

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

DENISE DE ASSIS

A ESPIRITUALIDADE E OS PROCESSOS INCONSCIENTES:

DIÁLOGOS ENTRE A PSICANÁLISE E A FÍSICA

DOUTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

SÃO PAULO

2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

DENISE DE ASSIS

A ESPIRITUALIDADE E OS PROCESSOS INCONSCIENTES:

DIÁLOGOS ENTRE A PSICANÁLISE E A FÍSICA

DOUTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

**Tese apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, como exigência parcial para obtenção
do título de Doutora em Psicologia Clínica
sob a orientação da Profa. Dra.
Marília Ancona Lopez e Grisi.**

SÃO PAULO

2015

BANCA EXAMINADORA

**A Deus, a meus pais, a meu irmão, à minha
sobrinha, a meus amigos e a todos os que, de
alguma forma, fizeram parte deste percurso.**

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Doutor Peter Paul Pélbart pela grande contribuição ao longo do curso.

Ao Professor Doutor Frederico Leão por acompanhar este percurso desde a qualificação.

Ao Professor Doutor Mário Menezes por sua atenção e dedicação na avaliação deste trabalho.

Aos amigos da graduação que acompanharam a construção das ideias desde o início: Luciana Brooking, Marta Alcântara, Iraneide Castro, Patrícia Andréa Boyer Chammard, Maria do Carmo Moura, Josias Augusto, Wagner Vaz.

Aos companheiros do mestrado Bianca, Carol e Júlio.

Aos professores Doutores Betty Fuks, Luís Bittencourt, Eduardo Refkalefsky e Maria Theresa da Costa Barros.

Aos amigos de todas as horas: Clystine Abram, Gil Gomes, Maria Terezinha Amorim Gomes, Nilson Francisco Gomes, Márcia Cosentino, Lídia de Oliveira Lopes, João Carlos Marques Lopes, Maria Araújo Gomes, Carolina Godinho, Luiz Ribeiro Barbosa, Thiago e Lívia, Tanya Badaró, Norma Penela, Léa Monteiro, Ana Júlia Leão e Marco Aurélio, Lucia Maria Pereira Brasil Carmo e Sergio Newton Brasil Carmo, Ricardo Brasil Carmo, Rosane e Rafael LaGreca, Ivana Portella, Leslie Temple e Brad Laughlin.

À tradutora Stella Klujsza, à designer Diane Moraes e à física e psicanalista Maria Beatriz Breves Ramos. À equipe do Centro de Tratamento e Estudos em Saúde Mental (CLITOP) que acompanhou os primeiros passos do desenvolvimento deste trabalho: Ellen Guerreiro, Isabel Machado, Francisca Menta, Camila Nascimento, Fabio Malcher, Raquel Stor, Vicente Machado, Agatha Monteiro.

Ao Dr. Franklin Santana e Katya Stubing, Fátima Fontes que com muita hospitalidade me receberam em São Paulo. À Dúnia La Lúnia e família.

Aos amigos do Interesse: Professores Doutores Ruy Espírito Santo, Ana Maria, Helenice, Simone Andrade, Telma, Jaime, Gazy. Agradecimento especial à Professora Doutora Hermínia Godoy pelo profissionalismo, generosidade e atenção ao me indicar o núcleo de pesquisa em Psicologia Clínica.

Aos amigos do grupo Caminhantes do Maanaim: Taliberti e Lia, Ailton, Pe. Paul, Hilda, Regina, Ângela e Ives, Edmara, Halégua.

À família Korps Soler que me adotou em São Paulo: Andréa Korps Calderon e Oscar Calderon, Pr. Salvador e Lydia, Hebert e Eunice, Matheus, Samuel e Irene.

Aos amigos da IBP: Millyane e Tarcílio, Pr. Nino, Pr. Jorge Pinheiro, Lívia, Karina, Carina, Kátia, Simone, Ligia, Helenice, Rubens, Oneida, Ricardo Lemos, Rute Guastale.

Aos instrutores e amigos do Método DeRose: Valter, Léo, Emanuelle, Emanuel, Heduan, Flávia, Fernanda, Danilo, Miwa, Renan, Paula, Fábio, Marina, Seth, Thati, Paola, Aninha, Maisi, Marília, Matheus, Pedro, Paulo, Paola, Thati.

À equipe da Drive/Senior Solution, Ernane, Eduardo, Esmone, Yran, Priscila, Jorge, Gilmar, Edgar, Bruno, Paula.

A Márcio Rocha que, sem querer, me deu um dos grandes insights deste trabalho.

Aos amigos do Ibirapuera, Beto, Sílvio, Marcos, Elisa, Roberta, Paula, Tânia, Selma, Buck, Estelinha, Onélio. Especialmente a Fábio Montenegro pelas trocas e diálogos enriquecedores após as aulas.

Agradecimento especial à Professora Doutora Marília Ancona Lopez e Grisi pelo profissionalismo, generosidade, competência e dedicada orientação. Você é exemplo para mim: guardarei com muito carinho este tempo de parceria e aprendizado.

A experiência cósmica religiosa é a mais forte e a mais nobre fonte de pesquisa científica. Minha religião consiste em humilde admiração do espírito superior e ilimitado que se revela nos menores detalhes que podemos perceber em nossos espíritos frágeis e incertos. Essa convicção profundamente emocional na presença de um poder racionalmente superior, que se revela no incompreensível do universo, é a ideia que faço de Deus.

Albert Einstein

...eles entreveem, eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos.

Jacques Lacan

Ambas, a religião e a ciência da natureza envolvem, em seu exercício, a afirmação de Deus.

Apenas acontece que, na religião, Deus está no começo.

E, para as ciências da natureza, Deus está no termo do raciocínio.

Para a religião, Deus é o fundamento.

Para as ciências, Ele é a coroa que remata o edifício das concepções científicas.

Max Planck

ASSIS, Denise de. **A ESPIRITUALIDADE E OS PROCESSOS INCONSCIENTES: DIÁLOGOS ENTRE A PSICANÁLISE E A FÍSICA.** Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP, Brasil, 2015, 117 f.

RESUMO

Freud, no início de sua carreira (fim do século XIX), tentou fundamentar uma teoria baseada na Física com o objetivo de explicar o fenômeno da histeria. No entanto, ao descobrir as questões relacionadas ao inconsciente, abandonou esta ideia e inaugurou a Psicanálise no início do século XX, com a obra *A Interpretação dos Sonhos*. No decorrer do século XX, o objeto de estudo da Física se ampliou das leis que regem a matéria aos processos mentais. A partir da leitura lacaniana e de uma reflexão sob os novos conceitos da Física a respeito dos processos mentais, este trabalho procura estabelecer um diálogo entre a Psicanálise e a Física com vistas a desenvolver um modo de compreender as experiências místicas como distintas dos fenômenos psicóticos.

Palavras-Chave: Psicologia e Espiritualidade, Experiências Místicas, Psicose.

ASSIS, Denise de. **SPIRITUALITY AND UNCONSCIOUS PROCESSES: DIALOGS BETWEEN PSYCHOANALYSIS AND PHYSICS.** Doctorate Thesis. Postgraduate Program in Clinical Psychology. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP, Brazil, 2015, 117 f.

ABSTRACT

In the beginning of his career, in the late 19th century, Freud tried to establish a theory based on Physics in an attempt to explain hysteria. However, as he discovered the issues related to the unconscious, he abandoned the idea and founded Psychoanalysis in the beginning of the 20th century, with his work *The Interpretation of Dreams*. Throughout the 20th century, the object of study of Physics grew from the laws relating the matter to mental processes. Using the Lacanian reading and the reflection under the new concepts of Physics in relation to mental processes, this work tries to establish a dialogue between Psychoanalysis and Physics, with the purpose of developing a way to understand the mystical experiences as distinct from the psychotic phenomena.

Keywords: Psychology and Spirituality, Mystical Experiences, Psychosis

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo 1: A Psicanálise e o Gozo dos Místicos	20
Capítulo 2: O Gozo dos Místicos e a Psicose	34
Capítulo 3: Experiência Mística ou Loucura? Uma distinção SocioCultural?	44
Capítulo 4: Cultura e Símbolos	53
Capítulo 5: Para Além da Linguagem e Para Além do Inconsciente	60
Capítulo 6: Novos Paradigmas	67
6.1 Max Planck e a Mecânica Quântica	70
6.2 Freud e Planck	74
6.3 O Observador interfere no Resultado da Experiência: A Física a partir da Descoberta de Planck	78
Capítulo 7: Psicanálise e Física	82
7.1 Símbolo e Significante em Lacan	85
7.2 Interação entre Complexos Vibratórios	87
Capítulo 8: Conclusões	94
Capítulo 9: Considerações Finais	99
Referências	100
Anexo I: O Amor a Deus no Século XXI	111

INTRODUÇÃO

Sexta-feira, véspera do feriadão de 9 de julho de 2012, em São Paulo. Caminhando pela Avenida Paulista, em torno de 19h00min, observando tantas pessoas apressadas, cada uma procurando seu destino, deparei-me com várias cenas interessantes no meio da multidão. Alguns pregadores discursavam de forma veemente sobre a Bíblia, ao mesmo tempo em que distribuía alguns folhetos. Mais à frente, um rapaz, na esquina da estação do metrô Consolação, fazia um solo de guitarra acompanhado pelo play back de *Sweet Child O'Mine*, do Guns And Roses. Um pouco mais adiante, dois rapazes caracterizados de Michael Jackson faziam suas performances. Eis que surge, então, no meio da multidão, um grupo de Hare Krishna's, cantando, dançando e passando bem próximo aos rapazes que imitavam Michael Jackson. Mais adiante, outro rapaz tocava alguns instrumentos indianos e deixava outros em exposição. Provavelmente, se eu continuasse seguindo pela Paulista, presenciaria outras cenas interessantes.

Tanta diversidade fez-me, mais uma vez, refletir a respeito do tema desta pesquisa. Na percepção de analista de sistemas, ou seja, em um contexto que envolve a área de ciências exatas, e valendo-me de termos da Física, diria que estou em um momento de transição de uma visão mecanicista ou newtoniana para uma visão quântica. Tomo o devido cuidado com este último termo, por vezes empregado erroneamente. Quero dizer que devido à diversidade cultural, social, religiosa e histórica provocada em grande parte pelos avanços tecnológicos, estamos diante de um universo de possibilidades cada vez maior. Faço uso do termo universo de possibilidades como referência ao fato de que durante séculos predominaram, na sociedade, padrões que definiam o que era ser bem sucedido na vida profissional, pessoal e familiar. Regras sociais rígidas limitavam as possibilidades de convivência entre culturas, restringiam os relacionamentos a determinadas famílias, estabeleciam dogmas que não

poderiam ser contestados e determinavam o status na vida profissional. Neste sentido, a diversidade cultural veio colocar em xeque o que antes seria considerado como certo ou errado em determinada cultura a partir do confronto com outras formas de existência. Tal fato, além do choque cultural trouxe vários questionamentos e reflexões.

Assim, no início do século XXI, os padrões a serem seguidos não são mais definidos de forma rígida para a maior parte dos grupos sociais que compõem nossa cultura. O contato com a diversidade faz considerar que o ser humano e sua capacidade de criar e recriar estão muito além de regras ou padrões criados com o objetivo de controlar, estabelecer ou impor uma ordem.

Para Freud, por exemplo, a civilização ergueu-se sobre doutrinas religiosas e caso as ideias religiosas deixassem de ser aceitas, os homens se sentiriam isentos de toda e qualquer obrigação de obedecer aos preceitos da civilização, seguiriam suas pulsões sociais e egoístas, procurando exercer o seu poder; e o caos, que fora banido por milhares de anos de trabalho civilizatório, retornaria. Freud acrescentou que as religiões dominaram a sociedade por milhares de anos, mas não conseguiram tornar mais feliz a maioria da humanidade. Logo, perderam parte de sua influência sobre as massas pelo efeito dos progressos da ciência (FREUD, 2000 [1927], Edição Eletrônica).

Para Philip Sheldrake, professor de teologia aplicada da Universidade de Durham, Inglaterra, uma pessoa ‘espiritual’ era alguém que possuía o “Espírito de Deus”, geralmente referindo-se a membros do clero. No Segundo Conselho do Vaticano, este termo foi redefinido tendo ligação com a teologia ascética e mística. Pessoas espiritualizadas, então, passaram a ficar à parte de pessoas religiosas, pois o estilo de vida das pessoas religiosas refletiam apenas os ensinamentos de sua fé tradicional (SHELDRAKE, 2007, p.3). Alguns exemplos de pessoas consideradas espiritualizadas e não religiosas: Teresa de Ávila, São João da Cruz, Siddhārtha Gautama, Madre Teresa e Mahatma Ghandi (KOENIG, 2008, p.4-5).

No entanto, a busca por algo que transcenda os limites dos padrões religiosos rígidos vem de longa data, inclusive no meio científico.

Segundo Gleiser (1997, p.138), o desenvolvimento da pesquisa científica fora dos padrões determinados pela igreja, na área da Física, culminou com o surgimento de Isaac Newton, responsável por grandes descobertas. A metodologia de Newton teve efeitos em inúmeras áreas: política, histórica e moral (idem, ibidem, p.164).

Apesar de ser conhecido como o físico e matemático que inaugurou a mecânica clássica¹, em 1687, com a obra *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (NEWTON, 1846 [1686], tradução de Andrew Motte), Newton também era alquimista, filósofo e teólogo.

De acordo com Gleiser (1997, p.164), falar sobre a vida de Newton desvinculando sua imagem da busca pela existência de Deus seria o mesmo que desprezar qualquer fato relacionado ao seu universo em comunhão com a “Inteligência Divina”. Newton acreditava que era esta inteligência que dotava o Universo de ordem e beleza. Sua ciência foi o resultado desta crença, uma ligação entre o humano e o divino. No entanto, poucos conhecem a incessante busca por Deus que Newton empreendia por meio de suas pesquisas. Este detalhe sobre a vida de Newton permaneceu ignorado por um longo tempo devido a séculos de intolerância por parte daqueles que defendiam uma posição estritamente científica sem considerar a possibilidade de um cientista empreender uma busca por Deus através da ciência.

Exemplo da intrasigência diante da ciência é o fato de que a Igreja considerava o estudo da Natureza supérfluo, desnecessário e, ao mesmo tempo, perigoso para a salvação da alma. Por conta disto, por aproximadamente 700 anos, acreditou-se que a Terra era plana (GLEISER, 1997, p.88,89). Assim, o abismo entre fé e ciência, foi um dos fatores que retardou o desenvolvimento científico por séculos.

¹ Freud, em seu Projeto para uma Psicologia Científica (1895), baseou a teoria dos neurônios nas leis do movimento da mecânica newtoniana.

No século XVIII, na área de Ciências Humanas, surgiram teorias que colocavam por terra explicações para alguns fenômenos que por muito tempo foram considerados como manifestações divinas ou demoníacas. Franz Anton Mesmer, médico formado pela faculdade de Viena e conhecedor da Física, da Teologia e da Filosofia de seu tempo, criou a teoria do magnetismo animal, afirmando que o ser humano era capaz de irradiar um fluido que se aparentava a um “ímã”. Segundo Mesmer, os médicos já se serviam deste fluido para extirpar do corpo o mal psíquico de que sofriam os pacientes (ROUDINESCO; PLOM, 1998, p.509). Mesmer fundamentou sua teoria com base nos estudos do magnetismo da Física, que estavam em voga na Europa naquele período.

Com o objetivo de comprovar sua teoria, Mesmer,

(...) A 23 de novembro de 1775, a pedido do príncipe-eleitor da Baviera, preocupado em combater o poder da Igreja em nome das Luzes e em pôr fim às práticas de feitiçaria, foi convidado a confrontar-se com o padre Johann Joseph Gassner (?-1779). Humilde sacerdote rural e célebre exorcista de Wurtemberg, Gassner praticava a expulsão do mal ‘demoníaco’ do corpo das histéricas, depois de ter experimentado o método no seu próprio corpo, por ocasião de um confronto com o diabo. Ora, na presença da corte e das autoridades, Mesmer provocou e curou convulsões em um doente, sem recorrer ao exorcismo. Declarou que Gassner era um homem honesto, mas curava os seus doentes sem saber, graças ao magnetismo: ‘Foi assim, escreve Henri F. Ellenberger, que Franz Anton Mesmer operou em 1775 a guinada decisiva do exorcismo para a psicoterapia dinâmica. (ROUDINESCO; PLOM, 1998, p.510).

A partir deste episódio, o tratamento das patologias psicológicas entrou em sua fase experimental embasada nas teorias de Mesmer. Mas infelizmente, Mesmer não chegou a desenvolver um sistema coerente e aceitável que organizasse seus estudos e reflexões (ROUDINESCO; PLOM, 1998, p.509).

Assim, em 1784, uma comissão de peritos da Academia de Ciências e da Sociedade Real de Medicina, entre os quais Benjamin Franklin (1706-1790) e Antoine de Lavoisier

(1743-1794), declarou que os efeitos terapêuticos do mesmerismo, na verdade, se deviam ao poder da imaginação humana (ROUDINESCO; PLOM, 1998, p.510).

Mas a tentativa de fundamentar, a partir das ciências exatas, fenômenos até então incompreensíveis, não teve início com Mesmer. Ela remonta à Antiguidade e às descobertas de Pitágoras.

Pitágoras era considerado por seus discípulos e seguidores um semideus capaz de fazer milagres, falar com demônios e realizar diversas maravilhas inexplicáveis. Criou a seita dos pitagóricos e buscou uma conexão entre as explicações racionais e as místicas, relacionando filosofia, religião e estados psíquicos. Segundo Gleiser,

Uma das primeiras descobertas dos pitagóricos, em geral atribuída ao próprio Pitágoras foi a relação entre intervalos musicais e proporções numéricas simples. Os intervalos básicos da música grega podem ser expressos como razões entre os números inteiros 1, 2, 3 e 4.

[...] números e razões simples entre eles, explicavam porque certos sons eram agradáveis aos ouvidos, enquanto outros eram desagradáveis. A matemática passa a ser associada à estética, os números, à beleza.

Essa descoberta tem uma enorme importância histórica: pela primeira vez a matemática é usada para descrever uma experiência sensorial, ou seja, como veículo de estudo da mente humana. Em inúmeros rituais do passado e do presente, a música sempre foi utilizada para induzir estados de transe capazes de abrir as portas da percepção espiritual. Para os pitagóricos, a explicação para esse poder mágico da música estava nos números. A sensação de harmonia não se devia simplesmente a sons agradáveis aos ouvidos, e sim a números dançando de acordo com relações matemáticas (GLEISER, 2003, p.55).

Acompanhando Pitágoras e Mesmer, Freud, no século XIX, tentou construir uma Psicologia Científica com base na Física, principalmente, nas descobertas de Newton. No entanto, ao conceituar o inconsciente, desenvolveu a Psicanálise em outra direção. Continuou,

porém, acompanhando e citando as descobertas da Física ao longo de sua obra, ora elaborando metáforas, ora estabelecendo comparações (ROZA, 2005, p.59-60).

Ao mesmo tempo em que a Psicanálise começava a ser desenvolvida e divulgada, experiências relacionadas ao ocultismo faziam sucesso na Europa. Neste contexto, Freud foi convidado a discorrer sobre o tema, em parte por influência de Sandor Ferenczi, seu principal colaborador e Carl Gustav Jung, que defendeu sua tese de doutorado sobre o caso de uma jovem médium intitulada *On the Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena (Psicologia e Patologia dos Chamados Fenômenos Ocultos)* (SKEA, 2006, p.1).

Freud, de início, demonstrou certa relutância em discorrer sobre o tema e procurou manter-se afastado do que chamava de “maré negra do ocultismo”. Esta posição oficial, no entanto, não o impediu de sentir-se fascinado por este campo e investigá-lo. Entre 1920 e 1933, este tema surgiu com força na Europa causando uma crise na Associação Internacional de Psicanálise, pois Freud resolveu investigar e escrever sobre o assunto (ROUDINESCO; PLOM, 1998, p.752, 753).

Freud passou a defender a telepatia e junto com sua filha e Ferenczi participou de experiências de transmissão de pensamento, desempenhando o papel de médium. Ernest Jones e Max Eitingon dissuadiram-no de continuar tais experiências, argumentando que a doutrina freudiana poderia ser associada ao charlatanismo. Com isto, Freud impediu Ferenczi de apresentar em um congresso uma comunicação sobre suas experiências de telepatia. Em 1921, porém, retomou o assunto e redigiu um artigo a respeito. Mais uma vez, Jones e Eitingon dissuadiram-no da ideia de apresentar o trabalho. Esse artigo foi publicado apenas em 1941 com o título *Psicanálise e Telepatia* (ROUDINESCO; PLOM, 1998, p.753).

Freud ainda escreveu dois textos sobre o assunto: *Sonhos e Telepatia* (1922) e *Sonhos e Ocultismo* (1933). Em *Sonhos e Telepatia*, analisou alguns casos de sonhos premonitórios e descartou qualquer possibilidade deste tipo de sonho estar ligado ao ocultismo, mas à

telepatia. Estes sonhos telepáticos seriam recebidos em estado de sono e não em sonho, pois um sonho com ausência de condensação, deformação, dramatização e acima de tudo, sem realização de desejo, não deveria receber o nome de sonho. Concluiu o artigo apontando que os sonhos e mensagens telepáticas estariam ligados a emoções concernentes ao Complexo de Édipo (FREUD, 2000 [1922], Edição Eletrônica).

No artigo de 1933, depois da Psicanálise ter sido reconhecida, Freud retomou estes dois artigos, confirmando que “a interpretação dos sonhos e a psicanálise, em geral, elucidam o ocultismo” (FREUD, 2000 [1933], Edição Eletrônica). Após esta consideração, sentindo-se mais seguro em abordar o tema, Freud incluiu mais detalhes sobre sua investigação e defendeu uma pesquisa mais aprofundada sobre o tema. Mesmo concluindo que vários fenômenos estudados relacionavam-se a processos inconscientes e não tinham qualquer relação com o sobrenatural, considerou que ainda havia muito a ser elucidado (idem, ibidem, Edição Eletrônica).

De fato, não se pode negar que em diferentes culturas e religiões há relatos de curas, milagres, visões, superações e experiências sobrenaturais.

Além disso, esses fenômenos se apresentam, independentemente das instituições e se manifestam em pessoas que são muitas vezes classificadas como loucas (JAMES, 1995 [1902], p.17-19).

William James (1995 [1902], p.18), por exemplo, destacou a diferença existente entre o crente religioso comum, que segue as práticas religiosas convencionais que aprendeu ou recebeu pela tradição e os indivíduos que considerou “gênios” na esfera religiosa ou os verdadeiros líderes religiosos. Assim como tantos outros gênios que produziram frutos dignos de comemoração nas páginas da história, James apontou que alguns destes gênios religiosos mostraram, em algum momento, sintomas que poderiam estar relacionados à instabilidade nervosa. Tais gênios

não conheceram medida, sujeitos como estavam a obsessões e ideias fixas; e muitas vezes caíram em transe, ouviram vozes, tiveram visões e apresentaram toda sorte de peculiaridades, classificadas, de ordinário, como patológicas. Com frequência, além disso, esses fatos patológicos em sua carreira têm concorrido para conferir-lhes autoridade e influência religiosas (JAMES, 1995 [1902], p.18).

Se por um lado, o materialismo médico, que segundo James (1995 [1902], p.21), apela para um sistema de pensamento demasiado simplista por ser capaz de relacionar os valores espirituais a determinados gêneros de mudança fisiológica, por outro, os transe de visão interior descritos por grande parte dos místicos religiosos são casos especiais de experiências humanas de maior extensão (idem, ibidem, p. 27-28).

Assim, a discussão sobre as experiências dos místicos religiosos abriu uma porta para o estabelecimento de um diálogo principalmente na área de Psiquiatria sobre o que poderia ser considerado um fenômeno psíquico ou sobrenatural. Com base nos estudos do inconsciente psicanalítico e dos postulados da Física pretendemos aprofundar esta questão.

O Capítulo 1 aborda a discussão sobre as experiências espirituais e os fenômenos de transcendência, estados alterados de consciência (termo utilizado pela psiquiatria), visões, curas e milagres, ao longo da história e como sua explicação alternou-se entre a relação atribuída a fenômenos sobrenaturais e a diagnósticos médicos. Além disso, demonstra como Lacan, por meio da sua fórmula da sexuação, estabeleceu elementos para propor que o gozo dos místicos está para além do gozo fálico.

O Capítulo 2 aborda a posição da Psicanálise Lacaniana a respeito do gozo dos místicos e sua distinção de sintomas relacionados a transtornos psicóticos. Trata das características dos místicos religiosos que transcenderam os padrões de uma religião institucionalizada, confrontando os dogmas e a cultura de sua época.

