



A vocação mística da psicanálise

The mystical vocation of psychoanalysis

Paulo Henrique Curi Dias

Gilberto Safra

Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

Esse estudo pretende pensar na psicanálise enquanto uma prática clínica essencialmente compatível com certas características dos fenômenos místicos, o que lhe permite abordá-los clinicamente. Iniciamos o texto apresentando nossa compreensão de mística como um fenômeno de alteridade ontológica, ao contrário de uma produção subjetiva do ser humano. A partir disso, abordamos três características da psicanálise que a tornam relevantes para uma clínica dos fenômenos místicos: seu método apofático, sua prática de desconstrução identitária do "eu" e sua inscrição antropológica entre o universal e o particular. Finalizamos o estudo, dessa maneira, pensando na possível função clínica da psicanálise ao abordar a mística, a partir da ideia de adoecimentos espirituais.

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

Abstract

This study intends to reflect on psychoanalysis as a clinical practice essentially compatible with certain characteristics of mystical phenomena, which enables it to clinically approach them. We start the text introducing our understanding of mysticism as a phenomenon of alterity, rather than a subjective production of the human being. Through such idea, we approach three characteristics of psychoanalysis that make it relevant for a clinic of the mystical phenomena: its apophatic method, its practice of deconstructing the identity of the "I" and its anthropological inscription between the universal and the particular. Thus, we finalize the study, thinking about the possible clinical function of psychoanalysis when approaching the mystic, based on the idea of spiritual illness.

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

Introdução

Em artigo anterior (Dias & Safra, 2015), fizemos uma leitura das diferentes maneiras pelas quais o fenômeno místico foi compreendido nas variadas escolas de psicanálise. Foi possível então percebermos que existe uma espécie de espectro epistemológico que varia desde as concepções exclusivamente psicológicas (que



nomearemos aqui de “hermenêuticas fechadas”), ou seja, que entendem a experiência mística como produto da subjetividade humana, frequentemente como algo regressivo ou patológico; até as perspectivas que compreendem o fenômeno místico enquanto abertura do ser humano a uma alteridade maior (nomeadas aqui de “hermenêuticas abertas”), e nesse sentido transcendendo sua própria subjetividade.

Neste novo estudo, estamos interessados em abordar a mística já a partir de um paradigma de alteridade, sendo que nossa proposta aqui é a de aprofundar essas possibilidades de intersecção em uma perspectiva clínica, sem recorrermos novamente a uma crítica das visões em psicologia que consideramos reducionistas (as “hermenêuticas fechadas”). Nessa direção, a mística se caracterizaria por ser um fenômeno de relação com o absoluto, 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), assim se defrontando com facetas da existência que estão para além da representação, que nomearemos aqui de “Real”. 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).

Considerando-se o cenário atual das tentativas da psicologia de constituir uma compreensão da mística, seja como um fenômeno a ser incorporado a uma determinada teoria psicológica, seja como um fenômeno de alteridade, torna-se essencial que possamos pensar 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 nossa perspectiva, uma interlocução particularmente fértil? Poderíamos falar de uma vocação mística da psicanálise?

Em nossa perspectiva, algumas escolas de psicanálise, de psicologia transpessoal e psicologia analítica 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. Conceito fundamental no campo da mística, o modo apofático de compreensão teológica implica numa busca de abordar Deus através de uma negação



de seus predicados. Essa forma de compreender o Divino, desenvolvida fundamentalmente pelo místico medieval Dionísio Areopagita, é assim um modo de falar do absoluto retirando-lhe todas suas características e colocando-o como eterna transcendência. A perspectiva apofática é uma característica imprescindível da mística e que muitas vezes é desconsiderada nas escolas de psicologia e psicanálise que buscam abordar o fenômeno a partir de uma produção subjetiva.

Se, por um lado, é justamente no campo psicanalítico que encontramos algumas das tendências mais radicais de tratar a mística enquanto fenômeno eminentemente psíquico, podemos também afirmar que a psicanálise, por sua metodologia idiossincrática, é uma prática clínica com grande possibilidade de se aparentar aos regimes próprios das perspectivas místicas.

