



O lugar da mística na clínica psicanalítica

The position of mysticism in psychoanalytic clinic

Paulo Henrique Curi Dias

Gilberto Safra

Universidade de São Paulo

Brasil

Resumo

Esse estudo trata das relações entre a mística e a Psicanálise. No início, busca-se encontrar uma definição para conceitos centrais ao tema, como “espiritualidade”, “religião” e “religiosidade”. Em seguida, justifica-se a importância clínica de pesquisar o assunto, tendo em vista tanto uma preocupação com a conduta terapêutica de tais fenômenos quanto a compreensão de que a mística nos convida a refletir sobre os fundamentos da condição humana como um todo. Partindo da concepção clínica de Gilberto Safra e da divisão feita por William Parsons entre categorias de compreensão do tema, se abordará o tratamento da mística na clínica psicanalítica numa dupla perspectiva hermenêutica - em que ela pode ser compreendida enquanto fruto de dinâmicas psíquicas ou, ao contrário, como experiência de alteridade ontológica. Por fim, serão apresentados alguns dos diferentes modos pelos quais a mística foi abordada na história da Psicanálise, problema que leva a uma revisão e a um questionamento das fundações dos modelos antropológicos subjacentes às variadas perspectivas clínicas.

Palavras-chave: misticismo; experiências religiosas; psicologia clínica; psicanálise e religião

Abstract

This study approaches the relationship between mysticism and Psychoanalysis. First, there is a brief introduction that defines central concepts such as “spirituality”, “religion” and “religiosity”. Afterwards, there is an attempt to justify the clinical importance of the subject, both in terms of the therapeutic conduction of mystical phenomenon and the way in which mysticism invites us to reflect about the foundations of the human condition as a whole. Based on the clinical conceptions of Gilberto Safra and on the division of categories regarding the understanding of mysticism made by William Parsons, this subject will be presented in a double hermeneutical perspective - in a way that mysticism can be understood as the result of psychical dynamics or, on the contrary, as an experience of ontological alterity. Finally, some of the different ways in which mysticism has been understood in the history of Psychoanalysis will be briefly presented; issue that brings to a revision and a questioning of the foundations of the anthropological models underlying the various clinical perspectives.

Keywords: mysticism; religious experiences; clinical psychology; psychoanalysis and religion

Definições Conceituais

A preocupação central deste estudo é de colocar em perspectiva o lugar da mística na clínica psicanalítica. Questionar-se sobre tal tema é colocar-se frente a um debate complexo e



multifacetado cuja investigação exige um olhar atento para alguns dos aspectos fundantes da compreensão psicológica de ser humano e prática terapêutica. Este tema, aqui, será conduzido não apenas como uma pergunta a ser inserida numa determinada tradição metapsicológica, mas sim na posição de questionamento fundamental frente às próprias bases do pensamento clínico.

Alguns autores vêm apontando certa negligência de algumas escolas terapêuticas ao repensar as vicissitudes de questões referentes à ordem do espiritual, do religioso e da mística que, embora perpassem amplamente toda a história da Filosofia, da Psicologia e do pensamento humano de um modo geral, ainda ocupam uma posição tímida no escopo de pesquisas clínicas. Nas palavras de Ribeiro (2004):

A Psicologia, sobretudo a Psicologia Clínica, em algumas escolas, tem vivido um longo e calculado silêncio no que diz respeito à religião, à espiritualidade, à ideia de Deus. Defino tal atitude como um mecanismo de racionalização: nego aquilo com que não posso lidar, ou lido com indiferença com as coisas que ultrapassam minha capacidade de explicá-los (p. 24).

As dificuldades inerentes ao tratamento do tema se iniciam pela própria conceituação. Existe, no campo semântico relativo aos temas da religião e espiritualidade, uma grande indefinição conceitual que muitas vezes é problema determinante na compreensão de tais assuntos. Termos como “religião”, “religiosidade”, “espiritualidade”, “sagrado” e “mística” frequentemente são utilizados de modo pouco criterioso e algumas vezes concebidos como sinônimos. Partiremos aqui da conceituação de Safra (2007) que, preocupado principalmente com as implicações clínicas do assunto, considera necessária uma discriminação rigorosa entre tais noções. Desse modo, em sua visão, “religião” diz respeito a um conjunto de dogmas, crenças, princípios e valores compartilhados por um determinado grupo em relação a uma forma de conduta da própria vida. Já o termo “religiosidade” está mais relacionado a uma concepção singular que cada indivíduo apreende como divino, o que inclui também a assim chamada “religiosidade atéia”.

