

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

**O VÉRTICE MÍSTICO-RELIGIOSO NA OBRA
DE WILFRED BION**

São Paulo, 2024
Silvana Souza Silva

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

O VÉRTICE MÍSTICO-RELIGIOSO NA OBRA
DE WILFRED BION

Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para obtenção
do título de Mestre em Ciência da
Religião, sob a orientação da Profa.
Dra. Patrícia Rodrigues de Souza

São Paulo, 2024

Banca Examinadora

Profa. Dra. Patrícia Rodrigues de Souza

Prof. Dr. Bruno Pinto Albuquerque

Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha profunda gratidão a todos que, de maneira especial, inspiraram e tornaram possível a realização desta dissertação:

À minha mãe, Alaides, que, apesar de não ter tido a oportunidade de seguir com seus estudos, ficando limitada a uma alfabetização restrita devido às condições sociais de seu tempo, sempre me ofereceu seu apoio.

Ao meu pai, que deixou precocemente este mundo material no ano de 2003, mas cuja memória continua a me guiar e motivar em todos os aspectos da minha vida.

Ao meu irmão Sidnei, cujo incentivo foi uma fonte de força ao longo dessa jornada.

À minha filha Sofia, por compreender minha dedicação de inúmeros finais de semana à escrita, pelo encorajamento constante que fortaleceu minha convicção de que eu seria capaz.

À Gislaíne Ramos, minha analista de tantos anos, pela sustentação do vínculo terapêutico, que foram essenciais para o meu crescimento pessoal e intelectual.

Ao Grupo Bion em Expansão, que sempre promoveu estudos direcionados ao pensamento de Bion e cuja dedicação foi uma fonte constante de inspiração para a realização deste trabalho.

A todos os autores citados nesta obra, com especial menção ao Prof. Rezende, que lamentavelmente, faleceu no início da elaboração desta dissertação. Sua contribuição para os estudos de Bion, especialmente ao que se refere ao vértice místico, foi essencial para essa pesquisa.

Agradeço aos colegas Ana, Adriel, José Luis, Átila e Samuel, que estiveram comigo ao longo dos últimos dois anos, oferecendo incentivo e troca de conhecimentos.

Expresso minha gratidão à professora Patrícia Rodrigues de Souza, por seu esforço e dedicação para a conclusão deste trabalho, e ao professor Everton Maraldi, cujo apoio, no início da pesquisa, foi fundamental para consolidar sua viabilidade.

Finalmente, estendo meus agradecimentos ao professor Bruno Albuquerque pelo seu precioso estudo sobre psicanálise e religião, ao professor Ênio José Da Costa Brito que aceitou o desafio de me acompanhar nesta pesquisa, e a todos os professores do programa de Ciência da Religião, pela sabedoria compartilhada e acolhimento constante.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de
Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento
88887.840031/2023-00

This work was carried out with the support of the Coordination for the Improvement of
Higher Education Personnel - Brazil (CAPES) - Financing Code 88887.840031/2023-00

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP).

*Nisi dominus frustra*¹ (Sem Deus nada tem significado).

¹ Brasão exposto na porta da residência da Família Bion em Muttra, Índia.

SILVA, Silvana Souza. *O vértice místico-religioso na obra de Wilfred Bion* (dissertação).
São Paulo: Programa de Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, 2024.

RESUMO

Esta dissertação propõe uma pesquisa sobre o vértice místico-religioso do psicanalista indiano Wilfred R. Bion (1897-1979), com foco na análise do conceito de mística em sua obra. Além de médico e psicanalista, Bion formou-se em história e estudou várias áreas das ciências naturais, possuindo profundo conhecimento de teologia, filosofia e matemática. A influência desses conhecimentos, somada à familiaridade com a cultura hindu oriental, contribuiu para o desenvolvimento de seu sistema de pensamento, fundamentado no uso de paradoxos, contradições e ilógicas, com o objetivo de romper o ciclo puramente lógico e sensorial da mente. Ele incorporou as noções de transcendência e união com o divino, típicas da mística cristã, e a busca pela dissolução do ego em uma consciência universal, presente na tradição hindu, como elementos centrais em seu entendimento sobre a expansão mental no último período de sua obra, conhecido como vértice místico-religioso. Ao explorar o modelo psicanalítico da experiência mística de Bion, a pesquisa busca compreender a mística em tradições religiosas mencionadas em sua obra. Serão abordadas a mística devocional hindu (*bhakti*), o Sufismo islâmico, a mística católica de Santo Agostinho e a abordagem mística no Zen Budismo. Portanto, esta pesquisa não se limita exclusivamente à análise da mística, mas também busca identificar aproximações significativas entre psicanálise e religião. A partir de uma perspectiva da ciência da religião, essas aproximações permitem um diálogo mais profundo entre as experiências místicas e os processos psíquicos, ampliando a compreensão da relação entre o transcendental e a psicanálise.

Palavras-chave: Mística; Psicanálise; Religião; Wilfred R. Bion;

ABSTRACT

This dissertation proposes a study on the mystical-religious vertex of the Indian psychoanalyst Wilfred R. Bion (1897-1979), focusing on the analysis of the concept of mysticism in his work. In addition to being a doctor and psychoanalyst, Bion graduated in history and studied various areas of the natural sciences, possessing deep knowledge in theology, philosophy, and mathematics. The influence of this knowledge, combined with his familiarity with Hindu oriental culture, contributed to the development of his system of thought, based on the use of paradoxes, contradictions, and illogic, aiming to break the purely logical and sensory cycle of the mind. He incorporated notions of transcendence and union with the divine, typical of Christian mysticism, and the search for the dissolution of the ego into a universal consciousness, present in Hindu tradition, as central elements in his understanding of mental expansion during the last period of his work, known as the mystical-religious vertex. By exploring the psychoanalytic model of Bion's mystical experience, this research seeks to understand mysticism in the religious traditions mentioned in his work. It addresses Hindu devotional mysticism (*bhakti*), Islamic Sufism, Catholic mysticism from Saint Augustine, and the mystical approach in Zen Buddhism. Therefore, this research is not limited exclusively to the analysis of mysticism but also seeks to identify significant connections between psychoanalysis and religion. From a religious studies perspective, these connections allow for a deeper dialogue between mystical experiences and psychic processes, expanding the understanding of the relationship between the transcendental and psychoanalysis.

Keywords: Mysticism; Psychoanalysis; Religion; Wilfred R. Bion;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1 – A MÍSTICA EM DIFERENTES TRADIÇÕES RELIGIOSAS CONFORME SELECIONADAS POR WILFRED BION	18
1.1 <i>As diversas definições da palavra</i>	19
1.2 <i>Características da mística</i>	20
1.3 <i>Mística cristã</i>	22
1.4 <i>Mística hindu – bhakti</i>	27
1.5 <i>Mística islâmica - sufismo</i>	29
1.6 <i>Mística e zen budismo</i>	32
CAPÍTULO 2 - A MÍSTICA EM DIÁLOGO COM A PSICANÁLISE.....	34
2.1 <i>Breve panorama sobre psicanálise e mística</i>	34
2.2 <i>A compreensão do sentimento oceânico</i>	36
2.3 <i>A expansão da mística no campo psicanalítico</i>	41
2.3.1 <i>O modelo clássico</i>	41
2.3.2 <i>O modelo adaptativo</i>	42
2.3.3 <i>O modelo transformacional</i>	43
CAPÍTULO 3 – FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO DE BION.....	46
3.1 <i>Conhecendo Bion</i>	46
3.2 <i>Conceitos e Ideias para compreensão do vértice místico</i>	54
3.2.1 <i>At-one-ment (estar uno a si mesmo)</i>	55
3.2.2 <i>Capacidade Negativa</i>	57
3.2.3 <i>Deidade ou Divindade</i>	58
3.2.4 <i>Incognoscível</i>	58
3.2.5 <i>Intuição</i>	59
3.2.6 <i>Knowledge ou K</i>	59
3.2.7 <i>Modelo</i>	61
3.2.8 <i>Númeno ou coisa em si mesma</i>	62
3.2.9 <i>“O”</i>	63
3.2.10 <i>Sem memória e sem desejo de compreensão</i>	64
3.2.11 <i>Vértice</i>	66
3.3. <i>Dimensão da mística para Bion</i>	66
DISCUSSÃO.....	68
CONCLUSÃO.....	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	82

INTRODUÇÃO

Os psicanalistas têm se revelado peculiarmente cegos para esse tópico da religião. Quem quer que seja lembrado o que sabe sobre a história da raça humana, pode reconhecer que as chamadas atividades religiosas são, quando nada, tão inegáveis quanto as chamadas atividades sexuais. (BION, 1970, p. 63)

A aceitação no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo não apenas representou um avanço significativo em minha trajetória acadêmica, mas também se configurou como um processo transformador. Essa experiência contribuiu de maneira substancial para o meu crescimento pessoal e ampliou minha perspectiva sobre uma variedade de questões, indo além do tema específico da minha pesquisa.

Sinto, assim, imensa gratidão por poder colaborar com o programa, especialmente ao considerar as dificuldades enfrentadas por minha família. Meu pai, que faleceu repentinamente há quase 20 anos, teve oportunidades educacionais limitadas e sabia apenas assinar seu nome. Minha mãe, com uma alfabetização restrita, também enfrentou barreiras, mas sempre me incentivou a buscar novos horizontes. Esse apoio incondicional foi fundamental para que eu chegasse até aqui.

A motivação para a realização desta pesquisa, entretanto, remonta ao ano de 2013, quando, já atuando como psicanalista, tive contato com os estudos de Wilfred Bion. Naquele período, percebi uma interessante convergência entre o desenvolvimento teórico delineado por Bion e elementos fundamentais da filosofia oriental, especialmente em seu enfoque místico-religioso. Essa convergência despertou a necessidade de aprofundar o estudo sobre como suas ideias dialogam com outras tradições religiosas e místicas.

Para explorar essa relação, torna-se essencial adotar uma abordagem que permita uma análise neutra e objetiva dessas interações, sem a interferência de convicções pessoais. Nesse sentido, o agnosticismo metodológico apresenta-se como uma ferramenta fundamental, pois possibilita um estudo das manifestações religiosas com imparcialidade, preservando a abertura para múltiplas interpretações. No entanto, ao adotar o agnosticismo metodológico, essa área do saber – isto é, a ciência da religião – não busca impor convicções ou preconceitos, mas se empenha em compreender as diversas manifestações religiosas de maneira imparcial e objetiva (STERN, 2022, p. 42).

Incorporar os conceitos da ciência da religião às ideias de Bion pode trazer uma perspectiva profundamente renovada para as análises que abordam o fator religioso. Esse

enfoque não apenas enriquece a compreensão das interações entre psicanálise e religião, mas também é extremamente útil para superar barreiras e estigmas que frequentemente envolvem esse diálogo.

Através dessa integração, é possível explorar com mais profundidade a relação entre processos psíquicos e experiências religiosas, promovendo um diálogo mais aberto e construtivo. Portanto, realizar esse estudo dentro da ciência da religião é fundamental para ampliar o entendimento das complexas interações entre essas áreas e para fomentar uma abordagem mais inclusiva e abrangente na pesquisa acadêmica.

Wilfred R. Bion é uma figura central na psicanálise contemporânea, com uma trajetória de vida marcada por experiências intensas que influenciaram profundamente suas contribuições teóricas. Nascido na Índia e educado na Inglaterra, Bion passou por diversas fases de formação, incluindo uma carreira militar durante as duas Guerras Mundiais, nas quais vivenciou situações extremas que moldaram sua compreensão da psique humana.

Após a Segunda Guerra Mundial, Bion iniciou sua formação psicanalítica sob a supervisão de Melanie Klein, uma das figuras mais influentes na psicanálise. Ele é conhecido por suas teorias sobre grupos e sua exploração do processo de pensamento, especialmente o conceito de “aprender com a experiência”. Bion introduziu ideias inovadoras sobre o funcionamento mental, e sua importância para a psicanálise contemporânea reside em sua capacidade de integrar suas experiências de vida com a prática clínica, oferecendo insights sobre a natureza do pensamento e do sofrimento psíquico.

Bion se interessava pelo que chamava de “experiências sem memória e sem desejo”, um estado de mente receptivo e aberto à verdade emocional, que ressoa com conceitos espirituais de transcendência e conexão com algo maior. Sua referência ao “sentimento oceânico” e ao “não-conhecimento” na psicanálise demonstra uma interseção entre a prática clínica e a busca espiritual, abrindo caminhos para diálogos entre a psicanálise e tradições místicas. Além disso, suas reflexões sobre a fé e a intuição como funções mentais importantes para o trabalho psicanalítico sugerem uma proximidade entre o pensamento *bioniano* e a espiritualidade, onde a experiência direta e vivida da mente toca o desconhecido, o transcendente e o místico.

À medida que me aprofundava em seus escritos, tornou-se evidente uma familiaridade conceitual entre sua obra e algumas escolas orientais, nas quais se delinea um percurso de desenvolvimento em direção à plenitude, frequentemente descrito como

uma experiência mística. Desde sua concepção por Sigmund Freud, a psicanálise evoluiu como um campo pluralista, enriquecido pelas contribuições de teóricos como Jacques Lacan, Donald Winnicott, Melanie Klein e Wilfred Bion. Este último, em particular, introduziu uma perspectiva única ao explorar a experiência mística como um fenômeno de transcendência dentro do contexto analítico.

No campo das ciências da religião, a exploração do fenômeno místico é igualmente importante. Segundo Greschat, em seu livro *O que é Ciência da Religião?* (1998), o fenômeno religioso pode ser compreendido a partir de quatro perspectivas principais: 1) como comunidade; 2) como atos religiosos; 3) como doutrina; 4) como experiência religiosa. Esta pesquisa se posiciona na quarta perspectiva, buscando entender a experiência mística como uma tentativa de apreensão do incognoscível. Seguindo essa linha, incluímos a contribuição de Rudolf Otto. Na obra *O Sagrado (Das Heilige)*, Otto introduz o termo “numinoso” para descrever a experiência do sagrado como algo que transcende o racional, capturando a dimensão do mistério que é ao mesmo tempo tremendo e fascinante.

Embora Bion não trate diretamente do conceito de “numinoso”, suas ideias sobre a transformação das experiências emocionais e o enfrentamento do desconhecido podem ser vistas como complementares à compreensão das experiências profundas e transcendentais descritas por Otto.

Ao elaborar o vértice místico-religioso, Bion reformulou e deu novo enfoque a conceitos de grandes filósofos, matemáticos e pensadores, desafiando a visão tradicional que considerava a mística como um registro psíquico potencialmente patológico. Wilfred Bion não apenas reconheceu a mística como uma forma de experiência válida, mas também a integrou como um componente essencial de sua teoria psicanalítica. O período místico é notável pela exploração profunda das interseções entre mística e religião, tema que, apesar de sua relevância, tem sido historicamente pouco explorado na literatura psicanalítica.

Apesar da crescente valorização da mística em campos como a filosofia, a religião e os estudos culturais, há uma lacuna considerável na pesquisa dedicada ao estudo do vértice místico-religioso na obra de Bion. Essa lacuna representa não apenas um desafio teórico, mas também uma oportunidade significativa para expandir o entendimento psicanalítico sobre a complexidade da mente humana.

A pesquisa proposta visa explorar o último período da obra de Wilfred Bion, no qual suas concepções psicanalíticas se expandem para incluir um enfoque místico-

transcendental. Este trabalho se concentra no período compreendido entre 1970 e 1979, ano do falecimento de Bion, e se fundamenta em uma revisão sistemática de seus escritos entre 1943 e 1970, período em que Bion desenvolveu suas ideias sobre a experiência mística, conforme discutido em seu livro *Atenção e Interpretação* (1970). Nessa fase, Bion se dedicou a observar e interpretar a realidade psíquica, destacando a importância do processo emocional na estruturação dos pensamentos essenciais ao funcionamento psíquico.