Nesse sentido, embora tenhamos assumido como pressuposto fundamental deste estudo estarmos em diálogo sobretudo com as perspectivas psicanalíticas que se incluem nas assim chamadas "hermenêuticas abertas" - por buscarmos avançar no diálogo com a mística já a partir de uma perspectiva não-reducionista e explorar suas possibilidades epistêmicas - ainda assim veremos que os próprios fundamentos da psicanálise ofertam uma abertura singular à mística, mesmo que implicitamente.

São três os motivos centrais que iremos desenvolver ao longo deste artigo para justificar tal ideia: 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 fértil a intersecção entre universal e particular, tema fundamental aos estudos da mística.

Psicanálise como método apofático

Desde seu início, a psicanálise se funda enquanto uma prática singular, com uma metodologia própria que não pode jamais 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,



havendo uma coincidência entre pesquisa e tratamento (Freud, 1912/1996c). É nesse sentido que os três pilares fundamentais da psicanálise - a saber, seu método investigativo, seu tratamento clínico e sua metapsicologia - 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 pautado na produção de sentidos para além do conhecimento objetivo. O inconsciente, nessa chave de compreensão, não é um objeto, mas sim uma dimensão da pessoa que se manifesta na relação com o outro, uma hipótese de trabalho que ocorre na situação clínica. 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 escuta flutuante, 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. Como vimos acima, tal conceito é central na mística Cristã medieval e abordado profundamente por Dionísio Areopagita, célebre místico do século XII, e surge enquanto uma tentativa de revelar que Deus jamais pode ser apreendido pelo ser humano ou pelas operações conceituais. Pois o absoluto, na visão de Dionísio, é sempre um para-além e jamais pode ser abarcado inteiramente. O método apofático recusa 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 é a condição do inconsciente em relação às



capacidades representativas humanas. Isso significa que, no campo da interpretação psicanalítica, as unidades de sentido jamais saturam, pois seu 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, 1900/1996a). 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, e cuja atitude apofática é a única posição epistemológica capaz de decifrar seus enigmas. Essa compreensão de Freud (1900/1996a) em *A interpretação dos sonhos* funda uma epistemologia completamente distinta da de qualquer ciência, pois o psicanalista outorga um caráter radicalmente transcendente ao inconsciente. O material recalçado, 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, 1900/1996a), 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 que separa a representação do inconsciente, podemos afirmar que também há algo de intransponível que separa o místico da experiência do absoluto. Isso ocorre porque 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.

Nesse sentido, a diferença é que a mística apresenta uma experiência apofática que é transcendente ao eu empírico do ser humano (sua personalidade identitária), enquanto a psicanálise aporta uma experiência apofática que acontece precisamente na imanência da subjetividade. Ela ocorre, assim, enquanto uma transcendência na imanência, enquanto a experiência mística é uma transcendência da imanência que, no entanto, paradoxalmente a inclui, como veremos em tópico seguinte.

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 (p. 124).

Se as interpretações psicanalíticas são, dessa maneira, intermináveis, assim o é também a própria tarefa do analisar. No clássico texto *Análise terminável e interminável*, Freud (1937/1996b) 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.

A desconstrução identitária

A mística e acadêmica Inglesa Evelyn Underhill (1911/1961) estabelece em sua clássica obra *Mysticism* 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 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 seus conflitos, imagens e redes de significação afetiva, precisa ser compreendida profundamente para que o indivíduo ganhe uma nova orientação e compreensão de si, mais liberto das amarras que o constituem psiquicamente, nisso abrindo espaço para a experiência religiosa propriamente dita. Underhill (1911/1961) 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 (pp. 198-199, tradução nossa).

O trabalho espiritual, nesse ponto, é 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.

Numa orientação bioniana (Bion, 1965/2004), 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"). O autor inglês chega a explicitar tal dimensão enquanto um vértice propriamente místico do trabalho analítico. Em sua concepção, em meio a esse processo de transformação em direção ao absoluto, pode ocorrer 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, conforme afirma Bion (1967/1988):

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 (p. 130).