Por outro lado, “espiritualidade”, na perspectiva de Safra, refere-se a uma atribuição de sentido que um indivíduo dá à própria existência, ou seja, quando este concebe um caminhar que vá além de si em direção a um sentido último, ou, em suas palavras, “é o fenômeno que se origina pela possibilidade de a pessoa por a si mesma e a sua existência em consonância com sua concepção de absoluto ou do divino” (Safra, 2006, p. 116). O conjunto de fenômenos relacionados à “mística”, por sua vez, diz respeito a um tipo particular de vivência interior, no acesso a percepções que podem ser consideradas como correlativas à noção de divino, agora no âmbito da própria experiência, e não mais como concepção.

A palavra mística origina-se da língua grega, na qual aparece como adjetivo *mystikós*, que remete ao sentido de fechar a boca e os olhos, referindo-se ao mistério. O seu uso remete a Grécia clássica com as suas religiões de mistério. Gradualmente, a palavra passou a ser



utilizada para designar uma situação experiencial de acesso à divindade e um modo imediato de alcançar o conhecimento. Zaehner (1957) assinalou que a mística se constituiria por um modo de consciência por meio da qual a pessoa alcança uma união com algo imensamente maior que o eu empírico.

A complexidade conceitual do tema é colocada por Evelyn Underhill¹ (1911/1961), em seu livro “Mysticism”², da seguinte maneira:

Uma das palavras mais abusadas da língua inglesa, ela foi utilizada de modos diferentes e, muitas vezes, mutualmente excludentes pela religião, poesia e filosofia: foi reivindicada como um pretexto para todo tipo de ocultismo, transcendentalismo fraco, simbolismo insípido, sentimentalismo religioso ou estético, e má metafísica (p. XIV).

Para, em seguida, definir sua concepção de mística:

Falando genericamente, eu a compreendo como sendo a expressão da tendência inata do espírito humano dirigida à completa harmonia com a ordem transcendente, qualquer que seja a fórmula teológica na qual essa ordem é compreendida. Essa tendência, nos grandes místicos, gradualmente captura todo seu campo de consciência; domina suas vidas e, na experiência chamada de “união mística”, atinge sua finalidade. Quer seja essa finalidade chamada de Deus do Cristianismo, a Alma-do-Mundo do Panteísmo, o Absoluto da Filosofia, o desejo de atingi-la e o movimento em sua direção – enquanto isto é um processo de vida genuíno e não uma especulação intelectual – é o próprio tema do misticismo. Eu acredito que esse movimento representa a verdadeira linha de desenvolvimento da mais alta forma de consciência humana (pp. XIV-XV).

Do ponto de vista histórico, Velasco (2004) afirma que a palavra mística, inicialmente, foi utilizada como adjetivo para designar pessoas que viviam experiências místicas e só gradualmente passou a ser utilizada como substantivo para se referir a um objeto do saber religioso, que foi denominado de teologia mística. O fenômeno atravessou as fronteiras das religiões e a mística passará a indicar um complexo fenômeno, presente nos mais diversos modos de espiritualidade.

Pouco a pouco, não só no campo das religiões, mas também nas ciências humanas, se irá falar de fenômeno místico e diferentes aspectos relacionados ao tema começam ser considerados, tais como: a linguagem mística, estados de consciência, fenômenos psicofísicos, sociais e psicológicos. Do ponto de vista psicológico, as experiências místicas foram tratadas como realizações peculiares afetando diferentes elementos da interioridade humana, como a razão, o sentimento, a vontade ou a totalidade da vida do sujeito.

¹ Escritora inglesa reconhecida por trabalhos importantes no campo da mística e da espiritualidade. Viveu entre 1875 e 1941.

² Apesar dos conceitos de “mística” e “misticismo” serem muitas vezes utilizados com significados distintos, para os fins deste estudo estes serão tomados como sinônimos.



