indiano. Pude, ao longo da pesquisa, refletir sobre os diferentes modos pelos quais o fenômeno místico foi compreendido em seu contexto interpretativo, dividindo em três categorias centrais sua maneira de apreensão: a dos “psicopatologizantes”, autores que compreendem a mística exclusivamente a partir de um olhar psicológico e frequentemente como um fenômeno patológico; a dos “romântico-devocionais”, autores que realizam uma leitura da mística predominantemente pelo seu ângulo espiritual, muitas vezes negligenciando os aspectos psicodinâmicos envolvidos em sua constituição; e os “fronteiriços”, a abordagem de autores que buscam compreender tais fenômenos na interface entre o psicológico e o espiritual, buscando assinalar, de um lado, que determinadas experiências não devem ser compreendidas apenas psicodinamicamente e, de outro, que fenômenos inerentes à constituição da psique implicam também numa constituição complexa da espiritualidade de uma pessoa.

Assim, a leitura hermenêutica do fenômeno místico realizada nessa pesquisa partiu também de uma crítica e um posicionamento frente às concepções clínicas a respeito da condição humana. Para Safra (2006), por exemplo, compreender o fenômeno místico a partir de um registro exclusivamente psicodinâmico é uma abordagem que desconsidera inúmeros aspectos da constituição humana em seu registro ontológico. O

clínico brasileiro parte de autores como Heidegger, Florensky e Stein para sustentar seu ponto de vista.

Safra (2006), assim, diferencia em sua abordagem clínica fenômenos que ocorrem a partir da biografia e dos acontecimentos da vida de alguém (aquilo que, utilizando a conceituação proposta por Heidegger, nomeia de registro “ôntico”) de determinados fenômenos que, em sua visão, seriam constitutivos e originários de uma pessoa, anteriores à formação de sua personalidade. Esse registro Safra (2006) nomeia de “ontológico”, se referindo aos aspectos fundamentais da condição humana e da singularidade de uma pessoa que não podem ser justificados ou explicados por lógicas psicodinâmicas.⁸

Nesse ponto de vista, há uma dimensão do psiquismo humano fundamentalmente ôntica, caracterizada como uma tessitura de imagens e símbolos constituídos em meio às experiências biográficas da pessoa. Esse registro está sempre acompanhado por aquilo que nessa pessoa é originário, como os aspectos do seu ser que moldam e constituem seu existir. Assim, nessa perspectiva o ontológico inclui a dimensão ôntica da existência, embora não se reduza a ela. Esses dois aspectos estariam em perpétua interação, como experiência de paradoxo. Desenvolverei novamente esses conceitos no próximo tópico deste capítulo, de forma mais contextualizada.

Compreender a clínica por meio desse ângulo foi uma experiência fundamental em meu próprio percurso, pois esse modo de conceber o ser humano permite pensarmos nos fenômenos espirituais e místicos como originários da condição humana, e não apenas como determinações de causalidades psíquicas; ao mesmo tempo em que permite pensar a conexão dessa dimensão com os fenômenos propriamente psíquicos em sua dimensão biográfica e empírica. Encontrei então nesse vértice de entendimento uma importante chave para compreender o que eu estava vivendo em minha própria interioridade e nos diversos fenômenos que havia observado em meu caminho de espiritualidade.

Essa chave de leitura permite então reposicionarmos o conceito do psiquismo humano, colocando-o em interface com determinadas regiões de seu ser que não estão exclusivamente constituídos pelo aparelho psíquico em si. Nesse entendimento, e que será a forma como utilizarei esse conceito ao longo desta tese, o psiquismo humano engloba a dimensão representacional, mas não se reduz a ela, sendo então aquela dimensão que estabelece um processo contínuo de vinculação com a realidade.

⁸ É importante assinalar aqui que o conceito de “ontológico” nesse sentido implica em referir-se ao ser, mas não afirmar algo sobre ele. Falar de “ontológico” não significa fazer ontologia.

Aqui haveria, portanto, uma compreensão do psiquismo humano não-entificado e não meramente funcionalista. Ou seja, nesse ângulo, há uma dimensão do psiquismo que pode ser considerado similar às definições freudianas (1900/1996) do aparelho psíquico, como aquele registro da subjetividade humana constituída por uma rede associativa de imagens e representações construídas pela percepção sensorial no espaço entre o estímulo recebido e ação motora determinada pelos traços mnêmicos; ou seja, uma estrutura fundamentalmente ôntica e constituída pelo contato entre a corporeidade e o mundo externo. Mas o psiquismo, por sua vez, é também uma estrutura orgânica capaz de aberturas, seja ao registro da corporeidade, seja ao registro do transcendente, o que lhe colocaria também em contato com a dimensão ontológica do ser humano, incluindo assim o gesto, o acontecimento, levando em conta o modo de ser singular de alguém e as dimensões fundamentais de sua condição, o que incluiria seu anseio pela espiritualidade⁹.

Nessa perspectiva, o psiquismo pode constituir um movimento de busca de um sentido maior, de superação de sua identidade pessoal e alinhamento com um valor transcendente. Quando uma pessoa então se coloca de fato em abertura ao transcendente, poderíamos nomear esse processo de espiritualidade. Analogamente, nomearei de espírito aquela dimensão da interioridade humana que se desvela quando o psiquismo se posiciona em um estado de abertura à alteridade maior, sendo uma das expressões dessa abertura a experiência mística em si.

Através da análise biográfica de Ramakrishna, compreendi a meu ver que a leitura que mais abrange a complexidade de sua vida, de um ponto de vista fenomenológico, é aquela que de fato compreende o místico em sua constituição psíquica ao mesmo tempo em que reconhece que há fenômenos que não são apenas subprodutos de dinâmicas biográficas-representacionais (ônticas), mas sim expressões de uma vivência ontológica de experimentação do Real. Ao longo da dissertação, pude observar que através desse ângulo de compreensão muitas das experiências espirituais de Ramakrishna podem ser compreendidas em seu caráter existencial fundamental, que é pobremente interpretado quando reduzido a subprodutos de dinamismos psíquicos. Por outro lado, esse modo de tratar o tema implicou também em abordar a constituição psíquica de Ramakrishna em estreita relação com suas experiências espirituais, uma vez que o místico é protagonista

⁹ Adiante neste texto, apresentarei alguns autores em psicanálise, como Winnicott, Bion e Safra que possibilitam uma compreensão mais ampla do psiquismo. O conceito de gesto, por exemplo, é próprio da teoria winnicottiana, sendo a ação fundamental do *self* da pessoa em sua totalidade.

de uma vida oscilante na tênue linha entre loucura e santidade, tema que compareceu intensamente ao longo da dissertação.

Concluí a pesquisa, dessa maneira, apontando a necessidade de se compreender a mística e a espiritualidade humanas tanto em seu registro psíquico quanto em suas características de ordem ontológica-existencial, que possuem uma dimensão própria. No entanto, uma nova pergunta se abriu a partir dessa chave de compreensão, no que diz respeito a como esses fenômenos podem ser abordados na prática clínica *per se*. Formulei da seguinte maneira o problema, ao final da dissertação:

Se, nessa perspectiva, uma compreensão integral do ser humano envolve uma apreensão profunda tanto dos aspectos empírico-biográficos da pessoa quanto de seus aspectos ontológicos essenciais (nos quais a espiritualidade e a mística estão incluídas), uma nova questão se abre: como deve o clínico, em sua prática, abordar esse duplo vértice de entendimento? Como pode o terapeuta lidar com as experiências místicas e a espiritualidade de seu paciente? (DIAS, 2015, p. 117)

Meu percurso nesse momento então busca responder a esta pergunta, agora no contexto de uma tese de doutorado, e já munido de mais subsídios epistemológicos tanto do ponto de vista da literatura mística quanto do conhecimento clínico sobre o tema. A abordagem central desse estudo, assim, orbita em torno de uma questão de dupla face: o que a clínica psicológica¹⁰ tem a dizer a respeito de uma terapêutica adequada aos fenômenos místicos e espirituais; e, do outro lado, o que a mística tem a acrescentar às concepções antropológicas subjacentes às perspectivas clínicas? De que forma os fenômenos observados e relatados pelos místicos podem contribuir para o entendimento da constituição do ser humano? E de que modo o método clínico pode auxiliar o místico na sustentação de suas experiências? Ou, ainda, o que seria uma clínica compreendida através da mística e o que seria uma mística compreendida através da clínica?

Aqui, penso ser importante frisar que o intuito desta pesquisa não é evidentemente responder a estas perguntas a partir de uma presunção pela qual eu poderia colocar esses dois campos em diálogo, pois isso implicaria em um domínio onipotente de ambos. Minha

¹⁰ Embora nesse momento inicial apresente a interlocução a partir da clínica psicológica genericamente, ao longo da tese meu diálogo maior será com a clínica psicanalítica, decisão que será explicada em capítulos subsequentes.

intenção é, sobretudo, ventilar indagações possíveis de experiências que surgem das duas áreas, e criar um diálogo a partir dessas reflexões.

Se a pesquisa de mestrado foi fundamentalmente uma crítica aos modelos em psicologia que reduzem as disponibilidades espirituais do ser humano a fenômenos psíquicos, ou seja, uma crítica a modelos antropológicos que não contemplam as complexidades da condição humana em um olhar ontológico, esta presente tese visa não mais se ater a tais críticas mas sim às possibilidades clínicas de uma abordagem que pense o ser humano nessa complexidade.

Conforme explicado acima, abordar o registro da espiritualidade de uma maneira não-reducionista (ou seja, de um modo que possa compreender esses fenômenos a partir de uma visão ampla da condição humana, para além apenas das causalidades psicológicas) implica por si só em uma discussão epistemológica de grande complexidade, já apresentada na dissertação de mestrado e que será também discutida ao longo desta pesquisa. Essa maneira de tratar tal problemática antropológica advém de contribuições de alguns autores pertencentes à tradição fenomenológica, como Edith Stein (2003), bem como de autores inseridos no campo psicanalítico que reformulam o entendimento freudiano da constituição humana.

Partirei, portanto, da interlocução com perspectivas que compartilhem desse entendimento antropológico, posicionamentos que o psicólogo norte-americano Parsons (1999) nomeia de “transformacionais”. O autor, ao tratar das relações entre as experiências místicas e a psicanálise, realiza uma divisão em categorias dos diferentes modos de se abordar o assunto. Para os autores incluídos no que nomeia de “escola clássica”, na qual se inclui a leitura freudiana, os fenômenos espirituais aparecem como subprodutos e derivações do aparelho psíquico, sejam elas em forma de sublimações ou até mesmo como regressões arcaicas a estágios iniciais da formação do ego.

Já na “escola transformacional”, Parsons (1999) inclui alguns autores em psicanálise que buscam abordar a espiritualidade por um viés bastante divergente da perspectiva que contempla o ser humano exclusivamente em sua dimensão bio-psico-social. Nessa concepção, ele apresenta psicanalistas como Bion ou Jack Engler, que estariam atentos a pensar os fenômenos espirituais a partir de outra configuração do psiquismo, o que implica em considerar a pessoa através de um olhar mais amplo, numa reflexão paradigmática que aponta para regiões distintas da interioridade humana. No próximo tópico, aprofundarei essa discussão atribuindo uma nomenclatura distinta da de

Parsons (em que caracterizarei um espectro que flui das hermenêuticas fechadas às hermenêuticas abertas da compreensão da psicologia em relação à mística).

Na dissertação de mestrado, foi possível focar esta problemática epistêmica pelo contraste entre as posições “psicologizantes”, as “romântico-devocionais” e as “fronteiriças”, como exposto acima. No entanto, para a construção desta tese de doutorado, partirei já do paradigma “fronteiriço”, isto é, aquele que reconhece fenomenologicamente a espiritualidade acontecendo não a partir de determinações psicodinâmicas, mas sim como um movimento ontológico do ser humano, embora em constante conexão aos seus aspectos ônticos, biográficos e representacionais. A proposta aqui é a de aprofundar essas possibilidades de intersecção em uma perspectiva clínica, sem recorrer novamente a uma crítica das visões em psicologia que considero reducionistas.

Nessa perspectiva, que nos guiará ao longo da tese, a espiritualidade é uma disponibilidade ontológica do ser humano, um fenômeno que ocorre em meio aos fundamentos da condição humana; e não uma derivação (ou sublimação) de conteúdos psicológicos, compreendidos por meio de matrizes reducionistas ou deterministas. É em meio a essa concepção que poderemos dialogar com a prática clínica.

Desse modo, ao partir desse paradigma fronteiriço, essa pesquisa de um lado pode abarcar tal discussão epistemológica entre as diferentes teorias clínicas e sua abertura para a espiritualidade. Contudo, o salto a que me proponho aqui é maior do que este, visando responder à transdisciplinaridade entre as duas áreas, ou seja, buscando elementos que atravessam de uma área a outra, que fazem uma se alterar em função da outra e incorporar elementos próprios de uma na interioridade de outra, à diferença da interdisciplinaridade, que visa mais o diálogo entre dois campos distintos.

Somente em uma perspectiva transdisciplinar é que poderemos nos ater a perguntas como: de que formas determinadas experiências relatadas pelos místicos alargam as perspectivas clínicas e, simultaneamente, de que forma o método clínico pode contribuir à vida mística, ofertando um cuidado terapêutico possível à mesma? Que conclusões podem surgir a partir de uma leitura de diferentes fenômenos místicos tendo em vista essa intersecção?

Assim, quero deixar claro que a proposta central desta tese não é a de realizar apenas uma discussão epistemológica a partir de um diálogo entre diferentes teorias. Meu vértice de pesquisa será fundamentado em seu caráter exploratório, como uma

investigação clínica de determinadas situações em que essa intersecção entre mística e clínica poderá ser discutida com profundidade.

Clinicamente, portanto, tais questões podem sair de seu vértice apenas teórico e aportarem uma dimensão mais investigativa. Se o místico então acessa, em sua experiência, algo que estaria para além da representação e da identidade psicológica, podemos nos perguntar: como ele irá se relacionar com essa experiência? Como ela irá afetar seu ser em sua totalidade? Que tipos de rupturas, adoecimentos, aberturas e possibilidades essa experiência pode ocasionar em sua vida? Como ele poderá sustentar essa janela em seu posicionamento existencial? De que forma o método clínico pode responder a tais questões e auxiliar o místico a articular suas experiências de uma forma sintônica às suas necessidades pessoais e à condição humana?

É importante frisar aqui que, ao falar de clínica, não penso apenas na situação especializada de um consultório de psicoterapia. Clínica, nesse registro mais amplo já apresentado no preâmbulo desta pesquisa a partir da palavra “inclinação”, é um posicionamento existencial, um modo de perceber, investigar e tratar dos diferentes aspectos da interioridade humana em uma oferta de cuidado. É um modo de olhar ao outro, seja esse olhar explícito e direto como em uma psicoterapia, seja ele implícito e silencioso como na leitura da biografia de um místico ou na observação de fenômenos em minha própria interioridade e nos grupos e situações pelas quais eu passei. Contudo, para que o foco da pesquisa não fique amplo demais, buscarei apresentar tal discussão a partir da prática clínica psicanalítica, perspectiva que será explicitada ao longo da tese.

Para realizar esta pesquisa de doutorado, hoje portanto se somam três pilares fundamentais: a) o meu percurso pessoal nos diversos grupos de espiritualidade, no convívio com seus mestres, mentores e participantes, bem como minhas próprias experiências internas com a mística e com a ampla literatura do tema; b) minha experiência acadêmica instigada pelo tema, passando pela iniciação científica e pelo meu mestrado; e c) minha própria incursão na clínica psicanalítica, tanto como analisando, como analista e como supervisionando, nas três posições sempre buscando possibilidades de interlocução em que as particularidades da espiritualidade são respeitadas e contempladas.

Será, então, a partir da análise clínica da biografia de determinados místicos, do material literário sobre o tema e da minha experiência pessoal tanto enquanto clínico como enquanto investigador do campo da espiritualidade que poderei levantar tais questões. A pesquisa então percorrerá essas diversas facetas para que algo dessa

intersecção entre mística e clínica possa se desvelar a partir delas, sendo então a investigação clínica que trará elementos para a discussão epistemológica.

1.2. Conceituação, contextualização e sentido

Embora tenha citado até aqui os conceitos de espiritualidade e de mística, gostaria agora de apresentá-los de um modo mais aprofundado. Assim, os defino como dois fenômenos distintos, porém intimamente correlacionados, o que será discutido ao longo desta tese.

Compreendo a espiritualidade, em consonância com a perspectiva de Safra (2006), como um fenômeno a ser interpretado em um registro não reducionista, sendo assim um movimento de autotransformação progressiva da pessoa, em que ela passa a direcionar sua própria vida em harmonia com sua concepção de absoluto ou do divino. Ela é uma prática interna pessoal, que acontece como um processo de posicionamento frente a um sentido último da existência que não pertence a seu horizonte empírico (Horujy, 2009).

A espiritualidade acontece por meio de práticas nas quais a pessoa, além de buscar a transformação de si a partir de uma determinada concepção do divino ou do absoluto, cria também um alinhamento de sua existência tendo como referência fundamental aquela mesma concepção. Nesse percurso, ocorre com frequência um reposicionamento do sentido de si de modo que, embora o indivíduo esteja no mundo, ele simultaneamente se desloca em direção a um para além. Nessa situação, a pessoa é um ser imanente ao tempo e ao espaço empírico, mas parte considerável de seu ser se abre em direção ao transcendente. A espiritualidade exige, portanto, a participação da vontade da pessoa na medida em que se coloca progressivamente para além de sua identidade pessoal. ´

A mística, por sua vez, se caracterizaria por ser um fenômeno experiencial de relação com o absoluto ou divino, como um modo de consciência e de saber por meio da qual a pessoa sente alcançar uma união com algo para além do registro visível e do “eu” empírico (ZAEHNER, 1957). Ela pode, portanto, irromper como um fenômeno espontâneo, não necessariamente decorrente de um caminho de espiritualidade, embora a prática espiritual possa preparar o terreno para que a experiência mística possa ocorrer. Assim, embora o fenômeno central deste estudo seja a mística, inevitavelmente ao tratar desse assunto, estarei também tratando direta ou indiretamente da questão da espiritualidade, já que as duas estão inter-relacionadas de maneira profunda.

Surgindo portanto como um saber a partir da experiência vivida de comunhão e abertura a essa alteridade que transcende o eu empírico humano, a mística é descrita muitas vezes como a experiência direta com o mistério que constitui aquilo que muitas vezes os místicos nomeiam de absoluto, Deus, Real, Ser, etc.: diferentes expressões que buscam abordar aquelas dimensões da realidade que não se apreendem pelo campo da representação e da tempo-espacialidade linear, sendo assim igualmente irrepresentáveis enquanto um conceito ou lógica. Sendo essa uma definição teórica e abstrata, poderíamos também nos valer de outra mais poética, conforme nos apresenta Teixeira (2005):

O místico é aquele que vive a experiência de uma “vizinhança absoluta” com o Mistério por excelência, sendo capaz de romper com o isolamento egocêntrico e perceber a unidade da Realidade numa experiência de amor radical. Essa experiência nodal não elimina no sujeito a consciência de sua distinção profunda com respeito ao Mistério maior. O que vigora, porém, é uma sede infinita da busca permanente de união e comunhão com a Energia benfazeja, que é a razão da mais profunda alegria. (p. 18)

Se a espiritualidade acontece enquanto um processo que possui uma participação da vontade da pessoa, a mística já ocorre em um registro diferente, no qual mesmo a vontade da pessoa é colocada em suspensão, em uma experiência de absorção e comunhão com a totalidade. A espiritualidade implica no desenvolver da dimensão da interioridade humana responsável pela transcendência do próprio eu, em um movimento de aproximação de valores e sentidos universais, que estariam para além das demandas da personalidade. A espiritualidade pode também acontecer por meio de práticas específicas, atreladas ou não a uma determinada tradição religiosa, como são as diferentes meditações, orações, contemplações, etc., que buscam acessar o contato com o transcendente. A mística, nesse sentido, é a dimensão última da espiritualidade, sua realização final, em que a própria personalidade é percebida em sua pequenez, estando a pessoa unida ao absoluto e percebendo sua natureza mais profunda e real nessa comunhão.

Nessa compreensão, a espiritualidade é um processo de busca por alteridade, e a mística é a experiência de pura alteridade, em que o eu se torna um outro. Contudo, apesar da mística ser o polo mais profundo de transcendência do eu empírico, não necessariamente ela acontece como uma decorrência direta do caminho espiritual. Fenomenologicamente, ela é sempre uma experiência de atravessamento, que pode surgir

em situações em que a pessoa não está engajada em um caminho de prática espiritual. No entanto, o caminho de espiritualidade pode favorecer o campo para que a experiência mística ocorra, na medida em que possibilita um gradual distanciamento da pessoa com uma identificação total com sua personalidade, nisso possibilitando um certo estado interno que é mais propício ao acontecimento místico.

A relação entre espiritualidade e mística é bastante complexa, sendo difícil abordar uma sem tocar na outra, embora elas sejam também independentes. É possível haver experiências místicas sem um caminho de espiritualidade construído e definido, bem como é comum haver caminhos de espiritualidade que não incorram na experiência mística. Porém, também é bastante frequente que a pessoa que experimenta ou vive experiências místicas queira destinar o que viveu em um caminho de autotransformação espiritual, assim como é muito frequente que uma pessoa profundamente engajada em um caminho espiritual em algum momento viva essa dimensão a partir do encontro experiencial com o divino, como atestam as vidas de inúmeros santos e místicos.

Ambas, espiritualidade e mística, podem ou não estar atreladas a um conjunto de valores e dogmas compartilhados socialmente em relação a essa concepção de absoluto, ou seja, a uma religião. Isso implica, conseqüentemente, na possibilidade de experiências de espiritualidade e de mística não-religiosas. Como exemplo dessa perspectiva Bruseke (2004) afirma:

A mística moderna tem na Alemanha, que sofre mais do que outros países com a crise da metafísica, um primeiro surto. Aqui começa a florir o sentimento de que a realidade, o mundo ou relevantes partes dele não são completamente acessíveis às ciências modernas ou à linguagem. Grandes e polêmicas críticas da linguagem (Mauthner, Wittgenstein) aparecem contemporaneamente com a relativização das certezas científicas e de suas grandezas absolutas (Einstein, Planck, Heisenberg). O ceticismo referente à razão e à linguagem acompanharam a teologia e a filosofia mística desde seus primórdios. Para Wittgenstein, cabe à filosofia delimitar o pensável e, com isso, o impensável. Essa delimitação do pensável pode acontecer somente no campo do dizível; é, então, uma limitação do impensável a partir de dentro, através do pensável. É de suma importância, para a compreensão do pensamento de Wittgenstein, entender essa função da filosofia que é significar o indizível ao apresentar claramente o dizível. (p.30-31)

Abordar a mística implica necessariamente incorrer em um campo de estudos entre a pluralidade e a universalidade dessas experiências. Digo que os fenômenos místicos são plurais porque não se constituem enquanto um modelo unívoco, mas sim como místicas distintas que, cada uma, apresenta dimensões singulares do contato experiencial do indivíduo com o absoluto. Nesta pesquisa, portanto, estarei apresentando a mística numa perspectiva polifônica, o que significa dizer que atravessaremos no percurso dessa tese inúmeras modalidades de mística.

Embora a experiência mística aconteça como atravessamento da identidade pessoal de alguém, ela também está entrelaçada à singularidade daquele indivíduo, às dimensões sócio-culturais nas quais ele está inserido, às imagens e símbolos que compõem seu repertório e às determinações de sua vida. A experiência mística é então, um fenômeno paradoxal, de interpenetração entre o transcendente e o imanente, de reencontro entre essas duas dimensões, conforme expressei no preâmbulo desta tese. Essa questão ocorre tanto na vivência da experiência mística em si quanto em sua interpretação posterior.

É possível afirmar que existe uma modalidade de mística, por exemplo, que se constitui em uma dimensão relativa ao aspecto impessoal do absoluto (própria a determinadas tradições orientais como o *advaita-vedanta* e algumas escolas de budismo, bem como a certas perspectivas cristãs) e outras que se focam em seus aspectos pessoais (a mística cristã, a mística sufi, os movimentos devocionais (*bhakti*) do hinduísmo, por exemplo). Há aquelas que buscam uma comunhão com o divino e outras que buscam identidade com ele, há místicas focadas na dimensão do afeto devocional ao absoluto e outras baseadas no silenciamento de todo afeto e na experiência de um não-ser.

Penso que o que se mantém em comum a todas elas é a experiência de acesso direto ao transcendente, que aparece como alteridade em relação ao eu empírico. Em meu ponto de vista, mesmo as formas de mística que ocorrem pelo vértice da identidade imediata entre o absoluto e o eu (típica também da tradição *advaita-vedanta* da Índia) implicam também em uma experiência de alteridade no sentido de serem aberturas diretas a um senso de realidade inapreensível, mesmo que essa realidade abarque radicalmente

todas suas manifestações, o que inclui o eu empírico¹¹. Esse, evidentemente, é um campo bastante complexo e específico de discussão, que caberia mais à filosofia da mística do que ao escopo desta tese, que está buscando uma interface clínica com a mística. Penso ser fundamental saber, no entanto, que são muitas as modalidades de mística, problema que possibilitou que alguns estudiosos buscassem separá-las em determinadas categorias.

Exemplos de tais categorizações incluem a perspectiva de Lima Vaz (2000), que faz a divisão entre mística especulativa, mística mistérica e mística profética; a visão de Zaehner (1957), que separa uma mística teísta (característica das religiões abraâmicas, por exemplo), da monista (algumas escolas de budismo e hinduísmo) e da natural (de união com a natureza e suas potências, por exemplo); e ainda o ponto de vista de Stace (1961) que separa a mística introvertida, vivida como experiência de ausência de objetos perceptivos, de vazio, de consciência em seu estado puro, de uma mística extrovertida, vivida como união com os objetos do mundo e um reconhecimento da unidade de todas as coisas.

Essa divisão de Stace (1961) também se aproxima de dois conceitos fundamentais utilizados sobretudo no contexto da teologia mística cristã e importantes para esta pesquisa: o apofático e o catafático. Desenvolvidos sobretudo pelo místico medieval Dionísio Areopagita (2005), esses conceitos implicam em duas formas polarizadas de conceber o divino.

O modo apofático de compreensão teológica implica numa maneira de abordar Deus através de uma negação de seus predicados, sendo assim um modo de falar do absoluto retirando-lhe todas as características e colocando-o como eterna transcendência. Já o catafático seria a modalidade de expressão de Deus através de um reconhecimento de seus atributos e qualidades. Em uma abordagem catafática, por exemplo, poderíamos afirmar que Deus é amor, sabedoria, onisciência, etc., enquanto em uma abordagem apofática diríamos que Deus não é nenhum desses atributos, no sentido que está sempre para além de qualquer objeto ou característica do mundo.

Da forma como apresento a experiência mística nessa tese, ela é o encontro paradoxal entre essas duas modalidades, permitindo que seja, ao mesmo tempo, um

¹¹ A mística de identidade, como o *advaita-vedanta*, entende que o Infinito não pode ser acessado como um outro, pois no momento em que o fizéssemos, haveria mútua limitação entre o acessado e aquele que acessa; isto é, o Infinito seria reduzido a uma forma de finitude. O Infinito, pelo contrário, seria aquilo que há de mais imediato e acessível à consciência. Nesse sentido, seria criticável filosoficamente o uso do termo “alteridade” para se referir a essa modalidade de mística, mas reitero que o uso desse termo no escopo desta pesquisa se refere ao fato de que se abre uma percepção do Real que é uma alteridade à experiência de tempo-espacialidade ordinária ao eu empírico.

fenômeno de transcendência que inclui também a imanência¹². O místico vai além de sua subjetividade, mas passa também a perceber sua subjetividade como uma manifestação do absoluto; a mística transcende mas também inclui todas as manifestações, ela é uma comunhão entre todos os aspectos da existência, os manifestos e os imanifestos. Esse ângulo de compreensão permite que ela seja uma experiência universal e atemporal ao mesmo tempo que é também singular e particular para cada pessoa em cada contexto.

Embora existam formas de mística que pendam mais a uma modalidade catafática do que apofática, penso que no contexto específico da pós-modernidade o vértice apofático da mística possa ser de maior interesse a esta tese, pelo fato de que o mundo atual está saturado por uma excessiva postura de apreensão do mundo, assunto do próximo tópico deste capítulo. Assim, privilegiarei sua característica apofática, naquilo que nesse acesso direto é inapreensível, incomunicável e incognoscível. Nos diz o poeta Rumi, mais uma vez:

[Não encontrarás]

Segura o manto de seus favores,
pois ele logo desaparecerá.
Se o retesa como a um arco,
ele escapará como flecha.

Vê quantas formas ele assume,
quantos truques ele inventa.
Se está presente em forma,
então há de sumir pela alma.

Se o procuras no alto do céu,
ele brilha como a lua no lago;
entras na água para capturá-lo
e de novo ele foge para o céu.

Se o procuras no espaço vazio
lá está, no lugar de sempre;

¹² Isso não significa uma equiparação entre a abordagem catafática e a imanência, uma vez que a mística catafática também é uma espécie de transcendência que busca acessar dimensões do divino que escapam às apreensões do eu empírico. Nesse sentido poderíamos afirmar que há algo de apofático mesmo na mística catafática.

caminhas para este lugar
e de novo ele foge para o vazio.

Como a flecha que sai do arco,
como o pássaro que voa da tua imaginação,
o absoluto há de fugir sempre
do que é incerto.

“Escapo daqui e ali,
para que minha beleza
não se prenda a isso ou aquilo.
Como o vento, sei voar,
e por amor à rosa, sou como a brisa;
também a rosa há de escapar ao outono.”

Vê como se eclipsa este ser:
até seu nome se desfaz
ao sentir tua ânsia de pronunciá-lo.

Ele te escapará à menor tentativa
de fixar sua forma numa imagem:
a pintura sumirá da tela,
os signos fugirão de teu coração.
(Rumi, 2010, p.118-119)

Aceitando o destino inevitável de tentar capturar a lua por meio de seu reflexo em um lago, esta tese se vê de frente ao desafio de abordar teoricamente e em palavras um assunto que, por sua natureza intrínseca, sempre as escapa. Assim, embora haja tantas modalidades de mística possíveis quanto há pessoas no mundo, uma característica permanece intrínseca a todas suas modalidades: uma necessária abdicação do indivíduo da tentativa de se apreender o próprio fenômeno. Se há um sujeito querendo capturar o absoluto, não estamos mais no campo da mística; pois essa última se caracteriza, fenomenologicamente, por ser uma experiência radical de atravessamento e visitação de uma realidade que transcende o ente humano em sua realidade empírica. Para que ela tenha possibilidade de acontecer é necessário, ao contrário, que a pessoa se coloque em estado de não afirmação de seu eu ou do seu domínio sobre a realidade. Aqui a demanda

fundamental é colocar-se em estado de abertura, de consentimento, de humildade em direção à alteridade radical, compreendida como o absoluto ou o divino.

Desse modo, tratar do campo da mística enquanto objeto de pesquisa é um problema singular em si só. Pois como mais abordar um assunto cuja própria natureza é de estar sempre em um para além dos objetos? Os estudiosos da mística, dessa maneira, estão constantemente de frente a um paradoxo vivo por excelência, já que ao fazerem de seu campo de estudo uma experiência e uma compreensão do transcendente que advêm do próprio inapreensível, eles devem se debruçar sobre um não-objeto que jamais pode ser apreendido e sobre um sujeito que se dissolve na medida em que a própria investigação passa a tocar em suas dimensões mais profundas, nas quais sua modalidade de ser é, paradoxalmente, uma não-subjetividade.

Essa característica do fenômeno místico, de se desvelar sempre como transcendência última, faz deste estudo uma viagem continuamente peregrina, constituída sempre nas fronteiras da possibilidade de ser da condição humana. A mística não pode ser abarcada, explicada, apreendida ou capturada. Em última instância, pode somente – e ainda assim com a ressalva de ser apenas uma tentativa – ser expressa poeticamente enquanto linguagem de abertura ao transcendente, e justamente por essa sua característica apofática, se faz necessário buscar uma epistemologia que acomode e encarne a mesma vocação peregrina que a constitui desde o princípio.

Isto posto, podemos então afirmar que o fenômeno místico apresenta uma fenomenologia radicalmente singular. Encontramos no relato de todos os místicos a abertura a uma possibilidade de compreender o Real muito distinta das categorias usuais com que o pensamento humano e a ciência de um modo geral o apreendem. A vivência mística, entendida não só como experiência subjetiva (mas sim como uma modalidade de compreensão da realidade), implica numa desconstrução radical das noções de tempo, espaço e causalidade assumidas como paradigma fundamental em suas versões lineares; bem como em um alargamento das fronteiras que constituem o ser humano, indo além de seus registros somático e representacional. Nesse horizonte, os relatos místicos acontecem como acesso ao Real, que abole as categorias habitualmente utilizadas na compreensão da realidade empírica ou compartilhada.

Como pode, dessa maneira, a psicologia - em sua concepção clássica de se ocupar dos fenômenos mentais e comportamentais - se colocar em diálogo com o campo da mística? Podemos perceber, numa leitura comparativa-histórica dos diálogos entre psicologia e mística, que há um equívoco bastante usual: a tentativa de se compreender o

fenômeno místico a partir dos instrumentos e metodologias fornecidos pela própria psicologia. Trata-se de um erro metodológico bastante sério, que visa destituir a mística enquanto portadora de uma epistemologia própria e de uma ontologia muitas vezes incompreensível aos métodos utilizados nas diversas abordagens psicológicas. Se tentarmos compreender o místico a partir de derivados psicológicos, nos depararemos com um erro crasso fenomenológico, pois a revelação que o místico porta não é um produto de sua subjetividade – mas uma própria maneira de desvelamento do Real, que implica justamente no alargamento de sua identidade. Evidentemente, após o fenômeno místico, a pessoa que viveu esse tipo de experiência buscará, com frequência, construir uma narrativa sobre o acontecido por meio do repertório cultural que possui, mas isso não significa que a sua subjetividade tenha produzido o fenômeno místico.

É necessário, num estudo de vocação peregrina e de interfaces como esse, que os próprios temas possam impor seu singular desvelamento sobre a realidade – e não, ao contrário, que o método esteja na frente de seu próprio objeto. A respeito disso, podemos escutar Giussani (2009), que embora fale do senso religioso, pode igualmente nos esclarecer sobre o posicionamento necessário diante do fenômeno místico. Ele afirma:

Portanto, se queremos saber como é esse fato, em que consiste esse senso religioso, defrontamo-nos logo, de forma aguda, com o problema do método. [...] Conforme o realismo exige, para observar esse objeto de modo tal que ele seja conhecido, o método não deve ser imaginado, pensado, organizado ou criado pelo sujeito, mas **imposto pelo objeto**. (p. 21)

Embora certos paradigmas advindos por exemplo da fenomenologia permitem, no campo epistemológico atual, que o método seja imposto (ou, até mesmo, demandado) pelo objeto, muitas vezes a psicologia, ao abordar os fenômenos místicos e espirituais, busca explicar seus objetos a partir de paradigmas pré-existentes ao invés de compreendê-los em sua singularidade. Isso faz, a meu ver, com que as pesquisas interdisciplinares se tornem gravemente prejudicadas, na medida em que há uma imposição ilegítima de um campo sobre outro. Podemos nomear tal imposição, na companhia de Santos (1988), de um colonialismo epistemológico: situação na qual um campo de pesquisa, munido de suas concepções antropológicas e ontológicas singulares, se sobrepõe a outro sem respeitar seu modo particular de compreender a realidade. Assim, para podermos pensar de fato num

diálogo sensível entre mística e psicologia, se faz necessário buscarmos hermenêuticas abertas, que sejam receptivas às alteridades de cada campo sem que essa condição implique em um relativismo epistêmico.

O pensador norte-americano Ken Wilber (1983) nomeia tais tentativas de se abordar o fenômeno místico a partir de apenas do registro psíquico/mental como um erro de categoria. Partindo da obra de São Boaventura, o autor aponta que estão à disposição do ser humano ao menos três modos de se perceber o universo – ou, como podemos afirmar aqui, três epistemologias distintas que se constituem por meio de diferentes aberturas do homem ao real: o olho da carne, o olho da mente e o olho do espírito.

Na interpretação de Wilber (1983), o olho da carne é aquele que acessa os fenômenos empíricos revelados pelos sentidos; o olho da mente aquele que se constitui nas abstrações, imagens, representações e deduções alcançadas pelo pensamento (que pode ou não estar em relação com o olho da carne) e o olho do espírito como responsável pelo contato direto com o registro do absoluto. Wilber aponta que muitas vezes os psicólogos e psicanalistas tentam compreender os fenômenos místicos - essencialmente vividos através do olho do espírito - como sendo expressões do olho da mente. Isso, segundo o autor, é um equívoco comparável a querer compreender o sentido de Hamlet analisando o papel e a tinta do livro em que ele está escrito (1983, p. 48).

Se realizarmos uma leitura crítica dos diferentes modos pelos quais o fenômeno místico foi compreendido e discutido ao longo da história da psicologia, veremos que cada escola psicológica irá abordar esse assunto de uma maneira particular e idiossincrática a seus preceitos antropológicos, epistemológicos e ontológicos. A mística atravessa uma extensa multiplicidade de escolas em psicologia, indo desde os pioneiros estudos de William James (1902/1991) em relação às variedades da experiência religiosa até as prolíficas relações com a psicologia clínica, como podemos observar nos diálogos com os diferentes autores em psicanálise, com a psicologia analítica de Jung, com alguns autores pertencentes às tradições humanistas e existenciais e com seus desdobramentos nas escolas de psicologia transpessoal.

Assim, na intenção de evitar todo tipo de má compreensão que costuma haver no campo de debate entre psicologia, religião e espiritualidade, é fundamental que possamos deixar bastante claro qual o lugar que esta tese busca ocupar em meio a essa interface. Isso porque, de fato, a discussão a que me proponho aqui ocupa um ponto singular e que não se encaixa nas diferentes áreas nas quais normalmente estes temas são colocados nas discussões acadêmicas. Para uma introdução ao panorama histórico da interface entre

psicologia e religião, recomendo o texto de Valle (2005) em que são apresentadas as diferentes maneiras pelas quais esse encontro vem sendo discutido, bem como a obra de Parsons (1999), que problematiza a interface entre psicanálise e mística.

É comum, ao se pensar nesse campo de debate, contextualizá-lo enquanto uma certa psicologia da religião, ou uma psicologia da espiritualidade, algo que definitivamente esta pesquisa não se propõe a ser. A psicologia da religião, por exemplo, busca criar em meio a suas múltiplas abordagens – como a cognitiva, a evolucionista, a cultural, por exemplo – maneiras de se compreender o fenômeno religioso a partir de um olhar psicológico. Trata-se sobretudo de pensar a função da religião no psiquismo e no comportamento humanos, ou seja, o papel da religião em uma psicologia individual ou grupal, concebida fundamentalmente enquanto instância simbólica e social, e frequentemente pensada enquanto uma coesão adaptativa. Essa costuma ser a tendência predominante nas pesquisas entre religião e psicologia na contemporaneidade, na maior parte das vezes inseridas em uma matriz quantitativa e positivista de pesquisa.

Analogamente, um campo de estudos que vem se tornando cada vez mais pesquisado nessa interface é o da correlação entre espiritualidade, religião e o campo da saúde. Múltiplas pesquisas buscam, atualmente, tratar do potencial que a fé, a religiosidade e espiritualidade de uma pessoa podem ter no tratamento de doenças terminais e outros adoecimentos somáticos. Novamente, aqui a religião e a espiritualidade passam a ser pensadas enquanto função no psiquismo e comportamento do indivíduo. Esta pesquisa inscreve-se num registro bastante distinto de tais abordagens, conquanto procuro abordar a espiritualidade e a mística enquanto fenômeno de alteridade radical, constituído em seu registro existencial, que se afina a um caráter hermenêutico de experiência e sentido.

Já mais especificamente no campo da psicologia clínica, e à luz do que discutimos até aqui, podemos perceber que há um espectro que caracteriza essas diferentes percepções do tema, que variam em algum ponto entre os extremos que nomearei aqui de hermenêuticas fechadas e hermenêuticas abertas. As primeiras se referem às escolas de psicologia que realizam as formas de colonialismo epistemológico mais radicais, ao desconsiderarem ou negligenciarem a dimensão mais existencial da própria mística, como expusemos anteriormente neste texto. As perspectivas que estou nomeando de hermenêuticas abertas, por outro lado, se referem às visões de autores clínicos que compreendem os fenômenos místicos e espirituais não como subprodutos ou derivações do aparelho psíquico, mas sim como dimensões outras da interioridade humana que não

pertencem ao mesmo horizonte empírico das produções mentais, subjetivas, representacionais e somáticas.

No âmbito das hermenêuticas fechadas, podemos citar uma série de autores que abordam o fenômeno místico como uma derivação de algum aspecto do sistema psíquico, frequentemente caracterizado como um aspecto regressivo, dissociativo e patológico. Entre tais perspectivas, bastante comuns, se encontram, por exemplo, desde a compreensão freudiana (1930/1996) do sentimento “oceânico” de comunhão com o universo como uma vivência de retorno aos estágios mais iniciais da formação do ego em sua indiferenciação do mundo; até a perspectiva de Jeffrey Masson (1980) ao interpretar Sidarta Gautama, o Buda histórico, como um homem depressivo que desenvolveu uma defesa maníaca: a experiência do nirvana.

Muitos autores no campo da psicanálise ainda se influenciam por esse modelo metapsicológico excessivamente subjetivista, e desse modo fechado às características peculiares que a mística aporta como concepção do Real. Podemos aqui falar de um reducionismo hermenêutico, cujas concepções epistemológicas estão frequentemente associadas aos modelos oriundos das ciências da natureza e acabam por tratar dimensões fundamentais da condição humana de um modo empobrecido (SAFRA, 2006). Wilber (2008) tece aqui uma crítica semelhante:

Uma confusão terapêutica importante, entre vários teóricos, origina-se daquilo que chamei de “engano pré-trans”, que é uma confusão entre estruturas pré-rationais e estruturas trans-rationais. [...] É particularmente comum reduzir o *samadhi* (identidade sujeito-objeto sutil ou causal) a estados autistas, simbióticos ou oceano-narcisistas. [...] Na minha opinião, essas confusões teóricas (e terapêuticas) continuarão a existir em abundância, até que a validade fenomenológica de todo o espectro de crescimento e desenvolvimento humanos receba mais cuidado e estudo. (p. 115)

A meu ver, há também a situação de autores genuinamente preocupados em agregar as diversas manifestações dos fenômenos místicos e espirituais ao seu corpo teórico em psicologia, mas cujo modo de fazê-lo acaba por ser de algum modo dissonante às particularidades ontológicas do fenômeno místico. Caso, por exemplo, do pensamento de C.G. Jung. Se é inquestionável o valor das contribuições que o autor suíço oferta ao

campo das problemáticas da transcendência em sua relação à psicologia, o modo pelo qual o faz não ultrapassa o plano da compreensão psíquica destes fenômenos, mesmo que compreendidos num registro diferente das derivações do inconsciente pessoal, como seria para Freud. Ao compreender, por exemplo, Deus enquanto uma imagem psíquica arquetípica, Jung não aborda a experiência espiritual através do olho da contemplação, mas sim através do olho da mente (na linguagem de São Boaventura, conforme expusemos acima).

Jung, ao tratar as manifestações espirituais do ser humano por meio de suas categorias de Self, inconsciente coletivo, arquétipos, etc., opta por um modelo epistemológico que de algum modo busca capturar o transcendente como fenômeno psíquico ao invés de incorporá-lo às suas concepções teóricas e clínicas como uma ontologia da transcendência. Tal perspectiva é declarada explicitamente pelo autor quando diz em uma série de entrevistas (*in* Hull & McGuire, 1982):

Eu sou e continuo sendo um psicólogo. Não estou interessado em qualquer coisa que transcenda o conteúdo psicológico da experiência humana. Nem sequer pergunto a mim mesmo se tal transcendência é possível, visto que, em qualquer caso, o transpsicológico tampouco é de interesse para o psicólogo. (p. 210)

Embora, deste modo, Jung ofereça contribuições extremamente significativas na compreensão dos fenômenos místicos e espirituais, seja pela envergadura de seu repertório, seja pelas férteis interpretações simbólicas que oferta ao tema, ainda assim não podemos propriamente considerá-lo como um autor de hermenêutica aberta em relação à mística, por não se ocupar de uma abertura ao “transpsicológico” em seu sentido mais próprio (o que inclui a própria questão do método negativo/apofático da mística), como afirma na entrevista acima – se afastando, assim, da peculiaridade da linguagem poeticamente idiossincrática dos místicos em seu desvelamento do Real.

Outros autores que penso que poderiam se localizar na zona híbrida deste espectro são alguns dos expoentes da assim chamada escola de psicologia transpessoal. Embora não seja o foco desta pesquisa detalhar com maior precisão em que aspectos cada uma dessas teorias se fecha metodologicamente às características idiossincráticas da ontologia mística, posso novamente colocar como problema a tentativa epistemológica de captura

do transcendente, ao invés da busca por uma compreensão da dimensão ontológica-existencial da mística.

A meu ver, quando estes autores passam a estudar os fenômenos transpessoais (aqui aparentados à nossa definição de mística em relação à transcendência do horizonte empírico do homem), o fazem através de uma metodologia pouco sintônica à mística, produzindo um campo do saber saturado por conceitualizações que, paradoxalmente, acabam por poluir o objeto de estudo que buscam clarificar. Muitas vezes, encontramos abordagens cuja intenção de incorporar essas dimensões do espírito em seu paradigma epistêmico infelizmente acaba levando a um método que não é compatível com as propriedades da experiência mística, frequentemente próximo ao positivismo e excessivamente psicologizante. Há, em meu entender, nesses casos, uma concepção da mística apenas como uma potência ou função do próprio psiquismo humano, não contemplando a dimensão de alteridade existencial fundamental em uma abordagem mais fenomenológica.

O sentido ontológico da experiência mística acaba ficando secundário para alguns autores das escolas transpessoais que, por não se ocuparem de uma abordagem e de uma metodologia rigorosa e consistente do ser humano, acabam pendendo facilmente à metafísica e se tornam, assim, clinicamente frágeis. É comum, por exemplo, que os psicólogos transpessoais estudem e realizem práticas de indução a estados alterados de consciência (comum nos trabalhos de Stanislav Grof (1994;1997) e Charles Tart (1975), por exemplo) como uma maneira de compreender estados espirituais de transcendência do eu. Trata-se, assim, de uma concepção de espiritualidade bastante dissonante ao sentido ontológico da mística que estamos tratando aqui; já que, pela descrição das funções transcendentais do ser humano de um modo dedutivo-conceitual, tais autores muitas vezes evitam se ocupar do sentido existencial de alteridade relacionado ao campo espiritual, que teria mais relação com os caminhos de desenvolvimento de uma abertura ao transcendente (ou seja, a uma postura frente ao mistério da alteridade) do que com uma descrição de estados de consciência constituídos pelo registro imagético.

Em meu entender, é deste modo frequente, nas escolas de psicologia transpessoal, que ocorra uma apropriação relativamente indiscriminada e excessivamente eclética de práticas e conceitos de diferentes tradições espirituais sem levar em conta a fundamentação hermenêutica, ontológica e antropológica inerentes às mesmas, um dos motivos pelos quais sofrem críticas bastante veementes de outros teóricos (entre eles,

inclusive de autores que já pertenceram ao próprio campo transpessoal, como Jorge Ferrer e Ken Wilber, citado acima).

O diálogo entre psicologia e mística, nesses casos de hermenêuticas “semi-abertas”, aporta sem dúvidas contribuições interessantes, mas acaba por ser prejudicado pelo fato de que embora o objeto de estudo desses autores seja o próprio fenômeno espiritual, a maneira de fazê-lo muitas vezes está em franca oposição à abordagem negativa e apofática da mística, essa sendo tratada mais enquanto uma função do psiquismo humano (mesmo que essa concepção de psiquismo seja ampliada). Como já afirmei neste texto, para que o diálogo possa se manter o mais vivo possível, em seu caráter de hermenêutica aberta, penso ser necessário que tenhamos um espelho o mais cristalino possível para se reconhecer a ontologia e a antropologia vinculadas a esses dois campos, sem que a metodologia de um capture a do outro.

Por outro lado, há o caso inverso a esse: autores que, mesmo que não tenham diretamente tratado dos fenômenos místicos e espirituais de maneira explícita, possuem uma visão de tal modo compreensiva da condição humana que acabam por possibilitar uma aproximação muito fecunda do campo da mística. Mais especificamente no campo da psicanálise, encontramos autores como Winnicott (1975;1983;1990), Bion (1973;1988;2004b) e Safra (2004;2005;2006), que a meu ver ressoam de forma interessante com a mística e que, por este motivo, estarão em maior diálogo com minha pesquisa.

Winnicott, embora não tenha se debruçado em sua obra diretamente a respeito dos fenômenos místicos e espirituais, é um autor com uma abordagem clínica que não se restringe somente a dinâmicas psicológicas, preocupado fundamentalmente com a questão daquilo que possibilita o homem a ser. Ele distancia-se de algumas abordagens da psicologia tradicional por pensar nas questões humanas em um vértice existencial e não em uma maneira eminentemente intrapsíquica. Essa posição de Winnicott é bastante interessante aos propósitos desse diálogo com a mística, uma vez que abre a possibilidade de se tratar da compreensão da espiritualidade em uma concepção de psiquismo mais ampla.

Para alguns autores (KAKAR, 1997; MERKUR, 2010), Winnicott inclusive se aproxima muito da mística em alguns de seus conceitos, como a ideia de self verdadeiro, de sua ênfase na questão do ser ou ainda quando se refere ao núcleo não comunicável do si mesmo: concepção apofática e transcendente presente no cerne do self. Nesse vértice de compreensão, a experiência de união com o absoluto descrita pelos místicos não seria

regressiva, mas sim realizada a partir de um amadurecimento do sentimento “eu sou” em direção à alteridade. Em outras palavras, podemos dizer que Winnicott, ao não reduzir as questões da existência humana – como o nascer e o morrer – a fenômenos puramente biológicos ou psicológicos, abre uma chave para compreendermos o esvaziamento de si necessário à experiência mística como uma possibilidade de amadurecimento do homem em direção à alteridade existencial. Merkur (2010), afirmando algo próximo a isso, diz:

Da perspectiva da mística comparada, o pensamento de Winnicott sobre a psicanálise pode ser reconhecido como decididamente místico, mesmo que fosse um tipo de mística extrovertida que nem Milner nem Winnicott souberam chamar de mística. (p. 172, tradução nossa)

Além de Winnicott, podemos também encontrar na psicanálise outras abordagens de abertura ao tema, como, por exemplo, o uso explícito de que Bion (1973;1988;2004b) faz do campo da mística ao utilizar em seu corpo teórico noções inspiradas nas experiências dos místicos, como sua ideia de “O” (a coisa-em-si, inatingível) e de um registro não-sensorial do ser humano. Psicanalistas que podem se enquadrar em nossa definição de hermeneutas abertos, como Bion, estão atentos a pensar os fenômenos espirituais a partir de outra configuração do sistema psíquico, o que implica em considerar o indivíduo através de um olhar mais amplo, numa reflexão paradigmática que aponta para regiões distintas da interioridade humana. No caso de Bion, temos até mesmo a tomada do fenômeno místico como modelo pelo qual compreende a própria práxis psicanalítica, já que em sua compreensão, o analista - sem memória e sem desejo, posicionado para além dos sentidos habituais de temporalidade - acolhe misticamente a realidade psíquica não sensorial de seu analisando: base fundamental da capacidade de intuir do analista. Do mesmo modo, na visão bioniana, a evolução da capacidade de pensar do ser humano implicaria no acolhimento místico da experiência originária em “O”. Disso resulta que, em seu modo de ver, a maturidade e evolução psíquica de uma pessoa depende de sua disponibilidade mística.

Desse modo, podemos afirmar, junto com Parsons (1999), que esses autores buscam articular uma base metapsicológica para uma dimensão da personalidade verdadeiramente mística. Aqui, as experiências espirituais não são consideradas subprodutos de aspectos psíquicos, mas dizem respeito a uma potência de transformação interna que coloca o homem de frente a novas possibilidades ontológicas. Tratando desse

não-reducionismo psíquico em relação à mística em seu estatuto de experiência ideal, afirma o psicanalista indiano Sudhir Kakar (1997, pp. 140-141):

Para Freud, a experiência ideal, isto é, os estados ou momentos de perfeição beatífica (ou horrível), no qual eu incluiria os estados místicos, geralmente envolvem um elemento disfarçado – mãe, pai, sexo, agressão e assim por diante. Lacan, Winnicott e Bion (e, implicitamente, também Erikson), por outro lado, consideram a experiência ideal por si só, como uma capacidade espontânea que se desdobra para a experiência criativa. Essa capacidade pode desdobrar-se defensivamente, como foi detalhado na literatura freudiana, mas não é o mesmo que a defesa. Todos estes autores enfatizam os aspectos positivos e regenerativos desta experiência: não como idealistas, mas como analistas empíricos que escrutinam as vicissitudes do desenvolvimento da tenra infância em diante. A própria experiência, afirmam, não deveria ser confundida com a introjeção de imagens ou funções da mãe e do pai, as quais somente fomentam ou embaraçam essa capacidade.

Se Kakar cita Bion, Winnicott e Lacan (este último sendo um caso à parte nesta pesquisa, como apresento a seguir), podemos acrescentar à lista a obra clínica de Safra (2004; 2005; 2006; 2007; 2013) como um exemplo ainda mais sintônico à minha maneira de abordar o tema. Conforme expus no tópico anterior ao descrever meu percurso no mestrado com o estudo da vida de Ramakrishna, isso se dá porque o autor, também orientador desta pesquisa, aborda de maneira mais direta os fenômenos místicos e espirituais e concebe um diálogo consistentemente aberto a investigar tais dimensões do humano, numa perspectiva que reconheça a condição humana em sua complexidade, evitando reducionismos psicológicos. Nesse sentido, é a posição clínica que mais dialoga diretamente com os estudos que pretendo desenvolver nessa pesquisa. Safra, por exemplo, afirma:

No registro ontológico existencial, o fenômeno é de outra ordem, pois o místico, ao contrário do que se possa pensar, vive o desamparo e o esvaziamento de si de um modo impressionante. Abordar esses fenômenos pelo registro do psíquico é um profundo equívoco, decorrente

de posições que não atentam a complexidade da condição humana. (2007, p.88)

A abordagem clínica de Safra, assim, pensa no ser humano em primeiro lugar através das características fundantes de sua condição existencial. Como vimos, em sua visão, os atravessamentos biográficos de uma pessoa - ou o registro ôntico (SAFRA, 2006) - constituem uma dimensão fundamental da experiência humana que, contudo, não determinam o modo de ser ou a singularidade de um indivíduo. Aproximando-se aqui da visão de Stein (2003), sua compreensão da espiritualidade se dá em um registro ontológico existencial, como abertura a uma alteridade maior e não como um fenômeno derivado de causalidades psíquicas.

No entanto, Safra também aborda a questão da inter-relação paradoxal entre ontológico e ôntico (nesse caso, entre as experiências místicas e os modos pelos quais o psiquismo se relaciona a essas experiências) ao pensar como paradigma fundamental do ser humano o ícone, objeto de prática espiritual relacionado sobretudo às igrejas cristãs ortodoxas grega e russa, que consiste numa imagem de um santo pintada sobre um painel de madeira.

Safra, inspirando-se em autores como o filósofo russo Pável Florensky, afirma que o ícone é precisamente a representação do paradoxo da condição humana, pois ao mesmo tempo que ele possui uma materialidade e está presente no mundo, ele deve ser escrito¹³ de tal modo que o rosto do santo aponte para o inefável, para o mistério. Em suma, o ícone é presença e transcendência ao mesmo tempo, representa o santo mas não é o santo, está na mundo mas aponta para um além (2006, p. 53). Safra assim entende a condição humana e a situação clínica:

Todo o modo ôntico de ser, ou seja, o modo como uma pessoa se mostra, é a resposta implícita à questão expressa pelo sentido de seu ser. [...] De fato, os dois registros de experiência caminham juntos. Embora estejamos continuamente atravessados pelos acontecimentos biográficos (ônticos), eles nos abrem continuamente para as questões ontológicas. Há um fluir no homem que acontece em meio a esses dois registros: ôntico e ontológico. Esse aspecto do ser humano faz com que o homem, em sua estrutura fundamental, seja *paradoxo*. Como ser paradoxal, o homem é

¹³ Diz-se, na tradição ortodoxa, que o ícone é escrito ao invés de pintado.

finito que anseia o infinito, limitado que vive o ilimitado, criatura que anseia por um criador. É um ser que vive entre agonias impensáveis e o terror do totalmente pensado. (2006, p.22, 27)

Ou seja, em meio a tal concepção do ser humano, podemos afirmar que subjacente aos modos de ser no mundo de uma pessoa (seu registro ôntico) está implícita também sua espiritualidade e seus modos de relação com o absoluto (registro ontológico), passando os dois registros a existir em um modo paradoxal e inter-relacional.

Tal abordagem implica na possibilidade de se repensar a constituição do ser humano para além de causalidades psicodinâmicas, bem como sugere uma diferenciação entre o espiritual e o psíquico, problema epistemológico tratado, por exemplo, pela filósofa Edith Stein (2007). A autora considera a psique como um aspecto da interioridade humana estritamente ligada à corporeidade, afetada diretamente pelo ambiente externo e sujeita a leis de causalidade, se constituindo assim como estados e qualidades de um eu pessoal. Ao mesmo tempo, a psique pode ser afetada também pelo espírito, que é uma região distinta da interioridade humana caracterizada por uma atividade do eu que se posiciona conscientemente como abertura à realidade a partir de suas apreensões, se voltando aos objetos a partir da elaboração do significado de suas vivências.

Se, através dessa perspectiva antropológica, o registro espiritual do ser humano não é subordinado aos afetos e construções derivadas do sistema psíquico, podemos pensar em espiritualidade e mística como manifestações que ocorrem em áreas do psiquismo humano que estejam para além apenas do registro representacional. A espiritualidade, compreendida desta maneira, poderia então ser reconhecida através dos modos particulares pelos quais uma pessoa se coloca em diálogo com sua concepção de divino ou de absoluto, numa mudança de seu eixo de orientação existencial, passando do investimento no eu pessoal para uma abertura ontológica ao que concebe como o sentido último de sua vida. Esse processo, portanto, ocorre enquanto abertura do psiquismo ao transcendente, região da interioridade humana que podemos nomear, na companhia de Stein (2007), de espírito.¹⁴

A mística, por sua vez, seria compreendida através dos fenômenos experienciais dessa abertura do espírito, em que a pessoa vive um sentimento de união com uma realidade que transcenderia em muito seu eu empírico. Evidentemente, pensar em uma

¹⁴ Discutirei novamente o conceito de espírito em Stein (2007) no capítulo 4 desta tese.

antropologia que abarque essas dimensões necessariamente é algo que reformula completamente um entendimento clínico em suas dimensões éticas e terapêuticas, colocando o analista em uma compreensão e em uma escuta radicalmente distinta das abordagens tradicionais.

Assim, na contraparte clínica desta tese, farei uso, sobretudo, da visão antropológica e epistemológica de alguns autores no campo da psicanálise cujas obras permitem esse tipo de aproximação com a mística, sem que essa fique reduzida a um modelo psicologicamente reducionista, ou seja, autores sintônicos a uma concepção de ser humano que permita, direta ou indiretamente, uma compreensão da dimensão da mística de uma forma ampla e acolhedora das características específicas desse assunto, algo que penso ser possível na interlocução com clínicos como os apresentados acima (Bion, Winnicott, Kakar, Safra, entre outros que comparecerão ao longo da tese) – uma vez que são psicanalistas que tendem a construir uma abordagem clínica que evita reduzir a multiplicidade dos fenômenos humanos a puras manifestações psicológicas.

Além, evidentemente, de suas contribuições, trarei também à discussão alguns elementos da minha própria prática clínica, inspirada sobretudo pelos autores acima e, conforme apresentei no tópico anterior, em meu próprio percurso de buscar (e – por que não - criar?) uma perspectiva clínica que seja acolhedora dos fenômenos místicos e espirituais, bem como inspirada por eles.

Vale ainda, considerando a influência que sua obra possui nas discussões acadêmicas de psicanálise nos dias atuais, nos referirmos também à Lacan para situar seu trabalho em relação ao paradigma que estamos estabelecendo aqui. Trata-se novamente de um caso à parte, uma vez que por um lado, certos conceitos da obra do autor francês parecem abrir espaço para pensar a mística em um registro não-reducionista, como o seu modo de pensar o Real e toda a problemática do gozo feminino¹⁵ (LACAN, 2008). Nessa direção, a experiência mística para Lacan poderia ser compreendida enquanto algo que escapa ao registro da fantasia neurótica e da própria subjetividade, sendo assim uma abertura à alteridade, em oposição ao gozo fálico masculino, que teria relação à tentativa do sujeito preencher a falta que o constitui.

¹⁵ O Real é caracterizado por Lacan como tudo aquilo que não pode se inscrever pela linguagem, enquanto a ideia de gozo feminino, próprio do êxtase místico, seria uma experiência de transcendência da subjetividade imaginária e simbólica. Para uma abordagem aprofundada desse tema, encontramos na obra de Souza (2016) um diálogo entre Heidegger, Lacan e as experiências místicas.

Por outro lado, no entanto, penso que o modelo antropológico subjacente às teorias de Lacan é também incompatível com o modo com que pretendo tratar do tema da mística, que é a partir de uma compreensão da pessoa humana em seu registro ontológico. Em minha perspectiva, a obra lacaniana não é compatível a essa maneira de pensar a mística por apresentar uma visão antropológica fundamentalmente concebida através de uma concepção estruturalista des-ontologizada, em que o ser humano fica propriamente caracterizado pela articulação da linguagem representativa, perdendo de vista o registro da interioridade humana possivelmente característico da realização mística em suas dimensões éticas e existenciais.

Como é de conhecimento central à obra de Lacan, sabemos que o psicanalista francês problematiza a suposta harmonia entre ser e dizer: em sua perspectiva, é a linguagem que funda a ontologia, não o contrário – sendo então o ser puro efeito do dizer. Nesse vértice de compreensão, fica impossibilitada uma compreensão dos aspectos pelos quais a interioridade humana acontece em uma região que não é nem linguagem representacional e nem pura transcendência do Real que não se inscreve. No meu entendimento, para que possamos compreender propriamente a experiência dos místicos, precisamos de modelos antropológicos que pensem em todas as potencialidades do ser do homem, o que implicaria pensar em dimensões originárias e ontológicas da condição humana, algo que parece ser incompatível com determinados pressupostos da teoria lacaniana. Haveria a necessidade de um referente de alteridade que não seja nem o Real inacessível à linguagem e nem um mero subproduto da representação.

Se, de fato, a experiência mística ocorre em um campo para além da representação, isso não invalida a possibilidade de pensarmos nas dimensões ontológicas que ela tem na constituição da pessoa humana. Penso, dessa maneira, em uma ontologia que não seja apenas uma construção metafísica ou um subproduto da linguagem discursiva. Aqui, a ruptura fundamental que Lacan realiza entre ser e dizer aparece como contraproposta radical a esse posicionamento epistemológico, por assim dizer, uma vez que se seguirmos à risca a teoria lacaniana, a dimensão da condição humana em seu registro ontológico fica reduzida à mera significação representacional, típica do pensamento pós-estruturalista. Os místicos, em meu entender, apontam para uma outra possibilidade.

Aprofundarei essa crítica no próximo capítulo ao tratar das discussões entre perenialismo e construtivismo no campo na mística, mas por ora é importante localizar o leitor em uma maneira de pensar a mística nessa linha tênue em que, apesar de ser um fenômeno para além da linguagem, também se manifesta de diferentes aspectos na

interioridade humana em seu registro ético, existencial e ontológico. É aqui que o diálogo com o místico pode ocorrer pensando na significação que sua espiritualidade possui a partir dos pressupostos fundamentais do homem e seus efeitos em sua subjetividade.

O intuito desta tese é, portanto, de ser uma contribuição (que pretendo que seja original) ao campo, em que essas duas dimensões da experiência humana, a mística e a clínica psicológica, serão colocadas em um posicionamento transdisciplinar. Isso faz com que esta tese se caracterize, essencialmente, como uma pesquisa de interface entre dois campos distintos, que não devem ser reduzidos um ao outro em nenhum momento deste diálogo. A transdisciplinaridade exige precisamente esse cuidado epistemológico de evitar a apreensão de um campo ao outro, ao mesmo tempo em que permite uma inserção dialógica, ou seja, o intercâmbio de elementos que podem se conjugar e permitir transformações mútuas das duas áreas, possibilitando determinadas contribuições e correções entre elas.

São poucos os autores que tratam desse tema, especificamente, nessa perspectiva fundamental, respeitando os diferentes registros ontológicos entre a experiência mística, de um lado, e os fenômenos psicológicos, de outro. Conforme apresentei acima, podemos encontrar uma série de autores em psicologia e psicanálise cujas epistemologias nos permitem abordar a mística de um modo não-reducionista, no entanto são raras as contribuições diretas sobre o assunto que não caiam, de um lado, nas tendências das teorias psicológicas de buscarem capturar o fenômeno místico somente enquanto experiência psicológica e, de outro, na incompletude de muitas abordagens espirituais ao negligenciar a importância dos fatores psíquicos na constituição da espiritualidade de uma pessoa.

Além da clínica de Safra, penso que exceções à regra incluem, por exemplo, a obra do psicanalista indiano Sudhir Kakar (1997;2009), que estuda a biografia de diferentes místicos e santos buscando respeitar a alteridade dos dois registros; os trabalhos de Jack Engler (2003), Jeffrey Rubin (1996) e Mark Epstein (2009;2018) ao aprofundar o debate entre psicanálise e budismo; bem como a obra do autor norte-americano Ken Wilber (1999;2002;2008;2017), que busca criar um modelo integral do desenvolvimento humano, e nessa perspectiva diferenciando os fenômenos espirituais de seu registro puramente psicodinâmico. Contudo, tenho também críticas e posicionamentos epistêmicos distintos em relação a tais autores, que serão explicitados ao longo da tese.