Bion (1967/1988) aqui aponta então à possibilidade de um trabalho analítico cuidar dos processos pelos quais a personalidade identitária do analisando pode obstruir sua abertura ao transcendente. No entanto, para realizar tal tarefa de desconstrução identitária, a psicanálise se apoia numa convicção inalienável: a certeza da dúvida. Nesse paradigma, ela se constitui enquanto uma abordagem do ser humano que possui como mote fundamental um profundo ceticismo a respeito das verdades do sujeito psíquico. Para o método psicanalítico, a dúvida é sempre imperativa frente a qualquer certeza, e por essa característica ela jamais satura o campo de possibilidades de investigação do psiquismo de uma pessoa.

Ou seja, o que estamos afirmando aqui é que a prática psicanalítica afina-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 de sua interioridade que permitem um alargamento de si, o que pode inclusive criar aberturas que tangenciem o transcendente.

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? (Coen, 2015, p. 73).

Analogamente, o psicanalista, enquanto investigador crítico das dinâmicas psíquicas de seu analisando, trabalha 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.

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 *telos* da autora Inglesa, que pressupõe uma certa abordagem do ser espiritual humano como de certa forma ausente das “imperfeições” pertinentes ao registro psicológico humano. Do outro lado, pensar em uma purificação de si mesmo é uma ideia bastante 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 é algo antagônico à prática psicanalítica como tal, pois nessa perspectiva 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.

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 são valiosos tanto ao campo clínico quanto às tradições espirituais, em ambos os casos permitindo um alargamento da interioridade da pessoa em direção à alteridade, seja ela a alteridade do próprio inconsciente psíquico ou a alteridade do absoluto inefável.

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. A diferença é que, enquanto a psicanálise clássica se detém apenas na apropriação dos processos psíquicos, o caminho místico busca esse alargamento no encontro com a alteridade absoluta. É nesse sentido que, embora a psicanálise não possua um direcionamento teleológico explícito na direção de busca do transcendente, ela possui no entanto uma certa disponibilidade para se aproximar da mística, fenômeno que a nosso entender possibilita pensarmos numa vocação mística da psicanálise, conforme o título deste estudo enuncia.

Para realizar a desconstrução identitária do eu, dessa maneira, a psicanálise precisa se apoiar na experiência clínica compartilhada pelos estudiosos do campo, podendo ir construindo – sempre, evidentemente, com o rigor epistemológico inalienável de seu método apofático – 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.

A purificação do self é, segundo Underhill (1911/1961), “um limpar do espelho para que ele possa receber a luz divina” (p. 202, tradução nossa), 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.

Universalidade e singularidade: uma inscrição mística

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 o embate dialético emblemático de nosso tempo e ocupam um campo complexo de discussões epistemológicas no terreno da filosofia. No entanto, invertamos 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 (1945/2009), Fritjof Schuon (1984/2005) e René Guénon (1962/1989), 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 transculturais. 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. A título de exemplo:

Philosophia Perennis – a frase foi cunhada por Leibniz; mas a coisa – a metafísica que reconhece uma Realidade divina substancial ao mundo das coisas e vidas e mentes; a psicologia que encontra na alma algo similar, ou até idêntico, à Realidade divina; a ética que coloca o destino final do homem no conhecimento do imanente e do transcendente – a coisa é imemorial e universal (Huxley, 1945/2009, p. VII, tradução nossa).

Vemos aqui, 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*, do autor norte-americano Stephen Katz (1978) 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



imediatas. 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 (Katz, 1978, p. 26, tradução nossa).

Enquanto a crítica de Katz (1978) é interessante por apontar que todo fenômeno místico ocorre em meio a uma singularidade, ela também incorre facilmente em dois equívocos centrais: o primeiro é o de desconsiderar os elementos ontológicos da mística, que não estão sujeitos aos modos pelos quais eles ocorrem empiricamente. 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, há características inequívocas dessa experiência que independem desse registro, como o é o senso de sublime, a vivência de união com algo para além do eu empírico, a abertura a uma maneira não-representacional de se compreender o Real, etc.