Os estudiosos vão falar de experiências místicas religiosas e também profanas, que serão descritas como um tipo de experiência na qual a pessoa tem a convicção de ter entrado em contato com um fenômeno para além do registro visível e ter, em decorrência dessa experiência, descoberto uma realidade ou facetas da realidade totalmente novas.

No campo da psicologia, é necessário nos referirmos ao trabalho pioneiro de William James (1902/1991), que descreve como uma das características essenciais da experiência mística a inefabilidade:

A mais jeitosa das marcas pelas quais classifico de místico um estado de espírito é negativa. Quem a experimenta diz incontinenti que ela desafia a expressão, que não se pode fazer com palavras nenhum relato adequado do seu conteúdo. Disso se segue que a sua qualidade precisa ser experimentada diretamente; não pode ser comunicada nem transferida a outros. Por essa peculiaridade, os estados místicos semelham muito mais estados de sentimento do que estados de intelecto. (...) Se nos faltar o coração ou o ouvido, não poderemos interpretar com justeza o músico nem o amante, e seremos até capazes de considerá-los donos de espíritos fracos ou absurdos. Para o místico, quase todos conferimos às suas experiências um tratamento igualmente incompetente (p.237).

Ainda no campo psicológico, outros autores também contribuíram para a discussão do tema. Pierre Janet (1926/1991) apresentou um interessante trabalho, no qual discute o delírio religioso de uma paciente (denominado por ele de Madeleine) que foi tratada por ele por vinte e dois anos. A paciente apresentava êxtases místicos e tinha em seu corpo os estigmas do Cristo. Janet, embora tenha buscado abordar a causa de um modo menos reducionista, concluiu que a atividade mental do êxtase seria de qualidade inferior, fruto de uma regressão, como aquelas que acontecem em crianças.

Alguns pesquisadores, no entanto, insistiram sobre a importância de não se abordar o tema da mística de um modo reducionista. Entre eles, seria importante mencionar o trabalho de Delacroix (1908), que buscou realizar uma análise detalhada dos místicos cristãos, concluindo que na vida mística não se produziria um empobrecimento da vida psíquica, mas sim um enriquecimento da interioridade da pessoa.

A partir do trabalho de William James, embora se reconheça que o fenômeno místico ocorreria na vida afetiva (na vontade do indivíduo), será ressaltado o seu aspecto noético, ou seja, uma modalidade de conhecimento do real por meio de uma penetração intuitiva da realidade, em sua alteridade mais radical.

Para melhor caracterizar a complexidade do fenômeno místico, precisamos assinalar que ele acontece descrito algumas vezes como união com uma realidade maior ou absoluta (portanto em uma direção de positividade), ao mesmo tempo em que também é descrito no polo da negatividade, ou seja, como experiência que consiste em ter nenhuma experiência. Essas são denominadas de mística da ausência, perspectiva descrita, por exemplo, por João da Cruz, ou T. S. Elliot.



Mística e Clínica

O fenômeno místico foi também abordado pela Psicanálise, mas de que modo? É a questão do tratamento que a mística recebeu ao longo da história da Psicologia que se constitui como a pergunta fundamental e a justificativa deste breve estudo. O tema é relevante, do ponto de vista clínico, por um duplo motivo – um ôntico e um ontológico³: a preocupação ôntica diz respeito aos modos como experiências místicas de um paciente podem ser abordadas pelo terapeuta. Assim, na condição de um diagnóstico diferencial, o aprofundamento do tema é essencial para se estabelecer as bases por onde a mística pode ser compreendida e quais os manejos clínicos adequados nas situações onde tais fenômenos podem surgir. Segundo o psicanalista norte-americano Michael Eigen (1998):

Muitos pacientes têm experiências místicas. Algumas têm o poder de transformar vidas. Outras são mal utilizadas e tornam-se destrutivas. A terapia pode ajudar as pessoas a usarem suas capacidades místicas com mais proveito. Toda experiência pode ser reduzida a seu aspecto defensivo. Não se deve prematuramente interromper o fluxo de experiência e significado por uma ideologia ou viés demasiadamente rígido (p. 42).