Essa intersecção entre mística e clínica, concebida como o fundamento da pesquisa, implica assim em atravessamentos complexos entre os dois campos. Há uma

necessidade de uma descrição rigorosa das experiências místicas, podendo deste modo possibilitar a reflexão a respeito da construção da espiritualidade de uma pessoa e como ela pode se diferenciar de seu registro psicodinâmico (ou, nas palavras de Safra (2006), de seu registro ôntico). O que caracteriza a mística? Qual a relação entre o psiquismo humano e as experiências de abertura de si vividas pelo místico? De que forma o terapeuta pode auxiliar o paciente que traga esses assuntos ao contexto clínico?

Foi possível observar, ao longo de uma extensa pesquisa na área, que há uma ausência de maiores estudos que contemplem uma fenomenologia da experiência mística/espiritual em contexto clínico, o que muitas vezes promove diagnósticos equivocados e intervenções inadequadas ao fenômeno. Está presente na obra de Wilber (2008), por exemplo, a ideia de que tratar desses tópicos implica numa revisão da própria constituição ontológica do humano:

Aparentemente os teóricos que reivindicam que a meditação é narcisista imaginam que os meditadores estão indo para *dentro* da mente; mas eles estão, na verdade indo até o seu *interior* e, portanto, transcendendo-a: menos narcisistas, menos subjetivos, menos egocêntricos, mais universais, mais abrangentes e, assim, em última análise, mais compassivos. (p. 129)

Nessa concepção, podemos nos perguntar: para que possibilidade ontológica a mística aponta? De que forma a visão mística da existência e sua contraparte espiritual expandem as noções de ser humano concebidas nas diferentes práticas clínicas? E, analogamente, de que maneira as abordagens clínicas do psiquismo humano complementam e auxiliam nas concepções místicas da realidade? Afirma Safra (2013):

Ao falarmos das imagens do divino que estão presentificadas na vida psíquica de alguém, podemos reconhecer que elas estão figuradas, sendo, portanto, parte do registro representacional do psiquismo humano. No entanto, a experiência do sagrado está para além do campo das representações, emergem em um registro não-representacional.[...] De um ponto de vista fenomenológico, pode-se assinalar que o sagrado acontece como experiência de alteridade radical. Ele ocorre como atravessamento e visitação. Assim sendo, o sagrado não decorre de uma subjetividade; ele atravessa a subjetividade. (pp. 94-95)

Por fim, podemos pensar que, se a prática clínica está intimamente relacionada à ideia de patologias psicológicas, o conjunto de fenômenos relacionados à mística e a espiritualidade também pode possuir suas próprias patologias potenciais, como foi possível perceber na análise de Ramakrishna em pesquisa anterior. Através do desenvolvimento dos diálogos entre clínica e mística, será pertinente a reflexão a respeito da existência de patologias propriamente espirituais, assim como as maneiras pelas quais o clínico pode abordá-las e conduzir o processo terapêutico nessa interface.

Nesse campo, há toda uma problemática em se compreender de que modo a espiritualidade de uma pessoa (incluindo nessa definição os fenômenos místicos) pode incorrer em complexas dissociações de desenvolvimento e de que modo essas possíveis fraturas podem estar em diálogo ao campo da psicopatologia da maneira como é abordado amplamente pela clínica. Nomearei, por ora, essa patologia idiossincrática de um “adoecimento espiritual”, deixando a pergunta: como pode o clínico abordar esses adoecimentos sem tratá-los apenas a partir de uma concepção de ser humano puramente vista pelo ângulo psicológico?

Analogamente, estarei ao longo desse estudo buscando elementos para pensar o lugar adequado ao terapeuta em cada situação na interface em que a espiritualidade pode comparecer, exigindo um posicionamento que respeite suas idiossincrasias. Será possível refletir, por exemplo, a respeito dos modos pelos quais o terapeuta pode exercer a interlocução da espiritualidade da pessoa e investigar possíveis patologias que se inscrevem no campo próprio a esse registro.

Para realizar isso, portanto, foi necessário em primeiro lugar um amplo levantamento de material bibliográfico a respeito da mística, tanto a partir do estudo da vida e experiência de determinados místicos, como também a partir de obras fundamentais da literatura sobre o tema. Esse material se somou à minha experiência pessoal nos diferentes grupos de espiritualidade, bem como minha constante observação de como esses fenômenos se manifestam no mundo contemporâneo, para que então juntos compusessem a estrutura fundamental desta pesquisa, a partir da qual foi possível levantar as problemáticas da interface entre mística e clínica, buscando encontrar elementos para aprofundar esse debate.

Ao longo desse levantamento, fui encontrando situações exemplares para esse diálogo, sendo talvez a principal dela a autobiografia (1999) de um monge zen-budista japonês do século XVIII, conhecido como Hakuin. Encontrei em seu texto elementos

muito interessantes e propícios a tal discussão pois, como veremos, sua autobiografia é quase que uma autoanálise clínica, em meio a uma discussão profunda entre suas experiências espirituais e os modos pelas quais essas se organizavam em sua interioridade, sendo permeadas por um processo de adoecimento pelo qual ele passa em seu percurso. Desse modo, utilizarei sua autobiografia como uma primeira referência essencial para levantar determinadas questões nessa interface, para que depois elas sejam dialogadas com a vida de outros místicos e minhas próprias experiências no campo.

Além de Hakuin, muito do material levantado ao longo desta pesquisa servirá para discutir as possíveis interfaces entre mística e clínica, como por exemplo no estudo da vida e dos ensinamentos de diferentes místicos, mergulhados em contextos sócio-culturais extremamente distintos. Aqui, extrairei exemplos oriundos da vida e dos ensinamentos de místicos pertencentes a tradições tão diversas como: zen-budismo, sufismo, cristianismo, taoísmo, judaísmo, etc.

Também incluo nesse repertório textos que versam sobre o estudo da mística, para além das obras de místicos e suas biografias. Entre elas, por exemplo, utilizarei como uma referência importante o reconhecido trabalho *"Mysticism"* (1911/1961) da autora inglesa Evelyn Underhill (também poeta e romancista), um extenso livro que aborda, com detalhes, os diferentes estágios do desenvolvimento espiritual a partir da leitura comparada da experiência de diversos místicos ao longo dos tempos.

Underhill posiciona-se de uma maneira crítica e com um amplo repertório filosófico, tecendo em seu trabalho posicionamentos dialógicos com filósofos como William James, Henri Bergson e Platão, como também com místicos do porte de Eckhart, Boheme, Rumi e de tradições tanto orientais quanto ocidentais. A escolha por essa obra como uma das referências deste estudo se pautou também pelo fato da autora possuir uma linguagem rigorosa, com um olhar sério e profundo ao tema, característica valiosa para um campo de estudos que muitas vezes carece de abordagens epistemologicamente consistentes.

Esse rigor de Underhill (1911/1961) lhe permite realizar importantes diferenciações entre a mística e outras modalidades da experiência humana que muitas vezes se confundem com ela, distinções que são de grande valia para esta presente pesquisa. Percebo no mundo contemporâneo uma tendência de haver uma profunda confusão entre termos do campo da espiritualidade, em que fenômenos bastante distintos muitas vezes são assimilados conceitualmente. Muitas vezes, mística se confunde com estados de transe ou de alteração de consciência, com magia, ocultismo ou outros temas

esotéricos. Aqui, me alinho à seguinte afirmação da autora, muito crítica a essa confusão conceitual:

O que então queremos verdadeiramente dizer por mística? Uma palavra que é imparcialmente aplicada às performances de médiuns e aos êxtases dos santos, à “menticultura” e à feitiçaria, à poesia onírica e à arte medieval, à oração e à quiromancia, aos excessos doutrinários do Gnosticismo, e às tépidas especulações dos platonistas de Cambridge – até, segundo William James, aos ramos mais altos de intoxicação – rapidamente deixa de ter qualquer significado útil. Seu emprego apenas confunde o estudante inexperiente, que fica com uma vaga ideia de que qualquer tipo de teoria e prática supra-sensorial é de alguma forma “mística”. Eis então a necessidade de fixar, se possível, suas características verdadeiras: e reafirmando o fato que Mística, em sua forma pura, é a ciência dos últimos, a ciência da união com o Absoluto, e nada mais, e que o místico é a pessoa que atinge essa união, não a pessoa que fala dela. Não *saber sobre*, mas *Ser*, é a marca do verdadeiro iniciado. (1911/1961, p. 72, tradução nossa)

Permeado de definições rigorosas como essa, o trabalho de Underhill (1911/1961), como veremos, também é um excelente guia fenomenológico das diversas etapas e peculiaridades do caminho místico. A autora postula a existência de cinco estágios universais de desenvolvimento da espiritualidade de uma pessoa em seus graus de experiência mística, que veremos ao longo da pesquisa. À título de introdução, são eles: 1) o despertar do self; 2) a purificação do self; 3) a iluminação do self; 4) a noite escura da alma; e 5) a vida unitiva. Underhill, apesar de ter escrito sua obra numa época ainda embrionária da ciência psicológica como um todo (especialmente a clínica), se mostra ao longo do texto profundamente interessada nesse campo que surgia e busca um diálogo entre tais estágios universais da mística e suas interlocuções psíquicas.

Além da obra de Underhill, outros interlocutores e influenciadores importantes para apresentar o campo da mística nessa pesquisa incluem textos de místicos como São João da Cruz (2014) e Santa Teresa D’Ávila (2010), bem como de acadêmicos da área como McGinn (2016), Zaehner (1957), Horujy (2009), Velasco (2004), Stace (1961), Yannaras (2011), Panikkar (2007), Lossky (1976), Katz (1978), para citar alguns.

Dessa forma, somado todo o material tanto do campo da mística quanto do campo da clínica, a pesquisa se constitui da seguinte forma: na primeira parte desta tese, busco apresentar ao leitor determinadas questões que foram surgindo ao longo de meu caminho de investigação pessoal e acadêmica do tema. Assim, no próximo capítulo, apresento uma discussão a partir de um estudo da autobiografia do monge Hakuin que, conforme apontei acima, traz inúmeros aspectos de interesse para esta discussão, levantando situações e problemas que a meu ver ilustram de modo fecundo as possíveis interações entre mística e clínica. Apresento os diferentes temas que a vida de Hakuin traz, em uma proposta de jogo hermenêutico com o leitor, e os coloco em diálogo a partir da indagação a respeito de como o caminho espiritual pode também necessitar de uma dimensão de cuidado.

Munido já de alguns elementos colhidos a partir dessa discussão, apresento minha própria experiência pessoal no campo da mística e dos diferentes grupos de espiritualidade que percorri. Ou seja, esse momento da tese implica na percepção de que a partir dos paradigmas oferecidos pela discussão anterior, posso compreender com mais propriedade minhas experiências vividas e elaboradas ao longo desses anos, que agora podem ser descritas em uma fundamentação epistêmica maior. Aqui, a ideia é apresentar ao leitor determinadas situações paradigmáticas que encontrei e discuti-las a partir de indagações pessoais, tendo em vista as questões levantadas nos tópicos anteriores. Esse capítulo parte também de uma discussão a respeito das características da pós-modernidade que transformam as facetas da mística e da espiritualidade no mundo atual, que será realizada no tópico seguinte desta introdução.

A segunda parte da tese visa apresentar ao leitor uma possibilidade de interlocução dialógica clínica-teórica de como poderia se sustentar essa intersecção entre mística e clínica, a partir dos levantamentos e indagações da primeira parte da pesquisa. Nesses capítulos, portanto, busco articular as complexidades da relação do ser humano com o transcendente, discutindo a possível pertinência da psicanálise para se aproximar da mística e as possíveis interfaces do manejo clínico de situações em que o tema da mística pode comparecer.

Por fim, a pesquisa chega a seus instantes finais de recolhimento de todo material discutido, podendo aí sim se lançar sobre os desdobramentos e possibilidades de sua dupla pergunta fundamental: o que é uma clínica compreendida através da mística? E o que é uma mística compreendida através de uma perspectiva clínica? Nesse capítulo final condensa-se a soma agregada de toda a discussão: a leitura da biografia e obra de alguns místicos, as obras sobre mística, minha própria experiência pessoal nos grupos de

espiritualidade, os autores clínicos interlocutores dessa discussão e minha experiência clínica pessoal; levando então à conclusão de como se dá uma possível interpenetração desses dois campos.

Assim, a tarefa fundamental desta pesquisa é de, por meio de uma compreensão tanto da mística quanto da clínica psicanalítica, refletir, problematizar e oferecer contribuições inéditas à interface entre os estudos místicos/espirituais e o campo da clínica em si - na perspectiva de que ambas as áreas, em suas convergências e divergências, possuem um vasto potencial de contribuições mútuas.

1.3. Justificativa e objetivo: o estudo da mística na pós-modernidade

Em termos de literatura específica, há a meu ver uma preocupante escassez de material clínico no que diz respeito à compreensão de fenômenos místicos e aos modos adequados de conduzi-los terapeuticamente. Analogamente, os estudos do campo da mística carecem também de uma contraparte epistemológica que lhe coloque novas questões e inclua a vasta complexidade dos fenômenos psicodinâmicos na compreensão dos anseios, motivações e idiossincrasias da busca espiritual. Isso constitui também uma complexa área de pesquisa em termos de um diagnóstico diferencial clínico em relação ao espiritual, ao psicológico e ao psicopatológico. Diz Terêncio (2007), em um estudo aprofundado entre psicanálise e mística:

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 de 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 subsequentes certamente trarão à luz muitas das particularidades destes fenômenos singulares. (TERÊNCIO, 2007, p. 169)

Ao mesmo tempo em que há um interesse crescente pela espiritualidade no mundo contemporâneo e um movimento para que tais fenômenos possam ser revisitados no

campo da psicologia, penso que muitos desses estudos ficam mais no campo da especulação ou da revisão bibliográfica do tema, ao invés de buscarem explorar novas potencialidades desse diálogo entre clínica, espiritualidade e mística.

Podemos ainda formular essa preocupação da seguinte maneira: ao final da leitura da vida de Ramakrishna (DIAS, 2015), encontrei uma extensa multiplicidade de leituras a respeito da vida do místico, a princípio pouco articuladas às discussões internas ao campo. Algumas das leituras realizadas por psicanalistas (MASSON, 1980; SIL, 1991), por exemplo, enveredam muito apressadamente numa interpretação psicológica patologizante dos místicos, o que pode incorrer em graves consequências terapêuticas. As visões de Ramakrishna, nesse contexto, eram interpretadas inequivocamente como resultado de processos psicóticos.

Se, por outro lado - em uma leitura que reconheça com maior profundidade as implicações ontológicas da espiritualidade - podemos encontrar uma crítica a respeito da concepção de experiências místicas como subprodutos de uma patologia psíquica, de que modo é possível pensar o papel do clínico contemporâneo na forma de conduzir tais fenômenos? Há, deste modo, uma necessidade proeminente de se estabelecer pesquisas que aprofundem o conhecimento sobre o tema e que possam contribuir mais ao atual estado da arte, como uma visita dupla tanto ao campo da clínica quanto da mística em si. Em outras palavras, trata-se de repensar a inscrição dialética de dois campos da experiência humana que ainda se encontram em excessivo desencontro, como pontua Valle (2005, pp. 83-84):

Franco Imoda diz que no tema que vai nos ocupar – o do encontro/desencontro entre a psicologia e a espiritualidade – existe ‘um reducionismo a partir de baixo’, reducionismo este que tanto pode vir da psicologia quanto das religiões. Isso porque a evolução que se processou em ambos os campos coloca, seja o psicólogo, seja o *homo religiosus*, ante uma dupla tentação: de um lado, a de enfatizar apenas a dinâmica psicológica da experiência e do comportamento religioso. Incide-se assim na ilusão de encontrar na psicologia todos os elementos de compreensão do fenômeno religioso e de poder derivar dela também todos os conceitos e instrumentos necessários para levar o ser humano a um desenvolvimento mais pleno de sua humanidade. Mas há o outro lado da moeda: a tentação de um espiritualismo que ignora ou simplifica a complexidade das motivações humanas implicadas na experiência

religiosa, incidindo em uma concepção “angelical” da pessoa e de seus dinamismos. Poder-se-ia, nessa hipótese, falar de um ‘reducionismo que vem de cima’.

Conforme apresentado no tópico anterior, pretendo oferecer subsídios rigorosos à compreensão da mística no campo clínico, na interface entre o aporte ontológico que a mística traz às leituras da constituição do ser humano e a contribuição do método clínico na investigação dos fenômenos místicos. Tal objetivo implica tanto em problematizar as fronteiras entre mística, espiritualidade, psicologia e patologia, bem como fornecer material para ampliar as perspectivas pelas quais espiritualidade, religiosidade e experiências místicas de um paciente podem ser conduzidas no cenário clínico, assim como questionar os fundamentos epistemológicos que concernem tanto às concepções psicológicas e psicanalíticas da condição humana quanto às posições espiritualistas dos fenômenos místicos.

Penso que esse objetivo tem ainda uma função essencial específica ao mundo pós-moderno, uma vez que percebo esse tema surgir com grande frequência na situação clínica, bem como na vida cotidiana de um modo geral. A meu ver, vivemos em um tempo no qual o tema da mística se torna cada vez mais urgente para a compreensão dos psicólogos, clínicos, antropólogos, filósofos e espiritualistas. Na perspectiva que estou abordando aqui, o místico não é somente aquele que acessa facetas do absoluto em sua interioridade, mas é também aquele que se permite fazer dessa experiência algo que irá reorganizar sua subjetividade existencialmente, dando-lhe destinos idiossincráticos àquilo que viveu, e nisso moldando sua vida psíquica de um modo que se sintonize à maneira peculiar com que o transcendente se manifesta em sua singularidade.

Pensar nas possibilidades que se apresentam a partir desse modo de se compreender a mística implica não só em conceber dinamicamente a subjetividade do místico de um ponto de vista individual, mas também refletir a respeito de como suas manifestações vão se transformando de acordo com a época e o contexto sócio-cultural específico em que a humanidade está assentada. Nessa compreensão, é possível afirmar que a mística tem limites e possibilidades distintas de acordo com o contexto no qual ela se cria: a forma como a mística poderia acontecer em tempos medievais, por exemplo, é distinta da forma como pode se manifestar na contemporaneidade, assim como a mística que viveu Hakuin no Japão do século XVIII é distinta da mística que Santa Teresa viveu na Espanha do século XVI e Ramana Maharishi na Índia do século XX.

Sendo assim, isso nos possibilita pensar que a mística é vestida de acordo com as peculiaridades e questões que o contexto proporciona. Há, dessa maneira, características específicas da nossa cultura que permitem pensarmos numa mística típica da contemporaneidade e atravessada pelas particularidades históricas da modernidade e da pós-modernidade, mesmo que fenomenologicamente uma faceta da mística não seja nem antiga, nem contemporânea, nem ocidental, nem oriental, mas sim anacrônica e não-espacial.

Quais seriam, desse modo, as peculiaridades de nosso tempo que constituem uma mística especificamente atual? Responder a essa pergunta é olhar tanto para as possibilidades novas que se criam na contemporaneidade, como também para seus adoecimentos e perigos potenciais. Penso ser fundamental tematizar essa questão em meio a esta pesquisa, pois tenho percebido em minha própria clínica bem como em diálogo com colegas do meio, que o tema das experiências místicas tem sido bastante recorrente na clínica contemporânea. Esse incremento de interesse tem profunda relação com as características de nossa cultura e com a possibilidade de uma imersão plural em práticas espirituais de tradições distintas, sendo hoje dia bastante em voga especialmente aquelas que envolvem uso de enteógenos e substâncias psicoativas, bem como aquelas derivadas de tradições orientais (yôga, budismo, taoísmo, etc.).

Além disso, acompanhamos a popularização na cultura de instrumentos e repertórios de tradições espirituais muitas vezes na forma de literatura de autoajuda, nas diferentes mídias e no cotidiano de forma geral, questão complexa que exige um cuidado clínico. Tenho acompanhado com frequência situações em que pessoas dizem experimentar estados alterados de consciência com conotações místicas, frequentemente derivando em situações de angústia e fragmentação psíquica, bem como na tomada de diferentes práticas de espiritualidade com resultados iatrogênicos e dissociativos. Haveria, dessa forma, intersecções próprias da mística que implicam em possíveis apropriações específicas ao contexto da pós-modernidade.

Muitos são os pensadores, filósofos, antropólogos e sociólogos (BAUMAN, 2001; LIPOVETSKY, 2005; BAUDRILLARD, 1991; LYOTARD, 2009; entre outros) que têm se debruçado a respeito das características do mundo contemporâneo, na fronteira entre os desdobramentos do projeto da modernidade, caracterizado pelo investimento ideológico na racionalidade técnica e científica; e a rápida desconstrução pós-moderna desse mesmo investimento, em que se evidencia o caráter contextualista e virtualizante da era atual, marcado sobretudo pela perda das estruturas explicativas (LYOTARD, 2009)

e a falência das concepções de verdade e dos valores humanos. Se sobressaem, a partir desse quadro em que se perde a referência da alteridade enquanto princípio ético, uma hipertrofia do individualismo e uma dissolução da solidez da tempo-espacialidade em realidades multiformes constituídas na velocidade típica do mundo digital.

O tempo atual sofre, em primeiro lugar, pela herança do projeto técnico-científico da modernidade, em que houve uma perda significativa da experiência da alteridade e uma privação das possibilidades de transcendência por influência de uma visão de mundo e de relações humanas excessivamente achatadas na imanência, pensamento que se constituiu sobre a necessidade de um método científico dualista entre sujeito e objeto como forma privilegiada de investigação da realidade, tomando o homem como referência e medida instrumental. O projeto moderno, em sua tentativa de racionalizar e se apropriar de todos os elementos da realidade a fim de obter controle e previsão da natureza, levou a uma profunda deterioração do senso do mistério e da possibilidade de vinculação poética com a existência.

Em segundo lugar, nosso tempo também padece pelas consequências éticas dos desenvolvimentos pós-modernos, surgidos enquanto a ponta extrema nihilista e diluída do fracasso dessa mesma tentativa de domínio humano sobre a realidade; cenário em que não há horizontes de certeza, o que produz uma claustrofobia existencial e uma perda da possibilidade de criar sentidos, uma vez que a experiência da realidade é dominada pela ideologia da relativização de todas as construções sociais, linguísticas e simbólicas.

De um lado, a pós-modernidade enquanto movimento cultural emerge questionando algumas das convicções do projeto moderno, permitindo assim maneiras de compreensão da realidade mais múltiplas, flexíveis e abertas às diversidades históricas e culturais da humanidade, desenrijecendo determinadas ordens hierárquicas e estruturas sociais rígidas. Essa flexibilização permite uma abertura às diferentes formas de saber sobre a realidade em suas epistemologias específicas, desentronizando os modelos racionalizantes de serem referência única das possibilidades do fazer científico.

De outro lado, porém, esse contexto leva a uma relativização excessiva de todos os critérios de verdade, incorrendo em relativismos e contextualismos extremos, já que quaisquer critérios tomados enquanto universais são vistos como meras narrativas de construção sócio-histórica, levando a uma certa incapacidade de estabelecer julgamentos e percepções fundamentadas em diálogo a uma referência de alteridade. Isso, evidentemente, abre espaço para a glorificação das preferências idiossincráticas de cada pessoa como critério de conduta ética.

A ênfase na ideia do indivíduo como medida do mundo, típica da modernidade em decadência de seus vínculos de alteridade, chega na pós-modernidade como anseio de libertação de toda forma de opressão. O indivíduo em sua expressão passa a ser glorificado, o que leva a um profundo desenraizamento de qualquer tradição ou vinculação a um senso de comunidade e a uma perda do sagrado na experiência social, que fica condicionada aos impulsos do indivíduo em seu caráter abstrato, levando a uma cultura condicionada pelo narcisismo e hedonismo.

Esse horizonte produziu um tipo de subjetivação constituída por um modo de ser no qual impera a afirmação da autonomia do indivíduo em detrimento do comunitário, levando a um horizonte de individualismo e de desvalorização da sabedoria decorrente da tradição, já que nessa perspectiva a tradição foi equacionada como fenômeno de repressão e autoritarismo. Há aqui uma ideologia de progresso contínuo por incremento do domínio tecnológico em detrimento da subjetividade humana. Na caracterização desse horizonte Bruseke (2004) afirma:

Parece que em suas fantasias e medos, esperanças e ansiedades, nos sentimentos inesperados e em sua memória mais profunda, o homem guarda a consciência de que tudo aquilo que é, não é tudo. O horror metafísico (Kolakowski) que a ciência expressa, tem como seu equivalente o horror de uma realidade desertificada pela própria consciência científica. (p.43)

Além disso, a velocidade extrema dos novos desenvolvimentos tecnológicos e o estabelecimento de uma realidade permeada cada vez mais pela digitalidade têm alterado não só as maneiras como nos relacionamos com a realidade, mas também nossa própria interioridade, criando formas de subjetivação radicalmente novas, bem como adoecimentos inéditos no campo da psicopatologia, já não mais passíveis de compreensão pelos métodos e diagnósticos tradicionais dos campos psicológicos, psiquiátricos e psicanalíticos (SAFRA, 2006).

O campo da mística (e da espiritualidade, de um modo geral) no mundo contemporâneo inevitavelmente sofre transformações relativas, portanto, a essas idiosincrasias, e se estabelece de uma maneira complexa em que comparece, de um lado, como possibilidade de rompimento da clausura existencial e, de outro, como fenômeno distorcido em suas propriedades essenciais, sendo apropriado pela cultura pós-moderna

de uma maneira que lhe extrai sua envergadura ontológica. Penso que é, portanto, um momento bastante ímpar para o estudo da espiritualidade e da mística, pois essas começam a assumir um importante protagonismo no campo cultural, fato que ao mesmo tempo expande seu alcance em uma perspectiva pluralista e que também a deforma de maneiras substanciais.

A autora Maria Clara Bingemer (2013) trata com grande minúcia e rigor acadêmico a questão da mística na modernidade e na pós-modernidade, traçando em sua obra “*O mistério e o mundo*” um excelente panorama de suas transformações ao longo do tempo. Apresento seu texto como uma forma de compreensão profunda de algumas das problemáticas que tratarei nesse capítulo, a fim de complementar a discussão clínica que realizo aqui com sua contraparte sócio-histórica. Bingemer assim apresenta o homem pós-moderno e sua relação com o transcendente:

A recusa pós-moderna da ideia de Deus se traduz em um ateísmo prático derivado de um narcisismo espiritualista, onde o sujeito não tolera nenhuma referência ou instância que não seja ele mesmo. [...] Ao negar uma identidade integral, o ser humano perde suas referências (Deus e o mundo) e passa a ser apenas mais um ser entre tantos outros, manipulável e coisificado mediante teorias mais ou menos científicas que mudam constantemente. Visto apenas em seu âmbito biológico, tratado como mero objeto, reduzido ao âmbito do relativismo moral, onde os juízos são puramente subjetivos, o ser humano se encontra totalmente fragmentado e definido apenas por suas particularidades. E perde igualmente sua capacidade insubstituível de dar sentido às coisas e, sobretudo, de encontrar um sentido transcendente nas mesmas. (2013, p. 17)

Para em seguida afirmar:

Dentro deste panorama, a crise religiosa é inegável, mas ainda persiste a busca pelo transcendente e por princípios que conduzam a vida do ser humano. Ao mesmo tempo, essa busca convive com o desejo de satisfação pessoal, de forma imediata, para a solução de problemas, e nem sempre para uma verdadeira experiência e adesão aos fundamentos religiosos e pertença a uma instituição eclesial. A necessidade de ser acolhido e aceito leva o ser humano pós-moderno a buscar uma religião

que atinja seus sentidos. Se na modernidade parecia que tudo apontava para um mundo sem Deus e sem perspectiva de religiosidade, na pós-modernidade ocorre uma volta ao transcendente. Há uma ânsia cada vez maior de experiências e práticas religiosas. Uma busca incessante pelo Sagrado, sem que com isso se tenha que escutar autoridades ou teólogos. Trata-se da busca por algo que atinja o coração humano e que o faça sentir-se querido e amado. (2013, p. 19)

Nesse complexo cenário, vamos observando que as práticas espirituais encontram uma relação dialética com as características sócio-simbólicas do tempo em que estão inseridas, de um lado moldando e destinando certas potencialidades disponíveis nesse contexto e, de outro, sendo moldadas e apropriadas por esse mesmo contexto. Não é de se estranhar, portanto, que numa era marcada pela ausência de relações vinculares significativas e uma consequente hipertrofia dos investimentos narcísicos, a relação com o campo da espiritualidade se deteriora por uma apropriação excessivamente identitária e superficial de seus fundamentos.

Temos que considerar também que a pós-modernidade é essencialmente uma era secular, em que se evidencia uma perda bruta da vivência do sagrado no cotidiano, bem como uma ausência de referenciais simbólicos que tragam aporte ao senso de religiosidade nas relações. Assim, a espiritualidade que desse contexto nasce é excessivamente desencontrada de raízes religiosas ou de tradições espirituais em que o saber foi transmitido de geração a geração; muito ao contrário, na verdade, a espiritualidade passa a ser tomada como expressão de liberdades individuais e da luta contra qualquer forma de opressão e autoritarismo – servindo muito mais à hipertrofia da entidade individual abstrata do que a um senso de relação com o campo religioso/espiritual em sua perspectiva originária.

Na atualidade, o vínculo com a alteridade se torna cada vez mais frágil, por conta da perda do outro enquanto transcendência. Como vimos, a modernidade se caracterizou por um anseio do domínio do existente, proposta que chega ao campo relacional como uma subtração da experiência vincular significativa. Levada a seu extremo, essa posição subjetiva se torna um esvaziamento completo do laço com o mundo e, consequentemente, uma redução do outro ao estatuto de objeto, que pode ser decantado e racionalizado, perdendo sua dimensão de sacralidade. A esse respeito, afirma Safra (2013, p. 95):

A perspectiva do sagrado é fundamental para se discutir o mal-estar contemporâneo, pois uma das características do mundo contemporâneo é a hipertrofia da nomeação, da conceituação e da técnica que obscurece o indizível. O projeto moderno acontece de maneira tal que procura expulsar o sagrado do mundo. A experiência do sagrado, do ponto de vista sociocultural ou da experiência pessoal, mostra-se como resistência ao projeto moderno, que visa o domínio da experiência humana.

No universo pós-moderno, a espiritualidade entra precisamente de forma a buscar essa resistência ao projeto moderno, ofertando uma janela que possibilite um escape do excesso de imanência. Contudo, o que acaba ocorrendo é que, muitas vezes, a espiritualidade é apropriada pela cultura contemporânea justamente a partir de seu próprio *pathos*, que acaba transformando tal janela em mais uma forma de aprisionamento, criando formas de espiritualidades que visam à agregação de identidades estéticas e provisionais ao eu individual. Nesse sentido, a observação do caminho da espiritualidade na atualidade possibilita encontrar uma série de fenômenos híbridos e complexos, que necessitam de uma análise e cuidado profundos.

Frente a um horizonte de imanência radical dominado pela técnica, o ser humano mais do que nunca está buscando desesperadamente por transcendência. Essa busca desesperada, por um lado, implica numa denúncia radical dos graves perigos da modernidade - que tenta apreender o real de todas as maneiras sob a égide da técnica - sendo que a mística aqui se torna uma janela inapreensível pelos modos de opressão produzidos por tal engenho.

Por outro lado, essa tendência produz uma abertura à espiritualidade e à mística frequentemente contaminada pelo próprio horizonte tecnológico, muitas vezes desenraizada e constituída em meio ao mesmo empobrecimento afetivo das relações humanas, o que acaba assim por gerar fenômenos que impõem uma urgente necessidade de compreensão ao clínico contemporâneo, bem como aos mentores espirituais. Torna-se, assim, tarefa fundamental que possamos compreender tal interface entre a mística e a psicologia através das complexidades dos fenômenos idiossincráticos de nosso tempo, que estão constantemente desafiando nossa real capacidade de abertura aos horizontes ontológicos do homem.

Desse modo, podemos afirmar que, em decorrência da secularização e da homogeneização da cultura por meio do excesso de representação e objetificação da

condição humana que testemunhamos em nosso tempo, a mística (e, talvez mais especificamente seu aspecto apofático) apresenta-se como campo privilegiado de pesquisa, por apontar à alteridade que pontua e problematiza os problemas de subjetivação contemporâneos.

Se esses fenômenos são decorrentes de uma modernidade que aconteceu como afirmação da hegemonia da racionalidade humana - tornando-se assim um elemento de domínio do mundo - a mística realiza um contraponto diante desse universo cultural, pois emerge problematizando a questão da autonomia e do domínio do eu diante do mundo. A subjetividade moderna tende à criação de uma modalidade de ser profundamente imanente, sem alteridade, e que estabelece o horizonte do Mesmo na determinação da condição humana. A mística, por sua vez, reapresenta a questão da alteridade de modo radical, no qual as dimensões não representacionais e não imanentes do ser humano indagam a subjetividade moderna e pós-moderna. Novamente, afirma Terêncio (2007):

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, 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. (pp. 8-9)

Esse fenômeno também é bastante visível na clínica contemporânea, que posso atestar pela minha própria experiência e pela discussão com colegas do campo. Conforme abordei acima, cada vez mais tem sido comum observar os pacientes abordarem o tema da espiritualidade, surgido frequentemente a partir do uso de determinadas substâncias psicotrópicas ou do envolvimento em alguma prática de espiritualidade, frequentemente àquelas ligadas a tradições orientais, como o yôga e o budismo, tema que abordarei no capítulo 3 desta pesquisa.

Podemos afirmar, assim, que o campo de pesquisa da mística se abre de modo profundo, possibilitando a investigação de temas fundamentais para o campo da clínica,

como as interfaces entre ética e mística, mística e psicopatologia, mística e modos de comunicação, mística e modelos de interioridade, entre outros. As investigações sobre mística possibilitam não só a discussão sobre a condição humana enquanto um posicionamento epistemológico, mas fornecem sobretudo a ampliação do espaço claustrofóbico fundado na hegemonia da técnica.

1.4. O problema do método

Segundo, então, a singularidade com que pretendo seguir este estudo, podemos dizer que esta pesquisa é marcada por duas necessidades epistemológicas específicas: a primeira diz respeito à forma de saber característica da experiência mística, que como vimos se constitui por um modo apofático e não-representacional de vínculo com o Real, demandando assim a necessidade de encontrar um método hermenêutico que não reduza os fenômenos místicos a produções psicológicas, nesse sentido dependendo de uma leitura que tenha uma disponibilidade fenomenológica.

A segunda característica que agrega complexidade a este estudo é o fato de que o as investigações que o constituem ocorreram enquanto uma jornada pessoal do autor, ao longo de muitos anos, a partir de um grande volume de material advindo de três fontes distintas: as experiências pessoais que tive em inúmeros grupos de espiritualidade, os diversos textos sobre mística (aqui incluem-se tanto os biográficos e autobiográficos como os textos que abordam o assunto) e minha experiência clínica no contexto da psicanálise enquanto analista, analisando e supervisionando.

Deste modo, o método a ser utilizado nesta pesquisa deve ser necessariamente coerente a esse percurso, que ocorreu de modo dialético ao longo de um período inclusive anterior a essa pesquisa. Isso significa que a metodologia ocorre *a posteriori* à própria investigação, e ela necessita então estar situada em um lugar epistêmico que permita pensar o passado, o presente, as experiências clínicas e espirituais vividas para que se possa apontar a direção da pesquisa.

Evidentemente, não seria possível trazer neste texto todas as experiências e leituras que ocorreram neste percurso, sendo necessário para tanto um recorte específico. Para isso, decidi trazer ao leitor situações ilustrativas das inúmeras questões com as quais me deparei ao longo dos anos a partir de dois veículos centrais. O primeiro, conforme abordei brevemente acima, é a leitura da autobiografia do monge zen japonês Hakuin, que acredito ser um material bastante rico e muito análogo a determinadas situações que

vivi, possibilitado a meu ver um levantamento de questões específicas dessa interface entre mística e clínica que sejam compatíveis com as perguntas que surgiram ao longo de minhas investigações pessoais.

O segundo veículo consiste na apresentação ao leitor de algumas vinhetas situacionais que presenciei, tanto nos contextos de espiritualidade (a maioria delas ao longo do meu período na Índia e Nepal) quanto em situações cotidianas e clínicas, acompanhadas de algumas reflexões que pude ir realizando neste período de tempo. A ideia é que, ao realizar essa apresentação ao leitor destes recortes, seja possível extrair, na forma de uma interação lúdica com esse material, uma amostra de como se deram minhas reflexões ao longo deste percurso, para que aí então os capítulos subsequentes possam encontrar sua fundamentação teórico-clínica.

Contudo, como minha incursão pessoal pelo campo da clínica se dá principalmente pelo viés psicanalítico¹⁶, seria importante que tal metodologia investigativa-lúdica pudesse se dar também em meio à inserção na psicanálise. Assim, que modelo de psicanálise poderia preservar tal dimensão lúdica e ao mesmo tempo ter como pressuposto uma certa disponibilidade - que poderíamos chamar de fenomenológica - que não reduzisse o teor das experiências místicas a meras produções da subjetividade psíquica?

Afirmo aqui que a disponibilidade clínica necessária para se abordar o tema da mística deve ter uma inspiração fenomenológica porque o método advindo dessa escola de filosofia pressupõe um olhar sobre o fenômeno a partir da relação viva entre sujeito e objeto, sendo que a própria separação entre esses passa a ser obsoleta. Nessa direção, o método fenomenológico implica numa ausência de pressupostos e juízos do investigador, atitude indispensável ao nosso posicionamento ético e epistemológico em relação à mística, conforme descrevemos ao longo da tese.

Esse rigor epistêmico da fenomenologia é profundamente sintônico a certas diretrizes importantes nessa pesquisa para abordarmos os fenômenos místicos, já que para observarmos com rigor as problemáticas implicadas na descrição dos místicos, se faz necessário o uso de uma metodologia em que tais experiências já não estejam de antemão

¹⁶ Em capítulo posterior desta tese, discutirei com mais profundidade as possíveis compatibilidades da psicanálise para a investigação da mística na situação clínica. Penso que trazer essa discussão antes de apresentar as situações ilustrativas seria prematura ao leitor, que terá mais instrumentos para acompanhar essa discussão em um momento seguinte.

encaixadas em algum paradigma teórico específico, evitando assim formas diversas de colonialismos epistemológicos¹⁷.

Entretanto, apesar de abordar a necessidade de uma disponibilidade fenomenológica nesta pesquisa, sou um psicanalista interessado no fenômeno místico, sendo então a psicanálise o meio pelo qual eu investigo esse objeto. Como meu campo de investigação clínica está pautado nessa abordagem, precisarei de uma metodologia que simultaneamente possa ter uma disponibilidade fenomenológica e também ser coerente à tradição na qual estou inserido, desta forma necessitando de uma sintonia à característica fundamental da psicanálise, isto é, sua abordagem ancorada na transferência, aquela experiência afetiva que ocorre no encontro terapêutico¹⁸, mas que pode ser estendida à relação com qualquer objeto.

Uma possibilidade de realizar isso está, em minha perspectiva, presente na ideia de espaço potencial trazida pela psicanálise de Winnicott (1975), como veremos a seguir. Isso implica num modo de abordagem que é caracterizado por uma disponibilidade compreensiva, como um posicionamento de abertura frente à alteridade que visa a experiência que possibilita os encontros clínicos.

Nesse registro, estarei ao mesmo tempo inserido na tradição psicanalítica em meio a suas produções de sentido através da interpretação e transferência, mas simultaneamente aberto a pensar o ser humano para além apenas de determinações psíquicas. Isso significa que as interpretações que buscarei realizar a respeito dos modos pelos quais cada místico se coloca em relação ao absoluto estarão também em abertura relacional ao material utilizado enquanto fenômeno vivo, colocando o místico enquanto capaz de afetar hermeneuticamente seu pesquisador.

Se acompanharmos historicamente o desenvolvimento da teoria psicanalítica ao longo de várias gerações, podemos perceber que algumas de suas linhas mestras passam a sofrer transformações radicais. Analisando mais especificamente talvez o conceito mais central da prática psicanalítica, a noção de transferência, notamos que as mudanças que vão se estabelecendo no interior do campo transferencial impõem não só uma ruptura com

¹⁷ Como apresentei no tópico anterior, Santos (1988) aponta em relação a isso, por exemplo, os perigos que a chamada epistemologia do Norte (desenvolvida sobretudo nos EUA e Europa) pode trazer ao impor seu modo específico de saber aos demais.

¹⁸ Em termos técnicos, a transferência no sentido original freudiano designa o processo pelo qual os desejos inconscientes do analisando referentes a objetos externos de sua biografia passam a se repetir na pessoa do analista, agora colocado na posição desses objetos (PLON & ROUDINESCO, 1998).

o modo de se compreender esse fenômeno, mas também uma ruptura com a própria concepção epistemológica da clínica psicanalítica.

Embora central, a ideia de transferência nos primórdios da psicanálise ainda é visualizada de uma maneira um tanto limitada ou até mesmo estática, no sentido de que não possibilitava uma revisão radical da experiência dialógica do contexto clínico. Para Freud (1912/1996), a transferência ocorria essencialmente como manifestação do inconsciente recalcado do analisando, estabelecido dessa maneira fundamentalmente na noção de representação e da possibilidade de ressignificação do passado do paciente.

Contudo, com o decorrer das sucessivas gerações de psicanalistas, a noção de transferência vai deixando cada vez mais de lado seu caráter fixo e distanciado para se constituir enquanto experiência intersubjetiva. Com o desenvolvimento da noção de contra-transferência nas obras de autores como Heimann (1950), Racker (1957) e Bion (1973), os fenômenos transferenciais e contra-transferenciais da clínica psicanalítica passam a ser entendidos cada vez mais enquanto manifestações vivas de uma intersubjetividade radical. Não mais um fenômeno estático e submetido unicamente ao material recalcado do analisando (e do analista, no fenômeno contra-transferencial, que para Freud era dotado de uma conotação essencialmente negativa), mas sim uma experiência viva, dinâmica, na qual ambos analista e analisando participam ativamente de seu processo transformacional. Bernardi, a esse respeito, afirma:

A evolução do conceito de contratransferência permite hierarquizar dois de seus sentidos. Um sentido, restrito, com origem no desenvolvimento freudiano sobre o tema, considera a contratransferência um fenômeno pontual na análise e um obstáculo a ser superado [...] Há, contudo, um sentido amplo, que tem entre as principais contribuições as de Racker e Heimann e que considera a contratransferência uma resposta global do analista ao paciente, uma dimensão constante da análise e um instrumento imprescindível no processo interpretativo. (2006, pp. 17-18)

Esse desenvolver chega em seu ápice na obra de Winnicott (1975), por meio de sua concepção de espaço potencial, uma região do ser humano que se mantém enquanto fronteira paradoxal contínua entre ser e não-ser, eu e outro, que seria para o autor inglês o próprio fundamento da cultura humana. O espaço potencial está intrinsecamente conectado à ideia de objeto transicional, conceito tão central na obra de Winnicott, e que

diz respeito ao objeto material que auxilia a criança a mediar a realidade interna da externa, sendo o espaço potencial a própria área intermediária em que essa vivência pode ocorrer. Para Winnicott, o aspecto mais fundamental do trabalho clínico é a sustentação da relação clínica no próprio paradoxo, lugar de fronteira fundamental da condição humana possibilitado pelo espaço potencial:

Minha contribuição é solicitar que o paradoxo seja aceito, tolerado e respeitado, e não que seja resolvido. Pela fuga para o funcionamento em nível puramente intelectual, é possível solucioná-lo, mas o preço disso é a perda do valor do próprio paradoxo. (WINNICOTT, 1975, p.10)

Por meio do conceito de espaço potencial, a meu ver a prática psicanalítica pode se aproximar dos preceitos desta pesquisa, por permitir uma compreensão da mística pelo ângulo do paradoxo. Isso porque o espaço potencial implica numa área de experiência viva, aberta e essencialmente dialógica-relacional, que não pretende, assim, explicar a experiência mística enquanto fenômeno psíquico, mas sim poder compreendê-la em seu registro idiossincrático. Para estarmos de fato em meio ao espaço potencial, é necessária uma abertura radical à experiência relacional viva com o outro, o que é compatível à noção fenomenológica de se abandonar os pressupostos teóricos sobre o fenômeno para poder se aproximar da verdade que ele porta.

O espaço potencial é um herdeiro do objeto transicional, na medida em que se constitui como o vazio deixado por este, na continuidade do desenvolvimento da criança em que pode gradualmente abandonar o objeto que articula a separação entre eu e não-eu. A sessão winnicottiana, assim, está baseada nesse pilar fundamental, em que o espaço potencial vazio permite o inter-jogo entre paciente e analista. Dessa forma, o contato com o material a respeito dos místicos nesta tese será concebido enquanto uma sessão clínica aos moldes winnicottianos, que segundo Franco assim se constitui:

A sessão winnicottiana é um espaço de desfrute, um espaço lúdico, prazeroso; um espaço partilhado por analista e paciente, que invade o mundo interno de ambos sem que se tenha uma consciência plena do que está ocorrendo. Este espaço é curativo por isso, porque o analista não é um objeto externo ao paciente o que faria pouco impacto sobre ele, tampouco é um objeto de seu espaço interno, o que seria apenas a experiência com o mesmo. (FRANCO, 2003, pp. 57-58)

Dessa maneira, é importante apontar que minha postura ao longo desta pesquisa será a de sustentar o espaço potencial vivo a partir do material relativo à mística para que seja uma experiência de abertura radical ao sentido que ele apresenta. Isso implica numa espécie de disponibilidade fenomenológica de pesquisa, sendo o método o próprio espaço potencial no qual o evento é sempre experiência dialógica.

Esse posicionamento epistemológico permite então uma abertura fundamental, uma atitude de ausência de juízos pressupostos sobre o tema que irei abordar, para que se constitua enquanto experiência do brincar em meio ao espaço potencial. Isso porque meu intento não é o de produzir um conhecimento intelectual do fenômeno abordado, mas de estar com ele em estado de disponibilidade e abertura para os sentidos que ali são desvelados no encontro intersubjetivo. Nesse sentido, o psicanalista aborda o fenômeno místico a partir de uma disponibilidade ética compreensiva, ao contrário de explicativa, subjetivista e determinista. Assim como místico se coloca em abertura amorosa e afetiva em direção ao transcendente, também o psicanalista baseado no espaço potencial se disponibiliza em abertura aos desvelamentos de seu paciente-místico.

Nessa perspectiva, o material de pesquisa com o qual dialogarei ao longo da tese não será compreendido enquanto um objeto distanciado deste pesquisador que aqui escreve; ao contrário, é sentido como experiência viva que promove um encontro intersubjetivo entre pesquisador e seu objeto de pesquisa, ou, na linguagem de Winnicott, como espaço potencial que promove a experiência paradoxal do brincar enquanto interação de fronteira entre eu e outro. A experiência dos místicos que trarei ao longo da pesquisa não será tratado enquanto um fóssil arquivado por meio de palavras, mas ao contrário, um outro vivo capaz de afetar seu intérprete e desvelar novos sentidos a partir desse encontro. O material textual desta pesquisa, por exemplo, será abordado por meio de uma disponibilidade hermenêutica em que, aberto ao sentido do texto, estarei também o ressignificando.

Pensar nessa abertura enquanto campo vivo do paradoxo nos leva à última característica da epistemologia desta pesquisa, que é sua natureza polifônica (BAKHTIN, 2003). A polifonia é um modo de se compreender algum fenômeno por um posicionamento no qual não há uma hierarquia dominante entre os diversos saberes e modos de apreensão da realidade. Isso caracteriza o pensamento polifônico como não-resolutivo e inconclusivo, aberto ao diálogo como linguagem em ação a partir da alteridade pura.

Desse modo, o método epistemológico aqui constituído pode ser caracterizado como: uma investigação clínica de abordagem psicanalítica da relação entre os fenômenos místicos e a interioridade humana, a partir do espaço potencial e em uma leitura polifônica. Seu rigor ocorrerá através da visibilidade que pretendo oferecer aos leitores na medida em que se transcorrerá a narração da vivência intersubjetiva da própria pesquisa.

Estabelecido então o campo relacional desta pesquisa enquanto o encontro intersubjetivo entre o autor e a vida e experiência de diversos místicos (textuais ou não, como veremos a seguir) a partir da ideia de espaço potencial, torna-se essencial pensarmos em mais uma dimensão peculiar desse campo de estudo, isto é, o fato deste objeto de pesquisa acontecer em meio a uma dimensão que escapa do plano da análise clínica.

Salientamos enquanto característica mais central da experiência mística o fato de ela acontecer como um atravessamento da subjetividade da pessoa, e não, ao contrário (e como tentam fazer diversos psicólogos e psicanalistas), como uma produção de seu psiquismo. Isso implica em afirmar que a experiência mística em si é não-analisável, não-interpretável, e sempre colocada enquanto fenômeno de mais profunda alteridade. Afirma, em exemplo dessa perspectiva, o sacerdote catalão Joan Baptista Torelló:

A essência da experiência mística transcende a fronteira psicológica e disso advém que não possa ser explicada através das expressões naturais, da linguagem comum e nem tampouco descrever-se mediante manifestações do estado de ânimo: a experiência mística é inefável, inexpressável e psicologicamente inexplicável. Todos os místicos, de São Paulo em diante, classificaram tais tentativas explicativas de impossíveis e absurdas. (2010, p. 228, tradução nossa)

O que parece, no entanto, ser passível de análise (desde que localizada, evidentemente, no espaço potencial conforme descrevemos acima), são as maneiras pelas quais a pessoa se posiciona em relação à experiência mística e aos fenômenos que se originam a partir dela, da maneira como sua subjetividade se reorganiza e se reconstrói tendo em vista a mística como paradigma. Nessa perspectiva, podemos afirmar que há um vértice sem forma, intangível do fato místico que escapa de qualquer tentativa de análise, mesmo que esta análise esteja para além de reducionismos psicológicos. No

entanto - e este é o paradoxo central desta pesquisa - essa mesma experiência parece ocorrer em meio a um molde caracterizado pela singularidade do indivíduo e que se produz em meio a sua constituição subjetiva, os conteúdos de seu imaginário e sua biografia, tema que será desenvolvido em capítulos subsequentes desta tese. É o cruzamento entre a experiência mística e o posicionamento que ela ocupa na interioridade da pessoa que nos possibilita uma leitura clínica do fenômeno.

Somente então a partir dessa compreensão paradoxal do fenômeno místico, em que imanência e transcendência compõem uma unidade, é que a intersecção fundamental desta tese pode ser concebida. Nesse ponto de interpenetração radical a dupla pergunta desta pesquisa participa desse mesmo paradoxo, fazendo com que se tornem dois lados de uma mesma moeda: o que é uma clínica compreendida misticamente? E o que é uma mística compreendida clinicamente?

A meu entender, a ideia do espaço potencial possibilita precisamente esse inter-jogo entre as dimensões intangíveis e tangíveis do fenômeno místico, assim como possibilita o campo fenomênico do paradoxo entre ser e não-ser, tempo e eternidade, consciente e inconsciente, finitude e infinitude, e assim por diante. O espaço potencial sustenta a experiência viva do paradoxo - ao invés de buscar resolvê-lo - e é nessa chave que darei continuidade ao diálogo entre mística e clínica.

A pesquisa, conforme apresentado acima e no primeiro capítulo desta tese, será estruturada em uma perspectiva essencialmente polifônica. Isso implica em dizer que não seguirá um único fio condutor, mas sim que será constituída por diferentes temáticas nessa interface, enquanto cada temática será abordada como uma discussão que ocorre no campo do “entre”, em que há a intersecção entre a experiência mística de uma determinada pessoa e as maneiras pelas quais essa pessoa se situa subjetivamente em relação ao modo de ser que se desvela a partir de sua (experiência) mística, em relação aos impactos que esse material provoca no encontro com o pesquisador desta tese.

Tendo em vista que o método fundamental de nossa pesquisa se encontra na relação viva entre o pesquisador da tese e o campo da mística propriamente dito, é importante localizarmos de que formas possíveis esse encontro poderá acontecer ao longo deste percurso. Para que então, ao final deste percurso, possamos pensar nas diversas possibilidades de intersecção entre a mística e a clínica psicanalítica em suas mútuas contribuições e correções, extrairei exemplos advindos dos três campos fundamentais já descritos acima: a biografia de alguns místicos e algumas de suas obras fundamentais, minha experiência pessoal em diversos grupos de espiritualidade (focado principalmente,

mas não só, no período em que residi na Índia e no Nepal) e em minha própria prática clínica, iniciada tanto nos diversos estágios ao longo da graduação quanto em consultório especializado. Iniciemos então pela autobiografia do monge zen-budista japonês do século XVIII chamado Hakuin.

2. Hakuin e a manteiga

Ó meu Deus!

Se te adorei por medo do inferno,

Queima-me em seu fogo.

Se te adorei pela esperança do paraíso,

Priva-me dele.

Mas se te adorei unicamente por ti,

Não me prives da contemplação do teu rosto.

(Rabi'a de Basra, em BERKENBROCK & TEIXEIRA, 2018, p. 27)

2.1. Fronteiras antropológicas e contexto sócio-cultural

Dentre as muitas biografias e autobiografias de místicos que tive a oportunidade de estudar ao longo de meu percurso, a narrativa do monge zen japonês Hakuin Ekaku (1686-1768), é um caso particular. Talvez seja a intimidade com que se expõe no texto em meio a suas agruras, talvez seja a poesia do seu percurso, mas talvez mais significativo seja o fato dele descrever com grande precisão determinados fenômenos de adoecimento de seu trajeto espiritual, algo com o que pude me identificar profundamente ao longo da leitura de seu texto. Sua obra, assim, acaba por problematizar precisamente a interface que minha interessa nesta pesquisa, isto é, a relação entre a experiência mística e o posicionamento existencial e psicológico daquele que a vive.

Hakuin é reconhecido hoje como uma das figuras mais célebres do zen-budismo japonês, sendo sua influência grande nas escolas contemporâneas desse ramo, bem como popular no Japão atual por meio de seu trabalho enquanto calígrafo e desenhista. Sua autobiografia, nomeada por ele mesmo de “*Wild ivy*” (1999, em referência à planta hera selvagem) é um documento precioso e altamente pessoal de uma vida dedicada intensamente ao caminho espiritual. Nela encontramos o testemunho de sua relação com a espiritualidade, em um relato que descreve os primórdios de seu engajamento com o budismo, desde a infância até a velhice.

Para realizarmos uma leitura cuidadosa de sua vida, penso que um primeiro aspecto fundamental que devemos ter é o de buscar compreendê-lo dentro das

particularidades do contexto sócio-histórico em que ele estava inserido. Esse posicionamento busca evitar colonialismos psicológicos, algo tão comum nas abordagens de psicólogos e psicanalistas que fazem leituras clínicas a partir dos paradigmas de sua própria época e local, sem considerar as fronteiras antropológicas existentes entre eles.

Roland (1988), em sua obra *“In search of self in India and Japan”*, aponta alguns dos perigos de tentarmos compreender a mente oriental a partir dos paradigmas clássicos da psicanálise desenvolvida na Europa no século XX, cometendo com isso uma atitude reducionista e pouco atenta às particularidades da constituição antropológica específica de outras culturas. Nesse ponto de vista, os modelos antropológicos desenvolvidos ao longo da história da psicanálise precisam se adaptar e se flexibilizar para compreender as particularidades das subjetividades não-ocidentais e de épocas distintas, área que hoje é conhecida como psicanálise e psicologia inter ou transculturais.

Conceber uma visão de ser humano mais aberta e menos entificada, como é o propósito dessa pesquisa em relação ao campo da mística, implica também em estarmos abertos às diferentes alteridades subjetivas, sejam elas atravessadas pelas distintas culturas e épocas, sejam elas abertas a determinados fenômenos que escapam dos modelos até então construídos. Nesse horizonte, a investigação clínica deve ser sempre aberta e adaptável ao novo que se apresenta.

Por esse motivo, proponho ao leitor neste capítulo uma espécie de jogo hermenêutico específico, em que utilizarei a autobiografia de Hakuin para levantar determinadas questões que sejam peculiares à investigação entre mística e clínica, e que podem assim indagar a subjetividade contemporânea, considerando evidentemente o abismo antropológico existente entre eles. Ao pensar essa leitura a partir da chave hermenêutica do espaço potencial, conforme descrita no capítulo anterior, acredito ser possível uma aproximação da experiência de Hakuin de modo a ser pertinente à clínica contemporânea, ao mesmo tempo em que se evite fazer uma leitura clínica psicanalítica de sua vida, procurando então um posicionamento não-reducionista e não-colonialista de seu texto.

Assim, para discutir a autobiografia de Hakuin, evitarei, em primeiro lugar, compreender os diferentes fenômenos de sua biografia a partir das estruturas clássicas da psicanálise e suas conceituações (tarefa de atenção contínua, já que muitas vezes o relato de Hakuin, em sua narrativa clínica, convida a análises psicanalíticas clássicas). Aqui, penso ser necessário uma advertência ao leitor: procurei ao máximo ao longo deste capítulo evitar termos próprios de nosso vocabulário ocidental moderno ao apresentar

certas questões do caminho de Hakuin, mas tenho consciência de que essa tarefa não poderia ser inteiramente plena, uma vez que me faltariam vocábulos para tratar de temas específicos.

Gostaria então de que o leitor mantivesse junto comigo a consciência da distância entre o modo de ser de Hakuin e o nosso, e pensasse neste capítulo mais como uma inspiração lúdica para o levantamento de determinadas questões do que em uma análise clínica fiel e precisa de sua interioridade, pois isso seria uma tarefa hercúlea e excessivamente colonialista.

Em segundo lugar, precisarei abordar brevemente o contexto sócio-cultural do Japão dessa época (sécs. XVII-XVIII) para que determinadas passagens de sua vida fiquem mais claras em seu sentido original. Segundo Suzuki (2010), a cultura japonesa possui uma tendência de agregar elementos bastante distintos em uma relação de harmonia surpreendente. Assim o é até os dias de hoje, com a justaposição de aspectos muitas vezes opostos, como o arcaico e o ultra-moderno, a mente contemplativa e a intensa produção laboral, a cultura religiosa e a secular, etc. Um dos fenômenos em que isso é mais visível é na forma como as diversas tradições religiosas que atravessaram a nação convivem harmoniosamente, sem que uma implique na rejeição de elementos de outra.

É por esse motivo que encontramos na cultura japonesa uma assimilação muito interessante entre a religião anímica tradicional conhecida como xintoísmo com as práticas e concepções do budismo, introduzido no país muito mais tardiamente através da China. O xintoísmo se constitui pela reverência a diferentes deidades ou espíritos (*kami*) da natureza, fazendo com que o povo estabeleça no cotidiano uma espécie de convívio com os deuses, enquanto o budismo, originariamente, deriva precisamente de uma concepção originalmente crítica da adoração a entidades sobrenaturais, visando muito mais a experiência direta de libertação dos grilhões do mundo em busca de um estado de consciência que estaria para além do sofrimento.

O budismo que chega ao Japão vem da Índia à China, sob determinados formatos já bastante diferentes das primeiras escolas surgidas após a morte de Sidarta Gautama, o Buda. Sobretudo, o budismo que chega à China é conhecido como “*mahayana*”, uma série de escolas cuja meta não é apenas a de alcançar a libertação pessoal (*nirvana*) mas também a de libertar todos os seres do sofrimento, concepção que aborda o ser realizado através da experiência da compaixão. A prática de meditação *dhyan* (em sânscrito) budista chega à China nos primeiros séculos da era cristã, onde se incorpora à cultura

local, logo se misturando a alguns elementos do taoísmo, o que cria uma nova modalidade do budismo, nomeada de *ch'an*; que mais tarde chega ao Japão e recebe o nome zen.

Essa incorporação de elementos do taoísmo é bastante importante para compreendermos o zen, já que essa tradição espiritual chinesa busca a harmonia com a natureza e as forças vitais. O taoísmo é essencialmente uma prática espiritual bastante ligada à corporeidade, contraponto interessante ao budismo, por sua vez transcendente demais. O budismo *ch'an*, dessa maneira, acontece como um cruzamento híbrido entre essas perspectivas, sendo fundamentalmente uma prática que visa alcançar o estado desperto de consciência, mas em conjunção com os elementos da natureza e às atividades do cotidiano.

Quando chega ao Japão, o zen ganha novos patamares, se sofisticando e se atrelando a determinadas práticas características da cultura japonesa em sua imensa atenção ao detalhe e à precisão, como a cerimônia do chá, a arte de arranjo das flores, o arco-e-flecha, etc. A cultura japonesa, assim, agrega ao zen determinadas vicissitudes estéticas peculiares, transformando a prática da meditação de uma maneira ainda mais integrada às atividades do cotidiano, podendo essa se expressar como uma atitude de presença e silenciamento da mente em qualquer situação, desde comer a cozinhar e jardinar.

Nesse contexto, as artes passam a ser então não apenas atividades de satisfação estética, mas também experiências pelas quais o senso do transcendente – no budismo atrelado à ideia de vazio, ou vacuidade, campo potencial de onde surgem todas as manifestações - se incorpora na imanência. É o caso, por exemplo, da caligrafia e da pintura, artes que tiveram grande influência no caminho de Hakuin e pelas quais ele é reconhecido até hoje. Se no mundo ocidental moderno a linguagem e a escrita são compreendidas principalmente como representações criadas pelo homem, no Japão daquela época encontramos uma perspectiva bastante distinta: a pintura, bem como a palavra escrita são em si expressão do ser, pelas quais o artista se aproxima da verdade das coisas. Afirma a esse respeito Suzuki (2010, p. 30):

Caligrafia no extremo oriente é uma arte tanto quanto a pintura *sumiye*, e ela foi cultivada quase que universalmente entre as classes intelectuais dos tempos antigos. [...] Eles [os monges zen] observam plantas, pássaros, animais, pedras, rios que passariam despercebidos pelas pessoas da cidade. E a observação deles reflete profundamente sua

filosofia, ou melhor, sua intuição. Ela não é como a de um mero naturalista. Ela penetra na vida mesma dos objetos que estão sob observação dos monges. O que quer que eles possam pintar da natureza será inevitavelmente expressivo dessa intuição: o “espírito das montanhas” será suavemente sentido respirando em seus trabalhos. (tradução nossa)

O zen busca, dessa maneira, penetrar na essência das coisas por meio de um estado de esvaziamento da própria subjetividade e abertura à vida em suas manifestações mais simples. É nesse sentido que a dimensão mística do zen budismo tem uma particularidade específica, pois ocorre não enquanto experiência de êxtase ou de um Deus pessoal, mas a partir da natureza em sua aparição mais originária. Suzuki, novamente, aponta:

A ideia básica do Zen é a de entrar em contato com os trabalhos íntimos do nosso ser da maneira mais direta possível, sem necessitar de alguma coisa externa superimposta. [...] Alguns dizem que sendo o Zen uma forma de misticismo não pode reclamar posição única na história da religião. Talvez seja certo, mas o Zen é um misticismo ao seu próprio modo. É místico no sentido de que o sol brilha, que uma flor desabrocha e que neste momento ouço alguém bater um tambor na rua. Se esses fatos são místicos, o Zen está cheio deles. Certa vez, perguntaram a um mestre o que era o Zen, e ele replicou: “O teu pensamento cotidiano”. (2005, p. 65)

A busca central da experiência zen budista é precisamente atingir esse estado de pura abertura às coisas, em uma disponibilidade interna de pura contemplação e ausência do pensamento lógico-conceitual. Tal meta é conhecida pelo nome de “*satori*”, a versão zen da experiência mística, um insight profundo na natureza da realidade em que sujeito e objeto se tornam um só. Mais uma vez, Suzuki explicita:

A aquisição de um novo ponto de vista, em Zen, é chamado *satori* (*wu* em chinês). Sua forma verbal é *satoru*. Sem isso não há Zen, pois a vida do Zen principia com a “abertura do *satori*”. *Satori* pode ser definido como um olhar intuitivo no âmago das coisas, em contraposição à sua compreensão intelectual ou lógica. Qualquer que seja sua definição,

satori significa o desabrochar de um novo mundo até então desapercibido, em face da confusão da mente dualística. (2005, p. 113)

Veremos que o zen-budismo será a grande afiliação de Hakuin em sua incursão pela espiritualidade, embora ao longo de sua autobiografia compareçam elementos próprios ao xintoísmo e de outras modalidades do budismo, como a escola *nichiren*, originada no Japão do século XIII e mais focada na dimensão litúrgica e imagética do simbolismo religioso do que o zen.

Hakuin, contudo, se filia mais profundamente ao ramo *rinzai* do zen-budismo, escola que visa a busca pelo *satori* através tanto do uso da meditação *zazen* (a prática de sentar-se em estado de pura contemplação passiva) quanto dos *koans* (espécie de charada ou enigma proposto por um mestre a um discípulo que leva a um entendimento da existência que escapa à compreensão da mente lógica-linear), em oposição ao ramo *soto* do zen, escola que dá pouca ênfase aos *koans*, se centrando mais na prática do *zazen* no cotidiano, concepção que busca a atenção plena do praticante em suas atividades diárias.

Nessa filiação ao *rinzai*, ele oferta inúmeras contribuições ao ramo, assumindo também ao longo do tempo uma postura crítica frente aos praticantes zen, que a seu entender, tomavam o caráter ordinário das práticas dessa tradição como uma justificativa para uma vida excessivamente passiva. É essa a crítica que Hakuin faz aos “mestres” de seu tempo, que em suas palavras “ficam em iluminação silenciosa, não fazendo nada a não ser sentar desvitalizados como blocos de madeira” ou “passam dia após dia em um estado de sono sentado” (1999, p. 3). Hakuin vai pensar, ao contrário, em estados *pós-satori*, ou seja, nas maneiras pelas quais a experiência mística pode se incorporar ao cotidiano também em sua face ativa.