O Capítulo 3, a partir da apresentação do livro *A Louca e o Santo* de autoria do psicanalista indiano Sudhir Kakar e da filósofa francesa Catherine Clément, apresenta um questionamento sobre como fenômenos semelhantes são classificados como experiências místicas ou loucura em culturas diferentes.

O Capítulo 4 apresenta o fato de que cada cultura é constituída de símbolos que possuem diferentes significados, às vezes, opostos, principalmente com relação aos mitos e marcas inconscientes, mostrando que os místicos possuem em comum a característica de ultrapassar as barreiras familiares, culturais e religiosas em suas experiências, o que não ocorre em fenômenos psicóticos.

O Capítulo 5 trata do conceito psicanalítico lacaniano de que a experiência mística está para além da linguagem e para além do inconsciente (este último termo empregado por Françoise Dolto), pois o inconsciente é estruturado como uma linguagem.

O Capítulo 6 apresenta questões introdutórias sobre a proposta inicial de Freud em construir uma Psicologia Científica baseada na Física e como o objeto de estudo da Física se ampliou das leis que regem a matéria aos processos mentais. Tais alterações ocorreram, principalmente, pelos avanços tecnológicos que têm permitido que o mundo virtual venha ganhando cada dia mais espaço em detrimento da realidade tal qual conhecemos.

O Capítulo 7 apresenta a proposta, a partir da Psicanálise e de reflexões sobre a Física de que é possível pensar a experiência mística como fenômeno distinto da psicose.

O Capítulo 8 apresenta uma proposta teórica como possibilidade de compreender a experiência mística distinta dos fenômenos psicóticos como um ponto de partida para ampliar as pesquisas neste sentido.

O Capítulo 9 trata das considerações finais, apresentando as propostas de aplicação deste trabalho, seu objetivo de contribuição para a sociedade, principalmente, neste momento de transição iniciado em meados do século XX.

CAPÍTULO 1

A PSICANÁLISE E O GOZO DOS MÍSTICOS

Segundo o Dicionário Aurélio (1999, p.1995), *transcender* significa: ultrapassar os limites da experiência possível e *transcendente* é aquilo que ultrapassa a nossa capacidade de conhecer; aquilo que se eleva além de um limite ou de um dado nível.

Esta característica de ir além de um limite permite refletir sobre as experiências espirituais e as crises psicóticas. Segundo Lukoff (1985, p.155), os dois tipos de experiência estiveram interligados desde os primórdios da história. O Antigo Testamento, por exemplo, usa o mesmo termo para referir-se à loucura enviada como punição de Deus como consequência da desobediência, quanto para descrever o comportamento dos profetas (ROSEN, 1968, p.36):

[...] De modo geral, “agir como um profeta” significa comportar-se de uma maneira incontrolável.

[...] Quando Moisés em Deuteronômio avisou que o Senhor castigaria com a **loucura** aqueles que desobedecessem a seus mandamentos e quando Zacarias predisse que os soldados que atacassem Jerusalém seriam levados à **loucura**, o termo utilizado para referir-se à loucura foi *shiggaion*. A mesma palavra, no entanto, aparece na legenda do Salmo 7, intitulado “shiggaion de Davi”. Neste contexto, não significando loucura, mas uma forma impulsiva de expressão, com conotações de comportamento exagerado ou expressão emocional intensa (ROSEN, 1968, p.36).

A discussão sobre as experiências espirituais e os fenômenos de transcendência, estados alterados de consciência, visões, curas e milagres, ao longo da história, alternou-se entre explicações relacionadas a fenômenos sobrenaturais e diagnósticos médicos.

Roudinesco & Plom (1998, p.188) exemplificam este fato relatando que, no início da história do Espiritismo na Europa, algumas das mulheres médiuns, como Hélène Preiswerk,

prima de Carl Gustav Jung, eram consideradas descendentes das videntes, das curandeiras, das feiticeiras ou das profetisas de épocas anteriores. Com o nascimento da psiquiatria dinâmica, no fim do século XVIII, tornaram-se objetos de estudo da psicopatologia. “Depois de terem sido princesas de um reino das trevas ou soberanas de um mundo imaginário, fundamentado na magia, se tornaram loucas, histéricas, agitadas ou esquizofrênicas – em suma, doentes mentais”.

Mas, a partir do século XX, precisamente no ano de 1900, com a inauguração da Psicanálise e os estudos do inconsciente, surgiu uma possibilidade de assinalar a diferença existente entre as experiências místicas e a psicose. Lacan (2002 [1956], p.287), com o objetivo de compreender a relação do psicótico com o Outro, ao analisar o caso Schreber, percebeu que suas experiências com relação a Deus se aproximavam mais de uma mistura com Deus do que de uma união e nelas não havia a

Presença e o Júbilo que iluminam a experiência mística: oposição que não apenas demonstra, mas que fundamenta a espantosa ausência, nessa relação do Du, isto é, do Tu, vocábulo (Thou) que certas línguas reservam para o chamado de Deus e para o apelo a Deus e que é o significante do Outro na fala (LACAN, 1988 [1966], p.582).

Assinalando esta diferença, Lacan (1985 [1975], p.102) utilizou a expressão “mais além” no Seminário 20 (idem, ibidem) para falar sobre o gozo dos místicos, indicando que na época de Freud, no círculo de Charcot, procuravam relacionar o gozo místico a questões associadas aos atos sexuais. Para Lacan, no caso dos místicos, havia algo além do gozo sexual (idem, ibidem, p.103).

A mística, não é de modo algum tudo aquilo que não é política. É algo sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente mulheres, ou bem gente dotada como São João da Cruz. [...] Eles entreveem, eles experimentam a

ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos.

[...] O que se tentava no fim do século passado, no tempo de Freud, o que eles procuravam, toda sorte de gente brava no círculo de Charcot e dos outros, era carregar a mística para as questões de foda. Se vocês olharem de perto, de modo algum não é isto (idem, ibidem, p.102-103).

Segundo Roudinesco & Plom (1998, p.704), os cientistas do fim do século XIX preocupavam-se com a questão da sexualidade, na qual viam uma determinação fundamental da atividade humana. Assim, consideravam a sexualidade uma evidência e o fator sexual a causa primária da gênese dos sintomas neuróticos. Freud estendeu a noção de sexualidade a uma disposição psíquica universal, ampliando sua conotação puramente biológica, anatômica e genital.

No entanto, a relação entre as experiências místicas e a sexualidade vem de longa data. Segundo Terêncio (2011, p.147), na religiosidade cristã medieval, as expressões de sexualidade eram consideradas influência do demônio. Terêncio comenta a obra de Valas (2001, p.89), *Dimensões do Gozo*, na qual o autor destaca que a Inquisição interpretou o gozo místico como gozo fálico por conceder uma conotação sexual àquilo que lhe era estranho.

Lacan tratou da relação entre as experiências místicas e o gozo ao criar um instrumental teórico que possibilitou pensar psicanaliticamente o misticismo, distinguindo-o do gozo puramente sexual (TERÊNCIO, 2011, p.79).

Em *Totem e Tabu* (1912-13), Freud descreveu o mito, segundo o qual, em um tempo primitivo, os homens viviam em pequenas hordas, cada qual submetida ao poder de um macho que se apropriava das fêmeas. Certo dia, os filhos da tribo se rebelaram contra o pai, o mataram e comeram seu cadáver. Mas depois do assassinato, sentiram remorso, renegaram o que fizeram e inventaram uma nova ordem social, instaurando a exogamia, ou seja, a renúncia à posse das mulheres do próprio clã e o totemismo: estabeleceram um totem que serviria de

substituto do pai e que não poderia ser assassinado. Assim, a exogamia e o totemismo foram instituídos como modelo comum às religiões, principalmente, o monoteísmo. Sob esta perspectiva, o Complexo de Édipo seria a expressão destes dois desejos recalcados: o incesto e o assassinato do pai (ROUDINESCO & PLOM, 1998, p.758).

Partindo desse mito, Lacan considerou que se o conjunto constituído pelo filho submetido à castração tem sentido, pela lógica, existe pelo menos um que não sofreu esta submissão: o pai originário, não submetido à castração e que serve de base para a fantasia de um gozo absoluto e inatingível. Desta forma, o gozo masculino, que constitui a identidade sexual do homem, é um gozo fálico, ou seja, limitado, submetido à ameaça de castração (idem, ibidem, p.300).

Esta constatação foi demonstrada por Lacan em sua fórmula da sexuação onde ele demonstra que "é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição, exceto que essa função encontra seu limite na existência de um x pelo qual a função Φx , é negada



” (LACAN, 1985[1975], p.107) . Ou seja, existe um x para o qual não se aplica a função do falo simbólico. Este x é o pai originário.

Assim, para Lacan, por estar submetido à ameaça de castração, o homem só consegue se relacionar com o objeto a , ou seja, com a fantasia, pois ele crê que aborda a mulher, mas o que na verdade ele aborda, é a causa de seu próprio desejo (LACAN, 1985[1975], p.98).

No caso das mulheres, não existe um equivalente do pai originário. Assim, o gozo feminino é diferente e acima de tudo, sem limite, pois para a mulher, não há castração (ROUDINESCO; PLOM, 1998, p.300). Ela experimenta um gozo que está para além do falo (LACAN, 1985[1975], p.100).

Para exemplificar o gozo feminino, Lacan cunhou a expressão *não-todo* para designar a mulher: “quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a

partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica. [...] Por sua essência, ela não é toda” (idem, ibidem, p.100).

Assim, se a mulher está excluída pela natureza das coisas, isto se deve ao fato de que por ser não-toda, ela tem em relação ao que designa de gozo à função fálica, um gozo *suplementar* (idem, ibidem, p.99). Pois se fosse um gozo complementar, o que não é, chegar-se-ia ao todo, à completude.

Apesar das diferenças entre o gozo masculino e feminino, Lacan considerou que há homens que também se colocam como *não-todo* tanto quanto as mulheres. Para Lacan, os místicos, de certa forma, conseguiriam suportar a face de Deus pelo fato de não se encontrarem ameaçados pela ideia de castração (idem, ibidem, 103).

Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência? E por que não interpretar uma face do Outro, a face de Deus, como suportada pelo gozo feminino? (idem, ibidem, p.103)

Segundo Valas (2001, p.88), o gozo feminino por estar além do falo, está fora da linguagem e conseqüentemente, fora do simbólico. Esta constatação de Valas foi feita a partir da conclusão de Lacan de que talvez nem mesmo a mulher saiba de que tipo de gozo se trata, sabe apenas que o experimenta. Além disso, este gozo se experimenta em todo o corpo, em várias sensações que se produzem em onda. Estas variações vão desde o êxtase, do estar fora de si – que arranca o sujeito de suas amarras simbólicas – até a beatitude, que se configura em um destacamento absoluto, gozo puro, gozo do *ser* que se define como o gozo do corpo; um gozo além do gozo sexual. A conclusão de Valas pode ser constatada no relato de Teresa de Ávila

Nesta visão quis o Senhor que o visse assim: não era grande mas pequeno, formoso em extremo, o rosto tão incendiado, que parecia dos anjos mais sublimes que parecem todos se abrasam. Devem ser os que chamam Querubins, que os nomes não mos dizem, mas bem vejo que no Céu há tanta diferença duns anjos a outros e destes outros a outros, que não o saberia dizer. Via-lhe nas mãos um dardo de oiro

comprido e, no fim da ponta de ferro, me parecia que tinha um pouco de fogo. Parecia-me meter-me este pelo coração algumas vezes e que me chegava às entranhas. Ao tirá-lo, dir-se-ia que as levava consigo, e me deixava toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão intensa a dor, que me fazia dar aqueles queixumes e tão excessiva a suavidade que me causava esta grandíssima dor, que não se pode desejar que se tire, nem a alma se contenta com menos de que com Deus. Não é dor corporal mas espiritual, embora o corpo não deixa de ter a sua parte, e até muita. É um requebro tão suave que têm entre si a alma e Deus, que suplico à Sua bondade o dê a gostar a quem pensar que minto (D'ÁVILA, 1997 [1562], p.195) .

Mas há outros relatos semelhantes ao de Santa Teresa descritos e testemunhados em outros períodos da Idade Média. Sabe-se que a partir da metade do século XII, grupos de mulheres se reuniam para uma vida religiosamente orientada na qual o objetivo primordial era ter uma experiência direta com Deus e viver segundo o Evangelho e em seguimento ao Cristo pobre. As características da busca espiritual destes grupos incluíam leitura pessoal das Escrituras, ascese e amor ao próximo. Este movimento ficou conhecido como o movimento das *beguinias*, que se caracterizava por uma forma de religiosidade feminina fora dos mosteiros. Este movimento atraiu mulheres de várias camadas sociais e idades (BENKE, 2011, p.99-100).

Matilde de Magdeburg, por exemplo, foi uma beguina de descendência nobre que aos 12 anos teve uma experiência mística que reforçou sua decisão de retirar-se do mundo. Abandonou a família aos 20 anos e viveu durante 30 anos como beguina em Magdeburg, na Alemanha e a partir de 1270 passou a viver no mosteiro de Helfta onde ficou durante 12 anos, até sua morte, em 1282 (idem, *ibidem*, p.105).

Por volta de 1250, Matilde foi incumbida por seu confessor de anotar suas experiências espirituais. Assim como Teresa de Ávila, Matilde inspirou-se no livro bíblico Cântico dos Cânticos que fornecia as imagens do amor de Deus para escrever suas poesias.

Para a construção linguística daquilo que era indizível, ela se baseou no mundo imagético do cerimonial do amor cortês (idem, *ibidem*, 105, 128).

O livro Cânticos dos Cânticos foi escrito pelo Rei Salomão durante os 40 anos de seu reinado (971-931 a.C.). Ao longo da história, houve controvérsias entre exegetas se este livro deveria ser entendido em sentido figurado ou literal: por muito tempo, estudiosos judeus consideraram este livro como uma ilustração do amor de Deus pelo povo de Israel (ALMEIDA, 2004, p.846).

Para Schörel (2006, p.1506-1508), segundo a tradição profética, o livro foi tido pelos rabinos como alegoria do amor de Yhwh (Jeová) por Israel e seus poemas divididos segundo as etapas da história de Israel. Para os primeiros pais da igreja católica, como Agostinho, Jerônimo e Bernardo de Claraval, este livro seria a revelação do amor entre Cristo e sua Igreja (ALMEIDA, 2004, p.846).

Outros estudiosos do evangelho adotaram a interpretação literal como principal, ou seja, este livro deveria ser entendido com uma exaltação à sexualidade humana dentro do casamento e em uma interpretação secundária, à relação entre Cristo e sua Noiva: a Igreja. Logo, em primeiro plano, o livro Cântico dos Cânticos faz referência a um cântico nupcial, uma expressão de amor entre a noiva e o noivo (ALMEIDA, 2004, p.846).

Segundo Almeida, este livro ressalta o amor e a devoção entre um homem e uma mulher comprometidos, ao mesmo tempo em que destaca o relacionamento de amor entre Deus e o povo de Israel e entre Cristo e Sua Igreja (idem, *ibidem*, p.846).

Com figuras e imagens estéticas, Salomão enalteceu o esplendor e a majestade de Deus. Neste livro não há qualquer vestígio do politeísmo que aparece em outras obras poéticas do mesmo período em que foi escrito. Com relação às mulheres, retrata a noiva saudável, equilibrada e verdadeiramente amada (idem, *ibidem*, 846-847).

Mas a comparação entre a relação de Deus e o amor cortês foi feita por volta do ano 60 d.C., quando ao escrever aos efésios, o apóstolo Paulo comparou o lar cristão, o relacionamento marido e mulher com a relação entre Cristo e Sua Igreja (Efésios 5:22-25, ALMEIDA, 2004, p.1499):

As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor, porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo. Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido. Maridos, amai vossa mulher, como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela (Efésios 5:22-25, ALMEIDA, 2004, p.1499).

Segundo Almeida (idem, ibidem, p.1499), Paulo não afirmou que as mulheres são inferiores a seus maridos ou que as mulheres devem submeter-se aos homens. Paulo quis alçar a relação matrimonial a um âmbito superior, pois o que ele fez foi uma comparação com a relação de Cristo e sua Igreja. Da mesma forma, o marido não é o salvador de sua esposa, mas seu protetor. A esposa pode servir ao seu marido como a Igreja serve a Cristo, com liberdade e dignidade. Esta relação só poderia se estabelecer pelas vias do amor.

Assim, a tentativa de Matilde expressar suas experiências espirituais por meio de suas poesias indicava que o mundo seria um conjunto movido pelo amor, pois o amor de Deus derramava-se para dentro das almas. Segundo a visão de Matilde, Deus dizia para as pessoas:

Tu és meu travesseiro mais suave, meu mais belo leito de amor, minha paz secreta, meu mais profundo desejo, minha mais elevada glória. Tu és um capricho da minha divindade, um consolo da minha humanidade, um riacho do meu calor (A Fluída Luz da Divindade, 19) (Matilde de Magdeburg, 1250 apud Christoph Benke, 2011, p. 105).

Assim como Matilde e outras beguinhas, as mulheres que buscavam uma experiência direta com Deus viviam de forma celibatária, em pobreza e observavam determinadas sequências de orações e jejum (BENKE, 2011, p.100).

No entanto, o Cântico dos Cânticos não foi reconhecido apenas como livro de leitura mística apenas para mulheres.

Bernardo de Claraval, entre 1130 e 1145, considerado representante da “teologia monástica” da Idade Média, iniciou uma época de “espiritualidade afetiva”, expressa em uma piedade fortemente sentimental e interessada na experiência e em observações psicológicas. Tendo como um dos traços característicos a “mística da noiva” que dizia respeito a uma lírica espiritual, o Cântico dos Cânticos serviu-lhe de modelo, por meio do qual a história de amor com Deus seria soletrada. A alma humana era identificada com a noiva. Ela seria o eu humano, que desejaria Deus e buscaria o noivo amado, Cristo, encontrando-o, perdendo-o novamente e não conseguindo fazer outra coisa a não ser reiniciar incessantemente sua busca (idem, ibidem, p.85).

Segundo BENKE (2011, p.124), se a mística pode ser entendida como a internalização da união com Deus ou como a experiência de ser tomado por Cristo, Lutero poderia enquadrar-se na definição de místico.

Para Lutero, exigências muito grandes acabariam se revertendo em ódio a Deus e mesmo aqueles que levassem um estilo de vida monástico muito rígido e praticassem boas obras em quantidades consideráveis, ficariam aquém do ideal. Assim, inicialmente, Lutero vivenciou a mística por meio de uma vida puramente contemplativa, buscando a interiorização (idem, ibidem, p.124).

E da mesma forma como outros místicos, Lutero também utilizou o livro dos Cânticos para demonstrar o que seria a verdadeira união com Deus:

A fé não somente faz que a alma se torne livre, cheia de graça e bem aventurada, semelhante à Palavra Divina, mas também une a alma com Cristo como

uma noiva a seu noivo. Deste casamento, resulta, como diz São Paulo, que Cristo e a alma formem um só corpo tornando bens comuns a ambos a felicidade e o infortúnio de tudo o mais; o que o Cristo tem, pertence à alma crente e o que a alma tem pertencerá a Cristo. Desse modo, Cristo possui todos os bens e toda bem aventurança que pertencerão à alma. Assim, a alma traz consigo todos os vícios e pecados que pertencerão a Cristo. Instaura-se agora uma troca feliz e uma controvérsia. Uma vez que Cristo é Deus e um homem que jamais pecou e sua justiça é invencível, eterna e onipotente ao apropriar-se do pecado da alma crente por meio da aliança do casamento, isto é, a fé. Ele age como se Ele mesmo o tivesse cometido; por conseguinte, os pecados são tragados por Ele e nEle submergem. Já que sua justiça invencível é mais forte que todos os pecados; portanto, a alma fica livre e liberta de todos os seus pecados, simplesmente mediante o seu dote, isto é, em virtude da fé e munida da justiça eterna de Cristo, seu noivo. Não seria este, então, um lar feliz, já que Cristo, o noivo rico, nobre e justo casa-se com uma pobre prostituta, desprezada e má, desembaraçando-a, assim, de todo o mal e adornando-a com todos os bens? Desse modo, não é mais possível que a alma seja condenada por seus pecados, pois estes também residem em Cristo e foram tragados por Ele. Assim, ela possui em seu noivo uma justiça tão rica que será capaz de resistir uma vez mais contra todos os pecados, mesmo que eles estivessem nela (LUTERO 1998[1520], p.37).

Para Benke (2011, p.124), após vários anos de luta por causa de Deus, Lutero reconheceu que a redenção seria um presente da graça divina e que pela fé na Palavra de Deus a pessoa receberia a certeza de ser aceita por Ele. A postura de Lutero demonstrava que, ao contrário da igreja de sua época, uma disciplina rígida e a prática de boas obras não seriam suficientes para merecer a salvação. Lutero e outros contemporâneos estavam angustiados com a pergunta: “como eu, pobre homem pecador, posso subsistir diante do grande Deus com suas rígidas exigências?” (idem, ibidem, p.124).

Desta forma, a postura dos místicos, principalmente ao utilizarem o livro dos Cânticos como modelo de uma tentativa para expressar seu amor por Deus, demonstrando uma relação íntima, metaforizada pela figura da entrega por meio do matrimônio, remete à teoria de Lacan que considera que os místicos não passam pela ameaça de castração. Eles não veem o Outro como assustador. Assim, o gozo feminino, *não-todo*, torna-se capaz de suportar a face de Deus (LACAN, 1985[1975], p.103).

Além de terem em comum as relações com o livro Cântico dos Cânticos, o modo de vida entre místicos homens e mulheres era semelhante, envolvendo a prática incessante da oração e jejum, além do celibato e a adoção de um estilo de vida semelhante ao que acreditavam ser o estilo de vida de Jesus Cristo (BENKE, 2011, p.83-89).

Retomando a abordagem sobre o estilo de vida de Matilde de Magdeburg, é importante destacar a sua tentativa em expressar aquilo que era indizível, buscando elementos para criar uma construção linguística por meio do cerimonial do amor cortês (BENKE, 2011, p.105). Para a psicanalista Françoise Dolto (2010, p.111), o que se pode dizer do espiritual está além da linguagem, mas propaga-se e difunde-se na vida – é aquilo que gera alegria. Da mesma forma, a busca por santidade é o desejo de encontrar algo invisível que se situa além do inconsciente (idem, *ibidem*, p.129).

Estas características sustentam a teoria de Lacan sobre o gozo mais além dos místicos, gozo que transpõe a questão da pura relação sexual (LACAN, 1985 [1975], p.102-103). No caso da mulher e de alguns homens, por estarem no lado do não-todo, não passam pela castração, facilitando o acesso ao gozo mais além (idem, *ibidem*, p.102).

Testemunhos textuais semelhantes a respeito das experiências místicas femininas foram encontrados no período de 1200 a 1450, em vários países. Segundo Benke (2011, p.102-103), estes fenômenos ocorreram em praticamente toda a Europa. Os biógrafos da época reconheciam nestas mulheres o atributo da santidade. Jacques de Vitry, por exemplo,

cardeal, autor de obras ligadas à espiritualidade e confessor de Maria de Oignies, apresentou no prólogo da biografia que escreveu sobre esta mística, informações sobre a intensa vida religiosa de “mulheres santas”. Jacques afirmou ter sido testemunha de dons místicos extraordinários:

Também vi mulheres que sobem a Deus em tão especial e maravilhosa expressão de amor que adoeceram de tanto desejo, e durante anos não conseguiram levantar-se da cama. Elas não tinham outro motivo para sua enfermidade a não ser Ele, pelo qual suas almas se consumiam em saudade, docemente descansando com o Senhor. Tanto quanto foram fortalecidas no espírito, tanto também foram enfraquecidas no corpo. [...] Eu vi uma outra que por vezes ficava vinte e cinco vezes fora de si durante o dia. Mesmo na minha presença ela ficou fora de si mais que sete vezes. Ela permaneceu na mesma posição em que se encontrava, sem se mover [...] sem cair [...] Quando voltava a si era tomada por tamanha alegria que se via forçada a mostrar a alegria interna com dança corporal, da mesma forma como Davi saltava a cada versículo: “Meu coração e minha carne jubilavam no verdadeiro Deus” (Jacques de Vitry, 1707[1215] apud Cristoph Benke, 2011, p.103-104).

Em o Mal Estar na Civilização (1930) Freud fez referência ao deslocamento dos objetivos sexuais num impulso cuja finalidade seria inibida. Para Freud, poucas pessoas seriam capazes de atingir este estado, devido a sua estrutura psíquica. Ou seja, apenas aquelas pessoas capazes de deslocar o que mais valorizavam no ser amado para o amar, poderiam fazê-lo. Quem conseguisse atingir este estágio geraria em si mesmo um estado de sentimento imparcialmente suspenso, constante e afetuoso, que teria pouca semelhança externa com as tempestuosas agitações do amor genital. Essa disposição para o amor universal pela humanidade e pelo mundo representaria o ponto mais alto que o homem seria capaz de alcançar. São Francisco de Assis, na concepção de Freud, talvez tenha sido quem mais longe foi na utilização deste amor (FREUD, 2002 [1929-30], p.56-57).