Em segundo, vemos aqui um exemplo claro dos reducionismos que podem acontecer no campo das análises psicológicas e filosóficas da mística. Katz é um filósofo tentando entender a mística pelos aparatos conceituais da filosofia, posição equivocada que reduz os próprios princípios ontológicos da mística. Em nossa perspectiva, a mística desconstrói radical e idiossincriticamente todo o edifício conceitual de uma tradição filosófica que afirma a impossibilidade de conhecer o Real pela mediação da linguagem. Isto é simplesmente porque uma dimensão do fenômeno místico ocorre inevitavelmente em um campo não-linguístico, não-representacional e não-sensorial, embora é claro o místico viva sua experiência em meio a toda sua estrutura psicológica, linguística e sócio-cultural.

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 própria possibilidade de se afirmar sobre si próprio.

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:

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 congratória). Ela é constituída por uma loucura aperspectiva, a forma dominante de confusão intelectual da mente pós-moderna (pp. 360-361, tradução nossa).

Para, em seguida, continuar o argumento na direção do problema de se compreender a mística através de aparatos puramente cognitivos e racionais (que, como vimos, é uma falácia por desconsiderar o fato epistemológico crucial de que a mística ocorre enquanto uma relação direta com o absoluto 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 transraciais. 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).

Sugerimos aqui uma terceira via de compreensão que não caia nem na ingenuidade universalista dos filósofos perenes e nem no relativismo radical dos contextualistas. Em essência, afirmamos 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, estamos de acordo com certas características das escolas perenialistas. 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. A mística, em seu aspecto apofático, pode incluir tanto a universalidade e a multiplicidade em todas suas manifestações.

Afirmamos 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 é se esquecer da mediação singular da experiência mística e o erro dos contextualistas é acreditar que a linguagem é a única responsável pela produção de sentido místico, ignorando a ontologia fundamental das experiências do Real que ocorrem no místico.

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 sua metodologia particular, realiza exatamente essa inscrição entre universal e 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 passa a tangenciar o universal. O modelo antropológico é indissociável, no método psicanalítico, da condição eternamente inacabada do contexto clínico. 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, traçar certas características ontológicas e universais (o que não significa estáticas e definitivas) que constituem 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 desvela, por meio da singularidade do encontro clínico, algo de universal da condição humana, colocada sempre enquanto teoria peregrina. Assim, mais do que nunca no contexto das discussões contemporâneas sobre mística, 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 jamais. Ambas, psicanálise e mística, são práticas de self que não esgotam



suas possibilidades existenciais, abrindo sempre caminhos para novas possibilidades de abertura ao Real.

A função da psicanálise em meio à mística

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 o anseiam 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 (2010):

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 (p. 228, tradução nossa).

O que é, no entanto, passível de análise são as maneiras pelas quais o indivíduo se posiciona em relação à experiência mística e ao esvaziamento de si. É nesse contexto que poderemos entender a vinculação que a pessoa realiza ao campo do Real e os processos de esvaziamento de si que caracterizam os fenômenos místicos, e conseqüentemente, dão forma à experiência mística. Ou seja, há um núcleo 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 da mística - essa mesma experiência ocorre 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. 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.

A característica apofática da psicanálise, que investigamos ao longo deste artigo, implica 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), somente 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.

Nesse sentido, podemos afirmar que a psicanálise pode ser um método mais místico do que outras escolas de psicologia, pois está fundamentada em uma abertura apofática essencial, à semelhança do modo de saber advindo do campo da mística, radicalmente não-descritivo, não-representativo e não-conclusivo. O psicanalista, assim, pode abordar o fenômeno místico a partir de uma disponibilidade ética compreensiva, ao contrário de explicativa, subjetivista e determinista. Assim como o místico se coloca em abertura amorosa e afetiva em direção ao Ser, também o psicanalista pode se disponibilizar em abertura aos desvelamentos de seu paciente-místico.

É aqui que a psicanálise pode congregar - em meio a sua metodologia idiossincrática, sua hermenêutica da suspeita, 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 Ser enquanto experiência viva?