Hakuin hoje é reconhecido não só como uma das autoridades espirituais dentro da linhagem a que pertence, mas também como uma figura bastante peculiar e singular em seu modo de ensino. Famoso por sua arte (caligrafia e pintura), seu interesse em transmitir o saber espiritual para os leigos e camponeses e pela postura crítica do caminho espiritual, sua vida e sua obra marcam um dos momentos mais sublimes da espiritualidade japonesa. Além disso, Hakuin dá testemunho claro e profundo acerca daquilo que poderíamos considerar como uma modalidade específica de adoecimento espiritual, nomeado no contexto de sua época como uma “doença zen”.

O fato de Hakuin ter constituído essa maneira peculiar de abordar a prática espiritual é um fato inteiramente conectado à sua biografia, magistralmente escrita.

Dotado de um talento literário impressionante, sua autobiografia é uma descrição poética de sua vida na fronteira entre suas experiências espirituais e suas angústias, narradas com notável sinceridade e capacidade reflexiva. É em verdade um relato bastante clínico do desenvolver de sua espiritualidade ao longo do tempo, e em correlação constante com seu sofrimento: material extremamente propício à discussão que proponho nesta tese.

Destacarei, portanto, quatro momentos centrais de sua autobiografia, que descreverei em sintonia à organização linear de seu texto. Escolhi esses quatro momentos a partir de um critério hermenêutico específico, uma vez que são etapas de sua vida organizadas em torno de uma mesma questão e de uma mesma modalidade de sofrimento, em que cada uma contém um episódio chave descrito em primeira pessoa. Cada um desses momentos, assim, orbita em torno de um mesmo conflito com a espiritualidade, que eventualmente alcança uma evolução e é destinado a um tema seguinte, marcando a passagem de um a outro.

2.2. Em chamas

A primeira passagem mais impactante de seu texto diz respeito a um episódio ocorrido em sua infância e que estaria de alguma forma presente em todo seu caminho futuro. Um sacerdote do budismo *nichiren* chamado Nichigon vai até o templo de Hara, cidade natal de Hakuin, para dar um sermão a um grande número de pessoas, incluindo o nosso pequeno autor, que lá havia sido levado por sua mãe. Nesse sermão, o sacerdote aborda com “detalhes gráficos os tormentos em cada um dos oito graus do Inferno” (1999, p. 9), a partir da visão dessa escola do budismo. A experiência foi tão atormentadora para Hakuin que seu corpo “tremeu em terror mortal” (1999, p. 9) e deixou-o em estado de profunda aflição, esperando daí em diante o momento inevitável em que, em sua imaginação agônica, seria queimado pelas chamas do inferno em profunda solidão.

Em outra ocasião seguida a esse evento traumático, a mãe de Hakuin estava lhe preparando um banho quente quando o jovem entra em uma crise de ansiedade ao se deparar com a imagem da água em ebulição, que lhe remeteu imediatamente às imagens do inferno:

Eu me recordo de uma ocasião particular quando minha mãe me levou para tomar banho. Ela gostava de ter a água na banheira fervendo de quente. Ela não ficava satisfeita até que a serva constantemente

alimentasse o fogo com mais e mais madeira e o ventilasse para dentro de um inferno ardente. Chamas corriam loucamente para cima e ao redor, disparando como ondas iradas. A água fervilhava e se agitava na banheira fazendo grunhidos densos e estrondosos como trovão, me atingindo com um pânico de terror. Eu soltei uivos de angústia com tanta força que praticamente estouraram as bandas de bambu dos baldes de água. (1999, p. 9, tradução nossa)

Seguiu-se a essa situação um entrave bastante particular entre Hakuin e sua mãe: conforme Hakuin lhe pedia conselhos para atravessar a aflição profunda em que se encontrava por imaginar as torturas do inferno, ela se parecia se posicionar de forma dúbia, por vezes simplesmente rejeitando as inquietações do filho e por vezes lhe outorgando uma promessa de resposta que, por mais que temporariamente acalmasse os ânimos do menino Hakuin, lhe frustrava profundamente quando percebia que se tratava de uma maneira de evitar o problema. Escutemos seu apelo:

“Mãe, você não entende. Eu não consigo nem entrar no banho sem ter meus joelhos bambos e meu sangue gelado. Só pense como será quando eu tiver que enfrentar os fogos queimantes do inferno inteiramente só. O que eu vou fazer? Não existe nenhuma maneira de escapar? Devo eu sentar e esperar calmamente até que a morte venha? Se você sabe de algo, por favor me diga. Eu quero saber de tudo! Tenha piedade de mim. Me salve. Essa agonia intolerável continua dia e noite – eu já não aguento mais.” (1999, p. 10, tradução nossa)

Entre banhos remissivos do oitavo inferno e a face materna que não lhe provê o afago de uma certeza libertadora, o drama de Hakuin se torna mais espesso até o momento em que a situação parece se resolver: sua mãe, já com os recursos esgotados para responder à aflição do filho, tira sua última carta da manga para dar-lhe um destino tolerável. Quando vê que Hakuin está prestes a ter uma nova crise emocional, ela lhe diz que a saída dos fogos torturantes do inferno viria se o filho pudesse fazer constantes adorações à deidade do santuário xintoísta de Kitano (1999, p. 13), chamada de Tenjin¹⁹. Iniciaria aí o percurso espiritual do nosso precoce monge, carregado de um pavor

¹⁹ Para o xintoísmo, Tenjin é a deidade responsável pelo estudo e aprendizagem, o que de certa forma será coerente com o caminho de Hakuin, como veremos.

torturante e disposto a qualquer sacrifício para escapar das agruras de um inferno imaginado.

Lembremos que essa é uma época em que figura no tecido cultural a experiência de convívio com as divindades do xintoísmo, sendo natural a devoção e o diálogo com essas entidades. Logo, é coerente imaginar que a dedicação de Hakuin à devoção sugerida por sua mãe seria proporcional ao tamanho de sua angústia. Imediatamente após escutar o conselho, Hakuin limpa o altar de sua casa, pendura o retrato de Tenjin e o decora com flores e incenso, passando a repetir seu nome “vez após vez, sem interrupção” (1999, p. 13), em um gesto que envolvia grande esforço. A prática se estendia por todas as madrugadas daí em diante, em meio às críticas do pai e a incompreensão das pessoas a seu redor.

Vamos nos deter um pouco nesse episódio de sua infância antes de pensarmos de que maneira ele pôde ter conduzido toda a melodia de sua espiritualidade. Um primeiro ponto a ser tematizado diz respeito a uma característica peculiar do modo de ser de Hakuin: a possibilidade de se ver em um estado de perpétua agonia não se desfez com a retomada de seu cotidiano nem se legou ao esquecimento em meio a outras atividades do universo infantil. Para Hakuin, o sermão do inferno parecia ter sido uma ameaça real demais para ser negligenciada: situação que, em uma leitura clínica que considere as diferentes facetas do ser humano sem reduzi-las a psicologismos, permite pensarmos como um traço originário de seu modo de ser uma certa disponibilidade e abertura ao transcendente, algo que prenunciaria os desenlaces de sua vocação religiosa.

Por outro lado, é possível também percebermos que o discurso do sacerdote desenha uma certa figuração imaginária do terror em Hakuin. Não temos dados o suficiente em sua autobiografia e nem condições epistemológicas de, nesse momento, identificarmos as condições ônticas (biográficas) que levariam Hakuin a se apavorar tanto com essa cena, o que entanto não nos retira a possibilidade de compreendermos as diferentes complexidades da relação de sua espiritualidade com as decorrências de sua biografia.

A experiência que Hakuin faz do transcendente parece ocorrer a partir de uma imagem agônica do que seriam sofrimentos físicos vividos em um estado de isolamento profundo, em que ficaria exposto aos horrores de um inferno por vir. Em nosso jogo hermenêutico, portanto, poderíamos nos perguntar nesse primeiro momento a respeito das possíveis intercalações de sua espiritualidade com a dimensão constituída através das situações empíricas que viveu. Parece ocorrer um primeiro desenlace de sua vida

espiritual a partir dessa primeira possibilidade de olhar para o transcendente (nesse caso, a vida após a morte), mas permeada pelas informações que recebe a partir do discurso do sacerdote. Essa intercalação vai evidentemente se complexificando, mas nesse momento a semente já está plantada.

Nesse horizonte, permeado por uma lucidez amarga e precoce do transcendente e tecido pela impossibilidade de encontrar respostas claras para sua agonia, Hakuin parece iniciar uma espiritualidade assentada na experiência da agonia. O campo do transcendente poderia ficar aqui representado no imaginário de Hakuin por meio do sofrimento corporal extremo (nos tais “detalhes gráficos” descritos pelo sacerdote) apresentado sobretudo pelas queimações na pele, mais tarde explicitadas no episódio da banheira. Poderíamos supor, portanto, que o imaginário de Hakuin nesse momento já inaugura uma proto-espiritualidade: aqui, a alteridade aparece a partir da face da angústia, o que no entanto não lhe retira o estatuto de uma primeira vinculação com o transcendente.

Vemos aqui, epistemologicamente falando, que duas posições seriam insuficientes para abordarmos a situação. Um ângulo puramente psicológico, que compreendesse todo o episódio a partir apenas das imagens construídas após o discurso do sacerdote e suas possíveis relações com a constituição psíquica e a biografia de Hakuin não daria conta de abordar o movimento, ainda que incipiente, de transcendência que já se estabelece em sua interioridade, principalmente a partir do momento em que começa a se devotar à divindade Tenjin. Já um ângulo antropológico que desse ênfase exclusiva à sua abertura precoce ao espiritual perderia de vista as dimensões biográficas e ônticas de como essa disponibilidade ao transcendente tem também relação com a complexidade dos atravessamentos situacionais de sua vida, em suas múltiplas determinações e motivações.

Quero evitar justamente essas polaridades para compreender de que forma esses registros estão sempre interpenetrados. É possível, por meio desse tipo de análise clínica, estar sempre com um olhar duplo no contexto hermenêutico: ao mesmo tempo em que o clínico pode observar a biografia de seu paciente e as tessituras decorrentes de sua história, ele pode estar simultaneamente atento aos modos de como sua espiritualidade está constituída, ou seja, às maneiras singulares pelas quais a pessoa se coloca em abertura ao transcendente, ou à alteridade radical que está para além das dinâmicas ônticas.

Assim, observamos que Hakuin vai constituindo uma espiritualidade de um modo específico, uma busca pelo mais-além que seria movida sobretudo pela dimensão da agonia, mas não por isso menos em busca do transcendente; poderíamos dizer que

possivelmente se trataria de uma espiritualidade reativa. O conselho da mãe passaria a ser o buraco estreito por onde poderia talvez encontrar sua salvação; Hakuin passa a buscar uma saída para sua agonia, mas em meio à única possibilidade de ação que poderia, em seu imaginário, vencer o inferno: o seu próprio e inesgotável esforço. Como fica enunciado em seu pedido à mãe, Hakuin “precisa saber de tudo” para poder sobreviver, possível efeito da busca por um controle como contraponto a um sentimento de profundo desamparo.

Nesse complexo jogo, Hakuin desenvolve uma relação curiosa com a deidade Tenjin, sendo o esforço talvez o instrumento essencial que lhe garantiria o perdão das torturas infernais. Hakuin passa a constituir sua espiritualidade na impressão de que o autosacrifício à Tenjin lhe traria o alívio de seu sofrimento, assim se dedicando profundamente às práticas ritualísticas de adoração à deidade.

Outra situação evidencia as mesmas questões: em meio à prática de tiro com arco, Hakuin, na tentativa de treinar sua mira, acerta por acidente uma flechada na pintura de um poeta japonês, tão estimada por seu irmão mais velho. Hakuin recorre novamente à Tenjin e pede para que esconda o ocorrido de sua família. Quando o irmão chega e de pronto percebe o estrago feito, agride Hakuin verbalmente e expõe a situação para a mãe, causando nele profunda vergonha e uma decepção muito grande com a deidade.

Podemos perceber que Hakuin não tem recursos nesse momento para lidar com a ansiedade diante do irmão, e novamente busca resolver o problema na interface com o espiritual, recorrendo à deidade para destinar sua profunda aflição. Contudo, frente à frustração de suas preces não terem sido atendidas por Tenjin, Hakuin coloca em xeque seu poder mágico, agora já enfraquecido. Vejamos o jogo que ele cria:

Eu fechei meus olhos com força, pressionei apertadamente minhas palmas das mãos juntas e disse: “Grande deidade de Kitano, eu me coloco completamente em suas mãos. Se está em seu poder me salvar dos fogos ardentes do inferno, por favor faça a fumaça desse incenso subir em um linha reta. Se você não puder me ajudar, faça a fumaça se espalhar.” (1999, p. 15, tradução nossa)

O resultado do pequeno experimento, para o infortúnio de Hakuin, acabava por mostrar que nem mesmo em Tenjin era possível confiar:

Eu meditei por um tempo, meus olhos fechados, minhas mãos ainda pressionadas uma na outra. A fumaça do incenso misericordiosamente subiu – reta como uma corda! Ah! Eu fechei meus olhos novamente, ponderando sobre minha boa fortuna. Dessa vez, quando eu os abri, meu coração afundou. A fumaça estava ondulando e se espalhando em todas as direções! Minha fé no poder de Tenjin estava profundamente abalada. Eu era um garotinho muito triste. (1999, p. 15, tradução nossa)

2.3. Os movimentos para a autotransformação

Essa profunda decepção com a deidade, contudo, daria origem a uma nova forma de Hakuin organizar sua espiritualidade. Assistindo a um pequeno teatro de marionetes de uma trupe andarilha, Hakuin se fascina com o personagem do sacerdote Nisshin, que afirma que um verdadeiro praticante do budismo “pode entrar num fogo ardente sem se machucar e se afundar na água sem se afogar” (1999, p.17), o que se comprova verdadeiro no decorrer da peça. Inspirado pela possibilidade de se tornar imune às torturas do inferno, Hakuin decide rapidamente então se tornar um monge budista para ser invencível como Nisshin!

Embora possamos perceber que os mesmos motivos estão tecendo sua poderosa decisão, há aqui uma mudança de estatuto, na qual sua espiritualidade começa a ganhar mais envergadura e maturidade. Mesmo que ainda assentada na vontade de escapar do inferno, a proto-espiritualidade de Hakuin deixa seu lugar puramente de barganha com a deidade para passar a ser uma referência de um caminho interno de autotransformação. A figura do sacerdote Nisshin passa a ser uma referência e inspiração para que Hakuin constitua sua própria virtuosidade. Está nesse momento dada a largada para seu caminho monástico, em que começa a se dedicar ao estudo das escrituras budistas e da poesia zen. Hakuin recebe também a aceitação de sua mãe que, impressionada com sua capacidade de decisão, lhe diz: “de um jeito ou de outro, parece que nós vamos ter que deixar você fazer o que quer” (1999, p. 17).

O ímpeto de realização espiritual, contudo, logo se veria frustrado novamente. Torando-se monge zen aos 14 anos de idade e dedicando-se a estudar os clássicos literários de sua época, aos 18 anos Hakuin entra em contato com a história do mestre

Yen-t'ou, um grande sábio do século IX admirado por muitos, mas que sofre uma morte violenta na mão de bandidos (1999, p. 18). A descoberta desse fato por Hakuin deixa-lhe novamente desalentado e perplexo, entrando em um estado melancólico. O horizonte de sua espiritualidade novamente se abateria por conta da precariedade que vê em Yen-t'ou, que destituiria o mestre espiritual de seu lugar de invencibilidade dos males do mundo. O depoimento de Hakuin é tocante em seu desespero:

Foi uma descoberta desalentadora. Afinal, Yen-t'ou é dito ser o tipo de pessoa que surge a cada quinhentos anos: ele era verdadeiramente um dos dragões de seu tempo. Se é possível que um homem desses seja assaltado e morto por bandidos comuns enquanto estava vivo, como poderia um monge ordinário e simples como eu ter esperança de poder evitar cair nos caminhos do mal depois de minha morte? Um monge Budista, eu concluí, deve ser a criatura mais inútil da face da terra. [...] Uma coisa é certa, eu estou no final de minha busca religiosa. Que fracasso total, miserável eu me tornei. (1999, p. 18, tradução nossa)

É evidente que tal desconstrução, embora necessária e bem-vinda em seu caminho, não viria sem trazer uma profunda tristeza. Após 15 dias insuportáveis (1999, p. 18) se debatendo com a visão do inferno em sua mente e praticamente sem ingerir alimentos, Hakuin decide que, não havendo saída para o inferno, ele aceitaria seu destino de “dar as mãos e pular na conflagração junto com todo mundo” (199, p. 19). Percebendo também que, mesmo condenado ao inferno, ele não deveria desperdiçar o resto de sua vida, Hakuin deixa de lado seu caminho espiritual para se dedicar aos estudos de caligrafia e de poesia chinesa.

Destacando-se por alguns anos na arte da caligrafia, Hakuin passa seus dias entre a melancolia oriunda de sua decepção com o caminho espiritual e o ocasional lampejo de alegria, sobretudo quando encontra, na beleza estética de alguns pergaminhos, um vislumbre do sagrado. Um dia em especial lhe traria uma epifania: ao observar um texto antigo escondido na casa de um monge, Hakuin sente a presença de algo transcendente:

Era uma peça de caligrafia de Daigu Sochiku. Suas pinceladas vigorosas e as palavras que havia escolhido pareciam ambas juntas harmônicas e naturais. Tudo nela era exatamente como

deveria ser. Eu pensei comigo mesmo: Isso é produto de uma atividade verdadeiramente iluminada. Aquela caligrafia significou muito mais para mim do que qualquer outro pergaminho – pelos quais meu interesse imediatamente desapareceu. (1999, p. 23, tradução nossa)

Como vimos, a relação com a palavra naquele contexto é peculiar: ela é uma revelação do ser e não apenas representação imagética. Hakuin reconhece na harmonia da escrita com seu conteúdo uma revelação do senso de sublime, do transcendente, da presença de uma beleza superior. Curiosamente, a dedicação à caligrafia, que originalmente havia sido uma rota alternativa à decepção com o caminho espiritual, lhe traz novamente a questão do transcendente, que aqui deixa de lembrar os fogos do inferno para se tornar experiência de encanto.

Nesse momento, Hakuin junta toda sua coleção de escrituras, pinturas e pergaminhos e lhes ateia fogo no meio de um cemitério, atestando esteticamente a morte de uma fase de sua vida. “Esforçando-se sem piedade dia e noite” (1999, p. 24), ele volta a se dedicar às práticas espirituais a partir da leitura dos clássicos do budismo de sua época e da meditação sentada. Hakuin se descreve, nessa etapa, como um monge tão concentrado na prática espiritual que mal observava o que havia ao seu redor.

Numa ocasião, Hakuin termina uma longa peregrinação junto com alguns monges, passando por diversos locais célebres pela beleza no Japão. Quando sua família e amigos lhe perguntam ansiosamente sobre as impressões da viagem, Hakuin só conseguia grunhir monossilabicamente, deixando a impressão de ter se tornado um “cara estranho” (1999, p. 25). Nosso monge responde a essa impressão em suas reflexões, pontuando que esse comportamento era sintônico ao de outros mestres zen, que recomendavam caminhar sem nunca olhar para os lados para não se distrair da própria interioridade.

Vemos que nesse momento Hakuin se coloca em inteira dedicação ao caminho espiritual, de forma que o mundo se torna obsoleto. Não parece se tratar aqui apenas de uma defesa ou ruptura com o mundo a fim de se proteger – se trata também de uma prática espiritual: nesse momento, não dar atenção aos arredores pode ser uma forma de Hakuin acessar as dimensões de sua interioridade que não se dão no plano representacional ou imagético, por isso nem mesmo as mais belas paisagens do Japão seriam páreas à outra experiência de sublime que estava buscando nas profundezas de si.

Mas podemos enxergar em passagens como essa as peculiaridades da evolução de sua espiritualidade em coerência a tudo o que se decorreu até esse momento em sua vida. De um lado, vemos sua impressionante disciplina e a potência com a qual se dedica ao caminho espiritual, mas de outro vemos também uma espiritualidade que não pode ser lugar de descanso, que não pode desfrutar de seu próprio itinerário em experiência de abdicação do próprio controle sobre a existência, algo que se manifestaria fortemente mais tarde em sua vida.

Hakuin busca nesse momento alcançar o transcendente em seu próprio ser a partir de práticas espirituais, mas o modo com que o faz parece ainda ser atravessado pelas tramas afetivas constituídas nas sucessivas frustrações com a alteridade e no uso do próprio esforço como veículo central para sobreviver às suas agonias. Como um imã que dá forma a uma limalha de ferro, a espiritualidade de Hakuin vai se constituindo em meio aos seus atravessamentos biográficos e às suas representações psíquicas. Vamos ver como ela irá progredir.

2.4. Os *satoris*

O próximo evento fundamental de sua autobiografia acontece durante uma visita a um templo, na qual ele se decepciona com a pouca sabedoria do monge que ali estava professando. Hakuin decide se esconder em um pequeno santuário dentro do complexo e jejuar por sete dias, se concentrando exclusivamente em sua prática de meditação. Eventualmente, Hakuin experencia seu primeiro *satori*:

Por volta da meia-noite da sétima e última noite de minha prática, o barulho de um sino de um templo distante chegou aos meus ouvidos: de repente, minha mente e meu corpo caíram por completo. Eu levantei limpo até mesmo da mais fina poeira. Deslumbrado de alegria, eu exclamei do topo dos meus pulmões, ‘O Velho Yen-t’ou está vivo e bem!’ [...] Depois disso, contudo, eu me tornei extremamente orgulhoso e arrogante. Todo mundo que eu encontrava me parecia como uma pilha de sujeira. (1999, p. 26, tradução nossa)

O que acontece aqui? Penso que o esforço extremo de Hakuin na busca pela transcendência havia feito de seu ser algo como um balão cheio de ar, buscando se estourar para se dissolver na atmosfera. Ao final de sete dias, o balão estava já insuportavelmente cheio, e só precisava do toque de um sino (uma agulha finíssima) para explodir. Nessa dissolução, Hakuin parece abandonar sua identificação com seu eu pessoal (“minha mente e meu corpo caíram por completo”) e experencia algo para além do tempo-espço, pois vê que o mestre Yen-t’ou, antes tragicamente assassinado por bandidos, estava vivo e presente na atemporalidade. Nesse momento de insight místico profundo, Hakuin abandona por um momento a si mesmo e o próprio esforço e tem contato com uma faceta do Real para além da representação tempo-espacial. É transportado para além de si.

No entanto, ao regressar da experiência, Hakuin parece ser novamente revestido pelas antigas capas de fechamento à alteridade, nesse momento fazendo uma apropriação da experiência mística como uma forma de se afirmar sobre o outro: ele se torna arrogante. Ou seja, penso que Hakuin ainda não era, nesse momento de sua jornada, maduro o suficiente para sustentar a experiência mística como estado de abertura à alteridade; ao contrário, ao invés de acolher a experiência, se vangloria dela como se lhe pertencesse ou fosse fruto do esforço de seu eu. Embora, podemos imaginar, o contato com a dimensão infinitamente pristina do Real sem-representação fizesse a precariedade da condição humana lhe parecer como uma “pilha de sujeira”, Hakuin ainda não havia podido reconhecer que a sua própria precariedade também permaneceria mesmo após ter experimentado o transcendente. A temporalidade de sua biografia ainda não lhe permitia sustentar a atemporalidade e somente um professor extremamente duro e atento ao fenômeno do orgulho espiritual poderia dar um novo destino a tal composição: seu nome era Shōju Etan.

Levado ao eremitério de Shōju-an por um colega monge que conhece no templo, Hakuin é convidado a conhecer o mestre que ali residia. Shōju, de imediato, pergunta a Hakuin sobre o clássico *koan* que indaga sobre se um cachorro pode ter a natureza de Buda. Em toda sua arrogância, Hakuin busca uma saída elegante para o enigma, dizendo “Não tem jeito de colocar uma mão ou pé aí”. Shōju, numa atitude tipicamente surpreendente de um mestre zen, agarra o nariz de Hakuin com força brutal, puxando-o e dizendo: “Consegui colocar uma bela mão aí!” (1999, p. 30).

Embora para um leitor ocidental esse diálogo possa parecer sem sentido, ele representa um tipo de prática bastante comum no zen budismo *rinzai*, que visa de fato a

colocação de situações absurdas como maneira de transportar o discípulo para além do entendimento mental da realidade. Um dos mais clássicos *koan* dessa tradição, a pergunta sobre o cachorro e a natureza de Buda é normalmente respondida com a palavra “mu” (não), simbolizando não uma constatação positiva ou negativa de que um cachorro possa possuir a natureza de Buda, mas sim o fato de que a própria pergunta é absurda e leva ao paradoxo.

A atitude de Shoji desmonta completamente a arrogância de Hakuin, deixando-o imóvel e colocando-o em um estado de profunda perturbação. Amargurado e choroso, entra novamente em um estado melancólico, mas se dedica a trabalhar nos novos *koan* outorgados pelo mestre. Certo dia, atacado novamente por Shoji, que lhe diz ruidosamente que estaria praticando zen “buraco abaixo”, Hakuin sai decepcionado e pensativo do templo em direção à cidade pensando em desistir da empreitada e buscar um novo mestre. Nesse percurso, uma situação inusitadamente miraculosa se dá:

Eu estava totalmente absorvido em meu koan – nunca ausente nem mesmo por um instante. Eu tomei um lugar ao lado do portão de uma casa, com minha cuia em minha mão, paralisado em uma espécie de transe. De dentro da casa, uma voz gritou: ‘Saia daqui! Vá para outro lugar!’ Eu estava tão preocupado que mal percebi. Isso deve ter enfurecido a moradora, porque de repente ela apareceu carregando uma vassoura ao contrário em suas mãos. Ela se atirou em mim, se agitando loucamente, dando pancadas na minha cabeça como se ela quisesse arrancar meus miolos. Meu chapéu ficou aos farrapos. Eu fui derrubado e terminei todo estirado no chão, inteiramente inconsciente. Eu fiquei lá deitado como um homem morto. (1999, p. 33, tradução nossa)

Para a surpresa de todos os vizinhos que viram a cena preocupados, Hakuin desperta depois em um estado de profunda lucidez e realização espiritual:

Quando retornei e meus olhos se abriram, eu descobri que os koan insolúveis e impenetráveis nos quais estava trabalhando – todas essas patas venenosas de gato – agora haviam sido penetrados completamente. Direto das raízes. Eles de repente pararam de existir. Eu comecei a bater palmas e a gritar com

alegria, assustando as pessoas que se uniram ao meu redor.
(1999, p. 33, tradução nossa)

Essa cena maravilhosa conduziria Hakuin a um novo patamar de realização de si. Vemos que de início, Shoji havia provocado seu orgulho espiritual, que se tratava possivelmente de uma apropriação indevida da experiência de *satori* pela sua própria vaidade. A humilhação sofrida na cena do *koan* provavelmente abriria o terreno para que Hakuin se despidesse de seu orgulho, o que lhe permite uma abertura ainda maior, dessa vez despertada pela vassoura. Vemos em ambas situações que os *satoris* ocorrem quando Hakuin abre mão de seu esforço e se deixa ser atravessado pelo outro, seja esse o tilintar de um sino ou a um cabo de vassoura em sua cabeça. A mulher – que provavelmente nunca imaginaria a função espiritual zen que realizou ali – força Hakuin a deixar sua própria mente (simbolizado pelas pancadas no miolo!) e a se entregar à experiência do *satori*.

Ao se tornar mais poroso e menos determinado pelo próprio esforço, Hakuin parece abrir sua interioridade para uma experiência de entrega e abertura total. Ele atravessa seus medos e pode se entregar ao chão como um homem morto para experimentar a absorção de si na experiência mística. Esse *satori*, mais profundo e definitivo que o último, é confirmado pelo mestre Shoji como uma realização autêntica de Hakuin. O que é interessante, contudo, é que após esse evento Shoji adota um posicionamento atípico ao contexto do Zen nessa época: ao invés de simplesmente atestar a realização de seu discípulo como algo permanente e que lhe colocaria como direcionamento espiritual apenas a sustentação do *satori* no cotidiano, Shoji insiste na necessidade de uma prática *pós-satori*, numa crítica intensa a letargia que observava em outros mestres zen de seu tempo.

A visão de Shoji, radical e crítica ao estabelecimento do zen em seu tempo, é de que a realização espiritual não se findaria apenas no insight na natureza da realidade característico do *satori*, mas sim na continuidade incessante da prática em meio às atividades da vida para que não se torne pura passividade. Atento aos perigos de uma apropriação fechada da experiência mística, Shoji coloca seu discípulo em devir, em um movimento de constante transformação e transcendência. Para Shoji, a realização do *satori* era apenas uma parte de um caminho espiritual autêntico, que para além do insight na natureza das coisas, demandava uma constante transformação de si:

O que se requer é simplesmente “uma contínua e incessante devoção à prática secreta, uma dedicação escrupulosa – essa é a essência dentro da essência. Esses bandos de Zenistas Não-Nascidos que você vê por aí hoje em dia, sentados como tocos de árvore murchos “silenciosamente se iluminando” são de uma categoria ainda pior que essas velhas raposas detestáveis. [...] [A prática secreta] significa se imergir completamente em sua prática em todos os momentos e em todas suas atividades diárias – andando, ficando em pé, sentando, ou deitando. Assim, é dito que a prática concentrada na atividade é cem, mil ou até um milhão de vezes superior à prática feita em um estado de inatividade. (1999, p. 35, tradução nossa)

2.5. Doença zen

O discurso de Shoju causa um profundo impacto em Hakuin, que segue dedicadamente as instruções de seu mestre daqui em diante. Descobrimos que Nyoka Roshi, seu antigo mestre de sua cidade natal, estava adoecido e confinado à própria cama, Hakuin decide se despedir de Shoju e regressar à sua casa. Mesmo retornando, sua vida seguiria entre inúmeras peregrinações, à devoção à sua prática e à realização dos *satoris*. Em meio a esse momento, a autobiografia de Hakuin fica mesclada a uma série de anedotas zen, que infelizmente não nos cabe explorar aqui. Contudo, uma última e talvez mais importante sequência de fatos de sua vida ainda estaria por acontecer, a manifestação e destinação de sua “doença zen”:

Enquanto cruzava as regiões montanhosas das províncias de Echigo e Shinano na minha viagem de volta, e em direção à região sul de Suruga, eu experimentei *satoris* tanto grandes quanto pequenos, e em números que eu não poderia nem contar. Infelizmente, logo após isso o fogo do coração, desconhecido para mim, começou a correr para cima, sufocando meus pulmões e os ressecando de seus fluidos essenciais. Antes que eu pudesse perceber, eu havia desenvolvido uma incurável doença do coração. (1999, p. 48, tradução nossa)

A tensa e precisa descrição continuaria:

Eu comecei a perambular por aí num estado obscuro e melancólico. Eu estava sempre nervoso e com medo, fraco e tímido em minha mente e corpo. A pele debaixo de meus braços estava constantemente molhada com sudorese. Eu achava impossível me concentrar no que estava fazendo. Eu busquei lugares escuros onde eu poderia estar só e sentar lá inerte como um homem morto. Nem acupuntura, moxabustão, nem poções médicas me traziam nenhum alívio. Eu tinha vergonha de retornar e mostrar meu rosto para Shoju no meu estado atual. (1999, p. 49, tradução nossa)

Não é à toa que esse adoecimento se desencadearia no momento em que Hakuin regressa à própria casa. Penso que há um sentido dessa jornada de volta às próprias origens, pois simbolicamente apresenta a possibilidade de Hakuin se defrontar com algo que talvez tenha deixado para trás. Embora ele tivesse constituído seu próprio caminho espiritual em meio às situações significativas que pudemos acompanhar - com vigor e profunda transformação espiritual - voltar à casa significaria se defrontar com as raízes e temas originários do despertar de sua espiritualidade, como a questão do medo do inferno e o uso excessivo do próprio esforço. Por mais que estivesse se desenvolvendo em suas práticas espirituais, aspectos importantes de sua vida talvez precisassem ser reencontrados para serem destinados.

Minha leitura clínica é de que, frente à potência dessas experiências e a realização que agora encontrava no registro espiritual, Hakuin cria uma espiritualidade excessivamente ascendente. É como se as realizações espirituais, nesse momento, fossem iatrogênicas no sentido de aprofundarem ainda mais uma questão não resolvida em sua interioridade. Afinal, o caminho espiritual de Hakuin se inaugura precisamente como um anseio de escape da própria angústia e, embora sua espiritualidade tenha passado por profundas transformações e evoluções, algo dessa estrutura originária parece ter permanecido. Sua espiritualidade ficou fundada não na serenidade e na experiência de confiança, mas na aflição e na angústia, que agora ganham uma dimensão espiritual.

Somaticamente, sua vitalidade passa a subir do coração para cima em meio aos registros que pôde desenvolver em seu caminho, mas deixando sem energia as regiões da corporeidade relativas à sustentação do solo e às próprias raízes. Hakuin havia, mais do que nunca, criado uma hipertrofia brutal de seu próprio esforço, em meio à experiência da eternidade, como também possivelmente uma forma de não enfrentar aspectos de sua

vida espiritual que lhe causavam grande angústia. A espiritualidade de Hakuin parece ter sido constituída como uma experiência de válvula de escape, o que no entanto não a desmerece ou a determina como pura solução existencial. Ela é, a meu ver, simultaneamente uma experiência existencial autêntica como também um processo complexo diante de desafios e situações peculiares de seu caminho que não foram possíveis de serem atravessados.

Hakuin sente seus pulmões ressecados, o que parece descrever metaforicamente essas fronteiras complexas da sua relação com a vida. Estando agora ancorado na experiência de transcendência do tempo-espço, essas questões se potencializam, alcançando uma estatura espiritual e promovendo um adoecimento que se manifesta em seu corpo. Hakuin parece recriar a própria agonia para tentar se apropriar dela. Busca lugares obscuros para expressar e encontrar companhia no estado de profundo desamparo. Transforma dimensões de sua interioridade, pouco elaboradas, em dimensões cósmico-espaciais de puro terror. O medo do inferno retornaria, agora mais assustador do que nunca.

Todos os médicos e mestres que Hakuin procurava lhe afirmavam uma mesma (e cruel) constatação: ele haveria desenvolvido uma doença muito séria que nem a medicina nem a prática espiritual poderiam curar. Médicos e mestres que pareciam recriar o lugar de profunda solidão só relegavam o pobre Hakuin à desesperança total. Em meio a isso, contudo, Hakuin continuava ter experiências de *satori* e a fazer suas práticas espirituais, mas que evidentemente só o levavam na direção contrária às suas necessidades terapêuticas.

Ademais, uma outra questão complexa se colocaria para Hakuin no campo espiritual. A ênfase dada pelo mestre Shojū na prática *pós-satori* seria profundamente problemática. O esforço proposto por Shojū para que Hakuin não se tornasse um mestre zen passivo e letárgico acabou sendo tomado pelo último como mais um motivo para permanecer alerta, disciplinado e esforçado, ficando o próprio descanso no *satori* como uma dimensão a ser evitada. Novamente, Hakuin ficaria sem cama onde descansar e nem mesmo a eternidade parecia lhe outorgar a permissão para tanto.

Parece, dessa maneira, que Hakuin vive duas polaridades: de um lado, manter o esforço como seu guia incansável e incapaz de descansar; de outro, relaxar mas ficar condenado à letargia dos “mestres” zen de seu tempo, de forma passiva e preguiçosa, o que significaria uma reprovação severa de seu mestre (vide a vergonha que Hakuin sente de se mostrar para Shojū nesse estado). Essa polarização em seu caminho espiritual

provavelmente apresenta a experiência de sua infância: de um lado, encontrar no próprio esforço solitário a única garantia de sobrevivência das agonias; de outro, descansar mas ficar à deriva, em estado de fragilidade de frente aos fogos ardentes do inferno de sua imaginação. Como poderia essa questão ser resolvida em um caminho intermediário a essas polaridades? É interessante também a maneira pela qual Hakuin interpreta, muito lucidamente, seu adoecimento:

Eu pude ver que os dois aspectos de minha vida – o ativo e o meditativo – estavam completamente fora de equilíbrio. Não importa o que eu estivesse fazendo, eu nunca me sentia livre ou completamente em paz. [...] Com meus dentes fortemente apertados e meus olhos focados totalmente à frente, eu passei a me dedicar unicamente à minha prática, esquecendo comida e sono juntos. [...] Meus pés e pernas estavam sempre gelados: eles pareciam estar mergulhados em banheiras de neve. Havia um constante zumbido em meus ouvidos, como se eu estivesse andando por detrás de um furacão de montanha. Eu me tornei anormalmente fraco e tímido, encolhido e assustado em tudo o que fazia. Estranhas visões me apareciam durante o sono e a vigília. (1999, p. 89, tradução nossa)

Após inúmeras tentativas malsucedidas de encontrar alívio, Hakuin finalmente se depara com a figura peculiar do eremita Hakuyu. Vivendo numa caverna solitária nas montanhas e se impondo como uma presença enigmática e que evitava ao máximo qualquer tipo de contato humano, Hakuyu era considerado um grande louco por alguns e um grande sábio por outros (1999, p. 90). Seguindo um longo caminho de peregrinação até finalmente chegar na misteriosa caverna de Hakuyu, Hakuin é recebido de forma pouco calorosa, enternecido pelo silêncio do eremita e, no desespero que sentia, relata todos seus sintomas e causas de sua doença ao homem rústico.

Para a decepção de Hakuin, o eremita afirma que era apenas um homem inútil e ignorante e que não teria instrumentos para ajudar “um monge budista tão importante” (1999, p. 92). Nosso insistente Hakuin, contudo, não desistiria tão fácil e sua persistência levaria Hakuyu a finalmente tomar suas mãos e examinar a condição de seus órgãos através da pulsação, prática típica da medicina tradicional chinesa. Numa intervenção extremamente sagaz, Hakuyu lhe diz:

Pouca coisa pode ser feita. Você desenvolveu uma doença muito séria. Se esforçando demais, você se esqueceu da regra cardinal do treinamento religioso. Você está sofrendo de doença meditativa, que é extremamente difícil de curar por meios médicos. Se você tentar trata-la usando acupuntura, moxabustão ou remédios, você vai perceber que eles não têm efeito. [...] Você chegou a essa grave passagem como um resultado da meditação. Você nunca irá recuperar sua saúde a não ser que você se torne capaz de dominar as técnicas da Meditação Introspectiva. Como o velho ditado diz, ‘Quando uma pessoa cai na terra, é da terra que ela precisa se levantar’ (1999, p. 92, tradução nossa)

O diálogo segue através de um longo sermão de Hakuyu explicando o funcionamento energético do corpo através do equilíbrio entre os elementos. Várias passagens de seu sermão são de uma perspicácia extraordinária e revelam um saber extremamente profundo do que poderíamos nomear de dimensões psicossomáticas do ser humano. Focando sempre na necessidade dos elementos terra, ar, água, madeira e metal estarem em harmonia, Hakuyu inicia o tratamento de Hakuin por meio de suas palavras, como o faria um bom analista que estivesse atento à interface entre o psíquico e o espiritual. Algumas são especialmente dignas de nota:

Fogo é por natureza leve e instável e sempre quer escalar para cima, enquanto a água é por natureza pesada e estável e quer sempre afundar para baixo. Se uma pessoa ignorante desse princípio se esforçar demais nas suas práticas meditativas, o fogo em seu coração vai subir violentamente rápido, escalando seus pulmões e prejudicando suas funções. Como a relação mãe-e-filho ocorre entre os pulmões, representando o princípio do metal, e os rins, representando o princípio da água, quando os pulmões estão aflitos e perturbados, os rins também ficam enfraquecidos e debilitados. (1999, p. 94, tradução nossa)

Com grande sagacidade, a meu ver Hakuyu tocava em todo o drama de Hakuin com relação às suas agonias e ao drama de não encontrar descanso em suas aflições. Ele continua:

Uma pessoa mediana ou medíocre sempre deixa a energia vital do coração subir sem controle, então ela fica difundida pelo corpo superior. Quando a energia vital do coração é permitida a subir sem controle, o calor emanando do lado esquerdo do coração danifica os pulmões à direita. Isso coloca uma tensão nos cinco sentidos, diminuindo o funcionamento deles, e causa perturbações danosas às seis raízes. Por conta disso, Chuang Tzu dizia, ‘A pessoa verdadeira respira pelos calcanhares. A pessoa ordinária respira pela garganta’. (1999, pp. 95-96, tradução nossa)

Em meio a um diagnóstico tão preciso, Hakuyu faz referência em um momento a uma suposta “técnica da manteiga amolecida”, uma prática da tal meditação introspectiva que havia abordado anteriormente. Hakuin, intrigado por essa técnica, lhe indaga, na esperança de que a manteiga poderia curá-lo de seu adoecimento tão severo. A resposta do eremita é sublime:

Imagine que um bloco de manteiga macia, pura na cor e fragrância e no tamanho e formato de um ovo de pato, é de repente colocada no topo de sua cabeça. Assim que ela começar a lentamente derreter, ela transmite uma sensação requintada, umedecendo e saturando sua cabeça por dentro e por fora. Ela continua a escorrer para baixo, umedecendo seus ombros, cotovelos, e peito; permeando os pulmões, diafragma, fígado, estômago e bacia; descendo a espinha até os quadris, pélvis e nádegas. Nesse ponto, todas as congestões que se acumularam nos cinco órgãos e nas seis vísceras, todas as dores e incômodos no abdômen e nas outras partes afetadas, seguirão seu coração enquanto se afundam para baixo no corpo inferior. Conforme o faz, você vai escutar claramente um som como o da água quando cai de um lugar alto para um lugar baixo. Ela vai se mover através do corpo inferior, inundando as pernas com um calor benéfico, até chegar às solas dos pés, onde ela para. (1999, pp. 105-106, tradução nossa)

Transmitindo de vez a técnica à Hakuin, recomendando-a seu exercício diário e compartilhando o fato de que essa técnica havia lhe curado de seu próprio adoecimento, Hakuyu finalmente dá a nosso desesperado monge seu primeiro sinal de esperança. Hakuin, excitado pela possibilidade, se despede de Hakuyu, retorna ao monastério de

Shoin-ji e começa a praticar a técnica da manteiga diligentemente. Em suas próprias palavras, estaria completamente curado em menos de três anos de prática (1999, p. 109).

E por que Hakuin se cura? Penso que, em primeiro lugar, Hakuyu joga na relação com Hakuin. Num sofisticado jogo entre a quebra das expectativas de seus anseios e a oferta de uma compreensão muito íntima e profunda da interioridade de Hakuin, o eremita retira o último de seu esforço solitário, primeiro desmontando suas expectativas ao apontar sua doença como incurável, para depois lhe dar o cuidado que necessitava. Hakuyu ajuda Hakuin a se estabelecer na experiência de humildade, contraponto à arrogância e à vaidade.

Em segundo, porque a manteiga parece ser um símbolo profundo da experiência de confiança e entrega que parecia ter sido perdida em tão tenra idade no percurso de Hakuin. Como um líquido amniótico recriando o espaço intrauterino, a manteiga amolecida oferece uma experiência de imersão total com a presença da alteridade. Antítese à banheira ardente que povoou seu imaginário infantil com um sabor de profundo temor, a manteiga trazia gordura, fartura, calor e maciez a todo movimento de medo e aflição. Sua espiritualidade, através da manteiga, poderia finalmente se tornar descendente, a incluir a vida ela mesma e a experiência da corporeidade, sendo cura de uma ascensão rápida demais, e sendo assim um profundo renascimento.

Nessa experiência de confiança, Hakuin permite que a manteiga simbólica adentre seu corpo, na experiência de um contato íntimo, porém não invasivo de si mesmo. A manteiga brinca, flui sem saber para onde vai, se permite derreter sem se importar com seu destino. Na experiência da manteiga, o esforço é desnecessário e pode se dissolver: tudo que Hakuin precisava incorporar em seu imaginário e em seu corpo para resgatar a dimensão do descanso no coração da vida.

Nessa imersão gordurosa, Hakuin vive uma experiência integral com uma reverberação espiritual: descobre ser possível descansar no vislumbre do *satori* sem se tornar um homem passivo e inerte como os outros mestres zen de seu tempo. A eternidade já não estaria mais equiparada ao medo do inferno, pois os fogos torturantes só derreteriam ainda mais a manteiga, deixando-a ainda mais entregue do que já é por natureza, num grande sorriso abismal. As ansiedades de sua infância pareciam ser por fim atravessadas no calor da manteiga, a solidão dissolvida, permitindo a Hakuin destinar seu caminho enquanto professor espiritual.

O percurso de Hakuin expõe inúmeras das questões fundamentais do encontro entre a vida espiritual e suas relações com a complexidade da condição humana, que

veremos ao longo desta tese. Um último fator essencial que merece destaque é que todo o sofrimento de seu percurso seria vocacionado em direção ao estabelecimento de uma aguda sensibilidade aos adoecimentos espirituais, e ao uso de suas habilidades literárias como forma de ajudar os navegantes que cruzarem os mesmos abismos dos adoecimentos meditativos. É aqui que podemos afirmar que a biografia de alguém, em meio a suas agruras e desafios, não está dissociada da vocação central dessa pessoa. Aqueles temas e sofrimentos peculiares à vida de cada um podem ser transformados em um direcionamento espiritual singular, desde que haja sustentação para isso, como no intenso caminho de Hakuin.

Essa destinação se revela de um modo muito interessante: ao final de sua autobiografia, Hakuin se descreve como um homem de oitenta anos extremamente vigoroso em corpo e mente, capaz de sustentar a experiência de *satori* mas desacompanhado dos estados de aflição que o acompanharam até a vida adulta, graças ao encontro com Hakuyu. Unindo sua vocação literária à sua vocação espiritual, Hakuin escreve sua autobiografia na esperança de transmitir uma pequena ajuda para quem em algum momento a cruzasse em seu caminho:

Não digam que o velho Hakuin, meio morto e ofegando seus últimos suspiros, imprudentemente rabiscou um longo papel de um nonsense infundado esperando enganar estudantes superiores. [...] Mas se imbecis tolos e insossos como eu – o tipo de pessoa que vai sofrer da mesma doença que eu sofri – der uma olhada nesse livro, ler e contemplar seu significado, eles vão com certeza poder obter uma pequena ajuda dele. Na verdade, depois de dar ao assunto sua devida consideração, eu penso que talvez o benefício não será pequeno. Em todo caso, a questão principal – aquilo que precisamos estimar e louvar – é o método secreto da Meditação Introspectiva (1999, pp. 110-111, tradução nossa)

Certo dia, um jovem de 22 ou 23 anos de idade chega ao templo de Hakuin procurando pelo mestre. Havia percorrido todo o caminho só para dizer a Hakuin que a leitura de sua autobiografia havia mudado completamente sua vida e lhe curado de seu adoecimento meditativo. Expressava sua mais profunda gratidão. Em 2018, um outro leitor de seu texto, um imbecil ainda mais tolo e insosso que Hakuin, recebe a leitura de suas palavras como um feixe que atravessa tempo e espaço, se identificando

profundamente com as passagens de sua vida e se curvando em uma grande gargalhada de agradecimento.

2.6. As contribuições de Hakuin

A autobiografia de Hakuin pode ser lida ludicamente como um material que apresenta de forma magistral algumas das possibilidades de intersecção entre mística e clínica. De um lado, sua trajetória apresenta à clínica possibilidades existenciais muitas vezes negligenciadas nos estudos psicanalíticos (ou relegadas a dinâmicas primitivas do psiquismo); de outro, seu adoecimento apresenta à mística a possibilidade da compreensão clínica como uma forma de intervenção própria à integração do registro espiritual à totalidade da condição humana em suas complexidades.

A experiência do *satori* parece ser em si um fenômeno de transcendência do próprio “eu empírico” que demanda do clínico uma atenção a determinados registros da interioridade humana que não podem ser compreendidos apenas por determinações psicodinâmicas, exigindo um olhar não-reducionista que contemple tais fenômenos como potenciais inerentes da condição humana. Contudo, conforme nos apresenta sua autobiografia, somente a experiência mística de *satori* não foi suficiente para dar conta da complexidade de seu ser, sendo a sua “doença zen” o alarme-relógio que demandaria de Hakuin um olhar e um cuidado para si mesmo que estariam para além apenas da prática espiritual que visa transcendência.

Em uma leitura não-reducionista, vemos que há dois movimentos distintos mas correlacionados na vida espiritual de Hakuin: de um lado, as dinâmicas afetivas que vão se constituindo por meio de determinadas experiências que vão irrompendo em sua biografia; de outro, a constituição gradual de uma relação com o transcendente não apenas pelo viés biográfico, mas como campo ontológico de abertura de si mesmo e de transformação de sua interioridade em direção ao absoluto. No encontro dessas duas dimensões é que pode surgir todo o campo dos entrecruzamentos entre o transcendente e o imanente (ou, como Hakuin o nomeia, a vida passiva e a vida ativa), e que evocam o possível diálogo entre mística e clínica.

Nessa perspectiva, vimos que a busca espiritual de Hakuin esteve profundamente conectada, desde seu início, às angústias que experimentava enquanto imagens do que seria o inferno torturante vivido em profunda solidão. Ao mesmo tempo em que Hakuin vai alcançando graus mais complexos de transcendência do próprio eu empírico e abertura

radical aos estados de *satori*, essas dimensões imagéticas e as tramas afetivas envolvidas em suas destinações continuaram vivas como experiência fundamental. Por meio desse vértice, podemos fazer um paralelo com a compreensão do ser humano a partir do paradoxo ôntico-ontológico, como na compreensão de Safra (2006) abordada em capítulo anterior.

Analizando sua autobiografia, foi possível conceber que a espiritualidade pode também acontecer a partir de um modo iatrogênico, estando em constante interação com os atravessamentos biográficos do percurso de alguém. Isso implica na percepção de que, embora possa haver uma área da interioridade humana que toque no eterno e no transcendente, essa área está em uma interpenetração indissociável com sua constituição no tempo-espço por meio dos acontecimentos de sua biografia.

Assim, a busca pelo *satori* e as formas pelas quais Hakuin foi se aproximando do campo da prática espiritual demonstram a inseparabilidade desses dois registros da pessoa humana. Mesmo quando sua espiritualidade é convocada a experiências de absorção no transcendente que estão para além do campo ôntico, essas experiências se constituem em meio à complexidade e totalidade da pessoa, inclusive em seu campo somático.

Quando Hakuin experimenta seu primeiro grande insight místico e exclama que o sábio “Yen-t’ou está muito bem vivo!” (1999, p. 26), vemos que ele pôde se colocar em comunhão a uma alteridade que desafia o senso ordinário de percepção tempo-espacial (a dimensão que poderíamos nomear de “espírito”), mas não é à toa que seu insight esteve vinculado justamente ao aspecto imaginativo que lhe angustiava, ou seja, à experiência da morte enquanto uma fragilidade contundente que lhe colocaria de frente a uma agonia literalmente infernal. Encontrar Yen-t’ou na eternidade, foi de um lado, uma abertura ao senso do eterno, de outro, uma resposta à aflição que lhe atormentava desde criança.

Hakuin parece nos mostrar que nessa interpenetração é possível se fazer um uso adoecido da espiritualidade, a partir do momento em que a prática espiritual passa a buscar encobrir ou tamponar algum aspecto fundamental da condição humana manifestada na singularidade daquela pessoa. Hakuin e Hakuyu nos mostram que isso pode ocorrer quando a experiência espiritual está em certo “desequilíbrio” entre os aspectos passivos e ativos do ser ou, poderíamos dizer, entre imanência e transcendência. É esse cruzamento complexo que talvez nos permita pensar em adoecimentos espirituais. Qual seria portanto um critério possível de pensarmos, a partir do exemplo de Hakuin, o que seria uma espiritualidade ou uma mística não-adoecidas?

No caso de Hakuin, exemplo notável desse possível uso adoecido da espiritualidade, fica bastante claro que houve um cruzamento de situações biográficas agônicas com dimensões de si experimentadas como aberturas ao transcendente. Hakuin parece então transferir para o campo da espiritualidade a possibilidade de resolução de todos seus conflitos, nisso encobrendo as possibilidades de elaboração de seu sofrimento e criando disponibilidades espirituais indesejáveis.

Podemos dizer, aí, que a espiritualidade de Hakuin fica sobrecarregada. Ao buscar a prática espiritual dessa maneira defensiva, ele hipertrofia seu próprio esforço e perde a possibilidade de se ancorar numa espiritualidade em que, em suas palavras, a vida passiva se equilibra com a ativa. O adoecimento surge então, a partir de um desequilíbrio entre os estados de abertura ao transcendente e a apropriação dos mesmos a partir do eu empírico constituído no tempo-espço; ele parece ser então um conflito no jogo dinâmico entre as aberturas e fechamentos à alteridade.

Esse parece ser um critério fundamental para pensarmos nas complexidades e adoecimentos que podem ocorrer em meio à mística e à espiritualidade: a questão dos fechamentos e aberturas. Quando Hakuin, por meio do esforço, busca as práticas espirituais para fugir do inferno, ele parece estar fechado em si mesmo; quando ele se envaidece do *satori*, também ele passa se afirmar sobre o outro; quando por final adoce somaticamente, talvez ele estivesse fechado à vida ela mesma e à corporeidade. Plasticamente, tal conflito se manifesta em sua “doença zen” descrita no capítulo anterior, em que passa a ter sintomas corporais bastante complexos e que só são tratados quando realiza a visualização da manteiga transmitida pelo mestre Hakuyu. Não seria então a questão da abertura à alteridade em todos os seus registros (ao transcendente, à corporeidade, ao outro empírico) um aspecto importante de se considerar como cuidado clínico a essas questões?

Assim, um tema crucial que vemos aqui é a ideia de que há um potencial iatrogênico da espiritualidade, aspecto a meu ver de interesse ao clínico que investiga tais fenômenos. Isso significa que nem toda espiritualidade é necessariamente desejável; ou ainda, podemos dizer que uma espiritualidade é desejável quando está alinhada com o *ethos* daquela pessoa e considerada nas dimensões relacionais de sua vida, sendo respeitosa às dimensões e complexidades da condição humana.

Penso, portanto, que a prática clínica pode entrar justamente como instrumento propício a investigar essas questões, desde que compreenda as vicissitudes e percalços do caminho espiritual. Nesse registro, o critério clínico para o cuidado com a espiritualidade

de uma pessoa passa a ser sua coerência interna com o momento de seu percurso, em consonância com todas as dimensões relacionais dela com o mundo e em atenção às suas necessidades fundamentais, na sustentação da abertura às diversas dimensões de alteridade. O clínico, assim, pode pensar como critério de tratamento a questão de quanto seu paciente-místico está de fato em abertura existencial em todos os registros de seu ser, seja à alteridade empírica, seja à transcendente, em harmonia com sua subjetividade e necessidades psíquicas.

Nessa intersecção, poderíamos também pensar no lugar tanto do mestre espiritual quanto do analista, que podem auxiliar o místico a sustentar sua experiência em contínua abertura de ser. Vimos que tanto Shoji quanto Hakuyu exerceram tal papel na relação com Hakuin, desmontando alguns aspectos de sua espiritualidade para lhe auxiliar em seu caminho.

Esse aspecto relacional fundamental também aparece na autobiografia de Hakuin através da questão de como a mística não pode ser tomada apenas em si mesma, ou seja, apenas na experiência de comunhão com o campo do absoluto. Vimos que a realização mística depende também de uma encarnação da experiência de transcendência que possa acolhê-la adequadamente. Hakuin nos mostra que a vida mística não se constitui apenas pelo acesso a determinadas experiências de transcendência, mas também a partir de como a dimensão de abertura radical pode se encarnar em todas as dimensões de seu ser.

Ou seja, a mística e a espiritualidade de Hakuin não estão localizadas exclusivamente em suas experiências de *satori*, mas sim nos encontros e desencontros de seu caminho, na forma como vai articulando os insights místicos com suas auto-observações, em sua busca pelos professores espirituais de sua época, em seus questionamentos e na forma como suas aflições vão ganhando maior potencial integrativo e se constituindo numa direção singular.

A mística, nessa perspectiva, não equivale à experiência mística, mas sim ao encontro dinâmico entre essa experiência e os sentidos que a pessoa constitui frente a ela, que lhe alargam o campo relacional e lhe colocam de frente ao paradoxo entre imanência e transcendência. O místico que se ocupa unicamente da experiência de absorção no absoluto pode incorrer num certo egoísmo espiritual, em que os aspectos do saber desvelados na comunhão com o absoluto perdem sua característica dialógica com o campo da materialidade e nisso deixam de estar em uma perspectiva relacional com o mundo (o que o próprio Hakuin e seu mestre Shoji criticam a respeito dos mestres zen de suas épocas).

Essa perspectiva relacional leva à possibilidade de pensarmos a questão da mística como um fenômeno complexo e integral, que se realiza também pelas destinações que uma pessoa a dá a partir de sua singularidade. A obra mística de alguém é também sua própria vida em suas realizações particulares. A meu ver, um dos aspectos mais belos da história de Hakuin é que a marca de sua singularidade e da realização de si acontece por meio também de sua escrita. Desde pequeno, nosso monge se interessava pela arte da caligrafia e da pintura. Algo que a princípio parece não ter uma ligação direta com sua prática espiritual em busca de *satori* acaba sendo o veículo por meio do qual se expressa e comunica seus ensinamentos, até chegar em 2018 para ser material de uma tese de doutorado.

A escrita de Hakuin atravessa as fronteiras do tempo assim como seu *satori*. Mas a realização de um místico parece precisar ter esses dois aspectos contemplados, o transcendente e o imanente. Os percalços, as características e talentos da vida de uma pessoa são também as maneiras pelas quais ela pode destinar seu sofrimento em direção a sua espiritualidade. Nesse sentido, os adoecimentos que Hakuin vive podem ser os modos singularidades pelos quais o percurso de sua espiritualidade pôde acontecer para encontrar destinação. O adoecimento, aqui, pode não ser compreendido somente enquanto patologia a ser tratada e curada, mas como a própria maneira singular pela qual uma questão específica se manifestou naquela pessoa, o que possibilitou que uma narrativa nova nos capítulos infinitos do grande livro sobre o encontro entre o manifesto e o imanifesto fosse contada.

A vida de Hakuin, portanto, nos apresenta inúmeras das possibilidades de intersecção entre a experiência mística e os cuidados clínicos possíveis para que sua integração seja coerente à singularidade da pessoa e colocada em contínua abertura à alteridade. Ela abre paradigmas possíveis de pensar na interface da mística como experiência também de cuidado, ao mesmo tempo que demanda da clínica uma compreensão aberta, de escuta aos fenômenos que parecem implicar em uma compreensão antropológica distinta, que considere o ser humano também em relação àquilo que continuamente o escapa.

3. A mística na contemporaneidade: reflexões

3.1. Pertinências clínicas

Tomando a vida de Hakuin como base, e a partir daí problematizando certas idiossincrasias dos entrelaçamentos que passam a existir entre a interioridade humana e sua relação com o transcendente, podemos observar que pensar clinicamente o ser humano a partir da mística é uma tarefa que abre possibilidades hermenêuticas novas tanto para o campo psicológico/antropológico quanto para o campo religioso. Isso quer dizer que a subjetividade do místico, longe de ser um fenômeno estático que se ancora na atemporalidade, opera em profundo movimento de transformação em diálogo com os encontros, as possibilidades e o contexto frente aos quais ele está posicionado.

Convido agora o leitor a dar continuidade a essas investigações levantadas a partir da vida de Hakuin, mas agora tendo uma fonte distinta de material. Como vimos na introdução desta tese, tive a oportunidade de frequentar diferentes grupos e tradições de espiritualidade ao longo dos anos, o que envolveu também um período de imersão em monastérios na Índia e no Nepal, onde convivi profundamente tanto com as tradições em seu sentido clássico quanto com seus praticantes contemporâneos ocidentais, o que me permite hoje relatar algumas das situações a seguir.

Conforme expus na introdução, muito do material deste capítulo está em interlocução com os diários e informações recolhidas ao longo da minha viagem, e que foram convertidos em uma iniciação científica em 2011. Assim, embora a maioria das situações que descreverei estejam conectadas às práticas orientais e seu uso no mundo contemporâneo, busquei eleger determinadas situações paradigmáticas que acredito representarem os tópicos mais frequentes do tema, de acordo com minha experiência pessoal, na observação múltipla desses fenômenos no mundo contemporâneo e em minha experiência clínica.

A ideia aqui é que, a partir dos questionamentos levantados no capítulo anterior a partir do jogo lúdico entre imanência e transcendência, seja possível uma leitura situacional de diferentes fenômenos que tive a oportunidade de viver pessoalmente. Minha leitura partirá então de observações, pontuações e indagações a respeito de situações que me trouxeram incômodos ao longo de meu percurso, frente aos quais buscarei na companhia do leitor, compreender de forma mais elaborada. Nos capítulos

posteriores a esse, a intenção será então a de buscar uma sustentação teórica-clínica para pensar nas possibilidades de intervenção de situações como as descritas a seguir.

Nossa metodologia fundamentada no espaço potencial permite então uma leitura *a posteriori* de situações vividas anos atrás, agora com recursos epistemológicos novos que foram sendo constituídos ao longo de meu percurso nessa investigação. As questões, por exemplo, que Hakuin nos apresentou podem servir como uma referência para tal investigação. Assim como sua “doença zen” parece se manifestar enquanto há uma incongruência (ou um “desequilíbrio”) entre a vivência de transcendência e a apropriação pessoal que faz dela, irei pensar neste capítulo de que forma determinadas experiências e situações que vivi pessoalmente podem implicar em algum tipo de incoerência com o sentido originário de determinadas práticas espirituais, e conseqüentemente na relevância disso para a clínica contemporânea.

Neste capítulo, irei portanto abordar algumas dessas problemáticas a partir fundamentalmente da minha própria experiência no campo. Buscarei realizar uma análise investigativa de uma série de fenômenos através dos quais fui ao longo dos anos coletando material, e em algumas situações descreverei em primeira pessoa a experiência vivida como forma de compartilhar minhas próprias percepções. Em cada um dos tópicos a seguir, apresentarei uma situação-chave que tive a oportunidade de testemunhar pessoalmente, realizando em seguida uma reflexão clínica a partir dos paradigmas estabelecidos nos capítulos anteriores.

Ao descrever certas situações, procurarei estabelecer um olhar clínico e crítico ao mesmo tempo, apontando fundamentalmente os aspectos em que percebo uma incongruência entre o sentido de uma determinada prática espiritual e os modos pelos quais ela é apropriada pela cultura pós-moderna, levando a possíveis adoecimentos e situações que podem ser de interesse para a clínica contemporânea. Testemunho, em minha própria vivência clínica, que muitas dessas situações são de fato cada vez mais frequentes no consultório, e que portanto merecem uma atenção a suas particularidades e complexidades.

3.2. O narcisismo espiritual

Situação-chave: Uma pessoa me procura para fazer um desabafo. Me diz ser uma “espiritualista de longa data”, havendo agregado ao seu currículo inúmeras experiências com meditação, yôga, budismo, física quântica, reiki, umbanda, espiritismo, participando

também de rituais semanais com plantas alucinógenas. Estava muito desapontada pois havia ido junto com uma amiga a um centro de umbanda buscando ter uma experiência com o sagrado. No meio do ritual, sua amiga passa a sentir espasmos pelo corpo, e em seguida começa a perceber a presença de uma entidade em si mesma, que lhe altera a voz e o uso da sua corporeidade. Ela, observando o estado alterado da outra, não suporta a inveja e me confessa em tom de profundo desapontamento: “Eu também queria ter tido essa experiência!”

Pude testemunhar inúmeras vezes situações semelhantes a essa acima, que me fazem pensar nos modos pelos quais nossa condição sócio-cultural profundamente narcísica (como discutimos em capítulo anterior) chega ao campo da mística a partir de um anseio por uma identidade espiritual. Nesse registro - facilmente visível enquanto fenômeno social e mais presente no mundo ocidental capitalista – o que parece ocorrer é a apropriação simbólica do envolvimento de uma pessoa em uma determinada tradição religiosa/espiritual (ou em uma utilização de práticas específicas que visam alcançar estados místicos de consciência) como maneira de se afirmar narcisicamente frente ao outro. Quanto maior é o acúmulo de experiências no campo, maior seria a identidade espiritual dessa pessoa.

Penso que esse pode ser um fenômeno de interesse para o clínico contemporâneo, que pode testemunhar muitas vezes uma imersão de seu paciente em práticas distintas de espiritualidade de um modo a querer engrandecer determinadas características de sua personalidade. Isso pode implicar, a meu ver, em usos defensivos e reativos do campo espiritual como maneira de tamponar determinados aspectos do sofrimento pessoal.

Pude perceber, ao longo de minha imersão no campo da espiritualidade contemporânea, que abundam nos dias de hoje a venda de práticas espirituais - na grande maioria das vezes completamente desenraizadas das tradições de onde emergiram – como busca por esse incremento narcísico. A meu ver, essa situação pode gerar, de um lado, uma distorção do sentido originário de certas práticas e, de outro, um uso indiferenciado e excessivamente eclético de rituais, exercícios e concepções teológicas bastante diversas, na perspectiva de que possuiriam uma equivalência identitária. Retiradas de seu contexto, todas as práticas espirituais passam a ser compreendidas como igualmente válidas e portanto passíveis de serem utilizadas sem critério ou diferenciação pela pessoa. Como bens de consumo, quanto maior a variedade com que essas práticas podem ser divulgadas, mais rentáveis elas são às identidades individuais, sendo a ideia de iluminação espiritual

aquele que parece ser o mais cobiçado de todos os objetos de satisfação do fetiche-místico.

Nesse entendimento, poderíamos afirmar que a busca por espiritualidade no mundo atual passa a ser governado por um anseio narcísico de constituir mais identidade, o que parece fazer figurar fortemente no imaginário coletivo uma certa noção de que ter espiritualidade significaria um engrandecimento das qualidades do eu pessoal. A meu ver, essas associações implicam em uma certa incoerência interna, pois a espiritualidade, posicionada nesse lugar de objeto de consumo, pode perder seu propósito originário de ser uma prática de constante abertura à alteridade, para ao contrário se tornar apropriada pelos interesses da personalidade individual.