Ou, ainda, segundo Safra (2013), abordando a importância do conhecimento do tema no âmbito da Psicanálise:

Considero que compreender o modo pelo qual a religiosidade e a espiritualidade se constituem no ser humano é fundamental para o psicanalista. No mundo contemporâneo a questão da religiosidade e da espiritualidade é tema urgente para que possamos ter elementos que nos ajudem a abordar psicanaliticamente fenômenos como os fundamentalismos, a ausência da experiência do sagrado, as novas modalidades de subjetivação, entre outros fenômenos. Do ponto de vista do manejo clínico é fundamental o trabalho que auxilie o paciente a situar-se diante do porvir, diante de “O”, diante do transcendente para que lhe seja possível a sustentação de uma espiritualidade ansiada, quer seja ela atea ou crente (p. 102).

O segundo motivo, ontológico, encontra-se em outro registro: aqui, percebe-se que a maneira como se pode compreender a mística é uma discussão que diz respeito aos aspectos mais essenciais das concepções antropológicas e éticas subjacentes a uma determinada perspectiva clínica. O desvelar do tema se constitui como um questionamento que se coloca frente à própria concepção de ser humano e nisso, como estrutura primordial para se definir quais seriam os propósitos e critérios de um trabalho terapêutico. Assim, providenciar uma

³ Conceituação desenvolvida por Martin Heidegger (1927/2001). O ôntico refere-se ao plano do ente, do imanente, ou, de modo geral, aos acontecimentos no mundo. Já o ontológico diz respeito ao plano do Ser, ou às possibilidades fundamentais que estão para além do ente.



compreensão dos fenômenos místicos implica na possibilidade de se alargar o método e a ética subjacentes às diferentes perspectivas clínicas.

De modo geral, o antagonismo central acerca de como a mística é compreendida encontra-se em uma dupla possibilidade: ela pode ser tanto interpretada como o resultado de um processo de dinâmicas subjetivas ou, ao contrário, como abertura a uma alteridade onde se postula uma base espiritual fundamental do ser humano. Uma das maneiras pelas quais se pode compreender tal diferença epistemológica é através da perspectiva de Gilberto Safra (2006), para quem se faz necessário separar os registros por onde compreender os fenômenos místicos e espirituais, distinguindo-os daqueles que ocorrem numa dinâmica intrapsíquica.

Essa pergunta se constitui através da crítica que o autor realiza em relação a um excesso de subjetivação do homem nas teorias clínicas contemporâneas, manifestadas como uma tendência reducionista de transformar todos os aspectos da vida humana em conceituações demasiado abstratas. Assim, muitas vezes o tema das experiências místicas é apreendido através de uma perspectiva puramente subjetiva, de modo a desconsiderar a relevância destes fenômenos no âmbito das problemáticas referentes ao lugar da condição humana como um todo. A este respeito, diz Safra (2006):

A Psicologia e a Psicanálise nasceram sob a égide do projeto científico que, no intuito de legitimar as experiências clínicas, buscou princípios metodológicos relacionados principalmente às ciências físicas e biológicas, ou seja, princípios que descrevem o psiquismo humano segundo uma perspectiva racionalista. Em decorrência desse fenômeno, frequentemente encontramos em nossa área de trabalho uma teorização da subjetividade humana e da situação clínica excessivamente abstrata e objetificada, incapaz de contemplar as dimensões do *ethos* e da condição humana (p. 19).

Para defender tal ponto de vista, Safra (2006) se inspira na perspectiva de autores como Pavel Florensky⁴, Edith Stein⁵ e Heidegger, filósofos preocupados com uma concepção de ser humano que esteja para além de uma abordagem positivista, cientificista ou excessivamente empírica, buscando assim uma visão integral e ontológica da estrutura e condição humana. Para Heidegger (1927/2001), por exemplo, essa preocupação se constitui em um dos epicentros de seu pensamento, que embasará sua crítica à metafísica da tradição filosófica (que, segundo o autor, esqueceu-se da questão fundamental do Ser) através da distinção entre o ôntico e o ontológico. O ontológico está sempre para além do ente e, deste modo, jamais se encontra determinado no mundo ou nos fatos concretos, mas é sempre alteridade transcendente que, no entanto, é o que dá forma ao ôntico. Embora essa conceituação se complexifique ao longo da obra do autor alemão, ela será utilizada aqui em seu aspecto mais

⁴ Pavel Florensky (1882-1937) foi um importante filósofo, teólogo, poeta, físico e matemático russo que utilizou muitos elementos do Cristianismo Ortodoxo no desenvolvimento de seu pensamento teológico, filosófico e antropológico.