Segundo Freud (idem, ibidem, p.56), a palavra amor é utilizada de uma forma descuidada, pois as pessoas dão o nome de “amor” ao relacionamento entre um homem e uma mulher que constituíram sua família por necessidades genitais. Assim, Freud utilizou a expressão “*amor inibido em sua finalidade*” para distingui-lo do amor puramente sensual. Assim, o amor genital conduziria à formação de novas famílias e o amor inibido em sua finalidade conduziria à criação de novos vínculos com amizades valiosas de um ponto de vista cultural por fugirem de algumas limitações do amor genital, como por exemplo, a sua exclusividade. Logo, segundo Freud, quem consegue abrir mão do amor genital está isento das restrições e comprometimentos que advém deste tipo de amor.

A posição de Freud com relação a este tipo de amor aponta para uma forma de narcisismo secundário ao afirmar que a utilização deste amor beneficia um sentimento interno de felicidade (idem, ibidem, p.54-55).

Para Freud, narcisismo primário refere-se à criança e à escolha que ela faz de si mesma como objeto de amor, numa etapa precedente à plena capacidade de se voltar para objetos externos. Já o narcisismo secundário ocorre na fase adulta, referindo-se à retirada do investimento libidinal que o indivíduo faz dos objetos externos, voltando-se para si (ROUDINESCO; PLOM, p.532).

A filósofa francesa Catherine Clément e o psicanalista indiano Sudhir Kakar, na obra *A Louca e o Santo* (1997), destacam o grande narcisismo dos místicos, principalmente em estado de êxtase. Neste momento, eles se tornam extremamente indiferentes a seus semelhantes, apesar de sua busca por santidade (CLÉMENT; KAKAR, 1997 apud TERÊNCIO, 2011, p.63). Clément, que analisa a vida de uma mística francesa internada na Salpêtrière do século XIX e apresenta seu estado de êxtase (idem, ibidem, p.63):

a paciente lastima-se do sofrimento de outros internos do hospital como meras incomodações. Madeleine – este é seu nome – pode até admitir que deveria compadecer-se pelos semelhantes, mas seu coração “plana numa esfera onde as

queixas dos homens são sufocadas pelos gritos de amor e pelos cantos de ação de graça dos bem aventurados.” De fato, não há espaço para objetos do mundo quando a libido investe totalmente o eu: “O imenso narcisismo do eu não se deixa partilhar; é muito cru” (CLÉMENT; KAKAR, 1997 apud TERÊNCIO, 2011, p.63-64).

Segundo Terêncio (2011, p.61):

A retirada dos investimentos objetais em prol de um retorno ao eu define justamente o narcisismo secundário, característico tanto de processos perfeitamente comuns como o sono e o luto, quanto de situações patológicas que remetem, por exemplo, às psicoses (por isso também chamadas por Freud de *neuroses narcísicas*) (TERÊNCIO, 2011, p.61).

Com base nestas pontuações, no próximo capítulo apresentaremos uma abordagem sobre o gozo dos místicos e a psicose.

CAPÍTULO 2

O GOZO DOS MÍSTICOS E A PSICOSE

Quando Lacan fez menção ao gozo dos místicos como algo *mais além*, resgatou duas concepções da Idade Média que se referiam à manifestação do amor a Deus: as teorias física e extática (LACAN, 2002 [1956], p.287).

O Abade Pierre Rousselot, considerou que a concepção do amor físico, considerado sistemático e lógico se opunha ao amor extático, que por definição comporta em si mesmo o aniquilamento da razão (idem, ibidem, p.78,80).

Por sua vez, a teoria extática referia-se ao êxtase, ao estar fora de si. Enquanto na concepção física, a unidade e a harmonia seriam características da razão de ser, na extática, a dualidade seria necessária e essencial ao perfeito amor. Ou seja, sendo o amor físico profundamente natural, o amor extático, seria antinatural, aniquilador. Se no amor físico o homem é capaz de desejar o bem e transmití-lo aos que estão à sua volta, no amor extático, a possessão do amor de Deus é equivalente ao gozo. Neste momento, o homem, ao amar a Deus, é transportado para o centro de tudo. Ele não possui mais nenhuma inclinação para os que estão à sua volta, há apenas a inclinação de ir ao encontro do Ser Absoluto, pois o ser esvaziou-se de si mesmo (idem, ibidem, p.80-81). Segundo a tese do Abade Rousselot (O problema do amor na Idade Média), defendida em 1908:

encontra-se em Abelardo a concepção de que, em suma, se o homem quer amar puramente é necessário que sua vontade vise em Deus um certo em si misterioso e íntimo, em que a natureza divina seja considerada abstração de toda comunicação real ou possível com os espíritos finitos. Esse amor é cego, irracional, imprudente e desordenado – o que faz seus adeptos discorrerem sobre a loucura do amor (idem, ibidem, p. 82).

Tomando por base os relatos de muitas pessoas que foram consideradas santas para igreja, percebe-se que estes relatos foram marcados por experiências relacionadas à teoria extática. Como exposto no capítulo anterior, Santa Teresa de Ávila relatou grande parte de suas experiências:

Não me parece outra coisa senão um morrer quase de todo a todas as coisas do mundo e estar gozando de Deus. Eu não sei outros termos para o dizer ou declarar, nem sabe então a alma o que fazer; porque nem sabe se há de falar, calar, rir ou chorar. É um glorioso desatino, uma celestial loucura; onde se aprende a verdadeira sabedoria, e é deleitosíssima maneira de a alma gozar (D'ÁVILA, 1997 [1562], p.96).

Para tentar definir as experiências durante as quais se sentia alheia durante o período em que duravam, Santa Tereza empregou o termo *arroubamento* (D'ÁVILA, 1997 [1562], p.195).

Neste sentido, a concepção lírica do amor extático, que por definição, comporta em si mesmo o aniquilamento da razão, aparentemente se opõe à concepção racional do amor físico. No entanto, o que aproxima as concepções física e extática é a noção de possessão espiritual. Para São Tomás de Aquino, possessão espiritual significa partilhar as faculdades da apreensão, principalmente da inteligência que beatifica o homem fazendo-o possuidor da essência divina (QUINET, 2003, p.82).

Diante destas visões aparentemente opostas, segundo Quinet, a partir da fundamentação de Lacan no Seminário XX, esta oposição foi suspensa ao considerar o gozo descrito pelos místicos exatamente como um gozo para-além do princípio do prazer, um gozo para-além do falo (idem, ibidem, p.82):

A contradição é suspensa ao abordarmos esse gozo descrito pelos místicos justamente como um gozo para-além do princípio do prazer, um gozo para-além do falo, simultaneamente mortificador e prazeroso. É o que se encontra no fundamento da explicação antropomórfica da fé: a redenção sangrenta. Se Deus

morreu por amor aos homens, é porque o amor é aniquilar-se para o Outro do amor (idem, ibidem, p.82).

A constatação de Lacan sobre o gozo mais além dos místicos foi feita em 1975 no Seminário XX (Mais Ainda...), mas a busca por uma compreensão da relação do psicótico com o Outro foi feita em 1956, no Seminário III (As Psicoses). Em 1966, em sua obra *Escritos*, ao analisar o caso Schreber, Lacan percebeu que suas experiências com relação a Deus se aproximavam mais de uma mistura do que de uma união com o ser e em nada pareciam com a

Presença e o Júbilo que iluminam a experiência mística: oposição que não apenas demonstra, mas que fundamenta a espantosa ausência, nessa relação do Du, isto é, do Tu, vocábulo (Thou) que certas línguas reservam para o chamado de Deus e para o apelo a Deus e que é o significante do Outro na fala (LACAN, 1988 [1966], p.582).

Ao comentar este trecho da obra de Lacan, Quinet (2003) afirmou que

se não há união, ou seja, se não ocorre a unidade descrita na teoria física do amor e se o Outro, na psicose, é de uma heterogeneidade radical, isto não quer dizer que se trate de uma relação de duas individualidades, pois o sujeito é outrificado e o Outro subjetivado (QUINET, 2003, p.84).

É importante destacar que Lacan utilizou o termo **outro** (com o minúsculo) para fazer referência a um outro imaginário (aquele com o qual o indivíduo se depara no espelho, ou com a alteridade em espelho). O outro que nos faz depender da forma de nosso semelhante. Já o termo **Outro** (com O maiúsculo) é aquele ao qual se dirige para além deste outro (semelhante),

É aquele ao qual somos forçados a admitir para além da relação da miragem, aquele que aceita ou se recusa na nossa presença, aquele que na ocasião nos engana, do qual

jamais podemos saber se ele não nos engana, aquele ao qual sempre nos endereçamos. Sua existência é tal que o fato de se endereçar a ele, de ter com ele como que uma linguagem, é mais importante que tudo o que pode ser uma aposta entre ele e nós (LACAN, 2002 [1956], p.287).

Ou seja, na psicose, o sujeito se coloca como objeto do gozo do Outro, ele se aniquila como sujeito, o que não ocorre com relação aos místicos:

A que se deve a diferença entre alguém que é psicótico e alguém que não o é? Ela se deve a isto: para o psicótico uma relação amorosa é possível abolindo-o como sujeito, enquanto ela admite uma heterogeneidade radical do Outro. Mas esse amor é também um amor morto (idem, ibidem, p.287).

Com relação às experiências místicas, percebe-se que ocorre uma relação com o Outro que ultrapassa o sentido da aniquilação característico da teoria extática. A partir de suas experiências, os místicos católicos, por exemplo, exerciam seu trabalho de forma particular, mesmo se por vezes, eram considerados loucos ou inconvenientes aos olhos da maioria.

Santa Teresa de Ávila fundou o Convento de São José, em Ávila, quebrando os elos com a vida religiosa da época, que era vista como um refúgio para quem desejava uma vida com menos dificuldades ou para as pessoas que precisavam de proteção. Apesar de ter seu projeto aprovado, foi muito criticada por nobres, juízes, pela camada popular e até mesmo por suas companheiras religiosas. Mesmo assim, inaugurou mais dezesseis conventos, sendo um mosteiro masculino, com o apoio de São João da Cruz, que era seu diretor espiritual. Santa Teresa recebeu o título de Doutora da Igreja, tendo seu talento reconhecido com uma inteligência fora do comum e uma sensibilidade extraordinária¹.

Outro místico que merece destaque foi São João da Cruz. Segundo Sciadini (1995), São João foi auxiliar de Santa Teresa na reforma carmelita, era poeta, místico e um dos maiores destemidos opositores da Espanha do século de ouro (séculos XVI e XVII). Para São João, a

Igreja precisava tanto de pessoas que agissem quanto de pessoas que vivessem com convicção (SCIADINI, 1995, p.19-20, 39, 74).

Outro exemplo foi São Francisco de Assis, que conseguiu combinar a vida contemplativa de monge com a vida ativa de um pregador leigo. Ao mesmo tempo, trabalhou para a reforma da Igreja sendo um exemplo de pobreza e humildade. Transformou-se em um pacificador dentro de uma Igreja estagnada e fomentadora de guerra, um mendigo cuja pobreza foi endossada por uma Igreja que era atacada por sua riqueza. (McMICHAELS, 1997, p.14-15). São Francisco desmobilizou as tropas papais, sem armas, afirmando que Jesus proibia matar (DOLTO, 2010, p.36).

Estas características de firmeza e determinação não são evidentes apenas nos místicos do ocidente. No oriente, Mohandas Karamchand Gandhi, descendente de membros da casta sacerdotal, considerada a primeira entre quatro das castas da sociedade hindu, buscava de maneira semelhante conciliar sua vida de místico com o de pacifista. Era advogado de profissão e além de atender a várias pessoas da população conseguiu que as tropas inglesas deixassem a Índia sem qualquer derramamento de sangue.

Segundo a teologia hindu, há um único Deus que se apresenta em 3 formas: Brahma (O Criador), Shiva (O Destruidor) e Vishnu (O Equilibrador). Quando o caos se instala, Vishnu toma a forma humana com o objetivo de recompor a ordem. Segundo o texto sagrado hindu, o *Mahabharata*, Vishnu foi Krishna nos primórdios da civilização indiana e para os hindus retornou como Mohandas Gandhi, chamado de Mahatma (Grande Alma). Gandhi, no entanto, repudiava esta comparaçãoⁱⁱ.

Desde sua infância, Gandhi frequentava lugares sagrados e de prece, que se tornaram parte de seu cotidiano. Buscava no silêncio e na meditação forças para continuar seu trabalho:

O silêncio já se tornou para mim uma necessidade física espiritual. Inicialmente escolhi-o para aliviar-me da depressão. A seguir precisei de tempo para escrever. Após havê-lo praticado por certo tempo descobri, todavia, seu valor espiritual. E de

repente dei conta de que eram esses momentos em que melhor podia comunicar-me com Deus. Agora sinto-me como se tivesse sido feito para o silêncio.

[...] Somente podemos sentir Deus destacando-nos dos sentidosⁱⁱ.

Diante das características relacionadas aos místicos, Jackson & Fulford (DALGALARRONDO, 2008, p.168-170) da Universidade de North Wales, no Reino Unido elaboraram um quadro comparativo e diferencial entre experiências místicas e sintomas psicopatológicos. Algumas das características citadas pelos pesquisadores e que distinguem as experiências místicas das psicopatológicas seriam: nas experiências místicas as vivências são orientadas a outras pessoas buscando seu bem-estar e nos sintomas psicopatológicos, as vivências são quase sempre orientadas para si, como uma invasão. Há uma imposição de ordens das mais diversas causando angústia, como se o sujeito ficasse à mercê de vozes exteriores e não se sentisse em paz para agir; o oposto ocorre no caso dos místicos (DALGALARRONDO, 2008, p.169-170).

Estas diferenças se aproximam da distinção que Lacan fez a respeito das experiências místicas e da psicose. A distinção apresentada por Jackson & Fulford (1987) remete ao exposto por Lacan com relação à escuta do analista sobre o delírio do doente. Para Lacan, a mensagem do místico provém de um sujeito para-além da linguagem; no caso do psicótico, a mensagem provém de uma fala para-além do sujeito (LACAN, 1998 [1966], p.581).

Na estrutura psicótica, a posição do sujeito é a de objeto do Outro, demonstrando a ausência da separação do sujeito em relação a este Outro. No caso Schreber, analisado por Lacan, há uma participação de Deus no corpo e nos sentidos, pois para Schreber, Deus via através de seus olhos (QUINET, 2003, p.84). Lacan indicou que na estrutura psicótica, o inconsciente é a céu aberto (LACAN, 2002 [1956], p.133), exemplos disto são os neologismos e as interrupções da fala. O indivíduo não consegue retomar o que estava

dizendo e tenta outro tema, que por sua vez, também será interrompido (QUINET, 2003, p.167),

se o neurótico habita a linguagem, o psicótico é habitado, possuído, pela linguagem (LACAN, 2002 [1956], p.284).

Cabe aqui uma breve colocação a respeito da linguagem e do simbólico em psicanálise. Segundo Lacan, a lei do homem é a lei da linguagem. Em sua obra *Escritos* (1998 [1966], p. 273), ele apontou que tanto os símbolos quanto a fala estiveram misturados na história humana: “na medida em que símbolo quer dizer pacto e em que, antes de mais nada, eles são significantes do pacto que constituem como significado...” (idem, *ibidem*, p.272). Assim, esta relação entre linguagem e símbolo é muito importante para a compreensão dos fenômenos da fala na psicose.

No Seminário 3 (*As Psicoses*), Lacan já havia mencionado que fazer um objeto desaparecer e reaparecer de sua vista é um modo que a criança utiliza para se introduzir na dimensão simbólica (LACAN, 2002 [1955-56], p.98). Da mesma forma, quando ela se exercita em fazer desaparecer e reaparecer um objeto utilizando sílabas como forma de distinção destes movimentos, ela está se exercitando na apreensão de um símbolo (idem, 1998 [1966], p.51).

Assim, retomando a citação de Quinet a respeito de o psicótico ser habitado pela linguagem, como menção ao inconsciente a céu aberto, pela ausência da inclusão na cadeia simbólica, o psicótico se sente invadido o tempo todo. No caso dos místicos, assim como na neurose, cada cadeia simbólica a qual está ligado comporta uma coerência interna, permitindo que em algum momento seja devolvido a um outro aquilo que foi recebido (LACAN, 2002 [1956], p.101). Neste sentido, pode-se perceber que os místicos viviam suas experiências, mas retornavam para a vida secular atuando, modificando, enfim, praticando o bem no círculo de

sua ação. Praticavam o “esvaziar-se a si mesmo” no sentido de estarem prontos a receber e passar adiante o que haviam recebido.

Com relação aos fenômenos psicóticos, existe a emergência na realidade de uma significação enorme que não se parece com nada – neste sentido, não pode ser ligada a nada, pois não entrou no sistema da simbolização, podendo, em certas condições, ameaçar todo o edifício (LACAN, 2002 [1956], p.102).

Na psicose, pela ausência da simbolização e principalmente do significante Nome-do-Pai, o inconsciente é a céu aberto (LACAN, 2002 [1956], p.133), o que caracteriza a distinção feita por Lacan entre a mistura no lugar da união com o ser (idem, 1988 [1966], p.582).

Cabe aqui uma breve explicação sobre o significante Nome-do-Pai; termo criado por Lacan em 1953 para fazer referência à transição do sujeito da configuração edipiana para o âmbito da cultura: por chamar o filho por seu nome, o pai intervém junto a este, privando-o da mãe. Esta intervenção permite que o filho busque outro objeto de amor, inserindo-se, assim, na cultura e conseqüentemente, posicionando-se como sujeito. No caso da psicose, esta estruturação não ocorre (ROUDINESCO; PLOM, 1998, p.542). A ausência deste significante, somada à ausência de simbolização descrita no parágrafo anterior, caracteriza a psicose.

Desta forma, para Lacan, os místicos não se inscrevem na estrutura psicótica. Segundo Sartori (2009, p.19-20),

do lado da mulher, nas fórmulas da sexuação, Lacan demonstra que ela está não toda inscrita na regulação fálica, visto que sua castração é logicamente impossível: como ser ameaçada de castração se ela não tem pênis? É deste lado também que Lacan sugere que estejam os místicos. Mas, não os loucos. O psicótico, na fórmula da sexuação, não estaria nem do lado masculino, que é aquele em que todos são sujeitos barrados, justamente por estarem sujeitos à função fálica, nem do lado feminino, visto que ele também não está não todo fora da função fálica. Ele está todo fora da função fálica (SARTORI, 2009, p.19-20).

Neste sentido, Lacan mostrou que o Édipo freudiano podia ser pensado como uma passagem da natureza para a cultura. Considerando esta perspectiva, o pai exerceria uma função essencialmente simbólica, pois ele nomeia, dá o seu nome ao filho por meio deste ato, encarna a lei. Assim, se a sociedade humana tem a linguagem como base, a função paterna é o exercício da nomeação que permite à criança adquirir sua identidade (ROUDINESCO & PLOM, 1998, p.542).

Segundo Roudinesco & Plom, na psicose, o significante Nome-do-Pai é rejeitado pelo universo simbólico do sujeito retornando no real sob uma forma alucinatória contra Deus, encarnação de todas as imagens malditas da paternidade (idem, ibidem, 1998, p.245, 542).

Em *Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo* Lacan pontuou que a família deve ser compreendida no âmbito da realidade formada pelas relações sociais: a espécie humana se caracteriza por um desenvolvimento singular das relações sociais. Este desenvolvimento é sustentado por capacidades excepcionais de comunicação mental e sua conservação e progresso, por dependerem de sua comunicação, configuram-se em obra coletiva e constituem a cultura (LACAN, 2002 [1938], p.11, 19).

Entre todos os grupos humanos, a família desempenha um papel primordial na transmissão da cultura e preside os processos fundamentais do desenvolvimento psíquico, além da organização de emoções segundo tipos condicionados pelo meio-ambiente. Em um sentido mais amplo, transmite estruturas de comportamento e de representação “cujo jogo ultrapassa os limites da consciência”. Deste modo, surge entre as gerações uma continuidade psíquica cuja causalidade é de ordem mental (idem, ibidem, p.13).

Assim, o sujeito nasce efetivamente envolvido por símbolos em uma rede em que estes se conjugam; antes mesmo que ele venha ao mundo,

Aqueles que irão gerá-lo “em carne e osso”; trazem em seu nascimento, com os dons dos astros, senão com os dons das fadas, o traçado de seu destino; fornecem as

palavras que farão dele um fiel ou um renegado, a lei dos atos que o seguirão até ali onde ele ainda não está e para-além de sua própria morte; e através deles, seu fim encontra sentido no juízo final, onde o verbo absolve seu ser ou o condena [...]. Servidão e grandeza em que se aniquilaria o vivente, se o desejo não preservasse seu papel nas interferências e nas pulsações que fazem convergir para ele os ciclos da linguagem, quando a confusão das línguas mistura-se a eles e as ordens se contrariam nas dilacerações da obra universal (LACAN, 1998[1966], p.280).

Desta forma, o sujeito nasce neste universo cheio de possibilidades, mas restrito de antemão pelas determinações feitas principalmente pelas figuras parentais e pelo meio em que está inserido. Assim, Lacan demonstrou que

o sujeito vai muito além do que o indivíduo experimenta “subjetivamente”: vai exatamente tão longe quanto a verdade que ele pode atingir. [...] A verdade de sua história não está toda em seu desenrolar, mas o lugar se marca aí, nos choques dolorosos que ele experimenta por conhecer apenas suas réplicas ou então em páginas cuja desordem mal lhe proporciona algum alívio“ (LACAN, 1998 [1966], p.266).

Para Lacan, o indivíduo precisa sair deste processo de assujeitamento ao Outro, descobrindo que este Outro real também precisa sair, pois a mesma implicação da dificuldade em relação às vias do desejo existe também no Outro (LACAN, 2008 [1964], p.184). Este processo aponta para que o indivíduo se posicione como sujeito.

Aqui fica uma questão a ser aprofundada no próximo capítulo: a cultura interfere na classificação de certos fenômenos como patológicos ou místicos?

CAPÍTULO 3

EXPERIÊNCIA MÍSTICA OU LOUCURA? UMA DISTINÇÃO SOCIOCULTURAL?

Entre um grande místico indiano nascido na província de Bengala em pleno século XIX e uma louca internada em Paris no serviço do professor Janet na mesma época, que relação pode haver?

Por que comparar um santo altamente reconhecido, objeto de veneração coletiva e de sábios comentários e uma pobre delirante, enclausurada na Salpêtrière porque dormia com Deus? (CLÉMENT; KAKAR, 1997, p.11)

Em 1989, o psicanalista indiano Sudhir Kakar, enquanto preparava um ciclo de conferências para a Universidade de Chicago, ao comentar incidentalmente sobre seu trabalho a respeito do grande místico Ramakrishna chamou a atenção da filósofa francesa Catherine Clément, ao descrever seus sintomas. O livro de Pierre Janet (*De l'angoisse à l'extase*)², que Catherine tinha em sua biblioteca, narrava a história da “louca” Madeleine, paciente de Janet por vinte anos, que apresentava fenômenos muito semelhantes ao do mestre indiano: êxtases, sintomas orgânicos e hábitos místicos. Havia apenas uma única diferença e que se constituía como viga mestra entre ambos: enquanto o místico vivia em Calcutá “como um santo venerado por todos, a doente francesa foi hospitalizada durante longos anos no hospital da Salpêtrière, por delírio místico. O santo estava livre, a louca trancafiada.” (idem, ibidem, p.14).

Este foi o ponto de partida para que Clément e Kakar se unissem com o objetivo de estudar *A Louca e o Santo* (livro publicado com este título em 1997), desde suas surpreendentes semelhanças até pequenas disparidades. Ramakrishna e Madeleine foram

² Da Agonia ao Êxtase

quase contemporâneos. Ramakrishna morreu em 1886 e Madeleine foi internada no hospício da Salpêtrière em 1896 (idem, ibidem, p.15).

O verdadeiro nome de Madeleine não é conhecido, mas foi uma “louca” tratada por Pierre Janet durante 20 anos. Autodenominava-se “O Bode”, *para expiar os pecados do mundo*. Madeleine atingia o estado de êxtase somente por períodos, depois de um encaminhamento metódico e doloroso. Gostava de falar e escrevia muito, além de pintar desenhos com temas religiosos. De um modo geral, as manifestações religiosas de Madeleine foram encontradas em registros e relatos de outros místicos. O que pode ser considerado como excepcional neste caso foi o fato de Madeleine ter permanecido hospitalizada por tanto tempo sendo observada minuciosa e pacientemente (idem, ibidem, p.26).