Além disso, uma característica do mundo contemporâneo deixa o problema ainda mais complexo: como produto da globalização e pela primeira vez na história da humanidade, há um acesso irrestrito e brando às mais diversas tradições religiosas e espirituais, muitas até então desconhecidas por culturas que geograficamente se encontravam em distanciamento umas das outras. Se de um lado essa situação leva a um grande enriquecimento do patrimônio religioso/espiritual da humanidade, ela pode possibilitar também uma apropriação distorcida e desenraizada dessas tradições, o que promove profundas confusões e contradições nesse meio.

Em meio a esse fenômeno, percebo um grande encantamento e uma idealização excessiva de todas as tradições e práticas não-ocidentais (ou que não foram constituídas em meio à história do ocidente, excessivamente saturada e desencantada). O crescente número de adeptos do budismo, das filosofias do yôga e do hinduísmo, do taoísmo e de práticas anímicas e xamânicas (que variam desde as da América pré-colombiana às de matrizes africanas, asiáticas e mesmo às presentes na Europa anteriormente ao surgimento do cristianismo) é uma clara constatação desse fato, em que se predomina espiritualidades híbridas, com pouco critério de discriminação para se averiguar um uso harmônico dessas práticas em relação às necessidades e características da pessoa que as pratica, uma vez que elas são retiradas bruscamente do contexto étnico e cultural do qual emergiram.

Encontramos frequentemente assim práticas espirituais sem história e sem ancestralidade, desenraizadas das tradições de onde surgiram. Também é possível perceber nessa fronteira o aparecimento de um falseamento das práticas espirituais antigas. Enquanto nas práticas tradicionais há um anseio de ascensão (inaugurada pela possibilidade de transformação de si), nessas há a busca de um engrandecimento de si

alcançado pelo uso da técnica espiritual como meio mágico de manipulação da realidade. Aqui, no lugar da humildade há o cultivo da experiência de arrogância.

Em minha percepção, esse cenário produz uma noção de que qualquer prática espiritual é necessariamente benéfica, a despeito das idiossincrasias de uma pessoa e do contexto no qual ela está inserida. Perde-se, nesse registro, a possibilidade da dúvida e da capacidade de suspeição, uma vez que a ideia de espiritualidade fica associada a uma busca por plenitude, perfeição e bem-estar. Penso que, clinicamente, isso pode ser visto em situações nas quais o buscador de espiritualidade se caracteriza por não se indagar a respeito de qual caminho ou prática seria alinhado a sua singularidade e em harmonia com seu modo de ser ou em sentido de uma abertura à alteridade.

Nessa ausência de rigor e em meio ao uso narcísico da espiritualidade, parece crescer cada vez mais uma associação potencialmente perigosa entre a busca pela espiritualidade e a ideia de positividade, conforme confirmada socialmente por critérios externos como prosperidade, saúde física, boas relações interpessoais, performance profissional, assim como a performance na própria prática de espiritualidade. Consequentemente, tudo aquilo que tange a precariedade do ser humano em seu estado essencial – ou seja, o reconhecimento de si na experiência de humildade – parece ser rejeitado. Clinicamente, essa também parece ser uma questão importante, pois pode-se haver um uso da espiritualidade que leva à alienação, onipotência e arrogância, distanciando a pessoa do contato com suas necessidades fundamentais e do acolhimento de sua vulnerabilidade.

Isso parece gerar uma espiritualidade bidimensional, essencialmente estética e governada pela ditadura do positivo, que cada vez mais se assemelha a um produto comercial a ser difundido na mídia. A espiritualidade passa a ser um grande supermercado de conceitos, práticas e imagens de tradições religiosas distintas, utilizadas narcisicamente numa profunda negação de algumas das características mais definidoras da condição humana, como a nossa precariedade e instabilidade. A espiritualidade, que originalmente procuraria justamente abarcar essa precariedade como oportunidade de abertura de uma pessoa à alteridade, pode se tornar ao contrário um tamponamento rígido de qualquer expressão de fragilidade ou vulnerabilidade, vistas como defeitos que devem ser superados a qualquer custo.

Nessa linha de pensamento, penso que o equívoco aqui pode se dar na confusão entre os aspectos atribuídos ao transcendente (bem-aventurança, onipotência, ausência de limites, por exemplo) com a própria subjetividade pessoal, incorrendo na má concepção

de que tais aspectos da percepção do absoluto seriam naturalmente transpostos à personalidade identitária. Poderíamos dizer que ocorreria aí a formação de uma identidade espiritual arrogante (assim como, em outro contexto, nos apresentou Hakuin), que pode estancar as possibilidades de diálogo entre a pessoa e o transcendente no reconhecimento de sua ruptura ontológica, criando uma ideia de que haveria uma causalidade direta entre a espiritualidade de uma pessoa e a soberba de sua personalidade.

Penso haver, portanto, nos dias de hoje, confusões de todos os tipos na tradução e compreensão das experiências relatadas pelos místicos, em que os aspectos mais originários da experiência espiritual parecem ficar atrelados às identidades individuais. Ao longo de minhas investigações, encontrei com frequência praticantes que declaradamente buscavam pelas práticas espirituais como forma de alcançar estados de onipotência e domínio sobre si mesmos e os outros. Surgem, a partir disso, formas arrogantes de se imergir no campo da espiritualidade, em que frequentemente o praticante se coloca em estado de superioridade frente àqueles que não compartilham dos mesmos princípios, valores ou que não exercem as mesmas práticas.

Também penso ter essa mesma matriz os tipos de prática que se afirmam espirituais e que buscam utilizar o poder da mente humana a partir de uma concepção de que ela seria uma co-criadora da realidade²⁰, ideia particularmente em voga em teorias recheadas de jargões como “sua realidade é o que você cria dela”, “todas as doenças são causadas pela sua mente”, “é possível atrair tudo o que se deseja com o poder do pensamento”, entre outras, facilmente encontradas nas prateleiras de livrarias nas seções de espiritualidade. Novamente, parece haver aqui uma busca por um estado de transcendência que viria, ao invés de um acesso a uma alteridade maior, da própria subjetividade do ser humano e de seu poder mental.

Outra consequência natural desse modo de se compreender a espiritualidade na contemporaneidade é o uso de práticas espirituais – na grande maioria aquelas advindas do budismo e do hinduísmo – como uma maneira de incrementar o desempenho do indivíduo em suas tarefas diárias. É um uso técnico da espiritualidade, que parece a dissociar do sentido originário e ético no qual essas práticas foram concebidas. A meditação *vipassana*, por exemplo, técnica que se acredita ter sido desenvolvida pelo próprio Buda histórico Sidarta Gautama com a finalidade do indivíduo alcançar a

²⁰ Não julgo aqui a veracidade ou não dessa pressuposição a respeito do poder da mente humana, mas critico a intenção de um uso particular dessa ideia, na qual o objetivo parece ser o de auto-engrandecimento e de auto-afirmação sobre o mundo, em negação do reconhecimento da precariedade humana.

cessação dos próprios desejos e a liberação de si na experiência do *nirvana*, foi reformada e renomeada como “*mindfulness*” no mundo ocidental, e é utilizada com grande frequência em empresas e corporações com a finalidade de colocar o indivíduo num estado de atenção e foco expandidos, o que lhe garantiria uma produtividade maior.

Em minha leitura clínica, existe aqui existe uma incongruência: se a prática originária buscava, por meio do direcionamento da atenção, uma transcendência da personalidade empírica, percebo que muitos praticantes de “*mindfulness*” da atualidade, ao contrário, direcionam a atenção para um fim imediato, que visaria a gratificação da personalidade. Se não é do escopo da minha investigação criticar tal uso em si mesmo, posso no entanto criticá-lo na medida em que ele aparece confundido e travestido de uma prática espiritual, criando ilusões e percepções de que o praticante estaria tendo uma experiência de transcendência, enquanto possivelmente ele só estaria ainda mais afundado em si.

Criam-se, dessa maneira, espiritualidades funcionalistas, regidas pela égide da técnica e que se apropriam de certas práticas inseridas em um determinado *ethos* espiritual - com uma visão de mundo própria e específica de uma cultura e dos desenlaces simbólicos que aquela forma de espiritualidade constituiu em sua história – com uma finalidade distorcida de seu sentido original. São formas de espiritualidade destituídas de sua vocação originária e que tomam o objetivo de autotransformação característico de determinadas práticas como um modo de satisfação pessoal. Encontramos exemplos claros disso no uso de práticas inseridas na tradição do *yôga* hindu como forma de melhorar a saúde do corpo, na apropriação das tradições meditativas orientais como busca por bem-estar e na apropriação de dizeres de místicos como maneira de exaltar a positividade, numa justificativa simbólica para uma existência hedonista. A espiritualidade se torna um agregador na busca por qualidade de vida.

Nessa mesma direção, é bastante comum na atualidade vermos aquilo que penso ser uma confusão muito profunda entre o valor originário de certos princípios espirituais com as consequências de sua manifestação. Tomemos como exemplo a experiência de serenidade tão presente no imaginário coletivo a respeito do budismo: se ontologicamente ela poderia estar relacionada a um senso de despojamento do controle sobre a realidade enquanto experiência máxima de humildade e confiança no absoluto (ou vacuidade, na semântica típica dessa tradição), no mundo atual muitas vezes ela é distorcida como uma busca pelo prazer da tranquilidade, enquanto fenômeno estético e sensorial.

Assim, seja pela agregação de mais identidade individual atestada pela quantidade de experiências “espirituais” que a pessoa já teve, seja por quanto a espiritualidade lhe incrementa a autoimagem positiva ou lhe auxilia na performance cotidiana, seja pelo quanto ela agrega esteticamente e sensorialmente, vemos que a mística fica frequentemente traduzida no imaginário pós-moderno a partir de uma incoerência interna: onde ela poderia ser abertura, se torna fechamento; onde poderia ser encolhimento, se torna fermento.

Clinicamente, penso que é uma situação complexa e delicada, que demanda do terapeuta uma atenção específica aos usos onipotentes e arrogantes de determinados conceitos e práticas de espiritualidade, ao mesmo tempo em que se faz necessária uma escuta dos elementos próprios a esse campo que são particularmente atrativos no que tange a busca por transcendência em um mundo excessivamente imanente.

3.3. O escape da imanência

Situação-chave: Dois amigos decidem ir a um festival de música eletrônica com inspiração na mitologia hindu. Interessados em viver uma experiência mística, eles tomam uma substância psicoativa. Durante a experiência, um deles fica inebriado por uma imagem do Deus Shiva que havia no festival e não consegue retornar à vida cotidiana, sendo atormentado por imagens persecutórias da divindade até três dias após o evento.

Num segundo nível, mais sutil e mais complexo, penso que esse modo de vinculação narcísica e consumista da espiritualidade pode culminar na busca da experiência mística pelo gozo em si que ela envolve. Posso observar que há, no cenário atual, um crescente número de pessoas interessadas nas experiências de alteração de consciência, seja por meio do uso de psicotrópicos (e frequentemente, àqueles ligados a determinadas tradições xamânicas, como é o caso da planta ayahuasca na América do Sul), pela meditação, pela privação de necessidades corporais, como abstenção de sono e de alimentos, etc.

Originariamente, muitas tradições espirituais fazem uso dessas mesmas práticas que envolvem a alteração de consciência, mas não sendo esse seu objetivo final. Essas práticas, nas tradições religiosas nas quais se originaram, servem apenas como meios para

se aproximar da experiência do absoluto, sendo que em outras tradições são vistas como meras distrações da autêntica espiritualidade, que devem ser relevadas.

Contudo, no mundo contemporâneo podemos observar um fenômeno ímpar: a busca pelas experiências de transcendência advindas desses múltiplos instrumentos como finalidade em si. Nessa perspectiva, a busca não está no encontro relacional com o divino, mas sim na fusão com os aspectos sensoriais e estéticos que formariam a casca externa desse encontro, ou seja, a pessoa busca experimentar artificialmente e sensorialmente a experiência mística, mas sem realizar nenhum processo de autotransformação e abertura de si para promover o encontro com o transcendente.

Tenho acompanhado inúmeros casos de pessoas que buscam experiências supostamente místicas a partir de um anseio recreativo, como uma curiosidade estimulante, tornando o transcendente uma espécie de objeto de fascínio. Vejamos que, posicionado dessa maneira, o transcendente fica submetido às motivações da personalidade individual e seus anseios por estimulação, perdendo seu caráter de alteridade fundamental. Penso que há nessas situações uma subjetividade curiosa querendo ter uma experiência do transcendente para se apropriar dela, e não ao contrário uma subjetividade que se faz abertura para ser colhida pelo transcendente.

Tive a chance de estar presente em muitos grupos em que se faz uso de certas práticas como a ingestão de enteógenos, e me parece ser explícito o fato de que grande parte de seus praticantes está buscando uma experiência eminentemente estética. Nas diferentes tradições espirituais, o gozo místico não é colocado enquanto meta em si mesmo, mas sim enquanto uma consequência natural do encontro relacional com o absoluto. Numa busca pelos estados alterados de consciência desvinculados de um sentido originário e ontológico do espiritual, parecem criar-se espiritualidades artificiais, que confundem a busca por sensações advindas da experiência com o sentido interno de realização espiritual conforme preconizado pelas diferentes tradições, o que envolveria um constante processo de abertura do próprio eu.

O que parece ocorrer aí é que as experiências de transcendência se misturam com o imaginário subjetivo da pessoa, criando formas híbridas e muitas vezes narcísicas de símbolos transcendentais, como na situação-chave descrita acima. A imagem transcendente de Shiva, por exemplo, pode ter se vinculado a determinadas estruturas paranoicas da pessoa, distorcendo sua simbologia mística e criando uma entidade alucinatória que não estaria a serviço de esvaziar a identidade da pessoa, mas ao contrário de fomentar seu narcisismo e solipsismo egóico.

Ou seja, a meu ver esse modo de relação narcísica característica da pós-modernidade se reproduz no campo da espiritualidade, criando uma mística excessivamente sensorial e estética, mas desprovida do encontro com a alteridade da qual essa sensorialidade emana. O valor da experiência então passa a ser constituído pela intensidade com que acontece e não pela qualidade do encontro com o transcendente, sendo muitas vezes uma busca pela transcendência movida pelo desejo de obtenção de experiências orgásticas e de intenso prazer.

Penso que um outro motivo que pode estar relacionado à busca crescente por estados de consciência supostamente místicos tem a ver com o desespero existencial que se coloca tão explicitamente em nosso tempo. Se pensarmos que, na pós-modernidade, a existência humana é governada por uma profunda claustrofobia existencial causada pelo enfraquecimento do senso de alteridade, é bastante razoável considerarmos que muitas vezes a busca espiritual, assim como a produção artificial de estados de consciência alterados, servem como uma possível janela que visa ao escape desse aprisionamento. Produzem-se a partir disso formas de espiritualidade que tomam o campo do absoluto como remédio e não como relação, o que evidentemente leva a problemas complexos em que o uso da espiritualidade fica excessivamente investido como um escape ao invés de um encontro com a alteridade.

Assim, quando observamos novas modalidades de subjetivação e seus desdobramentos psicopatológicos, nos deparamos com muitas pessoas buscando experiências de transcendência por meio de uma abertura para o inconsciente de modo a tentar encontrar nesse registro da experiência humana algo que lhes ofertasse um vislumbre da experiência do absoluto. Nesse campo, temos desde o uso de drogas que oferecem aos seus usuários algo semelhante a uma experiência de êxtase, até a conformação psíquica e corporal com personificações das forças inconscientes. No caso específico das buscas por religiosidades pré-modernas e xamânicas, pode-se reconhecer que em algumas situações elas ocorrem como processos que anseiam pela fusão com potências animais e modalidades tribais de organização cultural, como retorno a um modo originário de existência em contraponto a uma modernidade saturada e hiper-racionalizada.

Nesse horizonte de subjetivações digitais e tecnológicas, vemos ainda um cruzamento bastante complexo a emergir no campo da espiritualidade, que se trata de apropriações virtuais da mística. Isso significa que determinados símbolos religiosos e práticas espirituais são tomados não enquanto lugares ontológicos de relação com o

absoluto, mas sim a partir da transformação de si em um *self* humano/tecnológico, pelo qual a pessoa busca sair de sua experiência de cotidiano. Nessas modalidades de subjetivação, parece ocorrer uma espécie de digitalização da pessoa a partir de simbolismos espirituais, fenômeno bastante presente no uso de psicodélicos ou em “raves” com temáticas espirituais, como nos mostra a situação-chave acima.

Percebo que nesse modo de subjetivação, a pessoa busca encontrar o transcendente na experiência do digital, uma vez que o virtual aparece como o outro que romperia com o excesso de imanência. Contudo, o que acaba acontecendo é que as suas necessidades de transcendência ficam sub-atualizadas, pois a experiência não surge a partir de uma vinculação de seu ser com o divino ou absoluto, mas sim com um transcendente incompleto e criado artificialmente.

Penso que situações complexas como essas necessitam da atenção do clínico em todos seus registros, que a meu ver precisa contemplar a necessidade fundamental que o ser humano tem por transcendência em um mundo achatado pelo excesso da nomeação, da racionalização, do domínio sobre a realidade. A busca por estados místicos de consciência pode surgir precisamente a partir deste lugar, levando então a apropriações complexas do campo, em que a subjetividade solipsista se mistura excessivamente ao anseio pelo maior, sem que haja referências sócio-culturais que impliquem em um caminho de espiritualidade consistente e protegido pelo patrimônio das diferentes tradições.

As tradições religiosas, com suas estruturas históricas e axiomáticas, muitas vezes podem auxiliar justamente nesse ponto em que o caminho espiritual incorre numa distorção de seus aspectos fundamentais. Originalmente, as tradições buscam preservar e proteger o praticante de seus próprios equívocos, na medida em que lhe enraíza numa comunidade histórica específica, cujos ensinamentos e princípios foram constituídos a partir da transmissão de uma geração a outra e testados ao longo do tempo afim de evitar os inúmeros desvios que são típicos de acontecer um caminho espiritual.

Contudo, na atualidade há cada vez mais um entendimento da espiritualidade completamente desvinculado das tradições religiosas e espirituais de onde surgiram. Está particularmente em voga uma certa ideia de uma identidade “espiritual, mas não religiosa” nos grupos de espiritualidade contemporâneos. Penso que isso se dá por conta de uma rejeição profunda de qualquer tradição religiosa por serem todos seus fundamentos equacionados como autoritarismo e moralidade.

Uma reflexão que podemos fazer aqui seria relativa a quão poderia então caber ao clínico contemporâneo a possibilidade de preencher partes dessa lacuna, desde que este não reduza as necessidades de transcendência humana a meros psicologismos. Em uma sociedade com tão poucas referências dos princípios de espiritualidade constituídos pelas tradições ao longo dos séculos, não seria o clínico um interlocutor privilegiado a observar os modos pelos quais a pessoa pode se engajar em tais práticas de maneiras alienantes, onipotentes e narcisistas? Não poderia o clínico ser guardião da capacidade de abertura do ser humano, em um processo de investigação contínuo dos usos que ele pode fazer da busca por transcendência?

3.4. A busca por autossuficiência

Situação-chave: Acompanhei, em um período na Índia, um grupo de pessoas que estava iniciando um processo de evitar a ingestão de alimentos por um determinado número de dias, inspirados por uma líder que afirmava viver de luz há muitos anos. Quando questionados a respeito de porque isso seria de fato uma prática espiritual, a grande maioria dos envolvidos respondia que se tratava de uma forma de não depender da materialidade.

Se até aqui os fenômenos que observamos são de mais simples diagnóstico por se ocuparem da camada mais externa do caminho espiritual, vamos adentrar agora em regiões que penso serem mais espinhosas do problema da mística da contemporaneidade. Isso porque existem adoecimentos que se dão num registro mais profundo, já não flertando tanto mais com os problemas das espiritualidades enquanto fenômenos estéticos e de consumo, mas sim com camadas mais densas da prática espiritual e que por esse motivo merecem um olhar bastante cuidadoso. Convido então o leitor a continuar a jornada em meio a essas reflexões pessoais.

Em tópico anterior, abordei brevemente a questão das espiritualidades técnicas, modo de se vincular a uma determinada prática religiosa de maneira dissociada da tradição da qual emergiu e com uma intenção distinta de seu sentido originário. Citei, por exemplo, o uso de meditações e exercícios pertencentes a tradições orientais com o intuito de melhorar a performance de seu praticante ou de produzir bem-estar.

Contudo, observo também uma camada mais profunda desse problema na medida em que ele passa a tanger experiências de transcendência que de fato chegam a tocar nas

fronteiras da mística, enquanto forma de saber que irrompe a partir de uma experiência direta do Real, que envolve inevitavelmente um distanciamento da vinculação identitária com o eu pessoal. Determinados fenômenos que observei, portanto, me impelem a uma reflexão clínica a respeito de tais camadas mais profundas, uma vez que me aparecem como elementos preocupantes da subjetividade contemporânea.

Conforme vimos na vida de Hakuin no capítulo anterior, é possível que uma pessoa viva experiências místicas sem que essas estejam alinhadas a um certo senso de alteridade e acolhimento aos sentidos que provêm dessa mesma experiência. Em outras palavras, é possível haver formas de mística que criam dissociações com o próprio lugar transcendente de onde emanam, seja pela forma de confundirem a subjetividade de quem as vive com a percepção da abertura à alteridade, seja por um estancamento de devir daquela pessoa, seja por uma apropriação da experiência como uma forma de engrandecimento do eu. A mística, sozinha, não é suficiente para constituir uma espiritualidade alinhada com o devir de uma pessoa em sua relação com o transcendente.

Na atualidade excessivamente técnica em que vivemos, encontramos um derivado complexo desse problema na medida em que se naturaliza e se glorifica o posicionamento subjetivo que visa domínio sobre o outro – e, portanto, possivelmente também sobre o divino ou absoluto –, nisso criando um modo de vivência mística que é essencialmente individualista e destituída do senso de alteridade.

O que parece acontecer, muitas vezes, é que a pessoa vive determinadas experiências que lhe colocam em abertura à determinadas facetas do absoluto, mas se apropria desse saber por um viés que lhe retira da qualidade de humildade frente à alteridade. Há, desse modo, a tentativa de um domínio sobre o absoluto que coloca a subjetividade humana em um patamar de igualdade ontológica ao próprio divino.

Nessas situações, parece haver uma perda do senso de reverência à alteridade, pois uma vez que a experiência mística foi vivida na interioridade desse indivíduo, ela pode passar a ser confundida com sua própria subjetividade. Nesses casos, é bastante comum que se crie um tipo de mística por vezes niilista, por vezes indulgente e por vezes arrogante. São modalidades de mística que muitas vezes desconsideram as condições necessárias a seu cultivo em harmonia à condição humana de forma geral.

Essa apropriação indevida da experiência mística leva a diferentes rumos, muitos dos quais tive a chance de observar em detalhes ao participar de diferentes grupos de espiritualidade. Num primeiro registro, podemos falar do uso de práticas meditativas e/ou

práticas de privação como busca por um estado de autossuficiência absoluto e uma negação dos vínculos com o mundo.

É comum, especialmente após a disseminação massiva do uso indistinto de práticas budistas no ocidente, que se faça o uso da meditação, por exemplo, como busca de um estado de aniquilação da identidade individual, ou ainda, um estado de cessação do pensamento. Enraizados na prática budista, tais estados visam sobretudo o acesso a faculdades superiores do espírito humano pelo anseio da liberação dos processos psíquicos que levariam ao apego ao mundo. Ao ter contato maior com muitos praticantes do budismo na atualidade, contudo, pude perceber que muitos deles estão na verdade buscando um corte total do vínculo com o mundo e um isolamento na própria subjetividade. Seria o equivalente a um suicídio narcísico-espiritual, que envolve uma postura de desprezo frente à existência, beirando a apatia e criando uma cultura da indiferença.

A tradição budista é, desde sua fundação, aparentada a um modo de relação com o absoluto que envolve a descaracterização dos excessos imagéticos e metafísicos das cosmologias hindus e o uso de uma conceituação mais direta, mais negativa e mais pragmática para abordar a espiritualidade. Certas ideias centrais ao pensamento budista, como o desapego e o conceito de vazio, são horizontes coerentes à modalidade religiosa pregada por Sidarta Gautama como modo de apontar à possibilidade de uma desidentificação dos vínculos ilusórios com o mundo e à meta da transcendência do fluxo incessante de renascimentos (*samsara*) para a entrada no estado de superação dos apegos aos sentidos e libertação do sofrimento (*nirvana*).

Se, por um lado, o budismo pode de fato ser criticado por postular uma atitude de evitação da materialidade (questão que, evidentemente, não está no escopo deste capítulo), há na contemporaneidade um incremento muito mais espesso dessa questão, conforme ela fica posicionada a partir do mal-estar da modernidade. Pude observar, por exemplo, que em determinadas formas contemporâneas da apropriação do budismo, é muito comum uma certa assimilação dessa conceituação negativa a partir de um subtexto de indiferença. A ideia de vazio (no budismo caracterizada por ser um espaço de pura potencialidade) fica aparentada ao nada e à ausência do outro; o desapego aparentado à autossuficiência ao invés da consciência de transitoriedade; a impermanência associada ao desinvestimento afetivo de qualquer vínculo. Em outras palavras, há uma distorção de conceitos religiosos como forma de reafirmação da apatia contemporânea.

Os estados de cessação dos pensamentos, característico das meditações budistas, podem se tornar – ao invés de abertura ao transcendente – uma finalidade em si mesmos e nesse registro podem ficar constituídos como experiência subjetiva de insensibilidade ao mundo. Tive a chance de acompanhar a vida de inúmeros praticantes do budismo e pude perceber que, em grande parte daqueles que de fato se aprofundavam nos exercícios meditativos, a experiência relacional ficava marcada por um distanciamento afetivo e uma atitude de arrogância e superioridade, situação que me causa grande preocupação. A prática de meditação desenvolvida no contexto oriental em que o praticante deve simplesmente sentar em silêncio e observar seus pensamentos pode se tornar, ao invés de uma abertura à alteridade, um fechamento severo em si mesmo e no deleite que surge dos estados de quietude.

Se, então, o ser humano na pós modernidade é constituído sobretudo pela ideia de sua individualidade em um sentido liberal, é muito apelativa a seu ideal de autossuficiência certa concepção budista de que a plenitude e a felicidade não dependem das condições externas que lhe são apresentadas, mas sim de seu estado interno de equanimidade mental. No contexto originário do budismo, a busca por esse estado teria relação com a possibilidade de dissolução do eu individual e com a percepção de que toda a realidade ocorre como inter-dependência absoluta, ou seja, que nenhuma entidade no universo possui existência em si própria. Quase o oposto parece ser tomado como verdade em certas vertentes de apropriação do budismo na pós-contemporaneidade: passa a ser justamente o indivíduo a referência de uma entidade completa em si mesma e que portanto não depende do mundo para se constituir.

Esse raciocínio, em minha perspectiva, leva a formas de apatia graves com relação à materialidade, em que parece haver o anseio de que a presença do outro deixe de ser necessária para a constituição pessoal. Em um retiro budista que participei no norte da Índia, uma monja australiana bastante reconhecida em sua tradição (uma das mais antigas do Tibet) discorria sobre a corporeidade feminina a partir de sua interpretação do budismo: “O que é uma mulher? É só um corpo com um furo no meio!”. A materialidade, então, pode ficar reduzida à mecanicidade, como se o mundo fosse desprovido de qualquer senso de sacralidade. Glorificando a experiência de desapego total do mundo como única maneira de salvação, a monja parece ter unido determinada perspectiva da tradição oriental à ausência de alteridade característica do mundo contemporâneo.

A meu ver, a prática originária, que segundo a tradição budista teria a proposta de levar a pessoa a um senso de maior abertura e sensibilidade ao mundo, pode facilmente

se converter numa empreitada onipotente por um domínio absoluto sobre a realidade. A intolerância ao estado de precariedade e instabilidade próprios da condição humana, num mundo onde o vínculo com a alteridade é cada vez mais destituído de seu sentido, pode levar ao anseio por um estado ideal de consciência, que não fique limitado aos aspectos árduos do contato com o outro.

Para além do contexto do budismo, em meu percurso tive a chance de observar, por exemplo, muitas pessoas que se colocavam em estados de grande privação a partir da vontade de domínio total de si de um modo a evitar todas fragilidades, conforme relato na situação-chave acima. Enquanto estive na Índia, observei muitos estrangeiros buscando realizar práticas de privação (de sono, de fome, de frio, por exemplo) historicamente ligadas aos renunciantes (*saddhus*) no contexto hindu. Muitas dessas práticas envolvem exercícios respiratórios e físicos característicos do yôga, que visam um domínio total sobre as funções corporais e vegetativas. No contexto espiritual hindu, tais práticas estão inseridas nos simbolismos culturais e na forma de religiosidade típica dessa cultura, em que o autodomínio é um estágio preliminar à experiência de liberação no absoluto (*moksha*).

Se, nesse contexto hindu, há portanto uma relação de alteridade com o divino, penso que o mesmo não pode ser dito a respeito de uma possível distorção dessas práticas, que observei ser comum na contemporaneidade, uma vez que seu uso fica sobretudo conectado a um anseio de autossuficiência absoluto e portanto a um isolamento narcísico de si a fim de tamponar qualquer senso de vulnerabilidade e fragilidade frente à existência, uma verdadeira anestesia emocional. Como nas apropriações narcísicas que discutimos anteriormente, elas podem se tornar práticas de engrandecimento do eu, ao invés de empobrecimento do mesmo como forma de consentimento à alteridade. A diferença aqui é que elas não são apenas apropriações imaginárias visando um reconhecimento do outro, mas sim verdadeiros mergulhos em estados de consciência específicos, o que a meu ver potencializa ainda mais as consequências éticas de tal injunção.

Conversando com alguns ocidentais praticantes de tais técnicas, seja a da situação-chave, seja a dos exercícios de yôga, pude notar que, em muitos casos, a motivação para tais práticas residia na vontade de desenvolver uma impermeabilidade às impermanências e dificuldades da vida, ao invés de lidar com essas intercorrências. É como se, estando blindado às necessidades básicas do corpo e em domínio das próprias emoções, o praticante pudesse transcender o mundo e se tornar um semideus. A incoerência aí estaria

justamente no fato de que, nessa perspectiva, ao invés da pessoa abrir o próprio ego para o transcendente, ela quer leva-lo junto, perspectiva que considero fundamental estar no horizonte de compreensão do clínico contemporâneo.

3.5. Uma mística niilista?

Situação-chave: uma instrutora de espiritualidade do sul da Índia – e que contava com alguns seguidores – dizia, inspirada pela tradição do *advaita-vedanta*, que do ponto de vista do absoluto, não faz diferença alguma se uma pessoa comete um crime ou se suicida. “O *Self* absoluto não se importa com nada que o ser humano faça, pois ele já é completo. Nada nessa vida é necessário”, dizia a indiana, que em março de 2011 aparentemente levou às últimas consequências sua posição, colocando fogo em si mesma em um gesto suicida.

Um outro fenômeno ligado ao mesmo tipo de relação complexa com as práticas espirituais parece ter a ver não só com a autossuficiência, mas com uma glorificação niilista da existência. Ao longo das minhas investigações, pude notar que uma tradição que vem sofrendo particularmente disso parece ser o *advaita-vedanta*, sobretudo aquele que decorre dos ensinamentos do místico indiano Ramana Maharishi (1879-1950), uma das grandes presenças da espiritualidade hindu contemporânea.

A espiritualidade de Ramana é influenciada pela perspectiva da escola filosófica-mística hindu fundada por Sánkara (788-820), cuja base é o pensamento registrado no final das escrituras védicas, e que contempla seu registro mais místico e apofático, sendo uma reflexão a respeito do espírito na sua dimensão imanifesta como fonte e origem de todo o universo, a unidade que não conhece nada para fora dela, por isso também chamada de “não-dual”. A unidade da existência, para o *advaita-vedanta*, é o elemento central de sua metafísica, e a ignorância a respeito desse aspecto é sua contraparte ilusória: *maya*.

Embora sendo uma influência importante, contudo, o *advaita-vedanta* surge em Ramana Maharishi com uma originalidade e presença particulares, que dão à tradição um rumo novo. A célebre injunção de Ramana Maharishi, o cerne de toda sua prática espiritual e de seu ensino – é a chamada prática de auto-questionamento “quem sou eu?”. Por meio da constante indagação de quem é a consciência por detrás da identidade mente-corpo, Ramana buscava auxiliar seus alunos a se ancorarem no mesmo lugar do espírito como fonte originária e perene do Real (ou o “imanifesto”, em contraposição ao mundo

das formas e percepções que podemos chamar de “manifesto”) em que ele mesmo se estabelecia com serenidade. Vejamos um exemplo de como essa prática funciona em um diálogo com seu discípulo Sivaprakasam Pillai (SP):

SP: Swami, quem sou eu? E como a salvação pode ser alcançada?

RM: Pelo incessante questionamento interno “Quem sou eu?” você se conhecerá e alcançará a salvação.

SP: Quem sou eu?

RM: O eu real ou Self não é o corpo, tampouco nenhum dos cinco sentidos, nem os objetos-do-sentido, nem os órgãos da ação, nem *prana* (respiração ou força vital), nem a mente, nem mesmo o estado de sono profundo onde não há conhecimento de nenhum destes.

SP: Se eu não sou nenhum destes, quem sou eu?

RM: Depois de rejeitar cada um destes e dizer ‘isso eu não sou’, aquilo que sozinho permanece é o “eu”, e isso é a Consciência.

SP: Qual é a natureza dessa Consciência?

RM: Ela é *Sat-Chit-Ananda* (Ser-Consciência-Júbilo) no qual não há sequer o menor traço do pensamento do eu. Isso também é chamado de *Mouna* (Silêncio) ou *Atma* (Self). Isso é a única coisa que existe. Se a trindade do mundo, ego e Deus são consideradas como entidades separadas eles são meras ilusões como a aparência de prata na madrepérola. (em OSBORNE, 2014, p. 96, tradução nossa)

Na contemporaneidade, contudo, a continuidade de seus ensinamentos parece ter ganho uma virada complexa, na medida em que seu legado está sendo amplamente apropriado por muitas pessoas no ocidente e ganhando um rosto distorcido em sua crescente popularização. Penso que aqui seria novamente importante aportar uma incongruência e uma distorção que a cultura pós-moderna faz de seus ensinamentos, a partir de situações que testemunhei.

É nesse cenário que nasce a ideia de um “*neo-advaita-vedanta*”, modo ainda mais radical de abordar os princípios do pensamento de Ramana Maharishi. Em moda no cenário de espiritualidade contemporâneo, multiplicam-se parabolicamente os instrutores desse tipo de prática espiritual, que encontra um alto número de representantes e seguidores sobretudo nos Estados Unidos, na Europa, na América Latina e na região de Tiruvannamalai (Índia), onde o próprio Ramana viveu.

O *neo-advaita-vedanta* parece levar às últimas consequências a experiência espiritual de Ramana Maharishi. Para o último, a prática espiritual deveria estar exclusivamente voltada para o insight profundo de que a consciência sem formas é o próprio substrato de toda a realidade, e que portanto bastaria o ancoramento da pessoa nessa verdade para que a realização espiritual se realize. A versão “neo” dessa ideia implicaria na noção de que, se a realidade sem formas já existe atemporalmente e em todo o espaço, nem mesmo a percepção desse fenômeno é necessária. Em minha observação clínica, trata-se de um sofismo espiritual de último nível e que abre as portas para um uso anárquico de um insight espiritual.

Estão presentes na contemporaneidade em quase igual medida tanto os expoentes diretos do pensamento de Ramana (que apontam à importância da percepção do absoluto sem-forma) quanto os que advogam o pensamento do *neo-advaita-vedanta* (em que nem mesmo a percepção do absoluto é importante). Tive a oportunidade de conhecer de perto grupos ligados às duas perspectivas e abordarei algumas situações que pude presenciar, começando primeiramente pelas visões menos radicais.

Em uma palestra na qual estive presente, um reconhecido instrutor de *advaita-vedanta* na Índia afirmou: “Do ponto de vista da espiritualidade, o que Mozart realizou? Nada! Sua música nada tem a ver com a verdade e em nada acrescenta a ela!”. Em falas como essa, penso que existe um tangenciamento do horizonte niilista típico da pós-modernidade ao se apropriar de uma tradição espiritual que busca a dimensão sem-formas da existência. Posicionamento típico dessa perspectiva, a meu ver passa a existir aqui uma supervalorização do aspecto imanifesto do transcendente e uma consequente desvalorização niilista das formas como a materialidade pode tocar e expressar a natureza do divino. A beleza advinda de uma música, por exemplo, nada teria a ver com o absoluto; seriam existências completamente apartadas que não possuem qualquer relação de homologia entre si.

Nessa mesma perspectiva, há também a rejeição e a desvalorização de quaisquer tradições espirituais ou religiosas, sendo todas equiparadas a meras distrações ou fenômenos autoritários que atrapalhariam a relação da pessoa com o transcendente. Certa vez, em uma palestra de um instrutor que se dizia iluminado, uma pessoa lhe perguntou: “qual seria então o papel da religião em tudo isso que você está ensinando como espiritualidade?”, ao que escutou do mesmo: “higiênico”.

No meu entender, essa apropriação pós-moderna de práticas como o *advaita-vedanta* pode levar a alguns tipos de adoecimento. São perspectivas que desvalorizam as

expressões da materialidade, muito embora afirmem que o mundo é uma produção desse mesmo substrato imanifesto. É uma espiritualidade que abre as portas para uma espécie de anarquia e rebaixamento das relações com o mundo e consequentemente pode se tornar muito facilmente uma justificativa para uma abolição da ética interpessoal e uma negação de determinados aspectos da condição humana, características já comuns de nosso tempo. Haveria, no meu entender, um uso específico (e, no meu entender, distorcido) de uma prática espiritual enraizada em uma tradição indiana como forma de reafirmar um posicionamento ético adoecido.

É também muito comum encontrarmos nesse tipo de perspectiva uma rejeição muito severa de quaisquer práticas de terapia em que a pessoa se defronte com seu sofrimento e sua biografia, uma vez que toda a subjetividade da pessoa fica equacionada como produto de uma identificação ilusória que, portanto, não teria nenhum motivo para ser investigada. É frequente escutarmos em grupos de *advaita-vedanta* contemporâneos e outras práticas que focam somente na realização da identidade com o absoluto uma ridicularização do campo da psicologia e da ideia de práticas terapêuticas.

Uma ideia (apropriada indevidamente, em meu entender, pela cultura pós-moderna) que está na base dessas perspectivas é a célebre injunção de Sánkara (1992), fundador do *advaita-vedanta* que apresentou a metáfora de que o mundo é como uma corda, que é confundido com uma cobra. Escutei uma vez de um instrutor contemporâneo (e ocidental) que falava sobre a inutilidade das terapias: “se a verdade é a corda, de que adianta investigarmos a biologia e o funcionamento de uma cobra, se ela nem mesmo é real?”

A meu ver, se Sánkara apresenta tal perspectiva dentro de seu contexto hindu, com concepções antropológicas bastante distintas das nossas, sua apropriação pela cultura atual - narcísica e em profunda fratura ética – me parece ser hostil e um tanto cínica. Me indago se não haveria, portanto, uma reafirmação do mal-estar contemporâneo por meio de uma negação sistemática e metafísica das necessidades fundamentais de nossa condição... Aqui, a espiritualidade entraria como instrumento reafirmador dessa situação.

O exemplo da situação-chave narrada acima parece tocar nessa questão. A experiência que tive com tal instrutora me jogou de frente a uma abordagem cínica, hostil e leviana da vida. Evidentemente, não sei que tipo de sofrimento (ou de extremo não-sofrimento) pode tê-la levado a seu suicídio, mas posso afirmar que sua fala, nos ocasiões em que tive a chance de escutá-la, reiterava o mal-estar característico de nosso tempo de forma sintomática, me parecendo coerente então o destino que se impôs. Não me parecia

que ela estaria de fato interessada em transmitir o conhecimento de uma tradição como o *advaita-vedanta*, mas sim expressando e reafirmando seu mal-estar através dela.

Tive também a oportunidade de participar de alguns retiros em que se buscava transmitir os princípios desta tradição. Normalmente, neles os participantes se submetem à prática do silêncio e devem realizar continuamente a pergunta "quem sou eu?" ao longo de todo o programa – prática que, como vimos, busca levar a pessoa à percepção de que somente a consciência do Self para além do corpo-mente é real, sendo o universo apenas uma criação dessa mesma consciência.

Nessa perspectiva, até mesmo a prática de meditação é desencorajada, uma vez que a proposta dada aos alunos não é a de experimentar estados alterados de consciência nem a paz e o silêncio resultantes do aquietamento da mente, mas sim a de investigar o próprio sujeito que busca a meditação. “Quem em você quer meditar? Quem em você busca a iluminação? Quem quer encontrar seu eu mais profundo?”. E quem tem medo da iluminação? E afinal, quem responde a todas essas perguntas?” – são indagações típicas de um instrutor de *advaita-vedanta* contemporâneo, que busca levar o participante à natureza última da qual nada pode ser dito, assim como um olho que não pode se enxergar ou uma faca que não pode se cortar.

Muitas vezes, esse tipo de prática parece ser levado aos seus extremos. Em um dos retiros, acompanhei a seguinte situação: uma senhora se aproxima do instrutor e lhe relata seu desespero frente à situação que vivia, pedindo por orientação espiritual. Seu único filho havia sido diagnosticado com um tumor cerebral e, abalada pela possibilidade de perde-lo, se encontrava com o pensamento todo voltado a essa situação. O instrutor, imediatamente, ao invés de abordar a dor da perda ou de transmitir seu pesar, utilizou a situação para propor à senhora que continuasse a se perguntar: “quem tem medo da perda do filho? Quem tem medo da morte?”. A senhora, visivelmente frustrada, pareceu não ter compreendido a instrução e se retirou em estado de confusão.

Uma situação como essa me faz pensar que a apropriação pós-moderna da injunção do *advaita-vedanta* de que “não importa o que aconteça, o Self permanece inalterado” pode levar a um certo desprezo e negligência das dimensões relacionais do mundo. A dor por um filho adoecido, por exemplo, é tratada como mera identificação com o corpo e a personalidade de quem sofre, e nunca como uma revelação de um amor profundo pelo outro ou a partir da intimidade que pode se estabelecer num laço maternal, posicionamento que parece negligenciar certas dimensões fundamentais do viver humano. Isso parece reiterar um tipo de cosmovisão típica da atualidade em que nossas

necessidades fundamentais são tamponadas, encobertas e hostilizadas, ficando o ser humano sem acolhimento das muitas facetas de seu ser que não encontram a presença do outro para serem destinadas; questão que penso ser fundamental para a clínica contemporânea.

No caso do *neo-advaita-vedanta*, essa natureza problemática do tema parece ser levada a horizontes muito mais radicais. É um fenômeno crescente no campo da espiritualidade contemporânea encontrarmos incontáveis indivíduos que ao terem um breve insight sobre os princípios do *advaita-vedanta* passam a se afirmar no lugar de instrutores espirituais e muito rapidamente a atrair seguidores sob a justificativa de que a verdade absoluta prescinde de que alguém a conheça e que portanto, não há motivo nenhum para se desenvolver em um caminho de busca pelo absoluto. A verdade já existe independente de quem a encontre, portanto todo esforço é inútil: eis a máxima dessas instruções sofistas, que levada às últimas consequências chega à situação-chave dessa tópica, em que mesmo o suicídio é justificado pelo viés da indiferença.

Tive também a oportunidade de presenciar ao vivo em Londres o discurso de um dos principais líderes desse movimento. Em suas palestras, se sobressaía o olhar visivelmente angustiado e a reafirmação de que tudo no universo era uma grande ilusão desprovida de sentido. Em certo momento, alguém na plateia lhe perguntou: “se afinal de contas, não há nada a se fazer, motivo nenhum para se acessar a realidade absoluta e nada para aprender, o que o senhor está fazendo aqui dando discursos?”, ao que o inglês respondeu: “eu não estou aqui dando discursos, eu nem mesmo existo”. Talvez sua frase possa não apenas revelar um princípio metafísico que ele talvez desejasse transmitir, mas também a própria condição fundamental do ser humano no mundo pós-moderno, em que pela ausência afetiva do outro o si mesmo se torna inexistente.

3.6. O imediato

Situação-chave: Um praticante da filosofia do estar no “aqui-e-agora” me procura com grande angústia pedindo ajuda. Em meu impulso natural de terapeuta, pergunto-lhe sobre o que está sentindo e peço para ele me conte algo de sua história de vida. Visivelmente surpreso com a pergunta, ele me diz: “Para que você me pergunta do meu passado, se só existe o agora? O passado é só uma construção da mente, portanto a saída para meu sofrimento não vai acontecer falando dele...”

Para além do contexto do *advaita-vedanta* e de sua versão “*neo*”, posso observar que tem surgido na contemporaneidade - com grande popularidade - um modo de se aproximar da espiritualidade bastante similar às perspectivas que se ancoram unicamente na consciência transcendental como paradigma da realização de si. São abordagens que têm como mote central a realização súbita do “agora” como experiência definitiva da vida espiritual. Isso quer dizer que bastaria à pessoa se colocar inteiramente no momento presente para que os vínculos identificatórios com o mundo se cessarem e a pessoa estar em definitivo estado de lucidez sobre o Real.

Tais práticas advogam que o caminho do autoconhecimento tem como pilar a percepção de que somente o agora existe, de que o passado é apenas a reação mecânica das memórias no psiquismo e o futuro a projeção no tempo dessas mesmas memórias. Ancorado no agora, onde não há passado nem futuro, mas apenas a pura atemporalidade, o ser humano estaria realizado na verdade perene e causa imanifesta de todo o universo. Nesse sentido, todas as ideias de um autoconhecimento que passe por uma investigação dos processos psíquicos e dos modos com que a pessoa se vincula com os outros é tomado como algo inútil, como um raciocínio circular que no fim só deixaria a pessoa ainda mais enredada na própria mente, de onde deveria sair imediatamente, porta que estaria aberta a qualquer instante de sua vida como salto quântico para além do tempo.

São abordagens que se estruturam sobre a ideia de uma unidade fundamental do universo, que se dilata como uma totalidade quando a “mente” não está ocupada em se debruçar sobre suas memórias ou projetar seu futuro. Fenomenologicamente, essas parecem ser experiências de encontro com uma faceta do absoluto caracterizada pela sua inapreensibilidade no tempo e no espaço, pelo senso de ausência de fronteiras e pelo alargamento da percepção do eu para além das identificações psíquicas.

Contudo, a partir do olhar clínico que venho tratando aqui na interface com a mística, posso reconhecer também que pode existir uma apropriação pós-moderna, possivelmente iatrogênica, de tal ancoramento exclusivo da pessoa nesse registro do “agora”: a possibilidade de uma perda do sentido relacional com o próprio viver e da possibilidade de imersão na temporalidade como lugar de criação desse espaço de relação com o transcendente. Assim, uma faceta do campo da mística pode ficar sobrevalorizada em detrimento de outras possibilidades de seu desvelamento na imanência. A dimensão atemporal do absoluto se torna prevalente e a pessoa que experimenta essa dimensão fica como que em estado de encantamento com esse registro, tentando encontrar nessa modalidade de experiência a fonte única e exclusiva de toda sabedoria.

Percebo ser frequente, nesse tipo de prática, que a pessoa busque estados transcendentais de consciência sem passar por nenhum tipo de transformação da própria interioridade, a não ser o de sustentar a atenção no momento presente. A meu ver, isso pode levar a um tipo de apropriação da experiência transcendental desconectada das implicações relacionais da espiritualidade em suas manifestações imanentes. A pessoa então experimenta estados de transcendência mas sem o movimento interno de humildade e submissão à alteridade maior.

Pude observar, ao longo da imersão em retiros com essa proposta - que visa estar com a atenção voltada exclusivamente ao momento presente – que seus praticantes muitas vezes faziam um movimento interno de repreensão dos movimentos mentais. De um lado, passa a haver uma inibição da possibilidade de criar e projetar o próprio futuro, como se o ato de projeção do pensamento no tempo fosse apenas uma distração do momento presente. De outro lado, comparece também uma rejeição dos conteúdos da memória e do sentido da ancestralidade, como se o ato da lembrança fosse apenas um movimento psíquico que busca o senso de familiaridade e conforto, impedindo a realização do “agora”, como parece ficar evidente na situação-chave acima.

Percebo que são formas de espiritualidade que tendem a reafirmar tendências já bastante explícitas do mundo atual, como a ausência profunda do senso de enraizamento e a impossibilidade de criar sentidos. A memória parece ficar destituída do seu valor enquanto revelação da presença do outro, e o futuro destituído de seu potencial criativo e visualizativo, já que toda imagem fica equacionada como impedimento do acesso à verdade absoluta. A dimensão da não-forma característica dos aspectos mais apofáticos da mística fica equiparada à busca pela não-forma da pós-modernidade em seu niilismo, característica da busca do indivíduo de querer se liberar de tudo que pode ser considerado opressivo. Isso pode levar a uma hipervalorização da não-forma em um desenraizamento profundo de um universo sócio-simbólico que pudesse acolher essa dimensão da mística de um modo integrado à totalidade da condição humana e do aspecto relacional com o absoluto.

O senso de imediatismo presente nesse tipo de injunção e a negação da necessidade de haver uma autotransformação interna para o estabelecimento de uma espiritualidade são características altamente atraentes a um mundo que se constitui pela lógica do instante, que evita o contato com o sofrimento e que busca os aspectos sensoriais da experiência espiritual mas rejeita o processo de reforma interna que ele pode exigir. Isso leva, a meu ver, a um empobrecimento do *ethos* humano e do senso de pessoalidade,

uma vez que a questão da realização de uma pessoa em sua ética e na possibilidade de manifestar valores espirituais fica atrelada somente ao acesso ao instante presente. Pode haver, então, uma perda significativa da importância da realização ética da pessoa, bem como do valor da singularidade de alguém, uma vez que toda pessoalidade fica reduzida à questão da identificação com os pensamentos.

Um fator que penso ser interessante de apontar é que pude encontrar, nas biografias e em diálogos pessoais com grande parte dos instrutores do “agora”, uma certa semelhança a respeito de como a experiência mística aconteceu pela primeira vez. Muitos são os relatos em que tal experiência se deu por meio de uma vivência de tremenda angústia, que coloca a pessoa em um estado limite na sua própria interioridade. No ápice dessa crise, a pessoa parece experimentar o aspecto imanifesto do absoluto como lugar de descanso dos próprios pensamentos.

Se de um lado, esse salto na atemporalidade de fato pode ser compreendido em seu aspecto existencial (e não apenas como uma dissociação psíquica, leitura comum nos meios psicológicos e psicanalíticos) como encontro com uma faceta do Real, ele também pode ser compreendido através dos modos pelos quais a subjetividade da pessoa se relaciona com essa experiência. Em minha leitura clínica, a consciência do absoluto no agora, assim, remedia uma subjetividade que está no limite da própria angústia por apresentar à pessoa um senso de alargamento e desidentificação do próprio eu, mas é um remédio que não trabalha na própria subjetividade da pessoa, que não dá destino ao sofrimento que ali estava.

Nesse registro em que parece acontecer, ela pode ser tornar uma experiência mística que simplesmente arranca a pessoa de seu psiquismo, não entrando em contato com a história e a raiz de seu sofrimento, bem como sua impossibilidade de ser. Não é de causar surpresa, portanto, que muitas dessas filosofias buscam evitar que a atenção de alguém fique colocada em seu passado ou em seu futuro, pois são áreas que parecem ter sido rejeitadas por aquela pessoa pela impossibilidade de outorgar ao sofrimento outros destinos que não viessem apenas pelo salto absoluto na transcendência. A máxima pregada nesses círculos é o alcance do estado de “não-mente”, em que a pessoa se vê para além de seus pensamentos. Contudo, o que pode ocorrer é que ao invés da pessoa ir além dos seus pensamentos, ela pode ao contrário ficar aquém deles, destituída de sua potência de transitar pela sua interioridade em seus vários níveis.

Em meu vértice de entendimento, nessas práticas o registro da subjetividade humana - já empobrecido na cultura atual em suas dimensões afetivas e em seu solipsismo

narcisista - fica dissociado daquilo que é simbolizado enquanto uma realização espiritual. Fica estigmatizado, portanto, que não há realização espiritual na memória, no futuro, nas possibilidades da pessoa se autotransformar, no seu encontro com a alteridade, no seu devir e no seu projeto de vida. Nessa apropriação, a realização da singularidade de uma pessoa parece ser como que atropelada pela experiência de sustentação no agora atemporal. São perspectivas que parecem não poder mediar a fronteira do humano, entre o tempo e o eterno – fronteira que não se encerra após o insight imersivo na experiência da atemporalidade, mas que é processo contínuo e dialógico de construção, em consonância e alinhamento às múltiplas necessidades da condição humana.

3.7. Os demiurgos

Situação-chave: Um devoto de longa data de um guru espiritual contemporâneo dizia obedecer indiscriminadamente a todas as instruções de seu mestre, levando-o inclusive a trocar sua antiga profissão para dedicar todo seu tempo a acompanhá-lo em seus projetos assistenciais e humanitários. Após um episódio no qual a imagem do guru foi fortemente abalada socialmente, esse mesmo devoto passou a investir toda sua energia para seguir e apoiar líderes políticos autoritários cujos valores pareciam ser diametricamente opostos aos de seu antigo mentor.

Podemos abordar ainda mais um grupo de fenômenos típicos da pós-modernidade que acrescenta uma peculiaridade ainda mais complexa às categorias que vimos acima: são expressões de espiritualidade em que a pessoa faz um uso da mística com uma finalidade demiúrgica; ou seja, ela faz de si mesma um Deus e usa as possibilidades vividas no campo da experiência espiritual como formas de manipulação sobre a realidade, muitas vezes com a finalidade de obter poder e gozo pessoal. São formas de mística que parecem não estabelecer um vínculo de humildade e alteridade com o absoluto, ficando a pessoa ela mesma confundida com o poder criativo do universo.

Certas tradições ilustram muito bem essa segunda possibilidade: na mitologia clássica hindu, há a figura dos “*asuras*”, espécie de anjos caídos que são entidades demoníacas de grande poder espiritual²¹. Os *asuras* são em verdade seres com imenso poder magnético que acessam forças transcendentais, mas o fazem a partir de um ganho

²¹ A obra de Hale (1999), “*Asura in early Vedic religion*” aborda esse tema com grande minúcia.

próprio e pelo anseio de ter poder sobre os outros. Teríamos aqui uma representação simbólica da falsa espiritualidade, que se constitui como uma apropriação subjetiva e inflamada do próprio ego, agora elevado a uma estatura espiritual. Poderíamos indagar se, na pós-modernidade, os *asuras* não poderiam ganhar contornos mais rebuscados, uma vez que eles encontram todo o mundo hedonista e narcísico da contemporaneidade, bem como a relativização de todos os valores éticos?

A meu ver, são posicionamentos em face à espiritualidade que, de modo genérico, parecem implicar numa atitude de profunda arrogância com a alteridade e que muitas vezes envolvem o uso de funções hipnóticas. Frequentemente encontramos nesses casos pessoas com grande magnetismo, capazes de acessar experiências de profunda transcendência, o que, como vimos, não significa que tais experiências constituam de fato um processo de abertura à alteridade. Tomando a potência das experiências de transcendência vividas para si mesmos, são personalidades que se colocam em um lugar de semi-divindades e que passam a ter ganhos advindos do poder sedutor que têm, ou seja, são movidas pelo anseio de transcendência pelo desejo de criar a si mesmo, em que o posicionamento da pessoa acaba sendo o de tornar-se um demiurgo.

Em grande parte inspiradas pelo tantrismo²² e algumas outras tradições espirituais que visam a inclusão de todos os aspectos da materialidade no campo do sagrado, são abordagens que muitas vezes distorcem os princípios dessas tradições e que se caracterizam, assim, pela manipulação das potências e forças da natureza e por uma atitude de evitar o contato com a dimensão de precariedade característica da condição humana. São também práticas que se tornam facilmente indulgentes e anárquicas, uma vez que podem adentrar práticas meditativas de grande intensidade a partir de motivações inferiores, em que se perde o estatuto relacional da mediação entre homem e absoluto.

Determinadas tradições religiosas fazem de fato um uso direcionado e propositivo de comportamentos irreverentes que visam causar espanto e repulsa, com a intenção de quebrar determinados condicionamentos morais. Encontramos um exemplo claro disso na vida do místico tibetano Drukpa Kunley (1455-1529) que, ao invés de viver em mosteiros realizando práticas espirituais, era um viajante destemido, que dizia

²² O tantrismo é uma escola religiosa-espiritual nascida no contexto do hinduísmo e do budismo na Índia e que é, por excelência, um caminho subversivo de espiritualidade, cuja base é de poder reconhecer todos os aspectos da criação, sejam eles os mais pútridos e politicamente incorretos, como inseparáveis do divino. O tantrismo glorifica e diviniza a criação de modos múltiplos, muitas vezes levando essa concepção a extremos radicais, sendo um caminho de espiritualidade altamente ritualístico e inclusivo das potências vitais (o que inclui a sexualidade, as paixões, a ira, etc) em sua perspectiva de transmutação das energias a fim de encontrar o absoluto.

transmitir seu conhecimento espiritual passando de cidade em cidade, bebendo álcool e se relacionado sexualmente com todas as belas mulheres que encontrava. Seu apreço pelas mulheres, sobretudo, fez com que seus órgãos genitais se tornassem (até os dias de hoje) um símbolo importante do tantrismo e do caminho espiritual no Tibet e no Butão.

A vida de Kunley é carregada de situações provocativas, que variam desde episódios incestuosos com a própria mãe até urinar em pinturas sagradas e mostrar seus testículos a lamas célebres de seu tempo. Em uma perspectiva mais ampla, poderíamos afirmar que Kunley se enquadra em uma ampla tradição de espiritualidade nomeada de “louca sabedoria”, presente em muitas perspectivas religiosas, como no cristianismo, islamismo, judaísmo, zen-budismo, hinduísmo, etc.

A “louca sabedoria” ou “divina loucura” é um termo utilizado por alguns autores (FEUERSTEIN, 2006; MCDANIEL, 1989) para se referir àqueles mentores espirituais que usam de situações não-convencionais, profundamente transgressivas e imprevisíveis para transmitir a sabedoria espiritual. Enquanto muitos os compreendem enquanto meros loucos, em suas respectivas tradições são considerados grandes sábios que utilizam da subversão de uma maneira consciente e estratégica a fim de despertar as pessoas para a verdade.

No contexto islâmico, há a tradição dos sufis embriagados, aqueles místicos que se tornam literalmente intoxicados e inebriados pela presença de Deus. Enquanto na aparência externa, eles aparentam muitas vezes ser apenas loucos comuns agindo de modo desorganizado, em sua interioridade estão em profundo êxtase de comunhão com o transcendente. Analogamente, no cristianismo há também os chamados “loucos em Cristo”, mestres espirituais que usam de situações aparentemente sem sentido para descortinar a realidade por detrás das atividades do mundo, muitas vezes se colocando em estado de humildade radical e ausência do próprio ego. Vejamos um exemplo:

Em uma ocasião, Simeão estava trabalhando como um aprendiz em uma loja de vinho; mas sua virtuosidade havia começado a se fazer conhecida, e as pessoas estavam indo à loja para vê-lo e encontrar em sua pessoa a confirmação do tipo objetivo do homem virtuoso. Então, para evitar a honra e estima dos homens, Abba Simeão fingiu que havia sentido desejo carnal pela esposa do dono da loja e que queria abusar dela para satisfazer sua luxúria. “Enquanto a esposa estava para dormir sozinha”, diz seu biógrafo, “e ele mesmo estava servindo vinho, Abba Simeão se

aproximou dela e fingiu estar tirando seu manto. Quando ela gritou, seu marido veio e ela lhe disse: ‘Expulse esse maldito – ele queria me estuprar.’ E eles lhe socaram com seus punhos e lhe expulsaram da loja no frio.” E o dono da loja saiu pela cidade dizendo que ‘ele queria cometer adultério com minha esposa, se ele houvesse conseguido.” (YANNARAS, 1984, p. 71, tradução nossa)

Vemos aqui que o santo propositalmente se rebaixa, evitando ser capturado pela própria vaidade e, ao se colocar no nível dos homens comuns, está mais próximo deles para lhes transmitir a sabedoria em plena discrição. A sabedoria mística transcendente permite então esses arroubos de plena liberdade irreverente, pois está sempre para além das categorias morais da sociedade.

Se, do meu ponto de vista, tais perspectivas podem ser perfeitamente coerentes e alinhadas a determinadas tradições em que a irreverência parece estar fundamentada precisamente a partir do lugar de humildade e abnegação do próprio ego, não posso dizer o mesmo a partir de certas apropriações que observei ao longo de minhas investigações pessoais. Ao contrário, determinadas situações que vivi e testemunhei me apresentaram o viés oposto, isto é, pessoas constituídas em um cenário sócio-cultural narcísico fazendo uso de práticas supostamente irreverentes mas sem estarem fundamentadas no lugar de esvaziamento de si. Assim, como os *asuras*, observa-se um uso distorcido de certas práticas espirituais com a finalidade de se tornarem pequenos demiurgos.

Os casos que parecem ter essa característica incluem místicos e gurus espirituais que se envolvem em casos de alcoolismo, violência, abuso sexual, dominação ideológica e até mesmo terrorismo em algumas situações extremas, sob a justificativa de que são pessoas que atingiram níveis de desenvolvimento espirituais altíssimos e que portanto teriam uma onisciência a respeito de tudo o que fazem. Um episódio de surto de violência, por exemplo, nunca seria aqui tomado como uma falha ou equívoco pessoal, mas sim como uma “louca sabedoria” ou uma ação que teria como função purificar o karma de alguns discípulos. Penso que nessas situações o que ocorre é que a supra-forma (própria ao transcendente) se confunde com a infra-forma (própria à pulsionalidade), já que não há mais referências éticas estabelecidas no vínculo com o outro, uma vez que a ética é criada pela própria pessoa.

Nesse registro, encontramos posicionamentos subjetivos de incrível arrogância e crença de superioridade, perspectivas nas quais parece não haver experiência de sacrifício

de si, ou de humildade frente ao transcendente. Isso quer dizer que são pessoas que parecem perder a possibilidade de autoconsciência sobre as próprias ações em gesto de arrependimento e vulnerabilidade. Não há, portanto, uma ética de transformação de si como experiência de espiritualidade; muito ao contrário, toda ética fica equiparada a moralismo e autoritarismo nesses posicionamentos.

Nas espiritualidades contemporâneas que estou nomeando de demiúrgicas, o que encontramos é exatamente o inverso da prática espiritual enquanto constante autotransformação do próprio ser em aprofundamento da humildade: penso que são pessoas que acessam dimensões advindas da experiência de transcendência, mas que ao invés de realizarem a experiência de contato entre homem-absoluto a partir da ruptura ontológica fundamental entre eles, se colocam como causa e origem dessa energia. Vejo que, em geral, as espiritualidades desse tipo costumam se dividir em dois tipos: no primeiro, o místico toma a si mesmo como referência essencial de valores espirituais (o amor, a bondade, a sabedoria plenas); no segundo, o místico se pauta por uma perspectiva anárquica/manipulativa que visa domínio sobre o outro.

Quanto ao primeiro caso, tive a possibilidade de presenciar essa modalidade ao acompanhar alguns instrutores espirituais contemporâneos, mais frequentemente aqueles instrutores ocidentais que se apropriam das tradições hindus de guru/discípulo. Tal tradição, na qual a figura do guru ou mestre espiritual é compreendida como uma verdadeira encarnação de Deus, nasce em uma Índia em que a ideia de indivíduo é bastante distinta da concepção contemporânea, pautada sobretudo pela visão da pessoa integrada à sua comunidade e concepção religiosa. Não há, na Índia antiga, a concepção de sujeito moderno encorpado com sua liberdade e subjetividade, o que favorece o vínculo de entrega e dependência de um estudante a seu mestre. Nesse sentido, ela é uma prática alinhada aos princípios do *bhakti yoga*, a dimensão devocional da prática espiritual no hinduísmo, que utiliza da dimensão afetiva para possibilitar a experiência religiosa.

Penso que tem sido comum no mundo ocidental uma adaptação pouco criteriosa dessa tradição, em que algumas pessoas têm se colocado nesse lugar de verdade absoluta, gerando a meu ver uma profunda confusão entre a personalidade do mentor e sua experiência com o transcendente. Provavelmente a personalidade do guru, se apropriando de qualidades experimentadas na absorção mística, como o amor, a verdade, a infinitude, etc, passa a ficar correspondida a essas mesmas qualidades e estabelecida em um lugar imaginário de infalibilidade.

Penso que há aqui uma troca de sinais complexa com relação à diferença ontológica entre o transcendente e o ser humano: se originalmente podemos afirmar que o místico pode perceber o campo do divino como experiência de puro amor (ou seja, de união visceral entre todo o cosmos), ele faz um salto arriscado ao dizer que ele em si é plena encarnação dessa experiência. “Eu sou o amor”, frase típica de alguns desses instrutores que pude acompanhar, é puro equívoco sintático estabelecido numa confusão a respeito da subjetividade humana poder ser idêntica ao absoluto.

Se o guru se coloca, assim, como sendo ele mesmo o amor, é inevitável que isso crie processos sociais de profunda sedução, hipnose e manipulação pela sua imagem. É comum encontrarmos ao redor destes gurus comunidades de discípulos bastante devotas e que entronizam o mestre como fonte da verdade absoluta. A comunidade, assim, frequentemente passa a mimetizar os comportamentos e valores do instrutor, havendo uma perda significativa da capacidade de pensamento crítico, de apropriação da própria singularidade e de desenvolvimento dos próprios valores.