A abordagem de Bion integra modelos lógico-científicos, matemáticos, filosóficos e estético-artísticos, estendendo-se ao domínio religioso-místico. Ele argumenta que a mística não deve ser separada da psicanálise ou da religião, mas estudada em seus pontos de interseção. Bion faz referência a místicos de diversas tradições religiosas, como o cristianismo, o hinduísmo, o islamismo e o budismo, reconhecendo a presença de elementos místicos nos fundadores dessas grandes religiões.

No contexto psicanalítico, a pesquisa buscará explorar as diversas concepções de mística, examinando caminhos culturalmente distintos como o *bhakti* no hinduísmo, a mística cristã, o sufismo islâmico e o zen-budismo. Essa investigação não se limita apenas ao entendimento teórico, mas também visa refletir sobre como a dimensão mística pode enriquecer a compreensão do aparelho psíquico e da experiência emocional, expandindo os limites da psicanálise.

Portanto, este estudo se propõe a desvelar as camadas do pensamento de Bion sobre a mística, além de promover uma reflexão acadêmica que amplie o diálogo entre a psicanálise e outras disciplinas, contribuindo para uma compreensão mais profunda e integrada do ser humano.

Adotando uma abordagem qualitativa e descritiva, esta pesquisa visa colaborar com a investigação acadêmica ao explorar de forma aprofundada o conceito de vértice místico-religioso em Wilfred Bion. O estudo pretende analisar como Bion concebeu e desenvolveu sua teoria da mística, explorando as influências teóricas e experiências pessoais que moldaram seu pensamento. Além disso, buscará compreender em que medida a mística pode enriquecer a prática clínica, oferecendo novas perspectivas para a compreensão e tratamento das questões psíquicas.

Ao abordar essa temática, o estudo propõe contribuir para uma compreensão das experiências humanas que transcendem as fronteiras do racionalismo estrito. Esta investigação não se restringe apenas a elucidar o pensamento de Bion, mas também a abrir novas possibilidades de diálogo entre a psicanálise e outras disciplinas, em especial

a ciência da religião, buscando, assim, enriquecer tanto a teoria quanto a prática psicanalítica contemporânea.

Para avaliar a relação entre o vértice místico-religioso e a mística, esta pesquisa será guiada por uma seleção criteriosa de textos. As obras de Wilfred Bion escolhidas para este estudo abrangem o período de 1943 a 1970, as quais incluem: *Aprender com a Experiência* (1966), *Transformações* (2004) e *Atenção e Interpretação* (2006). Além dessas, a biografia escrita por Gérard Bléandou, intitulada *Wilfred R. Bion: A Vida e a Obra – 1897-1979* (1993), será consultada exclusivamente para obter dados biográficos.

A pesquisa também se beneficiará das contribuições de outros autores da psicanálise contemporânea, como David E. Zimmerman, com sua obra *Bion: da Teoria à Prática* (2004), e o *Dicionário de Conceitos da Linguagem de Bion*, organizado por P.C. Sandler (2022). Autores como Gilberto Safra (2022), Antônio Muniz Rezende (1999) e Odilon Franco Filho também serão importantes para a fundamentação desta dissertação, tendo desenvolvido textos relevantes sobre a temática da mística e psicanálise.

Além disso, serão incorporadas algumas obras de autores renomados nas áreas de mística, psicologia e religião, como D.T. Suzuki (1969), Sudhir Kakar (1994), William Parson (1998) e William James (2017). Serão examinadas as perspectivas da mística encontradas nos trabalhos de Losso e Pinheiro, especialmente na publicação *A Mística e os Místicos* (2022). A dissertação também se baseará em autores que exploram as interseções entre experiências místicas e psicanálise, como Odilon de Mello Franco Filho em sua obra *L'esperienza dei Mist* (1998).

Ainda, no campo da teologia, será analisada a obra de Muniz Rezende *Ser e Não Ser sob o Vértice de "O"* (1999), assim como *Fundamentos Teológicos das Teorias Psicanalíticas* (2002), de Gilberto Safra. Explorando a relação entre Freud e a mística, a pesquisa fará uso do diálogo de Freud com Rolland, conforme discutido por William Parsons em *The Oceanic Feeling Revisited* (1998).

Serão também abordadas questões levantadas pelo psicanalista indiano Sudhir Kakar em suas obras *Psicanálise e Religião* (1990) e *A Louca e o Santo* (1994) escrito com Katherine Clement. Por fim, a dissertação explorará as contribuições de D.T. Suzuki, especialmente em *Os Estados Místicos em Algumas Religiões* (1969), *A Doutrina Zen da Não-Mente* (1989), e *Mística Cristã Budista* (1976), além das teorias de William James, apresentadas em *As Variedades da Experiência Religiosa* (2017).

A opção por esses autores reflete o esforço de adotar uma linguagem que busca compreender a mística e, ao mesmo tempo, informar ao leitor o modelo que constitui o

pensamento de Bion. Nesse processo, nos deparamos com o fio tênue que separa mística e religião, essencial para refletir sobre a psicanálise sob essa perspectiva. Por fim, em sua estrutura, a dissertação será composta por três capítulos, cada um dos quais explorando diferentes aspectos do vértice místico-religioso em Bion, à luz dos autores e obras mencionados.

O primeiro momento desta pesquisa consiste em explorar as diferentes concepções de mística, abordando as variadas interpretações do conceito e examinando alguns caminhos místicos culturalmente delimitados, como o *bhakti* no hinduísmo, a mística cristã, o sufismo no Islã e o budismo zen. Cada uma dessas tradições oferece uma perspectiva única sobre a mística, enraizada em suas práticas religiosas e filosóficas específicas.

CAPÍTULO 1 – A MÍSTICA EM DIFERENTES TRADIÇÕES RELIGIOSAS CONFORME SELECIONADAS POR WILFRED BION

[...] observamos que as ideias propostas por místicos, separados por barreiras raciais, culturais, geográficas ou de tempo, nos parecem inicialmente distintas umas das outras, mas que guardam curiosas semelhanças e inter-relações (BION, 1975, p. 41).

As concepções psicanalíticas de Bion percorrem uma variedade de modelos, incluindo os lógico-científicos, matemáticos, filosóficos, estético-artísticos e, finalmente, os religioso-místicos. Durante o período de 1970 a 1979, as ideias de Bion adquirem uma característica místico-transcendental, um aspecto pouco explorado no campo psicanalítico e que constitui o foco desta pesquisa. Em seu livro *Atenção e Interpretação* (1970), Bion introduz a dimensão mística em sua obra, demonstrando uma preocupação central em observar, avaliar, interpretar e comunicar a realidade psíquica da experiência emocional. Ele investiga a relação entre um estado mental místico e o processo de criação e estruturação de pensamentos e emoções, essenciais para o funcionamento psíquico.

Como a psicanálise, em sua origem, posicionava-se de forma antagônica à religiosidade e à mística, o desenvolvimento das ideias de Bion, que integram uma dimensão místico-transcendental, representa uma reformulação significativa dentro do campo psicanalítico. Essa incorporação de aspectos místicos não apenas desafia as concepções tradicionais da psicanálise, mas também amplia o entendimento do inconsciente e da experiência subjetiva, abrindo novas possibilidades para o diálogo entre psicanálise e espiritualidade. Portanto, a análise da obra de Bion nesse contexto não só revela uma transformação na psicanálise, mas também evidencia a relevância de sua contribuição para o pensamento contemporâneo.

Questiona-se: a mística desempenha um papel na psicanálise? Contrariando o senso comum, um místico não é apenas alguém inclinado a acreditar em forças e entidades sobrenaturais; essa visão muitas vezes está associada à credulidade. No entanto, os defensores teóricos da mística acreditam que ela fundamentou a vida dos fundadores das grandes religiões, tais como Cristo, Buda, Maomé, Lao-Tsé. No cristianismo, por exemplo, encontram-se místicos renomados como Francisco de Assis, João da Cruz e Teresa d'Ávila. Da mesma forma, o sufismo, que é a via mística do Islã, contribuiu para que Bion elaborasse seu vértice místico (REZENDE, 1993, p. 75).

É fundamental destacar que, segundo Bion, não há uma cisão entre religião, psicanálise e mística; ao contrário, há intersecções que merecem ser estudadas. Embora a psicanálise e a religião sejam conscientemente distintas em seus objetivos e métodos, a mística pode ser abordada de maneira a diferenciá-la da religião. A psicanálise se concentra na análise das produções do inconsciente, enquanto a religião tradicionalmente envolve sistemas de crenças, práticas e rituais comunitários.

A mística, por outro lado, refere-se a experiências pessoais de transcendência e conexão com o divino, que não se limitam necessariamente a uma estrutura religiosa específica. A mística é frequentemente caracterizada por uma experiência direta e pessoal do transcendente, que pode ocorrer tanto dentro quanto fora de contextos religiosos. Muitas vezes, indivíduos vivenciam experiências místicas que não se encaixam perfeitamente nas doutrinas ou práticas de suas tradições religiosas. Esses momentos de transcendência pessoal podem não estar restritos a um sistema de crenças específico, permitindo que a mística seja vista como uma expansão da consciência que transcende as categorias religiosas tradicionais. Assim, enquanto a psicanálise e a religião operam em contextos diferentes, a mística pode ser considerada uma experiência que transita por essas esferas e oferece uma experiência que enriquece a compreensão da capacidade do inconsciente.

Preocupado com a comunicação de seus escritos e com a inclusão do pensamento místico, Bion desenvolveu modelos para facilitar a compreensão dos processos de pensar e sentir. O conceito de modelo será aprofundado no capítulo 3.

1.1 As diversas definições da palavra

Para pensar a definição de mística, recorreremos ao uso do livro *A Mística e os Místicos* LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; PINHEIRO, Marcus Reis. (2022), como guia para a compreensão do termo “mística”. A palavra “mística”, derivada do grego *mystikós*, está vinculada a rituais secretos de figuras como Orfeu, Dionísio e os Mistérios de Elêusis. O texto destaca o termo central, *mysterion*, referindo-se a rituais de iniciação secretos que conduzem à revelação do divino, sublinhando a inefabilidade dessa experiência. Ao longo do tempo, a concepção de mística ampliou-se para além do acesso à divindade, passando a incluir também um meio de obtenção de conhecimento direto (BINGEMER, 2022, p. 24).

Em sua obra *Mysticism* (1961), Evelyn Underhill é citada por sua definição de mística como expressão da tendência inata do espírito humano em direção à harmonia com a ordem transcendente, representando a verdadeira evolução da consciência. O texto introduz uma perspectiva específica da mística, destacando a experiência direta da divindade e a apreensão de uma unidade suprema, não sensual.

Pinheiro (2022) adiciona um estágio não mencionado por Underhill: o retorno do místico ao mundo social. Esse estágio, exemplificado por figuras como Francisco de Assis e Teresa de Ávila, destaca que o místico, após atingir sua meta espiritual, retorna ao mundo social para auxiliar outros em seu caminho espiritual. Uma vez alcançada essa compreensão, é necessário explorar as características intrínsecas do fenômeno místico (PINHEIRO, 2022, p. 14).

1.2 Características da mística

A via mística, embora singular, desvela inúmeras bifurcações, cada uma discernível de maneiras diversas. Kakar, ao abordar o “misticismo do infinito” (CLÉMENT; KAKAR, 1993, p. 237), descreve uma elevação da consciência em que a experiência unificadora com o supra-humano dissolve a percepção dos elementos concretos e abstratos do mundo sensível.

Apoiados nas ideias de William James (1991), expressas em sua obra *As variedades ds experiência religiosa*, destacamos quatro elementos-chave presentes nas diversas formas de experiência mística, relevantes para esta pesquisa: a) Inefabilidade, que aborda a dificuldade de expressar a experiência em palavras; b) Qualidade Noética, destacando a aquisição de conhecimento além do intelecto discursivo; c) Passividade, indicando uma suspensão temporária da vontade e do controle; d) Transitoriedade, caracterizando os estados místicos como momentâneos.

A progressão das experiências místicas gera uma distinção entre mística sensorial e não sensorial. É útil distinguir entre elas para compreender melhor as diferentes formas em que essas experiências podem ocorrer. A mística sensorial refere-se a experiências místicas que se manifestam através dos sentidos físicos. Essas experiências são caracterizadas por percepções sensoriais específicas que são interpretadas como sinais do transcendente:

- **Experiências visuais:** envolvem visões de luzes, figuras sagradas ou imagens divinas. Por exemplo, em várias tradições místicas, como o cristianismo medieval, os místicos relataram visões de figuras celestiais durante momentos de oração intensa.
- **Experiências auditivas:** incluem a percepção de sons, como vozes ou cânticos sagrados. Em algumas tradições budistas, por exemplo, a audição de mantras ou de instruções espirituais pode ser uma forma de experiência mística.
- **Experiências táteis:** envolvem sensações físicas, como toques ou pressões percebidas como manifestações do divino. Essas experiências podem ocorrer durante rituais ou práticas de meditação.
- **Experiências olfativas e gustativas:** podem incluir odores ou sabores especiais que são considerados sinais da presença espiritual. Certas tradições religiosas usam incensos ou alimentos sagrados para criar experiências sensoriais de transcendência.

A mística não sensorial refere-se a experiências místicas que transcendem os sentidos físicos e não se manifestam através de percepções sensoriais específicas. Essas experiências são caracterizadas por uma profunda sensação de unidade ou transcendência:

- **Experiência de unidade:** envolve uma sensação de fusão com o universo ou o divino, onde as distinções entre o eu e o outro se dissolvem. Isso é frequentemente relatado em práticas como a meditação *bhakti vedanta*, que busca a realização da unidade com o absoluto.
- **Experiência de não-dualidade:** caracteriza-se por uma consciência não-dual, onde a separação entre sujeito e objeto é transcendida. Em várias tradições orientais, essa experiência é vista como a percepção direta da realidade como um todo indivisível.
- **Experiência de paz ou plenitude:** pode envolver uma sensação de profunda paz ou plenitude que não é associada a estímulos sensoriais. Esse estado é frequentemente descrito em contextos de meditação profunda ou contemplação.
- **Insight ou iluminação:** refere-se a momentos de clareza ou compreensão transcendental sobre a natureza da realidade, sem depender dos sentidos físicos. Esses momentos podem surgir durante práticas contemplativas ou filosóficas.

Nesse contexto, a pesquisa explora a ideia da fusão do “eu” com algo mais amplo do que a intensidade do êxtase, elemento importante para compreender a expansão mental na obra de Bion (GRIMBERG, 1973, p. 132). No próximo capítulo, aprofundaremos mais no tema.

Ao delinear essa reflexão, percebemos a necessidade de transitar por diferentes religiões, cada uma com ramificações místicas significativas para enriquecer a compreensão da concepção do vértice místico-religioso da psicanálise de Bion.

1.3 Mística cristã

No decorrer deste trabalho, adentraremos uma reflexão sobre a importância da mística cristã na vida de Bion, considerando sua origem na Índia e o fato de que, aos 8 anos, foi enviado para um colégio interno na Inglaterra, onde a frequência à igreja cristã aos domingos era obrigatória. Aos 17 anos, após servir na Primeira Guerra Mundial, Bion seguiu para a Universidade de Oxford, onde optou por estudar História Moderna, revelando, durante esse período, um profundo interesse pela teologia. (ZIMMERMAN, 1993, p. 25).