⁵ Filósofa alemã judia que viveu entre 1891-1942, depois convertida ao Catolicismo. Conviveu com Husserl e Heidegger, sendo responsável por importantes tratados sobre a constituição ontológica do ser humano.



básico para um determinado uso epistemológico que será importante neste estudo, acompanhado da perspectiva de Safra (2006).

Safra (2006) compreende que as interpretações subjetivistas da espiritualidade e da mística dirigem-se exclusivamente à dimensão ôntica, referindo-se aos acontecimentos no mundo em que o campo biográfico-representacional é o privilegiado, enquanto que o ontológico faria referência a determinadas estruturas fundantes da condição humana. Deste modo, o autor concebe que os fenômenos psíquicos (em suas dinâmicas específicas) dizem respeito ao plano do ente (ou ôntico), existentes de modo biográfico, concreto e factual. Consequentemente, considera que as teorias psicológicas que contemplam o homem predominantemente desse ângulo fundam uma espécie de pensamento reducionista que tende a desconsiderar o ontológico, ou a condição humana de um modo geral (que, em seu ponto de vista, seria o registro adequado à compreensão de temas como a espiritualidade e a mística). Em suas palavras:

Distingo o conceito de ontológico do conceito de ôntico, na companhia de Heidegger, para diferenciar os registros do ser e do ente. O ôntico refere-se aos fatos da existência humana, enquanto o ontológico diz respeito às estruturas a priori que definem as possibilidades realizadas em cada existência humana (Safra, 2006, pp. 21-22).

O ontológico, aqui, faz referências às estruturas da condição humana como um todo, que sempre transcende o homem como ente isolado e determinado *a priori*, ou, nas palavras de Walter Moure (2005):

Aproximo a noção de ontologia da concepção heideggeriana, isto é, entendo a ontologia como a indagação que se ocupa do ser enquanto ser, porém, não como uma entidade formal, nem como uma existência, mas como aquilo que faz possíveis as existências e, portanto, os encontros (p.40).

Nessa perspectiva, compreendendo-se os fenômenos psíquicos como ônticos, pode-se pensar que abordar a mística e a espiritualidade como nascidas de dinâmicas subjetivas é uma visão que olha para o homem como ente determinado essencialmente por sua biografia e constituição material. Do outro lado, se compreendida em consonância ao ontológico (ou aos fundamentos do Ser), a mística pode se tornar fenômeno de alteridade, ou seja, como abertura do homem a dimensões outras de si mesmo e aos fundamentos da existência.

Na história da psicanálise, no entanto, a mística foi muitas vezes compreendida apenas pelo registro psíquico (visão que se torna exclusivamente ôntica, na visão de Safra), como fruto de dinâmicas mentais tidas como regressivas ou nascidas de processos psicóticos. Esse modo de se abordar o assunto tem suas raízes em Freud (1930/1997), com sua análise do “sentimento oceânico” (realizado a partir de uma carta de seu interlocutor Romain Rolland - que possuía grande interesse no assunto) como fruto de remanescentes psíquicos dos



estágios iniciais da constituição do ego, sendo assim uma regressão a estados primitivos de consciência.

Posteriormente a Freud, muitas outras aproximações em direção ao tema foram realizadas, grande parte pelo viés da psicopatologia. Contudo, outros autores dentro da Psicanálise compreenderam o tema por ângulos distintos, o que cria um mapa conceitual complexo e difuso. William Parsons (1999) divide a maneira como a mística foi compreendida na psicanálise em três modalidades diferentes: a clássica, a adaptativa e a transformacional. O autor assim coloca:

Certamente, os estudos psicanalíticos de misticismo estão necessitando de organização. (...) Por exemplo, o principal critério utilizado para definir cada escola irá girar em torno da legitimidade e valor que cada abordagem atribui aos modos de conhecimento místico. Assim, os estudos da escola clássica interpretam o misticismo como puramente regressivo, defensivo e patológico. Estudos adaptativos podem admitir que elementos patológicos sejam encontrados em alguns místicos. No entanto, enquanto tratam do assunto da transcendência, eles, em última instância, enxergam o misticismo como um esforço curativo e terapêutico. Os estudos da escola transformacional podem, como os adaptativos, admitir elementos patológicos e adaptativos no misticismo. Contudo, estes estudos também oferecem modelos que concebem o diálogo com as afirmações transcendentais e noéticas dos místicos (p. 110).