No mundo contemporâneo, em que se constata uma falência expressiva de figuras de referência e de admiração, é natural que a imagem do mestre espiritual como portador da verdade absoluta se torne facilmente hiper-investida afetivamente, por representar o objeto perdido de inspiração, contorno e proteção que falta à nossa época. Os devotos então, passam a absorver toda a subjetividade do mestre como se ela lhes pertencesse e, como em fenômenos psicossociais de convergências idólatras de massa, surge a experiência de obediência e submissão total a um líder. A situação-chave que trouxe nesse tópico ilustra esse ponto, na qual houve uma passagem imediata entre a devoção a um guru religioso e a adoração a um líder político autoritário.

Quando essa prática é transportada sem critérios para o mundo pós-moderno, estruturado fundamentalmente em um narcisismo subjetivo, é evidente que ganha uma outra conotação, sendo o mestre idolatrado como uma projeção da própria identidade imaginária do discípulo e portanto posicionado muito mais como “eu ideal” do que como figura de alteridade.

Nesse lugar de idolatria, se sustenta também uma perspectiva de antropologia religiosa bastante perigosa: a ideia de que haveria um estado de iluminação espiritual absoluto, que uma vez alcançado pelo místico, lhe retira de sua condição humana imperfeita e lhe sustenta na perfeição. A iluminação supostamente libertaria a pessoa de sua precariedade e lhe colocaria num estado de superioridade, frente ao qual teria o poder de falar em nome de Deus, com quem se confunde.

Tal posicionamento, me parece, implica num adoecimento por ignorar as complexidades da relação do ser humano com o transcendente, incorrendo em uma apropriação indevida da experiência religiosa. O místico perde seu lugar fundamental de humildade, não vê mais necessidade de se colocar em devir e em posição de aprendiz, e frequentemente cai nas armadilhas de se tornar uma personalidade redentora.

Pude observar alguns casos, especialmente em meu período estabelecido no cotidiano de *ashrams*²³ na Índia, em que o instrutor espiritual, colocado nesse lugar, passa a se acreditar como redentor da humanidade e a partir disso assumir projetos de assistencialismo, ecologia e de resoluções de conflitos globais, se envolvendo politicamente no lugar de portador da verdade e do bem desinteressado, criando também nesse processo uma personalidade midiática e artificial, embebida por um projeto megalomaniaco de transformação do mundo. Penso haver aí uma evitação profunda da autocrítica, que fica soterrada por uma ideia de que, por experimentar estados de absorção no campo do absoluto, a pessoa não precisaria mais lidar com sua humanidade e suas limitações.

Já no segundo tipo de caso, quando não tomados pela imagem narcísica do bem absoluto, é frequente encontrarmos nesses posicionamentos demiúrgicos uma atitude de manipulação de poder num horizonte de ausência de ética. São já conhecidos no mundo contemporâneo os inúmeros casos de instrutores espirituais que cometem violência física, psicológica, manipulação financeira e práticas autoritárias constituídas na tirania de se considerarem para além das regras humanas e para além até mesmo de Deus. Embora evidentemente eu não possa abordar as idiosincrasias de cada uma dessas situações, o que percebo haver em comum em todas elas é o posicionamento arrogante, que toma o próprio ego como análogo ao saber transcendente e portanto justificado de cometer qualquer ação.

Penso que, como há uma perda dos horizontes éticos na pós-modernidade, muitos desses instrutores espirituais assumem uma atitude anárquica a partir da experiência de transcendência que puderam experimentar. Como na experiência mística há uma suspensão do protagonismo do pensamento racional e das imposições culturais, penso que a vivência no mundo é experimentada na correspondência ao mesmo sentimento de ausência de fronteiras. O que parece acontecer aí, dessa maneira, é uma fusão com a infra-espiritualidade, ou seja, com um uso anárquico de todas as potências da interioridade

²³ O monastério na tradição hindu.

humana, uma vez que qualquer ato crítico de autorreflexão e apropriação desses impulsos fica confundido com uma restrição moralista e pouco mística da realidade.

Nesse contexto, ganha grande força a ideia da “não-mente”, ou dos estados de consciência que não são pautados pela racionalidade. Contudo, me parecem ficar extremamente confundidos os estados de transcendência do pensamento racional que ocorrem nas vivências místicas com os estados de pré-racionalidade característicos das pulsões. A busca pela experiência espiritual fica confundida com as catarses emocionais e pulsionais como se fossem equivalentes. Penso que há então uma perda do senso da subjetividade como lugar de integração dos aspectos do eu, pois toda integração fica equacionada à repressão e opressão, motivo pelo qual venho percebendo surgir inúmeros casos de pessoas que, ao acompanharem tais mestres e gurus, sofrem crises psicóticas bastante intensas – situação que parece demandar da prática terapêutica uma escuta específica e um saber a respeito das dimensões de espiritualidade que estão envolvidas nela, para que o clínico não se situe a partir de uma perspectiva apenas psíquica ou social.

Aí encontramos pessoas que experimentam estados de transcendência, mas que, por não estarem posicionadas na humildade fundamental, criam espiritualidades distorcidas em seu sentido originário e transmitem isso a seu círculo de devotos. A questão complexa é que, pelo fato de que essas situações ocorrerem em meio a experiências místicas e de certa forma, sobrenaturais, esses jogos de manipulação psicossociais ganham níveis de potência e complexidade que não podem ser compreendidos apenas por lógicas psicodinâmicas. Os resultados podem muitas vezes ser trágicos, principalmente quanto às consequências que podem ter na vida daqueles que se tornam devotos ou seguidores dessas pessoas.

3.8.O que resta?

Reconheço que nesse capítulo assumi um viés prioritariamente crítico a respeito dos diferentes modos pelos quais a mística comparece na pós-modernidade. Penso que esse posicionamento reflete a própria estrutura do caminho pessoal que realizei ao longo da convivência com essas diferentes situações, uma vez que percorri a diversidade das mesmas em um jogo de ziguezague, a fim de que eu não adoecesse ao me estancar em qualquer uma dessas perspectivas. A atitude crítica, portanto, foi o que permitiu navegar com alguma segurança por entre esses meios e foi o que sustentou a possibilidade de que todo esse material coletado pudesse eventualmente se tornar uma pesquisa acadêmica.

Contudo, penso ser relevante também abordar brevemente os aspectos pelos quais a pós-modernidade traz, ao invés de perspectivas adoecidas, ganhos e riquezas para a mística nos dias atuais. É inevitável pensar que certas disponibilidades específicas do caminho que percorri só foram possíveis graças a características da atualidade que permitiram uma imersão pluralista e não-dogmática dos caminhos para a transcendência.

Como vimos, a pós-modernidade se caracteriza por ser uma época em que há uma relativização muito profunda dos valores e estruturas dogmáticamente herdados da modernidade. Essa relativização, se por um lado pode incorrer facilmente em processos complexos de niilismo e narcisismo abastecidos por uma desconstrução excessiva ausente da alteridade de referentes ontológicos, por outro lado permite também uma construção mais livre e menos enrijecida de formas de percepção da realidade, que aqui ficam menos governadas por moralismos e perspectivas unilaterais. O cosmos se torna mais fluido, mais flexível e mais polifônico nos tempos atuais.

Assim, o fato de vivermos numa cultura cada vez mais secular permite uma aproximação mais flexível e menos dogmática de certas dimensões da experiência humana que muitas vezes foram excessivamente negadas e rejeitadas pelas tradições espirituais, como é o caso da sexualidade, do entendimento dos mecanismos psíquicos e da agressividade. Penso que essa abertura possibilita o reposicionamento de algumas facetas da condição humana de uma forma potencialmente integrada à espiritualidade.

A base filosófica que sustenta a pós-modernidade está precisamente assentada na experiência de que os objetos do mundo não são dados *a priori*, nem existências fixas e absolutas em si mesmas. Ao contrário, a perspectiva fundamental dos tempos atuais é de que todo objeto é uma construção relacional atravessada pelas características sócio-culturais, linguísticas e subjetivas de seu sujeito. Quando essa perspectiva não é levada a seus extremos niilistas, ela permite uma compreensão da realidade pelo sentido construído da experiência, e não por determinações pressupostas e dogmáticas.

A meu ver, essa característica dos tempos atuais permite uma abertura interessante para que a transcendência possa ser encontrada de maneiras mais plurais, inclusivas e singulares. A liberdade que emerge desse modo de compreensão da realidade, quando não anárquica, pode na verdade ventilar a experiência religiosa para além dos dogmas das tradições, possibilitando uma leitura menos literal dos fundamentos da espiritualidade, e assim uma conseguinte expansão do transcendente para terrenos até então supostamente antagônicos a sua expressão.

Com a possibilidade de reformular as concepções sobre a materialidade, a corporeidade e a interioridade humana, bem como de desconstruir preceitos rígidos sobre as distinções entre sagrado e profano, a pós-modernidade permite enxergar a vida e as manifestações da espiritualidade em horizontes menos deterministas e enrijecidos. O que interessa é o gesto, o sentido, as apropriações, a singularidade de uma situação. A mística pode na pós-modernidade encontrar habitats novos, em expressões mais amplas e menos governadas pela dimensão supergótica das tradições religiosas e culturais.

Se não fosse a abertura plural de nosso tempo, dificilmente esta tese poderia atravessar tempo e espaço para encontrar Hakuin no Japão do século XVIII, Santa Teresa na Espanha do século XVI e Ramana Maharishi na Índia do século passado. Tampouco ela poderia ser um diálogo transdisciplinar com a psicanálise, ciência cuja metodologia pressupõe uma desconstrução constante de narrativas herméticas sobre o ser humano. Tampouco poderia eu mesmo ter tido contanto com uma amplitude de práticas e concepções de espiritualidade oriundas de contextos extremamente distintos. A isso sou, portanto, profundamente grato.

Dessa maneira, a questão da espiritualidade na pós-modernidade é um problema de alta complexidade, pois de um lado ela é um cruzamento híbrido e singular entre os valores e posicionamentos de uma sociedade que está em constante declínio do senso religioso mas que, paradoxalmente, se apropria do campo da mística e da espiritualidade como tentativa de resolução de seu mal-estar. De outro, a espiritualidade também comparece em fronteiras novas que lhe alargam o horizonte e possibilitam destinos novos, inclusivos e polifônicos.

A observação clínica desses fenômenos me parece ser fundamental como uma forma de cuidado que contemple todas as dimensões da condição humana, mas nessa perspectiva ela precisaria ser realizada de uma maneira que se sustente na delicada fronteira que evita a ingenuidade universalista das práticas espirituais ao mesmo tempo em que também evita o psicologismo fácil de uma leitura negligente à dimensão propriamente espiritual dessas práticas.

Tendo em vista essas fronteiras tênues, minha preocupação nos capítulos seguintes desta tese é a de pensar possíveis maneiras de articular teoricamente tais situações, que a meu ver é uma demanda cada vez maior à clínica contemporânea; e dar-lhes um fundamento epistêmico que possa ser fértil para abordar os diferentes aspectos que delas decorrem, podendo ser a um só momento compreensivos mas também críticos dos possíveis usos (e desusos) da espiritualidade.

4. O lugar de fronteira

4.1. As intersecções

A partir, então, das discussões realizadas até aqui através da autobiografia de Hakuin e das situações-exemplo contemporâneas que abordei no capítulo anterior, foi possível levantar determinadas indagações a respeito da intersecção entre a mística e suas relações com diferentes aspectos da interioridade humana. Apresentei algumas preocupações e reflexões que penso serem fundamentais para a clínica contemporânea. Agora, convido o leitor a pensar nessas possíveis intersecções também em um campo teórico, na interface propriamente dita entre mística e psicologia, tentando tornar visível determinados rumos de compreensão que me fizeram, finalmente, pensar no que seria uma clínica compreendida misticamente e uma mística compreendida clinicamente, discussão do último capítulo desta tese.

Ou seja, trata-se agora de pensar em possibilidades clínicas que possam abarcar os fenômenos discutidos nos capítulos anteriores, evitando de um lado os psicologismos e, de outro, a tentação de um espiritualismo desenraizado da corporeidade e dos processos psíquicos. Isso implica em pensar em uma clínica que possa tocar nas fronteiras do ser humano **entre** sua dimensão imanente e transcendente, uma clínica que trate justamente desse terceiro lugar; essa região complexa em que podem irromper fenômenos como a “doença zen” e as apropriações distorcidas e narcísicas da espiritualidade na atualidade.

Como poderiam então as indagações que nos trouxeram Hakuin e minhas vivências pessoais se converterem de fato em questões que abranjam a clínica contemporânea? De que forma elas podem estar articuladas de maneira que sejam relevantes e rigorosas academicamente, tendo escopo para indagar determinados aspectos da prática clínica, assim como colocar também questões ao campo da mística?

Trilhando até aqui as possibilidades dessa interface, pude descrever algumas das contribuições que o campo da mística traz à psicologia ao apresentar uma antropologia e uma ontologia que superam os subjetivismos característicos do registro empírico-subjetivo humano. Mas uma outra pergunta se assume como eminentemente necessária neste diálogo, e que muitas vezes é negligenciada no âmbito das práticas espirituais: qual é a contribuição, afinal, da própria psicologia ao campo da mística? De que maneira os fenômenos observados pelas diferentes abordagens psicológicas podem auxiliar na compreensão da complexidade envolvida nas intenções e dinâmicas relativas à prática

espiritual como um todo? Pensando, por exemplo, em Hakuin, como poderia um possível cuidado clínico ajudá-lo a atravessar sua “doença zen”? Ou, ainda, nas diversas situações que descrevi com respeito aos possíveis usos da mística na contemporaneidade, como poderia a psicologia auxiliar na compreensão e destinação de suas possibilidades potencialmente iatrogênicas?

De modo geral, podemos afirmar que as diferentes escolas de psicologia se caracterizam por investigar os processos subjetivos que caracterizam os registros representacionais, psicossomáticos e comportamentais do ser humano. Por ser psicanalista, privilegio aqui a discussão com esse campo específico do saber como interlocutor para essas questões (e, no capítulo seguinte, aprofundarei mais especificamente essa escolha); campo que oferece uma revolucionária contribuição à nossa compreensão do ser humano ao apresentar o homem como um ser fragmentado e constituído por forças inconscientes que estão para além do domínio de sua consciência.

Considerando a psicanálise, podemos dizer que muitas de suas contribuições ajudaram a estabelecer uma compreensão de áreas do ser humano até então pouco investigadas. Sobretudo, ao considerar o inconsciente enquanto objeto de pesquisa, a psicanálise abre possibilidades epistemológicas novas, dando mais espessura à compreensão das tessituras psíquicas e suas complexidades (e aqui se levantam temas como as dinâmicas representacionais, a importância do ambiente e da alteridade na constituição do self, a interpretação das produções do inconsciente como os sonhos, as patologias potenciais, os mecanismos de defesa, as dissociações, as problemáticas da relação do indivíduo com suas pulsões e sua corporeidade frente às exigências do mundo externo, os mecanismos de repetição, as transferências, e tantas outras contribuições), e agregando uma perspectiva mais detalhada e complexa aos estudos do registro empírico-subjetivo do ser humano.

Tais contribuições são muitas vezes desconhecidas pelos caminhos de espiritualidade (embora, vale notar, que algumas tradições espirituais possuem seus próprios modelos psicológicos que podem, no entanto, ser complementados pela riqueza conceitual proporcionada pelos avanços da psicologia/psicanálise e suas metodologias específicas) e frequentemente negligenciadas pelos místicos no caminho de busca pelo absoluto. Mas, ao se debruçar a respeito da constituição psíquica do ser humano, a psicanálise auxilia precisamente numa compreensão mais profunda de seu eu empírico, ampliando possivelmente a consciência daquilo que o aparta do transcendente, assim

como pode auxiliá-lo a integrar a espiritualidade a seu psiquismo e a sua corporeidade, contemplando uma perspectiva antropológica mais integral.

A clínica psicanalítica, desse modo, se constitui como uma investigação de dimensões do ser humano que complexifica os modelos antropológicos através dos quais muitas vezes são concebidas as práticas espirituais e seus propósitos. Se almejamos uma construção mais rica e integral daquilo que constitui o ser humano, é possível pensar que os místicos poderiam hoje se beneficiar do enorme patrimônio legado pela psicologia e pela psicanálise na compreensão dos processos subjetivos. Toda a complexidade desses assuntos, dessa maneira, pode se valer do amplo material clínico indisponível na época em que alguns das tradições espirituais foram criadas. A respeito disso, afirma o psicanalista indiano Sudhir Kakar (2009):

Para abordarmos o ser humano como uma totalidade, nós precisamos tanto da psicanálise como a ‘hermenêutica da suspeita’ quanto do pensamento espiritual como a hermenêutica da idealização. Se concentrar somente no espírito é desprezar o corpo que nos faz humanos. Ao mesmo tempo, tratar um ser humano como nada além do corpo é cometer a mesma ofensa de fragmentação, a negação da totalidade. (p. 6, tradução nossa)

Nessa mesma direção, a psicanálise pode facilitar a compreensão de aspectos do repertório das tradições místicas na medida em que auxilia a clarificar os processos subjetivos envolvidos na busca espiritual que podem estar relacionados a determinações de natureza psíquica. Analogamente, ela pode, assim, auxiliar o místico na tradução das suas vivências e na revisão do modo pelo qual as experiências vividas em um registro não-representacional podem dialogar com a própria subjetividade humana.

Poderíamos afirmar, assim, que a investigação dos processos psíquicos pode também ser transposta para a compreensão de como a subjetividade empírica pode se cruzar, se entrelaçar e se confundir com o campo da espiritualidade, o que nos levaria a pensar em uma prática clínica que se estendesse precisamente a esse lugar de fronteira e intersecção entre o psiquismo e aquilo que lhe escapa.

O método clínico (aqui, mais especificamente o psicanalítico), dessa forma, permite um cuidado e uma observação da condição humana e de determinadas facetas da subjetividade que podem ser vitais aos estudos do campo da mística, ao se pensar na

complexa relação estabelecida entre a experiência mística em si e os modos pelos quais ela será integrada, articulada e destinada na interioridade de quem a experiencia, e a partir de seu modo singular de se relacionar a ela.

Se, então, a mística apresenta à psicanálise possibilidades existenciais mais amplas, a psicanálise pode também lhe aportar suas contribuições. Podemos também ir além e afirmar que, para além das contribuições, os dois campos também se ofertam mútuas correções: se a mística aponta aos perigos de uma compreensão psicológica reduzida do ser humano, a psicanálise também pode questionar o místico a respeito de possíveis apropriações indevidas de sua experiência, como a onipotência e alienação que podem surgir a partir de uma experiência mística, como vimos surgir na vida de Hakuin e nas situações-chave que abordei no capítulo anterior.

Um fenômeno específico frente ao qual esse diálogo pode ser particularmente fértil se dá naquilo que Hakuin já nos apresentou com grande clareza, e que podemos nomear de adoecimentos espirituais: todo o campo de fenômenos em que, em meio à busca de uma experiência de comunhão com o absoluto, as complexidades e intencionalidades produzidas pelos caminhos da constituição psíquica de uma pessoa implicam em algum tipo de distorção de um aspecto de sua interioridade ou de seu modo de ser, apresentada pela compreensão analítica do campo clínico. Os adoecimentos espirituais podem ocorrer também enquanto uma dificuldade de se integrar as experiências místicas na totalidade do psiquismo de alguém, em meio a seus atravessamentos e questões idiossincráticas, não passíveis de serem compreendidos apenas pela análise de processos psicodinâmicos.

Os fenômenos dos adoecimentos espirituais são reconhecidos por algumas tradições espirituais. Podemos citar, a título de exemplo, a noção de “*prelest*” oriunda do cristianismo ortodoxo russo, que aponta a uma espécie de ilusão espiritual do buscador em meio seu caminho de devoção ao divino, que pode assim ser contaminado por seu próprio orgulho. Dentro dessa mesma tradição, temos o excelente trabalho de Larchet (2012), que busca, na antiga tradição dos padres do deserto, elementos para discutir a possibilidade de uma espiritualidade adoecida.

Na tradição japonesa do zen-budismo, há também algumas descrições pontuais de adoecimentos espirituais que podem ser produzidos por um mau uso da prática meditativa, como vimos na história de Hakuin (1999) ao descrever seu sofrimento - constituído em meio ao seu desequilíbrio entre a prática introspectiva e sua vida ativa - como uma “doença zen”. Mas, além de relativamente escassas, penso que tais

contribuições podem se valer de toda a problemática da discussão entre psicologia e mística para serem fundamentadas enquanto um problema clínico contemporâneo.

Trata-se, assim, de pensar de que modos singulares a articulação entre o método clínico e o desenvolvimento espiritual de um indivíduo faz surgir um campo inscrito de tal forma que não pode, de um lado, se encaixar nas tradicionais categorias de uma psicopatologia, e que de outro, amplia o repertório antropológico e psicológico de muitas tradições espirituais. É necessário, desse ponto de vista, que tenhamos muito mais recursos epistemológicos para adentrarmos de maneira rigorosa na extrema complexidade desse assunto, que envolve também uma espécie de consciência de um diagnóstico diferencial entre o campo da mística e o da psicologia. Afirma Morano (2004, p. 184):

A suspeita e o debate sobre o caráter são ou patológico da experiência mística têm governado a aproximação da psicologia e da psiquiatria a este tipo de experiência. [...] Admitindo que, como sempre, há toda uma série de variáveis epistemológicas e ideológicas nas interpretações do fenômeno, também é necessário reconhecer que a fenomenologia da experiência mística se oferece ela mesma como um convite, em ocasiões irresistível, para suspeitar da existência de elementos de caráter manifestamente doentio. [...] É um feito constatável para o clínico em geral que os estados místicos, com muita frequência, surgem com uma chocante e surpreendente analogia com determinados quadros clínicos, neuróticos e psicóticos, sobretudo com a histeria, com a depressão e com a esquizofrenia. (tradução nossa)

Sergey Horujy (2009), antropólogo e filósofo russo, aborda também essas questões de um modo dialógico ao tratar de regiões distintas da interioridade humana, nomeadas por ele de topografias da fronteira antropológica. Para Horujy, o ser humano se constitui por meio de três regiões topográficas distintas: em seu modelo, na parte superior encontra-se a “topografia da prática espiritual”, região de abertura à fonte do absoluto e que é caracterizada por um processo sucessivo de estágios de transcendência do ser empírico do homem. No registro inferior, há a “topografia da psicanálise”, região em que se encontram as figuras do inconsciente e os aspectos representacionais, subjetivos e biográficos de uma pessoa. Por fim, e bastante análogo ao que estamos nomeando de campo dos adoecimentos espirituais, Horujy fala de uma terceira região, localizada entre essas duas, que nomeia de “topografia híbrida”, na qual se produzem todo

tipo de confusão entre o registro das práticas espirituais e dos processos subjetivos. Em suas próprias palavras:

A Fronteira Antropológica é formada pelas duas regiões opostas ou topografias, a topografia da Supra-Fonte-para-Além (incluindo processos constituídos por sua influência, i.e. práticas espirituais) e a topografia da Sub-Fonte-para-Além (incluindo processos constituídos pela influência do Inconsciente). Mais precisamente, nós devemos também apontar uma região intermediária, que se encontra entre essas duas topografias: “a topografia Híbrida”, que abrange todo tipo de reduções e imitações, simulacros da prática espiritual. Tipicamente, estas são estratégias e procedimentos que visam reproduzir a estrutura ascensional da Prática Espiritual, mas são constituídas sob influências da consciência inferior, do subconsciente e do inconsciente. Esse tipo inclui muitas técnicas psicológicas modernas, práticas psíquicas de cultos arcaicos, como xamanismo, a “linha de baixo” do sufismo, etc. (s/d3, p. 9, tradução nossa)

De fato, concordando com o modelo de Horujy, podemos afirmar que esse diálogo entre a topografia da prática espiritual e a topografia da psicanálise é um tema fundamental para a contemporaneidade, uma vez que, embora a riqueza produzida pelo encontro entre esses campos seja inestimável, tal diálogo esconde também suas profundas complexidades, exigindo que possamos contar com mais recursos simbólicos para sua compreensão.

4.2. As transformações do ser

Um desses cruzamentos possíveis nos leva a pensar que a experiência mística em si ocorre no cruzamento entre o mais-além transcendente e a constituição tempo-espacial da pessoa, em uma fronteira complexa que, como segundo Horujy (2009), possui áreas híbridas. Esse alargamento implica na possibilidade de pensarmos determinadas facetas da interioridade humana, como seu registro imagético, a partir não só da sua constituição corpo-sensorial, mas também a partir do cruzamento com dimensões de alteridade distintas, nas quais o símbolo pode comparecer como fenômeno de transcendência, nesse sentido escapando do viés puramente representacional.

Ao observarmos o relato de muitos místicos, vemos que muitas vezes eles descrevem determinadas visões, imagens e percepções de caráter religioso, que parecem surgir a partir justamente da abertura ao transcendente. Nesse sentido, a mística também pode surgir como crítica a determinadas concepções do ser humano que pensam o imaginário com ênfase na questão da representação, pois fenomenologicamente os místicos parecem apresentar um outro registro de experiência imagética-simbólica, que ocorre por meio da possibilidade de aparecer numa fronteira de contato com o transcendente.

Embora, nessa perspectiva do paradoxo, o registro imaginário do místico possa ter relação com a constituição de seu psiquismo e com as imagens construídas na figuração de sua corporeidade e com o campo cultural no qual está inserido, numa escuta clínica que atente aos fenômenos trazidos pelos místicos, o imaginário pode ser também campo de apresentação de um saber não-psíquico. Safra (2006) diferencia, por exemplo, a imagem que ocorre como representação daquela que surge como apresentação e daquela que surge como ícone, ou revelação do transcendente:

Cada um desses registros opera de uma maneira específica. O registro da representação opera pela lógica racional. O apresentativo opera por procedimentos sintéticos. O ícone opera pelo paradoxo. Ele é ao mesmo tempo um objeto e um não-objeto, uma imagem e uma não-imagem, sinal e não-sinal, presença e não-presença. O registro paradoxal é aquele que melhor acolhe o modo de ser humano. (p. 58)

Como então pensar nesses horizontes distintos de experiência levando em consideração a interpenetração paradoxal entre eles? Conforme a vida de Hakuin nos mostrou, parece que a experiência mística em si mesma não é critério suficiente para determinar sua integração na interioridade da pessoa enquanto um alargamento e abertura do próprio ser. Isso significa que o místico pode acessar determinadas facetas do transcendente sem que isso signifique uma abertura existencial maior. Isso fica figurado na vida de Hakuin pelo posicionamento que ele mesmo descreve como arrogante, após experimentar seus primeiros *satori*.

Nesse mesmo horizonte, talvez seja possível pensar ainda que uma pessoa viva experiências de contato com o transcendente, mas que estejam também moduladas pelo seu imaginário subjetivo/representacional, criando formas híbridas de experiências

místicas, em que o acesso ao mais além fica distorcido por representações narcísicas, criando produções mentais delirantes e onipotentes.

Essa problemática nos leva a pensar, portanto, de que maneiras a experiência mística pode ser vivida como um fenômeno que potencialize o devir e a transcendência de uma pessoa enquanto de fato expansão e alargamento de si em direção a uma alteridade maior. Que critérios poderíamos tomar como referência para responder a essa questão, considerando o fato místico em sua indissociável conexão à subjetividade de alguém?

Ao apresentar o percurso de Hakuin, trouxe a reflexão de que tal critério poderia ser justamente a continuidade do processo de abertura de uma pessoa em todos os seus registros relacionais, para além apenas da experiência mística. Nas palavras de Hakuin, sua “doença zen” foi causada por um desequilíbrio de sua vida ativa com a passiva; ou seja, poderíamos dizer que sua vida imanente não acompanhou as aberturas da sua vida transcendente, situação que se manifestaria em seu corpo com grande intensidade.

A santa católica Teresa D’Ávila (1515-1582), mística ímpar e notavelmente reconhecida na tradição cristã, também oferece uma via de compreensão similar a essa questão. Ela deixou de legado uma obra pessoal de natureza bastante íntima, em que revela os percalços de seu percurso na espiritualidade de maneira impressionante, narrando em primeira pessoa as diversas idiossincrasias tanto de sua vida pessoal como de suas experiências relacionais com Deus, frequentemente de modo a entrelaçar os dois registros.

Um dos elementos mais icônicos de quem lê os textos de Teresa - e, em especial, sua autobiografia “*Livro da vida*” (2010) - é a maneira destemida e radicalmente humilde com que expõe sua interioridade a céu aberto, convocando o leitor a adentrar sua alma em meio aos inúmeros atravessamentos de angústia, dúvida e êxtase que compõem o complexo universo de sua mística. Teresa se dilacera em face à sua sede pelo contato pessoal com Deus, ao mesmo tempo em que descreve sua vida pessoal em meio à mesma intensidade afetiva, sendo visitada por doenças graves que lhe deixam à beira da morte e por uma sucessão de intercorrências e dificuldades de sustentação de sua mística em um ambiente cultural católico rígido e pouco compreensivo da dimensão de alteridade característica de suas visões. Por exemplo:

Quando cheguei à igreja, deu-me um arrebatamento grande. Pareceu-me ver abrir-se os céus. Não uma entrada como de outras vezes tinha visto. Mostrou-se-me o trono que disse ao senhor que vi outras vezes, e outro

em cima dele, onde, por uma noção que não sei dizer, ainda que não tenha visto, percebi estar a Divindade. Parecia-me que o sustentavam uns animais. Pensei que talvez fossem os evangelistas. Mas como era o trono, e quem estava nele eu não vi, só uma grande multidão de anjos. Pareceram-me, sem comparação, de muito maior beleza do que os que vi no céu. Pensei se eram serafins ou querubins, porque são muito diferentes no esplendor, que parecia ter chamas. É grande a diferença, como disse. E a glória que senti em mim então não se pode descrever nem mesmo dizer, nem poderá pensar nela quem não tiver passado por isso. (Livro da Vida, p. 383)

Em meio a tais experiências, Teresa se coloca de frente a questão da discriminação. Como saber se as visões que tinha - fossem as de beatitude e comunhão com o divino, fossem aquelas tomadas por imagens obscuras do demônio -, eram produtos de uma benção de Deus ou, ao contrário, manifestações do seu adversário? Poderíamos dizer, parodiando a estrutura desta tese: seriam suas visões manifestações de uma experiência mística de alteridade, ou ao contrário, produtos subjetivos de seu imaginário? Qual seria o critério para tal discriminação dos espíritos? Torturada por essas perguntas e sem encontrar respostas satisfatórias com os doutos da igreja de sua época, Teresa desenvolve um critério próprio.

Para então avaliar a autenticidade das experiências, Teresa (2010) chega à conclusão de que, se as vivências místicas produziam uma transformação de seu ser e lhe legassem uma sabedoria maior sobre a existência, isso significaria que eram produtos de uma experiência de comunhão autêntica com o divino. Pois, mesmo que fossem efêmeras, o fato de deixarem algo que lhe traria sabedoria e expandiria seu ser em direção ao amor, elas seriam inegavelmente o sinal da presença de Deus em sua interioridade:

Eu disse a eles uma vez: se os que me diziam isso tivessem me dito que uma pessoa com quem eu tivesse acabado de falar e conhecesse muito não era ela, mas que eu me enganava, que eles sabiam, sem dúvida eu acreditaria mais neles do que naquilo que eu havia visto. Mas se essa pessoa me tivesse deixado algumas joias e tivessem ficado em minhas mãos como prendas de grande amor e que antes eu não tinha nenhuma e agora me via rica sendo pobre, eu não poderia acreditar, ainda que quisesse. E se essas joias se poderiam mostrar, porque todos os que me

conheciam viam claramente estar mudada em outra a minha alma. [...] Porque, como antes eu era muito ruim, dizia que não conseguia acreditar que, se o demônio fazia isso para me enganar e me levar para o inferno, usasse um meio tão contrário como tirar-me os vícios e pôr virtudes e fortaleza, pois via claramente me tornar outra de uma vez com essas coisas. (p. 258)

Não seria então o critério de Teresa, dessa maneira, uma via interessante para pensarmos a articulação – assim como vimos em Hakuin – da experiência mística com seu acolhimento na interioridade de alguém? Nesse registro, o critério de Teresa seria como uma espécie de garantia de que a experiência vivida de fato se constituiu como alteridade, por promover uma transformação de seu ser.

Na companhia de Teresa, não poderia o clínico, de frente a tais situações, se perguntar: estaria essa experiência contribuindo para a possibilidade de transformar o ser dessa pessoa em uma expansão de sua potencialidade de abarcar a alteridade? Ou, ao contrário, essa experiência estaria ocorrendo a partir de um processo narcísico, quicá onipotente ou mesmo delirante?

Pensando, assim, nesse possível critério - bem como no critério trazido por Hakuin quanto à necessidade de haver um equilíbrio entre a vida ativa e a vida passiva - podemos ter referências clínicas interessantes para a investigação dos fenômenos místicos e sua possível discriminação de outro tipo de fenômeno que tenha na verdade uma motivação mais subjetiva do que de abertura à alteridade.

A questão da humildade²⁴ parece ser fundamental nesse tipo de discriminação, pois ela devolve o ser humano ao seu lugar originário, anteriormente perdido tanto por meio de um adoecimento psicológico ou espiritual. A perda da humildade originária leva a inúmeros adoecimentos espirituais, que implicam em algum tipo de distorção de um aspecto da condição humana. Temos aqui todos os processos de suposta espiritualidade, nos quais emergem fenômenos de natureza psicológica em que a pessoa, em um processo de auto-engrandecimento, assume ter revelações ou experiências de seres angelicais e divinos, algo próximo a algumas situações que busquei descrever a partir de minha experiência pessoal no capítulo 3 desta tese. Na tradição dos padres da igreja cristã e principalmente na tradição hesicasta há uma preocupação marcante com todos esses fenômenos que poderiam levar a pessoa a processos de ilusão. No campo da psicanálise

²⁴ Desenvolverei mais profundamente o tema da humildade no capítulo 6 da pesquisa.

esses eventos são denominados de ações psíquicas onipotentes que levam ao aparecimento de um funcionamento mental delirante e alucinatório.

Podemos afirmar, em sintonia aos ensinamentos de muitas tradições espirituais, que um critério possível para determinar o estabelecimento da espiritualidade de alguém pode se pautar pela noção de arrependimento, ou ainda, de *metanoia* – termo grego usado para se referir à transformação do posicionamento existencial de uma pessoa, processo no qual ela percebe sua arrogância para se colocar em um lugar de humildade frente ao existente.²⁵

Horujy (1988; 2011), por exemplo, aborda o arrependimento como um portal para a espiritualidade, uma vez que é por meio dele que o homem tem acesso a uma nova realidade, a um novo modo de existir. Essa experiência, assim, pode também constituir o ponto de virada para a vida ascética, pois é por meio dela que o homem sente a necessidade de redirecionar todas as suas energias para um encontro com o absoluto. É nesse sentido que o arrependimento cria as condições necessárias para que se estabeleça a perfeita *sinergia* entre as vontades humanas e as divinas, conceito utilizado por esse autor para se referir às fronteiras de contato entre homem e absoluto.

A disponibilidade para uma nova forma de relação, encontrada no coração humano por meio da experiência de *metanoia*, conduz o homem para a formação da *sinergia*, da coordenação entre todas as energias humanas com as energias que escapam a seu eu empírico. Essa modalidade de arrependimento acontece no encontro de alteridades entre o divino e o humano e tem como sua maior função possibilitar ao homem a abertura ao absoluto, facilitando o surgimento do desejo de fazer parte deste novo regime que se lhe apresenta:

O arrependimento é o começo de um processo no qual se deve tornar outra a própria natureza humana. Neste processo, o homem pertencente inteiramente à natureza, imerso no regime natural e até mesmo anti-natural, coloca-se no caminho da superação da natureza. (HORUJY, 1998, p. 65, tradução nossa)

A experiência do arrependimento pode ser, assim, uma possibilidade de resgate do lugar de humildade, disponibilidade e esvaziamento de si, justamente por auxiliar o homem a desmontar a imagem que criou para si por meio do senso de separação e da

²⁵ A dissertação de Javera (2016) trata da compreensão de *metanoia* em um contexto clínico.

identidade individual. Seja por meio do critério de Teresa, seja por meio de *metanoia*, encontramos perspectivas antropológicas que possibilitam pensarmos na mística a partir de sua transformação na interioridade humana, colocada enquanto estado de contínua abertura de ser, por meio da humildade e da sabedoria que dela pode advir, simultaneamente alertando o clínico para quando esse não é o caso.

4.3. Uma clínica do paradoxo

Pensando, portanto, nesses possíveis critérios de investigação das áreas “fronteiriças” do ser humano, poderíamos começar a nos indagar de que modos o clínico (e mais, especificamente, o psicanalista – posicionamento epistemológico que será elaborado no próximo capítulo) pode de fato ser interlocutor destas questões. A questão aqui passa a ser: poderia o psicanalista investigar as estruturais relacionais que o místico estabelece com o campo do absoluto?

A partir dessa perspectiva clínica, podemos pensar que, se o psicanalista investiga intersubjetivamente os campos relacionais do analisando a partir de seu inconsciente e de sua interioridade, ele pode também estender sua compreensão para pensar nos modos relacionais com que o místico dialoga com o transcendente. O psicanalista “aberto” poderia então investigar as dimensões constituintes da pessoa que se coloca em contemplação, e nessa medida auxiliar na expansão de sua espiritualidade.

Por meio desse ângulo de compreensão, não é suficiente afirmarmos que cada um desses registros humanos distintos – as regiões de abertura ao transcendente estudadas pela mística, de um lado; e as regiões estruturais do “eu” em suas dimensões psíquicas, afetivas, representativas, somáticas e relacionais, de outro – componha unidades próprias isoladas e herméticas a serem abordadas por ciências distintas, cuja integração ocorreria por meio de um simples jogo de quebra-cabeças a encaixar as partes correspondentes a cada um. A meu ver, tais registros – embora distintos – compõem uma complexa interface de sentidos e conexões que não só problematizam intensamente a discussão sobre a mística, como também expõem todo o problema das discussões teológicas a respeito da relação entre espírito e matéria, absoluto e relativo, eternidade e temporalidade etc. Underhill (1911/1961) afirma:

A consciência total do místico verdadeiro é desenvolvida não em uma, mas em duas direções aparentemente opostas mas em realidade

complementares. [...] De um lado, ele está intensamente consciente de e se sabe uno com aquele ativo Mundo do Vir-a-Ser, aquela Vida imanente, da qual sua própria vida se faz surgir. [...] De outro lado, a consciência mística completa também alcança aquilo que é, eu penso, sua qualidade realmente característica. Ela desenvolve o poder de apreender o Absoluto, o Puro Ser, o radicalmente Transcendente: ou, como seu possuidor diria, pode experimentar ‘união passiva com Deus’. Essa total expansão de consciência, com seu poder dual de conhecer por comunhão os aspectos temporal e eterno, imanente e transcendente da realidade – a vida do Todo, vívida, fluida e em transformação, bem como a imutável e incondicionada vida do Uno - é a marca peculiar, o último sigilo do grande místico e não pode nunca ser esquecida ao estudar sua vida e obra. (pp. 35-36, tradução nossa)

A tese que buscarei sustentar aqui, então, se funda numa percepção paradoxal de que todo processo de abertura da subjetividade de alguém – característica imprescindível aos fenômenos místicos - inevitavelmente estará em estreita relação com essa mesma subjetividade. Nesse raciocínio, podemos afirmar que toda mística se revela no mundo através de uma subjetividade e, analogamente, toda subjetividade revela suas distintas místicas. Como poderíamos agora pensar nessa intersecção a partir de um modelo antropológico consistente e rigoroso?

Na companhia do filósofo russo Serguey Horujy (2009), como vimos no tópico anterior, podemos pensar que o ser humano é composto por regiões topográficas distintas, em que as modalidades de abertura para o absoluto (o campo do espírito) se encontram em uma tópica não-redutível às dimensões do psíquico (o campo do inconsciente, da imagem e representação). Além de Horujy, poderíamos citar também outros autores que possibilitam modelos antropológicos mais abertos, como a filósofa Edith Stein (2007) que, como também vimos, aborda a dimensão do espírito humano como distinta da dimensão da psique e, no campo clínico, psicanalistas como Bion (1973;1988), que diferencia o registro sensorial do não-sensorial, ou ainda Safra (2006), que aborda o ser humano como evento que ocorre entre o ôntico e o ontológico.

Edith Stein (2007), por exemplo, ao diferenciar a psique, alma e espírito, possibilita um entendimento antropológico coerente à vivência mística. Se, como vimos, a autora compreende a psique a partir de seu enraizamento e determinação no corpo, ela dá um sentido mais amplo e dinâmico à alma, que seria o núcleo que anima e vivifica a

corporeidade. A alma é o espírito ligado a um corpo e que, portanto, possui uma dimensão psíquica, mas que não se reduz a ela. O pólo não-psíquico da alma é o espírito, isto é, a possibilidade do ser humano se abrir, seja para os objetos do mundo, seja em direção ao transcendente ou ao absoluto.

A maneira como a autora pensa a alma humana é aparentada à mística, pois ela aparece como algo não-entificado, capaz de relacionar-se seja com o registro do corpo, seja com o registro do transcendente. Em sua visão, a alma aberta ao transcendente é o espírito, sendo o místico aquele que se posiciona de frente a tal abertura e cujas experiências de transcendência criam disponibilidades existenciais novas, já não sendo mais constituído exclusivamente pelas relações ônticas, mas a partir de uma disponibilidade para com o mais-além.

Para Stein (2007), a espiritualidade começa a se constituir pelos valores de uma pessoa, que não têm origem em sua psique, sendo em sua perspectiva pré-existentes e inerentes a sua vida interior – poderíamos dizer, na linguagem de Safra (2005), que são disponibilidades ontológicas do ser humano. O espírito, na concepção de Stein, é o polo aberto transcendente do ser, o “sopro” da vida que não possui materialidade e que não tem nenhum ponto de fixação no tempo e no espaço, podendo circular para fora de si. Em sentido estrito, somente Deus seria um “espírito puro”, enquanto o ser humano seria espírito ligado a um corpo, o que lhe confere a existência de sua alma. Nas palavras da autora:

Um ser espiritual ligado a um corpo (como é o caso da alma humana) possui assim, indiretamente, uma certa vinculação espacial. Mas dizíamos acima que ele pode abandonar *espiritualmente* o lugar em que está corporalmente, ou então dirigir-se a outro lugar sem abandonar o que ocupa <realmente>, de maneira que pode estar simultaneamente em diversos lugares. [...] Por ausência de fixação cabe entender que, à diferença das coisas materiais, o espírito não está ligado a uma figura fechada e imovelmente delimitada, mas sim que sai livremente de si mesmo e <sopra aonde quiser>. (2007, p. 122, tradução nossa)

Compreender a estrutura humana a partir do espírito permite pensarmos em uma antropologia que oferta um lugar à experiência mística como emanando de um registro ontológico para além da constituição psicossomática da pessoa. Nessa perspectiva, a

experiência mística ocorre, portanto, em meio à abertura do espírito ao transcendente e uma antropologia compatível a esse posicionamento parte de uma compreensão de que o ser humano não é constituído exclusivamente pela sua corporeidade e pelo psiquismo construído em sua biografia a partir dos encontros e atravessamentos que dão origem a uma personalidade e a uma identidade psíquica.

Essa perspectiva, fenomenologicamente apresentada pelos místicos, implica em perceber a pessoa humana como constituída de uma região em sua interioridade que se concebe enquanto uma disponibilidade vertical ao transcendente, uma região do ser que antecede a formação psicossomática do indivíduo e que se realiza mais profundamente na vida dos místicos, embora esteja presente como uma estrutura fundamental em todo ser humano. É esse polo de abertura ao transcendente, que se apresenta em sua característica apofática e inapreensível, que podemos nomear de espírito.

O espírito, contudo, não é aqui compreendido enquanto uma entidade metafísica oriunda de um platonismo filosófico e afixada numa permanência e imobilidade ontológica. É, acima de tudo, um modo fenomenológico de caracterizar uma disponibilidade que não pode ser compreendida somente pelas dinâmicas do psiquismo. Estou aqui alinhado com a perspectiva de Safra (2006, p. 165):

Espírito e espiritual são palavras que evocam estranheza, em nosso meio, e são concepções associadas frequentemente à ausência de materialidade. **Não** são estes os significados que atribuo a esses conceitos neste trabalho. Espírito significa, aqui, que o ser humano é aberto para dentro e para fora, o que lhe permite querer, sentir, conhecer o que há em si e fora de si, poder dirigir-se para além do imediato e, ao mesmo tempo, permanecer em si. São essas características que dão ao homem a possibilidade de vir a se posicionar frente ao mundo, frente à sua existência, frente a si mesmo, frente à sua interioridade e frente ao absoluto ou divino. Quer dizer, a dimensão espiritual dá à pessoa a possibilidade de *reflexão*. A reflexão nos fala dessa dimensão espiritual em que o ser humano é capaz de tomar a própria alma como objeto de contemplação. Reflexão é se posicionar em sua própria interioridade.

A dimensão espiritual do ser humano lhe permite se abrir àquilo que transcende seu eu empírico (sua identidade constituída na relação da corporeidade com o ambiente). Segundo os místicos, aquilo que está para além do empírico é, assim, a região do puro

espírito, ou seja, o absoluto em sua potencialidade infinita de ser, como a realidade primordial de toda existência que nunca pode ser apreendido enquanto um ente ou objeto: nesse sentido é que podemos postular que o absoluto também é espírito, mas um espírito puro, sem determinações para além de si. No caminho místico, o espírito humano passa então a tatear o espírito do absoluto e aos poucos pode ir constituindo uma aproximação gradual com o transcendente, o que pode culminar na percepção de que seu próprio ser é uma manifestação dele: união vivida como experiência de amor.

Se há, assim, uma possível identidade entre homem e absoluto do ponto de vista do espírito, é importante também pensarmos naquilo que lhes torna distintos. Nesse sentido, embora o ser humano possa comungar da presença do transcendente apofático, ele é também um ente no mundo limitado por sua corporeidade e pela finitude de sua existência. Esse paradoxo é a meu ver o que gera toda a complexidade da condição humana, e que permite precisamente pensarmos na dialética entre imanência e transcendência.

Assim, por meio da concepção do paradoxo, podemos pensar em uma região do espírito de uma maneira não-dissociada da região psíquica humana, percebendo ambos em perpétua correlação ou interpenetração. Um fenômeno que ocorre no campo do espírito influencia o psiquismo, assim como a constituição do psiquismo influencia o campo do espírito, e, analogamente, molda também os fenômenos místicos.

Essa perspectiva permite estabelecermos um modelo da pessoa humana que não seja nem excessivamente romantizado pelas experiências religiosas, nem achatado pelas concepções psicológicas. Podemos pensar, assim, que o místico se relaciona com facetas do transcendente ao mesmo tempo em que em cada místico essas facetas se criam de um modo peculiar, em entrelaçamento com sua subjetividade, com sua singularidade e também com o contexto simbólico do tempo-espço em que está existindo. Essa concepção, a princípio tendo o místico como paradigma, pode se estender à própria estrutura da prática clínica psicanalítica, que assim demandaria uma atenção posicionada por meio de uma binoculariedade, em que o terapeuta pode manter um olho nos aspectos constitutivos do psiquismo e da historicidade biográfica do paciente e o outro olho na relação que este estabelece com o absoluto.

A ruptura essencial deste ponto de vista é estabelecer que uma prática espiritual não se refere somente ao acesso às experiências de transcendência de si, mas também no cultivo de modos de organização da subjetividade que se posicionam sempre em abertura ao Outro, enquanto tarefa interminável. Uma pessoa não se torna mística somente porque

vive experiências de absorção no absoluto, mas também porque cuida de sua interioridade de forma a abarcar os sentidos espirituais que ocorrem em meio a suas experiências, nisso colocando como tarefa em devir a eterna pergunta do que seria uma vida vivida espiritualmente. Esse olhar poderia legitimar, portanto, uma psicanálise que possa de fato tratar da relação da pessoa com o transcendente em suas bordas específicas, no ponto de contato entre o psiquismo e aquilo que está para além da representação.

Aqui estaríamos alinhados às concepções que Hakuin traz a respeito de sua “doença zen”, ao apontar que o *satori* em si não é suficiente para a vida espiritual; bem como ao critério de Teresa, ao apresentar a transformação de si como paradigma de discriminação dos fenômenos que ocorrem nessa fronteira complexa entre ipseidade e alteridade. Além disso, poderíamos também nesse ponto pensar em práticas de psicanálise que possam auxiliar nas situações-problema da clínica contemporânea em que os temas da mística e da espiritualidade comparecem, como aquelas que busquei descrever no capítulo 3 desta tese a partir de minhas vivências e investigações pessoais.

Isso posto, penso que podemos encontrar vias interessantes de articular clinicamente tais reflexões na experiência do paradoxo ôntico-ontológico. Darei agora um passo adiante nesta investigação, explicitando mais profundamente a psicanálise como interlocutora possível desse processo - em meio a suas especificidades - para que em seguida possamos chegar às etapas finais desta tese, de modo a ser possível pensar de fato em uma transdisciplinaridade entre mística e clínica psicanalítica.

5. A vocação mística da psicanálise?

5.1. Compatibilidades epistêmicas

Vimos até aqui as diferentes tentativas da psicologia de constituir uma compreensão da mística e da espiritualidade, seja como um fenômeno a ser incorporado a uma determinada teoria psicológica, seja como um fenômeno de alteridade; e nessa direção penso ser importante justificar porque estou escolhendo a psicanálise como um campo privilegiado de estudos para abarcar a complexidade deste diálogo. Frente às diversas escolas de psicologia humanistas, existenciais, transpessoais e junguianas, que buscaram tratar do fenômeno místico como um campo a ser investigado com propriedade, por que então é na psicanálise que podemos encontrar, em minha perspectiva, uma interlocução particularmente fértil? Poderíamos falar de uma vocação mística da psicanálise?

Como expus em capítulo anterior, a meu ver algumas escolas de psicanálise, de psicologia transpessoal e junguiana tentam apreender os fenômenos místicos, causando assim uma certa subjetivação excessiva de experiências que, fenomenologicamente, se caracterizam por apresentar uma alteridade radical, essencialmente negativa e apofática. Se, por um lado, é justamente no campo psicanalítico que encontramos algumas das tendências mais radicais de tratar a mística enquanto fenômeno eminentemente psíquico (frequentemente caracterizado enquanto regressivo ou patológico), podemos também afirmar que a psicanálise, por sua metodologia idiossincrática, é uma escola com uma possibilidade particularmente interessante de se aparentar aos regimes próprios das perspectivas místicas.

Nesse sentido, embora eu tenha assumido como pressuposto fundamental desta pesquisa estar em diálogo sobretudo com as perspectivas psicanalíticas que se incluem nas assim chamadas “hermenêuticas abertas” – na intenção de avançar no diálogo com a mística já a partir de uma perspectiva não-reducionista e explorar suas possibilidades epistêmicas – ainda assim penso que os próprios fundamentos da psicanálise ofertam uma abertura singular à mística, mesmo que implicitamente. A tarefa de discutir as problemáticas das escolas caracterizadas aqui enquanto “hermenêuticas fechadas” já foi amplamente realizada em trabalhos anteriores²⁶, e não compõe mais o campo de discussão

²⁶ Em minha dissertação de mestrado, pude também discutir mais amplamente estas questões. (DIAS, 2015).

desta tese. No entanto, veremos que mesmo algumas características próprias de modelos supostamente fechados podem também apresentar uma vocação, ainda que não semeada, para compreender a mística.

São três os motivos centrais que irei desenvolver ao longo deste capítulo: em primeiro, porque a psicanálise é, em si, um método essencialmente apofático de compreensão do ser humano, enquanto aborda o inconsciente como um eterno Outro, incapaz de ser apreendido em uma unidade de sentido fechada e, ainda, enquanto coloca a situação clínica como um modo radical de intersubjetividade, cujos sentidos se desvelam no próprio encontro entre analista e paciente. Em segundo, porque o trabalho e a direção de um tratamento psicanalítico se assemelham profundamente aos objetivos de “purificação de si” (UNDERHILL, 1911/1961) contidos nas mais diversas escolas de espiritualidade. Em terceiro, porque a psicanálise realiza de um modo muito particular a intersecção entre universal e particular, tema fundamental aos estudos da mística.

Assumo, aqui, que essas reflexões fazem parte de uma apropriação pessoal da ética psicanalítica a partir de um vértice místico, que é decorrente de minha experiência com a espiritualidade. Não escrevo, portanto, as reflexões a seguir, através da ilusão de pensar que posso falar em nome da psicanálise enquanto uma teoria unificada e homogênea (o que evidentemente ela não é, uma vez que existem formas muito distintas de psicanálise), mas sim a partir de uma leitura já influenciada por um olhar específico, coerente com meu próprio caminho pessoal.

5. 2. Psicanálise como método apofático

Desde seu início, a psicanálise se funda enquanto uma prática singular, com uma metodologia própria que não pode ser abarcada pelos princípios da ciência positivista. Isto porque seu espírito investigativo acontece um meio a uma relação intersubjetiva entre analista e analisando, que se destitui de uma postura pragmática que visa quantificação.

A prática psicanalítica, necessariamente compreensiva, ocorre numa intersecção indissociável entre a relação clínica e as teorias psicológicas que dela surgem. É nesse sentido que os três pilares fundamentais da psicanálise - a saber, seu método investigativo, seu tratamento clínico e as teorias que deles advêm - não podem existir separadamente, tornando sua produção de sentidos um ato criativo que desconstrói radicalmente as noções de sujeito e objeto típicas da ciência moderna.

Segundo Nogueira (2004), certas categorias centrais da psicanálise, como os conceitos de transferência, inconsciente e interpretação, implicam numa modalidade do conhecer humano radicalmente pautado na produção de sentidos. O inconsciente, nessa chave de compreensão, não é um objeto, mas sim uma dimensão da pessoa que se manifesta na relação com o outro. Desse modo, é a própria transferência o método essencial psicanalítico, por ser um evento que ocorre de maneiras singulares na situação clínica, que jamais pode ser objetificado e ocorre enquanto fenômeno de alteridade, sempre novo e passível de ser desvelado somente a partir de uma hermenêutica característica.

Nesse sentido, a psicanálise acontece como uma crítica voraz aos modelos autoritários das racionalidades científicas, pois evidencia a complexidade e a não-linearidade da realidade, já que o inconsciente e a relação clínica se estendem continuamente num para-além de qualquer possibilidade de captação e apreensão do ser humano. Por ser, desta maneira, uma experiência original, a psicanálise constrói seus próprios métodos epistêmicos - como a associação livre, a transferência, a atenção flutuante, a interpretação de sonhos, entre outros - para poder investigar os significados inconscientes de qualquer produção imaginária, pautando-se pela compreensão de que o mesmo ato externo pode corresponder a sentidos de ação extremamente distintos de acordo com a singularidade de uma determinada situação clínica.

Ao afirmarmos, desse modo, que o inconsciente psicanalítico está numa eterna transcendência, ou seja, que está posicionado enquanto alteridade jamais capturável enquanto uma unidade de sentido fechada em si mesma, podemos também dizer que a psicanálise é um método apofático. Tal conceito, como vimos na introdução desta tese, é central na teologia cristã medieval e foi discutido por Dionísio Areopagita, célebre místico do século XII, que o utiliza enquanto uma forma abordar Deus pela negação de qualquer adjetivação. O método apofático recusa, assim, quaisquer predicados para se abordar o divino, colocando-o numa região para além da representação e da apreensão linguística, constituindo-se assim numa metodologia essencialmente negativa.

Assim, da mesma forma que para o místico o absoluto sempre surge enquanto eterna alteridade, assim também parece ser a condição do inconsciente em relação às capacidades representativas humanas, segundo a perspectiva psicanalítica. Isso significa que, no âmbito da interpretação psicanalítica, as unidades de sentido jamais se saturam, pois o objeto de investigação está sempre em abertura, sempre predisposto a uma nova interpretação que o reconfigura inteiramente. É uma prática de eterna abertura

hermenêutica, que sempre pode recriar sentidos previamente já organizados. Um exemplo disso é a análise dos sonhos (FREUD, 1900/1996): nos primórdios da formação da psicanálise enquanto uma escola propriamente dita, Freud havia percebido que os sonhos faziam falsas conexões, como um tecido conjuntivo de pensamentos que pudesse se associar das maneiras mais múltiplas e variadas.

Desconstruir a narrativa dos sonhos implica em nos defrontarmos com uma complexa tessitura de conexões psicológicas, frente a qual uma atitude investigativa é necessária para decifrar seus enigmas. Essa posição de Freud em “*A interpretação dos sonhos*” (1900/1996) funda uma epistemologia completamente distinta da de qualquer ciência, pois nessa obra o psicanalista outorga um caráter radicalmente transcendente ao inconsciente. O material recalcado, aqui, jamais esgota o conteúdo do inconsciente, nunca é a própria totalidade dele. Isso porque, na visão freudiana, há uma dimensão do inconsciente que é sempre ininteligível e jamais poderá ser acessada, por mais bem-sucedida que seja a tentativa de interpretação. Essa dimensão, o próprio “umbigo do sonho” (FREUD, 1900/1996), por ser eternamente insondável, implica no fato de que haveria sempre um hiato entre o conteúdo inconsciente e sua representação – hiato que não pode, por definição, ser superado.

Se para a psicanálise há uma região intransponível, um abismo ontológico que separa a representação do inconsciente, podemos afirmar que um outro abismo separa o místico da experiência do absoluto. Como vimos no capítulo anterior, a experiência mística se caracteriza fenomenologicamente por colocar-se num sempre mais além, num devir inapreensível pelas representações. É essa característica que funda o método apofático como essencial tanto à psicanálise quanto à mística, e que aproxima os dois saberes em sua abordagem do Real, mesmo que direcionados à registros diferentes da condição humana. Trinca (2015), em artigo sobre a questão do método apofático na obra freudiana, afirma:

A presença do desconhecido do sonho e a sua indefinibilidade são, em última instância, o mesmo. O caráter *apofático* do método freudiano reside em sua constante negação dos predicados para a apreensão daquilo que seria o inconsciente que permaneceria além das suas predicções ou apresentabilidade. O *apofático*, nesse sentido - e aqui precisamos dizer que se trata de uma aplicação desse pensamento à psicanálise, já que originalmente ela nada tem a ver com a psicanálise e sim com a teologia,

já que é uma expressão da teologia negativa -, é a negação de cada predicação sobre o que é o inconsciente e, assim, a permanência, ao término desse exaustivo método, de uma indefinibilidade; indefinibilidade que poderia também ser expressa como um centro vazio (ou um ponto ausente) não porque é um nada, mas porque é dele que surge justamente a possibilidade de serem reinvestidas as cadeias dos traços mnêmicos infantis por meio do desejo. Não se trata de dizer que o indefinível é um nada, do qual nada vem. Mas da presença de um ponto infigurável que se figura sob a forma de traços mnêmicos infantis.

Se as interpretações psicanalíticas são, dessa maneira, intermináveis, assim o é também a própria tarefa do analisar. No clássico texto “*Análise terminável e interminável*” (1937/1996), Freud irá apontar precisamente o caráter contínuo da análise, que mesmo que se encerre em um determinado contexto clínico, jamais satura suas possibilidades investigativas. Poderíamos afirmar aqui, em consonância a essa ideia, de que a mística também é igualmente interminável, e o que o trabalho espiritual do místico igualmente se ausenta de um fim explícito, se colocando como eterno devir: posição sustentada pelo fato de que tanto a experiência mística quanto a experiência psicanalítica ocorrem sempre enquanto fenômenos relacionais, impassíveis de serem capturados enquanto objetos definidos. Ambas estão de frente ao mistério, ao inapreensível, àquilo que se revela e se desvela, mas que não se define. Vemos também essa perspectiva comparecer na obra de Bion (2004b) com o conceito de “O” e na compreensão de Winnicott (1975) do espaço potencial, lugar vazio que é possibilidade do gesto criativo.

5.3. A desconstrução identitária do eu

Vimos no primeiro capítulo desta tese que a mística e acadêmica inglesa Evelyn Underhill estabelece em sua clássica obra “*Mysticism*” (1911/1961), uma série de estágios sucessivos no caminho de um místico. Para a autora, o início do caminho espiritual começa com um momento de epifania, o despertar do self – uma experiência de abertura da pessoa para uma percepção de si e do mundo para além das categorias habituais da vida cotidiana em sua dimensão psicológica organizada tempo-espacialmente -, que vai progressivamente amadurecendo em direção a uma constituição profunda e enraizada da mística na vida dessa pessoa. Em seguida ao despertar do self, Underhill afirma que há

um estágio na vida do místico chamado de purificação do self, que em seu ponto de vista consiste no uso de uma disciplina espiritual para que o homem possa superar suas ilusões a respeito de si e da realidade.

O que Underhill nomeia de purificação do self é, assim, uma espécie de estágio preliminar indispensável às grandes tradições espirituais do oriente e do ocidente, que se caracteriza por uma investigação introspectiva dos aspectos do eu que impedem a abertura e esvaziamento deste para que se prepare o campo para a vivência mística propriamente dita. Assim como o faz a psicanálise, a mística nesse aspecto de purificação promove uma desconstrução identitária do eu.

Desse modo, podemos afirmar que todos os processos psíquicos de configuração de uma identidade psicológica, construída a partir das identificações realizadas ao longo da história de uma pessoa com suas imagens e redes de significação afetiva, precisam ser compreendidos profundamente para que a pessoa possa alcançar uma nova orientação e compreensão de si, mais liberta das amarras que a constituem psiquicamente, nisso possivelmente abrindo espaço para a experiência religiosa propriamente dita. Underhill (1911/1961, pp. 198-199) afirma categoricamente:

Qual deve ser o primeiro passo do self ao longo desta estrada que leva à perfeita união com o Absoluto? Claramente, um livrar-se de todos aqueles elementos da experiência normal que não estão em harmonia com a realidade: os de ilusão, de maldade, de imperfeição de todo tipo. Por meio de falsos desejos e falsos pensamentos o ser humano construiu para si próprio um falso universo: como um molusco, pela deliberada e persistente absorção de lima e rejeição de tudo mais, pode construir para si mesmo uma concha dura que o isola do mundo externo e só representa de uma forma distorcida e irreconhecível o oceano de onde ele foi obtido. (tradução nossa)

O caminho espiritual, nesse ponto, parece ser profundamente similar à prática psicanalítica. Pois a tarefa de uma análise não é outra senão a de auxiliar o analisando a ressignificar e encontrar testemunho para as experiências que foram vividas em sua história e que muitas vezes não tiveram possibilidade de elaboração simbólica. O analista, por meio da interpretação e da transferência, oferta sua compreensão para que o analisando possa se apropriar de sua história e de si mesmo, e com isso se colocar em

estados de abertura cada vez mais profundos em relação à existência, assim abrindo caminhos e possibilidades até então desconhecidas em sua travessia.

Em uma orientação bioniana (2004b), por exemplo, podemos dizer que na tarefa de desconstrução identitária de si a pessoa passa por transformações de seu pensar, na medida em que vai elaborando os conteúdos do que foi vivido em sua história (função alfa), para que nesse processo possa ocorrer uma abertura à realidade psíquica não-sensorial e ao absoluto (“O”).

Ou seja, o que estou afirmando aqui é que a prática psicanalítica, nesse ponto, pode afinar-se com grande harmonia às práticas de purificação do self (conforme nomeadas por Underhill) estabelecidas pelas diferentes tradições espirituais. O fato do psicanalista se colocar em investigação contínua das tessituras representacionais do analisando faz com que o trabalho interpretativo desvele dimensões da própria interioridade que permitem um alargamento de si, o que em minha perspectiva pode criar aberturas que inclusive possam tanger o espiritual.

Quanto mais uma pessoa se apropria de sua interioridade, em uma prática psicanalítica, tanto mais ela cava dimensões novas do próprio ser, que lhe permitem adentrar em estágios cada vez mais profundos de alteridade. Nesse sentido, assim como não há fim ao trabalho de abertura do místico ao absoluto, não há também fim ao trabalho analítico, como vimos acima. Nas tradições espirituais, tal estágio corresponde a um intenso processo de esvaziamento de si, em que a pessoa se posiciona para além de uma identificação estrita com sua corporeidade e suas concepções sobre a realidade, como nos diz o célebre conto zen:

Um mestre japonês durante a Era Meiji (1868-1912) recebeu um professor universitário que veio inquirir sobre o zen. Este iniciou um longo discurso sobre seus estudos formais. Havia lido e se debruçado sobre os grandes tratados budistas e falava acerca deles com desenvoltura.

O mestre zen, enquanto isso, serviu o chá. Encheu completamente a xícara de seu visitante, e continuou a enchê-la, derramando chá pela borda.

O professor, vendo o excesso se derramando, não pôde mais se conter e disse:

- Está muito cheio. Não cabe mais chá!

- Assim como esta xícara – disse o mestre - , você está cheio de suas próprias opiniões e especulações. Como posso eu lhe demonstrar o Zen sem você primeiro esvaziar sua xícara? (em COEN, 2015, p. 73)

Analogamente, o psicanalista, enquanto investigador crítico das dinâmicas psíquicas de seu analisando, pode trabalhar em sintonia ao professor espiritual que busca desconstruir as identidades rígidas e pré-estabelecidas de seu aluno, e que se colocam como obstáculo frente sua busca pelo absoluto. A psicanálise, em sua atitude incessantemente questionadora, coloca o analisando em eterno ceticismo com relação às falsas convicções que pode ter a respeito de si e de sua identidade psicológica.

Há, contudo, uma diferença fundamental entre o modo como esse tópico é abordado por Underhill (bem como por muitas práticas espirituais) e pela psicanálise. Temos aqui que considerar o vértice teleológico da autora inglesa, que pressupõe uma certa abordagem do ser espiritual humano como de certa forma ausente das “imperfeições” pertinentes ao seu registro psicológico. Do outro lado, pensar em uma purificação de si mesmo é uma ideia que pode ser estranha aos fundamentos psicanalíticos, uma vez que a desconstrução do eu implica não em uma “limpeza” do analisando, mas sim em um alargamento do recurso da desidentificação e da possibilidade de suportar o não-sentido, possibilitando, desse modo, aberturas para criar novas identidades e sentidos para si e para mundo. Pensar em uma purificação do self como uma limpeza das ilusões psíquicas pode ser algo antagônico a determinadas perspectivas psicanalíticas, como no vértice winnicottiano, em que as ilusões fazem parte da própria constituição subjetiva como um todo.