De acordo com Suzuki (1976), o misticismo cristão tem suas raízes nos eremitas do deserto egípcio, especialmente nos “Padres do Deserto”, que buscavam incessantemente a união com Deus por meio das práticas de orações contínuas. Ao explorar os ensinamentos de místicos importantes, Bion escolheu Mestre Eckhart e São João da Cruz no âmbito cristão.

Homem de complexão frágil e discreta, São João da Cruz (1542-1591), místico carmelita do século XVI, legou ao universo católico e à literatura espanhola um conjunto de poemas, prosas e escritos que marcaram o Século de Ouro espanhol, período de apogeu cultural na Espanha dos séculos XVI e XVII. A vida de São João da Cruz e suas produções passaram ao largo de qualquer reconhecimento ou destaque em sua época, salvo aqueles que conviviam de maneira muito próxima.

A busca de São João da Cruz por uma “vida de intimidade com Deus” é a causa inspiradora, por excelência, do místico; ela encontra-se expressa em seus poemas e descrita metodologicamente em seus comentários em prosa, sendo determinantes em sua posição e transmissão do exercício religioso. Os dados biográficos da vida de São João da Cruz são escassos, mesmo a data precisa de seu nascimento é incerta. Contudo, seus

escritos e o convívio com seus pares são sempre descritos no sentido do exercício contínuo de uma existência mística. Tanto em sua vida como em seus textos, a impressão que com maior realce surge é a de nos encontramos diante de um homem “entregue a Deus”.

Em São João da Cruz, Bion encontrou afinidade com poemas que expressam uma intimidade mística com Deus, estabelecendo paralelos entre a ascensão psicanalítica e a Subida ao monte Carmelo (REZENDE, 1994, p. 90):

Ó miséria imensa de nossa natureza aqui na terra! Aquilo que a alma deseja com mais veemência, sendo ela vida mais abundante, – a comunicação e conhecimento de seu amado, – quando lhe é concedido, não o pode receber sem que lhe custe quase a vida [...]. Por vezes é tão grande o tormento sentido pela alma em semelhantes visitas de arroubamentos que não há outro que cause tão forte desconjuntura dos ossos, e ponha em tanto aperto a natureza. [...]. Na verdade, assim o experimenta quem passa por isso; pois sente como se a alma fosse desprendida da carne, e desamparasse o corpo. O humano é elevado a comunicar-se com o Espírito Divino que a ele vem; logo forçosamente há de desamparar, de certo modo, a carne. Donde padece o corpo e, conseqüentemente, também a alma no mesmo corpo, pela unidade que têm ambos numa só pessoa. O grande tormento, pois, que sente a alma na ocasião de visitas dessa espécie, e o extremo pavor que causa essa comunicação por via sobrenatural, levam-na a dizer: Aparta-os, meu Amado (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1988, pp. 654-655).

O itinerário que São João da Cruz escolheu para sua vida propiciou uma rica escrita e uma expressão do conflito humano no qual o corpo participa, fornecendo consistência testemunhal de seu percurso místico. No final de sua existência, em 1591, São João da Cruz encontrava-se novamente “encarcerado”, isolado e em silêncio. Os meses entre 1577 e 1578, em que ficou aprisionado, serviram-lhe de inspiração para seus primeiros poemas e escritos, que se seguiram nos treze anos subseqüentes (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1991, p. 17).

Seu último ano de vida foi marcado pelo isolamento em uma comunidade remota, e as cartas que produziu nesse período demonstram não mais uma inspiração poética, e sim um testemunho de sua perseverança em representar seu sofrimento à imagem da paixão de Cristo, enfatizando sua resignação, devoção e fé, apesar das dores atrozes oriundas das úlceras que havia se espalhado de sua perna a outras partes do corpo. São João da Cruz faleceu na região de Andaluzia em dezembro de 1591, em consequência de sua doença aos 49 anos.

A mística medieval uniu, com frequência, o componente intelectualista neoplatônico a elementos como a vontade, a afetividade e a atividade, como, por exemplo,

o motivo do amor e do “voo”. Este último destacou-se com particular intensidade em determinados místicos modernos, dentre eles, São João da Cruz.

A tradição mística neoplatônica, cujas elaborações refletiram-se nos escritos do Pseudo-Dionísio², exerceu grande influência sobre a mística cristã medieval do Ocidente (MORA, 2004, p. 1976). Um breve paralelo entre os escritos de Dionísio e de São João da Cruz ilustra o método apofático³ como recurso para o conhecimento de Deus, bem como a ideia de elevação (voo) da alma, presente em ambos os místicos. Em seu escrito *Teologia Mística*, Dionísio diz: “ao nos aproximarmos dos cumes, nossas palavras tornam-se raras e inúteis, nos tornamos silenciosos. Respirando o ar de indizíveis alturas”; mais adiante, ele afirma: “a Origem de tudo aquilo que é, vive e respira está além de tudo. Ela não é, nem essência, nem existência, nem vida, nem razão, nem inteligência” (PSEUDO DIONÍSIO, 2014, p. 23-24). São João da Cruz, por sua vez, cita em seu opúsculo intitulado *Monte Carmelo*: “para chegar a saborear o todo não queiras sentir o sabor em nada; para chegar a sabê-lo todo não queiras saber algo em nada [...] nesta desnudez acha o espírito seu descanso, porque não cobiçando nada, nada o fatiga para cima” (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1991, p. 119-121). No entanto, os escritos de São João da Cruz também revelam uma profunda inquietação e passionalidade.

Reside, portanto, a ideia de que o caminho para o “tudo” passa pela experiência do “nada”. Para São João da Cruz, a privação dos prazeres sensoriais e intelectuais não é um fim em si, mas uma preparação para a receptividade total ao divino. Da mesma forma, Pseudo-Dionísio enfatiza que Deus está além de toda definição ou concepção humana, sendo acessado apenas pelo abandono de todo conhecimento positivo (via negativa). Santo Agostinho reforça esse paradoxo ao desprezar os aspectos sensuais do corpo e exaltar os afetos espirituais, relatados em *Confissões* conforme citado abaixo:

² Dionísio Areopagita foi considerado um mártir ateniense do séc. I, convertido por São Paulo. A partir do séc. VI lhe foram atribuídas algumas obras que remontam ao final do séc. V, cujo autor se chamou, convencionalmente, Pseudo-Dionísio Areopagita. O *Corpus Dionysiacum* representou a tentativa de teologia mística realizada a partir dos esquemas e da terminologia neoplatônica. A doutrina mística esteve estreitamente ligada à tradição platônica e patrística (S. LILLA, 2003, pp. 326-328).

³ O método apofático deriva da palavra grega *apophasis* com o sentido de supressão e negação e tem suas raízes em Platão. Na *Teologia mística* de Dionísio Areopagita, ou Pseudo-Dionísio, a via apofática, como o acesso possível ao princípio de todas as coisas e sua influência na Idade Média latina, é notável, como em São João da Cruz, por exemplo. O engendramento entre a fé e a razão para fundamentar a teologia negativa encontrou suas bases na experiência mística, como indicou Pierre Hadot, ao citar Plotino (séc. III): “para poder falar da realidade que não podemos pensar, devemos ‘possuí-la’. Essa posse, essa apreensão obscura do indizível nos permite dizer que há um indizível e falar dele de forma negativa; mas, ao mesmo tempo, ela nos proíbe de falar dele de outro modo que não a forma negativa” (Cf. HADOT, 2014, pp. 217-227).

Estou seguro, Senhor, de que te amo [...], mas, que amo eu quando te amo? Não uma beleza corporal ou uma graça transitória [...] nem o suave odor das flores, dos unguentos, dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão suscetíveis às carícias carnis [...] e, contudo, amo a luz, a voz, o odor, o alimento, o abraço do homem interior que habita em mim, onde para minha alma brilha uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não destrói, de onde exala um perfume que o vento não dissipa [...] Eis o que amo quando amo o meu Deus (Confissões, X, 8).

Há um confronto entre o tangível e o intangível, no qual o corpo parece dobrar-se sobre si mesmo, diluindo o contorno entre o homem exterior e o homem interior. É notável o efeito estético no depoimento do santo, ao tornar a carne inconsistente e, ao mesmo tempo, realçar, de forma consistente, os afetos. Ele aponta para os limites do corpo, expressos por sua corruptibilidade e precariedade na manifestação dos afetos, por demais fugazes. Ao mesmo tempo, engendra uma suplência capaz de aplacar essas vicissitudes proporcionando um novo sentido. Na impossibilidade de prescindir do corpo, Santo Agostinho o realoca na condição de testemunha opaca da infinitude transbordante dos afetos espirituais que ele (o corpo) faz-se continente (REZENDE, 1994, p. 125).

Outro importante personagem da mística cristã em Bion, Mestre Eckhart (1260-1328) um dominicano alemão do século XIV, ofereceu a Bion a ideia de “unificação com Deus”, proporcionando a descoberta da realidade das coisas e a consumação do destino. Mestre Eckhart representou a vertente dominicana da mística renana-flamenga, também denominada mística da essência, seguido de perto por Henrique Suso (1295-1366) e João Tauler (1300-1361). Eckhart foi considerado o paradigma de tal corrente, acrescentando à linha tomista de pensamento elementos do neoplatonismo. Por sua vez, a mística, na teologia de São Tomás de Aquino (1225-1274), fundamentou-se no Corpo místico de Cristo, ou seja, na Igreja como dispensadora dos sacramentos: na comunhão do corpo e sangue de Cristo, realiza-se a união do fiel com Ele, restabelecendo-se, por meio do mistério da Encarnação, as primitivas núpcias entre o Criador e a humanidade (REZENDE, 2015, p. 64- 65).

A mística especulativa de Mestre Eckhart considerava que o homem encontra seu ser e o sentido de seu agir na unidade eterna de Deus: “tudo que existe no espaço e no tempo, tudo que o homem é e experimenta, existe desde toda a eternidade, em toda a sua verdade, em Deus, unida à sua eterna sabedoria e vontade” (SUDBRACK SJ, 2003, p. 344). Há um enfoque antropológico em Mestre Eckhart, descrito em suas reflexões sobre a alma e a relação com Deus. A busca da unidade do ser é um ponto fundamental para o místico:

O alimento que como une-se de tal modo com meu corpo como meu corpo se une com minha alma. Meu corpo e minha alma estão unidos em um ser, não como num agir [...] assim o alimento que eu como une-se a minha natureza no ser, e não no agir (ECKHART, 2009, p. 76-77).

Há uma claudicação interior no homem; o agir humano não é suficiente para o entendimento da alma, como indica Eckhart: “a totalidade do saber humano jamais consegue penetrar o que é a alma no seu fundo. O que seja a alma, a isso pertence um saber sobrenatural [...] o que seja a alma no seu fundo, disso ninguém sabe nada” (Eckhart 2009, p. 78). A mística especulativa de Mestre Eckhart e seus discípulos têm como eixo literário o nascimento do Verbo, tal como enunciado no prólogo do Evangelho segundo São João: “veio para o que era seu [...] a todos que o receberam deu o poder” (Jo 1,11-12). É neste espaço que se situa a teologia da habitação interior da essência ou fundo da alma que tem importante papel de destaque nos relatos do místico e seus sucessores (LIBERA, 2014, p. 1519-1520).

O obscuro e luminoso silêncio, do qual falou Pseudo- Dionísio Areopagita em sua *Teologia Mística*, ao referir-se a Deus como desconhecido e incognoscível, permeou a tradição mística, das renano-flamengas até São João da Cruz (LELOUP, 2014, p. 10):

Os mistérios simples, absolutos e incorruptíveis da teologia revelam-se em um obscuro e luminoso silêncio; que este obscuro e luminoso silêncio nos inicie aos segredos das noites radiante e resplandecente, intangível, mais bela que a beleza. Pura presença que preenche e suplanta a inteligência apaziguada [...] através da *apófase* (negação – grifo nosso), ele se eleva a partir do mais grosseiro ou mais conhecido, ele ultrapassa os seres intermediários ou secundários, em seguida o Ser primeiro, entramos então no incognoscível, consciência sem objeto. Permanece o obscuro e luminoso silêncio (DIONÍSIO, 2014, p. 15-20).

Vale ressaltar que a mística cristã envolve a passividade da vontade, a transitoriedade do estado mental e a busca pela inefabilidade, elementos que enriquecem os estudos de Wilfred Bion. Essa tradição mística transcende a ideia de perfeição espiritual por meio das manifestações divinas nas operações naturais das potências humanas. Essas manifestações aproximam-se de Deus, concebidas como atemporais, inefáveis e indivisíveis no inconsciente (REZENDE, 1993, p. 329). Dessa forma, a mística cristã apresenta características que dialogam diretamente com os conceitos bionianos, especialmente no que diz respeito à capacidade de acesso a dimensões profundas.

1.4 Mística hindu – *bhakti*

A expressão “hindu” é o sinônimo persa da palavra sânscrita *sindhu* nome do rio Indo e dos territórios às suas margens. Já hindus refere-se, de forma arcaica, aos habitantes locais das regiões banhadas pelo rio Indo (USARSKI, 2021, p. 8). Contudo, o hinduísmo não possui um fundador, o que o diferencia de religiões como o budismo, o cristianismo e mesmo o islamismo, nas quais os nomes aludem a pessoas cuja dedicação a uma causa espiritual produziu um legado nascido de uma marca inicial bem definida. A ausência de uma marca inicial sustenta a convicção de muitos “hindus” de que suas crenças e práticas representam e sustentam a ordem eterna, uma tradição tão antiga que preexiste ao próprio tempo.

A diversidade manifesta do hinduísmo é fruto de uma história que abrange mais de cinco mil anos, oferecendo inúmeras oportunidades para articulações de personagens cujas inovações acrescentam elementos de uma tradição viva. Segundo Usarski, é possível afirmar que o hinduísmo clássico se desenvolveu em três fases, sendo que uma fase não destruiu a anterior, tendo apenas relativizado o repertório religioso preexistente.

Abaixo segue uma tabela que sintetiza esse processo:

Textos	Redação	Tendência Religiosa
4 Vedas e Brahmanas	1200 a.E.C. – 1000 a.E.C.	Mundana/Terrena/Politeísta
Upanishads	800 a.E.C. – 500 a.E.C.	Filosófica/Panteísta/Monista
Puranas	500 a.E.C. – 1500 d.E.C.	Popular/Monoteísta

Uma das escolas místicas do hinduísmo é chamada de *bhakti*, que está inserida nos *Puranas* (500 a.E.C.) e significa devoção ou amor a um ser divino. Trata-se de um caminho de liberação da vida material imperfeita através da obtenção de um estado de comunhão com uma suposta realidade última, personificada em uma deidade, ou mesmo em um guru. De acordo com Rezende (1994, p. 67), “a essência do *bhakti* é fazer do objeto de devoção o pensamento central da pessoa”. O devoto, primeiramente, deve escolher alguma deidade para ser seu objeto de devoção, ou *ishta*⁴. A prática começa com

⁴ *Ishta* é um termo sânscrito que, em seu sentido básico, significa "desejado" ou "preferido". No contexto espiritual e religioso, especialmente no hinduísmo, o termo *Ishta* geralmente se refere ao conceito de *Ishta Devata*, que é a divindade pessoal escolhida para adoração. No yoga e em práticas espirituais, *Ishta* também pode se referir ao objeto ou ideal que uma pessoa busca alcançar, seja um objetivo espiritual, uma meta de vida ou um princípio que guia suas ações (IYENGAR, 1998, p. 186).

a recitação e o canto dedicados a esse objeto de meditação e se aprofunda como o *japa*: repetição do nome da divindade, de forma oral ou mental.