Madeleine pertencia a uma família de ricos industriais do norte da França e foi a quarta filha do casal. Sua família era católica praticante, sem nenhum traço de devoção particular. A família não apresentava outros problemas, além de numerosas perturbações da saúde, aparentemente psicossomáticas. Madeleine não escapou destes sintomas. Andou muito tarde, pois foi afetada por uma fraqueza nas pernas até os nove ou dez anos, caía frequentemente, sem que fosse possível detectar qualquer anomalia muscular ou neurológica. Durante a juventude, Madeleine apresentou vários sintomas classificados como histéricos (idem, ibidem, p.29-30).

Em casa, era uma menina de suavidade marcante. Sua professora afirmava: “*Não sei o que tem esta criança, não se pode resistir a ela. Pois apesar das suas dificuldades psicológicas, ela se instrui.*”. Madeleine adquiriu uma cultura geral muito boa e formou-se professora. Desde os cinco anos, Madeleine apresentava características semelhantes aos místicos: por exemplo, acreditava que deveria sofrer as dores de outras pessoas. Conhecia o Antigo e o Novo Testamento, leu Blaise Pascal, escrevia e pintava muito bem. Em termos religiosos, identificava-se com São Francisco de Assis: “*Eu fui acometida da sua loucura*

desde a infância; em todo caso, sentia como ele o amor das flores, dos animais, dos pequenos e dos pobres.“ (idem, ibidem, p.29-31).

Seu percurso até chegar na Salpêtrière iniciou-se quando, aos 24 anos, Madeleine resolveu sair de casa decidida a se consagrar à verdadeira miséria. Trabalhou como doméstica em uma fazenda, enfermeira em uma província, operária em Paris, até que resolveu passar a noite em um banco de rua. Os policiais a prenderam, como era usual nestes casos. Ela foi condenada a um ano de prisão fechada por vadiagem e por ter se recusado a dar alguma explicação plausível ao comissário de justiça. Alegou apenas que ela era “*Madeleine, O Bode, a amante de Cristo e bode expiatório dos pecados do mundo*” (p.34). Ficou presa em Saint-Lazare, onde era “naturalmente perfeita” e encarregou-se de cuidar das prostitutas que lá estavam. Depois de solta, continuou sua vida de miséria, até ser presa novamente por fraude, vadiagem, sendo “prostituição” acrescentada à lista mecanicamente (idem, ibidem, p.32-34).

Para Clément & Kakar (idem, ibidem, p. 35, 36), o comportamento de Madeleine apresentava as mesmas características dos *Renunciantes* da Índia. O termo sânscrito *sannyasin* significa Renunciante: aquele que decide morrer ao mundo e errar nas estradas, devotando sua vida à contemplação e ao mais completo despojamento. Madeleine tornou-se uma *Renunciante*, investida de um forte impulso interior que resistiu à pressão social que lhe foi imposta. A busca pelo isolamento, desde a infância, o profundo sentimento de relação com a natureza, apontavam para as características de um renunciante. No entanto, Madeleine viveu em uma sociedade intolerante ao errante e, infelizmente, em nenhum momento Janet associou que seu comportamento poderia estar relacionado a uma prática da cultura indiana.

O mundo que Michel Foucault descreve em *História da Loucura, a Idade Média da Nave dos Loucos*, admitia a escolha do renunciante e o vagar solitário; na França republicana e leiga do final do século XIX, o vagar é um delito que o Código Penal chama de *vagabundagem*. Implacavelmente, Madeleine vai de encontro aos

interditos da lei: passar a noite num banco de praça sem dinheiro no bolso é condenável e ela é condenada.

[...] Para o renunciante no hinduísmo, a escolha está entre o povoado e a floresta. Povoado: no sentido metafórico do termo, o povoado é a sociedade, a “cité” com suas hierarquias estritas, sua aparência familiar, suas tarefas coletivas cuidadosamente repartidas em função das castas. A floresta é o espaço do de fora, a selva, quer dizer, o que não é mais povoado, a imensidão para os vagabundos, a área da liberdade. [...] Bergson, em *As duas Fontes da Moral e da Religião*, opera uma distinção capital entre “sociedade fechada” e “sociedade aberta”: sociedade fechada, o povoado; sociedade aberta, a floresta. Madeleine, como todos os místicos, está do lado da sociedade aberta; mas seu destino foi esmagado pela sociedade fechada, cujas figuras rígidas – pais, policiais, comissários, médicos – são os vetores da intervenção. Quando, enfim, ela chega ao serviço de Pierre Janet, encontra, e esta é a sua sorte, um psiquiatra que não está isento de aspiração à floresta (idem, *ibidem*, p.36-38).

Para Clément & Kakar (*ibem, ibidem*, p.16-17), a diferença entre um indiano hindu de Calcutá e uma francesa católica de Paris aponta aparentemente para uma distância intransponível entre o monoteísmo cristão e o politeísmo hindu. Madeleine pensava ser a Virgem em uma época em que o culto a Maria era a marca de seu tempo, na França, e Ramakrishna, identificava-se com Hanuman, o deus-macaco, modelo do devoto perfeito, outras vezes, identificava-se com Krishna. Porém, “ao mergulharem no centro do turbilhão místico, encontram uma percepção cósmica que chamam pelo mesmo nome: Deus. Nesse momento nada mais os diferencia.” (idem, *ibidem*, p.17).

Ramakrishna, um dos últimos grandes santos hindus, nasceu em 1836, numa família brâmane, em Bengala, na Índia. Seus pais eram devotos muito pobres. Ramakrishna foi o penúltimo de seis filhos. Embora a longevidade média do povo indiano no século XIX fosse inferior aos trinta anos e a mortalidade materna no parto muito comum, quando Ramakrishna

nasceu, seu pai contava sessenta anos de idade e sua mãe quarenta e cinco (CLÉMENT; KAKAR, 1997, p.111).

Ramakrishna lembrava-se de sua mãe como uma alma simples, sem qualquer conhecimento da vida e que sequer conseguia contar dinheiro. Ela dizia o que lhe viesse à cabeça, sem reservas ou disfarces e as pessoas a consideravam “simplória” (idem, ibidem, p.111).

O pai de Ramakrishna era um homem doce que não repreendia o filho. Sentia um orgulho discreto de sua inteligência evidente e memória fenomenal. Ramakrishna começou a frequentar a escola do povoado quando contava cinco anos de idade. Tinha bom desempenho na escola, mas o que ele mais gostava era de pintar quadros e passar o tempo com os oleiros do povoado aprendendo a fazer imagens de argila de deuses e deusas. Sua veia artística era acentuada e seu primeiro êxtase, aos seis anos de idade, foi evocado pela emanção de uma visão da natureza:

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

Ramakrishna tinha cerca de oito anos de idade quando seu pai morreu. A morte do pai produziu no menino um efeito de retração e amor pela solidão. A frequência à escola passou a ser intermitente, aproximou-se mais de sua mãe ajudando-a por longos períodos nas tarefas domésticas e em suas orações diárias aos deuses. Ficava horas em uma casa de peregrinação, onde ascetas errantes pernoitavam por no máximo duas noites antes de retomarem suas

caminhadas. Em vista desse comportamento, sua mãe começou a temer que Ramakrishna saísse de casa e se transformasse em um errante (idem, ibidem, p.113).

Ramakrishna teve várias “crises”, por exemplo, a caminho do templo de uma deusa ou quando atuava como Shiva em uma peça religiosa. Posteriormente, ele atribuiu estes estados a movimentos espirituais, mas sua família suspeitava de alguma doença física (idem, ibidem, p.113).

Por volta dos dezoito anos, Ramakrishna passou a servir em um templo consagrado à deusa Kali absorvendo-se na adoração à deusa. A partir daí foram várias as experiências místicas. O comportamento de Ramkrishna, porém, parecia bizarro até mesmo para visitantes devotos do templo que já estavam acostumados a presenciar inúmeras manifestações de fervor religioso (idem, ibidem, p.115-118).

Ramakrishna ornava seu próprio corpo com flores e com pomada de sândalo, trazidos para a adoração à deusa. Via a estátua da deusa respirar, tentava alimentar a estátua em sua boca de pedra e mantinha conversações brincalhonas com ela. Na sua percepção, qualquer sentimento de indiferença da deusa à sua presença fazia com que ele se jogasse ao chão e rolasse violentamente, preenchendo o templo com altos lamentos. Nestes momentos, a sua respiração quase parava e ele parecia lutar pela vida. Quando recebia novamente a visão da deusa, ficava radiante de alegria e tornava-se uma pessoa totalmente diferente. Era consenso entre seus empregadores e outras pessoas que Ramakrishna estava insano. O sobrinho que o ajudava no templo, ao vê-lo seguidamente sentado nu sob uma árvore durante a noite, despojado de suas roupas e até mesmo da faixa sagrada brâmane, ao vê-lo por na boca ou esfregar nos cabelos os restos de comida deixados pelos mendigos nas folhas que lhes serviam como pratos, temia por sua sanidade (idem, ibidem, p.117-119).

Ramakrishna foi trazido de volta a seu povoado natal e sua mãe submeteu-o a exames médicos relacionados à medicina tradicional hindu e a um *ojha*, (exorcismo hindu para extirpar espíritos maléficos) (idem, ibidem, p.119).

Aos poucos, Ramakrishna recuperou seu estado normal de saúde e para mantê-lo neste estado, sua família arranhou-lhe um casamento. Este tipo de decisão é visto, na Índia, como o melhor antídoto para um colapso psíquico real ou potencial. No entanto, Ramakrishna sequer consumou o casamento (ibidem, p.119).

Aos vinte e quatro anos, Ramakrishna retornou a Calcutá e reassumiu suas responsabilidades sacerdotais no templo da deusa Kali. Durante oito anos dedicou-se sistematicamente às diferentes práticas disciplinares das escolas do misticismo hindu. Seus gurus salientavam a facilidade natural e a rapidez com que alcançava o *samadhi*³ extático, capacidade que seus próprios gurus admitiram conseguir após décadas de esforços incansáveis (idem, ibidem, p.119).

A partir desta idade, Ramakrishna foi rapidamente reconhecido como místico tanto por leigos quanto por autoridades. Teólogos eruditos, os pânditas, iam visitá-lo para partilhar com ele sua intuição luminosa do espectro metafísico hindu. Embora Ramakrishna fosse pouco letrado, comunicava suas experiências de modo simples e forte, por meio de cantos devocionais, analogias, metáforas e parábolas elaboradas a partir dos detalhes da vida cotidiana de seus ouvintes. Ele passou a controlar os seus estados de *samadhi* e tornou-se ao mesmo tempo um grande mestre e um grande místico, sem perder sua inocência infantil e espontaneidade, características que conservou até o fim de seus dias (idem, ibidem, p.120).

Segundo Goleman (1997, p.157), cada cultura tem um vocabulário especializado e molda a percepção para conformá-la a certas normas. Dessa forma, limita os tipos de experiência ou as categoriza e determina a adequabilidade ou aceitabilidade de um dado

³ Segundo Lucila Silva (2007, p.171), Samadhi é o estado de megalucidez que conduz ao autoconhecimento, a identificação com o Absoluto; estado de hiperconsciência.

estado de consciência ou sua comunicação em situação social. Estes princípios se aplicam à psicopatologia em nossa cultura e os estados alterados de consciência estão sujeitos às mesmas influências.

Com base em Lacan, o sujeito nasce em um universo cheio de possibilidades, mas restrito de antemão pelas determinações feitas principalmente pelas figuras parentais e pelo meio em que está inserido (p.43).

Para Clément & Kakar (1997, p.15),

Na França, de 1896, Madeleine não tinha nenhuma chance de desenvolver livremente seu misticismo. Enjaulado, cercado de cuidados múltiplos, quase todos físicos, e tão bem que esse misticismo radical é afinal “curado”, quer dizer aniquilado pela instituição hospitalar. Mas na Índia, na mesma época, Ramakrishna encontra com incrível rapidez o caminho do reconhecimento devido a um misticismo resplandecente (CLÉMENT; KAKAR, 1997, p. 15).

A conclusão de Clément & Kakar aponta para a obra de William James, *As Variedades da Experiência Religiosa*, publicada inicialmente, em 1902. Nesta obra, entre vários pontos, James abordou a questão do materialismo médico com relação à busca de diagnósticos que justificassem certas experiências que poderiam ultrapassar o âmbito fisiológico:

O materialismo médico dá cabo de São Paulo explicando sua visão na estrada de Damasco como uma descarga violenta do córtex occipital, visto ter sido ele epilético. Tacha Santa Teresa de histérica, São Francisco de Assis de vítima de uma degenerescência hereditária. O descontentamento de George Fox com as imposturas do seu tempo e o anseio de veracidade espiritual são consequência de um desarranjo no cólon. [...] Todas essas hipertensões mentais, afiança o materialismo médico, revelam-se-nos, quando chegamos ao âmago da questão, meras questões de diátese (mais provavelmente autointoxicações), devido à ação viciosa de várias glândulas que a fisiologia ainda descobrirá.

E o materialismo médico julga, então, bem solapada a autoridade espiritual de todos esses personagens (JAMES, 1995[1902], p.22,23).

Com base no exposto até aqui, como distinguir um fenômeno psicopatológico de uma experiência mística?

Madeleine, diferentemente de Ramakrishna, não nasceu em uma cultura que abarcava certos estados alterados de consciência e mesmo Ramakrishna, em uma cultura na qual o transcendente é um pressuposto, reconheceu que passou por uma fase de loucura, que chamou de *unmada*. Para ele, a “loucura” era mais uma desintegração humana do que uma elevação divina (CLÉMENT; KAKAR, 1997, p.118).

Para Françoise Dolto (2010, p.129), as experiências espirituais estão para além do inconsciente e ultrapassam aquilo que podemos compreender. E para Lacan, certas experiências relacionadas aos místicos, estão para além da linguagem (LACAN, 1988 [1966], p.581). Se tais experiências estão para além do inconsciente e para além da linguagem, elas ultrapassam a cultura. Assim, as colocações de Lacan e Dolto aproximam Madeleine e Ramakrishna.

CAPÍTULO 4

CULTURA E SÍMBOLOS

Segundo Garcia-Roza (2005, p.60), o capítulo VII da obra *A Interpretação dos Sonhos* mostrou que Freud deixou de lado a explicação “neurológica” para buscar uma decifração do sentido, já que o sonho teria um sentido e seria correlativo ao trabalho de interpretação. A partir deste momento passariam a se articular o desejo e a linguagem. E, por pertencer à linguagem, o sonho se tornaria o modelo para a compreensão dos sintomas, dos mitos, das religiões e das obras de arte como formas dissimuladas do desejo.

Para Lacan (1978 [1954], p.100-101), na tentativa de buscar uma compreensão dos sintomas, Freud foi além da explicação fisiológica, pois descobriu o “funcionamento do símbolo como tal, a manifestação do símbolo em estado dialético, em estado semântico, nos seus deslocamentos, os trocadilhos, os chistes, gracejos funcionando sozinhos na máquina de sonhar” (idem, *ibidem*, p.101). O símbolo, por sua vez, está diretamente relacionado à cultura.

De acordo com Fuks (2007, p.10, 11), Freud designou como cultura humana a interioridade de uma situação individual, que é manifesta nos impulsos que vêm de dentro do sujeito – e a exterioridade de um código universal, proveniente dos processos de subjetivação e dos regulamentos das ações do sujeito com o outro. Se o bebê precisasse do outro apenas como instrumento para reparar suas necessidades fisiológicas, não seria constituído um laço social; no entanto, ao ser introduzido no reino da linguagem, sem o qual ficaria fora da cultura, estabelece um contato entre ele e o ser próximo que ocupa o lugar do Outro da linguagem, papel geralmente ocupado pela mãe.

Esse ser próximo significa e nomeia sua dor, incentiva-o a julgar e a reconhecer suas excitações internas suscitadas pelas necessidades vitais – matriz insaciável do desprazer que o homem experimenta como objeto estrangeiro nele mesmo – e a separá-las da fonte de excitações externas que fluem sobre si mesmo, o

mundo externo. O termo com o qual Freud designa essa assistência que marca a criança como ser falante é “ajuda estrangeira” (FUKS, 2007, p.11).

Para Lacan, o bebê antecipa, no plano imaginário, o domínio sobre sua unidade corporal, identificando-se com a imagem do semelhante. O conceito do Estádio do Espelho designa esta função cativante do reflexo do outro no processo de constituição do Eu.

[...] Para que o pequeno homem chegue a se apropriar da percepção de sua própria imagem, ele necessita, em primeira estância, do reconhecimento simbólico do Outro. A imagem de si só se dá pela ação do traço psíquico que determina que o sujeito não é apenas filho da carne, mas principalmente do simbólico (idem, ibidem, p.13).

Assim, o conceito do Estádio do Espelho, entre outros desdobramentos, confirmou o sentido fundamental da contribuição freudiana ao circunscrever a emergência do humano na dependência do próximo e da linguagem (idem, ibidem, p.13).

De acordo com Lacan, a mensagem do místico provém de um **sujeito para além da linguagem** (LACAN, 1998 [1966], p.581). Assim, o místico é um sujeito que consegue ultrapassar este processo de dependência da linguagem, com isto, ultrapassa também as barreiras da cultura. Mas para que o místico seja capaz de ultrapassar esta barreira, foi necessário que passasse pelo processo de simbolização. Esta constatação decorre do fato de que os principais místicos religiosos foram muito além da cultura, pois em sua maioria, foram incompreendidos pela família e até mesmo pelas instituições religiosas a que pertenciam, mas foram atuantes e reconhecidos por suas realizações. Nos casos de Madeleine e Ramakrishna, a semelhança dos seus fenômenos mais os aproximava do que distanciava, ultrapassando as barreiras culturais.

Em contraposição à mensagem do sujeito que está para além da linguagem, para Lacan (LACAN, 1998 [1966], p.581), a mensagem do psicótico provém de uma **fala para além do sujeito**. Conforme descrito no Capítulo 3, para o psicótico, existe uma emergência na realidade de uma significação enorme que não se parece com nada – neste sentido, não se

pode ligar esta significação a nada, pois nunca entrou no sistema da simbolização (LACAN, 2002 [1956], p.102).

No caso do psicótico, em sua relação com o símbolo, existe a possibilidade de ocorrência de uma rejeição primitiva, ou seja, de algo que não foi simbolizado e que vem a se manifestar no real (idem, ibidem, p.98).

O sujeito, por não poder restabelecer de maneira alguma o pacto do sujeito com o outro, por não poder fazer uma mediação simbólica qualquer entre o que é o novo e ele próprio, entra em outro modo de mediação, completamente diferente do primeiro, substituindo a mediação simbólica por um formigamento, por uma proliferação imaginária, nos quais se introduz, de maneira deformada, e profundamente a-simbólica, o sinal central de uma mediação possível (LACAN, 2002 [1956], p.102).

Os três registros psíquicos estabelecidos por Lacan, Real, Simbólico e Imaginário e a relação entre eles auxilia no entendimento do que ocorre na estrutura psicótica.

Os três registros psíquicos se articulam no que Lacan denominou nó-borromeano. O real é da ordem do estritamente impensável, o que não pode ser apreendido. Mesmo sendo o real desta ordem, o sujeito se esforça para encontrar um sentido, e isto se dá por meio da simbolização. Mas a simbolização é restrita ao que o sujeito é capaz de suportar, ou seja, ocorre na medida do que o inconsciente suporta deste algo (LACAN, 1974-75, p.4). Um exemplo de simbolização dado por Lacan no Seminário 3 refere-se à criancinha que ao brincar, fazendo um objeto aparecer e desaparecer, se exercita na apreensão do símbolo (LACAN, 2002 [1956], p.98).

O imaginário, por sua vez, é diferente do simbólico e abarca o que o sujeito não teria condições de suportar pelo simbólico (LACAN, 1974-75, p.4). No Seminário 1, Lacan demonstrou que o simbólico é da ordem da linguagem e para situar o imaginário citou os

estudos de Melanie Klein a respeito dos objetos que são constituídos por jogos de projeções, introjeções, expulsões, reintrojeções, entre outros (LACAN, 1996[1953-54], p.90).

É nisso que o método dos comentários se revela fecundo. Comentar um texto é como fazer uma análise. Quantas vezes não fiz observar aqueles que controlo, quando me dizem — *Acredito ter compreendido que ele queria dizer isto, e aquilo* — uma das coisas que mais devemos evitar é compreender muito, compreender mais do que existe no discurso do sujeito. Interpretar e imaginar que se compreende, não é, de modo algum, a mesma coisa. É exatamente o contrário (idem, ibidem, p.90).

Assim, a constituição do real vai depender da junção do simbólico e do imaginário (idem, ibidem, p.90).

[...] na relação do imaginário e do real, e na constituição do mundo tal como ela resulta disso, tudo depende da situação do sujeito. E a situação do sujeito — vocês devem sabê-lo desde que lhes repito — é essencialmente caracterizada pelo seu lugar no mundo simbólico, ora, em outros termos, no mundo da palavra (idem, ibidem, p.97).

Desta forma, a origem de um sintoma neurótico não se situa no simbólico no mesmo padrão da psicose (LACAN, 2002 [1956], p.22). Para o sujeito neurótico, o sintoma que é recalado retorna pela linguagem, ou seja, há uma simbolização. Na psicose, pode acontecer que alguma coisa primordial quanto ao ser do sujeito não entre na simbolização, e seja, não recalado, mas rejeitado (idem, ibidem, p.97).

Na neurose, a relação do sujeito com o outro é intermediada pelo simbólico, na psicose, o lugar da mediação simbólica é substituído por uma proliferação imaginária (idem, ibidem, p.104).

Uma exigência da ordem simbólica, por não poder ser integrada no que já foi posto em jogo no movimento dialético sobre o qual viveu o sujeito, acarreta uma desagregação em cadeia, uma subtração na trama da tapeçaria, que se chama delírio. Um delírio não é forçosamente sem relação com um discurso normal e o sujeito é bem capaz de nos participar, e de se satisfazer com isso, no interior de um mundo em que toda comunicação não foi rompida (idem, ibidem, p.105).

Assim, em contraposição ao místico, o psicótico não consegue ultrapassar a barreira cultural representada pelo simbólico.

Apesar do delírio não ser forçosamente sem relação com um discurso normal, conforme apresentado na citação acima, há uma diferença com relação ao processo de simbolização do discurso do sujeito inscrito na cadeia simbólica. Por exemplo, com relação ao processo de simbolização de Ramakrishna, Kakar (p.132-133) pontuou que

visões conscientes podem ser representações simbólicas de um processo psíquico em curso, sendo símbolos emprestados da tradição religiosa e cultural do místico. Este é o caso, por exemplo, da visão da “iluminação” de Ramkrishna, à qual ele “viu” no imaginário iogue de Kundalini: a serpente enrolada de energia crescendo a partir de vários centros (*chakras*) do seu corpo e abrindo os “lótus” associados a estes centros, metáfora especificamente hindu para a transformação mental e para a abertura da psique a uma experiência física até então inacessível (CLEMENT; KAKAR, 1997, p.131).

Assim, o alcance das visões culturalmente constituídas só pode ser apreciado a partir do contexto em que Ramakrishna vivia. Com base no exemplo de Ramakrishna, Kakar estendeu a questão do sujeito místico com relação aos registros simbólico e imaginário:

O místico, à diferença da maioria, não se ilude diante da sua fome de preenchimento. Se somos todos fundamentalmente perversos no jogo dos nossos desejos, então o místico é o único que tenta ir além da ilusão do Imaginário e, sim, também do *maya* (ilusão) do registro Simbólico (idem, ibidem, p. 139).

Neste sentido, com relação aos efeitos dos símbolos nos processo inconscientes, o pesquisador de mitos e religiões, Joseph Campbell em entrevista ao jornalista Bill Moyers no documentário *O Poder do Mito* (1985-86) argumentou sobre as diferentes concepções dos símbolos nas culturas. A serpente, por exemplo, na cultura oriental, representa a vida, pois ela se desfaz do passado e continua a viver (uma analogia à sua característica em trocar de pele: “ela se desfaz da pele para renascer”):

Em muitas culturas é dada uma interpretação positiva à serpente. Na Índia, mesmo a mais venenosa das serpentes, a naja, é um animal sagrado, e a mitológica Serpente Rei é quem está ao lado do Buda. A serpente representa o poder da vida, engajado na esfera do tempo, e o da morte, não obstante eternamente viva. O mundo não é senão a sua sombra - a pele rejeitada (CAMPBELL, 1985-86, p.56).

E ao ser questionado pelo jornalista sobre a representação sedutora da serpente na história cristã, Campbell respondeu:

Isso representa a recusa em afirmar a vida. Na tradição bíblica que herdamos, a vida é corrupta e todo impulso natural é pecaminoso, a menos que tenha havido circuncisão ou batismo. A serpente é aquele ser que trouxe o pecado ao mundo. [...] A identificação da mulher com o pecado, da serpente com o pecado, e portanto da vida com o pecado, é um desvio imposto à história da criação, no mito e na doutrina da Queda, segundo a Bíblia (idem, ibidem, p.57).