O posicionamento investigativo contínuo da prática psicanalítica a torna um método fecundo ao estudo e investigação da mística. Isso porque, ao mergulhar na história do indivíduo para reconstruir suas redes de significação de si, ela jamais se contenta com unidades de sentido diretas dadas pela experiência imediata do paciente, ao contrário investigando aquilo que não se mostra, que permanece obscuro. Essa característica da psicanálise cria assim um campo de estudos compartilhados clinicamente que tem como objetivo redesenhar, mesmo que de maneira sempre incompleta, um certo modelo do psiquismo humano, aberto enquanto ato epistemológico criativo. Há sempre um Outro, uma alteridade inabarcável que se estende por todo um trabalho psicanalítico, e que se coloca para além mesmo da mais precisa interpretação. Assim como o absoluto sempre escapa das tentativas do místico em apreendê-lo pelo campo da representação, o

inconsciente também sempre escapa das tentativas tanto do analista quanto do paciente de algum dia saturá-lo, o que implicaria em um acolhimento da precariedade da condição humana.

A psicanálise, dessa maneira, por operar no registro próprio de um objeto que por definição é sempre transcendente, constrói uma epistemologia que escapa até mesmo do apreensível; ela tece, por assim, dizer, uma arquitetura daquilo que escapa à experiência direta, por meio do oculto que surge na relação clínica. Essa aspiração psicanalítica provê recursos fundamentais aos processos de desconstrução do “eu” também tão caros à mística, agregando elementos epistêmicos novos que podem ser valiosos tanto ao campo clínico quanto às práticas espirituais, que aqui em minha apreensão mística do vértice psicanalítico pode em ambos os casos permitir um alargamento da interioridade da pessoa em direção à alteridade, seja ela a alteridade do próprio inconsciente psíquico ou a alteridade do absoluto inefável.

Ou seja, a psicanálise, ao desobstruir os aspectos nos quais o psiquismo está estancado, ao desatar seus nós, auxilia o paciente a se tornar peregrino, a resgatar seu devir; processo de expansão de seu ser que pode também lhe aproximar de sua espiritualidade, na medida em que ele sai um pouco de si mesmo e se coloca em abertura à alteridade.

Quanto mais o analisando se apropria de sua história, mais também ele é legitimado a desconstruí-la, se colocando num para-além contínuo de si mesmo. O insight clínico permite uma realização de si que expande as possibilidades existenciais de uma pessoa, aspecto que está em profunda sintonia ao caminho místico e espiritual. A diferença é que, enquanto a psicanálise clássica se detém sobretudo na apropriação dos processos psíquicos, o caminho místico busca esse alargamento no encontro com a alteridade absoluta. Simultaneamente, também, a experiência mística em sua vivência de abertura radical convida o ser humano a também se desidentificar de sua personalidade empírica, ao lhe mostrar que existem áreas de sua interioridade que a transcendem.

Para realizar a desconstrução identitária do eu, dessa maneira, a psicanálise precisa se apoiar na experiência clínica compartilhada pelos estudiosos do campo, e assim construir um certo modelo do ser humano e da estrutura fundamental do material psíquico. É nesse sentido que podemos dizer que a psicanálise, até aqui, construiu um patrimônio precioso a respeito do psiquismo humano, material que, no entanto, jamais poderá algum dia se dizer completo ou definitivo.

Da mesma forma, a experiência mística, ocorrendo como vivência de alteridade profunda à subjetividade empírica, auxilia no processo de desidentificação e desconstrução da personalidade, facilitando a percepção de uma identidade maior da própria pessoa, que estaria em transcendência de seu eu empírico. A mística também proporciona um alargamento da subjetividade, mas enquanto a psicanálise o faz através da imanência do psiquismo, a experiência mística o faz pela sua transcendência. Poderia aqui sugerir a imagem de que a mística aponta a um apofático convexo, enquanto a psicanálise a um apofático côncavo, havendo assim um possível espelhamento, que será aprofundado no capítulo a seguir.

Nessa dupla reentrância processual, a purificação do self é, segundo Underhill (1911/1961, p. 202, tradução nossa), “um limpar do espelho para que ele possa receber a luz divina”, sendo assim uma prática perpétua, ou ainda, interminável, como diria Freud. Poderíamos afirmar, aproveitando-nos da metáfora da autora, de que a psicanálise construiu, ao longo de sua história, instrumentos poderosos para se aproximar do espelho, que revelam reentrâncias e minúcias até então inimagináveis, outorgando um novo colorido ao rosto de seu observador.

Se o místico, em seus estados de absorção mais profundos, se torna como um espelho vazio que reflete o rosto do Real, muitas vezes ele também pode esquecer que esse espelho também possui seus pontos obscuros e embaçados – e que a experiência mística inevitavelmente ocorre também em meio a singularidade de como aquele espelho está constituído para o místico, o que nos leva ao próximo tópico.

5. 4. Universalidade e singularidade

Uma discussão que se faz bastante presente no campo de estudos contemporâneos da mística diz respeito ao embate entre as posições perenialistas – isto é, aquelas que afirmam que os fenômenos místicos são universais e atemporais, independentemente do contexto histórico-cultural em que o místico se encontra – e as posições contextualistas, aquelas que afirmam o oposto, isto é, de que toda a experiência mística é uma construção linguística, histórica e cultural, sendo assim impossível abordá-la enquanto um fenômeno universal; sendo que nas posições mais extremas das visões contextualistas, torna-se impossível até mesmo de estabelecer qualquer modalidade de diálogo inter-religioso a partir da mística.

Dizer, na verdade, que tal discussão é um problema exclusivo da mística é esquecer do fato de que ela se estende para todos os campos de conhecimento na pós-modernidade. É uma tendência crescente no pensamento contemporâneo o de relativizar e contextualizar todos os aspectos da vida humana, sendo também que nos extremos desse espectro encontramos as perspectivas que afirmam que em realidade toda experiência não é apenas mediada pela linguagem, mas sim inteiramente construída por ela. Nessas perspectivas mais radicais, frequentes em certas escolas do pensamento pós-estruturalista, a linguagem substitui toda ontologia. Os diálogos críticos em relação a tais posições constituem um embate dialético emblemático de nosso tempo e ocupam um campo complexo de discussões epistemológicas no terreno da filosofia. No entanto, podemos inverter aqui novamente a pergunta para colocá-la em uma outra direção: o que será que a mística e a psicanálise têm a dizer sobre tal embate entre contextualismo e perenialismo?

As posições perenialistas, defendida por autores como Aldous Huxley (2009), Fritjof Schuon (2005) e René Guénon (1989), abordam o fenômeno místico sobretudo por seu viés atemporal. Isto é, se a experiência mística se caracteriza justamente por ser um fenômeno que transcende as categorias de tempo e espaço, pode-se afirmar, na visão destes pensadores, que há uma universalidade intrínseca às categorias místicas, pois ao transcender o próprio registro do “eu”, elas se apresentariam como trans-simbólicas, trans-linguísticas e trans-culturais. Um exemplo explícito de tal abordagem pode ser encontrado no clássico “*A Filosofia Perene*” de Huxley (1945/2009), obra que agrega, através da divisão por temas, descrições universais de um mesmo fenômeno.

Percebo, no entanto, que as posições das escolas de filosofia perene muitas vezes não problematizam de maneira enfática o lugar que a constituição subjetiva do indivíduo, em meio à sua biografia, seu contexto sócio-cultural e linguístico, desenha e molda as experiências místicas de modos radicalmente singulares. Esse fato acaba sendo negligenciado pelo excesso do universalismo, postura que será criticada por autores que, como veremos logo a seguir, também pendem aos excessos opostos.

As visões contextualistas, problematizadas no campo de estudos acadêmicos da mística sobretudo pela polêmica obra “*Mysticism and philosophical analysis*” (1978), do autor norte-americano Stephen Katz em companhia de outros estudiosos com perspectivas semelhantes, afirmam o radical oposto: que não existem instrumentos epistêmicos suficientes para se afirmar a validade da experiência mística e de sua ontologia, sendo as descrições dos místicos essencialmente construções semânticas embebidas em seu contexto sócio-cultural.

Katz (1978) parte de uma epistemologia essencialmente kantiana, preocupada com a impossibilidade de se atingir os fenômenos em sua verdade última, e alia-se a concepções oriundas do campo linguístico e filosófico da contemporaneidade para estabelecer a impossibilidade de se afirmar qualquer verdade universal na experiência dos místicos. Embora Katz não desconsidere a possível ontologia da mística, ele afirma que ela é inerentemente inacessível e incapaz de ser verificada hermeneuticamente. Entre muitas de suas citações para justificar seu ponto de vista, encontra-se:

Não existem experiências puras (i.e. imediadas). Nem a experiência mística nem formas mais ordinárias de experiência dão qualquer indicação, ou qualquer base de credibilidade, de que elas sejam imediadas. Isso significa que toda experiência é processada e organizada, e se faz disponível para nós por meio de caminhos epistemológicos extremamente complexos. [...] Uma avaliação apropriada deste fato leva ao reconhecimento de que para compreender a mística não basta simplesmente estudar os relatos dos místicos após o evento experiencial mas de reconhecer que a própria experiência, assim como a forma com que ela é narrada é formatada pelos conceitos que o místico porta, e que formata, sua experiência. (p. 26, tradução nossa)

Enquanto a crítica de Katz é interessante por apontar que todo fenômeno místico ocorre em meio a uma singularidade, ela também pode incorrer em seu problema diametralmente oposto, caindo em uma relativização excessiva dos mesmos. Penso que, a partir das discussões que realizamos até aqui, seja justo afirmar que o fenômeno místico ocorre na fronteira entre as significações e o Real. Embora os fenômenos místicos ocorram de modos distintos, sujeitos tanto à singularidade do indivíduo quanto ao contexto cultural e/ou da tradição religiosa no qual ele está inscrito, podemos perceber que o atravessamento do Real possibilita que os diferentes místicos possam reconhecer as experiências um dos outros.

Esse parece ser o paradoxo central da mística, em que não podemos dizer que ela é inteiramente trans-representacional e nem puramente representacional. Nesse olhar, a experiência mística não é exatamente uma negação da linguagem (ou sua pura transcendência), mas sim um fenômeno que vai para além da linguagem ao mesmo tempo em que a preserva, sendo que o místico, paradoxalmente, está para além do pensamento

na mesma medida em que constitui a experiência para si através dos recursos culturais e subjetivos que possui.

Assim, para que a compreensão da experiência mística não fique submetida aos ditames de uma concepção de linguagem des-ontologizada, é importante salientar que o místico não experimenta o absoluto através da representação, mas por uma relação direta de comunhão. Esse fato implica na exigência de um outro paradigma de abordagem, que não trate a mística enquanto simplesmente um fenômeno subjetivo sem validade epistêmica, sofismo que simplesmente desconsidera o fato da mística precisar de seus próprios aparatos metodológicos (isto é, a própria prática espiritual sustentada pelas diferentes tradições) para ser reconhecida em sua idiossincrasia, isto é, enquanto fenômeno de relação com o absoluto. Horujy (s/d2) afirma a esse respeito:

O fato de crucial importância é que a prática espiritual ou místico-ascética está muito longe de ser arbitrária e subjetiva: é uma disciplina metódica escrupulosamente elaborada por tradições centenárias. Tanto a fenomenologia quanto a prática hesicasta²⁷ representam uma escola de experiência vivida (*das Erlebnis*) que desenvolve procedimentos rigorosos de organização, testagem e interpretação da experiência. (p. 8, tradução nossa)

Além de Horujy, Wilber (2000) também tece uma crítica bastante rigorosa às perspectivas contextualistas. O autor, numa revisão radical da obra de Katz, aponta dois argumentos centrais dos equívocos cometidos nessa perspectiva: em primeiro lugar, de que o extremo relativismo levaria a um problema de incomunicabilidade geral não só ao campo da mística, mas eminentemente a todos os campos do conhecimento humano se levado às últimas consequências. Assim sendo, isso levaria a um contextualismo tão extremo que nega inclusive a sua possibilidade de afirmar suas próprias constatações.

Em segundo lugar, porque Wilber irá descrever fenomenologicamente que certas experiências místicas acontecem num campo trans-linguístico, e que mesmo se afirmando que os fenômenos místicos acontecem em diálogo com a singularidade e o contexto histórico do místico, há determinadas características que permanecem enquanto o esqueleto ontológico singular do fenômeno. Wilber (2000) afirma, numa crítica voraz aos excessos dos relativismos pós-modernos na obra de Katz:

²⁷ O hesicasmo é uma escola de tradição mística-religiosa fundamentada no cristianismo ortodoxo

Assim, se o argumento de Katz fosse verdadeiro, não só ele invalidaria as reivindicações da mística intercultural, mas também invalidaria a própria comunicação ordinária e cotidiana, ponto no qual sua posição volta-se contra si mesmo e dissolve completamente sua própria credibilidade. A posição de Katz é uma amálgama de aforismos neo-Kantianos, pressionados ao serviço de uma atmosfera desconstrutiva de uma retórica autocontraditória (e auto congratulatória). Ela é constituída por uma loucura aperspectiva, a forma dominante de confusão intelectual da mente pós-moderna. (pp. 360-361, tradução nossa)

Em seguida, o autor continua o argumento na direção do problema de se compreender a mística através de aparatos puramente cognitivos e racionais (que, como vimos, pode ser uma falácia por desconsiderar o fato epistemológico crucial de que a mística ocorre enquanto uma relação direta com o transcendente para além das categorias representativas do psiquismo humano):

Além disso, e olhando para o transpessoal, o que é mais perturbador sobre a abordagem de Katz é que ela é um grupo de acadêmicos tentando pensar racionalmente sobre temas transracionais. Eles são contemplativos de poltrona, por assim dizer, e estão tentando fazer pronunciamentos avassaladores sobre referentes espirituais sem possuir o significado correspondente. É só religião de pura fala, não é espiritualidade transformativa. Sob seus próprios meios, eles só querem *estudar textos*, eles não querem tomar as injunções e paradigmas a fazer a ciência autêntica. Isso é o mesmo que julgar um assado só por ler sua receita. (WILBER, 2000, p. 631, tradução nossa)

Sugiro aqui uma terceira via de compreensão que não caia nem no universalismo pouco crítico dos filósofos perenes e nem no relativismo radical dos contextualistas. De um lado, posso postular a compreensão de que os fenômenos místicos compartilham de um certo esqueleto estrutural de experiência que são requisitos fundamentais para caracterizá-la enquanto mística. Entre esses aspectos universais, podemos citar: a ruptura com o senso exclusivo de identidade do “eu”, uma percepção mais ampla das categorias

de tempo, espaço e causalidade e uma absorção num senso de alteridade radical que constitui um novo saber sobre o Real.

Nesse aspecto, estou de acordo com certas características das escolas perenialistas. De outro lado, no entanto, essas posições também criam um dualismo sutil, pois parecem se esquecer do fato de que o absoluto ocorre em meio a multiplicidade e singularidade da existência. Embora certas características do fenômeno místico sejam constituídas enquanto universais, a experiência ocorre sempre em companhia da singularidade do místico e do contexto no qual ele está inserido.

Afirmo então, o seguinte: as visões perenialistas nos auxiliam a compreender as dimensões ontológicas da mística, enquanto as visões contextualistas nos mostram que essas dimensões ontológicas acontecem sempre em meio a uma singularidade, que irrompe enquanto linguagem. O erro dos perenialistas parece ser o de se esquecer da mediação singular da experiência mística e o erro dos contextualistas o de acreditar que a linguagem é a única responsável pela produção de sentido místico, ignorando a dimensão do atravessamento do Real que se apresenta nessas vivências.

A experiência mística, nessa perspectiva, não pode pender nem demais a um lado nem ao outro, sendo a vivência de puro paradoxo entre o transcendente e o imanente, ôntico e ontológico, encontro entre a parte e o todo. Assim, a subjetividade do místico e seu contexto sócio-cultural estão incluídas na experiência mística, sendo compreendidas também nesse vértice paradoxal não-divorciado de nenhuma faceta da existência. A multiplicidade e a universalidade estão igualmente incluídas na dimensão apofática radical da mística.

Por que então podemos afirmar que esse debate entre perenialismo e contextualismo tem relação com a escolha da psicanálise como uma escola de vocação mística? Pelo simples fato de que a psicanálise, em meu modo de compreendê-la, realiza exatamente essa inscrição entre universal e particular através de sua metodologia particular. Pois, desde seus primórdios, a psicanálise é uma abordagem que tece sua compreensão do ser humano por meio da transferência clínica e da relação analítica – ou seja, está sempre de frente ao singular, ao inesperado – mas ao mesmo tempo, a partir dessa singularidade, desenha um certo modelo do psiquismo humano que pode passar a tangenciar o universal. A construção teórica psicanalítica é indissociável da condição eternamente inacabada da investigação clínica. Tarefa em eterno devir.

Assim, se a compreensão do psiquismo do analisando ocorre em meio a uma singularidade, mediada pela linguagem, isso não impede os psicanalistas de,

simultaneamente, pensar em dimensões antropológicas constitutivas (o que não significa estáticas e definitivas) que desvelam um saber sobre o ser humano. Se seguirmos à risca a visão de Katz, por exemplo, o mesmo não poderia ser feito em relação à mística, pois o fato de os fenômenos espirituais acontecerem em meio a um contexto sócio-linguístico-cultural é interpretado, num passo epistemológico notavelmente sofista, como um relativismo que torna impossível qualquer tentativa de se encontrar sentido e correspondência em suas distintas aparições.

A psicanálise desvelaria, por meio da singularidade do encontro clínico, algo de estrutural da condição humana, colocada sempre enquanto teoria peregrina. Essa característica a permite cuidar da espiritualidade de um paciente a partir de sua singularidade, como um modo único e irrepetível de revelação desse fenômeno, considerando as particularidades de seu modo de ser, de seu *ethos*, de seu psiquismo e de suas necessidades fundamentais, evitando formas de espiritualidade que sejam alheias, estrangeiras ou destitutivas dessa condição. A psicanálise trabalharia aqui em busca de uma espiritualidade encarnada e integrada ao psiquismo.

Assim, mais do que nunca no contexto das discussões contemporâneas sobre mística, penso que a psicanálise pode ocupar um lugar central nesse embate entre universalidade e singularidade, pois é um exemplo metodológico preciso de como esse dualismo pode ocorrer sem pender excessivamente para um lado ou para outro, tarefa que não se esgota. Em minha compreensão, psicanálise e mística são experiências que não saturam suas possibilidades existenciais, abrindo sempre caminhos para novas possibilidades de abertura ao Real.

Nesse registro, a meu ver, a psicanálise pode congrega - em meio a sua metodologia específica, sua hermenêutica própria, seu posicionamento apofático e seu modo clínico de realizar a intersecção entre universal e particular - um modo de abordar o fenômeno enquanto investigação das maneiras pelas quais o místico lida com o absoluto frente ao próprio efeito que suas experiências têm sobre sua interioridade. De que forma o místico se posiciona em relação à existência, em meio ao acesso a regiões de si que se abrem ao transcendente enquanto experiência viva?

A característica apofática da psicanálise, que investigamos neste capítulo, pode implicar numa profunda compatibilidade com uma abordagem não-reducionista dos fenômenos místicos. Se a vivência mística pressupõe um eterno mais-além (o Outro absoluto que pressupõe o esvaziamento da identidade psicológica da pessoa), um método que corresponda a tal perspectiva pode ser fiel ao modo particular com que o místico se

posiciona frente ao Real. A psicanálise pode investigar a relação do místico com a eterna transcendência do absoluto porque justamente não se propõe, pelos seus próprios fundamentos, a capturar o fenômeno que está investigando – ela pressupõe, assim, uma certa disponibilidade ética compatível com as maneiras com que a relação mística acontece, ou seja, como abertura incessante.

Para realizar tal tarefa, no entanto, penso que a psicanálise precisa ser, simultaneamente, aberta à mística e também capaz de investigá-la; o que demandaria que ela incorporasse algo da mística em sua forma de abordar a situação clínica, bem como voltar-se a ela a partir de seu olhar de contínuo desvelamento apofático. É nessa chave que daremos continuidade a esta pesquisa, que agora em sua etapa final pode levar essas reflexões adiante, pensando no que pode significar uma clínica psicanalítica compreendida através da mística e uma mística compreendida através de um olhar clínico psicanalítico, que poderia então investigar a relação do analisando com o campo do transcendente a partir da perspectiva do paradoxo.

6. Rastros de um diálogo peregrino

6.1. Mística da clínica: o vértice apofático

Em nosso percurso até aqui, busquei apresentar a ideia de uma terapêutica que possa simultaneamente acolher as dimensões espirituais da pessoa e também investigar as possíveis fraturas que podem ocorrer nesse processo, tomando então a prática psicanalítica como interlocutora potencialmente fértil para tal tarefa. No entanto, para acolher tais dimensões espirituais, darei um passo adiante ao sugerir que a clínica deve também se fazer mística e adentrar a linguagem própria do campo para ser compreensiva à natureza peculiar, não-psicológica de determinados fenômenos. Esse posicionamento então me leva às reflexões finais desta tese, em que quero pensar propriamente nas dimensões transdisciplinares possíveis entre os dois campos.

Nesse sentido, poderíamos apresentar uma certa perspectiva de prática terapêutica que pode acontecer simultaneamente enquanto uma mística da clínica, i.e. uma forma de ampliar o modelo clínico e a visão antropológica que o sustenta de tal forma que possa dar conta de uma maneira não-reducionista das problemáticas apresentadas pelos místicos em seu registro ontológico; assim como uma clínica da mística, o que significa que o método clínico (e aqui, mais especificamente, o psicanalítico) pode tratar das complexidades, adoecimentos e questões que se apresentam no campo da mística, desde que esse tratamento ocorra em meio a uma visão complexa do ser humano, em que suas possibilidades ontológicas sejam abarcadas e acolhidas em um cuidado com as propriedades da condição humana, evitando reducionismos psicológicos.

Esse encontro transdisciplinar entre as duas áreas permite, dessa maneira, que pensemos de que forma seria possível uma aplicação dos fenômenos relatados pelos místicos à situação clínica e, simultaneamente, de que forma a clínica pode tocar o campo da mística lhe agregando certas perspectivas e complexificando a relação homem-absoluto. Iniciemos, pois, com o primeiro caso: o que há na mística que possibilita uma nova compreensão da situação clínica?

Como vimos ao longo da pesquisa, a mística é um fenômeno de multiplicidade, que ocorre de maneiras singulares e é interpretada de modos distintos de acordo com a cultura, a época, a subjetividade do místico e a teologia específica em que ela será recebida. No entanto, um elemento da vivência mística que ao meu ver pode ser particularmente interessante ao contexto sócio-cultural da pós-modernidade (que, como

vimos, está saturado pelo excesso de imanência) é o fato de que ela ocorre como fenômeno apofático, isto é, como experiência de algo inapreensível pela subjetividade psicológica.

A experiência apofática que a mística aporta é memória ressonante ao ser humano de que existe uma área do seu ser que não se constitui pelas operações conceituais e representacionais, abrindo espaço para uma compreensão da realidade que se apresenta por uma lógica de alteridade absoluta e que demanda uma suspensão do protagonismo de sua própria identidade psicológica. Nesse acesso ao transcendente que está para além dos entes, o ser humano se aproxima do inefável, que então lhe reconfigura seu ser e o abre ao contínuo paradoxo entre o todo e parte.

Se então essa característica apofática da mística for colocada em diálogo com o campo da clínica psicanalítica, em sua posição hermenêutica de cuidado e de investigação da interioridade de alguém, que possibilidades podem surgir desse encontro? Penso que compreender a prática clínica a partir desse ângulo apofático reformula inteiramente a concepção antropológica, prognóstica, diagnóstica e ética de um trabalho analítico, e abre inúmeras abas de pesquisa e investigação possíveis, dentre as quais apresento a seguir apenas algumas possibilidades.

Como vimos ao longo da tese, a mística pode também ser um modo de compreensão da realidade e não apenas uma experiência, o que lhe permite dialogar com outros campos do saber para encontrar destinação. Nesse capítulo, a clínica psicanalítica será nosso interlocutor discursivo que poderá dar forma às experiências que encontram grande dificuldade de representação simbólica. De que forma, portanto, as descrições dos místicos a respeito da experiência com o transcendente podem ampliar nossa compreensão do fenômeno clínico?

6.1.1. Modelos clínico-antropológicos

Como primeiro ponto fundamental, é necessário recordarmos que, para os fins desta análise clínica, estou partindo de um pressuposto antropológico específico e irredutível nessa tese: o ser humano precisa ser compreendido em uma matriz complexa que não reduza aquilo que fenomenologicamente surge enquanto experiência de alteridade a uma compreensão subjetivista e intrapsíquica do fenômeno. A mística é fenômeno de alteridade por excelência e isso implica numa revisão profunda da maneira como o ser humano se especializa, se temporaliza e se constitui.

Nessa toada, a visão antropológica compatível como recurso central para contemplar tais questões é necessariamente uma que compreenda o ser humano por meio de regiões distintas, em que se possa incluir o registro do espiritual de forma diferenciada dos processos psíquicos subjetivos e nisso possibilitar uma compreensão do apofático como característica estrutural ontológica. Esse ponto de vista exigiria uma compreensão de que o ser humano é capaz de aberturas ao transcendente, ou seja, àquilo que escapa às determinações de seu psiquismo.

O místico, nessa perspectiva, seria uma pessoa que decide aprofundar sua atenção a tais aberturas de si mesmo, e que em meio a esse processo acessa dimensões do transcendente - de forma consciente - que vão moldando sua interioridade de uma maneira em que a dimensão psicossomática deixa de ser seu centro de ancoragem. O místico passa por um processo de desconstrução identitária do eu a fim de poder realizar seu ser na dimensão do espírito. Essa realização implica na encarnação plena de sua singularidade, no acontecer das dimensões mais profundas de sua interioridade em meio ao acesso ao transcendente.

No capítulo 4 desta tese, apresentei a possibilidade de pensarmos em uma clínica do paradoxo, que acolha precisamente a interpenetração entre essa dimensão de alteridade transcendente e a vida psíquica do ser humano, abordando então a psicanálise como interlocutora potencialmente fértil para tal perspectiva. Após o percurso desta tese, podemos nos perguntar: que lugar teria portanto uma clínica estabelecida nesse vértice dentre o escopo das abordagens psicanalíticas contemporâneas que tratam do tema da mística?

Do ponto de vista das teorias clínicas contemporâneas, a meu ver poucos são os modelos que de fato pensam o ser humano e a clínica a partir de fato desse tipo de antropologia mística. Temos de um lado as teorias reducionistas, que pensam esses fenômenos somente a partir de determinações psicológicas; de outro, aquelas escolas que incorporam a mística em seu escopo, mas que a tratam enquanto potências da própria subjetividade do indivíduo (tendência das escolas junguianas e transpessoais), nisso possivelmente a destituindo de seu caráter apofático de alteridade radical; e por último, uma terceira via que possibilita um diálogo mais construtivo entre a subjetividade humana e a mística, tais quais a obra do psicanalista indiano Sudhir Kakar (1997;2009) e de alguns autores contemporâneos que vêm investigando a relação entre budismo e psicanálise, como Mark Epstein (2009;2018), Jack Engler (2003), Jeffrey Rubin (1996), entre outros, mas que a meu ver ainda assim são mais perspectivas psicológicas do que transdialógicas.

Assim, penso ser importante ressaltar aqui que essas perspectivas, embora hoje sejam consideradas referências de um movimento mais inclusivo e edificante em relação à compreensão da espiritualidade e da mística da situação analítica, não se alinham com a abordagem que proponho nesta tese. Isso porque, embora representem um salto irrefutável na exploração desse tema, a meu ver são teorias que ainda não possuem de fato um modelo antropológico do ser humano constituído na mística, ou que possam abarcar os fenômenos espirituais em um registro não-psíquico existente na interioridade do ser humano ontologicamente.

Parsons (1999) aponta que no expoente do movimento de psicanalistas inclusivos à espiritualidade, encontra-se uma tendência de abordar o assunto de uma maneira aberta, dialógica, não-reducionista, construtivista e transformacional. Enquanto podemos afirmar que todas essas características são bastante desejáveis como referências éticas para compor esta pesquisa e que a direção que pretendo outorgá-la se assemelha a essa terceira categoria, há uma diferença essencial entre nossas aproximações epistêmicas, que a meu ver se encontra na questão do modelo antropológico subjacente a tais teorias.

O problema central para mim é que esses autores, embora preocupados em respeitar os fenômenos místicos enquanto fenômenos de alteridade, muitas vezes abordam a questão utilizando as tradicionais categorias psicanalíticas e psicológicas da constituição do sujeito e buscam a partir daí compreender a relação da pessoa com o transcendente. A questão da interpenetração entre os dois registros, ou a forma como o espiritual e o psíquico se entrelaçam numa totalidade complexa sem que um se reduza ao outro, é pouco abordada nessas perspectivas, o que leva a alguns reducionismos sutis. Ou seja, são teorias que tratam da mística, mas não são em si místicas.

A crítica de Roland (2010), autor preocupado em evitar os colonialismos epistemológicos típicos dos modelos psicanalíticos quando são utilizados para o estudo de culturas estrangeiras, é rigorosa e precisa quando aborda a obra do psicanalista indiano Sudhir Kakar e outros autores que tentam abordar a mística de maneira integrativa, mas que acabam porém sutilmente adentrando a mesma falácia:

Kakar é o primeiro psicanalista Freudiano que abertamente desafiou a instituição psicanalítica para aportar ao místico um respeito similar àquele dado ao artista no Ocidente. Todos eles concordam que as experiências religiosas são válidas em si próprias mas todos afirmam que essas experiências podem ser parcialmente senão inteiramente explicadas

através de considerações psicanalíticas. [...] Suas descrições das vidas de Vivekananda, Gandhi e Ramakrishna são muito bem feitas em seu estilo de escrita talentoso. Mas o que acontece quando ele [Kakar] de fato aplica seu entendimento psicanalítico a essas três figuras espirituais? Suas análises são tão reducionistas quanto aquelas de Jeffrey Masson. (ROLAND, 2010, tradução nossa)

Assim, a diferença do modelo antropológico que busco apresentar aqui parte essencialmente do fato de que a mística apresenta uma nova concepção da subjetividade de uma pessoa, de forma que a semântica psicanalítica clássica pode se tornar, em alguns registros, obsoleta.

Ou seja, a meu ver esses autores descritos acima têm buscado compreender a relação entre o psiquismo humano e o absoluto sem passar pelas complexidades da interpenetração da dimensão do espírito com o psiquismo, ou ao menos, sem analisá-las extensamente em um modelo antropológico que seja consistente nesse contato. Percebo aí uma antropologia que não dá conta da compreensão das dimensões ontológicas da experiência mística, o que a meu ver produz análises clínicas um tanto reducionistas.

Nas obras de Kakar (1997;2009), Rubin (1996) e Kripal (1995), por exemplo, penso que ainda predomina a dimensão do inconsciente psíquico-corporal como matriz para se entender os posicionamentos do indivíduo frente às experiências místicas. As peculiaridades ontológicas do espírito humano, ou seja, as estruturas essenciais que permitem ao ser humano se abrir para o campo da mística são, quando não ignoradas ou negligenciadas, insuficientemente compreendidas e descritas nessa inter-relação com o psíquico. Da mesma forma, as peculiaridades inerentes às travessias de um caminho místico, seus dilemas e conflitos, também são muitas vezes tratados apenas por dinâmicas psíquicas e não através de uma interlocução existencial. São autores que tratam da mística de um modo sério e rigoroso, mas que não possuem, desse modo, uma visão mística da clínica.

Poder pensar que as experiências espirituais de uma pessoa não dizem respeito somente a certas conquistas internas, mas sim a reflexos de um campo ontológico que pré-existe à própria pessoa e constitui uma disponibilidade singular é alterar todo o campo de análise clínica desses fenômenos, pois possibilita entender de um modo mais paradoxal a fronteira entre imanência e transcendência. É nesse aspecto que percebo que muitas vezes esses autores clínicos se limitam, pois tratam do espiritual de uma maneira um tanto

desenraizada de seu lugar antropológico essencial, como algo originário da condição humana.

Um outro modelo teórico (embora não se inscreva no campo da psicanálise) que penso sofrer da mesma questão é a abordagem de Ken Wilber, autor norte-americano que comparece em alguns momentos nesta tese. É seguro dizer que, dentre os autores preocupados em pensar num modelo antropológico que abranja tanto as contribuições das tradições espirituais quanto as advindas dos modelos clínicos da psicologia contemporânea e da psicanálise, seu pensamento (1983; 1999; 2000; 2002; 2007; 2008; 2017) ocupa um lugar ímpar e é sem dúvida um dos mais prolíficos.

Wilber, ele mesmo não sendo clínico, inicia suas contribuições no campo da psicologia transpessoal, por meio de sua clássica obra *“O Espectro da Consciência”*, publicada em 1977. Nesse texto, vemos os primeiros esforços do autor em desenhar aquilo que seria sua grande vocação e sua ambição maior: a tentativa de integrar todos os registros do ser humano num modelo epistemológico uno, em que todas as contribuições oriundas dos mais diversos campos de conhecimento pudessem ser cada uma representante de um ponto de vista específico acerca de um mesmo objeto, no caso a própria consciência humana. Ao longo do tempo, Wilber foi se posicionando epistemologicamente para além da psicologia transpessoal para abraçar seu próprio modelo integral, em que não mais se concentra somente no tema da transcendência, mas sim na tentativa de produzir um modelo unívoco de todo saber (inclusive extrapolando em muito o campo da psicologia e buscando dialogar com campos tais como medicina, economia, política, teoria social etc.).

Wilber (2000; 2002; 2008) divide a consciência humana em uma multiplicidade de registros (ou fulcros de desenvolvimento) pelos meios dos quais a consciência humana navega. Em cada um desses níveis, há uma patologia potencial associada aos grandes temas que cada nível porta. Cada patologia seria, assim, um fracasso na integração dos conteúdos daquele nível e o consequente impedimento da consciência alcançar com plenitude o nível seguinte.

É através desse modelo que Wilber pensa na integração entre as escolas de psicologia e psicanálise contemporâneas e a sabedoria das tradições espirituais. Para o autor, os métodos terapêuticos psicológicos em geral se focaram nos registros mais básicos da consciência humana, isto é, as dissociações que ocorrem em meio à produção de imagens e símbolos e aos afetos a elas associadas. O espiritual, nesse sentido, estaria num registro acima desse e teria, à mesma maneira, suas patologias (dissociações)

potenciais. Wilber (2008) pensa, então, num modelo clínico psicológico que buscaria incorporar todas as técnicas terapêuticas disponíveis, cada uma a ser utilizada para questões referentes aos níveis distintos do espectro de consciência humano. O mesmo terapeuta, por exemplo, poderia utilizar técnicas de associação livre para lidar com os conflitos de natureza neurótica (ou emocional-sexual) de seu paciente, técnicas de introspecção existencial (como as oriundas da *dasein-análise*) para auxiliá-lo a se colocar em direção ao seu horizonte ético, e ainda técnicas do budismo tântrico (ou de outras práticas espirituais de natureza mística) para auxiliá-lo no caminho de união com o absoluto.

Se, então, o modelo de Wilber permite abordarmos tanto a questão dos adoecimentos espirituais quanto um diálogo possível entre psicanálise e espiritualidade de um modo (talvez excessivamente) didático, também é importante salientarmos que sua maneira de compreensão dessa problemática é fundamentalmente distinta da de nossa pesquisa, e a chave para a compreensão dessa diferença reside na questão do método.

Sua teoria, por se apoiar num modelo antropológico excessivamente evolucionista e por desenhar um modelo de ser humano tão encaixado em suas diferentes categorias, registros e níveis, perde a dimensão mais fundamental que caracteriza tanto o campo da clínica psicanalítica quanto o campo da mística, isto é, o registro apofático que permite o surgimento do paradoxo e do mistério, passíveis de serem desvelados somente no surgimento da relação viva, seja entre analista e paciente, seja entre o místico e o absoluto.

É nessa diferença que podemos localizar nosso modo de trabalhar. Nessa direção a situação clínica não é aplicável somente aos registros psicológicos e suas patologias potenciais (enquanto as tradições espirituais se focariam nos registros superiores), mas sim enquanto maneira de se compreender a própria relação da pessoa com o registro paradoxal que a contorna entre imanência e transcendência. Nesse sentido, é que afirmamos no capítulo anterior que o ôntico desvela algo do ontológico e vice-versa, apoiados na teoria de Safra (2006) a respeito do ícone enquanto representação fundamental da condição humana. Ou seja, nessa perspectiva a dimensão apofática da existência que a mística revela não está presente apenas nos registros “superiores” de consciência, mas sim como presença estrutural em qualquer aspecto da vida humana.

Penso que Wilber, ao dividir, categorizar, separar e encaixar teorias de todos os campos epistêmicos em seus mapas de desenvolvimento, perde justamente essa dimensão do espaço vivo do paradoxo em que tanto o espiritual quanto o psicológico irrompem num campo impossível de capturar, mas que se desvela pelo brincar da relação viva com

o outro, seja esse outro o intercâmbio entre analista e analisando, ou seja ele o atravessamento do místico em direção à união com o absoluto. Nesse ponto, a meu ver sua obra deixa de ter uma compatibilidade com a mística e passa a ser afirmativa, categorizante, lógica e racional, enquanto visa tratar de assuntos que escapam a esse modo de abordagem. Wilber perde a dimensão poética, descontínua, relacional e apofática tanto da mística quanto da clínica, e por isso mesmo traça uma compreensão da questão humana distante da situação analítica.

A ideia central desta tese é a de que o psicanalista pode investigar essas aberturas do espírito sem reduzir tais fenômenos à constituição do psiquismo, embora de modo que abarque e acolha as singularidades do psiquismo nessa investigação. Contudo, para realizar tal tarefa, há uma necessidade de se desenvolver um modelo antropológico das fronteiras místicas da pessoa, bem como uma semântica clínica nova que rejeite uma aplicação naturalista dos antigos conceitos psicanalíticos lateralmente à experiência mística do indivíduo.

Esse modelo antropológico é então uma compreensão do ser humano constituído na fronteira entre a imanência e a transcendência (como a ideia do ícone, tratada em capítulo anterior nas visões de Safra e Florensky), e que possui um vértice místico ontológico em sua interioridade, um registro não-psíquico, mas que paradoxalmente está também em estreita relação com o psiquismo da pessoa. É uma compreensão do humano na fronteira paradoxal entre ôntico e ontológico, sem que essas dimensões possam ser separadas. A análise clínica que parte daí inevitavelmente deve fazer uma revisão de certos conceitos psicanalíticos para entender essa interface e permitir uma clínica da realização do espírito em suas dimensões ontológicas, enquanto simultaneamente se atente para as maneiras pelas quais as experiências espirituais precisam ser traduzidas pelo psiquismo e podem sofrer uma distorção nesse processo.

Enxergar a clínica por esse vértice implica portanto em uma revisão da compreensão da estrutura mesma da condição humana, o que inevitavelmente implica também em uma revisão dos diagnósticos clínicos, das terapêuticas adequadas, das possibilidades existenciais que se apresentam a partir disso e da situação clínica em seus aspectos éticos e transferenciais, assuntos que buscarei abordar nos próximos tópicos. A seguir, então, apresento algumas das possibilidades pelos quais o percurso clínico pode acolher o evento apofático, iniciando em seu aspecto inerente e constitutivo para mais à frente pensarmos nas propriedades clínicas do caminho místico em si.

6.1.2. O apofático inerente

Enxergar a clínica por um viés místico implica assim em compreender o ser humano para além de seu eixo linear-temporal. Isso significa que o ser de um paciente não fica reduzido somente aos dados imediatos da corporeidade e do ambiente, mas que pode ser compreendido por sua relação com uma alteridade que atravessaria tempo e espaço, tornando-o em si constituído por essa alteridade. A mística aponta a uma origem ontológica distinta do ser humano, cuja matriz não é sua biologia, mas sim o próprio apofático.

Visto através do prisma dessa totalidade que está para além do tempo-espaço linear, o ser humano é expressão e presença dentro dessa totalidade e portanto não está separado dela. Essa compreensão leva à conclusão de que o vínculo de uma pessoa com o transcendente (ou seja, sua espiritualidade) não é apenas uma aquisição existencial que surge com o desenvolver de seu psiquismo, mas é, como vimos no tópico anterior, pré-existente e originária. Numa perspectiva mística, o ser humano é constituído ontologicamente numa relação orgânica com a dimensão apofática do transcendente.

Essa dimensão pré-existente e para fora do tempo, contudo, irá ao longo da vida de uma pessoa se encontrar com a dimensão temporal e biográfica que constitui seu caminho desenvolvimental. Esse cruzamento é o que gera a complexidade ontológica do homem, sendo um ser de fronteiras que habita no tempo mas é capaz de vislumbrar o eterno. Ou seja, nessa visão há uma dimensão originária do ser humano que aparece como inapreensível e transcendente, mas que irá ao longo da vida de alguém se desenvolver de acordo com os momentos de sua corporeidade, constituição psíquica e abertura espiritual. Isso permite também vislumbrarmos de que forma o apofático se manifesta na interioridade de uma pessoa em cada momento de seu desenvolvimento, até que eventualmente possa se manifestar explicitamente enquanto um movimento de espiritualidade, assunto do próximo tópico. O apofático pode, por exemplo, aparecer enquanto um símbolo religioso ou de poder, ou enquanto uma experiência de algo sagrado e numinoso²⁸, ou mesmo enquanto a experiência mística em si.

Alguns autores no campo da psicanálise, por exemplo, investigaram o desenvolvimento de experiências religiosas e a integração da vivência do sagrado ao longo da vida de uma pessoa. Psicanalistas como Jones (1991) e Rizzutto (2006) discutem

²⁸ A esse respeito, podemos citar a obra de R. Otto, “*O Sagrado*” (2007), que trata da irrupção das experiências de sagrado na interioridade humana.

os padrões transferenciais que ocorrem nas diferentes áreas da vida de uma pessoa e os seus laços afetivos com o sagrado, podendo assim realizar uma pesquisa a respeito da evolução das imagens de Deus no psiquismo humano. Embora essas perspectivas discutam o tema por um viés essencialmente psicológico, isso não nos impede de pensar essa intersecção a partir do ângulo místico, que nesse trecho, para ser coerente com a visão desses autores, nomearei de sagrado.

Tais imagens se transformam em níveis de complexidade crescente na medida em que a personalidade da pessoa alcança um funcionamento mais integrado. No entanto, aqui surge o paradoxo que abordamos acima: a experiência do sagrado em si, por não ter um caráter representacional e ser pura vivência, não sofre evolução. Mas, ao longo do processo de desenvolvimento da pessoa, essa experiência do sagrado integra-se às imagens do divino presentes em seu psiquismo.

Paradoxalmente, portanto, podemos pensar na ideia de um desenvolvimento do sentimento religioso. No psiquismo da criança, por exemplo, esse entrecruzamento entre a experiência do sagrado e o momento específico de seu desenvolvimento se expressa através de imagens sobre o divino, frequentemente na forma de potências (força, alegria, medo, etc.). Nessa etapa de vida, tais imagens simultaneamente auxiliam a criança a lidar com seus medos e angústias e apontam ao seu anseio de alcançar uma completude narcísica.

Na continuidade do processo de desenvolvimento, tais imagens vão se metamorfoseando a partir dos vínculos afetivos estabelecidos pela pessoa, ou seja, elas passam a ganhar contornos humanos a partir da incorporação das qualidades das pessoas com quem se relacionou. Esse processo caminha na direção de um aumento de complexidade das imagens sobre o sagrado, em que experiências de etapas anteriores na formação do psiquismo são integradas e transformadas gradualmente pelas novas vivências relacionais.

Há também a possibilidade de ocorrerem adoecimentos específicos desse registro, nos quais a pessoa passa a se identificar narcisicamente com as imagens do sagrado. Quando isso ocorre, tais imagens são impedidas de se transformarem, deixando de ser elementos inspiradores para os movimentos de metamorfose do *self* em direção ao transcendente para, ao contrário, se tornarem afixadas em uma busca por completude narcísica. Há um impedimento do devir da espiritualidade da pessoa, deixando-a estancada em sentimentos de onipotência que visam encobrir os estados de desamparo e de dependência da alteridade. A respeito disso, afirma Bion (1988):

[...] o grau em que a memória e o desejo obstruem a relação do paciente com um seio ou pênis ausentes, num dado nível mental ou determinada época da vida em que tal objeto seria importante ao ponto de evocar sentimentos análogos àquilo que, num adulto, seria temor religioso; o que poderia ser representado através do termo desejo. Tomando a evidência em seu outro aspecto- ou seja, no ‘sentido’ memória- o grande mérito da mesma seria a revelação do grau em que o relacionamento do paciente com Deus foi perturbado por modelos (ou elementos da categoria C) sensorialmente desejados, os quais impediram uma experiência inefável em virtude do caráter concreto, e da inadequação, portanto, deles, para representar a “realização”. Em termos religiosos, essa experiência pareceria ser representada por afirmações de que a humanidade ou o indivíduo se deixaram iludir por imagens entalhadas, ídolos, estatuária religiosa, ou, em psicanálise, pelo analista idealizado. [...] A necessidade de se fazer essa apreciação e interpretação tem amplas consequências: estenderia a teoria psicanalítica de forma a abranger as opiniões de místicos que vão de Bhagavad Gita até a atualidade. (1988, p.130)

Se o percurso de desenvolvimento das imagens do divino não sofre esse estancamento, o processo de estruturação da espiritualidade pode ter seu devir fluido, nos quais as imagens se tornam inspiração para a busca por transcendência. Nessa continuidade, ao longo da vida de uma pessoa, a espiritualidade vai deixando de ser compreendida somente a partir das identificações imaginárias e simbólicas e passa a ser constituída a partir da experiência de abertura fundamental, em que gradualmente o eu identitário deixa de ser o ancoramento da subjetividade da pessoa para dar lugar aos sentidos existenciais e seu posicionamento ético frente à existência, ou seja, a seus valores fundamentais. Poderíamos dizer que essa transição implicaria que a espiritualidade da pessoa sai de seu registro ôntico para alcançar o ontológico, tema que veremos no tópico seguinte.

Conforme esse processo vai evoluindo na interioridade de alguém, a própria dimensão dos valores vai sendo transcendida e o ser humano vai se constituindo menos pela corporeidade e pelas dinâmicas psíquicas e mais por determinadas experiências que ocorrem no campo da transcendência. Com o decorrer desse processo, na culminação mística, o ser humano passa a acessar dimensões mais e mais profundas do espírito e seu

eixo de referência passa ser composto essencialmente pelo vazio de abertura ao absoluto, o que caracterizaria de fato a singularidade de um místico.

Contudo, embora o desenvolvimento da espiritualidade tenha um percurso temporal que passa das imagens e símbolos do divino aos valores existenciais e por fim às aberturas de fato místicas, novamente precisamos apontar também ao registro atemporal pelo qual a dimensão apofática ocorre na consciência humana que, dessa forma, pode se manifestar até mesmo nas situações mais cotidianas. Isso coloca a atenção clínica como necessitada de um olhar binocular àquilo que emerge do paciente como acontecendo no paradoxo inseparável entre sua dimensão originária (ontológica) e os fatos ônticos conectados à sua biografia; ou ainda, no paradoxo entre continuidade e descontinuidade.

Isso quer dizer que, por exemplo, uma situação relatada por um paciente em uma situação clínica é simultaneamente reveladora - por um lado - de seu sofrimento, sua biografia e seu psiquismo e; por outro, de como essa dimensão apofática se manifesta nela. O furo ontológico do apofático pode estar presente nos eventos mais improváveis da vida, sendo necessário ao analista a presença e sensibilidade de percebê-lo.

Um exemplo clínico: um paciente me relatava, em uma sessão, uma experiência que havia tido em sua adolescência. Ele havia levado um grande grupo de amigos para uma casa de sua família em uma praia do litoral paulista durante um feriado prolongado. Lá, no decorrer dos dias e conforme previsto pelo paciente, as pessoas começaram a se relacionar eroticamente, até que, no dia final, ele se depara com uma visão beatífica: todas as pessoas estavam nuas e envolvidas numa grande orgia na sala da casa, sem distinções de gênero e imersos em um prazer sexual sem limites de fronteira que perduraria por horas.

Contudo, o que diferencia essa situação de ser apenas compreendida pelo viés do prazer erótico em si foi a maneira como o paciente a narrava: soluçando e tomado de profunda emoção, ele chorava intensamente, se recordando do momento em que frente à visão, dizia ao amigo que o acompanhava: “olha o que nós conseguimos realizar!”.

O que acontece aqui? A experiência orgíaca, para essa pessoa, tinha um valor transcendental e lhe colocava de frente ao sentimento do sagrado. Para ele, havia algo de místico nessa experiência, na imagem de um amor sem fronteiras e de união fraternal profunda entre as pessoas, numa atualização plena e completa da ausência do senso de separação - e, além disso, um sentimento de realização de si e da própria singularidade, uma vez que é uma pessoa para a qual o valor existencial máximo consiste na experiência

profunda de amizade e de uma intimidade intensa com o outro. Suas lágrimas não deixavam dúvida: era a emoção de estar na presença não só dos corpos sexuais, mas do divino em si.

Se compreendêssemos essa situação apenas por um olhar psíquico em que, por exemplo, poderíamos colocar o anseio de fusionamento com o outro como uma negação da castração simbólica, estaríamos perdendo de vista a dimensão do absoluto que se revela na vida interna dessa pessoa a partir desse modo singular. A orgia revelou, nesse paciente, a originalidade com que o absoluto nele se encarnou.

Safra (2006) também nos presenteia com um caso clínico em que discute essa mesma questão:

O analisando era um garotinho, com idade por volta de quatro anos. Eu o atendia em uma edícula e estávamos em um pequeno quintal, em frente à sala de atendimento quando, de repente, o menininho, vestido com uma camisetinha, short e sandalhinha, começou a esticar o pezinho e a mãozinha em direção ao céu e ia se esticando cada vez mais. Perguntei-lhe o que estava fazendo e ele respondeu: *Vou tocar a nuvem*. (p. 110)

Em seguida, o autor discute o caso a partir de uma perspectiva bastante próxima à que estou tratando aqui:

O que significa a fala desse menino? Há quem possa analisá-la como um movimento onipotente e, de fato, ele se concebia como possibilidade de tocar as nuvens. O interessante, no entanto, e que suscita perplexidade, é o fato de um garotinho de quatro anos conceber um ente que pudesse vir a tocar as nuvens. E o faz a partir da própria experiência de finitude, de precariedade e de impotência. [...] Podemos, ainda, fazer uma leitura da brincadeira por outro vértice: por se sentir pequeno, o menino anseia por ser um deus. Mas, e isso é muito importante, não é *qualquer* deus que ele quer vir a ser. Há uma peculiaridade: esse menino concebe um *deus que toca nuvens*. **Este elemento é inerente à singularidade dessa criança** e constitui-se em uma potencialidade que pode vir a fazer parte de um sonho do futuro. (2006, pp. 110-111)

Safrá sublinha aqui, então, duas das questões fundamentais de nossa discussão: em primeiro lugar, ele aponta ao posicionamento antropológico de que a espiritualidade é inerente à condição humana. Em segundo, ele apresenta o fato de que tal posicionamento ocorre de uma maneira única em cada pessoa, afirmando então a perspectiva pela qual a singularidade de alguém é um elemento primordial à compreensão de sua espiritualidade, que se comporá de modos particulares em cada ser humano.

Nessa perspectiva, isso significa que cada pessoa possui uma vocação originária, ou seja, uma disponibilidade particular e específica na sua forma de ser e também na sua forma de se relacionar com o transcendente. A maneira peculiar com que cada pessoa irá estabelecer sua espiritualidade não é, portanto, um fenômeno puramente psicológico, mas sim o modo singular pelo qual ela irá se relacionar com o transcendente a partir de sua condição originária em abertura ao apofático – é, desse modo, um fenômeno que acontece através do registro ontológico.

Em um ângulo místico, assim, não é apenas o psiquismo da criança que cria um Deus que toca nuvens; é também seu anseio originário pelo transcendente que o constitui de uma maneira singular. A criança, evidentemente, acolhe essa experiência em sua subjetividade e a incorpora em seu imaginário, que nesse momento ainda é a maneira central pela qual sua espiritualidade se manifesta. Com o decorrer do tempo, se essa criança sustentar sua espiritualidade, ela pode eventualmente transcender o registro imaginário, e passar a ser abertura ontológica às nuvens, tocadas não mais pelas mãozinhas esticadas, mas pelo espírito em estado de receptividade.

Sustentados nesse vértice de posicionamento, podemos afirmar que as questões, conflitos e dilemas de uma pessoa não são se referem só aos os objetos do mundo, mas são também dramas existenciais frente ao contato com o transcendente. Isso demanda do analista - posicionado nesse olhar duplo - poder compreender os sofrimentos psíquicos e defesas de seu paciente como questões que se apresentam a partir do campo da mística, sendo assim reveladores da relação com que aquela pessoa estabelece com o absoluto. Nessa perspectiva, uma defesa psicológica não é apenas uma solução a um conflito interno ou a um conflito com a realidade compartilhada: é também um anseio que visa resgatar um aspecto do vínculo da pessoa com o mais-além.

A questão diagnóstica, nesse ângulo de compreensão, pode superar o olhar apenas patologizante e adentrar uma compreensão mais poética e ontológica da existência. Por detrás de uma neurose ou de uma psicose, por exemplo, não mora apenas o fracasso de integração do self de uma pessoa ou sua complexidade intrapsíquica, mas sim também a

marca singular com que ela se relaciona com o apofático. Na singularidade de uma defesa psíquica, portanto, também está presente o anseio daquela pessoa de retornar à alteridade absoluta, de posicionar seu ser para além da mundanidade empírica e encontrar a dimensão originária de si mesma.

Se pensarmos que, de um ponto de vista da psicanálise das relações objetais, os adoecimentos psíquicos têm a ver com a ausência do outro nas facetas do si mesmo que não puderam ser realizadas, de um ponto de vista místico temos que o outro ausente também é o buraco através do qual o apofático pode ser tocado por aquela pessoa. As feridas psíquicas de uma pessoa, portanto, podem ser uma forma dela despertar seu ser para as grandes questões existenciais e nisso, possivelmente inaugurar um caminho de espiritualidade. Pensar a clínica dessa maneira transforma a prática terapêutica em um constante trabalho espiritual, mesmo que os temas abordados em uma sessão em nada se assemelhem ao que se espera do campo da religiosidade, da espiritualidade e da mística. Há uma espiritualidade implícita até mesmo nos eventos supostamente mais banais do cotidiano.

Na medida em que o analista pode apontar ao seu paciente os modos pelos quais sua relação com o transcendente ocorre implicitamente em determinadas situações da sua vida, isso possibilita ao último se apropriar vagarosamente de suas questões existenciais e começar a compreender de que forma sua espiritualidade pode emergir. O analista, nesse contexto, é guardião da possibilidade de seu paciente poder destinar-se para além de seu eu empírico, mesmo que em um primeiro momento isso ocorra apenas de forma embrionária.

Uma clínica-mística, portanto, é fundamentalmente uma clínica que se volta ao registro ontológico do ser humano, ou seja, a suas disponibilidades originárias e pré-existentes, à condição humana em relação ao transcendente e a um entendimento antropológico que possibilita um reconhecimento do espírito em sua constituição. É uma clínica que toma o sofrimento humano em seu registro existencial como vértice norteador e extrai dos encontros e desencontros da vida humana um saber original sobre a vida ela mesma.

6.1.3. Disponibilidades ao transcendente

A situação clínica compreendida por meio de um viés místico, desse modo, demanda não só uma revisão antropológica e uma revisão diagnóstica, como também uma

revisão prognóstica do trabalho terapêutico. Isso quer dizer que, pela mística, as possibilidades existenciais do ser humano se expandem, permitindo que o trabalho clínico caminhe para além da integração das áreas fragmentadas de seu psiquismo, e que possa, em verdade, atravessar a própria dimensão do registro sensorial (corporal e psíquico) para se ancorar na não-sensorialidade, na não-representação, processo que em seu ápice pode culminar na realização mística.

A experiência mística parece dar acesso ao ser humano a regiões de si mesmo que não são constituídas pelas matrizes psicossomáticas e que tocam experiencialmente no campo da eternidade, abrindo-o a um saber que transcende as representações mentais típicas à realidade tempo-espacial. Nessa experiência, o registro identitário do ser humano é como que colocado em temporária suspensão (o que não significa aniquilação), uma vez que ele é transbordado por fluxos energéticos que surgem de um outro horizonte.

Ou seja, compreendida a partir desse vértice, a clínica pode caminhar para perspectivas mais extensas de realização do ser humano do que as perspectivas psicológicas tradicionais. É colocada à clínica a possibilidade de auxiliar a pessoa a sustentar sua espiritualidade e acessar as regiões do espírito que se colocam para além das fronteiras de sua personalidade e da identidade constituída em sua matriz mental-imagética. Poderíamos afirmar, portanto, que a mística coloca à clínica uma possibilidade de alargamento de seus pressupostos e de sua meta terapêutica, na medida em que aponta ao transcendente apofático frente ao qual a pessoa pode realizar um caminho em direção a, ou seja, uma espiritualidade.

A espiritualidade, como vimos ao longo da tese, começa com um movimento da pessoa em que ela passa a se colocar em alinhamento à sua concepção de verdade e de absoluto, transcendendo as determinações da corporeidade e do eu empírico e, nesse registro, possibilitando um esvaziamento de si mesma. A clínica compreendida através da mística, dessa maneira, pode se colocar em amizade a esses fenômenos para poder ser um meio de interlocução do movimento de espiritualidade de alguém.

O processo de sustentação da espiritualidade de uma pessoa, portanto, começa inicialmente com um primeiro acesso a certos valores e princípios transcendentais e passa por inúmeros estágios de desidentificação de sua personalidade, até que o eixo central da pessoa passe das necessidades do eu empírico aos anseios do registro do espírito, que vai crescendo cada vez mais em sua interioridade. Nesse crescimento, a pessoa pode ir tendo acesso cada vez mais profundo a determinadas experiências de transcendência (como vimos na vida dos místicos estudados nesta tese) que vão compondo um saber sobre a

existência e transformando seu ser. Nas dimensões mais profundas desse movimento, a pessoa passa a acessar dimensões do espírito puro, em que há a experiência de união (ou comunhão) com o absoluto. Nesse ponto, seu eixo está ancorado profundamente na região do espírito e sua vontade passa a se unir à vontade do absoluto que experimenta em sua interioridade. A pessoa se torna pura abertura de ser: essa é a culminação mística por excelência.

Contudo, precisamos apontar dois fatores de complexidade desse processo. Em primeiro lugar, embora tenhamos apresentado o desenvolvimento da espiritualidade em uma perspectiva linear, é importante sublinharmos que muitas vezes a experiência mística não ocorre apenas como fruto do processo de esvaziamento da pessoa, mas pode irromper também como fenômeno espontâneo. Isso significa que dependerá dos recursos da pessoa os modos pelos quais essa experiência poderá ser integrada a uma espiritualidade ou, ao contrário, dissociada desse processo, o que pode levar inclusive a situações disruptivas.

Em segundo lugar, é necessário também percebermos que, embora o eixo do místico vá aos poucos se transportando ao registro do espírito, isso não significa que há uma perda da corporeidade e do seu psiquismo, significa, ao contrário, que haverá uma interpenetração complexa entre esses registros, o que, como vimos, pode levar a adoecimentos espirituais. Analisaremos essa situação na próxima parte deste mesmo capítulo, em que tratarei propriamente do olhar clínico frente à mística.

Além disso, também é importante percebermos que, embora a clínica compreendida através de um ângulo místico envolva a possibilidade da união com o absoluto, isso não significa que todo trabalho terapêutico deva levar a essa realização. A vocação para a mística é fenômeno idiossincrático a determinadas pessoas, ou seja, é uma disponibilidade originária que não pode ser compreendida como universal.

O que pode, no entanto, ser abrangente do ponto de vista clínico é a possibilidade da pessoa acessar gradualmente a presença do transcendente em sua própria interioridade, o que pode significar o gesto de sacralização do próprio cotidiano e a encarnação dos modos singulares pelos quais sua espiritualidade se manifesta, no posicionar-se para além de si a partir de princípios idiossincráticos que tangem o universal.

Assim sendo, vemos que o critério fundamental que constitui a espiritualidade de alguém é um deixar ser atravessado pela alteridade que passa a emanar em sua interioridade. Significa dar espaço ao outro que existe dentro dela mesma. Esse posicionamento existencial demanda do analista a capacidade de sustentar uma atitude de observação e acolhimento profundo frente àquilo que emerge da região do espírito, ou do

registro não-sensorial. Contudo, essa alteridade que existe na interioridade de alguém não equivale ao inconsciente psicológico e à corporeidade, mas sim àquilo que estaria tocando no para-além das bordas do ente.

O místico-clínico, portanto, pode saber reconhecer e diferenciar os eventos que ocorrem no campo psíquico dos que ocorrem no campo espiritual, embora, como vimos, esses dois registros aconteçam também interpenetrados de um modo paradoxal. Mas há aqui uma diferença de gesto analítico frente a um ou outro lugar de enunciação: se os conteúdos propriamente psíquicos podem ser analisados e interpretados, aos conteúdos do campo da espiritualidade não parece caber o mesmo tratamento; eles podem, ao contrário, serem abordados junto com a presença sensível do analista, que aqui se posiciona como interlocutor da existencialidade de seu paciente. Safra (2006), em relação a essa questão, afirma:

Esta questão que este paciente traz é fundamentalmente psíquica ou é uma questão ontológica? Ocorre um desencontro clínico muito grande quando nós, analistas, respondemos a esses diferentes registros simbólicos como se fossem questões acontecendo em um único registro. Esta é uma questão fundamental para a clínica no mundo contemporâneo pois, na atualidade, há poucas possibilidades culturais ofertadas às pessoas para que possam lidar com as questões ontológicas. Com grande frequência na clínica, no mundo contemporâneo, vemos pessoas que vivem uma experiência de enlouquecimento por vislumbrarem dimensões fundamentais da condição humana ontológica, sem o encontro que proporcionasse a interlocução com o Outro. O habitual é os profissionais da área tratarem todas as experiências humanas como acontecendo no registro psíquico. (p. 56)

Ou seja, para que o terapeuta possa acompanhar a espiritualidade de seu paciente, é necessário que ele a aborde em suas características essenciais. Misticamente, portanto, isso significa que o analista pode aprender a se comunicar com seu paciente na linguagem do não-saber, do poético, do mistério. Nesse sentido, pode adentrar a semântica própria do espírito que, diferente da linguagem representacional, aparece também como revelação, intuição, possuindo frequentemente um caráter atávico e originário. A linguagem mística não pode ser decodificada analiticamente pelo terapeuta somente como produção subjetiva e relacionada à sua biografia – ela precisa ser respondida poeticamente

em sua paradoxalidade à maneira de Winnicott (1975) ao abordar os fenômenos transicionais.

Posicionado assim em abertura à linguagem da mística, o analista pode entrar no campo simbólico de seu paciente não apenas pela pura representação, mas sim também no registro do símbolo poético-transcendente. Numa visão mística, portanto, o registro simbólico e imaginário de uma pessoa não é uma exclusividade de seu funcionamento mental, regido pela tessitura psíquica constituída a partir da elaboração imaginária do corpo. O imaginário e o simbólico são também veículos pelos quais a pessoa pode se relacionar com o apofático, mas aí em linguagem poética a partir de símbolos não passíveis de pura decodificação analítica.

O clínico, portanto, pode a partir desse entendimento galgar o trabalho terapêutico a uma oitava acima. Há, assim, uma mudança dos horizontes possíveis a uma terapia: se assim desejar o paciente, é estabelecida então a possibilidade de que sua espiritualidade seja material de trabalho clínico, desde que não seja reduzida a simples derivações de seu psiquismo. Dada a condição de que o analista saiba reconhecer o espírito como uma região que não provém do registro mental, ele estaria autorizado a ser interlocutor do seu paciente nessa dimensão, que se inicia pelo questionamento existencial frente ao sentido do existir e pode chegar ao estado de pura abertura mística. O terapeuta acompanha esse processo, auxiliando o paciente a reconhecer os fenômenos espirituais em sua interioridade e possibilitando cada vez mais o estado de abertura essencial ao núcleo de si mesmo para além de tempo, espaço e representação. Safra (2006) compartilha desse ponto de vista:

Nesta perspectiva, o processo de trabalho clínico não termina quando o analisando re-significa seu passado e se apropria do seu lugar. É preciso que o percurso de elaboração caminhe o suficiente para que o paciente possa também se apropriar do sentido que dormita em sua utopia pessoal e que lhe outorga uma espiritualidade possível, ou seja, um caminhar para o mais além. É importante esclarecer que o analista ou terapeuta não cria o sentido: apenas acompanha o sentido que o paciente lhe propõe, sem se dar conta que o está continuamente criando. (p. 126)

Se, então, o questionamento do sentido do existir pode levar ao desenvolver da espiritualidade, o sofrimento humano pode ser, nessa perspectiva, seu grande despertador.

Por meio do rasgo existencial que cada pessoa carrega em sua interioridade - que é a ânsia por plenitude que nunca alcança realização nos objetos do mundo - abre-se o caminho da transcendência e da busca pelo encontro com aquilo que está para além do registro empírico. É o sofrimento dos desencontros da vida humana que abre a porta ao espírito e ao anseio pelo maior. É a partir da dor peculiar a cada pessoa que sua espiritualidade peculiar também pode surgir, desenvolvendo uma forma de saber específica sobre a realidade, que destina a dor do que não foi realizado.

Nessa direção, o critério fundamental de intervenção clínica consiste na possibilidade do analista reconhecer as transformações do ser de seu paciente como formas de desvelamento de uma sabedoria particular sobre a vida. É por esse olhar que o analista pode, por exemplo, diferenciar o conteúdo religioso que emerge de um narcisismo pessoal de um conteúdo religioso que surge a partir de uma abertura do próprio ser ao transcendente, discussão que realizamos no capítulo 4 desta tese.