No caminho do *bhakti*, o anulamento do ego é fundamental. Ao focar intensamente no *ishta*, o devoto busca transcender a identidade individual e os desejos egoístas. A prática constante do *japa* e a devoção ao objeto escolhido ajudam a dissolver o sentido de “eu” separado e a mergulhar em uma experiência de união com o divino. Esse processo de redução do ego permite que o devoto acesse uma forma mais pura de percepção e intuição, promovendo uma conexão profunda e direta com a realidade última. Todo esse esforço é orientado por um guru, a quem o discípulo se submete, reforçando o caminho de devoção e a renúncia ao ego pessoal (USARSKI, 2021, p. 28).

Esse estado é a própria porta daquilo que os hinduístas chamam de *samadhi*, caracterizado pela profunda absorção meditativa. Ao alcançar esse estado, o devoto experimenta uma transcendência do ego e uma profunda sensação de unidade com o divino.

Bion, por sua vez, aproxima-se desse conceito com sua ideia de “O”. Ele argumenta que o indivíduo humano, ao nascer, traz consigo um instinto religioso predisposto a experimentar “reverência e admiração” em relação a divindades imaginativamente criadas para acomodar a necessidade de adoração (BION, 1979, p. 284). O autor sugere que esse estado mental é adequado para o contato essencial com a experiência do ser⁵, refletindo uma conexão com aspectos transcendentais da consciência que ressoam com a experiência do *samadhi*.

Assim, tanto a experiência do *samadhi* quanto o conceito de “O” de Bion ilustram como a redução do ego e a transcendência proporcionam um acesso profundo à realidade última, enfatizando a convergência entre a mística hindu e o pensamento psicanalítico de Bion. Esse estado vai além do “normal” ou do que estamos acostumados, pois está anterior a qualquer experiência concreta, servindo como uma condição prévia para a experiência que se manifesta posteriormente. Aprofundaremos mais sobre os conceitos de Bion no capítulo 3.

Bion, com seu conceito de “O” e a ideia de que o ser humano possui um instinto religioso predisposto a buscar reverência e admiração, oferece uma perspectiva única

⁵ Bion propôs a ideia da função alfa, que é a capacidade da mente de transformar experiências sensoriais e emocionais brutas (elementos *beta*) em pensamentos e memórias que podem ser usados para reflexão e processamento. A experiência do ser, nesse sentido, está ligada à capacidade do indivíduo de simbolizar suas experiências, ou seja, de dar significado a elas através da função alfa (ZIMERMAN, 2004, p. 88).

sobre o funcionamento da psique em contato com o divino. Segundo ele esse estado mental de reverência e admiração, que ele vê como uma predisposição fundamental para a experiência do ser, é anterior a qualquer experiência concreta e serve como uma condição prévia para a percepção e compreensão mais profundas (REZENDE, 1994, p. 78).

Esse conceito ressalta a importância de um estado mental específico, seja na reverência religiosa para Bion ou na devoção centrada no *bhakti*. Ambos destacam que tal estado é essencial para a transcendência e a experiência do ser, funcionando como uma base fundamental para uma conexão profunda com o divino.

Para Rezende, enquanto Bion explora o papel da reverência religiosa na psique e sua relação com a experiência do que ele denomina “O”, o *bhakti* oferece um caminho devocional e ritualístico para vivenciar essa experiência transcendente. Ambos os conceitos ressaltam a importância de transcender o ego e buscar uma conexão mais profunda com uma realidade última. Essa convergência entre a teoria psicanalítica e a prática devocional ilustra como diferentes tradições e teorias podem se complementar na busca por um entendimento mais profundo do espiritual e do mental.

Através da reverência e da devoção, tanto Bion quanto as práticas de *bhakti* apontam para a necessidade fundamental de superar limitações egóicas e acessar um estado de consciência que nos aproxima de uma compreensão mais completa e transcendental da existência.

1.5 Mística islâmica - sufismo

Historicamente, o sufismo nasce como uma reação à coisificação do islã, promovida por teólogos e juristas, como o desejo de retorno às bases espirituais e iniciáticas. Nesse sentido, é indubitável que encontramos no sufismo muitos elementos dessa espiritualidade libertária, característica dos ensinamentos do Profeta Muhammad. (PINTO, 2010, p. 98). No entanto, também é certo que, na história do Sufismo, encontramos o oposto, a ponto de algumas ordens sufis terem alcançado imenso poder econômico e político, estabelecendo dinastias que governaram grandes territórios e se tornando, inclusive, grandes proprietárias de terra. Ao lado do sufi errante, que despreza o poder e não reconhece nenhuma autoridade terrena, somente Alá, encontramos o xeique

totalitário, que veste pomposas roupas e se outorga, a si mesmo, títulos sublimes, e a quem seus seguidores reverenciam e devem obediência. (PRADO, 2010, p. 19)

Há duas correntes principais de entendimento islâmico: o sunismo e o xiismo, sendo que o sufismo é observado com mais vigor na corrente sunita. Entretanto, há também grupos sufis (*turuq*, singular: *tariqa*) entre os xiitas, embora sejam raros:

A palavra *tariqa*, que geralmente é traduzida como “ordem sufi”, refere-se a duas realidades distintas, porém complementares: o conjunto de doutrinas, rituais e práticas iniciáticas que constituem uma determinada tradição mística; e a organização social dessa tradição em padrões de autoridade religiosa, formas de transmissão do saber esotérico e construções da experiência religiosa (PINTO, 2010 p. 101).

A história do sufismo remonta ao início do século VIII, surgindo como um movimento reformista em resposta ao materialismo e à riqueza da sociedade muçulmana, que acompanharam a expansão e o crescente poder do Império Islâmico. O sufismo é chamado comumente de “misticismo islâmico” (FRAGER, 1986, p. 45). Para o sufi, o homem comum sofre por ser escravo de seus próprios condicionamentos, estando profundamente “adormecido num pesadelo de desejos insatisfeitos”. O estado normal de atenção, disperso e casual, é a própria via do profano. O caminho para Deus consistiria em um treinamento voltado para a intensificação da atenção através de uma técnica chamada *zikr*, ou recordação:

De acordo com os mestres sufis, quanto menos mediada pelos sentidos e pelas convenções culturais for a apreensão da realidade, mais próxima ela estará da realidade/verdade divina. Assim, na tradição Sufi, o conhecimento que é adquirido por esforço intelectual e codificado em discursos é mais superficial e incompleto do que aquele adquirido através da experiência mística e corporificado como parte do *self/ego* individual (PINTO, 2010, p. 12).

A recordação sufi inclui a concentração de cada pensamento em Deus, assim como a atenção incessante aos próprios hábitos e conteúdos mentais. Um dos resultados da recordação é o estado chamado de *mahabba*, ou “estação da unidade”, na qual o *zikr* (a recordação), o *zakir* (aquele que recorda) e o *mazkur* (aquele que é recordado) tornam-se um. O estágio final do conhecimento sufi é caracterizado pelo sentimento convicto de amor por todas as coisas e por um estado de consciência no qual a identidade pessoal parece fundir-se com a realidade total. (FRAGER, 1986). Um movimento sufi conhecido

é o dos *dervixes*, que utilizam formas específicas de dança como técnica para alcançar estados de união amorosa com a divindade.

Não há místico sufi tão reconhecido como Djalâl-od-Din Rûmî. Rûmî é identificado como um dos maiores humanistas e místicos muçulmanos, antecipando ideias essenciais do humanismo renascentista, como a tolerância religiosa e o poder criativo do amor. Seguindo os passos de seu positivismo lógico, suas obras, especialmente seus poemas místicos, são amplamente traduzidas e apreciadas globalmente. Rûmî nasceu em uma região propícia à irradiação mística, e seu encontro com Shams ud-Din de Tabriz, em 1244, desencadeou uma transformação significativa em sua vida, resultando em uma profunda união mística e na criação de obras impressionantes, como o *Divan de Shams de Tabriz*.

Sua influência abrange várias tradições religiosas, incluindo o islã, o budismo, o zoroastrismo e o cristianismo nestoriano. Sua principal obra, o *Masnavi*, é uma combinação de poesia mística e tratado teológico-filosófico, enquanto o *Fihi-ma-fihi* é um importante tratado em prosa. Rûmî é reconhecido como *Mevlâna*, significando “nosso mestre”, por seus sucessores (TEIXEIRA, 2003, p.36).

A compreensão metafísica de Rûmî baseia-se na convicção da unidade da existência (*wahdat-e-wudjud*), temporariamente rompida pela separação do espírito humano de sua origem fundamental. Rûmî é descrito como tendo um desejo imenso por Deus e uma paixão pela unidade que transcende fronteiras, razão, loucura, inferno e paraíso. Rûmî no entanto não é considerado um panteísta, pois sua visão de transcendência no Alcorão é total, elevando-se acima da natureza.

A realidade exclusiva para Rûmî é a unidade, e a multiplicidade é vista como ilusão. O véu que separa o ser humano de sua origem é descrito como o sentimento de ser um existente independente e abandonado em uma multiplicidade ilusória. Segundo essa doutrina, o “Ser Absoluto” é a essência única de tudo, sendo único em seu princípio e múltiplo em sua forma de manifestação. Deus é considerado a unidade por trás da multiplicidade e das aparências (TEIXEIRA, 2003, p.38):

Ouçã o que a flauta está dizendo. Ela está revelando os segredos ocultos de Alá. Sua face empalidece, seu interior esvazia-se, sua cabeça é cortada fora, só lhe resta o sopro do *nayzane*, grita “Ala, Ala” sem língua ou idioma. Eu estava na margem do rio. Minhas raízes e meu coração estavam conectados com a água e com o solo. Ali, eu tremulava feliz com o vento. Porém, chegou o tempo no qual eles me tiraram da margem do rio. Eles secaram meu corpo com o fogo do amor e fizeram furos nele. Eles abriram diversas feridas no meu corpo. Depois me

deram a uma pessoa com um alento abençoado. Seu hálito quente passava através de mim e queimava até dissolver tudo, exceto o amor. Derretia-me em mim mesmo. Eu comecei a chorar e a revelar todos os meus segredos (RÚMÎ, 2004, p. 4).

Logo, a mística sufi destaca-se como um paralelo intrigante entre os ensinamentos islâmicos e a busca de Bion pela dissolução das barreiras do ego no processo de análise, permitindo o fluxo de verdade na vida. Estudar Rûmî enriqueceu a abordagem psicanalítica de Bion; ambos os pensadores incorporam uma compreensão da complexidade humana em busca da verdade (ZIMERMAN, 2004, p. 198).

1.6 Mística e zen budismo

O *zen* é um dos principais ramos da escola budista *mahayana*. Foi fundado na China do século VI, onde é conhecido até hoje como *chan* – abreviação do termo *channa*, correspondente a *dhyana* em sânscrito, que significa meditação (POWELL, 1999, p.203). Nos séculos XI e XII monges budistas japoneses viajaram à China para estudar o *chan*, e, quando retornaram, fundaram templos e disseminaram o novo ensinamento em todo o Japão (FRAGER, 1986), onde se adotou o nome *zen*.

Segundo SUZUKI (1991), o *zen* não afirma nem nega a existência de um deus, pois seu objetivo é elevar-se acima da lógica e encontrar uma afirmação maior onde não há antítese. Essa afirmação maior é o próprio objeto da disciplina *zen*, que recebe o nome de *satori* em japonês ou *wu* em chinês. Enquanto estado de consciência, o *satori* é descrito como uma experiência que transcende a dualidade do pensamento comum, que distingue “eu” e “outro”, palavra e coisa, sujeito e objeto.

Um dos métodos mais documentados para conduzir o discípulo à experiência do *satori* é o *zazen*, prática meditativa em posição sentada. Geralmente, o estudante dedica um período do dia para sentar-se imóvel, com o objetivo de “interromper o fluxo ordinário dos pensamentos, sem se deixar cair num estupor” (SUZUKI, 1991, p. 178). Ele também lembra que o *zazen* parece definir uma atitude particular de observação imparcial dos conteúdos mentais.

Analisando-se esta breve descrição de algumas das grandes escolas místicas do mundo, é possível notar uma série de similaridades em relação aos objetivos e métodos para atingi-los. “Todos os sistemas de meditação têm por meta o Um ou o Zero – a união

com Deus ou o esvaziamento. A via para o Um é através da concentração n'Ele; para o Zero é a penetração no vazio da própria mente” (REZENDE 1997, p. 17).

As escolas místicas que enfatizam o Um podem ser classificadas em dois grandes tipos. O primeiro é a mística da unidade, que busca uma forma de transcendência através da união completa entre o “buscador” e seu objeto de contemplação ou sua divindade. O segundo é a mística teística, no qual se busca a união com um Deus pessoal, mas mantendo a separação entre ambos. Trata-se, aqui, das tradições cristã e judaica.

Por outro lado, a mística que tem por meta o Zero é também chamada de mística da liberação, pois não costuma envolver um discurso de união a divindades ou ao mundo, mas simplesmente enfatiza um tipo de introspecção muito profunda, através da qual é dissolvida a crença em um “eu” separado do exterior. Os grandes protótipos desta vivência são o taoísmo e o budismo em suas várias formas – destaco que, embora as definições clássicas da mística se refiram apenas às “vias do Um”, esta pesquisa pretende também incluir as “vias do Zero”, ou seja, a mística de liberação.

Assim, ele destaca que esse seria o estado mental adequado para o contato essencial de uma pessoa com a experiência do Ser, indo além do “normal” ou daquilo a que estamos acostumados, pois está anterior a qualquer experiência, mas se mostra como condição prévia da experiência que se apresenta.

A relevância de desvelar as camadas do pensamento de Wilfred Bion é destacada nesta investigação, que não apenas repensa os limites tradicionais da psicanálise, mas também convida a uma reflexão sobre como a dimensão mística pode enriquecer a compreensão da mente humana e da experiência emocional⁶.

Bion, com seu interesse em fenômenos psíquicos profundos e suas explorações das experiências emocionais intensas, oferece uma ponte entre a mística e a psicanálise, sugerindo que as experiências místicas podem fornecer insights valiosos sobre a dinâmica interna da mente.

⁶ as emoções para Bion eram vistas como elementos fundamentais que precisam ser transformados em pensamentos. Ele introduziu a ideia de “elementos beta”, que são emoções e percepções cruas, não processadas, que, se não forem simbolizadas ou transformadas, podem se acumular na mente de forma desorganizada, causando ansiedade e outras dificuldades emocionais. SANDLER, 2022, p. 258 – *Dicionário a linguagem de Wilfred Bion*:

CAPÍTULO 2 - A MÍSTICA EM DIÁLOGO COM A PSICANÁLISE

2.1 Breve panorama sobre psicanálise e mística

A divulgação do conhecimento de Freud sobre sistemas místicos, especialmente os orientais, é limitada em profundidade. Ainda assim, pode ser encontrada nas breves memórias publicadas em 1952 por Bruno Goetz, um escritor e dramaturgo pouco conhecido. Essas memórias relatam um curto período em que Goetz teve contato com o fundador da psicanálise em 1904, enquanto era estudante na Universidade de Viena. Goetz procurou Freud por recomendação de um professor para tratar neuralgias faciais. Em apenas três visitas mensais, teve a oportunidade de conversar informalmente com Freud sobre diversos assuntos.