Assim, se na estrutura psicótica é o registro imaginário que dá forma à realidade do sujeito, realidade sustentada por bengalas imaginárias (QUINET, 2003, p.54), ao se deparar com uma situação em que uma imagem possua significados diversos e se oponha à sua concepção imaginária, será suficiente para que

o sujeito se veja absolutamente desarmado, incapaz de fazer dar certo a *Verneinung* (negação) com relação ao acontecimento. O que se produz, então, tem o caráter de ser absolutamente excluído do compromisso simbolizante da neurose, e se traduz em

outro registro, por uma verdadeira reação em cadeia ao nível do imaginário (LACAN, 2002 [1956], p.104).

Segundo Quinet (idem, ibidem, p.54), o registro imaginário que dá forma à realidade do sujeito apresenta três tempos perfeitamente discerníveis na psicose:

1. “Pré-Psicose” – bengalas imaginárias;
2. Desencadeamento – dissolução imaginária, quando as certezas construídas desmoronam;
3. Estabilização do Delírio – quando o imaginário é restaurado.

Da mesma forma em que ocorre na neurose, no caso do místico, como o registro simbólico dá forma à realidade do sujeito, ele não fica à mercê do seu imaginário. Assim, o místico consegue ir além da linguagem e dos símbolos construídos por sua cultura e dos dogmas estabelecidos por suas instituições.

CAPÍTULO 5

PARA ALÉM DA LINGUAGEM E PARA ALÉM DO INCONSCIENTE

E aqueles que foram vistos dançando foram julgados insanos por aqueles que não podiam escutar a música (atribuído a NIETZSCHE).

Segundo Lacan, “a lei do homem é a lei da linguagem” (1998[1966], p.273). A linguagem é preexistente à entrada de cada sujeito no momento de seu desenvolvimento mental (idem, ibidem, p.498). Ou seja, para Lacan o inconsciente possui uma estrutura e esta estrutura é a linguagem (idem, 2002[1956], p.139).

Conforme apresentado no capítulo anterior, o registro simbólico configura-se pela ordem da linguagem (idem, 1996[1953-54], p.90). Como é possível existir, então, a mensagem de um sujeito que está **para-além da linguagem**, em contraposição a uma fala **para-além do sujeito?** - esta última expressão foi utilizada por Lacan para caracterizar o discurso do psicótico (idem, 1998[1966], p.581)⁴.

Em 1974, Lacan concedeu uma entrevista coletiva em Roma a jornalistas italianos. Esta entrevista foi publicada com o título *O Triunfo da Religião*, em 2005. Uma argumentação interessante feita pelos jornalistas e desenvolvida por Lacan dizia respeito à base da teoria lacaniana. Segundo o entendimento de um dos jornalistas, a base da teoria de Lacan, não estaria na biologia e nem na fisiologia, mas na linguagem. Assim, Lacan não teria acrescentado nada em sua teoria além do que se pode ler no Capítulo 1, verso 1 do Evangelho de João (“No começo era o Verbo...”) (LACAN, 2005[1974], p. 73). Ao que Lacan respondeu:

⁴ Este assunto foi abordado no Capítulo 2: O Gozo dos Místicos e a Psicose.

Acrescentei uma coisinha. “No começo era o Verbo”, concordo plenamente. Mas antes do começo, onde é que ele estava? É isso que é verdadeiramente impenetrável. Há o Evangelho do São João, só que há também uma outra coisa que se chama Gênesis, e que não é absolutamente desvinculado do Verbo. Conjugaram os dois dizendo que o Verbo era assunto de Deus Pai, reconhecendo-se que o Gênesis era tão verdadeiro quanto o Evangelho de São João, uma vez que era com o Verbo que Deus criava o mundo. É uma coisa engraçada.

Na Escritura judaica, a Escritura sagrada, vê-se muito bem para que serve que o Verbo tenha sido não no começo, mas antes do começo. É que como ele era antes do começo, Deus se julga no direito de fazer todo tipo de reprimenda às pessoas, a quem dá um pequeno presente, do gênero “petit-petit-petit”, como se dá às galinhas. Ele ensinou Adão a nomear as coisas. Não lhe deu o Verbo, porque seria um negócio grande demais, ensinou-o a nomear. Não é grande coisa nomear, está totalmente na medida humana. Os seres humanos não pedem mais que isso, que as luzes sejam moderadas. A luz em si é absolutamente insuportável.

[...] Sou por São João e o seu “No começo era o Verbo”, mas esse é um começo enigmático. Isso quer dizer o seguinte: para esse ser carnal, esse personagem repugnante que é um homem mediano, o drama só começa quando o Verbo está na jogada, quando ele se encarna. É quando o Verbo se encarna que a coisa começa a ir muito mal. Ele não é mais feliz de forma alguma. [...] Não se parece com mais nada. Está devastado pelo Verbo.

Eu também acho que esse é o começo (LACAN, 2005[1974], p. 73, 74).

Conforme apresentado no Capítulo 2 (O Gozo dos Místicos e a Psicose), os místicos, por não se sentirem ameaçados pela castração conseguem ir além, através de experiências que rompem suas amarras simbólicas, permitindo suas experiências de êxtase (VALAS, 2001, p.88). Experiências que os livra da devastação do Verbo.

No entanto, a importância da palavra na cultura ocidental encontra semelhanças na cultura oriental. Segundo Padoux (1990, p.10), a importância da Palavra (*Vac*) forma a base

do pensamento indiano (primeiro o védico, depois o bramânico e finalmente, o hindu). A Palavra, desde os primórdios, possuía a conotação de símbolo da verdade ou mais especificamente, revelava a presença de Deus no Cosmos ou era a força que cria, mantém e sustenta o universo.

Para os indianos, a palavra é energia e esta energia pode ser bem empregada por aquele que for capaz de penetrar sua natureza secreta e seus mistérios. No pensamento indiano, no princípio havia a Palavra, que é força, que está ativa e pode ser usada para ação (idem, ibidem, p.11). No entanto, se os seres humanos conseguirem identificar a pura fundação desta linguagem,

poderão reconectar-se com a pura fonte e como se estivessem livres enquanto ainda vivem, identificam-se com a espontaneidade e com a autonomia criativa da fonte da Palavra.

Este retorno à fonte da Palavra realmente aparecerá não apenas como uma identificação da Palavra em *statu nascenti*, mas também como uma fusão do lugar de origem da Palavra e que está muito além: uma área de constância, de estabilidade, **de silêncio, de pura transcendência** (grifo nosso). Uma noção que, segundo o tantrismo, mantém o ponto de vista de que a Palavra é subordinada ao silêncio, a dita para a não dita. Noção que surgiu nos primórdios do pensamento indiano (PADOUX, 1990, p.12-15).

Esta colocação vai de encontro ao discurso de Lacan sobre o que estava antes do Verbo: “uma área de constância, de silêncio e de pura transcendência...” (PADOUX, 1990, p.15).

[...] deixe-o contemplar o silêncio supremo; através da contemplação do silêncio, alcança-se o ser e não o não-ser (idem, ibidem, p.21).

Este trecho, retirado do *Brahmabindu Upanishad*⁵, aborda especificamente, os processos da mente e a natureza de *Brahman*, O Absoluto. Segundo Padoux (1990, p.21), pode-se notar que há uma transição da palavra ao silêncio, que se estende além dela.

A Palavra aparece como um aspecto da Consciência; ambas são inseparáveis. Não há reflexão ou ideia que não venha acompanhada de um discurso. No entanto, existe um princípio primordial, transcendente e indiferente ao universo como o conhecemos, onde esta pura Consciência ainda não se transformou em Palavra, um reino além da Palavra, um ponto inconcebível ou inimaginável de onde a Palavra emergiria ou seria reabsorvida em silêncio (idem, ibidem, p.78).

No entanto, o padrão mais elevado desta Palavra, da Suprema Palavra, encontra-se tão próximo ao silêncio, que se torna difícil distingui-la do princípio primário. Assim, o ponto de encontro entre este padrão mais elevado da Palavra e a Pura Transcendência é chamado, algumas vezes de *unmana*. Manter-se neste supremo estágio de pura e silenciosa transcendência, permite a manutenção do transcendente absoluto em um sistema naturalmente averso a ele (idem, ibidem, p.78).

Segundo Abhinavagupta, filósofo, teólogo, místico e asceta indiano (950-1020 d.C.),

existe um tipo de nó interno, ou seja, um estado de consciência que poderia ser expresso em palavras, mas de forma não tão precisa, que apenas indica ou sugere um movimento do pensamento, e portanto, uma expressão que está além da linguagem; cuja intenção ou padrão, pode se alcançar de alguma forma, mas que mesmo assim, não se consegue expressar (idem, ibidem, p.180).

Este papel como fonte e sustentação da linguagem, desempenhado pela suprema Palavra, é assim justificado por Abhinavagupta: *parävāc*, o que vem antes da Palavra, é o não

⁵ Coleção de textos filosóficos que formam a base do hinduísmo. Formam a parte final dos Vedas (escritura mais antiga e sagrada da Índia). Disponível em <http://en.wikipedia.org/wiki/Upanishads>. Acesso em 18/08/2013.

tempo e a fundação do absoluto sobre o qual estão baseados todos os significados da linguagem (idem, ibidem, p.180).

Segundo Jorge (1991, p.166), a experiência mística remete ao despertar. Este despertar refere-se ao “êxtase, à aniquilação de toda a subjetividade na qual, ascendendo a uma região para além dos sentidos e da linguagem, o sujeito se funde num espaço de indiferença e neutralidades absolutas.”

Para Souza (2008, p.69), a experiência do despertar tem como consequência a perda do nome, a perda das amarras simbólicas. Citando Jorge, Souza confirma que tal experiência restaura “um lugar que o sujeito ocupava quando ainda não o haviam limitado a um nome”.

Assim, a experiência mística indica a existência de um lugar onde não se é limitado pelo nome. Quando não se é limitado por títulos, posses e tudo o que é regido pela fantasia, o sujeito pode experimentar o gozo de Deus, que é sentido como liberdade, paz e alegria (idem, ibidem, p. 73,74):

O gozo místico é da ordem da experiência, não da palavra. [...] Os relatos místicos atestam que Deus não está fora, Ele está dentro do próprio sujeito. Por isto, buscam o encontro com Ele através do silenciar das palavras. Eles buscam um estado de quietude que os possibilita acessar um território que pertence ao registro do Real. É desse encontro com o Real [...] que os místicos usufruem de um gozo além das palavras, além da norma fálica. E, por isso, percebido como um gozo estranho e enigmático. (SOUZA, 2008, p.98, 101).

Conforme apresentado no Capítulo 2, O Gozo dos Místicos e a Psicose, o Abade Pierre Rousselot considerava que a concepção do amor físico, da ordem sistemática e lógica, opunha-se ao amor extático, que por definição comportava em si mesmo o aniquilamento da razão.

No entanto, analisando a história de vida dos místicos, percebe-se que ocorre uma relação com o Outro que ultrapassa o sentido da aniquilação característico da teoria extática.

Para que pudessem discernir na maneira própria de proceder, precisavam se retirar com o objetivo de ouvir a própria voz e a voz de Deus. De acordo com o teólogo Henri Nouwen, na experiência de Antão,

por meio da luta com seus demônios e do encontro com seu Senhor, Antão aprendeu a diagnosticar os corações das pessoas e a disposição de sua época e, assim, oferecer discernimento, conforto e consolo. A solidão fez dele um homem compassivo (NOUWEN, 1997, p.30).

Segundo Fuks (2000, p.110), os místicos católicos,

foram procurar na separação, na solidão e no isolamento condições para romper com o pensamento totalizante da Igreja Católica e experimentar Deus direta e subjetivamente. Num gesto de oposição à maioria compacta, os santos e místicos católicos procuravam, na errância e na solidão, uma experiência espiritual fora dos quadros tradicionais da teologia dogmática. A fala mística aparece desse modo, como um ponto de fissura no discurso dos que pretendem ser iguais (FUKS, 2000, p.110).

A partir de suas experiências na solidão, ao retornarem, os místicos exerciam seu trabalho de forma particular e por vezes, eram considerados loucos ou inconvenientes aos olhos da maioria.

Desta forma, a busca pessoal dos místicos cristãos pela presença de Deus, por meio da figura de Cristo, ultrapassava qualquer limite ou tentativa de imposição de qualquer instituição totalizante, limitadora por estar presa à cultura e à linguagem e, em termos lacanianos, à castração. Esta ultrapassagem remete à passagem bíblica de Mateus 27:51, indicando que no momento da expiração de Cristo, o véu do templo se rasgou em duas partes, de alto a baixo.

O véu do templo de Jerusalém era uma cortina pesada que ficava entre o Lugar Santo (que compreendia a tenda do encontro, a mesa dos pães, o altar do incenso, o candelabro de ouro e o altar do incenso) e o Santo dos Santos (onde apenas o sumo sacerdote poderia entrar, pois significava a presença de Deus no meio do povo). O véu do templo representava a constante lembrança da separação entre a humanidade e Deus. Assim, o fato do véu ter se rasgado por ocasião da morte de Cristo, representou a remoção da barreira que existia entre Deus e qualquer pessoa que aceita o sacrifício de Jesus (ALMEIDA, 2004, p.1208).

Esta quebra de paradigma permite retomar o diálogo entre a Física e a Psicanálise com relação às experiências psíquicas, a partir do momento em que a busca pela experiência espiritual direta se sobrepõe aos padrões religiosos rígidos. Esta aproximação permite colocar em evidência a subjetividade que aponta para as infinitas possibilidades do ser humano.

CAPÍTULO 6

NOVOS PARADIGMAS

A Psicanálise e a Mecânica Quântica surgiram no mesmo ano, em 1900.

Nesse período, a Física se destacava como a configuração do que poderia ser chamado de modelo científico (BIRMAN, 2009, p.64, 65).

Freud tinha como objetivo, nos primórdios da Psicanálise, construir uma Psicologia Científica com base nos postulados da Física. Ao formular os comentários introdutórios de sua Metapsicologia, referiu-se diretamente às ciências da natureza. Elas eram, naquele momento histórico, modelos do que deveria ser reconhecido como ciência (idem, ibidem, p.64, 65).

Na faculdade de Medicina, Freud tinha como mestre mais próximo e orientador o professor de neuropsiquiatria da Universidade de Viena Theodor Meynert. Este, por sua vez, estava ligado a Johann Friedrich Herbart (GARCIA-ROZA, 2005, p.44).

Johann Friedrich Herbart foi um filósofo alemão e um dos fundadores da Psicologia Moderna. Em sua principal obra, *A Psicologia como Ciência*, baseada na Metafísica e na Matemática, buscou fundamentar uma ciência do homem que estudasse as experiências com base nas ciências naturais (ROUDINESCO; PLOM, 1998, p.330).

O ponto comum entre Freud e Herbart era a crença de que os processos psíquicos seriam passíveis de expressão por leis científicas (GARCIA-ROZA, 2005, p.44).

Herbart propôs uma psicologia baseada na experiência e em estudos quantitativos. Ele antecipou várias ideias que, posteriormente, foram consideradas freudianas. Entre elas, o conceito de conflito intrapsíquico no qual uma ideia reprimida opõe-se a uma ideia consciente (idem, ibidem, p.45).

Outro cientista que influenciou Freud em sua formação, e que reforçou seu interesse em formular uma psicologia científica, foi o físico e fisiologista alemão Hermann Von Helmholtz. Nos primeiros anos na faculdade de Medicina, Freud se matriculou na escola antivitalista fundada por Helmholtz, onde estudou por 6 anos. Durante esse período trabalhou sobre o funcionamento específico das células nervosas, os neurônios (ROUDINESCO; PLOM, 1998, p.273-274).

Junto a Helmholtz e a outros físicos e fisiologistas, Freud fundou a Escola de Medicina de Helmholtz que buscava aplicar ao organismo vivo postulados advindos da química e da física (VIANA VIDAL, 2008, p.270).

A Escola de Helmholtz reorientou a pesquisa médica da Anatomia para a Fisiologia, pois a tentativa de localizar as doenças mentais anatomicamente foi superada pelo estudo do sistema nervoso (idem, ibidem, p.270).

Outra contribuição de Helmholtz para o percurso de Freud diz respeito ao conceito de inconsciente. Helmholtz interessou-se pelos fenômenos de percepção e criou a expressão *inferência inconsciente* para designar o processo de reconstrução que permite a cada sujeito perceber uma experiência ou um objeto a distância da impressão dos órgãos. Em um período no qual a única consideração, tanto para a detecção quanto para a mensuração dos fenômenos, era a experimentação fisiológica, esta constatação de Helmholtz foi de extrema importância (ROUDINESCO; PLOM, 1998, p.329).

Em setembro de 1894, em Viena, na “Sexagésima Sexta Assembleia dos Naturalistas e Médicos Alemães”, Freud ocupou o cargo de primeiro secretário do grupo de psiquiatria e neurologia. Este congresso continha uma programação voltada em sua maior parte para debates que envolviam a filosofia das ciências naturais. O evento influenciou Freud de tal forma que ele decidiu escrever *Uma Psicologia para Neurologistas*, texto que evoluiu para a

redação do *Projeto para uma Psicologia Científica*, em 1895, enviado inicialmente como um manuscrito a Wilhelm Fliess (ANDERSSON, 2000, p.254).

Segundo Garcia-Roza, o *Projeto para uma Psicologia Científica* permaneceu inédito até 1950 (GARCIA-ROZA, 2005, p. 38). O fato de ter ficado por tanto tempo sem ser divulgado deveu-se ao caráter ambíguo que o próprio Freud concedeu à obra. Em suas cartas a Fliess, em alguns momentos ele o apresentava como seu mais importante e ambicioso trabalho teórico e em outros, retirava-lhe, praticamente, todo o valor (idem, ibidem, p. 42). Por exemplo, na Carta 32, endereçada a Fliess em 20 de outubro de 1895, Freud deixou claro o seu entusiasmo com o Projeto:

Os três sistemas de neurônios, as condições livre e ligada da quantidade, os processos primário e secundário, as tendências principal e de compromisso do sistema nervoso, as duas regras biológicas da atenção e da defesa, as indicações de qualidade, realidade e pensamento, o estado dos grupos psicosexuais, a determinação sexual do recalçamento e, por fim, os determinantes da consciência como função perceptiva — tudo isso se coadunava e ainda se coaduna! É claro que mal posso conter minha alegria. (FREUD, 2000 [1895], Edição Eletrônica).

Pouco tempo depois, na Carta 36, de 29 de novembro de 1895, Freud afirmou: “Já não posso compreender o estado de ânimo em que concebi a ‘Psicologia’; nem consigo entender como fui capaz de importunar você com isso.” Logo a seguir, em 1º de janeiro de 1896, enviou a Fliess a Carta 39 que continha as linhas gerais do Projeto.

Freud começou a desenvolver o Projeto, embasado na Física Newtoniana, mas desistiu desta ideia por esbarrar em questões que a Física não poderia apreender: questões que diziam respeito aos processos inconscientes.

6.1 MAX PLANCK E A MECÂNICA QUÂNTICA

Em paralelo às investigações de Freud, Einstein com a Teoria da Relatividade e, posteriormente, Max Planck com a Mecânica Quântica, revolucionaram a Física.

Em seu livro *A Teoria da Relatividade Especial e Geral*, Einstein (2009 [1916], p.28) explicou que antes da Teoria da Relatividade, a Física admitia tacitamente que as indicações de tempo eram absolutas, isto é, não dependiam do estado de movimento do corpo de referência. Ao explicar a Relatividade da Simultaneidade, Einstein demonstrou que cada corpo de referência, sistema de coordenadas, possui seu tempo próprio. Uma especificação temporal só tem sentido quando se indica o corpo de referência ao qual esta indicação se refere (EINSTEIN, 2009 [1916], p.28).

Einstein ilustrou sua teoria citando o exemplo de dois raios que caíram na beira de uma estrada. Um dos raios passou pelo que chamou de ponto A e o outro passou pelo ponto B. Os dois eventos não seriam classificados como simultâneos, ao ter como referência um observador dentro de um trem em movimento. Ao mesmo tempo em que o trem estivesse indo em direção ao ponto A, estaria se afastando do ponto B. O observador tenderia a ver o raio procedente de A, antes do raio procedente de B. Daí não ser possível afirmar que os eventos seriam simultâneos em relação ao trem em movimento. Mas poderiam ser simultâneos, caso o observador estivesse parado na beira da estrada onde os raios caíram (idem, ibidem, p.27-28).

O fato de não estarmos habituados a considerar o universo como um **contínuo quadridimensional** ocorre porque na física pré-relativística o tempo desempenha um papel diferente, mais independente em relação às coordenadas espaciais. Por isso, nos habituamos a considerar o tempo como um contínuo independente. De acordo com a física clássica, o tempo é absoluto, isto é, independente da posição e do estado de movimento do sistema de referência (idem, ibidem, p.49).

Os postulados da Física Newtoniana estão de acordo com a realidade física que conseguimos perceber. Mas, o contínuo quadridimensional da Teoria da Relatividade diz respeito a uma dimensão para o tempo e três para o espaço. A teoria da relatividade mantém uma proporcionalidade em relação às medidas de tempo e espaço para observadores inerciais. No entanto, nossa percepção da realidade não permite captar esta abrangência (GLEISER, 1997, p.276).

Fazendo uma analogia com colocações da Psicanálise em termos de percepção e realidade, no Capítulo 5 da Interpretação dos Sonhos, na sessão O Inconsciente e a Consciência – Realidade, Freud argumentou que tudo o que pode ser objeto de nossa percepção interna é virtual, pois o inconsciente é a verdadeira realidade psíquica. “Em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais” (FREUD, 2000 [1900], Edição Eletrônica).

Max Planck⁶, nascido em Kiel, Alemanha, no ano de 1858 queria compreender os fundamentos do que era conhecido em Física. Em 1877, foi para Berlim estudar com Hermann Von Helmholtz, o mesmo físico com quem Freud estudou, aprofundou-se no conhecimento da teoria do calor.

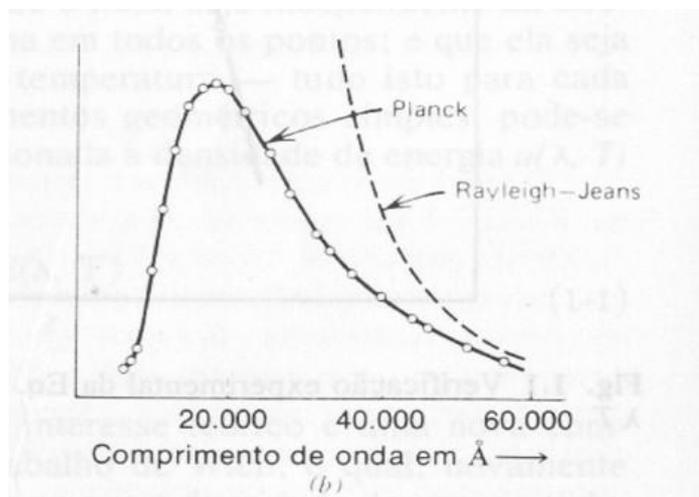
Nesta época, os físicos buscavam a razão pela qual certos objetos, como uma barra de metal ou filamentos usados em lâmpadas, emitem cores diferentes quando aquecidos a temperaturas diferentes (GLEISER, 2003, p.278-279).

Um exemplo simples sobre aquecimento seria colocar uma barra metálica em um forno potente. Conforme o aumento do calor ela se tornaria cada vez mais amarelada, até que ao chegar em temperaturas extremamente altas, emitiria uma luz azulada. O ferro, por exemplo, derreteria antes mesmo de emitir a luz azul. Enfim, a física clássica podia explicar

⁶ Max Planck. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Max_Planck . Acesso em 16/02/2012

este fenômeno combinando as leis da termodinâmica e do eletromagnetismo. Se a barra metálica fosse feita de cargas elétricas que pudessem vibrar, quanto mais quente a barra, mais alta seria a radiação de frequência emitida. Este e outros fenômenos observados em laboratório não podiam ser explicados com os fundamentos da física clássica (GLEISER, 2003, p.279).

Neste contexto, Max Planck formulou a Teoria Quântica. Propôs uma explicação sobre o fenômeno para a radiação do corpo negro, já que cálculos feitos a partir da física clássica forneciam resultados em completo desacordo com os dados empíricos, conforme demonstra o gráfico a seguir (CHIBENI, 2010, p.1):



A figura acima mostra a diferença entre a fórmula de Planck utilizada para calcular o comprimento de onda com relação à radiação de corpos negros à temperatura de 1600K e a fórmula dos físicos Rayleigh - Jeans que utilizavam conceitos da física clássica (GASIOROWICZ, 2003, p.4-5). A teoria de Planck estava correta, os cálculos da física clássica só eram compatíveis para experiências que utilizavam baixas frequências. É importante notar a diferença entre as curvas do gráfico. A primeira curva refere-se ao cálculo de Planck ao propor a teoria quântica e a segunda curva refere-se ao cálculo elaborado com

base na física newtoniana. O método aplicado por Planck para calcular o comprimento de onda com relação à radiação de corpos negros estava correto.