1. Escola Clássica

Essa escola dirige-se ao tema da mística pelo olhar exclusivo da psicopatologia. Nessa categoria, pode-se tomar como exemplo a obra de Franz Alexander (citado por Wulff, 1991), para quem todo misticismo é uma forma narcísica de regressão. No caso das práticas meditativas do Zen-Budismo, esse autor interpreta suas particularidades como um modo de introjeção da libido com tendências sadistas. Segundo Wulff (1991), comentando a respeito do autor acima:

O interesse libidinoso natural pelo mundo é primeiramente suprimido, ele diz, pelo treinamento ascético geral. Em seguida, através de exercícios de meditação prescritos para enfatizar a repulsividade do corpo, a libido reprimida é redirecionada ao corpo do indivíduo com uma atitude puramente sádica. (...) Quando a meditação avançada conquista o sentimento de aversão, o caminho está aberto, diz Alexander, para a regressão narcísica e a inundação prazerosa do organismo inteiro com libido positiva. O resultado, ele diz, é um estado comparável ao êxtase catatônico de um esquizofrênico (p. 350).

Podemos citar também Jeffrey Masson, que estudou a vida de Gautama Buda a partir desta mesma perspectiva. Parsons (1999) descreve a análise de Masson da seguinte maneira:

Por exemplo, a primeira nobre verdade do Budismo (*dukkha*, a vida é sofrimento) torna-se sintomática: Gautama Buda sofria de depressão. No



início de sua vida ele deve ter sido abandonado por seus entes queridos, uma profunda ferida que levou a um estado recorrente de depressão quando adulto e uma necessidade de cura. Ele encontrou esta cura na atividade meditativa, o que facilitou a regressão e a percepção pré-consciente do trauma infantil. Para aliviar essas memórias doloridas, o Buda recorreu a uma defesa maníaca: o estado bem-aventurado do nirvana (p. 125).

Se, segundo o psicanalista indiano Sudhir Kakar (citado por Clément & Kakar, 1997), “mesmo nos dias de hoje, mais de oitenta anos depois da primeira incursão de Freud no universo religioso (...) os esforços dos psicanalistas para erguer o mundo religioso com a alavanca da psicopatologia não foram abandonados” (p. 237), ainda assim é possível encontrar na Psicanálise modelos distintos destes que se incluem na escola clássica, de acordo com Parsons (1999).

2. Escola Adaptativa

Nesta perspectiva, há uma ênfase nos aspectos curativos e terapêuticos das experiências místicas. Citando autores como Karen Horney, Erich Fromm, Fingarette e Meissner, Parsons (1999) delinea um grupo de pensadores em psicanálise que, apesar de reconhecer alguns aspectos da mística como regressivos ou patológicos, não deixa de salientar suas funções criativas e integradoras. Citando-o:

Enquanto reconhecem a possível e, em alguns casos, definitiva patologia dos estados místicos, os proponentes desta escola enxergam os modos de cognição mística como valiosos e adaptativos. Como Merkur coloca, experiências místicas podem ser utilizadas como uma fonte de renovação emocional e religiosa quando estão integradas a um modo de vida responsável, socialmente ativo, prático, produtivo e moral (p. 130).

Assim, a escola adaptativa concebe uma leitura peculiar da mística: se de um lado a aborda de um modo mais edificante do que a perspectiva da escola clássica, por outro ainda estabelece uma interpretação do fenômeno em termos de dinâmicas psíquicas – ou seja, os autores desta abordagem ainda não colocam tais temas como estruturas ontológicas fundamentais do humano, posição distinta da terceira escola categorizada por Parsons (1999).