Em uma dessas ocasiões, Goetz discutiu com Freud as palestras que havia ouvido recentemente sobre o *Bhagavad Gita*, um dos poemas mais importantes da filosofia hinduísta. Freud teria respondido com interesse e vigor afirmando que a passagem é historicamente valiosa, pois apresenta considerações importantes, considerando o *Bhagavad Gita* uma obra respeitável, assim como os filósofos do Oriente: No entanto afirmou:

“Prudência, jovem, prudência!” exclamou ele quando terminei. “Você está certo em estar entusiasmado e a boca fala do que o coração está cheio. Esse coração sempre manterá seus direitos, mas mantenha essa cabeça fria que, graças a Deus, você ainda tem! Não se deixe pegar de surpresa! Uma mente clara e ágil como um raio é um dos dons mais preciosos. O poeta do *Bhagavad Gita* seria o primeiro a afirmar o mesmo. Ver, sempre ver, manter os olhos sempre abertos, estar consciente de tudo, não recuar diante de nada, sempre ser ambicioso, no entanto, não se cegar, não se deixar engolir. A emoção não deve te atordoar. A cabeça para o abismo, os pés para o alto essa frase de Dostoiévski é muito bonita, mas a inspiração europeia que se exalta nela é um lamentável equívoco. O *Bhagavad Gita* é um poema grandioso, muito profundo, e é um abismo aterrador. E sob meus passos o abismo ainda abria purpurinas trevas, diz o Mergulhador de Schiller, que não retorna de sua segunda aventura. Pois se você se afunda no mundo do *Bhagavad Gita* sem a ajuda de uma mente muito penetrante, onde nada parece firme e tudo se dissolve um no outro, você se encontrará de repente diante do vazio. Você sabe o que significa estar diante do vazio? Você sabe o que isso significa? E ainda assim esse vazio é apenas um equívoco europeu: o Nirvana indiano não é o vazio, mas além de todos os opostos. Não é de forma alguma um entretenimento (Tradução nossa)⁷. (Journal ouf Psicanálise, 1975, p. 139-143)

⁷ Prudence, jeune homme, prudence! s'exclama-t-il lorsque j'eus fini. Vous avez raison d'être enthousiaste et la bouche parle de l'abondance du cœur. Ce cœur gardera toujours ses droits, mais conservez cette tête froide que Dieu merci vous avez encore! Ne vous laissez pas surprendre! Un esprit clair et prompt comme l'éclair est l'un des dons les plus précieux. Le poète de la *Bhagavad Gita* serait le premier à affirmer la même chose. Voir, toujours voir, garder les yeux toujours ouverts, se faire conscient de tout, ne reculer

Para Freud, o perigo da loucura associado às experiências místicas é um tema relevante e frequentemente reconhecido pelos próprios místicos em diversas tradições espirituais. Esse risco está relacionado à intensa subjetividade dessas vivências, que muitas vezes desafiam os limites da racionalidade e da compreensão convencional. No entanto, Freud distingue o caráter patológico da loucura do específico místico em si. Ele reconhece que, embora a experiência mística possa ser interpretada como uma forma de regressão ao narcisismo primário ou uma desconexão com a realidade externa, não se deve confundi-la com um delírio. A esse respeito, Freud afirma que o estado de nirvana, frequentemente associado às tradições orientais, como o budismo, não pode ser classificado como um delírio ou uma forma de psicose, mas sim como uma busca legítima por um estado de paz e desespero absoluto (KAKAR, 2002, p. 232. Surpreendentemente, o nível de compreensão que Freud aparentava possuir sobre essa informação transparece muito pouco em sua própria obra, e talvez jamais o fizesse, caso o mestre não tivesse travado contato com Romain Rolland, sobre outro importante místico hindu, Ramakrishna.

A correspondência de Freud com o escritor francês Romain Rolland, de 1923 a 1936, e, mais especificamente, suas discussões sobre o chamado “sentimento oceânico”, são em grande parte responsáveis pela formulação da teoria freudiana que se aproxima da mística. Essa teoria é apresentada quase inteiramente no primeiro capítulo de *O mal-estar na cultura* (1930).

Após esta introdução de Freud ao universo místico, discutiremos o sentimento oceânico, que evidencia a presença do estado místico na teoria psicanalítica desde Freud. Wilfred Bion aprofunda seu conhecimento ao explorar os escritos sobre os efeitos da mística no universo mental.

Como vimos no capítulo anterior, no hinduísmo, o caminho do *bhakti* (devoção) enfatiza uma relação amorosa e pessoal com o divino, frequentemente manifestada através de cânticos, orações e rituais que cultivam um sentimento de proximidade com Deus.

devant rien, toujours être ambitieux - cependant, ne pas s’aveugler, ne pas se laisser engoutir. L’émotion ne doit pas vous étourdir. « La tête en avant vers l’abîme, les pieds en haut » - ce mot de Dostoïevski est fort joli, mais l’inspiration européenne qui s’y exalte est un malentendu déplorable. La Bhagavad Gita est un poème grandiose, très profond, et c’est un abîme terrifiant « Et sous mes pas l’abîme ouvrirait encore des ténèbres purpurines », dit le Plongeur de Schiller, qui ne revient plus de sa deuxième aventure. Car si vous vous enfoncez dans le monde de la Bhagavad Gita sans le secours d’un esprit très pénétrant, là où rien ne paraît être ferme et où tout se dissout l’un dans l’autre, vous vous trouverez soudain devant le néant. Savez-vous ce que cela veut dire, être devant le néant ? Savez-vous ce que cela veut dire? Et pourtant ce).

A mística cristã, por sua vez, busca uma união direta e íntima com Deus, com exemplo notável na experiência extática de místicos como São João da Cruz, que descreveu uma comunhão profunda com o divino. O sufismo, a vertente mística do islã, utiliza práticas como o *dhikr* (recordação de Deus) e o *sama* (audição espiritual) para alcançar um estado de união e amor divino. Através dessas práticas, os sufis buscam transcender o eu individual e experimentar a presença contínua de Deus.

No budismo zen, a mística é alcançada por meio da meditação e da prática do *zazen*, que leva ao *satori*, um despertar para a verdadeira natureza da realidade, onde a dualidade entre o eu e o mundo é superada.

O sentimento oceânico, inicialmente concebido por Freud, pode ser compreendido como uma ponte conceitual entre a psicanálise e as tradições místicas, especialmente à luz dos estudos de Wilfred Bion. Para Bion, a experiência mística e a transcendência não são restritas ao âmbito religioso, mas refletem um movimento essencial da mente humana em direção à expansão e integração de estados mentais primitivos e avançados. Esse estado de união com uma realidade última, muitas vezes descrito como transcendência, é interpretado por Bion como uma busca por contato com *O*, a verdade

2.2 A compreensão do sentimento oceânico

O pesquisador William Parsons (1998), que se dedicou a uma análise pormenorizada das incursões freudianas no sentimento oceânico, afirma que a questão é mais complexa do que os analistas usualmente têm considerado. Podemos, esquematicamente, comparar as relações entre as obras de Freud da seguinte forma: *O mal-estar na civilização* (1930) explora como a mística pode se relacionar com a experiência humana a cultura, assim como *O Futuro de uma Ilusão* (1928) sugere o papel da religião na psique e na sociedade.

Um desafio para Freud surgiu com a carta que recebeu após Rolland ler o seu escrito. *O futuro de uma ilusão* (1927). O escritor francês concordou com Freud sobre a religião em geral, mas objetou que o verdadeiro fundamento da religiosidade seria algo que ele próprio sempre experimentou como um “sentimento oceânico” (FREUD, 1927, p.11)

Em primeiro lugar, é importante situar o tipo de relação que se estabeleceu entre esses dois homens. Sabe-se que Freud muito admirava Rolland, mas quem foi ele? Romain Rolland (1866-1944) foi um escritor renomado em sua época, tendo escrito romances famosos como *Jean-Christophe* (1904-1912) e *L'Âme-enchantée* (1922-1933),

além de peças de teatro, ensaios e biografias de figuras ilustres como Beethoven, Michelangelo e Tolstói.

Rolland foi uma figura proeminente na criação de um espaço para o diálogo intercultural entre Ocidente e Oriente, especialmente nas temáticas místico-religiosas. Elaborou as biografias de Gandhi e de dois místicos hinduístas que viveram em sua época, Ramakrishna e Vivekananda. E, finalmente, é importante lembrar que ele próprio foi um místico, tendo renunciado ao cristianismo para defender uma forma pessoal de misticismo como fonte primária de toda religiosidade.

O suposto pessimismo de Freud contrastava com o otimismo de Rolland com relação ao futuro da humanidade. Parece ter sido este um grande ponto de atração para o primeiro, cujo encantamento por Rolland transparece em sua obra: em 1926, apenas dois anos após o primeiro e único contato pessoal que os dois homens tiveram, Freud publicou uma pequena homenagem ao amigo, *A Romain Rolland* (1998 [1926]), na qual o descreve como alguém que atingiu o ponto culminante da humanidade (p. 269).

Em 1930, nos primeiros parágrafos *d'O mal-estar na cultura*, lê-se um grande elogio a Rolland – é um dos “homens eminentes” que não busca poder, sucesso e riqueza, mas “o verdadeiro valor da vida” (p. 65). Finalmente, em 1936, Freud escreve *Carta a Romain Rolland (uma perturbação da memória na Acrópolis)* (1998 [1936]), na qual novamente expressa admiração. Outras formas de agradecimento e elogios aparecem em suas correspondências pessoais.

O ponto primordial da correspondência entre Freud e Rolland foi a carta que este lhe escreveu em 5 de dezembro de 1927, após a leitura de *O futuro de uma ilusão* – recebido de Freud como presente. Ali o escritor francês indica concordar com Freud a respeito da religião em geral, mas objeta que o fundamento verdadeiro da religiosidade seria outro, algo que ele próprio sempre experimentou como um “sentimento oceânico”. Dada sua importância para a pesquisa em questão, a carta de Rolland é transcrita abaixo na íntegra:

Dear and Respected Friend,
 I thank you for being so kind as to send me your lucid and spirited little book. With a calm good sense, and in a moderate tone, it pulls off the blindfolding bandage of the eternal adolescents, which we all are, whose amphibian spirit floats between the illusion of yesterday and... the illusion of tomorrow.
 Your analysis of religions is a just one. But I would have liked to see you doing an analysis of spontaneous religious sentiment or, more exactly, of religious feeling, which is wholly different from religions in the strict sense of the word, and much more durable.

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

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

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

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

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

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

Pray believe, dear friend, in my affectionate respect (ROLLAND citado por PARSONS, 1998,).

Sua carta pode ser considerada sob vários ângulos. Seu autor afirma concordar plenamente com as ideias de Freud que igualam religião a uma ilusão. Todavia, ele lança ao inventor da psicanálise um desafio: o de analisar um sentimento religioso que nada teria a ver com as religiões. Esse sentimento seria independente de todo credo, fé, organização religiosa, e ainda, sem buscar a garantia de imortalidade pessoal. Seria simplesmente uma sensação subjetiva de a eternidade, mas no sentido de ausência de limites, como se fosse “oceânico”. Abaixo tradução da carta:

Caro e respeitado amigo,

Agradeço sua gentileza de me enviar seu pequeno livro lúcido e corajoso. Com um calmo bom senso, e num tom moderado, ele retira a venda dos eternos adolescentes, que somos todos nós, cujo espírito anfíbio flutua entre a ilusão de ontem e... a ilusão de amanhã.

Sua análise da religião é justa. Mas eu teria apreciado vê-lo fazendo uma análise do sentimento religioso espontâneo ou, mais exatamente, do sentimento religioso, que é totalmente diferente das religiões no sentido estrito da palavra, e muito mais durável. O que eu quero dizer é: totalmente independente de todo dogma, todo credo, toda organização da Igreja, todos os Livros Sagrados, toda esperança na sobrevivência pessoal, etc., o fato simples e direto do sentimento do ‘eterno’ (que pode muito bem não ser eterno, mas simplesmente sem limites perceptíveis, e oceânico, como se fosse).

Essa sensação, admitidamente, é de um caráter subjetivo. Mas como é comum a milhares (milhões) de homens existindo verdadeiramente com milhares (milhões) de nuances individuais, é possível sujeitá-la a análise, com uma exatidão aproximada.

Eu acho que você vai classificá-la sob as *Zwangsneurosen* [neuroses obsessivas]. Mas eu, frequentemente, tive ocasião de observar o seu poder rico e benéfico, seja entre as almas religiosas do Ocidente, Cristãos ou não-Cristãos, seja entre aquelas grandes mentes da Ásia que se tornaram familiares para mim e alguns dos quais eu conto como amigos. Destes últimos, eu vou estudar, em um livro futuro, duas personalidades que foram quase nossos contemporâneos (o primeiro pertenceu ao final do século XIX, o segundo morreu nos primeiros anos do século XX) e que revelaram uma aptidão pelo pensamento e ação que se provou fortemente regenerativo para seu país e para o mundo.

Eu mesmo sou familiar a esta sensação. Através de toda a minha vida ela nunca me falhou; e eu sempre encontrei nela uma fonte de renovação vital. Neste sentido, eu posso dizer que sou profundamente “religioso” – sem que este estado constante (como uma superfície larga de água que eu sinto jorrando sob a pele) afete de qualquer maneira minhas faculdades críticas e minha liberdade de exercitá-las – mesmo que aquelas vão contra a imediação da experiência interior. Desta maneira, sem desconforto ou contradição, eu posso levar uma vida “religiosa” (no sentido daquele sentimento prolongado) e uma vida de razão crítica (que é sem ilusão)...

Posso acrescentar que este sentimento “oceânico” não tem nada a ver com meus anseios pessoais. Pessoalmente, eu anseio por eterno descanso, sobrevivência não tem absolutamente nenhuma atração para mim. Mas o sentimento que eu experiencio é imposto a mim como um fato. É um contato. E como eu reconheci que ele é idêntico (com múltiplas nuances) em um grande número de almas vivas, ele me ajudou a entender que ali estava a fonte subterrânea verdadeira da energia religiosa que, subsequentemente, foi coletada, canalizada e secada pelas Igrejas, ao ponto em que se poderia dizer que é dentro das Igrejas (quaisquer que sejam) que o verdadeiro sentimento ‘religioso’ é menos disponível.

Que eterna confusão é causada pelas palavras, das quais a mesma aqui significa algumas vezes: submissão ou fé em um dogma, ou uma palavra de deus (ou uma tradição); e algumas vezes: uma exaltação livre e vital.

Acredite, prezado amigo, no meu respeito afetuoso (PARSONS, 1998,).

Não há dúvidas de que se trata da experiência mística, na melhor acepção de uma vivência inefável que transcende as fronteiras do eu. Como bom realista, Rolland continua sua carta argumentando que tal sentimento é comum a milhões de indivíduos, transculturalmente, assumindo apenas nuances pessoais. Neste ponto, ele aproveita para

anunciar as biografias, ainda em elaboração, de Ramakhrisna e Vivekananda, que seriam apresentadas a Freud antes que este terminasse a escrita do *Mal Estar* (KAKAR, 1997, p. 169).

Rolland continua afirmando que o sentimento oceânico, o qual ele próprio sempre teria experimentado, não afeta o julgamento crítico, permitindo que seja vivido sem cair nas mazelas da ilusão que Freud denunciara em seu último livro. Na sequência, assegura que esse sentimento é a verdadeira origem da religiosidade. Não obstante, objeta que ele foi canalizado e exaurido pelas instituições religiosas, sendo, por isso, menos vivo justamente dentro delas.

Como Rolland não usa o termo “mística” ou “misticismo”, ele se vê preso às dificuldades de definir, com a mesma palavra “religião”, coisas completamente diferentes: por um lado, fé num dogma ou na palavra de Deus; por outro, “uma exaltação livre e vital” (KAKAR, 1997, p. 185).

É relevante, para esta pesquisa, destacar a informação de Kakar (1997), que nos lembra que não apenas a tradição hindu se refere ao oceano como símbolo de unidade sem fronteiras, dissolvendo multiplicidades e fundindo opostos, mas também as tradições budistas, cristãs e muçulmanas o utilizam como metáfora do derretimento dos limites egóicos do místico. Tradições estas já citadas nesta dissertação no capítulo anterior.