Segundo Planck,

a Teoria Quântica mantém que a energia dos raios em um metal não fluem em modo contínuo, mas em pacotes numerosos e iguais de energia intermitente e sucessiva, e cada pacote, ao colidir com o metal desloca um elétron de sua massa (PLANCK, 1931, p.97).

Einstein, ao perceber que a teoria quântica poderia colocar em questão os fundamentos da física clássica, escreveu:

Todas as minhas tentativas de adaptar as bases teóricas da Física a esse conhecimento falharam completamente. Era como se tivessem tirado o chão de sob nossos pés, não restando nenhuma fundação à vista (ISAACSON, 2007, p.113).

Ao comentar a relação dos pacotes de energia em relação à percepção sensorial, Gleiser afirmou que:

A nossa percepção do mundo é baseada em fenômenos que evoluem continuamente no espaço e no tempo. O mundo submicroscópico, no entanto, é muito diferente: um mundo de processos descontínuos. [...] Somos protegidos dessa realidade chocante pela nossa própria cegueira sensorial; do mesmo modo que não percebemos as consequências da relatividade porque as velocidades de nosso dia-a-dia são muito mais baixas do que a velocidade da luz, as energias que ditam o comportamento de fenômenos acessíveis à nossa percepção sensorial contêm um número tão gigantesco de quanta de energia (pacotes de energia) que seu caráter granular é completamente desprezível (GLEISER, 2003, p.283).

Em 1905, Einstein sugeriu, analogamente à idéia de Planck, que a luz de uma determinada frequência ocorria também em múltiplos pacotes, cada um com energia proporcional à frequência. Esta teoria produziu a lei do efeito fotoelétrico. (ISAACSON, 2007, p.114-115).

Um exemplo simples para ilustrar a descoberta de Einstein é o de uma luz de frequência suficientemente alta que atinge uma amostra de metal eletricamente neutra. Esta luz remove elétrons da estrutura de metal e faz com que ela adquira uma carga elétrica positiva. A luz, então, é capaz de colidir com os elétrons como se fossem pequenos projéteis (GLEISER, 2003, p.286).

Finalmente, em 1923, o físico americano Arthur Compton mostrou que os raios X interagem com elétrons como se fossem partículas e não como ondas, provando o que ficou conhecido por dualidade onda-partícula: se em um determinado experimento as propriedades da luz forem testadas como partículas, colidindo com outras, ela se comportará como partícula. Se forem testadas as propriedades ondulatórias da luz, como padrões de interferência, ela se manifestará como onda (idem, ibidem, p.298-299).

6.2. FREUD E PLANCK

A dualidade onda-partícula, dependendo do experimento, mostrou que, no âmbito da Física, não se pode separar o observador do observado. Assim, o observador passou a ter um papel fundamental na determinação da natureza física do objeto de observação. À mesma conclusão chegavam nessa época estudiosos de outras áreas, principalmente de Filosofia. Entre eles, Brentano com quem Freud estudou, afirmava o conceito de intencionalidade, segundo o qual consciência e objeto da consciência são uma unidade indissolúvel. Consequentemente observador e observado não podem ser isolados. Na área da Psicologia esse conceito diferenciou o desenvolvimento da Psicanálise, assim como das Psicologias

Fenomenológicas-Existenciais, do desenvolvimento da Psicologia Experimental e de suas correntes.

Diante das mudanças de paradigma que se instalava no âmbito da ciência e da filosofia, Max Planck, em 1931, afirmou em sua obra *The Universe in the Light of Modern Physics* (O Universo à luz da Física Moderna, 1931):

Houve tempos em que ciência e filosofia pertenciam a mundos completamente diferentes e porque não dizer, antagônicos. Estes tempos passaram. Filósofos perceberam que não tinham o direito de impor aos cientistas os objetivos e como obtê-los; e os cientistas aprenderam que o ponto de partida de suas investigações não reside apenas na percepção dos sentidos, e que a ciência não pode existir sem uma pequena porção de metafísica (PLANCK, 1931, p.106-107).

Entre 1937 e 1939, Freud no artigo O Aparelho Psíquico e o Mundo Externo (FREUD, 2002 [1937-39], p.126-127), utilizou conceitos da Física na formulação da hipótese de que o aparelho psíquico se estende no espaço, desenvolvido pelas exigências da vida e dá origem aos fenômenos da consciência somente em um determinado ponto e sob certas condições. Freud deixou claro que não se pode ter esperança de atingir o “real” devido às limitações de nossa percepção e à linguagem.

Em nossa ciência, tal como nas outras, o problema é o mesmo: por trás dos atributos (qualidades) do objeto em exame que se apresenta diretamente à nossa percepção, temos de descobrir algo que é mais independente da capacidade receptiva particular de nossos órgãos sensoriais e que se aproxima mais do que se poderia supor ser o estado real das coisas. Não temos esperança de poder atingir esse estado em si mesmo, visto ser evidente que tudo de novo que inferimos deve, não obstante, ser traduzido de volta para a linguagem das nossas percepções, da qual nos é simplesmente impossível libertar-nos. Mas aqui reside a verdadeira natureza e limitação de nossa ciência. É como se devêssemos dizer, em Física: “Se pudéssemos ver de modo bastante claro, descobriríamos que o que parece ser um corpo sólido é

constituído de partículas de tal e qual formato e tamanho, a ocupar tais e quais posições relativas.” Enquanto isso, tentamos aumentar ao máximo possível a eficiência de nossos órgãos sensoriais mediante auxílios artificiais, mas pode-se esperar que todos os esforços desse tipo não conseguirão atingir o resultado último. A realidade sempre permanecerá sendo “incognoscível”. O rendimento trazido à luz pelo trabalho científico de nossas percepções sensoriais primárias consistirá numa compreensão interna (*insight*) das ligações e relações dependentes que estão presentes no mundo externo, que podem de alguma maneira ser fidedignamente reproduzidas ou refletidas no mundo interno de nosso pensamento, um conhecimento das quais nos capacita a “compreender” algo no mundo externo, provê-lo e, possivelmente alterá-lo. O nosso procedimento na Psicanálise é inteiramente semelhante. Descobrimos métodos técnicos de preencher as lacunas existentes nos fenômenos de nossa consciência e fazemos uso desse métodos exatamente como um físico faz uso da experiência. Dessa maneira, inferimos um certo número de processos que são em si mesmos “incognoscíveis” e os interpolamos naqueles que são conscientes para nós. E se, por exemplo, dizemos: “Neste ponto, interveio uma lembrança inconsciente”, o que queremos dizer é: “Neste ponto, ocorreu algo de que nos achamos totalmente incapazes de formar uma concepção, mas que, se houvesse penetrado em nossa consciência, só poderia ter sido descrito de tal e qual maneira.” (FREUD, 2002 [1937-39], p.126-127).

As descobertas da Física a partir de Planck e a colocação de Freud a respeito da tentativa de descrever aquilo que é incognoscível por meio da linguagem abriu espaço para a discussão de alguns fenômenos que durante séculos foram caracterizados como transtornos mentais ou psíquicos: os fenômenos espirituais.

Tais colocações permitem, também, estabelecer aproximações com outros universos de conhecimento, como com textos védicos, particularmente, com o discurso sagrado do RigVeda.

Na visão espiritual dos hindus, *Vac* é mais sagrado que o discurso e possui uma significância mais profunda. *Vac*, segundo o dicionário, é um substantivo feminino que significa “discurso, voz, fala, linguagem (também de animais) e som (também de objetos inanimados), uma palavra, frase, sentença, declarações e falas personificadas” (BECK, 1993, p.25).

Os *rsis* ou poetas que “ouviram” os versos originais do RigVeda são os responsáveis pela revelação da natureza divina no discurso humano. Parece que o *Vac* refere-se a uma ‘linguagem’ oculta da natureza na qual os sons de animais e até mesmo de objetos inanimados participam: “todo som é um tipo de discurso, até mesmo no caso dos pássaros e outros animais...” (idem, ibidem, p.25).

Esta linguagem da natureza e da terra estende-se para além do reino visível. O *Vac* habita na região superior do céu e somente uma porção sua é conhecida pelos homens. *Vac* é dividido em 4 partes: aquelas que os Brâmanes ou sacerdotes sábios que possuem insight conhecem, três partes escondidas que os mortais não alcançam e a quarta parte, que é o que os mortais falam (idem, ibidem, p.26).

Para Lacan, o inconsciente é estruturado como uma linguagem, mas ao estudar a relação entre o gozo dos místicos e a psicose, ele propôs que algumas experiências, relacionadas aos místicos estão para-além da linguagem (LACAN, 1988 [1966], p.581): experiências das quais os próprios místicos não sabem (LACAN, 1982 [1975], p.103). Da mesma forma, segundo, Françoise Dolto (2010, p.129), as experiências espirituais estão para além do inconsciente e ultrapassam aquilo que podemos compreender.

Mas antes de aprofundarmos o assunto, faz-se necessário abordar a relação observador e objeto e o quanto a vontade ou desejo do observador interfere no resultado das experiências.

6.3. O OBSERVADOR INTERFERE NO RESULTADO DA EXPERIÊNCIA: A FÍSICA A PARTIR DA DESCOBERTA DE PLANCK

Que é vontade? De que modo, nós humanos, possuímos a capacidade de escolher o que queremos? Recentes pesquisas feitas por L. Bass, na Austrália, relacionam a mecânica quântica com a força de vontade. A vontade parece nada mais ser que escolha, atuando num nível atômico muito pequeno (WOLF, 1990, p.170).

O conceito da Física de indeterminação quântica pode ser traduzido como um conjunto de infinitas possibilidades. Segundo o físico Ludvik Bass (1975, p.159), a escolha de cada indivíduo faz com que a realidade se transforme naquilo que ele observa. Ou seja, a indeterminação quântica é consistente com a determinação fisiológica do ser humano. L.Bass (1975, p.159) refere-se à determinação fisiológica porque a partir da escolha o sistema neuronal do indivíduo trabalha em prol de sua concretização.

Eugene Wigner, físico húngaro, vencedor do prêmio Nobel de Física em 1963 por sua contribuição à teoria das partículas elementares e dos princípios de simetria, foi um dos primeiros a sugerir que a vontade modifica o resultado da experiência (WIGNER, 1967, p.15-17).

Em 1913, Freud, no artigo Sobre o Início do Tratamento (2000 [1913], Edição Eletrônica), ao comentar sobre o seu plano de fazer com que o analisando se deitasse em um divã de costas para ele, argumentou que seu objetivo era evitar que suas expressões faciais interferissem no trabalho a ser feito:

[...] enquanto estou escutando o paciente, também me entrego à corrente de meus pensamentos inconscientes; não desejo que minhas expressões faciais dêem ao paciente material para interpretação ou influenciem-no no que me conta. Em geral, o paciente encara a obrigação de adotar essa posição como um incômodo e rebelar-se

contra ele, especialmente se o instinto de olhar (escopofilia) desempenhar papel importante em sua neurose. Insisto nesse procedimento, contudo, pois seu propósito e resultado são impedir que a transferência se misture imperceptivelmente às associações do paciente, isolar a transferência e permitir-lhe que apareça, no devido tempo, nitidamente definida como resistência (FREUD, 2000 [1913], Edição Eletrônica).

O desenvolvimento do paradigma que afirma a unicidade do observador e do observado levou o físico David Bohm, em 1980, a assinalar em *A Totalidade e a Ordem Implícitas* (1980, p.35-36, 48-49). Tal como afirmado por Merleau-Ponty (1999, p.68), Bohm coloca que nosso pensamento é fragmentado, nossa visão de mundo é fragmentada e as descobertas na área da Física mostram a necessidade de se ter uma cuidadosa atenção à unidade do conteúdo do pensamento. Este é fragmentado principalmente por ser tomado como uma imagem ou modelo do “que o mundo é”, ou seja, de basear-se na separação entre consciência e objeto da consciência.

Dá-se por isso uma importância desproporcionada às divisões no pensamento, como se fossem uma estrutura amplamente difundida e infiltrada de rupturas efetivas, existentes independentemente, "naquilo que é", em vez de serem características meramente convenientes de descrição e de análise (BOHM, 1980, p.50).

Bohm lembra que

Assim como o vasto "mar" de energia no espaço está presente para a nossa percepção como uma sensação de vazio ou nada, o vasto *background* "inconsciente" da consciência explícita, com todas as suas implicações, está presente de maneira semelhante. Isto é, ele pode ser percebido como um vazio, um nada, dentro do qual o conteúdo usual da consciência é apenas um conjunto de facetas desvanecentemente pequeno (BOHM, 1980, p.210).

Da mesma forma afirmou que, em Física,

a relatividade e a teoria quântica concordam no fato de que ambas implicam a necessidade de olhar para o mundo como um todo indiviso, no qual todas as partes do universo, incluindo o observador e seus instrumentos, se fundem e se unem numa totalidade (BOHM, 1980, p.23).

A inauguração da física quântica e a descoberta da dualidade onda-partícula como propriedade da luz, questionou o meio científico. Em 1924, Louis de Broglie sugeriu em sua tese de doutorado que a dualidade onda-partícula não era apenas uma propriedade da luz, mas de toda matéria. Elétrons e prótons, por exemplo, podem ser ondas ou partículas, dependendo de como o experimento é realizado (GLEISER, 2003, p.299).

A partir daí, várias outras descobertas foram feitas e aos poucos foi-se percebendo que apesar das características e propriedades que desafiavam o raciocínio lógico, a física quântica era uma teoria científica eficiente (idem, ibidem, p.305).

Em 1935, os físicos Albert Einstein, Boris Podolsky e Nathan Rosen estabeleceram um argumento que ficou conhecido como o paradoxo EPR. Esta formulação tinha o objetivo de provar que a mecânica quântica não seria uma teoria completa, pois estaria faltando descobrir outras variáveis que levariam a Física de volta à causalidade e localidade, características da mecânica clássica. Einstein e seus amigos criaram um experimento mental propondo que se dois elétrons estão correlacionados e um deles sofre um colapso não será possível prever que o outro elétron correlacionado seja afetado, pois na física quântica, não é possível definir com precisão a posição e o *momentum* das partículas (EINSTEIN et al., 1935, p.1).

No entanto, para a física quântica, se dois ou mais objetos estão correlacionados e um deles sofre um colapso, os outros são afetados independentemente de sua localização (ASPECT, 1982, p.91-93).

Esta propriedade dos objetos correlacionados foi fundamental para a compreensão dos estudos de Freud sobre a telepatia (ASSIS, 2011).

David Bohm, em *A Totalidade e a Ordem Implicadas* (1980), ao comentar a resposta à formulação do paradoxo EPR afirmou que existe uma mudança de relevância fundamental na ordem descritiva requerida na teoria quântica, que deve ser o abandono da noção de análise do mundo em partes relativamente autônomas. Estas partes existem separadamente, mas estão em interação. A ênfase deve ser dada à totalidade indivisa, na qual o instrumento de observação não é separável do que é observado (BOHM, 1980, p.148).

Com base nestas considerações, é possível estabelecer uma ligação entre a Física e a Psicanálise, por partirem da mesma visão de mundo e de conhecimento, que afirma a impossibilidade de separação entre consciência e objeto da consciência e, portanto, entre observador e observado.

CAPÍTULO 7

PSICANÁLISE E FÍSICA

Freud tentou, inicialmente, construir uma Psicologia Científica com embasamento na Física. Ao se deparar com os desejos inconscientes e a linguagem e percebendo que os processos oníricos faziam parte de ambos, abandonou este objetivo e lançou em 1900, a *Interpretação dos Sonhos*, inaugurando a Psicanálise. No entanto, em vários momentos de sua obra, continuou citando a Física: algumas vezes formulando exemplos e em outras, construindo analogias.

A Psicanálise e a Física Quântica nasceram no mesmo ano. Algumas pesquisas e artigos de Freud escritos ao longo deste tempo não permitiram que ele avançasse em suas analogias e exemplos (p.57-58). No entanto, estabeleceu algumas hipóteses e delineou alguns pontos a serem investigados no futuro.

Por seu lado, pesquisadores da área da Física começaram a se aproximar da Psicanálise ao encontrar na linguagem e no desejo o seu ponto de interseção:

Caminhamos de um lado para o outro com as ideias inconscientes que nos foram ensinadas e que nos definem como separados, distintos: “Eu sou isto; eu não sou aquilo. Eu sou bom nisto; eu não sou bom naquilo. Eu sou maravilhoso; eu sou terrível.” Essas idéias foram inculcadas em nós desde a infância e são reforçadas por outras pessoas, com frequência membros da família, que nos conhecem há muito tempo. Mas eles não nos conhecem! Eles só conhecem aquilo que eles se preocupam em ver e em pensar a respeito de nós. E nós não os conhecemos! Nós só conhecemos aquilo que nós nos preocupamos em pensar e em ver a respeito deles (WOLF, 2000, p.76).

De fato, a Física Quântica inaugurada a partir da descoberta dos pacotes ou *Quantum* de energia, ao descobrir certas características da matéria que foram inicialmente classificadas

como bizarras e com propriedades capazes de desafiar qualquer raciocínio lógico, aos poucos foi dialogando com os fenômenos abordados nas áreas “psi”. Estudiosos buscaram desenvolver, assim, no âmbito da Física, algumas explicações para os fenômenos psicológicos e para a linguagem. Segundo o físico Fred Alan Wolf,

A física quântica e os modernos computadores acrescentam uma nova visão a respeito de como nossas palavras – o estofo da nossa mente – alteram e modelam o mundo que todos nós temos a certeza de que está “lá fora”. Na verdade, não existe um “lá fora” a não ser que haja, antes de mais nada e primordialmente, um “aqui dentro” exercendo uma ação – e uma ação que tenha um profundo efeito transformador – no mundo “lá fora” (WOLF, 2001, p.40).

Ao introduzir a ideia do mito de que o vazio explodiu no big bang e citando a passagem bíblica do Evangelho de João, Cap.1, verso 1 (o mesmo comentado por Lacan⁷), que diz: “no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus”, o físico Fred Alan Wolf, chamou a atenção para dois temas que aparentemente parecem inconciliáveis: um deles lida com o universo físico da matéria e da energia e o outro com o universo da mente e da informação. O autor elaborou a seguinte questão: “será que o ato de aprender alguma coisa, convertendo as experiências em significativos símbolos de discurso, cria tanto a coisa física que está sendo observada como as leis da ordem que ela parece obedecer?” (WOLF, 2001, p.38). Ele propôs que esta e outras respostas virão de uma relação entre o mundo interno da informação, do significado e do conhecimento com o mundo da matéria, da energia e da existência. “Onde começa uma tal aproximação? Começa com palavras e com o ato de nomear coisas” (idem, ibidem, p.38).

Seguindo o mesmo raciocínio de Wolf, a física e psicanalista Maria Beatriz Breves Ramos (1998) afirma que nós somos um sistema vibratório. Desde a gestação, o feto interage

⁷ Consultar o Cap. VI: Para Além da Linguagem e Para Além do Inconsciente

com complexos vibratórios, principalmente da mãe, e a qualidade destas vibrações vai determinar a qualidade do desenvolvimento da gestação e do feto. Um bebê assimila a si e ao mundo que o rodeia como um grande complexo vibratório e quando ainda não aprendeu a falar, começa a assimilar a linguagem. A voz da mãe também é puro padrão vibratório, assim como a música. Desta vibração sonora faz-se a comunicação verbal, que é um som com **tensão e direção** (RAMOS, 1998, p.109).

Assim, o som apenas possui uma tensão e pode não ter direção, no entanto, a palavra consegue dar direção ao som que antes era apenas tensão: “mamãe”, “papai”, “casa”. Não haveria formação da palavra em uma criança se não houvesse outro ser humano capaz de falar e emitir sons direcionados a ela. A criança capta a onda sonora da palavra que possui tensão e direção e a processa em dois níveis: biológico e psíquico, por meio das vibrações. Para ela, a palavra da mãe vibra e processa a vibração correspondente a este som direcionando-o com a imagem correspondente que associa ao som. Desta forma, o sistema neurológico passa a vibrar, dada a emissão de pulsos pelas sinapses (idem, ibidem, p.109). Desta forma, a criança é introduzida na linguagem e na cultura.

Para Breves (1998, p.112), quando uma criança nasce, inicia-se um processo de interação vibratória com o mundo. No início de sua vida, a criança ainda não possui amadurecimento suficiente para fixar o eixo do tempo, formar o instante de sua consciência e sua capacidade simbólica. O que ela vai recebendo dos complexos vibratórios do pai e da mãe, e o processo de constituição de seu próprio complexo vibratório, vai se formando e ampliando com o desenvolvimento. No entanto, dependendo da forma como este processo ocorre, pode haver uma falha na organização simbólica:

A perda do significado atribuído à palavra como representante de um objeto por parte de algumas pessoas em situações de psicopatologia, assim como também a supervalorização da palavra através do excesso de intelectualização, faz-se por uma falha na fixação do eixo tempo, que proporciona, respectivamente, uma organização

simbólica precária ou uma organização simbólica supervalorizada... (BREVES, 1998, p.114).

Neste ponto, cabe uma breve abordagem sobre a questão da organização simbólica e o significante em Lacan.

7.1. SIMBÓLICO E SIGNIFICANTE EM LACAN

Lacan enfatizou em sua obra, a função do significante por considerá-la fundamento da dimensão do simbólico (LACAN, 1985[1975], p.32). A concepção do significante em Lacan, aos poucos, se estendeu de tal forma que passou a se referir não apenas a palavras verbalizadas, mas também a fonemas e locuções compostas (LACAN, 1998[1966], p. 504-505).

Segundo Jorge (2002, p.81, 82),

o significante pode se referir à palavra, à frase, ao fonema e a tudo o mais que possa se estruturar sob o mesmo modo que o significante linguístico. [...] Lacan introduz as letras fundamentais de sua álgebra que, percorrendo todo seu ensino, virão a constituir posteriormente seus matemas.

Segundo a definição de Lacan, o significante S_1 (significante-mestre) se constitui em uma referência particular do sujeito. Este significante pode ser exemplificado pelo seu nome próprio. E é nesta medida que esta representação é intraduzível, mesmo sendo composta por um conjunto de significantes singulares ao sujeito (embora este número seja limitado) (JORGE, 2002, p.82).

Por sua vez, a lógica do significante surgiu a partir de S_1 estar situado em uma referência a S_2 . O que diferencia S_1 de S_2 é o fato de que S_2 faz referência ao saber do Outro. S_2 se constitui por todos os significantes que não possuem valor de S_1 , ou seja, de marca fundadora para o sujeito (idem, ibidem, p.83).

Como S_1 e S_2 não são suficientes para representar o sujeito em sua totalidade, o sujeito é barrado $S/$ (S barrado). Assim, o sujeito é representado de um significante para outro, sendo sempre intervalar (idem, ibidem, p.83).

O sujeito não é outra coisa – quer ele tenha ou não consciência de que significante ele é efeito – senão o que desliza numa cadeia de significantes. Este efeito, o sujeito, é efeito intermediário entre o que caracteriza um significante e outro significante, isto é, ser cada um, ser cada qual, um elemento (LACAN, 1985[1975], p.68).

Assim, por ser o significante estritamente binário ($S_1 \rightarrow S_2$) e o sujeito intervalar, (pois está entre dois significantes) este só pode ser representado parcialmente pelo significante. Com base nesta teoria, Lacan articulou a lógica do significante às categorias de real-simbólico-imaginário (JORGE, 2002, p. 83).

O real é aquilo que é impossível de ser simbolizado e o imaginário é o oposto do real, já que é da ordem do sentido. “Já o simbólico é o campo da linguagem, através do qual o sujeito faz face, por um lado, ao real traumático e, por outro, reconstitui incessantemente seu imaginário que está continuamente submetido à invasão do real” (idem, ibidem, p. 83).

Outro conceito que faz parte desta lógica é o de *objeto a*, que é o objeto faltoso, objeto causa do desejo: o que resta da aptidão do significante para representar o sujeito. É o que sobra de toda tentativa de representar o sujeito (idem, ibidem, p.83).

A partir desta exposição, retomando a citação de Breves (1998, p.114), quando há uma falha na organização simbólica durante o percurso de constituição do complexo vibratório do sujeito, tem-se uma constituição precária.

Com relação a esta constituição precária, no caso da psicose, existe a ausência da inclusão na cadeia simbólica, o que difere da estrutura dos místicos, pois, de modo semelhante

à estrutura neurótica, cada cadeia simbólica a qual está ligado comporta uma coerência interna (LACAN, 2002 [1956], p.101)⁸.

Neste sentido, o modo de constituição do complexo vibratório e da cadeia de significantes configura-se em um diferencial na constituição da estrutura psíquica do sujeito. O que pode ocorrer neste processo de constituição?