O terapeuta pode, nesse horizonte, ser testemunha do processo pelo qual o eu identitário de seu paciente vai aos poucos deixando de ser referência central de sua interioridade e perceber os movimentos de submissão da pessoa à sabedoria que emerge de sua própria interioridade, que se apresenta como atravessamento. A mística nos mostra que há algo no núcleo mais profundo de todo ser humano que nos visita como pura alteridade, e que o trabalho espiritual consiste em consentir ao aparecimento daquilo que de lá quer emergir. O ser humano, na realização mística e espiritual, se torna pura passagem.

Se, portanto, o clínico estabelece a espiritualidade como parte fundamental do seu entendimento antropológico, ele está possibilitado a mergulhar nos percursos pelos quais essa espiritualidade se constitui no seu paciente. Os modos pelos quais o ser humano compõe seu caminho (ou é composto por ele, em uma visão mística) em meio às transformações de sua interioridade podem ser sim abordadas pelo clínico, que aqui tem a função de sustentar e observar as peculiaridades dessas transformações, que muitas vezes podem estar ocorrendo de uma maneira adoecida. As idiosincrasias desses possíveis adoecimentos serão abordadas em tópicos subsequentes deste capítulo.

Se então a dupla terapeuta-paciente decide se aventurar nessa direção, o que vai ocorrer é que, em meio às aberturas da pessoa à transcendência, aquilo que emerge no mais fundo de si passa a ganhar encarnação. A maneira peculiar com que aquela pessoa acessa o transcendente por meio de seus valores, de sua sabedoria peculiar frente à vida – ou seja, a forma específica com que ela se manifesta na interface entre imanência é

transcendência - é o que constitui sua verdadeira singularidade, fenômeno que nesta perspectiva está para além do psiquismo. O clínico sustentado pela mística pode reconhecer que na singularidade de uma pessoa reside uma emanção do grande mistério, e que essa singularidade não é apenas um produto casual do encontro material da corporeidade com o ambiente, mas também uma expressão única de um modo de aproximação do apofático. Sua principal tarefa clínica, nesse ponto, é poder ser testemunha dessa singularidade que emerge espontaneamente.

Cabe lembrar que, embora a disponibilidade para o espiritual seja justamente um colocar-se para baixo - um descer ao solo da humildade para abrir-se ao amor e à graça que surgem como expressões do divino - isso não significa que o caminho espiritual seja um movimento passivo. Ao contrário, é necessário que a pessoa faça um gesto próprio e criativo na direção da humildade, seja por meio de práticas e símbolos religiosos, seja por um contínuo posicionamento de abertura e humildade em suas relações com o mundo.

Aqui, o clínico pode também investigar se o uso de práticas espirituais está alinhado a esse sentido de transcendência a partir da humildade e da abertura de si ao maior. As diferentes meditações, preces, rituais e práticas corporais podem então estar posicionadas nesse ponto de inflexão entre o clamor pelo absoluto e a submissão do eu empírico a ele. Como vimos nos capítulos introdutórios desta tese, o movimento espiritual pode ou não estar atrelado a concepções e práticas religiosas, e nesse estágio específico de desenvolvimento, elas podem auxiliar a pessoa a fazer o salto quântico de sua personalidade identitária ao espírito, embora isso não signifique que elas sejam impreterivelmente necessárias a todo caminho de transcendência.

Nesse ponto, é necessário compreendermos esse movimento de transcendência do eu empírico como um processo complexo e que demanda uma interlocução específica. Pois, muitas vezes, a sustentação da espiritualidade é também uma batalha que ocorre na interioridade de uma pessoa e que coloca em oposição o anseio pelo transcendente e a constituição da personalidade identitária, que faz uma força contrária à sua própria dissolução. Isso ocorre porque, conforme o patrimônio psicanalítico nos mostra, a subjetividade humana é composta por circuitos automáticos de funcionamento, que se opõem à perda da centralidade na consciência de alguém. A personalidade impõe uma resistência ao acesso ao transcendente.

É por meio dessa perspectiva que - conforme afirmei no capítulo anterior - o trabalho analítico de busca por insight e pela apropriação da pessoa de sua biografia e de seu posicionamento subjetivo é em si uma tarefa próxima ao caminho espiritual, uma vez

que cada passo de compreensão que a pessoa estabelece em sua interioridade é também uma abertura de circuitos pré-estabelecidos que a coloca mais próximo do transcendente. Ou seja, a todo momento em que alguém compreende pontos complexos de sua própria história, apreende algo inédito de sua própria interioridade ou se abre para novas potencialidades de realização com a vida, essa pessoa também está permitindo uma porosidade maior ao absoluto e ao transcendente, na medida em que seu eu identitário vai aos poucos podendo se desconstruir em sua rigidez.

Conforme, portanto, em um trabalho clínico se testemunha a abertura da pessoa em relação à própria subjetividade, isso vai aos poucos também dando abertura ao surgimento da sua espiritualidade e possibilitando seu ancoramento no transcendente. Contudo, esse processo não ocorre de maneira totalmente linear e suave; ao contrário, ocorre como um movimento dialético, complexo e vivido como sofrimento, que é o motor que possibilita a transformação do ser da pessoa. Clinicamente, esse momento exige um cuidado e compreensão tanto com os aspectos psíquicos constituídos na história de uma pessoa quanto com seu anseio pelo maior, que vai se estabelecendo a partir de seus questionamentos existenciais e se sobrepondo à personalidade empírica. A pessoa que ganha compreensão a respeito de seus próprios mecanismos psíquicos aos poucos pode se desidentificar deles, abrindo sua interioridade à alteridade que lá existe em seu núcleo.

A questão fundamental do caminho espiritual é que quanto mais a pessoa deixa de se identificar com sua personalidade, mais ela pode se aproximar de seu ser mais profundo. O apofático transcendente que mora na interioridade de alguém não precisa de esforço para ser revelado, ao contrário, precisa simplesmente de uma desobstrução ativa. Quando o processo de desobstrução pode enfim se colocar em marcha pelo alinhamento da pessoa a seus valores fundamentais, pela destinação de seu sofrimento e a desidentificação do eu empírico, a verdadeira pessoalidade pode começar a surgir. Quanto mais a pessoa se torna aberta e pode acessar o registro do absoluto, mais ela de fato emerge enquanto pessoa, enquanto um fenômeno único e singular de manifestação. Ela abandona a condição de semente para se tornar fruto. O clínico pode, então, atestar essa realização, sendo parteiro do Deus ainda não-nascido de seu paciente.

6.1.4. A ética de uma clínica mística

Essa possibilidade apresentada ao clínico, de ser testemunha do mistério singular pelo qual seu paciente toca no transcendente, implica também em uma revisão completa

da situação clínica, especialmente no âmbito da transferência, do manejo e do setting. Em uma perspectiva mística, a clínica não é apenas o encontro entre duas personalidades que se cruzam em algum ponto do espaço-tempo para que uma possa auxiliar a outra a atravessar certas questões e sofrimentos. Ela é também um encontro entre dois seres que estão de frente ao apofático e ao transcendente e que compartilham de um mesmo solo existencial.

A clínica psicanalítica compreendida pelo ângulo da mística é dessa forma representante dessas mesmas qualidades: terapeuta e paciente não são duas entidades individuais separadas e com existências instituídas em si como mônadas: ambos compartilham do mistério inapreensível, e estão portanto conectados pela presença do transcendente em si mesmos e pelo compartilhamento da nostalgia do absoluto. A transferência, assim, precisaria contemplar esse posicionamento.

Em abertura ao apofático, há a possibilidade do clínico se abrir à dimensão inapreensível do ser humano, àquilo que não pode ser reduzido pela dissecação de suas características. Numa perspectiva mística, assim, o ser de um paciente, a tessitura de sua vida e as narrativas que ele expressa não precisam ser compreendidos apenas linearmente, racionalmente e abstratamente; eles podem ser contemplados de um modo poético, como uma epifania do transcendente. Nesse olhar, um aspecto da biografia de alguém ou um evento de seu cotidiano não é apenas material de análise interpretativa, é também revelação de um todo orgânico que compõe uma faceta de relação com o transcendente.

Assim, por meio dessa compreensão é possível afirmar que o paciente porta uma verdade sobre a existência que nele eclode, e ao analista cabe a possibilidade de se curvar frente a essa verdade, se colocando em gesto de abertura e reverência àquilo que se manifesta. Nesse registro, a ética clínica se constitui pelo gesto de humildade do analista, que pode colocar seu paciente acima dele mesmo.

Posicionado dessa maneira, o analista se aproxima de uma compreensão íntima e profunda de seu paciente não só pela escuta analítica, mas também pelo sentir. Desde a modernidade, o ser humano foi gradativamente perdendo o acesso aos modos intuitivos de conhecimento das coisas e estabelecendo uma dicotomia entre sujeito e objeto que postula como único modo de saber confiável o raciocínio lógico e racional. A mística, no entanto, recupera uma via perdida de acesso ao saber: a possibilidade de se acessar o *logos* dos entes pela via íntima que acontece como penetração do ser das coisas. A clínica, nesse registro, é menos interpretativa e mais contemplativa.

É aqui que certos conceitos fundamentais da psicanálise podem de fato alcançar status místico, tal como a atenção flutuante (FREUD, 1912/1996b) e o estado de ausência de memória e desejo pontuado por Bion (1973) como condição ideal ao analista. A posição do analista, portanto, vai se tornando mística na medida em que ele pode abandonar o conhecimento puramente linear-racional de seu paciente e abnegar de seu próprio ego para estar em profunda disponibilidade a seu analisando, nisso saltando de um vínculo mental-identitário para um vínculo verdadeiramente místico. Em uma linguagem bioniana, diríamos que o analista sai do vínculo de conhecimento (K) com seu paciente se aproximar de sua verdade absoluta (O).

Para isso, no entanto, é necessário que o analista compreenda seu paciente como alguém que compartilha de uma mesma origem ontológica, bem como a uma possibilidade de destinação em conjunto dessa condição existencial. Safra (2006) aponta:

Fazer do destino do outro o próprio, no registro transicional, implica que o analista ocupe um lugar de *humildade e altruísmo ontológicos*. Altruísmo compreendido como abertura para o Outro: posicionamento em direção à transcendência ontológica. Humildade no sentido de se deixar desfazer (crescer para baixo) pelo analisando para que o analista possa se ocupar do mundo do cliente. Quando se assume esta posição, se está no mesmo horizonte de sentido que o paciente. O sentido que este busca alcançar se torna, em jogo, também o do analista: ambos olham para o mesmo horizonte. Nesse momento se constitui o que denomino *comunidade de destino*. (p. 143)

Há, nesse vértice, uma epifania profunda entre paciente e terapeuta: ambos compartilham o princípio apofático do transcendente e ambos precisam destinar suas existências em consonância a esse aspecto da condição humana. Ambos carregam a nostalgia do absoluto e ambos anseiam pelo retorno a ele. O encontro clínico é, assim, a manifestação de duas saudades sonhadas pelo transcendente e em busca do reencontro com a totalidade. Paciente e analista são assim espelhos um do outro dos aspectos da condição humana que se apresentam como intermediários entre o absoluto e relativo, entre tempo e eternidade, entre o todo e a parte que anseiam por destinação. Essa é a ética de uma clínica compreendida por esse prisma, na qual a transferência é fundamentalmente uma experiência de amor.

A experiência mística nos convida a perceber a realidade através de um prisma distinto, no qual a vida se apresenta como uma unidade cósmica, uma totalidade tão una que nem mesmo pode ser chamada de unidade ou totalidade. O ser de um objeto, na compreensão mística, não está separado do ser de um outro objeto ou do ser de seu observador. O que é fora é dentro, e o que é outro é eu; assim como o que é eu é também outro. As coisas não possuem existência em si, mas sim nas inter-relações que são tecidas entre elas a partir de uma corporeidade única, que nessa visão é o próprio transcendente. Há um outro no núcleo do eu.

Essa compreensão é reconhecida nas diferentes tradições religiosas, como por exemplo na ideia da interdependência de todos os seres no budismo. O teólogo grego Christos Yannaras aponta, por exemplo, que da perspectiva cristã ortodoxa, o ser humano não existe em si como uma entidade individual, mas sim na interrelação comunitária com o outro e, em última análise, ao Outro absoluto (Deus). Há aqui portanto uma trindade estabelecida entre o eu, o outro e o Outro, embora a trindade, em uma visão mística, seja simultaneamente três em um. Jonathan Cole (2017), um dos comentadores do autor grego afirma:

“Pessoalidade” expressa a verdade ontológica de que cada ser humano é um sujeito “único”, “dessemelhante” e “irrepetível” em relação dinâmica com Deus, outros seres humanos e o mundo natural. Contudo, a “absoluta alteridade” do sujeito só pode emergir, existir e florescer em relacionamentos. Nós nos conhecemos por conhecer outras pessoas e coisas. Assim indivíduo e comunidade estão inextricavelmente conectados. Nenhum deles forma um conceito coerente sem referência ao outro. É isso que Yannaras quer dizer através do conceito de “ontologia relacional”. Nossa ontologia relacional é em última instância uma reflexão do Deus pessoal, a origem última da personalidade humana e o universo relacional. A personalidade exprime o “protótipo Trinitário” da nossa existência (p. 6, tradução nossa)

O terceiro existente em um processo clínico é desse modo a presença da alteridade maior ou, nessa chave de compreensão, o próprio transcendente compartilhado que habita a área intermediária entre paciente e analista. Mesmo na psicanálise, podemos atestar essa posição (evidentemente, em um vocabulário não-religioso) nos autores que tratam dos espaços intermediários entre analista e paciente e no terceiro que existe entre eles, como

encontramos na obra de autores como Winnicott e Thomas Ogden. O último, embora não trate desse conceito a partir de uma visão mística, define explicitamente a ideia de um terceiro analítico no campo clínico:

O processo analítico reflete a interação de três subjetividades: a do analista, a do analisando e a do terceiro analítico. O terceiro analítico é uma criação do analista e do analisando e, ao mesmo tempo, analista e analisando (enquanto analista e analisando) são criados pelo terceiro analítico (não existe analista, analisando nem análise na ausência do terceiro). (OGDEN, 1996, p. 165)

Numa perspectiva mística, portanto, o terceiro analítico é a participação do próprio apofático na interdependência entre paciente e terapeuta, o espírito da vida se criando e se recriando por meio do encontro entre duas subjetividades que estão de frente uma a outra em espelhamento. A clínica aqui não é apenas um lugar fixo ou uma atividade comercial realizada no campo da saúde, ela é também um diálogo entre o transcendente e o imanente que pode portanto estar presente em toda parte, em cada contato intersubjetivo, e em cada evento do cotidiano - embora essa interlocução possa ocorrer de forma mais explícita em um consultório especializado de um terapeuta.

6.2. A clínica da mística: o outro interlocutor

Expandida assim a concepção de clínica, podemos tratar dessa interface transdisciplinar entre mística e clínica a partir de um horizonte mais amplo. Se compreendemos a clínica para além de ser uma atividade apenas situacional, conseguimos tocar em suas dimensões mais originárias, podendo transformá-la na verdade em uma interlocutora existencial da condição humana e de seus fundamentos. Nesse registro, a clínica pode ser o outro da mística, aquele olhar específico que cuida de seus desvelares, os ajeita e os posiciona de um modo que a sustente no tempo e no espaço com maior amplitude possível.

Poderíamos dizer aí que o místico pode se valer do posicionamento reflexivo que a clínica aporta para tornar seu relacionamento com o transcendente sustentável em todos os seus registros. Isso, evidentemente, não significa que eu queira afirmar que todo místico deva frequentar um consultório especializado de um psicanalista, mas sim que

determinados princípios e possibilidades que o olhar terapêutico proporciona podem servir à mística para que ela encontre morada contínua na interioridade humana.

Nesse olhar, enfim, se estrutura uma tese central desta pesquisa: uma clínica da mística, isto é, uma terapêutica própria à experiência mística em diálogo com a subjetividade de alguém, só é verdadeiramente possível a partir de uma compreensão mística da clínica, conforme vimos nas seções acima deste capítulo. A mística da clínica é uma condição para a clínica da mística; bem como uma clínica da mística é também fundamental a sua contraparte por impor um rigor à mística e evitar os adoecimentos do campo.

Sem a concepção mística da clínica, as experiências espirituais ficam facilmente vulneráveis a um determinado tipo de leitura epistemológica que reduz todos os eventos da interioridade humana a produtos da subjetividade psíquica. É aqui que encontramos, por exemplo, as perspectivas que abordam o místico como psicótico, as visões como alucinações e a transcendência como regressão. No entanto, a clínica da mística também é uma demanda essencial a essa interlocução, pois por meio do olhar criterioso e sensível do clínico, o campo da espiritualidade fica também menos vulnerável a seus próprios predicados, que muitas vezes levam a visões ingênuas, angelicais e distorcidas da condição humana.

Se então penso a clínica a partir de uma concepção mais ampla, que não se restringe à situação de um consultório, mas que seria o próprio olhar de alteridade que possibilita um cuidado com a interioridade humana de forma a abarcar todas suas dimensões de modo rigoroso e investigativo, penso também na clínica psicanalítica como uma encarnação particularmente fecunda para sustentar tal possibilidade. Ou seja, poderíamos dizer que em uma dimensão ontológica, a clínica é a investigação do reflexo do ser em diálogo com uma alteridade (dimensão que afirmo nesta tese ser de grande valia à mística), enquanto que em sua dimensão ôntica, teríamos uma de suas possibilidades férteis manifestadas na prática psicanalítica em si.

Conforme vimos no capítulo anterior desta tese, a característica apofática fundamental da psicanálise, ao tomar como método investigativo a própria relação clínica estabelecida na transferência e a não-saturação dos conteúdos do inconsciente, permite justamente uma experiência intersubjetiva de devir contínuo, também inapreensível e impossível de ser objetivada. Nesse sentido, a psicanálise se faz também mística, ao se abrir a uma alteridade apofática que acontece por meio daquilo que emerge e que não

pode ser capturado, tomando como referência de adoecimento justamente as áreas da interioridade de alguém que se saturaram e ficaram impedidas de realização.

Se a mística apresenta uma alteridade inabarcável por meio da experiência do transcendente, a clínica psicanalítica aborda o inabarcável por meio da experiência intersubjetiva relacional. Poderíamos dizer que a mística proporciona um apofático convexo, voltado à abertura transcendente, a psicanálise um apofático côncavo, voltado ao infinito que reside no interior da subjetividade. Essas duas modalidades do apofático se complementam e se recriam, permitindo reconfigurações complexas uma da outra.

No capítulo anterior, apresentei a possibilidade da clínica psicanalítica investigar os aspectos relacionais do analisando com o campo do absoluto. Agora, busco pensar em algumas possibilidades pelas quais penso que essa tarefa pode ser realizada. A clínica psicanalítica pode então abordar a mística a partir da singularidade de uma pessoa, de suas necessidades fundamentais, no lugar de interlocutora do caminho místico de forma a respeitar todas as dimensões do *ethos* humano. A clínica pode ajudar a mística a ganhar forma em um ser humano, lhe apontando os aspectos em que a dimensão apofática pode se perder, possibilitando assim que o ser humano seja transcendência, seja abertura, seja inapreensibilidade em todos os aspectos de seu ser. A característica apofática da psicanálise pode se tornar o outro do apofático da mística propriamente dita, num espelhamento mútuo de grande complexidade. Vejamos a seguir algumas potencialidades dessa experiência.

6.2.1. O receptáculo

A grande questão que se impõe à complexidade antropológica de um místico (ou de alguém que tenha vivido uma experiência mística) é de que forma aquilo que ele pôde viver como experiência de alteridade profunda no núcleo de si mesmo irá se integrar à sua estrutura psíquica-corporal. De modo mais poético, poderíamos nos perguntar: como o transcendente irá acontecer de modo peculiar naquela pessoa? Qual é o receptáculo que a experiência de transcendência irá encontrar para se acomodar no ser de alguém? De que forma o infinito poderá encarnar na finitude de um corpo humano?

O desafio essencial dessa problemática é de que o ser humano possa transitar entre os diversos registros de sua própria interioridade sem perverter e distorcer os aspectos constitutivos de si mesmo. Ou seja, a tarefa aqui é, em primeiro lugar, estabelecer uma investigação antropológica que vise reconhecer os diferentes estratos da interioridade

humana para que haja uma compreensão da complexidade que caracteriza a interpenetração entre espírito e matéria, ontológico e ôntico, eternidade e tempo, e assim por diante.

Essencialmente, uma clínica da mística é precisamente o cuidado reflexivo que busca uma relação de harmonia entre a subjetividade de uma pessoa e seu contato experiencial com o mais-além da abertura espiritual. Essa postura implica na necessidade de uma fenomenologia da condição humana que contemple a sua totalidade e respeite sua estrutura fundamental. A clínica que se coloca essa tarefa, portanto, é guardiã da possibilidade do ser humano não ser nem achatado pela imanência e nem ancorado em uma espiritualidade sem corpo e desenraizada da materialidade.

Vimos, ao longo desta tese, que os movimentos subjetivos que de alguma forma reproduzem desarmonias nessa interrelação levam a adoecimentos espirituais, que se manifestam como sintomas específicos. A atenção clínica a esses fenômenos abre possibilidades de intervenção fundamentais, que só são precisas se houver um entendimento da complexidade característica da condição humana como um todo, em seu polo espiritual bem como em seu polo psíquico-corporal.

O desafio de um místico, portanto, parece ser o de sustentar a linha tênue entre a dupla natureza de sua experiência: de um lado, o campo da alteridade e o do sagrado experimentados misticamente; de outro, a confinção tempo-espacial em sua corporeidade finita. Se o místico se encanta demais pela experiência da eternidade, ele corre o risco de buscar uma espiritualidade dissociada de sua corporeidade; se ele aporta excessivamente o absoluto para sua própria corporeidade, corre o risco de se acreditar um Deus, confundindo os dois registros. A clínica da mística pode investigar e auxiliar a pessoa em seu desenvolvimento espiritual a poder se equilibrar nessa fronteira finíssima, no paradoxo de participar do próprio transcendente sendo simultaneamente apenas um minúsculo fragmento dele. É uma clínica que pode articular o próprio paradoxo da imanência e da transcendência, do absoluto e do relativo, do imanifesto e do manifesto.

As grandes tradições religiosas podem, nessa perspectiva, se beneficiarem do olhar clínico construído pela psicologia e pela psicanálise modernas, pois são abordagens que se dedicaram a investigar o funcionamento psíquico do homem. Embora, como discutido ao longo desta pesquisa, poucas foram as perspectivas psicológicas que puderam contemplar os fenômenos oriundos do campo da mística sem reducionismos, isso não nos retira a possibilidade de fazermos uso do patrimônio construído por essas escolas em nosso entendimento de determinadas matrizes do ser humano.

Analogamente, como vimos, as escolas de psicologia e psicanálise podem também ser enriquecidas com as contribuições oriundas das grandes tradições religiosas, que se dedicaram principalmente a compreender as dimensões do registro espiritual humano. Assim, os estudos da vida dos místicos e a discussão teológica e antropológica decorrente do campo da espiritualidade agregam possibilidades e caminhos pouco explorados pela psicologia moderna.

Contudo, muito pouca atenção é dada, nas diferentes escolas de espiritualidade e nas tradições religiosas, à constituição do psiquismo humano em seu registro desenvolvimental. A meu ver, há pouca compreensão nesses campos a respeito da formação da subjetividade psíquica e dos processos dinâmicos que dão forma ao eu empírico em sua particularidade. Aqui, as tradições místicas podem se defrontar com a seguinte pergunta: qual é a subjetividade que irá acolher a experiência mística? De que forma ela está constituída? Ela poderá ser um recipiente ao mesmo tempo firme e poroso do absoluto ou, ao contrário, se fragmentará nesse contato?

A psicanálise, e especialmente sua escola de relações objetais, investiga precisamente os processos de formação e constituição do eu a partir das experiências vividas com o outro ao longo do tempo e sobretudo nos estágios iniciais da vida. Em uma perspectiva winnicottiana (1975), por exemplo, encontramos a noção de que se o ambiente possibilita as condições adequadas para o amadurecimento emocional do bebê - em que seja possível a integração psicossomática e estabelecida a capacidade de brincar no jogo entre eu e outro - o *self* da pessoa tem a oportunidade de se constituir pela criatividade e aprender a mediar as fronteiras com o mundo. Ou seja, se tudo corre bem, a pessoa é capaz de manejar a complexidade do interjogo entre alteridade e ipseidade, e o faz pela capacidade de brincar ancorada no espaço potencial, o terceiro registro da experiência humana.

Poderíamos, por exemplo, estender essa perspectiva de Winnicott para pensar na relação do místico com o absoluto, embora a partir de certas complexidades adicionais. Se a psicanálise winnicottiana pensa a alteridade necessária à constituição do eu representada pelo eu empírico da mãe e por outras figuras importantes no ambiente apresentado ao bebê, no que implicaria alargarmos essa ideia de alteridade para abarcar a alteridade do próprio absoluto?

Para Winnicott (1990), os primeiros momentos da vida de um bebê são na verdade um entrelaçamento profundo e indissociável com a mãe, posicionamento claro do autor quando afirma que não existe um bebê sem sua mãe. Essa unidade mãe-bebê característica

dos estágios iniciais da vida também pode ser lida em uma chave mística. A subjetividade do bebê, ainda não formada, é pura união com o outro, assim como ocorre na experiência mística que, como vimos ao longo da pesquisa, implica em uma suspensão do sentimento do eu empírico e em uma comunhão ao maior.

Se há portanto algo de místico na unidade mãe-bebê postulada por Winnicott, podemos dizer que o caminho místico em si é sua proposição inversa. No percurso de desenvolvimento do *self*, o estágio de união com o outro vai gradualmente dando passagem ao surgimento do senso de si, o que permite a diferenciação da mãe e a constituição progressiva do senso de autonomia. O dois-em-um se torna dois. No caminho místico, ocorre o movimento inverso: o senso de si autônomo é confrontado com uma relação de união que lhe coloca em questão o próprio senso de separação e diferenciação. O dois volta a se tornar dois-em-um.

Mas, assim como o bebê - apesar de se perceber em indiferenciação da mãe nos estágios iniciais de desenvolvimento - é um ser próprio e singular em potência, tal é o paradigma complexo e paradoxal que caracteriza a relação do místico com o absoluto. Pois o místico pode simultaneamente se perceber em unidade com o absoluto e também como um ser que, por empréstimo, é autônomo, singular e diferente do mesmo absoluto do qual emana. Ser idêntico e distinto do absoluto em igual medida: esse é o registro paradoxal por excelência do caminho espiritual, em que qualquer desvio dessa condição pode levar a um adoecimento da vida interior do místico.

Qual é então um critério possível para pensarmos a subjetividade que pode melhor acolher a experiência mística? Idealmente, portanto, podemos pensar em uma interioridade que é vazia e aberta o suficiente para permitir a presença do absoluto em si; mas que ao mesmo tempo é lúcida em seu senso de diferença a ele e humilde em sua aceitação da condição humana. É uma interioridade que não tenta ela mesma se levar ao absoluto, mas que permite sua visitação; que se reconhece como manifestação da mais pura sacralidade ao mesmo tempo em que se vê em profunda modéstia com relação à precariedade de seu ser. Ela acolhe o ser limitado que se é ao mesmo tempo que se torna abertura ao ilimitado que mora no núcleo de sua alma.

Nesse sentido, a maneira como a pessoa se constituiu psiquicamente em suas relações ônticas será uma espécie de preâmbulo de como poderá ser sua relação com o transcendente. Quanto mais a pessoa pode se sustentar como abertura ao outro ao mesmo tempo em que preserva sua autonomia, mais ela pode criar um receptáculo apropriado à experiência mística. O ôntico, analisado na situação clínica psicanalítica através da

transferência, se torna aqui espelho do ontológico: a relação que a pessoa estabelece com o mundo e com a interpessoalidade é um microcosmo de como poderá se estabelecer sua relação com o transcendente. Todos os temas, portanto, que a pessoa trabalha em sua análise são também passíveis de serem transpostos como temas fundamentais de sua relação com sua espiritualidade.

E, conseqüentemente, quanto mais dificuldade a pessoa tem em poder sustentar esse paradoxo de diferenciação-indiferenciação em suas relações interpessoais, mais é possível que a experiência mística, caso ocorra, possa levar a estados de fragmentação de si e outros adoecimentos possíveis. O clínico da mística sabe disso, e pode utilizar a interpretação dos modos relacionais da pessoa com o mundo para lhe apresentar seus paradigmas de relação com o transcendente dentro de si. Quanto mais integrada está a interioridade da pessoa, com mais destreza ela pode transitar entre os diversos registros de seu ser, sem confundir as dimensões do espírito com as dimensões de seu psiquismo.

A maneira pela qual a subjetividade da pessoa está estabelecida em si, na relação com o próprio corpo e na relação com os outros, será portanto um espelho paradigmático da relação que essa pessoa poderá ter no campo do espírito. Assim, podemos afirmar que nessa perspectiva, a forma como o eu está constituído permitirá um alargamento menor ou maior à encarnação do absoluto em sua interioridade. Utilizando, por exemplo, o modelo antropológico de Edith Stein (2007), poderíamos pensar que a clínica da mística deve se atentar às possibilidades de uma interação profunda e harmônica entre corpo, alma e espírito. Penso, nesse sentido, que a investigação psicanalítica pode ofertar muito ao campo da mística.

Por meio desse olhar, o critério fundamental para que a experiência mística se encarne na subjetividade humana da forma mais mística possível é o quanto de abertura a pessoa pode sustentar em todos os registros de seu ser, em sua corporeidade, em sua psique e em seu espírito. Um fechamento narcísico em qualquer um desses registros cria um adoecimento espiritual específico e nesse ponto particular em que houve um fechamento à alteridade, a mística se faz menor. Clinicamente, a tarefa é que a pessoa se torne apofática em um contínuo vir-a-ser em todas as direções de seu ser.

Nessa perspectiva, o clínico pode trabalhar com seu analisando de forma atenta às necessidades específicas do desenvolver de sua espiritualidade, que muitas vezes podem ser de ordem distinta da estrutura mesma de um caminho místico. Ao trabalhar com uma questão ôntica do paciente, por exemplo, o analista pode ajudá-lo a não aportar

determinado conteúdo a seu anseio pelo transcendente, respeitando a temporalidade e as demandas específicas de cada momento de seu caminho.

A subjetividade que se aventura pela mística está integrada a todos os aspectos de seu ser? O absoluto que nela encarnar poderá celebrar sua participação na corporeidade? Poderá estar em harmonia com sua criatividade? Conseguirá sustentar o estado de alteridade profunda ao mesmo tempo em que se reconhece como singular? O seu ser está constituído de tal maneira que permite o paradoxo fundamental entre identidade e diferença? São questões como essa que o clínico da mística – amparado simultaneamente pelas investigações do campo psicológico/psicanalítico e pelas tradições místicas/espirituais – poderá ter em vista para auxiliar seu paciente a se abrir ao transcendente.

6.2.2. A estrutura do caminho místico

O caminho místico impõe ao ser humano desafios existenciais de uma ordem distinta das problemáticas tradicionalmente tratadas pelos campos psicoterapêuticos e psicanalíticos. A partir do momento que a prática clínica se abre para a possibilidade de investigar e acompanhar processos que têm a ver com a transcendência do ego ao invés de sua integração ou constituição, novos dilemas se apresentam, demandando do clínico um olhar e tratamento diferenciado dessas questões.

De um ponto de vista psicanalítico²⁹, a condução clínica de problemáticas neuróticas se constitui pela possibilidade de trazer os conteúdos reprimidos do inconsciente à tona e articulá-los na possibilidade de uma melhor administração da vida afetiva e instintual; enquanto a condução de problemáticas psicóticas se estabelece na possibilidade de ofertar as condições necessárias para que o paciente alcance a constituição da unidade de seu eu.

O que então dizer das travessias específicas, em um cenário clínico, que já não estão associadas à manutenção do eu, mas sim àquilo que o transcende? Como vimos, as experiências místicas implicam sempre no acesso a regiões do ser que estão para além do corpo e da mente. Não é então sensato pressupor que tais horizontes demandam necessariamente um outro tipo de interlocução clínica, que compreenda as vicissitudes dos processos pelos quais o ser humano vai se tornando abertura ao transcendente?

²⁹ Aqui, mais especificamente inspirado em Winnicott.

Tais processos contêm especificidades próprias à relação que o psiquismo estabelecerá com o absoluto em seus movimentos de sístole e diástole entre o reconhecimento da união e a lucidez da separação em tom contínuo. Há agonias, desafios, experiências e reflexões que são únicas e próprias desse processo, que não devem ser confundidas sob hipótese alguma com processos relativos aos conteúdos reprimidos do inconsciente psicológico ou a falhas na constituição da unidade do eu.

Em linhas gerais, podemos afirmar que o grande desafio desse processo se encontra nas maneiras pelas quais o psiquismo consegue ou não se adaptar a uma mudança central de seu eixo de referência. A questão clínica fundamental então passa a ser a possibilidade de atravessamento dos conflitos, dúvidas e angústias relativas a transformações profundas que ocorrem no interior da alma em meio ao caminho de espiritualidade e seus desenvolvimentos místicos.

Quais serão as resistências que o psiquismo irá colocar frente às novas formas de alocação de seus recursos? De que maneira a experiência espiritual irá afetar a organização subjetiva já constituída, e que agora se encontra de frente a um horizonte novo de possibilidades? Será que a intensidade da experiência mística irá destituir a alma de sua potência, ou, ao contrário, irá inflá-la? Como a pessoa lidará com a gradativa desilusão de que sua personalidade empírica não corresponde a seu eu mais profundo?

Essas são algumas das perguntas possíveis na ampla gama de fatores envolvidos na complexidade dos vínculos do ser humano com o absoluto em um caminho espiritual. Penso, no entanto, que um fator existe em comum entre elas: são todas provenientes de uma questão existencial que se impõe ao ser humano e que portanto deve ser tratada enquanto tal. O que quero afirmar com isso é que não basta ao clínico, de frente a essas questões, abordá-las simplesmente enquanto dificuldades psicológicas provenientes de certos atravessamentos que não foram possíveis de serem elaborados ao longo da vida da pessoa (isto é, serem tratadas por um viés interpretativo). Elas precisam ser conduzidas em uma interlocução propriamente existencial, que necessita identificar e discriminar os fenômenos, auxiliando o paciente a se apropriar dos dilemas relativos à progressiva abertura que a alma realiza em direção ao absoluto.

O terapeuta poderia então articular as diferentes passagens que vão acontecendo na medida em que a espiritualidade da pessoa vai se alargando, nisso deixando o eu empírico cada vez menos central em sua experiência cotidiana. Esse movimento, contudo, não deve ser imposto pelo terapeuta, mas sim respeitado em sua temporalidade própria.

O analista é, aqui, apenas um interlocutor, que visa dar nome e sentido às diferentes travessias que ocorrem de modo processual.

De fato, encontramos na literatura mística de grande parte das tradições a mesma compreensão de que o movimento do caminho místico é eminentemente processual. Underhill (1911/1961), por exemplo, aponta que, nos desvelares contínuos pelos quais a alma se coloca em direção ao absoluto, existem diferentes etapas e momentos específicos, cada qual com seus desafios e tarefas peculiares. Lembremos, neste ponto, da diferença que estabelecemos na introdução desta tese entre a experiência mística – que pode irromper espontaneamente e não é necessariamente processual – e o caminho místico em si, sempre contínuo e progressivo, que é a dimensão à qual Underhill se refere ao apontar os diferentes estágios da mística.

A autora inglesa afirma, por exemplo, que o caminho místico se inicia a partir de um estágio primário que nomeia de “despertar do self”, momento em que a alma tem um primeiro vislumbre da experiência do sagrado, levando-a a uma experiência de conversão interna, que desequilibra seu self e produz uma alteração de seu campo de consciência de níveis inferiores para os superiores (1911/1961, p. 176). Esse estágio a leva ao próximo, a “purificação do self”, em que gradativamente a alma vai se esvaziando de todos os elementos de sua experiência cotidiana que não estão em harmonia com a realidade, sendo a pessoa nessa etapa uma investigadora da própria interioridade (1911/1961, p. 198).

Em seguida, a alma chega à “iluminação do self”, momento em que está mais porosa e aberta para que possa sustentar na sua vida mental a percepção constante do absoluto, ancorando sua consciência em um saber profundo e intuitivo do “plano secreto” do absoluto (1911/1961, pp. 232-233). Conforme esse processo avança, a alma passa por um período complexo e sombrio, nomeado pelo místico cristão espanhol São João da Cruz de “noite escura da alma”, estágio de profunda provação das faculdades da alma, que em intensa purificação experiencial antecederia a união final da alma com o absoluto. Esse momento final seria aquilo que nas palavras de Underhill constituiria o estágio da “vida unitiva” (1911/1961, p. 415), momento da íntima e comunhão pessoal do homem com Deus, sua verdadeira transfiguração mística, simbolizada pelo matrimônio com o absoluto.

Mas como podemos compreender mais a fundo esse momento de privação que antecederia a vida unitiva? Em sua obra *“Noite escura”* (2014), São João da Cruz define na verdade duas passagens distintas desse processo: a noite escura dos sentidos e a noite escura da alma. A primeira, anterior cronologicamente no sentido processual do caminho

místico, corresponderia mais proximamente ao momento descrito por Underhill como o de “purificação de self”, que segundo São João é um estágio no qual a dimensão sensorial da experiência humana é desinvestida, fazendo com que a alma não encontre mais interesse nos objetos do mundo, lhe permitindo o direcionamento de sua atenção ao anseio por Deus.

A noite escura da alma, segundo São João, é uma experiência muito mais drástica e agonizante do que a noite escura dos sentidos. Para o místico espanhol, essa experiência se constitui por uma obstrução total das faculdades da alma, deixada em completa obscuridade, sendo privada de seu conhecimento e de suas afeições. Para ele, é como se por meio das trevas totais Deus realizasse a purificação suprema daquela alma, permitindo sua transmutação para a união espiritual:

A razão disto é a seguinte: as afeições, sentimentos e apreensões do espírito perfeito, sendo de certo modo divinos, são, pela sua eminência, de outra espécie e gênero tão diferente das naturais, que para possuir aquelas é preciso expulsar e aniquilar estas; porque dois contrários não podem subsistir ao mesmo tempo num só sujeito. É, portanto, muito conveniente e necessário, para chegar a essas grandezas, que esta noite escura de contemplação primeiro aniquile a alma e a desfaça em suas baixezas, deixando-a na escuridão, na secura, na angústia e no vazio; porque a luz que lhe será dada é uma altíssima luz divina, excedente a toda luz natural e, portanto, incompreensível naturalmente ao entendimento (CRUZ, 2014, p. 110)

A alma, portanto, teme seu aniquilamento no momento de união com o absoluto. A noite escura da alma é seu teste final, o momento em que esse medo é colocado às últimas consequências, em que ela é privada de qualquer senso de familiaridade ou reconhecimento de seus objetos cotidianos; privação que em última instância parece ser necessária ao salto derradeiro da transmutação de seu eixo. Ainda segundo São João da Cruz:

Olhemos o raio de sol entrando pela janela: quanto mais puro e limpo está de átomos e poeiras, tanto menos distintamente é visto; e, pelo contrário, quanto mais átomos e poeiras e detritos têm a atmosfera, tanto mais visível aparece aos nossos olhos. A causa é a seguinte: a luz não é vista

diretamente em si mesma, mas é o meio pelo qual vemos todas as coisas que ela ilumina. [...] Eis aí o que, sem mais nem menos, faz este divino raio de contemplação na alma. Investindo-a com sua luz divina, ultrapassa a luz natural da alma, e com isto a obscurece, privando-a de todos os conhecimentos e afeições naturais que recebia mediante a sua própria luz. [...] Deixando-a assim vazia e na escuridão, purifica-a e ilumina-a com divina luz espiritual, sem que a alma possa pensar que esteja iluminada, e sim nas trevas. (2014, p. 107)

Existem muitos outros modelos de compreensão do caminho místico para além dos de Underhill ou de São João da Cruz, facilmente encontráveis dentro do hinduísmo, do budismo, da cabala, do sufismo ou na obra de outros místicos e estudiosos do assunto. Wilber (2008), por exemplo, dá uma nomenclatura distinta a tais estágios de aproximação da alma ao absoluto: em sua visão, o registro “psíquico” seria o primeiro despertar ao transcendente, momento em que “as capacidades cognitivas e perceptuais do indivíduo tornam-se aparentemente tão pluralistas e universais, que começam a alcançar além de qualquer perspectiva ou preocupação estritamente pessoal ou individual” (p. 21).

Na progressão da alma em direção ao absoluto, em sua visão a estrutura seguinte à “psíquica” é a “sutil”, lugar em que a consciência experimenta os verdadeiros arquétipos, sons sutis, iluminações audíveis e a absorção transcendente (2008, p. 22). A estrutura “sutil”, por sua vez, dá lugar à estrutura “causal”, a fonte imanifesta e o terreno transcendental de todas as estruturas, em que se experiencia a sensação de um *self* universal e sem limites perdido na amplidão do ser, em uma consciência ilimitada de unidade (2008, p. 23). Por fim, Wilber ainda descreve o nível “último”, em que a consciência unida ao absoluto retorna à materialidade, reconhecendo a unidade inseparável entre o mundo da forma manifesta e a ausência de forma não-manifestada (2008, p. 23).

Assim, independentemente dos modelos e nomenclaturas que utilizamos para compreender as diferentes etapas do caminho místico, é necessário que compreendamos que todos se referem aos estágios sucessivos de aproximação da alma com o absoluto, se iniciando com os primeiros vislumbres do transcendente, passando pelos momentos sucessivos de abertura e contração às realidades do espírito e culminando na união com o absoluto, que, longe de ser um estágio de encerramento do caminho espiritual, coloca a

alma em perpétuo devir de transformação de si, mas agora ancorada e unida ao absoluto, e assim não mais identificada com seu eu empírico.

O clínico da mística, portanto, pode ter consciência da complexidade desses processos, dos desafios que deles surgem, para que possa auxiliar seu paciente-místico a atravessar os diferentes momentos e ser sustentação de sua espiritualidade. Para fazer isso, é então importante que o clínico não confunda, por exemplo, situações existenciais como a noite escura da alma descrita por São João da Cruz com um estado depressivo psicológico ou anaclítico; ou o êxtase de união com o absoluto como um episódio de mania psicótica, e assim por diante. O clínico necessita de um olhar fenomenológico às peculiaridades dos fenômenos místicos em contraste aos puramente psicológicos, para assim poder ser canal da travessia mística de seu paciente.

6.2.3. Adoecimentos espirituais

Se pensarmos a respeito do que foi discutido na seção “mística da clínica” acima, a expressão adoecimento espiritual é em si mesma redundante, pois nesse ângulo todo adoecimento é um adoecimento espiritual. Como vimos, em uma perspectiva mística, todo sofrimento, toda defesa e todo conflito podem ser também expressões de dilemas existenciais da relação do homem com o absoluto.

Contudo, penso que pode ser interessante diferenciarmos os adoecimentos espirituais como uma categoria própria, que se oporia ao registro dos adoecimentos propriamente psíquicos. Caberiam, nessa definição, as patologias que ocorrem em meio aos processos específicos da relação da pessoa com sua espiritualidade e com o campo das experiências místicas.

Nessa perspectiva, o adoecimento espiritual se encontra na relação da pessoa com o transcendente, ou seja, nos processos complexos que ocorrem nos pontos de contato entre homem e absoluto. No tópico anterior, apresentei como hipótese a ideia de que a subjetividade mais propícia a uma integração harmoniosa entre esses polos é aquela que se sustenta paradoxalmente entre uma abertura radical ao absoluto (em uma identidade com ele) e em um reconhecimento da própria condição humana (em diferença ao absoluto). Nessa perspectiva, o adoecimento espiritual se caracteriza por qualquer forma de fechamento à alteridade que possa ocorrer em meio a esse percurso, ou seja, quando o apofático é saturado em algum nível.

Penso, portanto, que os adoecimentos espirituais podem acontecer por meio de duas fontes distintas: em primeiro lugar, ocorrem quando há falhas nos processos específicos do caminho místico, seja pela dificuldade da pessoa atravessar a noite escura da alma, pela agonia de realizar a união do eu com o absoluto, pela apatia com o mundo sensorial derivada do contraste com a experiência mística extática, ou ainda pela impossibilidade de, após a união mística, a pessoa poder se diferenciar do absoluto, como vimos nos tópicos anteriores. Mas, em segundo lugar, os adoecimentos espirituais também podem acontecer quando conteúdos psíquicos específicos, sejam eles dissociados da consciência ou simplesmente não constituídos, invadem e obstruem o caminho espiritual, resultando em complexas modificações do percurso originário da espiritualidade de alguém.

Um adoecimento espiritual, portanto, é qualquer ponto de desequilíbrio que possa haver nessa delicada intersecção. Pendendo ao lado do absoluto, o ser humano fica vulnerável à possibilidade de recusar certos aspectos de si e desinvestir da própria vida por se perceber na identidade/unidade com o divino. Pendendo ao lado de seu psiquismo, o ser humano fica aberto à possibilidade de levar ao campo do espírito certos aspectos de sua personalidade e confundir o registro ao qual elas pertencem. No primeiro caso, poderíamos dizer que há uma dificuldade de que as experiências de abertura sejam sustentadas e integradas ao psiquismo, no segundo caso, há uma inflação e invasão do psiquismo ao campo espiritual.

Ao longo da tese, discutimos a questão dos adoecimentos espirituais. Em Hakuin, por exemplo, pudemos encontrar um caso em que houve um desequilíbrio entre a experiência de transcendência e seu arranjo em sua vida interior, criando no monge disponibilidades espirituais indesejáveis que se manifestariam em sintomas psicossomáticos complexos. Nesse tópico, irei apresentar algumas outras situações que podem ser pertinentes a essa discussão.

Jeffrey Rubin (1996), psicanalista norte-americano que vem estudando a interface entre budismo e psicanálise, apresenta alguns exemplos clínicos da complexidade dessa relação. Entre eles, um caso de um jovem de 20 e poucos anos chamado Steven, profundamente envolvido na prática e estudo do budismo.

Segundo Rubin, seu paciente havia vivido uma forte experiência de aprisionamento no narcisismo dos pais, situação em que ambos lhe colocavam exigências inalcançáveis: do lado paterno, de ter um desempenho de excelência nos estudos e nos esportes; e do lado materno, de servir como suporte emocional e mediador da família, que

na época vivia um período de instabilidade com a filha mais nova. Steven passa então a utilizar a prática budista como uma maneira de lidar com as dificuldades presentes em seus relacionamentos afetivos.

O psicanalista aponta que o envolvimento de Steven com o budismo possuía uma dupla face: ao mesmo tempo em que o uso da meditação favorecia sua autopercepção e o estabelecimento de um estado de maior serenidade para se relacionar com a família, ele também possuía uma função defensiva e alienante. Dois usos do budismo especialmente atestavam essa situação: em primeiro lugar, porque Steven passou a se engajar na prática de meditação com a mesma exigência interna com que satisfazia o pai nos esportes e estudos, sendo a meta de atingir a iluminação o complemento narcísico pelo qual, em seu imaginário, poderia se tornar perfeito. Em segundo lugar, porque a prática de meditação e certos princípios do budismo (como o de manter a equanimidade mental e não se afetar pelas impermanências da vida) lhe distanciavam de seus afetos originários e da possibilidade de fazer uso da própria agressividade. Segundo Rubin:

A busca por pureza de ação, como a demanda de seu pai por perfeição, se tornou mais um ideal que ele não poderia nunca alcançar, e assim mais um motivo para a autocondenação. Ele periodicamente falava da culpa que sentia quando não estava meditando em uma base regular ou não estando à altura dos ideais éticos do Budismo. (1996, p. 106, tradução nossa)

E, a respeito do uso da meditação como uma alienação dos próprios afetos:

Gradualmente se tornou evidente que a ênfase Budista de cultivar emoções “calmas” ao invés de “quentes”, equanimidade ao invés de paixão, na verdade o inibia de alguns modos. Por exemplo, reforçava sua passividade defensiva. Ao tentar desenvolver qualidades como equanimidade e compaixão, Steven se focava em se desapegar de afetos negativos ao invés de os experimentar. Isso bloqueava a emergência da afronta moral contra seus pais por negligenciarem suas necessidades e permitindo que sua irmã perturbada dominasse a vida familiar. A possibilidade de Steven se tornar apropriadamente assertivo ou zangado foi infelizmente sufocada. (1996, p. 107, tradução nossa)

Aqui temos um caso no qual o psiquismo se apropria da espiritualidade de um modo reativo, criando assim aquilo que poderíamos nomear de uma espiritualização de um conteúdo psicológico. Steven, provavelmente sufocado e oprimido em seus vínculos familiares, faz um uso de uma prática religiosa (no caso, a meditação budista *vipassana*) como forma de alcançar, ao mesmo tempo, uma janela para a privação emocional e uma completude narcísica de si. O ego ideal, instância fundamentalmente psíquica e imaginária, ganha um estatuto espiritual, passando a se tornar a busca pelo estado de iluminação. Os valores fundamentais do budismo, como a busca por equanimidade e compaixão, ficam aqui misturados a um uso narcísico e defensivo da própria personalidade; o transcendente e a subjetividade psíquica se confundem em seus registros, levando o paciente a um estado confusional.

O medo de acessar a própria agressividade e a vontade de estar acima das determinações afetivas que o circundavam fizeram com que Steven buscasse a prática de meditação como forma de entronização do próprio eu, pela busca de autossuficiência e evitação de afetos negativos, algo que testemunhei em minhas investigações pessoais e procurei descrever no capítulo 3.

O caminho espiritual, portanto, pode muitas vezes estar desalinhado ao seu sentido originário, isto é, a busca de abertura de si e ancoramento na humildade para encontrar o Outro que habita a própria interioridade. Vemos aí surgir uma espiritualidade prematura e defensiva, que em seu potencial iatrogênico pode se tornar inclusive um entrave para outras necessidades subjetivas que Steven pudesse ter naquele momento. O clínico pode acompanhar tais situações para, junto ao paciente, compreender quais de fato seriam suas demandas psíquicas nesse momento de sua vida, que muitas vezes podem ser completamente antagônicas ao desenvolver de uma espiritualidade ou à busca pela consciência mística.

Quando um caminho espiritual é contaminado ou capturado por certas determinações psíquicas, há o nascimento de um adoecimento espiritual, que se manifesta através de um sintoma específico. O acesso a regiões de si que envolvem uma transcendência das determinações do eu empírico podem assim ficar acopladas justamente aos aspectos desse eu empírico, o que cria sintomas complexos e cuja análise e tratamento clínico necessita da compreensão desse fenômeno para além apenas do registro psicológico. Em outras palavras, a pessoa pode buscar na experiência espiritual ganhos secundários que não apenas o encontro com o transcendente na interioridade de si.

No caso do paciente acima, seu analista, imbuído justamente de uma compreensão bifocal da espiritualidade e da constituição subjetiva humanas, pôde abordar essa intersecção complexa no trabalho terapêutico. Apresentando a Steven sua compreensão do uso que este fazia do budismo (1996, p. 107), o paciente pôde reconhecer simultaneamente os aspectos integrativos e dissociativos de sua experiência, assim desidealizando a religião budista, desinvestindo da necessidade egóica de alcançar a iluminação e podendo fazer um uso da prática meditativa que não excluísse a possibilidade de acessar determinados afetos essenciais em seus vínculos.

Se no caso de Steven, podemos observar uma estrutura fundamentalmente neurótica se apropriar da espiritualidade, vejamos um exemplo em que é uma estrutura psicótica que assim o faz. Atendi, por algum tempo em terapia individual, um paciente de 30 e poucos anos que viveu desde muito cedo um estado de aprisionamento profundo no ambiente familiar, muito precariamente constituído. Sua mãe era esquizofrênica, o pai distante e ele havia ficado sufocado no vínculo materno, já que havia sido colocado como objeto de uma forte identificação projetiva dela.

Orlando (nome fictício desse paciente) vivia frequentemente experiências de queda em agonias impensáveis. Certa vez, em uma sessão, passa a descrever suas angústias a partir do filme “*Gravidade*”, que havia acabado de assistir, obra que retrata dois astronautas que se perdem de sua estação espacial e ficam presos no espaço sem fim. “No dia-a-dia”, diz ele, “é como se eu não tivesse um eixo, mas tivesse uma órbita – e pudesse flutuar pela vida”, mas “às vezes, eu perco a órbita e o eixo tudo junto e aí, é como no filme que ele fica girando sem parar no meio do nada, sem o cordão que a liga ao outro astronauta, sozinho, girando, girando e girando por toda a eternidade, sem começo nem fim – dá muita vontade vomitar, só de lembrar disso fico com muita vontade de vomitar”.

Com o progresso da análise, fomos nos dando conta de que, para se defender desses estados agônicos – que, em linguagem winnicottiana, são vividos pela impossibilidade de encontrar o outro como presença e nisso constituir um *self* integrado - Orlando entrava em determinados estados “autísticos” de consciência. Nesses estados, o paciente afirmava se ausentar de tudo e viver uma experiência “onde tudo é diversão”; em sua própria interioridade, o universo como que se desmanchava e ele sentia a vida “como se estivesse passando numa tela de cinema para fora de mim”.

Desde pequeno, Orlando fazia uso desse recurso para se proteger de experiências negativas, frente às quais não encontrava instrumentos simbólicos para lidar. O paciente

parecia encontrar subprodutos dessa experiência também nos orgasmos sexuais e na exaustão física, situações que lhe ofertavam novamente essa vivência em que seu eu não existia, ficando como que “boiando” e “flutuando alegremente” em um “mar gostoso”.

Curiosamente, ele passou a se interessar - assim como no caso de Steven acima – pelo pensamento budista e suas práticas de meditação. Começou a frequentar centros dessa religião e se engajar em alguns exercícios de espiritualidade budista em que se busca acessar, pela observação do próprio corpo e dos próprios pensamentos, o reconhecimento de um estado de vacuidade interior, podendo o praticante perceber sua identidade psicológica como uma ilusão e acessar o estado de *nirvana*.

Na medida em que Orlando avançava em seus estudos e práticas budistas, começou a se tornar claro, para mim, que ele estava buscando nessas meditações o mesmo estado “autístico” que lhe servia de refúgio a vida toda. O estado almejado de cessação de pensamentos era seu anseio mais profundo, a meta final em que, segundo ele, poderia ficar permanentemente nesse estado de observação de si.

Ele ansiava por tornar seu estado de desconexão total da realidade uma constância e havia encontrado na meditação budista uma chave para realizar tal feito. Era frequente que ele falasse na sessão o quanto ele estava contente por perceber que ele não era seu corpo e não era sua mente. Rapidamente, contudo, as práticas começaram a levá-lo aos mesmos estados de agonia impensável dos quais se defendia.

Aos poucos, foi possível problematizar esses temas em nosso trabalho clínico e Orlando foi se dando conta do uso que estava fazendo da prática budista. Seu anseio pelo estado de consciência místico não era por meio de uma abertura total e profunda de seu ser ao absoluto e à realidade – era, ao contrário, a busca de um estado de fechamento total em si mesmo – um isolamento autoerótico como forma de evitar sua própria fragmentação.

Na espiritualidade budista originária, o estado de *nirvana* é de fato buscado a partir de uma desidentificação da mente e de seus processos imagéticos. Mas a transcendência da entidade corpo-mente não é aqui tomada como fuga ou como dissociação desses aspectos; ela implica na verdade que o praticante possa se ver como que para além de seu eu empírico, e não em um estado anterior à integração do mesmo, que a meu entender era o modo pelo qual Orlando estava se estabelecendo na relação com a espiritualidade.

Temos aqui um exemplo característico dos processos dissociativos que podem ocorrer em um caminho espiritual. No caso, o anseio pela região do espírito (que na linguagem budista, se assemelharia à busca por *nirvana*) emergia de um profundo

processo defensivo, frente ao qual Orlando se alienava do próprio existir. A experiência se tornou sintomática, até que o paciente pôde ressignificar sua história e a origem de sua imersão no budismo.

A espiritualidade, portanto, pode ter um efeito sintomático na vida de uma pessoa e inclusive dificultar ainda mais o atravessamento de uma questão. O caminho espiritual pode ocorrer de uma determinada forma que sirva de alimento a um adoecimento já estabelecido na subjetividade de alguém e que, ao invés de resolvê-lo, pode torná-lo ainda mais poderoso. Podemos dizer que, nesse caso, a pessoa cria disponibilidades espirituais indesejáveis.

Há também os casos nos quais a dissociação entre o humano e o transcendente ocorrem pela via contrária – quando, por exemplo, uma experiência vivida com o absoluto pode gerar um efeito negativo e desintegrativo na vida da pessoa. Vimos explicitamente isso ocorrer na vida de Hakuin, no qual o acesso à mística ocorreu em desequilíbrio da relação com a materialidade, provocando todo um complexo adoecimento psicossomático.

Como vimos também em capítulo anterior, pode ser bastante comum na atualidade uma modalidade específica de adoecimento espiritual em que o ego do místico se apropria da experiência espiritual vivida como uma relação de não-alteridade, transpondo as características experimentadas com o absoluto para a própria identidade. O místico fica então inflado de si mesmo e passa a atribuir à própria personalidade certas características experimentadas na vivência de comunhão como amor, sabedoria, bem-aventurança etc.; se enxergando como fonte e realização dessas qualidades ou, em alguns casos extremos, como a única fonte delas.

Frequentemente, o contato sinérgico entre as potências experimentadas na absorção mística e a composição subjetiva de alguém pode resultar em complexas desorganizações do arranjo psicossomático da pessoa. Na experiência mística, a pessoa entra em contato com a experiência do ilimitado, do atemporal, do poder supremo e assim por diante; sendo muitas vezes difícil retornar ao universo limitado e estreito de sua própria corporeidade organizada nas barreiras do tempo-espço.

Um caso interessante como exemplo dessa possibilidade de desarranjo pode ser encontrado em um momento da vida de Swami Muktananda (1908-1982), místico hindu contemporâneo fundador de uma vertente da *yôga* nomeada *siddha*. Sua autobiografia (2000) conta de suas inúmeras experiências espirituais, a grande maioria envolvendo visões e êxtases, intermediadas pela relação profundamente devocional que tinha com seu

guru, Bhagavan Nityananda. Certo dia, em meio a uma prática de meditação, o seguinte ocorre com Muktananda:

Todo o amor e toda a plenitude que sentia na meditação me abandonaram. Minha identificação com Nityananda desvaneceu-se. Minha adoração ao Guru e o mantra *Guru Om, Guru Om* desapareceram por completo. E, em seu lugar, surgiu um intenso desejo sexual. Quem sabe onde ele esteve escondido durante todos esses anos? Ele me possuía completamente. Estava estupefato com a força incontrolável no meu órgão sexual, que era, apesar de tudo, apenas um pedaço de carne. Ele ficou fortemente agitado. [...] Agora tudo estava voltado para o exterior, para o sexo, sexo, sexo. Não conseguia pensar em outra coisa a não ser em sexo. Meu corpo inteiro queimava de desejo e não consigo descrever o suplício de meu órgão sexual. (2000, p. 107)

Muktananda nos apresenta aqui a possibilidade de haver um desarranjo complexo entre a experiência de transcendência e as potências da corporeidade. Em casos mais graves, ainda, a experiência mística pode inclusive acontecer de forma a fragmentar o eu da pessoa, que não consegue absorver e integrar a experiência vivida em seu psiquismo. Acompanhei algumas situações, tanto em contexto clínico como em grupos de espiritualidade, em que pessoas tiveram crises semelhantes às psicóticas após alguma experiência de transe religioso, frequentemente envolvendo consumo de alguma substância psicoativa.

Há que se diferenciar também os casos em que uma experiência mística pode levar a uma desintegração da personalidade dos casos em que a desintegração da personalidade leva a pessoa a constituir uma semântica mística. Sabemos que muitas pessoas em crise psicótica costumam revelar conteúdos místicos, mas frequentemente esses conteúdos estão muito mais ao serviço do eu da pessoa do que em abertura ao absoluto. Muitas vezes, a pessoa com estrutura psicótica busca a experiência do absoluto a partir de uma ânsia profunda pela experiência de completude, em um movimento fundamentalmente narcísico, embora através de uma semântica mística. Poderíamos aí falar de uma organização psicológica mística, ao invés de uma mística que ocorre no campo do espírito.

Em meio a essas problemáticas, a grande questão clínica que se impõe é quanto à possibilidade do terapeuta saber discriminar os diferentes fenômenos, podendo

reconhecer o registro nos quais eles ocorrem. Aquela experiência de espiritualidade está ocorrendo em uma dimensão puramente psicológica ou em uma dimensão ontológica? É muito comum vermos, por exemplo, pessoas fazendo um uso psicológico da mística, como ocorre frequentemente nos casos de psicose.

Aqui, penso haver uma dupla tendência potencialmente perigosa no campo científico: de um lado, as teorias que consideram que todos os fenômenos místicos são na verdade manifestações e sintomas de psicoses; e, de outro, as visões ingênuas que tomam qualquer expressão de um linguajar ou experiência mística como frutos de uma espiritualidade enraizada e autêntica. No primeiro caso, o místico se torna esquizofrênico; no segundo, o esquizofrênico é necessariamente um místico.

Através de um paradigma clínico como o que estou apresentando aqui, em que se reconhece o ser humano tanto em um registro ontológico-espiritual quanto em suas dimensões psíquicas, é possível estabelecer critérios compreensivos mais profundos a respeito dessas intersecções. O clínico fica então sensível à possibilidade de reconhecer a partir de qual horizonte o suposto fenômeno místico está se manifestando. Nesse olhar, é possível discriminar os eventos propriamente estabelecidos como intuições e vivências com o transcendente – que estão fundamentados como percepções de abertura à alteridade – dos eventos em que a mística comparece fundamentalmente como evento psicológico – nesse caso, embora a pessoa possa usar uma linguagem mística ou ter determinadas experiências que se assemelhem a uma experiência religiosa, pode-se notar que seu uso é voltado ao eu, e portanto mais denso, mais grosseiro e narcísico³⁰.

Penso que, especificamente no caso das psicoses com delírios religiosos, há um cruzamento complexo e híbrido entre conteúdos psicológicos desorganizados e determinadas apreensões simbólicas transcendentais. Em minha perspectiva, uma vez que o psicótico possui uma organização psíquica bastante frágil, o senso da solidez de tempo e espaço é diminuída, permitindo uma abertura maior à invasão de conteúdos transcendentais. Contudo, essa invasão ocorre de um modo fragmentado, levando a espectros complexos de apropriação dos mesmos. Poderíamos dizer que o místico vai além de sua subjetividade para tocar no transcendente, enquanto o psicótico é invadido

³⁰ Um caso exemplar de uma pessoa com organização psicótica-mística é o de Madeleine, paciente tratada na Salpêtrière na França do século XIX por Pierre Janet. A obra do psiquiatra francês “*De l’angoisse a le extasis*” (1926/1991), bem como a obra “*A Louca e o Santo*”, de Catherine Clément e Sudhir Kakar (1997) discutem as complexidades de sua vida.

pelo transcendente por não poder organizar sua subjetividade, que fica excessivamente porosa. A respeito desse tema, Wapnick (1993) afirma:

Essas diferenças quanto à preparação refletem a diferença básica entre o místico e o esquizofrênico. A meta do místico, tal como se manifesta em sua dedicação vitalícia ao Absoluto, consiste em expandir, gradualmente, sua consciência ao mover-se mais profundamente no “mundo interior” de seus sentimentos pessoais, até alcançar suas profundezas mais recônditas, o que ele geralmente denomina de Eu ou Deus, onde se sente em união com o universo. [...] O esquizofrênico, por outro lado, tem, enquanto “propósito” de sua psicose, a fuga do mundo social, no qual ele é totalmente incapaz de atuar. [...] O místico proporciona o exemplo do método pelo qual o interior e o exterior podem ser unidos; o esquizofrênico, o resultado trágico de sua separação. (pp. 148-149)

Essa visão amplia a complexidade da interface entre o psíquico e o espiritual, possibilitando, por exemplo, uma compreensão clínica em que a mística não dependa diretamente da estrutura subjetiva da pessoa, embora esteja em estreita relação com ela. É possível, então, que haja experiências místicas autênticas em uma pessoa com organização psicótica, o que não significa que toda psicose que se manifeste através de conteúdos religiosos implica necessariamente em uma abertura mística. Evidentemente, esse é um tema de grande complexidade e que necessita de maiores investigações; no contexto dessa tese, apenas apresento o que poderia ser uma interlocução dialógica das interfaces entre psicose e mística a partir dos paradigmas apresentados até aqui.

Os adoecimentos espirituais, portanto, nos mostram que, em um caminho de espiritualidade, é necessária a sustentação do inter-jogo entre a diferença e a identidade da pessoa com o transcendente. Quanto mais a pessoa se apequena em sua interioridade, mais espaço ela oferta para o transcendente nascer, o que é um processo contínuo. Para que isso se estabeleça de um modo integrado, contudo, penso que a condição fundamental é que a pessoa sustente-se em plena abertura em todos os registros do seu ser, de forma a não saturar o elemento apofático. Vejamos nos próximos tópicos algumas possibilidades pelas quais a clínica pode ser guardiã do apofático do paciente em seus vários níveis.