Uma pequena exploração de Freud no tema da mística é, no mínimo, interessante e convida à reflexão sobre uma de suas últimas anotações em 1938, escritas já na Inglaterra e publicada apenas postumamente. São esboços de ideias desconexas, organizadas na forma de parágrafos datados como itens, intituladas *Conclusões, ideias, problemas* (1941 [1938]). Precisamente no último item lê-se: “22 de agosto. Mística é a obscura autopercepção do reino exterior ao ego, do id” (Freud, 1938 [1977], p. 336).

Podemos pensar que, com essa afirmação praticamente sem contexto mais preciso, Freud tentava resgatar o caminho da intuição que havia seguido muitos anos antes, em direção à percepção do inconsciente dinâmico e sua formulação como núcleo estruturante da psique. Freud chamou nossa atenção para “algo” além das experiências sensoriais, apontando para o que já estava presente, mas inacessível à observação habitual. Em conjunto com a análise de Freud sobre o sentimento oceânico, catalisada pela correspondência com Romain Rolland, manifestou-se um terreno a ser explorado na psicanálise.

À medida que avançamos nesta pesquisa, é interessante observar como a mística pode continuar a oferecer insights profundos sobre a complexa interação entre o inconsciente e as dimensões transcendentais da experiência.

2.3 A expansão da mística no campo psicanalítico

É pertinente afirmar que a ambivalência é fundamental para compreender a atitude de Freud em relação à mística, especialmente ao observarmos suas diversas referências ao tema (REZENDE, 1993, p. 98). Partimos do princípio de que, ao contrário do que muitos psicanalistas pensaram até os dias atuais, Freud não possuía uma visão única sobre a mística ou o sentimento oceânico. Na verdade, parece que ele nunca estabeleceu um ponto de vista definitivo, e os resultados de suas discussões com Romain Rolland podem ser categorizados em três grandes tendências: a clássica, a adaptativa e a transformacional, que serão detalhadas a seguir.

Para Parsons, essas três tendências podem ser entendidas como “correntes”, ou seja, abordagens que seguem certos modelos teóricos que orientam a análise da mística. De maneira semelhante, Bion também utiliza modelos para estruturar suas ideias na psicanálise. Enquanto Parsons vê essas tendências como diferentes correntes teóricas que refletem abordagens variadas para compreender a mística, Bion adota uma perspectiva analítica baseada em modelos específicos para explorar e explicar os processos mentais.

Assim, tanto Parsons quanto Bion empregam modelos em seus respectivos campos, embora em contextos teóricos distintos, demonstrando como a utilização de modelos teóricos é importante para a compreensão e análise de fenômenos complexos, como a mística e a psicanálise.

2.3.1 O modelo clássico

O primeiro modelo, denominado por Parsons de “clássico”, refere-se às avaliações pejorativas sobre a mística, considerando-a defensiva, patologicamente regressiva ou, no mínimo, caracterizando-a como uma forma de infantilismo. Esse modelo é construído a partir de certas interpretações da análise de Freud sobre o sentimento oceânico, assim como em sua apreciação do conteúdo representacional desse fenômeno, que seria consolador, tal como a religião. São alguns exemplos “clássicos” dessa “escola” os trabalhos de Alexander (1998 [1931]) e Masson (1980).

Franz Alexander foi o primeiro pós-freudiano a escrever sobre a mística, em seu artigo *Buddhistic training as an artificial catatonia* (Alexander, 1998). Buscando compreender as etapas da meditação budista, ele discerniu nels quadros clínicos sucessivos da melancolia, êxtase catatônico, apatia e demência esquizofrênica. Assim, a motivação do meditador seria a tentativa de regressão a uma condição de existência intrauterina (KAKAR, 1997).

Em *The Oceanic Feeling* de Romain Rolland (1980), caracteriza as religiões orientais como promotoras de estados de desrealização, despersonalização e regressão patológica. Romain, arrisca-se a realizar uma psicanálise do Buda histórico, retratando-o como um homem deprimido que buscou cura em uma atividade regressiva – a meditação. Após entrar em contato com os conteúdos recalcados que deram origem a sua depressão, Buda teria procurado refúgio em um estado de negação maníaca – o nirvana (KAKAR, 1997). As interpretações dentro deste modelo são vistas por autores de outras “escolas” como altamente reducionistas.

2.3.2 O modelo adaptativo

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

Sua origem remonta ao último parágrafo de *O Mal Estar*, em que Freud cita as ideias do “outro amigo” sobre a possibilidade de que os estados místicos sejam regressões a estados primordiais e encobertos do psiquismo. O psicanalista indiano Suddhir Kakar (1997), interpretaram essas regressões como estados passageiros e não patológicos. As referências comparativas de Freud entre misticismo e psicanálise em seus últimos anos também poderiam ser incluídas nessa escola de pensamento.

Uma leitura pós-freudiana classificável dentro desse modelo é a de Prince e Savage (1993), que aprofundaram o estudo dos estados místicos a partir do conceito de regressão. Esse conceito mostra algumas das principais características da mística:

- 1) A renúncia e o desinteresse pela vida mundana seriam um prelúdio comum para experiências regressivas em geral, tal como o sono;
- 2) A inefabilidade dos estados místicos caracterizaria uma regressão ao nível pré-verbal da constituição humana;

- 3) A qualidade *noética* da vivência ocorreria como consequência da “confiança narcisística primitiva na experiência sensoria”, que no caso é a amamentação, incontestavelmente significativa;
- 4) O êxtase místico corresponderia à elação do bebê quando é amamentado;
- 5) A experiência de fusão seria, como o próprio Freud já afirmava, a sensação característica de uma regressão a esse estado infantil bastante primário.

Contudo, a ênfase aqui recai sobre uma suposta positividade do fenômeno, como promotor de bem-estar e por isso comparável à regressão analítica.

2.3.3 O modelo transformacional

O último e grande modelo interpretativo da mística seria o que Parsons chama de “transformacional”. Nesse âmbito, a ênfase está em proporcionar um espaço “metapsicológico” para as asserções dos místicos, tomadas como relatos reais de possibilidades psíquicas que não se encaixam dentro de modelos e conceitos pré-existentes. O primeiro articulador dessa posição teria sido o próprio Romain Rolland, ao sugerir a redefinição conceitual do inconsciente freudiano para compatibilizá-lo com a experiência dos místicos.

Uma leitura bastante conhecida dessa abordagem é a do psicanalista Erich Fromm, em seu trabalho *Zen-budismo e psicanálise* (1960), que se originou de um curso sobre o mesmo tema em 1957, no México, organizado em torno das conferências de Suzuki (1970), um historiador japonês responsável por algumas das primeiras obras voltadas à explicação e divulgação do zen-budismo ao mundo ocidental.

Nessa conferência, Fromm prossegue com as comparações feitas por Freud entre psicanálise e mística no que tange à ampliação do campo da consciência por meio da percepção de fatores psicológicos inconscientes. Para solidificar essa conexão, Fromm conjectura que o inconsciente seja mais amplo do que Freud definia, abrangendo, na verdade, um campo de percepção da realidade que é filtrada pela mediação da linguagem.

Se o *satori* zen-budista diz respeito a uma “apreensão imediata, não refletida, da realidade, sem contaminação afetiva nem intelectualização, a realização da relação entre mim e o Universo” (Fromm, 1960, p. 156), Fromm conclui que tornar consciente o inconsciente vai além do que é feito no setting analítico, abarcando também a percepção da linguagem como um filtro que pode ser transcendido.

Outros teóricos ilustres do modelo transformacional incluem Erik Erikson, em sua obra *Desenvolvimento do Ego* (1958), que introduz a noção de “numinosidade do eu”; Wilfred Bion, com o conceito de “O” (O, ou zero da experiência), que será discutido no capítulo 3; e, finalmente, Donald Winnicott, com o conceito de *true self* em sua obra *Os processos maturacionais e o ambiente facilitador*, publicada em 1965.

O conceito de verdadeiro self (*true self*) refere-se à base criativa da personalidade, ou ainda à capacidade da criança de reconhecer e agir de acordo com suas necessidades espontâneas de expressão. Trata-se de uma vivência de autenticidade e integridade, eventualmente caótica, que teria ressonâncias com a busca mística por uma experiência de vivacidade. A sensação de estar vivo poderia ser obtida como resultado de uma depuração psíquica, na qual uma forma de identidade falsa (o falso *self*, para Winnicott) cede espaço à identidade autêntica.

Para Bion, a experiência do zero (“O”) é o inefável, aquilo que escapa a qualquer definição, apreensão ou limite. O “O” seria o contato direto com a Realidade Última, assemelhando-se, portanto, à própria definição de experiência mística.

Esta é uma leitura da qual a dissertação se apoia, outros autores podem argumentar que isso seria um retrocesso ou uma deturpação da psicanálise freudiana. Não é difícil perceber que os teóricos desse modelo avançam explicitamente o pensamento psicanalítico, inaugurando novas interpretações.

Ao desenvolver um novo instrumental teórico que possibilita uma abordagem psicanalítica da mística, revela-se a amplitude do entendimento que pode ser alcançado por meio dos estudos na ciência da religião. Isso demonstra como a ciência da religião oferece um acesso mais profundo e abrangente, ampliando significativamente a compreensão desse fenômeno.

Os modelos interpretativos da mística oferecem diferentes perspectivas sobre como compreender e analisar esse fenômeno complexo. O modelo “clássico” de Parsons, com suas avaliações pejorativas, vê a mística como uma manifestação de regressão patológica, influenciado por interpretações freudianas. Exemplos como os trabalhos de Alexander e Masson refletem essa visão reducionista, considerando a mística como um reflexo de estados mentais problemáticos ou de infantilização.

Por outro lado, o modelo “adaptativo” propõe uma visão mais positiva, destacando os aspectos terapêuticos e adaptativos das experiências místicas. Baseado em interpretações posteriores de Freud e nas análises de psicanalistas como Kakar e Prince e

Savage, esse modelo vê a mística como uma forma de regressão não patológica que pode promover bem-estar e adaptação psicológica.

Já o modelo “transformacional” avança a discussão ao criar um espaço para compreender a mística como uma experiência psíquica que vai além dos conceitos tradicionais. Com contribuições de teóricos como Romain Rolland, Erich Fromm, Erik Erikson, Wilfred Bion e Donald Winnicott, esse modelo enfatiza a capacidade da mística de revelar novas e profundas possibilidades psíquicas, desafiando as abordagens anteriores e ampliando a compreensão psicanalítica da experiência mística.

Esses modelos ilustram a diversidade de interpretações e a evolução do pensamento sobre a mística, mostrando como diferentes perspectivas podem contribuir para uma compreensão mais rica e abrangente do fenômeno, ampliando o diálogo entre psicanálise e espiritualidade.

CAPÍTULO 3 – FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO DE BION

3.1 Conhecendo Bion

No ano seguinte à primeira vez em que Freud utilizou o termo “psicanálise”, nasceu, em 8 de setembro de 1897, Wilfred Ruprecht Bion, em uma família de classe média inglesa. Esse ano marcava o Jubileu de Diamante da Rainha Vitória, símbolo de uma nação que atingira o ápice de seu poderio mundial. Entretanto, longe das comemorações, a família Bion vivenciava o nascimento de seu primogênito, enquanto estava instalada em Muttra⁸, uma remota cidade das então chamadas Províncias Unidas da Índia (CHUSTER, 2003, p. 152).

As primeiras impressões que penetraram no mundo interno de Bion, que mais tarde se tornaria um renomado psicanalista, consistiam em uma curiosa e turbulenta fusão de culturas. Durante seus primeiros anos de vida, Bion foi profundamente influenciado pela cultura hindu. Até os oito anos de idade, ele teve uma babá indiana que lhe ensinava alguns versos do *Bhagavad Gita*, marcando de maneira significativa seu desenvolvimento emocional e cultural. De um lado, os ecos nostálgicos da chuvosa e organizada Londres, presentes na disciplina quase puritana que seus pais tentavam impor. De outro, as próprias palavras de Bion, conforme relatado em uma entrevista concedida durante sua visita ao Brasil:

Era tudo muito diferente. O ambiente era selvagem. Nós não estávamos em lugares civilizados, porque meu pai era engenheiro-chefe de irrigação, o que significava estar construindo canais em áreas desérticas. Portanto, era tudo completamente selvagem, com animais exóticos e tudo o mais, e isso fazia simplesmente parte da vida⁹.

A presença inglesa na Índia remonta ao século XVII. Em 1686, a Companhia das Índias Orientais anunciou a intenção de estabelecer um sólido e seguro domínio inglês. Foram criados entrepostos comerciais em Madras, Calcutá e Bombaim. A Companhia importou tropas, travou batalhas, subornou e foi subornada, além de exercer funções de governo. A corrupção era a tônica da maioria dos negócios, e enormes fortunas eram acumuladas rapidamente nas mãos dos aventureiros.

⁸ Capital do distrito de Mathura, centro secular do Hinduísmo, miticamente tomada como local de nascimento de Krishna. Em 1948 mudou de nome para Mathura.

⁹ Entrevista a Márcia Câmara, jornal do Brasil, 19/08/1979.

Em 1857, os crimes cometidos pela Companhia empobreceram tanto o nordeste da Índia que os chamados “nativos” se rebelaram. O governo inglês interveio, sufocou o motim, transformou os territórios da Companhia em colônia. No final do século XIX, o país estava reduzido à pobreza, pressionado pela supremacia dos teares e dos canhões ingleses (CHUSTER, 2003 p. 153). Em 1905, Gandhi¹⁰, então com 36 anos, trabalhava como advogado na África do Sul, lutando pela autonomia e pelos direitos de seus compatriotas.

No mesmo ano, Bion foi levado por sua mãe à Inglaterra para receber sua educação em uma escola britânica. Entre 1906 e 1915, Bion estudou no Bishop's Stortford College, uma escola pública de alto padrão e não conformista. O tipo de educação sofisticada e o ambiente social seletivo oferecido na escola não anulavam, os sentimentos de solidão e as ansiedades decorrentes do sistema pedagógico rigoroso cultivado na Inglaterra.

Na puberdade, Bion sentiu-se atormentado pelos ditames da religião da época, que pregrava contra a prática da masturbação com ameaças de punição divina. Justamente no período em que ele se masturbava intensamente, sua escola mantinha uma espécie de rede de espionagem cujo alvo principal era a delação do crime do onanismo. Bion voltou a recuperar a segurança ao integrar-se com os colegas e quando se tornou campeão de equipes desportivas de rúgbi, natação e polo aquático (BLEANDONU, 1993, p. 45).

Aos 18 anos, deixou os estudos para se alistar voluntariamente no exército e participar da Primeira Guerra Mundial, prestando serviço em um batalhão de carros blindados de combate. Participou ativamente de todas as maiores batalhas de tanques da Primeira Guerra Mundial, incluindo a Batalha de Cambrai, a primeira em que forças motorizadas e regimentos de tanques enfrentaram-se.

Bion assumiu o comando de seu regimento e, ao finalizar a guerra, foi chamado a Londres, onde lhe foi conferida a medalha Military Cross – uma importante condecoração de guerra. Tendo voltado ao campo de batalha mais uma vez por sua capacidade de liderança, foi convocado novamente a Londres para ser condecorado, desta vez com a medalha D.S.O. (*Distinguished Service Order*), a maior condecoração do governo britânico em tempo de guerra. Mais tarde, Bion também foi condecorado pelo governo francês, que lhe atribuiu a Legião de Honra, a mais alta condecoração desse governo.

¹⁰ Mahatma Gandhi (1869-1948) foi um líder político e espiritual indiano, conhecido por sua filosofia de não-violência (Ahimsa) e seu papel central na luta pela independência da Índia. Suas ideias influenciaram diversos movimentos sociais e têm impacto até hoje no estudo de ética e espiritualidade.