3. Escola Transformacional

Já na categoria da escola transformacional, encontram-se os autores que reconhecem na mística algo para além dos aspectos patológicos e também dos adaptativos (na medida em que os últimos também dizem respeito mais a dinâmicas psicológicas do que a uma experiência com o transcendente). Aqui, o esforço é de “articular uma base metapsicológica



para uma dimensão da personalidade verdadeiramente transcendente e mística” (Parsons, 1999, p. 134).

Valendo-se de Bion, Engler e Kohut como alguns dos expoentes dessa perspectiva, Parsons aponta que esses autores compreendem os fenômenos místicos como indo para além das dinâmicas psíquicas mapeadas pela psicanálise tradicional, ou seja, como impossíveis de serem apreendidos somente pelo registro psicológico e constituindo-se essencialmente como fenômenos de alteridade. Considerando, por exemplo, a visão de Engler sobre o Budismo, Parsons (1999) coloca:

Ao mapear a psicologia Budista, então, Engler está apontando a uma dimensão radicalmente diferente de subjetividade que ratifica as reflexões Budistas da doutrina de *anatta* e dos estados meditativos, que não podem ser descritos como defensivos ou considerados através dos modelos utilizados pelas escolas clássica (Alexander-Masson) ou adaptativa (Fromm-Fingarette), e que só podem ser atingidos pelo insight curativo que advém de um longo período de processo meditativo (p. 135).

Para Parsons (1999), o mesmo tratamento à mística ocorre, por exemplo, no conceito de “O”, em Bion, onde “sua [de “O”] realização é o objetivo ideal do encontro terapêutico, em termos explicitamente religioso-místicos como ‘a verdade absoluta, a divindade, o infinito, a coisa-em-si... ele pode se ‘tornar’, mas não pode ser ‘conhecido’” (Parsons, 1999, p. 134), e, ainda, no conceito de narcisismo cósmico de Heinz Kohut, concebido como “a meta religiosa-ética de sua psicologia. O narcisismo cósmico é visto como uma obtenção madura do ponto de vista do desenvolvimento, indicativo de uma conquista ética e existencial além dos resultados de uma análise bem sucedida” (Parsons, 1999, p. 163).

Encontra-se esse modo de se compreender o tema na obra de outros psicanalistas, como Marion Milner, que estabelece as correlações entre a criatividade e a mística. Segundo Kelley A. Raab (2003):

A este respeito, Milner contribui com a democratização da experiência mística; ela é a chave para a evolução da mente humana. [...] Esta visão positiva do misticismo tem importantes implicações para a psicanálise clínica, sendo uma das mais importantes a aceitação do desaparecimento das fronteiras normais do ego como algo potencialmente integrativo (p. 90).

Deste modo, retomando a conceituação de Gilberto Safra (2006), vemos que a escola nomeada por Parsons (1999) como transformacional tende a compreender a mística com um olhar para a dimensão ontológica do ser humano, salvaguardando-a da posição de ser apenas resultado de processos psíquicos. Como coloca Safra (2013):

A perspectiva do psiquismo aberta às facetas não-sensoriais da experiência humana é aquela que se encontra ainda por ser mais profundamente investigada. (...) 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 (p. 94-95)

Ou, ainda, nas palavras do mesmo autor:

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 (Safra, 2007, p.88).

Compreender, assim, o problema da mística como um assunto que necessita se debruçar sobre as próprias fundações do ser humano coloca-o numa posição de grande complexidade epistemológica, da qual esta pesquisa procurou se aproximar. Aponta Sudhir Kakar (citado por Clément & Kakar, 1997):

Permitam-me afirmar logo de início que, dadas as incertezas teóricas da psicanálise contemporânea, as quais ameaçam seu paradigma básico, a antiga associação do estado místico com uma regressão desvalorizada, senão patológica, comparável a um episódio maníaco ou esquizofrênico está pronta para uma revisão radical (p. 105).

Considerações finais

A psicanálise é um campo que congrega uma diversidade de olhares sobre o ser humano, em decorrência da variedade de modelos antropológicos e metapsicológicos dos psicanalistas. Essa diversidade é atravessada pelo uso do método psicanalítico, por meio do qual o clínico pode observar as manifestações da interioridade do paciente pelo modo como elas acontecem em meio a situação transferencial.