Assim, embora o místico possa se abrir para facetas complexas do Real em suas absorções, tais experiências não garantem a sustentação de sua espiritualidade em meio a sua condição humana. Veremos que é justamente nesse ponto em que surgem certos fenômenos que podemos nomear de “adoecimentos espirituais”, ou seja, patologias que nascem dessa fronteira entre a abertura mística e as estruturas fundamentais do ser humano, frequentemente criando distorções complexas no desenvolvimento da espiritualidade de uma pessoa. O psicanalista que tenha um olhar criterioso pode, nessa situação, estabelecer no diálogo clínico uma hermenêutica específica de análise dos fenômenos místicos, assunto para futuros estudos destes autores.

Conclusão

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.

A clínica psicanalítica pode então abordar a mística a partir da singularidade de uma pessoa, de suas necessidades fundamentais, sabendo ser interlocutora do caminho místico de forma a respeitar todas as dimensões do *ethos* humano. A psicanálise 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 que pode proporcionar um enriquecimento antropológico tanto do campo da clínica quanto das tradições espirituais.

Referências

- Bion, W. (1988). *Estudos psicanalíticos revisados: second thoughts* (W. M. M. Dantas, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1967).
- Bion, W. (2004). *Transformações* (C. H. P. Affonso, M. R. A. Junqueira & L. C. U. Junqueira Filho, Trad.s). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1965).
- Coen, M. (2015). *108 contos e parábolas orientais*. São Paulo: Planeta.
- Dias, P. & Safra, G. (2015). O lugar da mística na clínica psicanalítica. *Memorandum*, 28, 171-183.
- Freud, S. (1996a). A interpretação dos sonhos. Em S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas* (Vols. IV-V; pp. 39-649). (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1900).
- Freud, S. (1996b). Análise terminável e interminável. Em S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas* (Vol. XXIII; pp. 139-164). (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1937).



- Freud, S. (1996c). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. Em S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas* (Vol. XII; pp. 147-162). (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1912).
- Guénon, R. (1989). *Os símbolos da ciência sagrada* (J. C. K. Riemma, Trad.). São Paulo: Pensamento. (Original publicado postumamente em 1962).
- Huxley, A. (2009). *The perennial philosophy*. New York: Harper Perennial. (Original publicado em 1945).
- Katz, S. (Org.). (1978). *Mysticism and philosophical analysis*. New York: Oxford University.
- Nogueira, L. (2004). A pesquisa em psicanálise. *Revista Psicologia USP*, 15(1-2), 83-106.
- Schuon, F. (2005). *The transcendent unity of religions*. Chennai, Índia: Theosophical Publishing House. (Original publicado em 1984).
- Teixeira, F. (2005). O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa. Em Amatuzzi, M. M. (Org.). *Psicologia e espiritualidade* (pp. 13-30) São Paulo: Paulus.
- Torelló, J. (2010). *Psicología y vida espiritual*. Madrid: Rialp.
- Trinca, R. (2015). Um breve comentário sobre o "umbigo do sonho", de Freud. *Jornal de psicanálise*, 48(89), 117-126.
- Underhill, E. (1961). *Mysticism*. New York: E. P. Dutton. (Original publicado em 1911).
- Wilber, K. (2000). *Sex, ecology, spirituality: the spirit of evolution*. Boston: Shamballa.
- Zaehner, R. (1957). *Mysticism sacred and profane*. Oxford: Oxford University.

Nota sobre os autores

Paulo Henrique Curi Dias é psicólogo, mestre e doutorando (bolsista CAPES) em psicologia clínica pela Universidade de São Paulo. Estuda as relações entre psicologia, psicanálise, mística e espiritualidade. Membro do laboratório Prosoyon - USP. E-mail: kitodias@gmail.com

Gilberto Safra é professor titular livre-docente do departamento de psicologia clínica da Universidade de São Paulo. Mestre e doutor em psicologia clínica, é também



psicanalista e pesquisador da subjetividade humana em diálogo com o campo da religião e da espiritualidade. Membro fundador do laboratório Prosopon - USP. E-mail: iamsafra@uol.com.br

Data de recebimento: 31/10/2017

Data de aceite: 16/03/2019