Sempre que possível, ele enfatizava como era terrível ser considerado um herói por bravura, quando sabia que não podia ser heroico ou bravo (CHUSTER, 2003, p. 182):

Nunca fui capaz de ser um soldado, só uma representação artificial de um homem corajoso. Eu podia ver a torre espiralada da igreja de Sequehart, “apontando para o céu”, igual aos estandartes não conformistas apontando para o longo caminho da Congregação para o paraíso, plástico, plausível, e um desvio do Caminho (Tao). Em uma crise, a pessoa não pode, repentinamente, recorrer à Verdade. Representações artificiais da verdade formam um alicerce seguro para a iniciação absoluta, avanço ou recuo, requer uma condição necessária mínima: sinceridade (BION, 1973, p. 55).

No ano de 1919, Bion ingressou no Queen’s College, na Universidade de Oxford, após sua saída do exército, matriculando-se no curso de História Moderna. A Universidade assumiu um papel de liderança absoluta na era vitoriana, especialmente nas controvérsias intelectuais que influenciaram o pensamento inglês. A partir dos anos das guerras mundiais, Oxford incorporou muitas disciplinas ao seu espaço humanístico, reforçando e aprimorando seu papel tradicional, que se concentra no aprendizado profundo e como fórum para o debate intelectual.

Em Oxford, Bion teve contato com A. J. Paton, professor de filosofia, que estava interessado nos trabalhos de Kant, alguns dos quais traduziu para o inglês. Ao terminar o curso em Oxford, Bion não obteve um *First Class Honours Degree*, grau de pontuação escolar que lhe garantiria uma continuidade na vida acadêmica.

Bion tentou, então, ser professor por dois anos em sua antiga escola, o Bishop’s Stortford, até que decidiu estudar medicina no University College Hospital, em Londres. Nessa época, ele já sabia que estava interessado em seguir a profissão ligada a um assunto chamado psicanálise. (BION, 2000, p. 65)

[...] havia rumores a respeito de um negócio chamado psicanálise e de alguém chamado Freud. Eu nada sabia a esse respeito; tampouco na Universidade Oxford se conhecia grande coisa sobre o assunto. Fiz algumas investigações. Mas fui persuadido de que não era nada que valesse a pena, havia muitos estrangeiros e judeus misturados com a coisa, e então seria melhor não me envolver.

Da mesma forma que em Oxford, as memórias deste período, que vai de 1924 a 1930, são vivas e duradouras. Bion ficou especialmente impressionado com Wilfred Trotter, a quem passou a admirar. Trotter era um eminente cirurgião que escreveu o livro *Os Instintos da Horda na Guerra e na Paz*, citado por Freud em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. Esse texto de Trotter é comprovadamente uma importante influência no

interesse de Bion por psicanálise com grupos. Foi publicado *The Long Weekend*, pela primeira vez em 1916. Francesca Bion, conta que ele não tinha mais uma cópia do livro, estava entre aqueles que foram perdidos durante os bombardeios na Segunda Guerra Mundial e não foi republicado.

Após formar-se em Medicina, Bion passou vários anos em treinamento psicoterápico na Clínica Tavistock. Essa clínica ficou conhecida por sua abordagem psicanalítica e psicodinâmica no tratamento de transtornos mentais e emocionais dos soldados traumatizados pela Primeira Guerra Mundial. A clínica foi fundada por Hugh Crichton-Miller, um psiquiatra que desejava aplicar os métodos da psicanálise freudiana em crianças, adolescentes e adultos, além de oferecer formação e pesquisa em psicanálise.

Em 1938, Bion iniciou sua formação analítica com John Rickman. No mesmo período, foi apresentado a Betty Jardine, uma conhecida atriz de teatro, por meio de amigos, e casou-se com ela. Com o início da Segunda Guerra Mundial, a análise com Rickman foi interrompida, pois ambos, analista e analisando, foram convocados para servir no Hospital Militar de Northfield.

Em 1945, Betty Jardine faleceu durante o parto de sua filha, Partenope. Ao final da guerra, Bion encontrava-se em luto, com uma filha bebê para cuidar, pouca renda e sem uma fonte de sustento regular. O casamento durou apenas quatro anos. Partenope, que mais tarde se formaria como psicanalista, veio a falecer em um acidente de automóvel (CHUSTER, 2003, p. 196).

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, Bion enfrentou o desafio de organizar seus pensamentos e experiências acumuladas durante o conflito. Simultaneamente, ele lidava com o luto pela morte de sua esposa, Betty Jardine, de quem não teve a oportunidade de se despedir, e a responsabilidade de cuidar de sua filha recém-nascida, Partenope. Nesse contexto, Bion retomou sua formação analítica no mesmo ano, 1945. Aconselhado por John Rickman, ele iniciou uma longa análise com Melanie Klein, que se estendeu até 1953:

Depois da guerra, Rickman sentiu que não era possível continuar me analisando porque havíamos tido muitas experiências juntos durante a guerra. No entanto, após certa hesitação, arrisquei-me a fazer uma análise com Melanie Klein. Aquilo que ela dizia frequentemente parecia um tanto quanto extraordinário; apesar disso, vi que havia um tipo de senso comum ali, algo que, de maneira nenhuma, eu poderia considerar óbvio ou mesmo claro, mas que, por outro lado, não era apartado do que eu sabia a meu respeito ou a respeito de outras pessoas ou mesmo a respeito de minha experiência de guerra (BION, 1990, p. 85).

Bion retomou seus estudos em psicanálise. Foi qualificado como psicanalista em 1947 e, em 1950, apresentou seu trabalho intitulado *O Gêmeo Imaginário* como membro da Sociedade Psicanalítica. Esse trabalho já refletia a matriz dos temas que se tornariam fundamentais em sua obra: a curiosidade e o aprendizado com a experiência.

Em março de 1951, Bion conheceu Francesca Nathan, uma assistente social na Tavistock Clinic, com quem se casou em junho do mesmo ano. Juntos, tiveram dois filhos, Julian e Nicola, que se formaram em Medicina e Linguística, respectivamente, na Universidade de Oxford. Francesca Bion comenta que era surpreendente como no meio de tanto trabalho e tantos compromissos, Bion encontrava tempo para sua vida particular. Entretanto, os fins de semana eram sagrados para ele, mantendo conversas relaxantes com a família, escutando música, lendo, pensando e escrevendo.

Parthenope Bion Talamo, a filha do primeiro casamento que seguiu a profissão do pai, lembra um episódio em seu trabalho de 1987: *Por que não podemos dizer que somos bionianos?*:

Eu estava para sair, em plena idade de 18 anos, para um longo período de estudos na Itália. Um dia antes da viagem meu pai me chamou em seu escritório, dizendo que queria falar comigo. Eu entrei no recinto – silêncio – ele estava escrevendo e talvez não tivesse notado minha presença. Após algum tempo, não muito alegre com a situação, pois esperava algum tipo de bom conselho opressivo eu disse: “estou aqui”, “Ah, sim... Eu gostaria de dizer duas coisas a você antes de partir. Primeiramente, lembre-se de ver as pinturas contemporâneas no Palazzo Pitti também nunca é demais dizer; não creio que a Itália e a cultura italiana sejam coisas do passado, estão vivas e desenvolvendo-se e isto aqui é para você quando se perder, isto é um mapa da Europa e Ásia Menor” (BION, 1965, p. 198)

Mesmo distante de casa, Bion se fazia um pai presente, conforme se pode observar no trecho abaixo de uma carta endereçada aos filhos, publicada na revista *Ide*.

A única coisa que deveria nos interessar, e que sempre me interessou, é que possamos ter um conhecimento de nós mesmos e dos outros, que nos torne capazes de tirar o máximo proveito daquilo que a vida nos reserva.

Eu sempre me dei conta de que para conseguir isto é preciso experimentar e aprender por si mesmo. Sei que a vida pode ser muito dura e sufocar o crescimento; tudo o que desejo é que isto não ocorra de modo desnecessário. Muito da felicidade presente é fruto de uma labuta passada, do mesmo modo que a felicidade futura pode estar na dependência da labuta do presente. Não há virtude na labuta, mas se vocês a encararem com equanimidade, caso seja necessário, ela passa a ser um esteio incalculável, que nenhum montante de habilidade ou sorte pode substituir.

A imaginação é de grande valia, sem ela você não pode vislumbrar seu caminho, mas ela não deve se transformar em um substituto para a vida real. Podemos ficar tão estropiados com a mera rotina de cavar o pão de cada dia, e com a dor da

competição pelas necessidades singelas da vida, que pode se tornar impossível ao eu encontrar o próprio talento.

É igualmente verdadeiro que podemos ser sufocados por excesso de facilidades. Eu não vejo como poderia me contrariar por qualquer escolha que vocês façam, a não ser em um caso: se for uma escolha que os leve a se retraírem em imaginar uma vida boa em lugar de encontrar seu próprio caminho até ela. Milton, ao referir-se à sua jornada, disse que foi “ensinado pela musa celestial tanto a aventurar-se no descenso sombrio, quanto a elevar-se de novo, mesmo sendo algo duro e raro”: e isto, que já é uma tarefa árdua para qualquer consciência, o era ainda mais em função de seu reconhecimento da própria grandeza e da carga que representava para ele.

Mas isto se aplica igualmente às coisas comuns, se é que se pode chamar um conhecimento tão extraordinário, quanto o conhecimento do comum para cada indivíduo, de algo “ordinário”. O indivíduo sempre ansiará por um sol, chuva, nuvens, ar, comida e felicidade que sejam “ordinários”. Se a imaginação o ajudar a encontrá-los, muito que bem. Mas é uma maldição se uma crença em alguma vida “extraordinária” colocar uma barreira entre aquilo e vocês.

Vocês podem acreditar, eu odiaria mais do que me fosse possível expressar, se sentisse que algo dito ou feito por mim os induzisse a um “bom resultado” que se interpusse entre vocês e estas simples grandes coisas. Lendo cuidadosamente a abertura do Livro III do Paraíso perdido, vocês perceberão que Milton não estava falando somente sobre sua cegueira, se bem que a maioria das pessoas (mesmo aquelas supostamente mais esclarecidas) pense assim, mas acerca da luz interior; este é o seu jeito de formulá-la. Ele se vale das crenças e da linguagem de seu tempo para se expressar, mas aquilo que expressa é conhecimento que só é possuído por um grande homem e que transcende os acidentes e circunstância de seu tempo.

Com o passar do tempo suas experiências lhes ensinarão mais e mais a respeito da grande profundidade da compreensão por ele conseguida. Só quem sabe poderia dizer o que ele diz a respeito do amor no Livro IV: “O amor emprega aqui seus áureos feixes luminosos”. Eu não desejo nada para vocês, além de que vocês encontrem a si mesmos e a suas próprias vidas.

Depressão e insucesso são uma parte de toda vida, mesmo da mais feliz e bem-sucedida. Eu diria, até, especialmente da mais feliz e bem-sucedida: é o preço que se paga pela alegria e pelo sucesso, se eles cruzarem os seus caminhos. Mas o preço que se paga ao tentar evitar insucesso e depressão é dez vezes pior. Para início de conversa, felicidade e sucesso são coisas muito boas por si mesmas.

O assunto é bem diferente se vocês se sentem obrigados a ser “felizes” e “bem-sucedidos”, por temerem o insucesso e a depressão. Isto compromete o sucesso, pois aí sentimos que ele está acobertando alguma coisa, e o insucesso e a depressão tornam-se artifício que já não podem ser encarados como alguma coisa que as pessoas comuns contornam com facilidade todos os dias. Eu gostaria que vocês elaborassem seus próprios julgamentos e tomassem suas próprias decisões. Mas pretendo que vocês o façam por razões verdadeiras. É fácil para mim escrever tudo isto, mas para ninguém é fácil praticá-lo (BION, 1964, p. 179-180).

Nesta época Bion estava com 67 anos; ainda assim, a mensagem destaca, uma clareza em transmitir a importância do autoconhecimento, da experiência pessoal e do enfrentamento das dificuldades da vida. Além disso, alerta sobre os perigos de se deixar guiar por expectativas externas, incentivando os filhos a desenvolverem seus próprios julgamentos e tomarem suas próprias decisões com base em motivos verdadeiros.

Bion não buscava cargos; eles lhe eram confiados naturalmente. Tornou-se diretor da Clínica de Psicanálise de Londres de 1956 até 1962, e, em seguida, foi eleito presidente da Sociedade Britânica de Psicanálise, cargo que ocupou até 1965.

Durante os anos 1960, a família Bion passava as férias em Norfolk, onde possuíam uma cottage na costa norte. Ele apreciava particularmente pintar nessa área. A coleção de livros também era uma parte importante da vida do casal, e as conversas durante as refeições frequentemente incluíam referências a esses livros. Bion costumava declarar que se sentia culpado por gastar muito dinheiro em livros, pois queixava-se de que eles se transformavam em “paralelepípedos” quando era necessário se mudar (CHUSTER, 2003, p. 200).

Em 1967, Bion foi convidado para trabalhar durante duas semanas em Los Angeles. Em janeiro de 1968, o casal Bion mudou-se oficialmente para a Califórnia. No final de 1971, após 4 anos na Califórnia, Bion escreveu algo que só foi publicado após sua morte, no livro *Cogitações*:

A relação entre meus colegas e eu em Los Angeles pode ser apuradamente descrita como quase inteiramente malsucedida. Eles estão intrigados comigo e não conseguem me entender, mas têm algum respeito até mesmo por aquilo que não entendem. Ou seja, se eu não estiver enganado, existe mais temor do que compreensão por meus pensamentos, personalidade ou ideia. Não há dúvida quanto à questão da situação emocional, que não é melhor em outros lugares (BION, 1964, p. 201).

Entretanto, de modo geral, não há dúvida de que a experiência na Califórnia forneceu o ambiente, tanto emocional quanto físico, no qual Bion podia sentir-se livre e desenvolver sua individualidade como analista. Em Conferências em Nova York datado de 1976, Bion afirmou: “Os analistas americanos pensam que a psicanálise será solapada ao aprovar psicanalistas que apoiam as teorias de Melanie Klein”. Ele estava relutante em se envolver nesse tipo de controvérsia, interpretando-a como uma perda de tempo irrelevante. Bion conseguiu preservar sua independência ao permanecer como um “outsider”, evitando integrar-se a qualquer sociedade psicanalítica americana, instituto de formação ou grupo.

Em 1968, o apelo da América do Sul começou a ser ouvido por Bion, que fez sua primeira viagem a Buenos Aires, onde permaneceu por duas semanas. Em 1973, foi a vez do Brasil, e Bion passou duas semanas em São Paulo. Durante sua estadia no Brasil, Bion deve ter sido alertado sobre as condições políticas do país, então sob ditadura militar, o

que levantava questões sobre a possibilidade de ser interpretado como um “messias” da liberdade de pensamento.

Em uma de suas conferências, Bion faz diversas citações que parecem revelar seu comportamento emocional durante a passagem pela guerra e suas experiências ao longo da vida:

Eu tive a experiência, durante a guerra, de discutir com dois ou três de meus companheiros o sentimento de que não poderíamos prosseguir lutando, pois, a guerra parecia ridícula e estúpida. Aquela discussão era extraordinariamente semelhante àquela descrita no *Bhagavad Gita*, quando Arjuna interroga Krishna e diz: “estes adversários incluem muitos de meus melhores amigos, muitas pessoas que admiro, que são meus parentes. Ele jogou fora suas armas e disse: ‘Não vou lutar’” (BION, 1973, p. 74).