7.2. INTERAÇÃO ENTRE COMPLEXOS VIBRATÓRIOS

Bernardino (2004, p.94-103), no artigo *Um Retorno a Freud para Fundamentar a Clínica Psicanalítica com Bebês e Seus Pais: Os Estudos sobre Telepatia*, utilizou os três textos de Freud sobre a telepatia para avançar na questão da transmissão que se dá da mãe ao bebê, de algo que para ela tem estatuto de inconsciente, ou mesmo de real. A autora iniciou o texto destacando algumas questões a serem respondidas. Dentre elas, como é possível que o bebê ainda com mínimos recursos de linguagem seja sensível ao que ocorre com os pais, simbolicamente falando?

O que a clínica revela é que o bebê atua com seu corpo, suas funções e suas manifestações como uma formação do inconsciente dos pais, principalmente da mãe. O bebê coloca em ato um retorno do recaiado ou tem de carregar, em sua presença real, um não simbolizado que marcou a família (idem, ibidem, p.96).

Tal fato é confirmado por Correa (2003, p.35-45) no artigo *Transmissão Psíquica entre as Gerações*. Neste sentido, aquilo que fica oculto, não dito ou “mal dito”, atravessa as gerações na dimensão do transgeracional. Quando é marcado pelo negativo, aquilo que se transmite é o que não pode ser contido, pois aquilo que não encontra inscrição no psiquismo dos pais é depositado no psiquismo da criança. Por exemplo, os lutos não realizados, os

⁸ Para maiores detalhes, consultar o que foi apresentado no Capítulo II (O Gozo dos Místicos e a Psicose, p.25).

objetos desaparecidos sem traço ou memória, a vergonha, as doenças e a falta (idem, ibidem, p.36).

Assim, a mãe e o bebê, pelo forte vínculo estabelecido entre ambos, compartilham processos mentais significativos. O bebê vive nos primeiros meses em um estado de sonolência, durante o sono, a consciência cede espaço aos fenômenos inconscientes, ocasião propícia para que este receba o que o cerca e registre o que afetivamente é importante. Da mesma forma, o bebê funciona como uma “sede psíquica” da mãe, já que é passivo e totalmente submisso a ela, exatamente pela situação de desamparo em que se encontra. O psiquismo do bebê fica a mercê das marcas maternas, marcas que extrapolam a transmissão consciente e dão passagem aos registros inconscientes parentais (BERNARDINO, 2004, 99-100).

O bebê recebe e registra psiquicamente os traços, as marcas que a mãe imprime no seu corpo, através dos quais ela transmite também os pontos inconscientes de sua história e o lugar que esse bebê recebe na cadeia significativa familiar. Quanto à projeção, fenômeno imaginário, poderíamos pensar na ‘mostração’ representada pelo sintoma do bebê: trata-se de um ‘dar a ver’ encenado pelo bebê, por meio de seu distúrbio de função, de comportamento ou psicossomático, que poderia ser concebido como um *acting out*, produzido no bebê, a partir dos efeitos de um aspecto da história materna, paterna ou parental que pede interpretação, na medida em que a presença do bebê permite esse retorno do recalçado e reabre a questão (idem, ibidem, 2004, 101).

Segundo Jean Guir, o sujeito se faz representante de uma história dos corpos de sua linhagem, em ressonância aos significantes de sua filiação. O sujeito psicossomático funciona com um pedaço do corpo do outro. “O sujeito se faz representante orgânico de uma história dos corpos da sua linhagem, em ressonância à inscrição aberrante dos significantes de sua filiação.” (GUIR, 1997, p.39)

Em suas pesquisas, Guir constatou que o pai ou a mãe do sujeito, em suas relações incestuosas com seus pais, consolidam este lugar do objeto de mimetismo para aquele que é colocado em posição de ser o genitor de seus próprios pais.

Esta constatação aproxima-se do conceito de *script* definido pelo físico Fred Alan Wolf. Wolf denominou *script* às linhas de história que existem naturalmente no corpo humano. Cada molécula do DNA pode conter registros das linhas de história do que chama de conexão mente-matéria (WOLF, 2001, p.93). Ou seja, os átomos são formados por correlação de padrões vibratórios, interagindo para formar moléculas que por sua vez, interagem entre si formando o corpo físico. “As histórias estão encaixadas em nosso corpo quase da mesma forma que informações sonoras ou visuais estão encaixadas num filme ou fita de vídeo” (idem, ibidem, p.94).

O conceito de *script* amplia-se no sentido de que as histórias marcadas no corpo ultrapassam as conexões familiares:

Um script é um entrelaçamento de histórias passadas possíveis. Ele contém a história da espécie humana, bem como o registro do que você comeu ou não comeu na última terça-feira. Em cada história, a memória de um observador e um evento observado se relacionam. [...] Desse modo, cada pedacinho da matéria no corpo tem sua história para contar, pois ele tem o seu próprio contador de histórias sempre presente. [...] Todo corpo atua como um grande dispositivo de gravação. Ele tem feito gravações de todos os passados possíveis que poderiam ter levado ao seu presente... (WOLF, 2001, p.93).

Neste sentido, para Lacan, o inconsciente não exclui o reconhecimento do desejo do outro.

“Em outras palavras, é concebível que a rede estrutural de um sujeito em particular, comunique-se com outras estruturas, por exemplo, a estrutura dos pais e também com a de um desconhecido, desde que sua atenção esteja de alguma forma,

direcionada para outra parte” (LACAN, 1995 [1973-74], tradução Letra Freudiana, p.17).

Em *Além do Princípio do Prazer, A Repetição* (1985, [1978], p.118), Lacan argumentou que há na própria anatomia do aparelho cerebral coisas que voltam sobre si mesmas. “O inconsciente é o discurso do outro, não é o discurso do outro abstrato, do outro da díade, do meu correspondente, nem mera e simplesmente o do meu escravo, é o discurso do circuito no qual estou integrado.”

Bohm afirma que um fluxo constante de sentimentos, pensamentos que vêm e vão, desejos, urgências e impulsos encontram-se interconectados e fluindo entre si. “Por exemplo, podemos dizer que um pensamento está implícito no outro, ou ‘coberto, envolvido pelo outro’; seriam as melhores palavras para descrever este processo” (BOHM; HILEY, 1995, p.397).

Para Fred Alan Wolf,

todos os nossos sentimentos e emoções humanos estão arraigados nessas propriedades físicas simples da transformação da matéria e da energia, e que os sentimentos humanos podem ser explicados considerando-se as propriedades grupais de muitos elétrons no corpo humano (WOLF, 2001, p.58).

Com base nestas argumentações, propomos que, o psicótico, por sua constituição precária, é atravessado pelo fluxo constante de sentimentos, pensamentos que vêm e vão, desejos, urgências e impulsos que se encontram interconectados e fluindo entre si, neste fluxo constante definido por David Bohm (1995, p.397). No entanto, pela ausência ou precariedade no processo de simbolização, o psicótico fica no meio deste fluxo constante, caracterizando a definição de Lacan de inconsciente a céu aberto.

Por conta da fragmentação que envolve esta estrutura, os fenômenos corporais, como o despedaçamento, sensação de transformação, disjunção dos membros, dores múltiplas, estados catatônicos, característicos da psicose, podem ser incluídos neste processo.

Segundo Quinet (2003, p.112-113),

O corpo só se constitui como tal a partir do corpo simbólico e é efetivamente deste que depende o estatuto e a unificação do corpo humano. A imagem não basta. [...] E é pelo fato de habitar a linguagem que o homem pode encontrar a função de seus órgãos, é a linguagem que confere, efetivamente, um corpo ao sujeito. Daí a definição de corpo que Lacan dá em “Radiofonia”: “o corpo é aquilo que pode trazer a marca própria para colocá-lo numa cadeia de significantes”, ou seja, é através da apreensão desse corpo na cadeia de significantes, isto é, dentro de um discurso, que o sujeito vai encontrar as funções para o seu próprio corpo, porque a linguagem não é imaterial, a linguagem é um corpo e as palavras estão presas a todas as imagens corporais que cativam o sujeito.

Neste sentido, ao contrário da psicose em que a prisão, segundo o próprio discurso do psicótico, é causa de sofrimento, ansiedades e reações variadas, a experiência mística se contrapõe à limitação do corpo, à cultura, à sociedade, à matéria e à linguagem (idem, ibidem, p.31).

Lacan, em *O Triunfo da Religião*, ao comentar o trecho da Escritura Judaica em que Deus ensinou Adão a nomear as coisas, ressaltou que Deus não deu o Verbo a Adão porque seria algo grande demais, pois o ato de nomear está totalmente na medida humana (idem, 2005 [1974], p.73).

E o que poderia estar na medida divina? Fuks (2000, p.109) ao comentar a observação do teólogo e psicanalista Michel de Certeau, de que a psicanálise lacaniana é marcada em diversos lugares teóricos pela tradição cristã e sua relação com o falante, destacou que Lacan foi buscar na escritura que grava o Incognoscível (YHVH) elementos para pensar o ateísmo:

“a verdadeira fórmula do ateísmo não é que Deus está morto...[...] a verdadeira fórmula do ateísmo é que Deus é inconsciente (idem, 2008[1964], p.64).

YHVH refere-se ao escrito que não se pode ler senão na repetição infindável de um som que não se pode dizer – não pode ser tomado como significante de alguma coisa que estaria por trás da combinação de suas letras. YHVH não se pronuncia, ele não é o sacramento de reconciliação, nem significante de alguma coisa que estaria oculta por trás dele, mas como bem observa Certeau, um grafo que marca a linguagem assim como a circuncisão é a grafia que marca o corpo do judeu (FUKS, 2000, p.107).

Segundo Fuks,

este dito aproxima-se da realidade de *kadosh*, o Estrangeiro dos estrangeiros, pura inscrição da diferença que, separado e distante de tudo e de todos, encontra neste limite uma interdição de toda a representação. Que Deus seja inconsciente é a formulação lacaniana de que o Nome de Deus não seja jamais apreendido.

[...] YHVH em sua inquietante estranheza, em sua alteridade absoluta, é presença de angústia. A angústia, o ensurcedor barulho do silêncio, surge diante deste abismo de onde reverbera o som ininteligível que subjaz à lembrança que é de todos. [...] YHVH⁹ não pode exercer a função de semelhante no espelho porque é alteridade radical, avesso a qualquer forma de representação. E como lembrou o próprio Lacan, em um de seus seminários, a especificidade de YHVH não é ser o “único Deus, mas designar-se como o essencialmente Outro, para além da representação.” Qualquer leitura unívoca de seu nome recusa o contraponto do vazio que, incessantemente, desperta angústia e convoca o sujeito a nomear, a tecer com a linguagem o tecido que recobre, contingencialmente, este mesmo vazio. Nessa ordem de afetamento, intervém a força das pulsões, que exigem deslocamentos e condensações múltiplas, obrigando o sujeito à simbolização (FUKS, 2000, p.108, 109).

A observação de Certeau sobre a aproximação de lugares teóricos entre a psicanálise lacaniana e a tradição cristã poderia parecer, de certa forma, óbvia, no sentido de que a tradição judaico-cristã é a base da cultura ocidental. No entanto, a noção do incognoscível, do Absoluto também está inserida na cultura oriental. Segundo Eliade (2012, p.105, 106, 107)

[...] embora seja difícil resumir em uma única fórmula todas as significações que *brahman* recebeu nos textos védicos e pós-védicos, é indubitável que esse termo expressava a realidade última, inapreensível, o fundamento primordial, originário de toda manifestação cósmica e, por conseguinte, a força de toda a Criação, fosse ela cosmológica (o universo) ou simplesmente ritual (o sacrifício). Seria inútil lembrar o número quase ilimitado de suas identificações e correspondências (nos *Brahmana* é identificado com o fogo, a palavra, o sacrifício, os *Veda*, etc.); o importante é que em todas as épocas e em todos os níveis culturais o *brahman* foi concebido e expressamente denominado o imperecível, o imutável, o fundamento, o princípio de toda existência [...], o princípio impossível de ser expresso em palavras (grifo nosso).

Se o ato de nomear está totalmente na medida humana (LACAN, 2005 [1974], p.73) considerar a existência de um Deus limitado a esta medida aponta para a existência do caos, aproximando-se da experiência psicótica. No entanto, a experiência mística rompe com conceitos preestabelecidos e se aproxima do incognoscível.

CAPÍTULO 8

CONCLUSÕES

Ao longo deste trabalho, procuramos levantar um histórico com base na teoria psicanalítica a respeito dos processos inconscientes estabelecendo um diálogo com a Física que ampliou seu objeto de estudo das leis que regem a matéria aos processos mentais, a partir da constatação de que o observador influencia no resultado da experiência.

Com base neste diálogo, propomos um aprofundamento dos respectivos conceitos de Lacan e Françoise Dolto sobre o gozo dos místicos estar para além da linguagem e para além do inconsciente.

Inicialmente, apresentamos um histórico sobre a crença, na época de Freud, de que o gozo dos místicos estaria relacionado puramente aos atos sexuais e a distinção de Lacan, com base no conceito de castração, de que os místicos não passam por esta ameaça. Para Lacan, os místicos experimentam um gozo mais além por conseguirem ter acesso ao pai originário, pois o gozo masculino, que constitui a identidade sexual do homem, é um gozo fálico, ou seja, limitado, submetido à ameaça de castração (p.15-17).

Avançando com esta argumentação, prosseguimos apresentando a distinção de Lacan entre o gozo dos místicos e a psicose ao resgatar as concepções física e extática que faziam referência ao amor a Deus da Idade Média (p.26).

Segundo Lacan, ao analisar o caso Schreber, os fenômenos psicóticos mais se aproximam de uma mistura do que de uma união com o Ser, em oposição à Presença e ao Júbilo que iluminam a experiência mística (p.27). A partir deste pressuposto surgiu a possibilidade de verificar a diferença existente entre as experiências místicas e a psicose. A partir desta distinção surgiu outra questão com relação às experiências místicas: a relação entre os fenômenos místicos e os fatores socioculturais.

Com relação aos fatores socioculturais, apresentamos a história de Madeleine, a louca da Salpêtrière, tratada por Pierre Janet e Ramakrishna, santo indiano, contemporâneo de Madeleine, que vivia na Índia. Ambos apresentavam as mesmas características relacionadas às experiências místicas, no entanto, por terem nascido em culturas diferentes, ela foi considerada louca e ele, um santo. Para Clément & Kakar, autores do livro *a Louca e o Santo*, a diferença entre um indiano hindu de Calcutá e uma francesa católica de Paris aponta para a distância intransponível entre o monoteísmo cristão e o politeísmo hindu (p.36). Ou seja, embora apresentassem os mesmos fenômenos característicos, estavam separados por suas culturas. Avançamos neste ponto, então, de que os fenômenos relacionados às experiências místicas ultrapassam barreiras culturais.

Aprofundando a questão das barreiras socioculturais, apresentamos a questão dos símbolos, destacando que o mesmo símbolo em culturas diferentes apresenta concepções das mais distintas e, por vezes, opostas. Assim, enfatizamos que os místicos, neste sentido, estão para além do imaginário e também do registro simbólico (p.45).

Sobre os conceitos de *Para Além da Linguagem* e *Para Além do Inconsciente*, verificamos que tanto nas culturas orientais quanto nas ocidentais existe um consenso com relação ao lugar do inefável. Tanto no ocidente quanto no oriente, destaca-se a importância da Palavra. Para estas duas vertentes culturais existe algo além, anterior à Palavra, um padrão tão elevado onde o ponto de encontro entre este padrão, a Pura Transcendência seria um supremo estágio de pura e silenciosa transcendência, uma área de constância, de estabilidade, de silêncio, a dita para a não dita (p.49). Neste sentido, o gozo do místico seria da ordem da experiência e não da palavra, pois os místicos buscam o encontro com Ele através do silenciar das palavras, um estado de quietude que os possibilita acessar um território que pertence ao registro do Real (p.50).

Avançando neste sentido, aprofundando a questão dos estados de consciência na experiência mística, apresentamos os novos paradigmas da ciência destacando o período anterior à criação da Psicanálise, quando Freud tentou construir um modelo teórico com base na Física e se deparou com os processos inconscientes, abandonando esta ideia. Mas diante dos avanços tecnológicos, elaboramos uma correlação constatando como as novas descobertas da Física vêm se aproximando dos conceitos psicanalíticos; pois a nova Física veio reafirmar a impossibilidade de separação entre consciência e objeto da consciência, portanto, entre observador e observado, o que se configura como um dos pressupostos da Psicanálise.

Prosseguindo com a argumentação, abrimos espaço para relacionar a questão dos significantes da Psicanálise e os aspectos vibracionais da Física relacionados principalmente às figuras parentais que constituem a marca inicial do indivíduo. Pensar uma experiência espiritual significa que é necessário posicionar-se como sujeito, liberando-se das amarras que o prendem, principalmente às figuras parentais e as heranças psíquicas recebidas. A questão do gozo dos místicos está exatamente neste ponto de rompimento das amarras familiares, sociais e culturais.

O trabalho até aqui exposto permite estabelecer a possibilidade de distinção entre fenômenos místicos e psicóticos. Assim, apresentamos o seguinte esquema, numerado de 1 a 4, demonstrado graficamente no quadro exibido ao fim do texto as imagens em leitura vertical da esquerda para a direita:

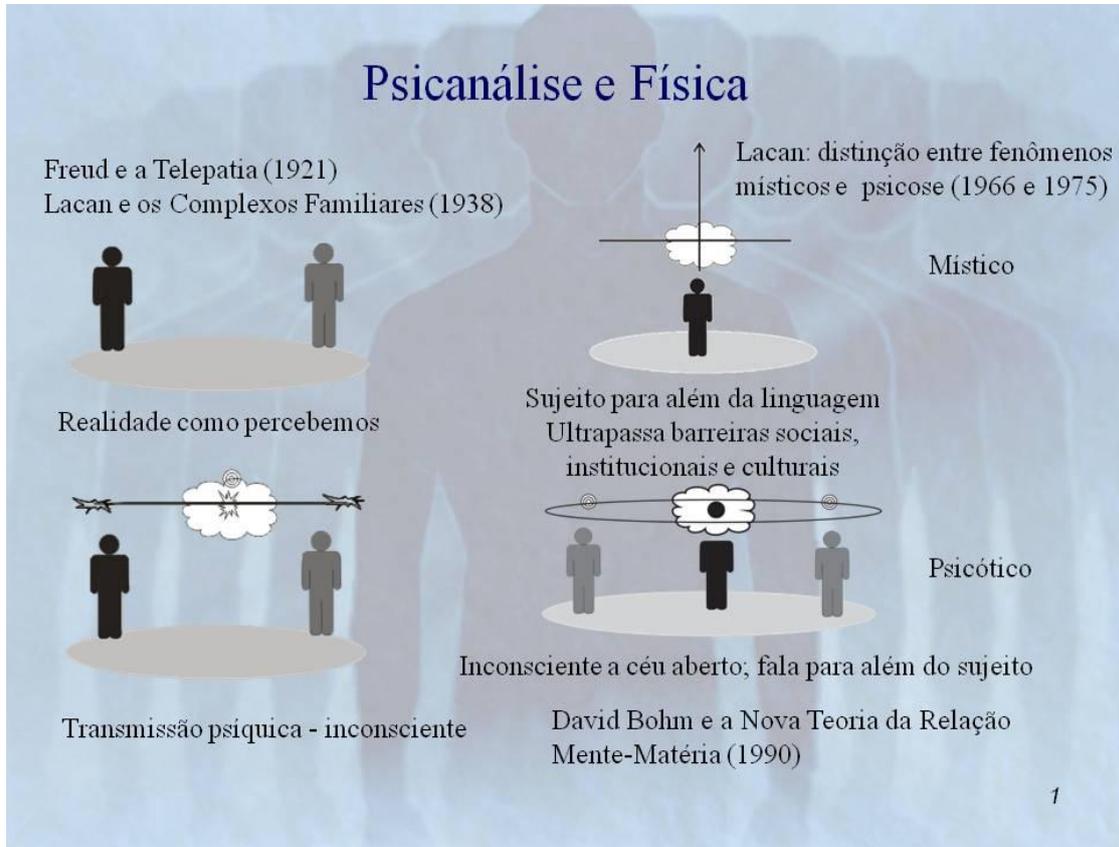
- 1) Em 1921, Freud redigiu um artigo que, 20 anos depois, foi publicado com o título de *Psicanálise e Telepatia*, analisando algumas experiências consideradas paranormais. Em 1933, no artigo *Sonhos e Ocultismo*, propôs que a Psicanálise e a interpretação dos sonhos poderiam elucidar muitas experiências até então atribuídas a causas

sobrenaturais. De acordo com a Psicanálise, elas estariam relacionadas a processos psíquicos;

- 2) Em 1938, Lacan em *Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo*, propôs que o indivíduo já nasce inserido em uma cultura de símbolos e desejos, principalmente das figuras parentais. Consequentemente, o mundo é percebido no contexto em que o indivíduo nasceu. Enquanto está inserido neste contexto, o indivíduo recebe de forma inconsciente as ideias, imagens e impressões que constituem sua família e os grupos sociais com os quais está envolvido. Em 1964, propôs que, para se posicionar como sujeito, o indivíduo precisa sair do processo de assujeitamento ao Outro, ou seja, das marcas psíquicas herdadas anteriormente ao nascimento da cultura, do grupo social e do contexto em que está envolvido para se posicionar como sujeito (LACAN, 2008 [1964], p.184).
- 3) Entre 1966 e 1975, Lacan propôs que os místicos experimentam “um gozo para além do falo...” (1985[1975], p.100), e pontuou que certas experiências relacionadas aos místicos estão para além da linguagem, embora mediadas pelo processo de simbolização construído ao longo de sua história familiar, social e cultural (LACAN, 1988 [1966], p.581). Para Lacan, ao contrário do místico, o discurso do psicótico se configura em uma fala para além do sujeito. Como menção ao inconsciente a céu aberto, pela ausência da inclusão na cadeia simbólica, o psicótico se sente invadido o tempo todo (LACAN, 2002[1956], p. 102, 133);
- 4) Considerando que o observador influencia o resultado das experiências, a Física ampliou seu objeto de estudo para a análise dos fenômenos psicológicos. David Bohm em *O Universo Indivisível* (BOHM; HILEY, 1995, p.397) afirma que um fluxo constante de sentimentos, pensamentos que vêm e vão, desejos, urgências e impulsos

encontram-se interconectados e fluindo entre si e que “um pensamento está implícito no outro, ou ‘coberto, envolvido pelo outro’ (BOHM; HILEY, 1995, p.397).

As afirmações acima podem ser sintetizadas na seguinte imagem:



A partir dessa compreensão, propomos que o psicótico, por sua constituição precária, é atravessado por este fluxo constante definido por David Bohm. No entanto, pela ausência ou precariedade no processo de simbolização, fica no meio deste fluxo, caracterizando a definição de Lacan de inconsciente a céu aberto e apresentando a característica de uma **fala para além do sujeito** (LACAN, 1998 [1966], p.581).

O místico, por outro lado, de acordo com Lacan, se caracteriza como um **sujeito para além da linguagem** (LACAN, 1998 [1966], p.581). Assim, ele consegue ultrapassar este processo de dependência da linguagem, com isto, ultrapassando também as barreiras da cultura. Mas para que o místico seja capaz de ultrapassar esta barreira, foi necessário que passasse pelo processo de simbolização, conforme apresentamos no Capítulo 4.

CAPÍTULO 9

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Admiti, com Lacan, que certas experiências místicas estão para além da linguagem, o que me possibilitou examiná-las em suas diversas facetas, estabelecendo outras marcas para a sua distinção em relação aos fenômenos psicóticos.

A reflexão ensejada pela realização desta tese levou-me a iniciar uma nova trajetória. Apresento, no Anexo I, um dos trabalhos que pude desenvolver nessa direção, no qual destaco as características de simplicidade e júbilo que acompanham algumas experiências de amor a Deus.

Finalmente, espero que esta tese chame a atenção de psicólogos, psiquiatras e demais profissionais de saúde mental para a importância de não rotular, não enquadrar nas categorias existentes da psicopatologia os fenômenos comumente considerados paranormais sem que uma análise mais minuciosa seja feita.

O maior cuidado na compreensão desses fenômenos é importante para diminuir a dor dos que se deparam com experiências pouco usuais e recebem a marca de um diagnóstico de transtorno psicótico e acabam sendo vítimas de tratamentos e prognósticos equivocados.