Assim, podemos observar como o fenômeno místico tem sido abordado no campo psicanalítico principalmente por meio da perspectiva antropológica que orienta a práxis do analista. A experiência mística, quando investigada na situação clínica em toda a sua complexidade, aponta para o fato de que ela pode estar associada a experiências regressivas e psicopatológicas, mas também pode acontecer assentada em personalidade madura, na qual a experiência leva a pessoa a níveis significativos de integração e amadurecimento. Nesse último caso, a experiência mística aconteceria nas etapas finais do processo de maturação da experiência religiosa, na qual aconteceria um descentramento de si para o acolhimento da experiência de alteridade radical.

Consideramos a necessidade de se abordar o fenômeno místico na prática clínica acolhendo a sua complexidade, tanto do ponto de vista da psicopatologia, quanto do ponto de vista da maturidade diferenciada do psiquismo humano, associada aos estados místicos.



A realização dessa tarefa implica, como assinala Kakar (em Clément, C. & Kakar, S., 1997), em uma “revisão radical”, que não pode ser realizada se não se refletir para os próprios fundamentos do humano, através de uma perspectiva que possa contemplar com cuidado, rigor e discernimento a ampla gama de fatores envolvidos no debate, evitando uma interpretação superficial ou reducionista do assunto.

Referências

- Clement, C. & Kakar, S. (1997). *A louca e o santo* (R. Aguiar, Trad.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará. (Original publicado em 1993).
- Delacroix, H. (1908). *Études d'histoire et psychologie du mysticism*. Paris: Felix Alcan.
- Eigen, M. (1998). *The psychoanalytic mystic*. New York: Free Association Books.
- Freud, S. (1997). *O mal-estar na civilização* (J. O. A. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1930).
- Heidegger, M. (2001). *Ser e tempo: parte I* (M. S. C. Schuback, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1927).
- James, W. (1991). *As variedades da experiência religiosa* (O. M. Cajado, Trad.). São Paulo: Cultrix. (Original publicado em 1902).
- Janet, P. (1991). *De la angustia al extasis* (J. J. Utrilla, Trad.). México: FCE. (Original publicado em 1926).
- Moure, W. (2005). *Saudades da cura: estudo exploratório de terapêuticas de tradição indígena da Amazônia Peruana*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.
- Parsons, W. (1999). *The enigma of the oceanic feeling: revisioning the psychoanalytic theory of mysticism*. New York: Oxford University Press.
- Raab, K. A. (2003). Mysticism, creativity, and psychoanalysis: learning from Marion Milner. *The international journal for the psychology of religion*, 13(2), 79-96.
- Ribeiro, J. (2004). Psicologia e religião. Em Holanda, A. (Org.). *Psicologia, religiosidade e fenomenologia* (pp. 11-35). Campinas, SP: Alínea.
- Safra, G. (2013). Disponibilidades para a realidade psíquica não sensorial: fé, esperança e caritas. *Revista IDE*, 36(56), 91-104 .
- Safra, G. (2006). *Hermenêutica na situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal*. São Paulo: Sobornost.



Safra, G. (2007). Perspectivas do manejo clínico da experiência religiosa. Em I. G. Arcuri & M. Ancona-Lopez (Org.s). *Temas em psicologia da religião* (pp. 77-90) São Paulo: Vetor.

Velasco, J. M. (2004). *La experiência mística: estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta.

Underhill, E. (1961). *Mysticism: a study in nature and development of spiritual consciousness* New York: E. P. Dutton. (Original publicado em 1911).

Wulff, D. M. (1991). *Psychology of religion*. New York: John Wiley & Sons.

Zaehner, R. (1957). *Mysticism. sacred and profane*. Oxford: Oxford University.

Nota sobre os autores

Paulo Henrique Curi Dias é psicólogo e mestrando bolsista da FAPESP em Psicologia Clínica pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Membro do Laboratório Prosopon - USP. E-mail: paulo.dias@usp.br

Gilberto Safra é professor-doutor titular do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo e membro fundador do laboratório Prosopon - USP. E-mail: iamsafra@uol.com.br

Data de recebimento: 25/08/2014

Data de aceite: 25/04/2015