6.2.4. Tarefa clínica I: o apofático da humildade

Em uma passagem magistral do romance “*Os irmãos Karamázov*” (2012) de Dostóievsky, o *stárietz* (espécie de ancião e professor espiritual da tradição cristã ortodoxa russa) Zossima, venerado como homem santo por muitos, vem a falecer. Na crença da população local, o corpo dos homens santos não sofre putrefação, ficando em estado incorruptível. No entanto, ao contrário das expectativas de todos, seu corpo se decompõe com muita velocidade, causando um odor insuportável. Muitas pessoas, frente à situação, colocam em questão seu respeito e admiração pelo ancião, ficando confusas e perplexas com o ocorrido:

Entretanto, esse mesmo decoro logo começou a ser violado, e era como se todos se sentissem até com certo direito de violá-lo. “E como foi que *isso* pôde acontecer – diziam alguns monges, a princípio como que lamentando -, pois sendo o corpo dele pequeno, seco, só pele e osso, de onde então poderia sair esse cheiro?” – “Então Deus quis mandar deliberadamente um sinal”, acrescentavam outros apressadamente, e sua opinião era acatada sem discussão e no ato, porque mais uma vez ficava sugerido que se o cheiro fosse natural, como o de qualquer outro pecador morto, ele se faria sentir mais tarde, sem essa pressa tão notória, pelo menos vinte e quatro horas depois, mas “este se antecipou à natureza”; por conseguinte, só podia ser obra de Deus e seu dedo exemplar. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 450)

É comum pensarmos na pessoa realizada espiritualmente através de imagens ideais pré-estabelecidas do campo sócio-cultural em que estamos inseridos. A imagem do santo ou do mestre espiritual é frequentemente tingida das mesmas características com que o ser humano imagina o ser divino por excelência, pensado a partir de potências positivas. O homem santo, portanto, fica aparentado à perfeição de Deus e assim exalando seu perfume. Zossima, com o odor terrível de seu cadáver, só poderia então ser uma farsa.

Contudo, a condição humana parece demandar um outro paradigma de santidade. Se - através do ângulo pelo qual estamos pensando a espiritualidade - a relação com o transcendente é fundamentalmente uma relação de abertura e de esvaziamento do próprio eu, teríamos uma proposição distinta à da santidade aparentada à perfeição. Pois, sendo um ser de fronteiras entre o absoluto e o relativo, o ser humano é sempre menor do que o

todo; e só pode se aproximar do divino na medida em que seu próprio eu é assentado na própria precariedade, na própria pobreza de sua condição. Zossima não era uma farsa por conta de seu odor, ao contrário, ele fedia justamente porque havia alcançado a realização espiritual.

A saída do estado de separação para o estado de comunhão com o absoluto não pode ocorrer a partir de um movimento ascendente; isto é, um movimento pelo qual o ser humano busca se fazer divino. Isso, na verdade, só acarretaria no fortalecimento do senso de separação do todo, pois fenomenologicamente implica na vontade do eu da pessoa se tornar mais poderoso e portanto menos aberto, menos receptivo e menos poroso à experiência daquilo que a antecede e que a constitui.

Se reconhecer como emanção do absoluto, mas sem negar a diferença do absoluto, o caminho místico é sustentar a fronteira eternamente paradoxal entre identidade e diferença. Para realizar esse paradoxo, portanto, o ser humano deve estar estabelecido fundamentalmente na pobreza de seu ser frente à imensidão do absoluto e, quanto mais o faz, mais se aproxima dele.

Tal parece ser a jornada espiritual, em que o ser humano pode se colocar em gesto ativo de submissão e abertura ao maior. Quanto mais o ser humano quer que se ele pessoal se eleve ao transcendente, mais distante ele estará da percepção de que ele já é uma manifestação do transcendente. O homem realizado espiritualmente é, portanto, inequivocamente o homem que se faz pobre de espírito: ele está ancorado na humildade. Sustentar a pobreza de si é a principal condição para se manter em abertura à totalidade que ao mesmo tempo o transcende e o compõe. A humildade permite que o elemento apofático se sustente na interioridade do psiquismo.

O caminho espiritual, portanto, é essencialmente uma oferta da precariedade de nossa condição ao próprio absoluto. Sendo o mais imperfeito dos homens, o santo pode alcançar a perfeição – não porque ela emana de seu ser, mas porque seu ser se fez tão pequeno que pode ser receptivo à perfeição do todo que já o constitui. No campo do espírito, o ser humano precisa apenas abrir mão de si para ser o que já é. Essa questão comparece com muita beleza nos textos taoístas, que buscam sempre à harmonia da pessoa com a ordem absoluta (Tao ou Dao) a partir de seu esvaziamento. Laozi diz:

Quem se empenha no Estudo agrega, dia após dia.

Quem pratica o Dao míngua, dia após dia.

Minguando, minguando e minguando,
Até alcançar a “Inação”.
Nesse estado, não há nada que não seja capaz de realizar.
Ele toma Tudo sob o Céu ao mantê-lo sem perturbações,
Pois quando há perturbações, elas nunca compensam a conquista de Tudo
sob o Céu. (2016, pp. 355-357)

A humildade é, nessa perspectiva, a posição existencial diretamente proporcional à experiência de alteridade. O ser humano pode ter acesso a experiências místicas independentemente de seu posicionamento subjetivo, mas ele só de fato poderá integrá-las de um modo harmônico em seu ser se ele estiver ancorado em uma espiritualidade estabelecida na humildade.

O clínico da mística pode, nesse ponto, estar atento a perceber se seu paciente está estabelecido propriamente na precariedade de seu ser ou se, ao contrário, está de alguma forma elevando seu próprio eu à condição do absoluto. Como vimos no tópico anterior, se isso ocorre, a pessoa será levada a um adoecimento espiritual, que terá consequências muitas vezes complexas.

A clínica aqui pode se tornar uma filosofia da imperfeição, à semelhança da abordagem japonesa nomeada de “*wabi-sabi*”. Essa visão de mundo, inspirada nos ideais do zen-budismo de quietude e simplicidade, busca exatamente nos diversos campos da arte (arquitetura, música, pintura, cerimônia do chá, cerâmica, poesia, jardinagem, etc) apresentar explicitamente a imperfeição e a impermanência das coisas. É comum encontrarmos reflexos dessa filosofia no Japão em casas com telhados deslocados, peças de cerâmica assimétricas, músicas desarmônicas, todas dando lugar à experiência do rústico, do simples, do inacabado.

O “*wabi-sabi*”, portanto, ao invés de rejeitar a imperfeição do mundo, a celebra e a explicita em suas formas de arte. Uma peça de cerâmica, assimétrica e quebrada, pode ser o recipiente mais fiel à verdade da vida do que uma peça perfeitamente simétrica e bem moldada. Há, por exemplo, na filosofia do “*wabi-sabi*” um conceito nomeado de “*kintsugi*”, que se traduz como a arte de consertar vasos quebrados. A ideia central aqui é que o vaso quebrado e posteriormente remendado possui mais experiência e sabedoria de vida do que um vaso que nunca se quebrou. É pela imperfeição que a sabedoria pode emergir.

Assim, quando uma pessoa se torna profundamente humilde e estabelecida na própria precariedade fundamental, isso não significa que ela abandona o agir ético e os próprios valores. Muito pelo contrário, é somente quando a pessoa se torna plenamente ciente da própria pobreza que ela pode vir a encarnar profundamente seus valores essenciais. Isso porque, quanto mais esvaziada ele estiver de seu próprio eu, mais ela abre espaço para poder ser encarnação do Outro que a habita.

Nessa perspectiva, esse Outro, o próprio absoluto, está estabelecido em um registro não-psíquico, o que significa que ele não depende das flutuações características dos afetos em um registro psicológico. Os valores fundamentais de uma pessoa, então, se criam na medida em que ela dá passagem ao maior que existe em si, conforme ela reconhece suas limitações humanas. Percebendo-se ínfima perto do absoluto, ela pode ser canal do absoluto.

Um grande risco da contemporaneidade, como vimos no capítulo anterior, mora justamente em uma distorção desse paradoxo. Nossa cultura narcisista, profundamente distante da precariedade essencial da condição humana, muitas vezes identifica a espiritualidade através de apenas um lado do paradoxo, que é o da identidade com o transcendente. Quando isso ocorre, a personalidade de alguém se eleva ao divino, acarretando em todos os tipos de confusão interna.

Humildade significa não se elevar acima da condição humana e simultaneamente voltar a atenção ao pleno reconhecimento do transcendente que habita no interior da alma; significa que a pessoa pode ter um acolhimento e reconhecimento de que é um ser com corpo, com conflitos, com dúvidas e desconfianças, que inevitavelmente irá se perder em algum momento do seu percurso, e que sua tarefa implica em uma contínua transformação de si. Estabelecida na própria precariedade e sendo um ninguém, a pessoa pode finalmente se tornar um amante silencioso e discreto do absoluto.

Penso que a atenção específica do analista a esta questão pode ser um modo de evitar práticas e caminhos de espiritualidade que possam emergir a partir de um anseio demiúrgico de se evitar ou transcender a condição humana, como busquei descrever em situações específicas no capítulo 3 desta tese. A questão da humildade implica em uma reverência àquilo que se impõe ao ser humano, considerando então o respeito a sua ancestralidade, sua história e as complexas dimensões de seu *ethos*.

Assim, o clínico que acompanha o percurso espiritual de seu paciente ou o auxilia a integrar determinadas experiências místicas, pode voltar sua atenção constantemente a esse ponto central. Por mais profunda que seja a realização espiritual de alguém, ela

precisa estar alinhada à condição humana e portanto em constante devir, em eterna transformação e em permanente precariedade frente ao absoluto. Paradoxalmente, quanto mais humilde uma pessoa é, mais ela parece se assemelhar ao divino. O clínico, situado nessa percepção, pode se tornar como o mestre Bokuju da seguinte anedota zen:

Ouvi falar de um mestre zen, Bokuju, que estava revelando esta verdade aos seus discípulos, a de que tudo é perfeito. Então um homem se levantou – muito velho e corcunda – e disse: “E quanto a mim? Eu sou corcunda. O que o mestre tem a dizer sobre mim?” Bokuju respondeu: “Eu nunca vi uma corcunda tão perfeita em minha vida” (em OSHO, 2006, p. 79)

6.2.5. Tarefa clínica II: o apofático da singularidade

Se o tornar-se humilde é a dimensão que permite ao ser humano se tornar passagem e abertura ao transcendente, há um outro movimento importante deste processo: quando a pessoa gradativamente vai se despojando da identificação com sua personalidade, ela começa a emergir em sua pessoalidade mais profunda, agora dando vazão à uma maneira singular pelo qual o transcendente se manifesta nela. Nessa perspectiva, a humildade precisa também ser complementada pelo gesto ativo que o ser humano pode fazer na direção de se criar e se recriar como uma peça singular do jogo da existência, isto é, se tornar o devir fundamental de sua singularidade que determina que seu caminho para o absoluto seja sempre uma jornada virgem e jamais trilhada.

Não basta em um caminho místico, portanto, que o ser humano se faça apenas pura abertura de si para receber à alteridade que o habita; ele precisa também poder criar essa alteridade à sua maneira em sua existência, lhe dar forma e destiná-la. A criatividade aqui é o elemento fundamental que possibilita o gesto humano e que se aperfeiçoa na medida em que a humildade está também estabelecida. Unido com o absoluto, mas dando-lhe um formato original, essa me parece ser a síntese da mística completa, e por isso mesmo eternamente em devir.

Conta-se que o rabino Zússia, ao final de sua vida, chorava pelo medo de perceber após sua morte que havia vivido uma vida inautêntica, copiando outros sábios ao invés de seguir seu próprio caminho:

A Pergunta das Perguntas

Antes do fim, disse o Rabi Zússia: - No mundo vindouro não me perguntarão: “Por que não foste Moisés?” Perguntar-me-ão: “Por que não foste Zússia?” (em BUBER, 2013, p. 294).

Assim parece ser o desafio da alma de todo ser humano: poder ser um representante de um modo original de existir e de expressar seu ser mais profundo, destinar sua vida sem imitar o caminho de ninguém, por mais sublime que possa ser sua referência. Cada pessoa recria o cosmos de uma forma única, o que lhe outorga a tarefa de sustentar essa singularidade. A relação entre homem e absoluto, nessa perspectiva, é uma coparticipação de forças, uma sinergia em eterna transformação.

A sabedoria advinda de uma compreensão mística da realidade, nesse horizonte, não é um fenômeno estático, pré-estabelecido e enrijecido. Ela depende fundamentalmente da participação ativa da interioridade do místico, constituída em sua história de vida e na época em que está inserido, e pode portanto ser viva, espontânea e sintônica às características de seu percurso pessoal e de seu tempo.

Nessa concepção, o sentido pessoal que cada ser humano atribui à existência permite o surgimento de uma vocação específica, ou seja, uma encarnação do transcendente em um aspecto novo. Vocação aqui está para muito além de uma questão puramente profissional, e tem a ver com o lugar existencial único de cada pessoa. No pensamento hindu e budista, há um conceito próximo ao de vocação, nomeado de *dharma* – palavra que pode ser traduzida pelo caminho virtuoso de cada pessoa. A vida que é vivida em harmonia com a lei cósmica pode ser interpretada em um viés moralista, como experiência de retidão e pura obediência; mas pode também ser lida em uma chave mais irreverente, como sendo o caminho espontâneo e singular de cada pessoa, de acordo com as questões que atravessam sua história e seu tempo.

Em minha leitura, seguir o *dharma* é estar alinhado ao absoluto, ao mesmo tempo em que é aceitar participar criativamente da vida a partir de um modo de ser singular. Esse modo singular, por sua vez, acontece no entrelaçamento entre a disponibilidade originária da pessoa e seus atravessamentos constituídos em sua biografia e no contexto sociocultural ao qual pertence. O filósofo francês Louis Lavelle fala poeticamente a respeito disso:

É preciso que cada ser aja no mundo como se tivesse consciência de ter sido escolhido para uma tarefa que ele é o único a poder cumprir. Tão logo a descobre e começa a dedicar-se a ela, parece-lhe que Deus está com ele e vela por ele. Está cheio de confiança e alegria. Perde o sentimento de estar abandonado. Livra-se da dúvida e da angústia. Ei-lo então associado à obra criadora. Foi lavado de suas manchas. Não tem mais passado. Renasce toda manhã. Sente-se maravilhado, fraco e pecador como é, de ter sido chamado a uma ação que o excede e para a qual recebe sempre novas forças e lhe renova sempre o zelo. Tal é o mistério da vocação que produz no indivíduo, assim que a percebe, uma emoção incomparável: a de não estar mais perdido no universo, mas de nele ocupar um lugar de eleição, de ser sustentado por ele e de sustentá-lo, e descobrir uma concordância entre suas próprias necessidades e as ajudas que não cessa de receber, entre o que deseja ou o que espera e a revelação que lhe é trazida. (2012, p. 129)

Assim, a história única da vida de uma pessoa, em conjunção ao seu modo de ser particular, é sempre um fenômeno de ruptura com o mundo estabelecido. Cada ser humano, nessa perspectiva, é um acontecer irrepetível no universo. O místico, portanto, pode contemplar esse fenômeno como um aspecto essencial da vida espiritual e permitir a passagem daquilo que quer nascer em si mesmo na medida em que se esvazia: ele pode aí manifestar sua pessoalidade mais profunda e para isso precisa também destruir o mundo pré-estabelecido.

Se a personalidade é constituída pelos aspectos identificatórios que vão surgindo ao longo da história vincular da pessoa, podemos nomear de pessoalidade, nesse sentido místico, aquela dimensão do ser que nasce em consonância ao processo de esvaziamento do eu empírico. Quanto mais a pessoa abre mão de sua personalidade, mais ela pode surgir em sua pessoalidade, ou seja, na forma singular como ela encarna o transcendente e manifesta sua ética e seus valores a partir do mais-além.

Poderíamos traçar um paralelo entre essa questão e o conceito de “uso de objeto” formulado por Winnicott (1994). Para o autor inglês, é somente a partir da possibilidade de destruir o objeto que a pessoa pode estabelecer seus vínculos com pessoas inteiras e consequentemente se reconhecer na diferença entre si mesmo e o outro. Para Winnicott (1994), é a conquista da destruição do outro que permite a externalidade do mundo, assim

como a integração da capacidade de amar e odiar o objeto, permitindo uma base firme para a possibilidade de ser.

A destrutividade, para Winnicott, longe de ser apenas uma manifestação pulsional, é uma forma essencial de criatividade, que permite ao bebê a possibilidade de experimentar a realidade externa como alteridade, para além do feixe de projeções subjetivas. Poderíamos transpor essa ideia ao campo da mística, ao pensarmos que o místico precisa não apenas se perceber como parte do absoluto, mas também poder recriá-lo, dando um sentido novo ao universo a partir de sua singularização. De fato, há inclusive uma dimensão religiosa, quase como uma prece, nas entrelinhas de como Winnicott imagina o diálogo entre o bebê e o objeto destruído por ele:

‘Eu te destruí’, e o objeto está ali recebendo a comunicação. Daí por diante, o sujeito diz: ‘Eu te destruí. Eu te amo. Tua sobrevivência à destruição que te fiz sofrer, confere valor à tua existência, para mim. Enquanto estou te amando, estou permanentemente te destruindo na fantasia (inconsciente)’ (1994, p. 174)

Estando estabelecido nessa dimensão, o místico pode então criar a realidade a partir de sua singularidade e ir se ancorando cada vez mais intensamente na assunção de sentidos pessoais ao mundo. Se então faz parte da vida mística a possibilidade de destruir e reconstruir a realidade como uma tarefa espiritual de encarnação do absoluto, isso consequentemente significa que é fundamental ao místico poder estar alinhado às questões de sua época e do contexto sócio-cultural em que está inserido. Pois o místico de fato estabelecido no senso de totalidade radical que não separa imanência e transcendência não enxerga apenas a sua própria história como manifestação do transcendente, mas também a história de toda a existência e, por conseguinte, de toda humanidade.

Nesse registro, a relação da pessoa com sua espiritualidade pode ser mais elástica do que dogmática, adaptável às questões e idiossincrasias do contexto específico. Aqui, cabe ao clínico poder observar se o místico está não só podendo se afirmar em sua singularidade, mas se também está conduzindo sua relação com o transcendente de forma a evitar enrijecimentos e dogmatismos específicos. O clínico é guardião de que o apofático de sua singularidade possa emergir em toda sua potência, de forma desobstruída e inapreensível pela personalidade.

Caso o místico esteja estabelecido em uma determinada tradição religiosa, por exemplo, o clínico pode ajudar seu paciente a fazer uma apropriação pessoal da hermenêutica religiosa, de forma a desconstruir o sentido literal de certas concepções e lhes resgatar um sentido pessoal. As concepções religiosas podem aí serem transpostas às características típicas de compreensão do mundo daquele contexto e de acordo com as vicissitudes da pessoa.

É possível, portanto, que o místico recrie em sua interioridade as práticas, concepções e teologias das quais compartilha, para que as outorgue um sentido pessoal. O místico pode perceber o mundo não como dado metafisicamente, mas como passível de ser criado e renascido a cada instante, sendo sua pessoalidade o veículo único pelo qual essa criação se realiza.

A dimensão patológica nesse aspecto pode ocorrer quando o místico se perde na absorção de si no transcendente e evita se criar no mundo como uma manifestação do absoluto; ou ainda, quando o místico está excessivamente enrijecido numa determinada prática ou concepção de espiritualidade e deixa de exercer a possibilidade de recriar o mundo em processo de perpétua transformação.

O clínico pode aqui indagar a seu paciente-místico se o uso que estabelece de suas concepções teológicas, sejam elas atreladas a uma tradição religiosa ou não, é um uso fundamentalmente criativo. É muito comum encontrarmos, por exemplo, situações em que a pessoa se apropria de determinada tradição religiosa muito mais como um tamponamento de sua espiritualidade do que como um suporte a sua manifestação mais integral.

Em abertura ao apofático de sua singularidade pessoal, o místico pode estar estabelecido permanentemente em seu devir, se vendo como uma manifestação sempre inacabada do absoluto, e evitar a estagnação de seu ser somente na experiência mística. Nessa concepção, ele deve ser fundamentalmente um artista, que cria sua vida de acordo com a forma com que a sabedoria se veste de acordo com seus dilemas, suas questões, seu tempo, seu sofrimento. A sabedoria, para se tornar arte, deve se fazer sempre nova, se recriando de formas idiossincráticas a cada contexto, se autorizando à criatividade fluidamente.

Se o místico está apto ao brincar como o faz o bebê através do uso do objeto, ele pode devolver o caminho de sua vida ao absoluto como uma escultura. Sua biografia é a sua obra, e sua vocação é seu modo único de esculpi-la. A mística se torna arte e a arte aqui ganha um sentido místico, pois pode passar a ser compreendida pela forma como o

divino se singulariza naquela obra; o modo único pelo qual o eterno adentra o tempo e o espaço. O mais místico dos cineastas, o russo Andrei Tarkovsky, afirma a respeito da arte:

Uma descoberta artística ocorre cada vez como uma imagem nova e insubstituível do mundo, um hieróglifo de absoluta verdade. Ela surge como revelação, como um desejo transitório e apaixonado de apreender, intuitivamente e de uma vez só, *todas* as leis desse mundo – sua beleza e sua feiúra, sua humanidade e sua crueldade, seu caráter infinito e suas limitações. O artista expressa essas coisas criando a imagem, elemento *sui generis* para a detecção do absoluto. Através da imagem mantém-se uma consciência do infinito: o eterno dentro do finito, o espiritual no interior da matéria, a inexaurível forma dada. (1998, p. 40)

Nessa fronteira em que arte e mística se atravessam mutuamente, não é difícil pensar no místico-artista em paralelo ao artista-místico. A pessoalidade do místico que emerge a partir do esvaziamento de si permite a ele ser um verdadeiro artista de seu caminho. Se compreendermos a arte por meio desse ângulo, podemos fazer uma leitura espiritual da mesma, como o faz Tarkovsky:

Na criação artística, porém, a personalidade não impõe seus valores, pois está a serviço de uma outra idéia geral e de caráter superior. O artista é sempre um servidor, e está eternamente tentando pagar pelo dom que, como que por milagre, lhe foi concedido. O homem moderno, porém, não quer fazer nenhum sacrifício, muito embora a verdadeira afirmação do eu só possa se expressar no sacrifício. Aos poucos, vamos nos esquecendo disso, e, inevitavelmente, perdemos ao mesmo tempo todo o sentido da nossa vocação humana... (1998, pp. 40-41)

O místico pode aí se sustentar então nessa bela condição: ser abertura ao transcendente e nessa passagem dar vazão aquilo que emerge como singular em si; ser pura abertura mas também criatividade singular; servidor e criador; obediente e irreverente em igual medida. O clínico pode auxiliar nesse contato, permitindo que o apofático de sua pessoalidade aconteça sem obstruções e que a escultura de sua vida seja plena realização de sua singularidade.

6.2.6. Tarefa clínica III: o apofático do corpo

Se a mística implica fundamentalmente no encontro com a totalidade, sua versão verdadeiramente integral necessita outorgar à materialidade um lugar de inclusão em sua compreensão da realidade. Visto sob esse prisma, o corpo e a matéria não são a antítese do espírito, mas sim seus veículos de expressão, a forma através da qual o absoluto se projeta no mundo da multiplicidade em celebração de sua infinitude. Considerando o método apofático que a mística nos aporta, uma atitude de negação da materialidade é um fechamento a um aspecto da realidade, e portanto, um gesto em que se satura a abertura contínua apresentada pela inapreensibilidade da alteridade radical.

Compreendo, após o decorrer desta pesquisa, que os caminhos espirituais que rejeitam o corpo e a matéria o fazem não a partir de uma intuição mística sobre a realidade, mas sim a partir de uma interpretação distorcida de seus fundamentos. A experiência mística, por definição, implica na ausência de bordas e dualidades que poderiam rejeitar ou separar uma parte do absoluto de outra. Assim, a experiência de transbordamento característica da vivência mística é sempre uma aceitação radical e inclusiva de todos os aspectos da manifestação.

Mas, como vimos, a mística não depende apenas da experiência vivida em comunhão com o absoluto, mas também das maneiras pelas quais essa experiência é simbolizada, transformada em linguagem e em forma de compreensão do universo. Nesse registro de interpenetração entre a vivência mística direta e sua interlocução discursiva, há sempre o intermédio da atividade psíquica, também subordinada à biografia da pessoa e ao contexto sócio-cultural em que está inserida.

Penso, portanto, que as pessoas e tradições religiosas que rejeitaram a corporeidade e materialidade como sendo antagônicas ao transcendente o fizeram não a partir da intuição mística em si, mas a partir de uma apropriação simbólica dualista, muito provavelmente associada ao lugar que o corpo possui naquela cultura específica. Se, ao contrário, transportarmos a não-dualidade da experiência mística em um receptáculo simbólico que seja também não-dualista, o corpo é eminentemente parte inerente da totalidade da existência. Aqui, a atitude aberta e apofática da clínica psicanalítica pode buscar uma aproximação com a corporeidade por via de seu desvelamento e de seu acolhimento na interioridade da pessoa.

A matéria, embora se apresente por meio de propriedades que pareçam antagônicas ao espírito (forma, duração, limite, finitude etc.), pode ser vista por esse

ângulo como o veículo através do qual o transcendente tem a oportunidade de se espelhar e de expandir. Misticamente, o corpo é a dimensão do absoluto que acontece enquanto expressão de seu ser, é o que o torna visível e possibilita o contato direto entre as coisas e os seres.

As tradições religiosas, por serem uma composição mista entre sabedorias místicas, sistemas de crenças, teologias e valores específicos, pendem entre uma rejeição e uma divinização da corporeidade. Como exemplos das últimas, encontramos por exemplo tradições que elevaram o corpo e a materialidade a um status divino, como o cristianismo e algumas vertentes do hinduísmo, especialmente nas escolas tântricas. Em concepções como essa, a matéria deve ser sacralizada, e o método para isso é a ritualização.

As práticas ritualísticas e litúrgicas de uma tradição religiosa têm como função precisamente transformar a percepção da matéria em lugar de presentificação do divino. O corpo, ao invés de ser transcendido, pode ser transformado para se tornar veículo em alinhamento ao transcendente, permitindo ao ser humano o gesto de sacralização do cotidiano, que pode ou não estar atrelado a uma prática religiosa.

A diferença, a meu ver, reside no fato de que quando a pessoa está inserida em determinada tradição, ela se torna receptiva à envergadura histórica acumulada pela continuidade da transmissão do saber. Em um olhar místico, a inserção em uma tradição, portanto, acaba sendo fecunda por dois motivos principais: em primeiro lugar, pelo usufruto das diferentes práticas e concepções de um caminho - testado por muitas gerações - que pode auxiliar o praticante em sua própria jornada e evitar seus perigos potenciais; e em segundo lugar pela participação na potência ritualística advinda de um movimento contínuo de sacralização da matéria naquela simbologia em particular, muitas vezes constituída por séculos ou milênios.

Posicionar o corpo como lugar de expressão do absoluto implica em uma crítica não só às visões dualistas que tendem à rejeição da materialidade, mas também em uma crítica às concepções do corpo como objeto mecânico. Pois, se através da mística o corpo é encarnação da totalidade, ele deve necessariamente conter em si algo dessa totalidade como sua expressão. O corpo, através desse prisma em que é manifestação do absoluto, é lugar de sabedoria: ele possui sentido, símbolo e uma linguagem própria, à qual o místico deve estar integrado para poder compreender os desígnios da encarnação do absoluto em si. O apofático transcendente, nesse ponto, se manifesta também no corpo, ou melhor, ele é corpo.

Superando, portanto, visões mecanicistas que não compreendem o corpo como portador de uma sabedoria própria, muitas abordagens contemporâneas possibilitam uma revisão de seu lugar antropológico. No campo da psicologia, encontramos diversas teorias que reposicionam o corpo para além puramente de suas funções biológicas e o compreendem através de sua participação viva e integrada ao psiquismo: é o caso por exemplo das teorias de Groddeck (1984), da perspectiva de Reich (1998), da bioenergética de Alexander Lowen (1982), das concepções sobre o psicossoma de Winnicott (2000), bem como de outras abordagens corporais para além do campo da psicologia, como a eutonia ou o rolfing.

A dimensão fundamental ao clínico da mística nesse registro é poder atentar se seu paciente está integrado à própria corporeidade; ou ao contrário se de algum modo a experiência espiritual é concebida através de uma negação da materialidade ou uma rejeição de sua corporeidade. O clínico pode auxiliar seu paciente a encontrar no próprio corpo a expressão do transcendente e uma via pela qual sua pessoalidade pode se realizar. Existiria então a possibilidade de celebração da própria encarnação.

Nessa perspectiva, o corpo - em sua sabedoria - é também o guardião de aspectos daquela pessoa que demandam transformação. Os sintomas psicossomáticos podem ser, dessa maneira, como alarmes pelos quais a vida informa o místico dos aspectos de si que estão cindidos. Lembremos, nesse momento, do que vive Hakuin em sua experiência de pura angústia: os sintomas de seu corpo, marcadamente a “doença do coração” que empurrou todo o fluxo energético de sua vitalidade para cima, serviam como um clamor para que sua espiritualidade ganhasse descendência e se libertasse do anseio de escape do mundo. Quando, através da “técnica da manteiga”, Hakuin retorna gradativamente à sua corporeidade, seus sintomas desaparecem, permitindo que se tornasse o mestre zen e artista que foi, em toda sua potência.

Ou seja, isso significa que, pelo prisma da mística, o corpo com todas suas funções e instintos não é apenas uma máquina biológica ou um organismo desgovernado que busca insistentemente sua sobrevivência, sua gratificação e sua reprodução. O corpo é uma expressão do transcendente acontecendo através da matéria, o que nos permite encontrarmos correlações metafóricas entre todos os seus aspectos e seus correspondentes espirituais.

Tomemos, por exemplo, os dois aspectos mais fundamentais das pulsões do corpo a partir da compreensão psicanalítica: a agressividade e a sexualidade - que não por acaso, tanta dificuldade encontram de serem compreendidas por algumas tradições espirituais.

A agressividade, nesse ângulo de compreensão, pode ser vista para além de uma estratégia de sobrevivência do corpo frente a seus predadores, em um registro puramente pulsional. Ela pode ser compreendida também como um modo do espírito se singularizar, prevenindo a invasão de corpos estranhos e que impediriam a realização da personalidade de alguém.

Essa compreensão também pode ser transposta à sexualidade. Através de um ângulo místico, a sexualidade não possui sua origem apenas no corpo, mas também no campo do espírito. A sexualidade assim compreendida é o encontro profundo com a alteridade, e o erótico a dimensão através da qual a alma aspira à união, pela qual ela se despe em abertura profunda ao outro. Em última instância, na mística o erotismo e a sexualidade visam o próprio encontro com o transcendente. Nesse viés, a sexualidade humana corporal é, portanto, uma reprodução desse princípio em uma escala ôntica e pode assim ser celebrada e reconhecida como tal.

Penso ser por esse motivo que encontramos tão frequentemente na literatura mística simbologias profundamente eróticas. Desde o “cântico dos cânticos” do antigo testamento, passando pelos templos tântricos encontrados em Khajuraho (Índia), até os êxtases de Ramakrishna e Teresa D’Ávila, a simbologia erótica-sexual parece ser uma dimensão fundamental da mística. Tomemos o famoso relato de Teresa, em que experimentou ser atravessada pela flecha de um anjo:

Via em suas mãos um dardo de ouro grande e no final da ponta me parecia haver um pouco de fogo. Ele parecia enfiá-lo algumas vezes em meu coração e chegava às entranhas. Ao tirá-lo me parecia que as levava consigo e me deixava toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão grande a dor que me fazia dar aqueles gemidos, e tão excessiva suavidade que põe em mim essa enorme dor que não há como desejar que se tire nem se contenta a alma com menos do que Deus. Não é uma dor corporal, mas espiritual, ainda que não deixe o corpo de participar em alguma coisa e até bastante. É um corte tão suave que se passa entre a alma e Deus que suplico eu a sua bondade que a dê a experimentar a quem pensar que eu minto. (2010, pp. 267-268)

Tomando como norte o princípio apofático, penso que um grande equívoco é cometido quando se busca fazer uma análise de uma vivência como essa considerando a experiência mística como apenas uma sublimação ou desvio da sexualidade pulsional,

tentação fácil à psicanálise mais clássica. Enxergo a situação pelo prisma inverso: o que vejo, ao contrário, é que a experiência mística de encontro com o transcendente é em si erótica, encontro cuja beleza e profundidade é tamanha que produz uma vivência de êxtase. Nessa visão, os gemidos de Teresa não são produtos de sua genitalidade reprimida, talvez ao contrário, sejam os gemidos genitais que reproduzem o anseio do sublime encontro com a alteridade.

A sexualidade pode assim ser compreendida em uma dimensão mais profunda, como o anseio do contato da pessoa com o transcendente. A sexualidade pulsional é, nessa perspectiva, um simulacro dessa experiência, e não por isso menos significativa ou de menos valia. O clínico da mística, portanto, pode cuidar dos modos pelos quais o erotismo da experiência mística se relaciona com o erotismo da corporeidade humana de seu paciente, evitando que se produza cisões ou negações de um lado ou de outro. Aqui, o desafio é tornar harmônica a relação entre a sexualidade do espírito e a sexualidade do corpo, auxiliando o paciente a navegar entre esses aspectos de seu ser a partir da maneira pela qual sua vocação demanda, evitando a falsa dicotomia entre a sexualidade humana e o caminho espiritual. Recomendo a esse respeito a obra “*Metafísica do sexo*”, do filósofo italiano Julius Evola, inteira dedicada a essa aproximação:

O sexo é <a maior força mágica da natureza>, actua nele um impulso que deriva do mistério do Um [...] A metafísica do sexo subsiste mesmo nos casos em que [...] dificilmente se consegue vencer um sentimento de revolta e de nojo, e se estaria tentado a aceitar a teoria biológica e física que faz derivar a sexualidade humana da vida dos instintos e da simples animalidade. Se, todavia, um qualquer reflexo duma transcendência *vivida* toma forma, involuntariamente, na existência comum, isso poderá acontecer através do sexo, e, quando se trata do homem comum, do sexo *unicamente*. (1976, p. 395)

Se a partir desse ponto de vista a sexualidade é eminentemente sagrada, por que então grande parte das tradições espirituais e dos místicos insiste - seja como determinação radical, seja como aconselhamento - na abordagem do celibatarianismo como necessária ou desejável em um caminho espiritual? Seriam todas essas recomendações apenas produto de uma má compreensão sócio-simbólica do lugar do corpo e da sexualidade humanas?

Creio que há um motivo para além desse. O místico que opta pela renúncia do uso de sua sexualidade em suas dimensões corporais pode também estar buscando uma relação de entrega total ao absoluto, pois concebe que através dessa entrega possa se aproximar mais da união mística, mérito que precisa ser compreendido de acordo com a singularidade de seu caminho.

O místico celibatário pode aspirar transcender a sexualidade humana para poder estar entregue profundamente à sexualidade espiritual. Seria como se os êxtases espirituais – pela tamanha intensidade - empalidecessem os corporais e, por esse motivo, a renúncia parece ser um caminho pelo qual a alma goza à espera da noite de núpcias, na qual será fecundada pelo divino, como nos descreve Santa Teresa. A seguinte anedota contada supostamente como um evento verídico na vida do poeta sufi Hafiz também ilustra essa questão:

É dito que quando ele tinha vinte e um anos e trabalhava como assistente de padeiro, Hafiz foi entregar pão em uma mansão e acabou tendo um vislumbre fugaz de uma bela moça na varanda. Aquele vislumbre capturou seu coração, e ele se apaixonou loucamente por ela, embora ela nem o notasse. Ela era de um rica família nobre, e ele era um pobre assistente de padeiro. Ela era bela, ele era baixo e fisicamente feio – a situação era desesperançosa.

Com o passar dos meses, Hafiz inventou poemas e canções de amor celebrando sua beleza e seu anseio por ela. As pessoas o ouviam cantando seus poemas e começaram a repeti-los; os poemas eram tão tocantes que se tornaram populares em toda Shiraz.

Hafez não se importava com sua nova fama como poeta; ele pensava apenas em sua amada. Desesperado para conquistá-la, ele empreendeu uma árdua disciplina espiritual que exigia que ele mantivesse uma vigília no túmulo de um certo santo durante toda a noite, por quarenta noites. Dizia-se que qualquer um que conseguisse realizar a austeridade quase impossível receberia o desejo de seu coração. Todos os dias Hafiz ia trabalhar na padaria. Todas as noite ele ia ao túmulo do santo e se obrigava a ficar acordado por amor a essa garota. Seu amor foi tão forte que ele conseguiu completar essa vigília.

Ao amanhecer do quadragésimo dia, o arcanjo Gabriel apareceu diante de Hafiz e lhe disse para pedir o que quisesse. Hafiz nunca vira um ser tão glorioso e radiante quanto Gabriel. Ele se viu pensando, ‘se o

mensageiro de Deus é tão belo, quão mais belo deve ser Deus!’
Contemplando o inimaginável esplendor do anjo de Deus, Hafiz esqueceu completamente tudo a respeito da garota, de seu desejo, de tudo. Ele disse: "Eu quero a Deus!"
Gabriel então direcionou Hafiz a um professor espiritual que vivia em Shiraz. O anjo disse a Hafiz para servir a este professor em todos os sentidos e assim seu desejo seria cumprido. Hafiz correu para encontrar seu professor, e eles começaram o trabalho juntos naquele mesmo dia.
(em HAFIZ, 1999, pp. 11-12, tradução nossa)

O trabalho do clínico nesse registro pode ser o de ajudar na reflexão sobre o quanto essa escolha é harmônica e compatível com a vocação e anseio maior do paciente, e investigar se ela não surge como uma negação da sexualidade e da corporeidade no seu registro material. O clínico da mística pode buscar alcançar com seu paciente uma sexualidade integrada à vida toda e à espiritualidade, em consonância à vocação e singularidade deste, seja pelo caminho da renúncia, seja pelo caminho da inclusão de todas as formas de sexualidade como sagradas.

Se, então, o místico deixa sua alma porosa à penetração do absoluto, estando integrado ao seu corpo e em abertura à alteridade, permanecendo em estado de humildade e em expressão de sua pessoalidade mais profunda, sua interioridade pode ir sendo fecundada pelo contato com o transcendente, até que essa união possa de fato se concretizar. Contudo, o matrimônio com o absoluto é apenas o início de uma união que está sempre se reinventando no porvir, estado interior conhecido como iluminação, realização, ascensão, entre outros termos.

E, assim unido em matrimônio, o místico pode se abrir para a morte em estado de serenidade. Pois, assim como pode morrer para seu próprio eu empírico para acessar o absoluto, o ser humano pode deixar seu corpo material para renascer na vida da transcendência. Sua vestimenta material pode então ser louvada e agradecida pela jornada que proporcionou, pelos aprendizados que só foram possíveis na densidade da matéria e pelos sofrimentos que atravessou para se transformar espiritualmente. O místico realizado pode clamar como o poeta indiano Tagore:

O que oferecerás à Morte, quando ela bater à tua porta?
Vou oferecer à minha hóspede a taça repleta de minha vida. Não deixarei
que ela vá embora de mãos vazias.

Colocarei diante dela a suave colheita de todos os meus dias de outono e de todas as minhas noites de verão. No fim de meus dias, quando ela bater à minha porta, vou entregar-lhe tudo o que ganhei e tudo o que recolhi com o árduo trabalho de minha vida.

Ó Morte, realização última da vida! Morte minha, vem sussurrar-me teu segredo!

Dia a dia fiquei vigiando à tua espera, e por tua causa suportei as alegrias e as dores da vida.

Tudo o que sou e tudo o que tenho, tudo o que espero e todo meu amor, tudo sempre floresceu para ti, no mais profundo mistério. Basta um relance de teus olhos, e minha vida pertencerá a ti para sempre.

As flores já foram entrelaçadas e a grinalda está pronta para o noivo. Depois do casamento a noiva deixará sua casa e se encontrará sozinha com seu Senhor, na solidão da noite. (2003, pp. 74-75).

O clínico da mística pode, assim, compreender a morte como experiência de júbilo e, se reconhecendo em comunidade de destino com seu paciente, assim se inspirar para o matrimônio de seu próprio fim. No encontro de dois corpos em um consultório, se inala também o incenso do mútuo velório, através do qual a matéria se funde à eternidade e a memória do encontro é transposta ao mais-além. O mesmo se passa nos momentos finais de uma pesquisa, que aos poucos deixa a letra impressa para encontrar-se na página em branco de seu porvir.

7. O espelho do espelho

Wonderful, wonderful, and most wonderful wonderful!
And yet again wonderful... (D. T. Suzuki, inspirado em
Shakespeare)

Esta pesquisa buscou apresentar apenas uma pequena fração da fecundidade do diálogo entre a mística e a clínica, aqui tratada fundamentalmente pela abordagem psicanalítica. Embora sejam infinitas as possibilidades que nasçam desse encontro, meu objetivo ao longo desta tese foi ao menos de fornecer uma matriz pela qual possamos compreender a estrutura desta conexão transdisciplinar.

A psicanálise e a mística se revelam, assim, como uma sendo a alteridade da outra. A mística apresenta o apofático em sua dimensão macrocósmica, a clínica psicanalítica apresenta o apofático através do microcósmico. A experiência mística é tão sem contornos que irrompe de uma forma tão permissiva quanto anárquica, e a clínica pode se aproximar dela para dar-lhe um formato, revesti-la de modo a encarná-la da forma que mais lhe seja apropriada e coerente à sua estrutura apofática fundamental.

A mística é o instrumento, a clínica pode ser seu diapasão; a mística é a pedra bruta, a clínica pode a esculpir; a mística jorra, a clínica pode lhe dar as margens; a mística se espalha, a clínica pode lhe sustentar o formato. A mística permite à clínica olhar para a alteridade que a escapa, mas a clínica pode ser o instrumento pelo qual a mística de fato se torne mística em todos seus registros.

Lembremos do paradoxo apresentado no preâmbulo desta tese: embora a parte possa se unir ao todo, ainda assim ela é singular enquanto parte. Na interface entre mística e clínica, esse jogo ganha seu tabuleiro, ele se torna explícito em seu caráter lúdico de perpétuo paradoxo entre o eterno e o temporal, o infinito e o finito, a não-forma e a forma. Isso não significa que estejamos equiparando a mística somente enquanto o cuidado com o transcendente e o atemporal e a clínica com o imanente e o temporal. Na verdade, por meio dessa perspectiva, ambas podem participar mutuamente das investigações nos dois registros, se articulando em uma dança complexa.

Em um plano ôntico, a mística faz o ser humano olhar para além de si e compreender a realidade a partir de outros paradigmas de tempo, espaço e causalidade, como faz também a situação clínica ser posicionada em direção ao grande mistério, reconhecendo a presença do transcendente em manifestação contínua. A clínica, por outro

lado, pode sustentar essa experiência no tempo e em sintonia à forma encarnada e finita de uma pessoa. O ser humano acolhe e dá formas singulares ao infinito e a experiência clínica pode tornar isso manifesto, oferecer-lhe os recursos para tal destinação a partir do olhar intersubjetivo do analista, que encarna aí a alteridade do transcendente olhando para sua própria manifestação. Na mística, a alteridade apofática é o próprio absoluto; na clínica, ela é o olhar do analista situado em uma interlocução que não se fecha, que não reduz, que não destitui a potência poética a codificações representacionais e que oferta as condições para o eterno mais-além emergir da interioridade do paciente.

Assim colocada, a clínica da mística pode manejar as necessidades fundamentais do paciente, estabelecendo um cuidado para que sua relação com o transcendente – seja pela via mística, seja por um caminho de espiritualidade – não seja iatrogênica, respeitando suas necessidades fundamentais, seu modo de ser, seu momento biográfico e o cenário em que está inserido. A clínica não trata com desdém as necessidades ônticas e egóicas do paciente, pois compreende que elas não são menos relevantes do que o caminho em busca do absoluto. Nesse sentido, a clínica pode se situar de tal modo em que as dimensões e necessidades imanentes da pessoa não sejam menos místicas do que as transcendentais.

A clínica psicanalítica poderia então, nesse vértice, identificar a singularidade do movimento de transcendência de alguém, e investigar seus pormenores. Quais seriam os fechamentos psíquicos, corporais e espirituais daquela pessoa que a distanciam do apofático? Quais seriam suas necessidades, espirituais ou psíquicas, específicas naquele momento de seu percurso? Quais seriam seus modos singulares de relacionamento com o transcendente, a partir de sua história e de seu modo de ser? O trabalho clínico cuida então para que a vida mística da pessoa esteja alinhada a seu posicionamento subjetivo de uma forma coerente, em sintonia à condição humana, aos predicados da sua singularidade e de forma integrada à sua vida criativa.

Ao fazer isso, o *ethos* apofático da prática psicanalítica cobra, exige e demanda da mística que ela continue sendo mística em todos os seus registros, sem saturar sua dimensão inapreensível. O apofático da clínica psicanalítica se encontra com o apofático da experiência mística, em um espelhamento mútuo em que cada um revela, num brincar perpétuo, dimensões do outro que não seriam possíveis de outra forma. A clínica, evidentemente, se torna mística quando toca no transcendente, mas a grande questão que essa interface nos aporta é que a mística também pode se tornar mais mística na presença da clínica.

O ser humano, assim, embora não seja em si o transcendente, pode presentificá-lo na medida em que sua interioridade se alarga para recebê-lo. A mística então se torna o outro apofático inalcançável, mas cuja aproximação gradual é possível por meio de uma encarnação contínua e interminável do absoluto na vasilha receptiva que o ser humano pode se tornar.

Seja na ida do místico em direção ao transcendente, no qual a clínica o auxilia a desobstruir os entraves que lhe impedem o estado de abertura à alteridade; seja em seu retorno da experiência com o mais-além, no qual a clínica pode auxiliá-lo a integrar e sustentar o que viveu sem que sua subjetividade se aproprie indevidamente da vivência, o olhar investigativo desenha o tecido pelo qual o mistério pode, em sua inclinação em direção à imanência, desfilar pela existência empírica.

Nessa interpenetração entre imanência e transcendência, o cosmos fica apresentado como um perpétuo brincar entre a emanção do transcendente em direção ao imanente, e o consequente retorno do imanente em busca do transcendente. A cada giro desse carrossel, que ocorre na eternidade, o transcendente ganha um rosto novo na matéria, que então retorna a sua origem a partir de um gesto criativo que o recria. Um adoecimento espiritual, nessa perspectiva, nada mais é do que uma quebra de ritmo desse brincar, que merece ser cuidado para que a dimensão lúdica da existência não seja jamais perdida.

Ao próximo tolo insosso

Caro amigo que está do outro lado da eternidade,

Quanto mais adentramos o caminho místico, mais fica evidente que o passado e o futuro da maneira como os conhecemos são apenas uma ilusão de ótica um tanto fascinante. No universo do mistério, não só o passado escreve cartas ao futuro, mas também o futuro escreve cartas ao passado.

A vida de Hakuin já estava inserida, no passado, nesta tese que aparentemente está no futuro. E ele o sabia. Já estava à espera do próximo imbecil tolo e insosso que passaria pelos mesmos dramas que ele passou e que daria uma grande gargalhada ao ler sua autobiografia. Fico pensando se não foi essa mesma tese, que agora se materializa no século XXI, que de alguma forma se tornou um bilhete cósmico colocado em uma garrafa e endereçado ao Japão do século XVIII.

De qualquer forma, como o carrossel não pode parar, gostaria apenas de lhe enviar uma saudação, pois certamente sua carta do futuro já chegou até mim, ainda que na forma de enigma. Pois então lhe respondo a carta que ainda não me foi enviada, e desejo-lhe coragem para atravessar os desafios da próxima rodada em que o mistério vai brincar consigo próprio de esconde-esconde mais uma vez.

Na vida de Hakuin, o desafio era o de conciliar a vida ativa com a vida passiva. No meu, talvez ele seja de encarnar e encontrar a mística onde ela menos aparenta estar, brincando com a pluralidade de suas manifestações em estado de entrega e confiança no solo ontológico da realidade. Qual seria o seu?

De minha parte, espero que de alguma forma qualquer uma dessas palavras escritas ao longo dessas muitas páginas nesses quase quatro anos (embora, na verdade, elas já estavam sendo escritas há muito mais tempo...) lhe sirva de inspiração para que, na sua vez de participar da peça, a poesia seja tão fascinante quanto tem sido na minha.

Um abraço cordial,

Você mesmo, seu outro.

(What year is this?)

Referências bibliográficas

- AMATUZZI, M. M. (org.) **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.
- ANTAL, B. **Psicologia da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 1981.
- ARCURI, I.G.; ANCONA-LOPEZ, M. (orgs.). **Temas em psicologia da religião**. São Paulo: Vetor, 2007.
- BAKHTIN, M. **Metodologia das ciências humanas**. Em: Crítica da criação verbal. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAUDRILLARD, J. **Simulacros e simulação**. Lisboa: Relógio d'água, 1991.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BENOIT, H. **A realização interior**. São Paulo: Siciliano, 1994.
- BERKENBROCK, V. & TEIXEIRA, F. **As orações da humanidade**. São Paulo: Vozes, 2018.
- BERNARDI, B. **Origem e evolução histórica do conceito de contratransferência**. Em: Zaslavsky, J. e Santos, M. (Orgs.). *Contratransferência. Teoria e prática clínica*. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- BINGEMER, M. **O mistério e o mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- BION, W. **Aprendiendo de la experiencia**. Barcelona: Paidós Iberica, 1997.
- _____. **Atenção e interpretação: uma aproximação científica à compreensão interna na psicanálise e nos grupos**. Rio de Janeiro: Imago, 1973.
- _____. **Elementos de psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 2004a.
- _____. **Estudos psicanalíticos revisados. (second thoughts)**. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- _____. **Transformações**. Rio de Janeiro: Imago, 2004b.
- BOAVENTURA, S. **Itinerário da mente para Deus**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BORGES, V. S. **Sentimento oceânico: um estudo da experiência religiosa a partir de Freud e Romain Rolland** (Dissertação de Mestrado em Psicologia) – Brasília: Universidade Católica de Brasília, 2008.
- BRUNTON, P. **O caminho breve para a iluminação**. São Paulo: Pensamento, 2018.
- BRUSEKE, F. **Romantismo, mística e escatologia política**. Lua Nova: Revista Cultura e Política, n. 62. São Paulo, 2004.
- BUBER, M. **Histórias do rabi**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- BUCKE, R. **Cosmic consciousness**. New York: Dover, 2009.
- CLÉMENT, C.; KAKAR, S. **A louca e o santo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

- COEN, M. **108 contos e parábolas orientais**. São Paulo: Planeta, 2015.
- COLE, J. **Personhood, relational ontology, and the trinitarian politics of eastern orthodox thinker Christos Yannaras**. Political Theology (online), 2017.
- CRUZ, S. **Noite escura**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- D'ÁVILA, T. **Livro da vida**. São Paulo: Penguin, 2010.
- DELACROIX, H. **Études d'histoire et psychologie du mysticism**. Paris: Felix Alcan, 1908.
- DIAS, P. H. C. **Ramakrishna: uma investigação clínica da experiência mística**. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.
- DIAS, P. H. C.; SAFRA, G. **O lugar da mística na clínica psicanalítica**. Memorandum: memória e história em psicologia, v. 28, p. 171-183, 2015.
- DIONÍSIO, PSEUDO-AEROPAGITA. **Teologia mística**. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.
- DOSTOIÉVSKI, F. **Os irmãos Karamázov (vol. 2)**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- EIGEN, M. **The psychoanalytic mystic**. New York: Free Association Books LTD, 1998.
- ENGLER, J. **Understanding of self in psychoanalysis and buddhism**. Em: Safran, J. (ed.) *Psychoanalysis and buddhism: an unfolding dialogue* (pp. 35-79). Somerville: Wisdom Publications, 2003.
- EPSTEIN, M. **Aberto ao desejo**. São Paulo: Gaia, 2009.
- _____. **Pensamentos sem pensador - psicoterapia pela perspectiva budista**. São Paulo: Gryphus, 2018.
- EVDOKIMOV, P. **A mulher e a salvação do mundo**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- EVOLA, J. **Metafísica do sexo**. Lisboa: Edições Afrodite, 1976.
- FEUERSTEIN, G. **Holy madness**. Prescott: Hohm Press, 2006.
- FLORENSKY, P. **La columna y el fundamento de la verdade**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- FRANCO, S. **O brincar e a experiência analítica**. Em: *Ágora* (Rio J.) vol.6, no.1. Rio de Janeiro, jan./jun 2003.
- _____. **Críticas à psicanálise, o enfoque fenomenológico, a psicopatologia**. Em: *Latin American journal of fundamental psychopathology on line*. V.5, N.1. São Paulo, maio 2008.
- FREUD, S. **Análise terminável e interminável**. Em: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1937)

_____ **A dinâmica da transferência.** Em: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud*, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1912)

_____ **Futuro de uma ilusão.** Em: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1927)

_____ **A interpretação dos sonhos.** Em: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1900)

_____ **O mal-estar na civilização.** Em: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1930)

_____ **Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise.** Em: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud*, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. (Trabalho original publicado em 1912)

GADAMER, H. **Verdade e método I** - traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2014. (Trabalho original publicado em 1960)

GALIMBERTI, U. **Psiche e techne.** São Paulo: Paulus, 2006.

GIUSSIANI, L. **O senso religioso.** Brasília: Ed. Universa, 2009.

GREENE, D. **Evelyn Underhill: artist of the infinite life.** New York: Crossroad, 1990.

GRODDECK, G. **O livro d'Isso.** São Paulo: Perspectiva, 1984.

GROF, S. **A aventura da autodescoberta.** São Paulo: Summus, 1997.

_____ **A mente holotrópica.** Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

GROF, S. & GROF, C. **Emergências espirituais.** São Paulo: Cultrix, 1997.

GUÉNON, R. **Os símbolos da ciência sagrada.** São Paulo: Pensamento, 1989.

HAFIZ. **The gift: poems by Hafiz** (traduzido por Daniel Ladinsky). London: Penguin Compass, 1999.

HAKUIN. **Wild ivy – the spiritual autobiography of zen master Hakuin** (traduzido por Norman Waddell). Boston & London: Shamballa, 1999.

HALE, W. **Asura in early Vedic religion.** Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo** (Parte I). São Paulo: Vozes, 2001. (Trabalho original publicado em 1927)

HEIMANN, P. **On countertransference.** International Journal of Psychoanalysis, v. 31 (pp. 81-85), 1950.

HOLANDA, A. (org.) **Psicologia, religiosidade e fenomenologia**. Campinas: Alínea, 2004.

HOLT, J. **Por que o mundo existe?** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2013.

HORUJY, S. **Anthropological turn in Christian Theology: an orthodox perspective**.

Em: http://synergiaisa.ru/wpcontent/uploads/2011/05/hor_anthropological_turn.pdf, 2011.

_____. **Discourses of the inner and the outer in practices of the self**. Recuperado de: http://synergia-isa.ru/?page_id=1402, s/d1.

_____. **Philosophy versus Theology: New and Old Patterns of an ancient love-hate**. Recuperado de: http://synergia-isa.ru/?page_id=1402, s/d2.

_____. **Psychology of the gate as a gate to metapsychology**. Recuperado de: http://synergia-isa.ru/?page_id=1402, s/d3.

_____. **Synergie hésychaste et conversion philosophique**. Em: *Retour, Repentir et Constitution de soi*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

_____. **Visual Experience and Spatial Experience in their Relation to Spiritual Practice**. Recuperado de: http://synergia-isa.ru/?page_id=1402, 2009.

HULL, R.; MCGUIRE, W. C. **G. Jung: Entrevistas e encontros**. São Paulo: Cultrix, 1982.

HUXLEY, A. **The perennial philosophy**. New York: Harper Perennial, 2009. (Trabalho original publicado em 1945).

JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Cultrix, 1991. (Trabalho original publicado em 1902)

JANET, P. **De la angustia al extasis**. México: FCE, 1991. (Trabalho original publicado em 1926)

JONES, W. **Contemporary psychoanalysis and religion. Transference and transcendence**. New Haven: Yale University Press, 1991.

KAKAR, S. **Mad and divine: spirit and psyche in the modern world**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

_____. **Ramakrishna e a experiência mística**. Em: Clément, C.; Kakar, S. *A louca e o santo*. (pp. 103-151) Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

KATZ, S. (ed.) **Mysticism and philosophical analysis**. New York: Oxford University Press, 1978.

KRIPAL, J. **Kali's child: the mystical and the erotic in the life and teachings of Ramakrishna**. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

- KUNLEY, D. **The divine madman: the sublime life and songs of Drukpa Kunley** (traduzido por Keith Dowman). Kathmandu: Pilgrim's Book House, 2000.
- LACAN, J. **O Seminário, livro 20: Mais, ainda**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008.
- LAOZI. **Dao de Jing**. São Paulo: Unesp, 2016.
- LARCHET, J. **Therapy of spiritual illness**. Montréal: Alexander Press, 2012.
- LAVELLE, L. **O erro de Narciso**. São Paulo: É Realizações, 2012.
- LIPOVETSKY, G. **A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo**. São Paulo: Editora Manole, 2005.
- LOPARIC, Z. **Esboço do paradigma winnicottiano**. Cadernos de história e filosofia da ciência, Série 3, v. 11, n. 2, 2001.
- LOSSKY, V. **The mystical theology of the eastern church**. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1976.
- LOWEN, A. **Bioenergética**. São Paulo: Summus, 1982.
- LYOTARD, J. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- MASSON, J. M. **The oceanic feeling: origins of religious sentiment in Ancient India**. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980.
- MCDANIEL, J. **The madness of the saints: ecstatic religion in Bengal**. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- MCGINN, B. **Essential writings of Christian mysticism**. New York: Modern Library, 2016.
- MERKUR, D. **Explorations of psychoanalytic mystics**. New York: Editions Rodopi B. V., 2010.
- MESLIN, M. **Fundamentos de antropologia religiosa**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- MORANO, C. **La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatria**. Em J. M. Velasco. *La experiência mística: estudio interdisciplinar*. (pp. 183-217) Centro Internacional de Estudios Místicos. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- MUKTANANDA, S. **Jogo da consciência: uma autobiografia espiritual**. Rio de Janeiro: Siddha Yoga Dham, 2000.
- NELSON, J. **Psychology, religion and spirituality**. New York: Springer, 2009.
- NISHITANI, K. **Religion and nothingness**. Berkeley: University of California Press, 2013.
- NOGUEIRA, L. **A pesquisa em psicanálise**. *Revista Psicologia USP*, 15, nº1-2, 83-106, 2004.

- OGDEN, T. **O terceiro analítico: trabalhando com fatos clínicos intersubjetivos**. Em: Os sujeitos da psicanálise. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.
- OSBORNE, A. **Ramana Maharishi and the path of self knowledge**. Tiruvannamalai: Sri Ramanasraman 2014.
- OSHO. **Autobiografia de um místico espiritualmente incorreto**, São Paulo: Cultrix, 2006.
- OTTO, R. **O sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PAIVA, G. J. (org.) **Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- PAIVA, G. **Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais (?) de uma disciplina**. Em: AMATUZZI, M. M. (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.
- PAIVA, G. J.; ZANGARI, W. (orgs.) **A representação na religião: perspectivas psicológicas**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- PALOUTZIAN, R.; PARK, C. (orgs.). **Handbook of the psychology of religion and spirituality**. New York: The Guilford Press, 2005.
- PANIKKAR, R. **De la mística**, Barcelona: Herder, 2007.
- PARKER, S. **Winnicott and religion**. Plymouth: Jason Aronson, 2011.
- PARSONS, W. **The enigma of the oceanic feeling: revisioning the psychoanalytic theory of mysticism**. New York: Oxford University Press, 1999.
- PINE, R. **The heart sutra. The womb of Buddhas**. Washington: Shoemaker & Hoard, 2004.
- PLON, M.; ROUDINESCO, E. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- POIRETE, M. **O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor**. São Paulo: Vozes, 2008.
- RAAB, K. A. **Mysticism, creativity, and psychoanalysis: learning from Marion Milner**. Em: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 13(2) (pp. 79-96). Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 2003.
- RACKER, H. **The meanings and uses of countertransference**. The Psychoanalytic Quarterly. 26:3 (pp. 303-357), 1957.
- REICH, W. **Análise do caráter**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- RIZZUTO, A. **O nascimento do Deus vivo**. Porto Alegre: Sinodal, 2006.
- ROLAND, A. **In search of self in India and Japan**. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

- _____. **Mysticism and psychoanalysis**. Em: D. A. Leeming, K. Madden, & S. Marlan (Eds.) *Encyclopedia of psychology and religion* (pp. 594–596). New York: Springer, 2010.
- ROSA, G. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- RUBIN, J. **Psychotherapy and buddhism: toward an integration**. New York: Springer, 1996.
- RUMI, J. **Poemas Místicos**. São Paulo: Attar editorial, 2010.
- RUYSBROECK, J. **O ornamento do casamento espiritual**. São Paulo: Polar, 2013.
- SAFRA, G. **Disponibilidades para a realidade psíquica não sensorial: fé, esperança e caritas**. *Revista IDE*, 36 [56] (pp. 91-104). São Paulo: 2013.
- _____. **A face estética do self**. Aparecida: Idéias e Letras. São Paulo: Unimarco Editora, 2005.
- _____. **Hermenêutica na situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal**. São Paulo: Sobornost, 2006.
- _____. **Perspectivas do manejo clínico da experiência religiosa**. Em Arcuri, I.G. & Ancona-Lopez, M. (orgs.) *Temas em psicologia da religião*. (pp. 77-90) São Paulo: Vetor, 2007.
- _____. **A po-ética na clínica contemporânea**. Aparecida: Idéias & Letras, 2004.
- SAFRAN, J. (Ed.) **Psychoanalysis and buddhism**. Boston: Wisdom, 2004.
- SÁNKARA. **Viveka-Chudamani. Joia suprema da sabedoria**. Brasília: Teosófica, 1992.
- SANTOS, B. **Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna**. *Estudos Avançados*. Vol.2, Nº2. São Paulo, 1988.
- SANTOS, G.T.; JARDILINO, J.R. (orgs.) **Ensaio de psicologia e religião**. São Paulo: Plêiade, 2001.
- SCHUON, F. **The transcendent unity of religions**. Chennai: Theosophical Publishing House, 2005.
- SHAH, I. **A sabedoria dos idiotas**. Rio de Janeiro: Tabla, 2016.
- _____. **The sufis**. New York: Anchor Books, 1971.
- SIL, N. **Ramakrishna Paramahansa: a psychological profile**. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- SILVA, M. **Pensando o pensar: uma introdução a W. R. Bion**. Campinas: Flama, 2005.
- SOUZA, E. **A vazão (in)dizível do ser. Sobre das Ereignis em Heidegger e o gozo em Lacan**. (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo, 2016.
- STACE, W. **Mysticism and philosophy**. London: Macmillan & Co., 1961.

- STEIN, E. **A ciencia da cruz: estudos sobre São João da Cruz**. São Paulo: Loyola, 1988.
- _____. **La estructura de la persona humana**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- SUZUKI, D.T. **Introdução ao zen-budismo**, São Paulo: Pensamento, 2005.
- _____. **Mística: cristã e budista**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.
- _____. **Zen and japanese culture**. Tokyo: Tuttle, 2010.
- TAGORE, R. **Poesia Mística (lírica breve)**, São Paulo: Paulus, 2003.
- TANQUEREY, A. **Compêndio de teologia ascética e mística**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1961.
- TARKOVSKY, A. **Esculpir o tempo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- TART, C. **States of consciousness**. New York: E.P. Dutton, 1975.
- TEIXEIRA, F. **Mística e literatura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- _____. **O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa**. Em AmatuZZi, M. M. (org.) *Psicologia e espiritualidade* (pp. 13-30) São Paulo: Paulus, 2005.
- TERÊNCIO, M. **Um percurso psicanalítico pela Mística, de Freud a Lacan**. (Dissertação de mestrado) Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.
- TORELLÓ, J. **Psicología y vida espiritual**. Madri: Ediciones Rialp, 2010.
- TRINCA, R. **Um breve comentário sobre o "umbigo do sonho", de Freud**. Em: *Jornal de psicanálise*. V. 48, N. 89. São Paulo, dez. 2015.
- TRUNGPA, C. **Louca sabedoria**. Rio de Janeiro: Lúcida Letra, 2015.
- TUGENDHAT, E. **Egocentricidade e mística**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- TYAGANANDA, S.; VRAJAPRANA, P. **Interpreting Ramakrishna: Kali's child revisited**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010.
- UNDERHILL, E. **Mysticism**. New York: E. P. Dutton, 1961. (Trabalho original publicado em 1911)
- VALLE, J. E. R. **Religião e espiritualidade: um olhar psicológico**. Em: M. M. AmatuZZi (Ed.) *Psicologia e espiritualidade* (pp. 83-107). São Paulo: Paulus, 2005.
- VAZ, H. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.
- VELASCO, J. **La experiencia mística: estudio interdisciplinar**. Centro Internacional de Estudios Místicos. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- WAPNICK, K. **Misticismo e esquizofrenia**. Em: J. White (org.) *O mais elevado estado de consciência* (pp. 134-149). São Paulo: Pensamento, 1993.

- WILBER, K. **O espectro da consciência**. São Paulo: Pensamento, 2007.
- _____ **Eye to eye. The quest for the new paradigm**. New York: Anchor Books, 1983.
- _____ **O projeto Atman**. São Paulo: Cultrix, 1999.
- _____ **Psicologia integral**. São Paulo: Pensamento, 2002.
- _____ **The religion of tomorrow**. Boulder, Shamballa, 2017.
- _____ **Sex, ecology, spirituality: the spirit of evolution**. Boston: Shamballa, 2000.
- _____ **Transformações da consciência**. São Paulo: Cultrix, 2008.
- WINNICOTT, D. W. **O ambiente e os processos de maturação**. Porto Alegre: Artmed, 1983.
- _____ **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- _____ **Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- _____ **Explorações psicanalíticas**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- _____ **Holding e interpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____ **Natureza humana**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- WULFF, D.M. **Psychology of religion**. New York: John Wiley & Sons, 1991.
- YANNARAS, C. **Elements of faith**. New York/London: T & T Clark, 1991.
- _____ **The freedom of morality**. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.
- _____ **Relational ontology**. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2011.
- YOGANANDA, P. **Autobiografia de um yôgue**, São Paulo: Self Realization Fellowship, 2008.
- ZAEHNER, R. **Mysticism sacred and profane**. Oxford: Oxford University, 1957.