Enfim, é importante considerar que as experiências místicas ultrapassam dogmas e padrões engessados e rompem barreiras que desafiam nossa simbolização.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, J.F. **A Bíblia da Mulher**. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2004.
- ANDERSSON, O. **Freud Precursor de Freud**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- ASSIS, D. **Transmissão Psíquica: Uma Conexão entre a Psicanálise e a Física**. Disponível na Internet em <http://www.uva.br/mestrado/dissertacoes_psicanalise/transmissao-psiquica-uma-conexao-entre-a-psicanalise-e-a-fisica.pdf > . [2014].
- BASS, L. **A Quantum Mechanical Mind-Body Interaction**. In: Foundations of Physics Journal, 1975.
- BECK, G.L., **Sonic Theology, Hinduism and Sacred Sound (Studies in Comparative Religions)**. University of South Carolina Press, Columbia, EUA, 1993.
- BENKE, C. **Breve História da Espiritualidade Cristã**. Editora Santuário, São Paulo, 2011.
- BIRMAN, J. **As Pulsões e Seus Destinos: do Corporal ao Psíquico**. Coleção Para Ler Freud. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2009
- BOHM, D. **A Totalidade e a Ordem Implicadas**. São Paulo: Editora Cultrix, 1980.
- BOHM, D.; HILEY, B.J. **The Undivided Universe: an Ontological Interpretation of Quantum Theory**. New York: Routledge Ed., 1995.

CAMPBELL, J. **O Poder do Mito**. São Paulo: Editora Palas Athena, 1991.

COWARD, H. **Sacred Word and Sacred Text: Scripture in World Religious**, New York: Orbis Books, EUA, 1988.

CLÉMENT, C. & KAKAR, S. **A Louca e o Santo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

DALGALARRONDO, P. **Religião, Psicopatologia & Saúde Mental**. Porto Alegre: Artmed. 2008.

D'ÁVILA, T. (1562). **Livro da Vida**. São Paulo: Editora Paulus, 1997.

DOLTO, F. & SÉVÉRIN, G. **A Fé à Luz da Psicanálise**. Campinas: Verus Editora Ltda., 2010.

EDDINGTON, A. **The Nature of the Physical World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

EDDINGTON, A. **Science and the Unseen World**. New York: The MacMillan Company, 1929.

EINSTEIN, A. (1916). **A Teoria da Relatividade Especial e Geral**. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2009. Tradução do original alemão por Carlos Almeida Pereira.

ELIADE, M. **Yoga. Imortalidade e Liberdade**. São Paulo: Palas Athena, 2012.

FREUD, S. (1895). **Projeto para uma Psicologia Científica**. In: Obras Completas. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago (Edição Eletrônica), 2000.

_____ (1913). **Sobre o Início do Tratamento**. In: Obras Completas. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago (Edição Eletrônica), 2000.

_____ (1927). **O Futuro de Uma Ilusão**. In: Obras Completas. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago (Edição Eletrônica), 2000.

_____ (1929-30). **O Mal Estar na Civilização e Outros Trabalhos**. In: Obras Completas. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago (Edição Eletrônica), 2000.

_____ (1929-30). **O Mal Estar na Civilização e Outros Trabalhos**. In: Obras Completas. Vol. XXI. Imago Editora. Rio de Janeiro, RJ, 2002.

_____ (1937-39) **O Aparelho Psíquico e o Mundo Externo**. In: Obras Completas. Vol. XVIII Imago Editora. Rio de Janeiro, RJ, 2002.

FREUD, S. (1937-39). **Moisés e o Monoteísmo. Esboço de Psicanálise e Outros Trabalhos**. In: Obras Completas. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago (Edição Eletrônica), 2000.

FUKS, B. **Freud e a Judeidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000

GASIOROWICZ, S. **Quantum Physics**. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2003.

GLEISER, M. **A Dança do Universo**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1997.

GOLEMAN, D. **A Mente Meditativa**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

GUIR, J. **A Psicossomática na Clínica Lacaniana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

HERCENBERG, B.D. **O Exílio e o Poder de Israel e do Mundo (Ensaio sobre a Crise dos Limites da Representação do Poder)**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

HOLANDA, A. B. **Novo Aurélio: O Dicionário da Língua Portuguesa, séc.XXI**, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999, p. 1985

ISAACSON, W. **Einstein, sua Vida, seu Universo**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

JAMES, W. (1902) **As Variedades da Experiência Religiosa. Um Estudo sobre a Natureza Humana**. Editora Cultrix, São Paulo, SP, 1995.

JAMES, W. (1902) **As Variedades da Experiência Religiosa**. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

JEANS, J. **The Mysterious Universe**. Cambridge: Cambridge Library Collection, 1948.

JORGE, M.A.C., **Fundamentos da Psicanálise – De Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

KOENIG, H. **Handbook of Religion and Mental Health**. San Diego (EUA). Academic Press, 1998.

_____ **Religion, Spirituality, and Medicine: Research Findings and Implications for Clinical Practice**. Southern Medical Association, 2004, Vol. 97, N. 12, pp.1194-1200.

_____ **Research on Religion, Spirituality and Mental Health: A Review**. Canadian Journal of Psychiatry. 2008, in press.

LACAN, J. (1938). **Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____ (1953-54). **O Seminário, Livro 1: Os Escritos Técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

_____ (1956). **O Seminário, Livro 3: As Psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____ (1964). **O Seminário, Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ, 2008.

_____ (1966) **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____ (1974). **O Triunfo da Religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____ (1975). **O Seminário, Livro 20: Mais, Ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____ (1974-75). **Seminario 22: RSI**, de 1974-1975. *Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires*.

LUKOFF, D. **The Diagnosis of Mystical Experiences with Psychotic Features**. The Journal Of Transpersonal Psychology , 1985, Vol.17 N° 2, pp. 155-181.

LUTERO, M. (1520) **Da Liberdade do Cristão**. São Paulo: Editora Unesp, 1998

McMICHAELS, S.W. **Journey Out of the Garden: St. Francis of Assisi and the Process of Individuation**. New Jersey: Paulist Press, 1997.

MURARO, R.M. & CINTRA, R. **As Mais Belas Orações de Todos os Tempos**. São Paulo: Editora Pensamento, 2001.

NEWTON, I. (1686). **Newton's Principia. The Mathematical Principles of Natural Philosophy**. New York, Daniel Adee, 1846. Tradução para o inglês de Andrew Motte.

NOUWEN, H. **A Espiritualidade do Deserto e o Ministério Contemporâneo (O Caminho do Coração)**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

ONG, W.J. **The Presence of the World: Some Prolegomena for Cultural and Religious History**, Yale University Press, EUA, 1967.

PADOUX, A. **Vac – The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras**. State University of New York Press, 1990.

PLANCK, M. **The Universe in the Light of Modern Physics**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1931

PONTY, M.M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

QUINET, A. **Teoria e Clínica da Psicose**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2003.

RAMOS, M.B.B. **A Ciência do Sentir**. Rio de Janeiro: Mauad Editora, Rio de Janeiro, 1998.

ROPA, D. **Anuário Brasileiro de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991.

ROSEN, G. **Madness in Society (Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness)**. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

ROUDINESCO, E. & PLOM, M. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

ROZA, L.A.G. **Freud e o Inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

SCIADINI, P. **São João da Cruz**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

SCHÖREL, L.A. **Cântico dos Cânticos – Bíblia do Peregrino – Edição de Estudo**. São Paulo: Editora Paulus, 2ª Edição, 2006

SHELDRAKE, P. **A Brief History of Spirituality**. Boston: Blackwell Publishing, 2007.

SILVA, L. **Léxico de Yôga Antigo (Sânscrito-Português)**. Florianópolis: Uni-Yoga, 1ª Edição, 2007.

SCHRÖDINGER, E. (1944) **¿Que Es La Vida?** Salamanca: Textos de Biofísica, Universidad de Salamanca, 2005

TERÊNCIO, M.G. **Um Percorso Psicanalítico pela Mística, de Freud a Lacan**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

TOMAS D'AQUIN. **Somme Théologique**, 1ª ,2ª , q. 3 art.2. In: QUINET, A. **Teoria e Clínica da Psicose**. Ed.Forense Universitária. Rio de Janeiro, RJ, 2003, p. 82

_____. **Compendium Theologiae**, cap, 105-106. In: QUINET, A. **Teoria e Clínica da Psicose**. Ed.Forense Universitária. Rio de Janeiro, RJ, 2003, p.82

VALAS, P. **As Dimensões do Gozo: Do Mito da Pulsão à Deriva do Gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

VIDAL, P.E.V. **A Máquina do Psiquismo**. Estud. psicol. (Natal), Natal, v. 13, n. 3, Dec. 2008 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-

294X2008000300009&lng=en&nrm=iso>. [2010]. doi: 10.1590/S1413-294X2008000300009.

VITRY, J. **Vita B. Mariae Oigniacensis**, Acta Sanctorum, juin, VOL. IV, 1707

WIGNER, E. **Symmetries And Reflections**. Bloomington and London. Indiana University, 1967.

WILBER, K. **Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Great Physicists**. Boston: Shambhala, 2001.

WOLF, F.A. **Espaço-Tempo e Além**. São Paulo: Editora Cultrix, 1990.

_____ **A Conexão entre Mente e Matéria**. São Paulo: Editora Cultrix, São Paulo, 2001.

ARTIGOS / TEXTOS / SITES

ASSIS, D. **Transmissão Psíquica: Uma Conexão entre a Psicanálise e a Física**. Disponível em:

<http://www.uva.br/mestrado/dissertacoes_psicanalise/transmissao-psiquica-uma-conexao-entre-a-psicanalise-e-a-fisica.pdf > . [2012].

BERNARDINO, L.M.F. **Um Retorno a Freud para Fundamentar a Clínica Psicanalítica com Bebês e seus Pais: os Estudos Sobre Telepatia**. Estilos da Clínica, 2004, Vol. IX, n.17, pp.94-103

CHIBENI, S. **O Surgimento da Física Quântica.**(Notas de Aula) Departamento de Filosofia - IFCH – UNICAMP. Disponível em

<<http://www.unicamp.br/~chibeni/textosdidaticos/fisquantica.pdf>>. [2012].

CORREA, O.B.R. **Transmissão Psíquica Entre as Gerações.** *Psicol. USP* [online]. 2003, vol.14, n.3 [citado 2010-02-21], pp.35-45 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642003000300004&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0103-6564. doi: 10.1590/S0103-65642003000300004.

CULTURA BRASIL. **Mahatma Gandhi.** Disponível em: <http://www.culturabrasil.org/gandhi.htm>. [2012].

História da Índia. Disponível em < <http://www.infoescola.com/india/historia-da-india>>. [2012]

INFOESCOLA. **Santa Teresa D'Ávila.** Disponível em: <http://www.infoescola.com/biografias/santa-teresa-davila>. [2013].

LEVIN, Jeff. Human Flourishing: An Epidemiologist's Perspective. [2008]. Disponível em: < http://www.spiritualityandhealth.duke.edu/images/pdfs/levin_handout.pdf >. [2014].

Ramakrishna. Disponível em <http://pensar.tripod.com/ramakrishna.htm>. Acesso em [2013].

SARTORI, A.P.C., **Erotomania: Amor e Sexuação.** Disponível na Internet:

<http://www.psicologia.ufrj.br/teoriapsicanalitica/arquivos//documentos/75E7C625CDBB0505BD665DE0BAB74739.pdf> [2013].

SOUZA, C.A. **Gozo Místico: Testemunho do Feminino**. Disponível na Internet:

http://www.pgpsa.uerj.br/dissertacoes/2008/Cristiane%20Almeida/Diss_Cristiane.pdf [2013]

VITRY, J. Disponível em http://fr.wikipedia.org/wiki/Jacques_de_Vitry. Acesso em [2012].

WIKIPEDIA. **Brâmane**. Disponível em:< <http://pt.wikipedia.org/wiki/Br%C3%A2mane>>. [2012].

WIKIPEDIA. **Richard Dawkins**. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Richard_Dawkins>. [2014].

ANEXO I: O AMOR A DEUS NO SÉCULO XXI

O texto apresentado por mim, a seguir, tem como base um artigo que foi apresentado na XII Jornada de Formações Clínicas do Campo Lacaniano, em novembro de 2010. O tema da Jornada foi O Amor e suas Letras e o artigo foi escrito para a categoria O Amor a Deus, dentre as várias existentes na Jornada. Em um tempo de tantos questionamentos e tentativas de se resgatar ou remendar padrões, fica uma reflexão sobre o que é andar na contramão de receitas ou fórmulas estabelecidas como se fossem derradeiras e únicas.

Na Idade Média, existiam duas concepções do amor: a física e a extática. A teoria física, referindo-se ao natural e não ao corporal. Por ser a Física uma ciência natural, o amor a Deus também seria. São Tomás de Aquino colocou Deus no lugar do Bem Supremo e a beatitude (abolição do desejo) no lugar da contemplação (QUINET, 2003, p.78). A teoria extática referia-se ao êxtase, ao estar fora de si. Enquanto na concepção física, a unidade seria característica da razão de ser, na extática, a dualidade seria algo necessário e essencial. (QUINET, 2003, p.80).

Fenômenos de transcendência, visões de anjos, experiências de plenitude e completude são algumas características ligadas à teoria extática e que marcaram a história segundo relatos daqueles que foram considerados santos para a Igreja. Santa Teresa de Ávila em O Livro da Vida relata várias de suas experiências que chamou de arroubamentos e o quanto se sentia alheia durante o período em que estes duravam (D'ÁVILA, 1997 [1562], p.195).

Com o teocentrismo dando lugar ao período renascentista, foram vários os avanços, principalmente na ciência: o homem passou a ser o centro do universo e o amor a Deus, se não foi esquecido, foi relegado a outro plano. Com o surgimento da psiquiatria, aos poucos, o que poderia ser considerado como experiência de êxtase na Idade Média cedeu espaço aos diagnósticos psiquiátricos.

Mas, a partir de 1900, com a inauguração da Psicanálise e os estudos do inconsciente surgiu a possibilidade de verificar a diferença existente entre as experiências místicas e a psicose. Lacan (1988 [1956], p.287), com o objetivo de compreender a relação do psicótico com o Outro, resgatou as duas teorias que se referiam ao amor a Deus. Ao analisar o caso Schreber, percebeu que suas experiências com relação a Deus se aproximavam mais de uma mistura do que de uma união com o Ser e em nada pareciam com a “ Presença e o Júbilo que iluminam a experiência mística: oposição que não apenas demonstra, mas que fundamenta a espantosa ausência, nessa relação do Du, isto é, do Tu, vocábulo (Thou) que certas línguas reservam para o chamado de Deus e para o apelo a Deus e que é o significante do Outro na fala” (LACAN, 1988 [1956], p.287).

Partindo desta diferença, Lacan (1985 [1975], p.102) situou que os místicos experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. Diante desta relação, torna-se possível supor que o gozo dos místicos seja o que mais se aproxima da face de Deus, por perceberem a sua fragilidade e pequenez diante do Outro, não vivenciando a ameaça de castração como algo assustador. Para Santa Tereza, por exemplo, diante de uma sabedoria infinita, reconhecer com **simplicidade** sua pequenez valia mais do que toda a ciência do mundo. E segundo sua experiência, Deus se humilha para suportar junto de si a nossa alma néscia (D'ÁVILA, 1997 [1562], p.91).

A segunda concepção do amor na Idade Média era a física. Este amor era definido como profundamente natural, onde o sujeito encontrava sua alma. Para São Tomás de Aquino, com o objetivo de se criar harmonia, fazia-se necessário que o homem se esforçasse em proporcionar o bem no círculo de sua ação. (QUINET, 2003, p.81). Partindo deste pressuposto pode-se perceber que São Francisco de Assis, por sua história, viveu não apenas o amor extático, mas também o físico.

Segundo Freud (2000 [1969], Edição Eletrônica) em *O Mal Estar na Civilização*, São Francisco de Assis, talvez tenha sido quem mais longe foi na utilização do amor para beneficiar um sentimento interno de felicidade. Este amor universal representaria o ponto mais alto que o homem pode alcançar (FREUD, 2000 [1969], Edição Eletrônica).

De fato, São Francisco de Assis ajudou a redescobrir a imanência de Deus no mundo da matéria e na vida espiritual, no contexto da Igreja do século XIII que ensinava essencialmente a transcendência de Deus. Bernard de Clairvaux, responsável por reformar a sua Ordem (dos Cistercienses) e um dos articuladores da Segunda Cruzada, exemplificou a tradição mística do monastério ao propor o exercício de que todos estudariam sua experiência pessoal: prestando atenção ao seu íntimo e tomando nota de sua vivência particular. (McMICHAELS, 1997, p.14).

A ordem dada por Clairvaux moveu Francisco a buscar sua própria experiência com Deus fora do monastério, no mundo secular. Ele conseguiu combinar a vida contemplativa de monge com a vida ativa de um pregador leigo. Ao mesmo tempo, trabalhou para a reforma da Igreja sendo um exemplo de pobreza e humildade. Transformou-se em um pacificador dentro de uma Igreja estagnada e fomentadora de guerra, um mendigo cuja pobreza era endossada por uma Igreja atacada por sua riqueza. (McMICHAELS, 1997, p.14-15). Desmobilizou as tropas papais, sem armas, afirmando que Jesus proibia de matar. Por estas e outras atitudes, nem mesmo foi enterrado, mas jogado em uma espécie de poço, onde eram depositados dejetos humanos, mendigos e lixo, pois estavam contentes em se livrar daquele que incomodava. Pertencia ao campo do Evangelho e não a uma Igreja em que os cristãos eram submissos à vontade do poder do papa. (DOLTO, 2010, p.36). O amor a Deus para ele estava muito além da instituição.

Ainda abordando as características do amor físico, no que diz respeito ao esforço em proporcionar o bem no círculo de sua ação e por ser algo natural, torna-se possível expressar

este amor através da ciência. Na Idade Moderna, surgiu a figura de Isaac Newton que ficou conhecido como o físico e matemático que revolucionou a física por volta de 1687 ao inaugurar a mecânica clássica¹⁰ com a obra *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (NEWTON, 1846 [1686], tradução de Andrew Motte). Newton também era alquimista, filósofo e teólogo. Segundo Gleiser (1997, p.164), embora se aprenda na escola que a física newtoniana é um modelo de pura racionalidade, Newton teria sua memória desprezada se sua imagem fosse desvinculada da existência de Deus em seu universo. Newton via o Universo como manifestação do poder infinito de Deus. Sua vida foi uma busca pela comunhão com a “Inteligência Divina”, pois acreditava que era esta inteligência que dotava o Universo com ordem e beleza. Sua ciência foi o resultado desta crença, uma ligação entre o humano e o divino (GLEISER, 1997, p.164). Expressou o amor a Deus por meio da ciência que revolucionou até mesmo a maneira de pensar. Sua metodologia foi transformada na base conceitual de todas as áreas intelectuais: política, história, vida social e até moral¹¹. Apesar de toda esta revolução, Newton baseou seu método na **simplicidade** (Gleiser, 1997, p.186). Segundo o próprio Newton, “a Natureza se contenta com a **simplicidade** e não é afetada pela pompa nem por causas supérfluas” (NEWTON, 1846 [1686], tradução de Andrew Motte).

E o que dizer de Albert Einstein? Segundo Isaacson (2007, p.394-395), quando criança, Einstein passou por uma fase de êxtase religioso; depois rebelou-se contra ela, passando 30 anos sem abordar este assunto. No entanto, ao chegar aos 50 anos, aos poucos começou a articular mais claramente a apreciação de sua herança judaica e de sua crença em Deus, sob um ponto de vista impessoal e deísta. Assim como Newton, a busca de Einstein era movida

¹⁰ Freud, em seu Projeto para uma Psicologia Científica (1895), baseou a teoria dos neurônios nas leis do movimento da mecânica newtoniana.

¹¹ Para exemplificar o impacto que o trabalho de Newton causou no meio científico, todas as teses, monografias, e experimentos científicos devem partir de um pressuposto já fundamentado.

pela intuição de que a **simplicidade** matemática era característica do trabalho artesanal da natureza. Uma vez ou outra, quando surgia uma formulação especialmente elegante, ele exultava: “Isso é tão simples que Deus não poderia deixar passar” (ISAACSON, 2007, p.477).

Para Einstein, a crença em algo maior que ele mesmo se tornou um sentimento definidor. Este sentimento produzia uma mistura de confiança, humildade e uma doce simplicidade. Estas qualidades o ajudaram a evitar a presunção e o pedantismo da mente mais famosa do mundo. Seu deslumbramento e humildade perante o universo formaram a base de seu senso de justiça social. Assim, ele fugia do consumo excessivo, do materialismo e se interessava pela causa dos refugiados e oprimidos. (ISAACSON, 2007, p.395). Foi coerente ao rebater a acusação de ser ateu e se zangava quando as pessoas usavam seu nome para apoiar tal argumento (ISAACSON, 2007, p.399).

Segundo Isaacson (2007, p.403), Einstein, mais que a maioria das pessoas, dedicou-se sincera e corajosamente a ações que transcendiam os desejos egoístas, com o objetivo de incentivar o progresso da humanidade e preservar a liberdade individual. Era, em geral, generoso, gentil e despretensioso. Em 1922, ao fazer uma viagem para o Japão sem as filhas, aconselhou-as a usarem pouco para si mesmas e darem muito aos outros.

Continuando a abordagem sobre o que pode caracterizar o amor a Deus, em um período mais recente, Renato Russo popularizou o capítulo 13 da I Carta do apóstolo Paulo à Igreja de Corinto, escrita nos primórdios do cristianismo, ao compor a música Monte Castelo: “Ainda que eu falasse a língua dos homens e dos anjos sem amor, eu nada seria...”. Segundo o apóstolo, entregar o corpo para ser queimado, doar todos os bens aos pobres, conhecer todos os mistérios e toda a ciência, entre outros exemplos não teriam qualquer valor se o amor não estivesse presente. O autor relata que o amor é paciente, é benigno, não é leviano, não busca seus interesses, não é soberbo, ciumento ou mentiroso e termina o capítulo enfatizando que entre a fé, a esperança e o amor, o mais importante é o amor. (BIBLIA SAGRADA, 1983,

p.201(NT)) Se o amor possui tais características, torna-se necessário a convivência com o outro. Françoise Dolto (2010, p.82), em *A Fé à Luz da Psicanálise*, propõe que o essencial da comunicação do ser humano é o amor e só se pode viver Deus no encontro com o outro. A dinâmica do desejo se forma através do encontro com o próximo (DOLTO, 2010, p.82).

Segundo Dolto (2010), quem vive este tipo de amor irradia o amor em que vive, não buscando doutrinar ou convencer. Não é nada mais que um outro, faz o que tem que fazer e é ele mesmo quase sem se dar conta. Por vezes, não é reconhecido, pois para a sociedade, não constitui modelo de vida, mas difunde uma alegria serena aos que dele se aproximam, é fácil que os outros não o percebam e que se afastem de sua aparente fragilidade. Pode ser encontrado em todas as 'Igrejas', mas ao mesmo tempo, transcende a elas. (DOLTO, 2010, p.40).

Para Dolto (2010), o que diz respeito ao espiritual ultrapassa a linguagem, mas a circula, propaga-se, difunde-se em toda a vida, gera alegria, para além do prazer (DOLTO, 2010, p.111). Esta definição amplia a constatação de Freud em *O Mal Estar na Civilização* sobre aqueles que dedicam sua vida ao amor pela humanidade (FREUD, 2000 [1969], Edição Eletrônica), aponta para a definição do apóstolo Paulo a respeito das características de quem vive o amor e se aproxima da concepção de Lacan sobre a diferença entre o júbilo e a alegria do místico em contraposição ao psicótico (LACAN, 1988 [1966], p.582). **Simplicidade** indica ser outro ponto fundamental deste tipo de amor. Aqueles que buscam viver o amor a Deus seguem um outro caminho que as leva ao princípio da realidade. Vivem na contramão das relações e dos interesses passageiros que teem caracterizado a sociedade atual. Parecem viver o desejo espiritual. Dolto ressalta que o desejo carnal consome e o espiritual, regenera (DOLTO, 2010, p.127-128). Para o ser espiritual, a santidade é o desejo de que desabroche algo que não conhecemos, algo invisível que está além do nosso inconsciente (DOLTO, 2010, p.129). Isto remete à metáfora de um rei que deu a seus prisioneiros a escolha entre fugir e

morrer com as flechadas de seus arqueiros ou passar por uma enorme porta com desenhos assustadores. Todos escolheram morrer. Certo dia, um de seus súditos perguntou o que havia atrás da porta. O rei pediu que ele mesmo a abrisse e constatasse. Ao ser aberta, raios de sol invadiram a sala e o súdito percebeu que por trás da porta, havia a liberdade, no entanto, nenhum dos prisioneiros que por ali passaram sequer ousou abri-la. Aqueles que buscam viver o amor a Deus parecem ter tomado a decisão de abrir a porta.

ⁱ INFOESCOLA. **Santa Teresa D'Ávila**. Disponível em: <http://www.infoescola.com/biografias/santa-teresa-davila>. [2013]. Ref. p.40

ⁱⁱ CULTURA BRASIL. **Mahatma Gandhi**. Disponível em: <http://www.culturabrasil.org/gandhi.htm>. [2012] Ref. p.41