Em 1974, Bion foi convidado para ir ao Rio de Janeiro, onde permaneceu também por duas semanas. Sua agenda estava, como sempre, bem ocupada com supervisões e seminários clínicos. Francesca Bion comenta que ele sabia dosar bem essa carga de trabalho, realizando-a tranquilamente, sem nenhuma perda de qualidade. Bion costumava citar o Eclesiástico: “A sabedoria vem para o homem estudioso através da capacidade para o lazer”

Em 1975 Bion voltou ao Brasil, desta vez a Brasília, atendendo ao convite da Dra. Virginia Leone Bicudo¹¹. Nesta visita, foi a primeira vez que um governo pediu conselho a um psicanalista, para que junto com outros profissionais, falasse das expectativas, esperanças e receios sobre a criação de uma nova capital. Bion proferiu uma palestra na comemoração do 15º aniversário de Brasília. Ele começa a palestra falando sobre:

[...] o fato admirável de uma ideia que é capaz de se transformar em ação. Eu escutei que outro poeta, Shakespeare, é a pessoa que foi realmente responsável por fornecer ao seu povo a ideia do que ele iria se tornar. Como podem estes poetas formular ideias de uma forma que as fazem tão férteis? (BION, 1964, p. 204).

A quarta e última visita ao Brasil foi em 1978, também por duas semanas. Já com 80 anos demonstrava o mesmo vigor e a mesma generosidade para com a psicanálise (CHUSTER, 2003, p.205).

¹¹ Virginia Leone Bicudo (1910-2003) foi uma psicanalista brasileira pioneira, sendo a primeira latino-americana a ser reconhecida como analista didata pela Sociedade Britânica de Psicanálise.

No mesmo, ano o casal Bion considerou que estava vendo cada vez menos a família devido a quantidade de trabalho, e então, no início de 1979, decidiram voltar para a Inglaterra. Chegaram a Londres em 1º de setembro. No dia 1º de novembro do mesmo ano foi diagnosticada uma leucemia mieloide que teve um desenvolvimento fulminante, levando Bion a falecer em 8 de novembro de 1978.

Ao falecer ele deixou um legado duradouro, demonstrando que a vida é peculiar e desafiadora. Suas contribuições continuam a influenciar a compreensão da mente humana; porém, seu trabalho ainda é pouco explorado, principalmente no que se refere ao quarto período, conhecido como ontológico, ou vértice místico-religioso (BLEANDONU) 1993, p. 121).

3.2 Conceitos e Ideias para compreensão do vértice místico

Um poeta de verdade é capaz de usar uma linguagem que é penetrante e durável. Eu gostaria de usar uma linguagem que fizesse o mesmo (BION, 1979, p. 147).

A interseção entre o desenvolvimento pessoal de um autor e sua obra proporciona uma perspectiva interessante. No caso de Bion, para esta pesquisa, examinaremos alguns conceitos importantes para pensar o vértice místico-religioso, que começou a ficar em evidência no seu quarto período a partir de sua obra *Transformações* (1965), acentuado em *Atenção e Interpretação* (1970), até os últimos dias de sua vida (1979). Isso configura um período pouco explorado no meio psicanalítico.

Primeiro Período (1943-1951)	Segundo Período (1951-1962)	Terceiro Período (1962-1965)	Quarto Período (1965-1979)
- Experiência com grupos	- Pensamento psicótico - Teoria sobre o pensar	- O aprender com a experiência - Elementos da psicanálise - Transformações (parte 1)	- Transformações (parte 2) - Atenção e interpretação - Memória e desejo - Pensamentos selvagens

Muitos dos termos empregados por Bion já possuíam sentidos, significados ou conotações amplamente aceitos, ou de senso comum. Em alguns momentos, Bion apresenta advertências específicas para que o leitor esteja atento ao fato de que o termo é usado de maneira diferente em sua obra, em comparação com o uso no senso comum. Em outros momentos, ele cunha novos termos com finalidade específica para evitar associações com termos existentes e aderir a eles sob o vértice da clínica psicanalítica.

Entretanto, a falta de atenção a essas advertências e a desconsideração ao escrito onde há explicações a respeito do uso de um termo despertaram confusão e polêmica. Será possível que os preconceitos tenham prejudicado a percepção dos usos que Bion faz de termos derivados da experiência mística, tais como “fé”, e “estar uno a si mesmo” (*at-one-ment*) (SANDLER, 2022, p. 345) A seguir, apresentamos os principais conceitos desenvolvidos por Bion em sua análise das interseções entre psicanálise e o vértice místico-religioso:

3.2.1 *At-one-ment* (estar uno a si mesmo)

O termo "at-one-ment", traduzido como garantia ou compensação, é compreendido como um modelo representativo de um estado psíquico. Segundo Sandler (2020, p. 336), esse termo trata de um modelo representativo de um estado psíquico, tomando de empréstimo uma denominação de movimentos sociais que podem ser qualificados como inseridos na cabala judaica e na cabala cristã, consequência das leituras renascentistas do Antigo Testamento, promovido pela chamada Reforma deflagrada por Martinho Lutero. A Reforma Protestante, iniciada por Lutero no século XVI, foi um marco histórico que contestou as práticas e doutrinas da Igreja Católica, esse movimento reformista não apenas transformou a estrutura religiosa da época, mas também influenciou profundamente a espiritualidade e a cultura ocidental. Lutero defendeu a ideia de que a salvação foi alcançada exclusivamente pela fé (*sola fide*) e pela graça divina (*sola gratia*), princípios que reconfiguraram a relação entre o indivíduo e o divino. Essa transformação repercutiu em diversas tradições espirituais e intelectuais, incluindo a cabala cristã e suas interpretações do Antigo Testamento, que buscavam integrar elementos místicos à reforma do pensamento religioso.

No âmbito psicanalítico, no momento decisivo que ocorre no "aqui e agora" de uma sessão, torna-se necessária a formulação verbal de enunciados fundamentados em uma visão analítica. Essa visão, por sua vez, é construída a partir da capacidade de “estar

um a” – uma conexão profunda com outra pessoa ou com um evento ainda não materializado, mas que emerge como essencial no campo da experiência intersubjetiva.

Ainda em Sandler, o “estar uno a” (*at-one-ment*) não é um instrumento para se conhecer estatisticamente alguma realidade psíquica de alguém, mas para apreendê-la de modo transitório e parcial, por meio de relances em que a intuição se faz necessária. Pensemos na intuição segundo Immanuel Kant: uma intuição sensível, dada por aprendizado e experiência, de alguma realidade, sem a construção de processos racionais que envolvem o pensamento.

O “estar uno a si mesmo” ou no original *at-one-ment*, tenta formular um estágio instantâneo, como se fosse uma passagem no espaço-tempo, destinado a conhecer claramente a verdadeira natureza da situação em andamento:

Postula-se que nenhum ser humano pode conhecer a verdade absoluta, mas pode saber algo a respeito dela; pode reconhecê-la e sentir sua presença, mas não pode conhecê-la plenamente. É possível “estar uno a” ela. Os místicos religiosos foram, provavelmente, aqueles que mais intimamente se aproximaram da experiência da realidade absoluta. Tanto para a ciência quanto para a religião, sua existência é igualmente fundamental (BION, 1975, p. 29-30).

Essa citação levanta um ponto crucial sobre a limitação do conhecimento humano diante da verdade absoluta, um conceito que permeia tanto a filosofia quanto as tradições místicas e religiosas. A ideia central é que, embora a verdade absoluta seja, por definição, inalcançável em sua totalidade por qualquer ser humano, há uma dimensão na qual ela pode ser parcialmente compreendida ou experienciada.

O reconhecimento de que a verdade absoluta pode ser percebida, ainda que de forma limitada, sugere uma dualidade no processo de conhecimento: por um lado, há a consciência da presença dessa verdade; por outro, há a incapacidade de apreendê-la em sua totalidade. Essa dualidade é profundamente explorada nas tradições místicas, onde o “estar uno a” ela não significa conhecer racionalmente, mas sim experimentar uma união íntima, ainda que momentânea e subjetiva, com uma realidade que transcende a compreensão intelectual.

Os místicos religiosos, segundo essa perspectiva, são aqueles que mais se aproximaram dessa experiência de união com a realidade absoluta. Essa experiência mística é, portanto, uma expressão de uma verdade que transcende as limitações da linguagem e do pensamento lógico. Nesse contexto, a experiência mística não se reduz

ao conhecimento racional, mas se amplia para incluir o sentir, o intuir e o ser, elementos que escapam às definições tradicionais de conhecimento.

A importância dessa reflexão reside na forma como ela sublinha a complementaridade entre conhecimento e experiência. No âmbito da psicanálise, especialmente na obra de Bion, essa complementaridade pode ser vista na busca por entender os fenômenos que ultrapassam o consciente, acessando camadas mais profundas da mente, onde reside uma verdade que não pode ser plenamente articulada, mas apenas vivida. Assim, a citação reforça a relevância de explorar as interseções entre psicanálise e mística religiosa, destacando que ambos os campos lidam com a tentativa de apreender o que está além do visível e do compreensível.

Essa análise pode ser um ponto de ancoragem significativo neste trabalho, destacando a importância da experiência mística como uma via de acesso a uma verdade que, embora não possa ser conhecida em sua totalidade, é fundamental tanto para a ciência quanto para a religião. A aproximação entre psicanálise e mística, portanto, enriquece a compreensão do humano e do sagrado, abrindo novas possibilidades interpretativas para o fenômeno da experiência da verdade.

3.2.2 Capacidade Negativa

Refiro-me a capacidade negativa, isto é, quando um homem é capaz de existir com incertezas, mistérios, dúvidas, sem qualquer tentativa impaciente de alcançar fato e razão (KEATS, 2001, p. 66)

Bion tomou esse conceito emprestado do poeta Keats. Como o próprio Bion assinala, ele surge em uma carta do poeta a seus irmãos, datada de 21 de dezembro de 1817

[...] várias coisas se entrelaçam na minha mente (ele está neste momento caminhando com Charles Dilke [1789-1864] escritor e crítico de literatura inglesa), e imediatamente me ocorreu qual qualidade é necessária para formar o Homem de Êxito, especialmente em literatura, e que Shakespeare possuía tão intensamente, refiro-me a capacidade negativa, isto é, quando um homem é capaz de conviver com incertezas, mistérios, meias verdades, sem tentar apressadamente compreender, por exemplo, se contentaria com uma verossimilhança isolada apanhada do mistério, uma vez que era incapaz de se contentar com um conhecimento pela metade. (CHULSTER, 2019, p. 19)

Bion utilizou o termo “capacidade negativa” pela primeira vez em sua obra *Atenção e Interpretação* (BION, 1970, p. 138). Adicionalmente, apresentou um seminário sobre o tema em 1977 para membros da Sociedade Britânica de Psicanálise. Trata-se de uma capacidade indispensável para que se possa suportar as dúvidas, as incertezas e o não saber em uma situação analítica. Deve-se conter dentro de si a emergência de sentimentos angustiantes (ZIMERMAN, 2008, p. 79).

Pensando na dupla analista e analisando, algo como a sessão de amanhã, aquilo que ainda não foi vivido, a capacidade negativa se apresenta como uma característica essencial para aguardar que algo evolua, no presente da sessão, e se torne um fato a ser narrado (RIBEIRO, 2004, p. 145).

3.2.3 Deidade ou Divindade

Na mística cristã, Bion privilegiou as ideias de Mestre Eckhart, dominicano alemão do século XIV. Em razão dos limites do pensamento humano, aquilo que não tem começo nem fim é designado por Deus, o criador a primeira pessoa da Trindade, e por Divindade, a essência divina, a substância das três pessoas da Trindade. Deus opera via conhecimento da nossa consciência, enquanto a Divindade permanece alheia a qualquer ato, de modo que se alcança um conhecimento ainda não perceptível ao mundo real. Assim, segundo Eckhart, Deidade e Divindade são tão diferentes quanto céu e terra (BLEANDONU, 1993, p. 196-201).

3.2.4 Incognoscível

Desde seu início, a psicanálise tem sido uma investigação do desconhecido, um desconhecimento ampliado pelo fato de que o objeto de estudo da psicanálise envolve fenômenos imaterializáveis, como depressão, ansiedade, mania, amor e ódio. Além disso, os instrumentos da psicanálise também são, pelo menos inicialmente, ocultos por estarem no âmbito do inconsciente (SANDLER, 2022, p. 423). O incognoscível, assim como a verdade absoluta para Bion, permanece fora do alcance do conhecimento total. Embora essa condição possa ser percebida como insuportável por muitos, é possível desenvolver uma capacidade de lidar com esse sentimento.

Quando se está imerso na fantasia de possuir uma verdade última, o “observador” perde a capacidade real de observar, rejeitando a existência de movimento, evolução,

involução, transitoriedade e desenvolvimento. Em vez disso, tenta-se substituir o que é pelo que deveria ser. Portanto, a tentativa de abraçar uma verdade absoluta e imutável não só é inconciliável com a natureza dinâmica e transitória da realidade, mas também impede uma observação autêntica e adaptativa. O desejo de substituir o que é pelo que deveria ser resulta em uma negação do movimento e do desenvolvimento natural, limitando a capacidade de enfrentar e compreender a complexidade e a fluidez da experiência humana.

3.2.5 Intuição

Immanuel Kant foi uma das figuras que se dedicaram a elaborar uma teoria da ciência. Em *Crítica da Razão Pura*, deu notável atenção ao estabelecimento de muitas definições de conceitos. Um deles, que interessa à psicanálise de Bion, é o termo intuição (*Anschauung*).

O sentido dessa definição é o contato com a realidade sem a mediação do pensamento racional. Na verdade, intuição é um termo que Bion trouxe de volta ao vocabulário analítico, após décadas de desconfiança gerada pelos membros do movimento psicanalítico em relação ao seu significado.

Houve uma séria e precoce distorção no uso do termo nos países germânicos, durante os anos de formação de Freud. O termo intuição foi banalizado, a precisão original que tinha na obra de Kant foi mantida na geração seguinte, como em Goethe, que a utilizou em sua obra científica. Especificamente, nos seus estudos científicos sobre botânica, que inspiraram Darwin, na teoria física sobre cores, que pode ser antecessora da teoria da relatividade por Einstein, e na filosofia natural. Concomitantemente, houve um desenvolvimento distorcido de religiões pagãs, todas reivindicando ser proprietárias daquilo que era “natural” (SANDLER, 2022 p. 456-457).

Bion afirmou que preferia o termo “intuir” a “observar”, “escutar” ou “ver”. Seria preciso estar num estado de mente não saturado por memória e desejos, para que a intuição pudesse formar um pensamento. Esses fatos, que não são captados através dos órgãos dos sentidos, representam a capacidade que permite o acesso às verdades incognoscíveis (ZIMERMAN, 2008, p. 90).

3.2.6 Knowledge ou K

A letra K, inicial das palavras da língua inglesa *know*, *knowledge*, e *knowing*, é utilizada na obra de Bion como um símbolo para representar a presença de processos de conhecimento nos indivíduos. Essa presença se manifesta por vínculos sob pelo menos quatro modos, em termos de desenvolvimento psíquico:

- (i) Vínculos intrapsíquicos da mesma pessoa consigo mesma, simultâneos ou em consequência de um vínculo entre duas pessoas, como um bebê e sua mãe, ou alguém que exerça a maternidade, incrementando o vínculo consigo mesmo.
- (ii) Como consequência de (i), entre o bebê e seu pai, ou alguém que exerça a paternidade com o bebê.
- (iii) Entre pessoas ou coisas materializadas ou concretizadas.
- (iv) Entre pessoas e eventos. Isso se refere à “urgência em conhecer” descrita por Aristóteles em sua obra *Metafísica* (século IV a.E.C.) e aos “impulsos epistêmico-fílicos” abordados por Freud em *A Interpretação dos Sonhos* (1900), ambos caracterizando uma tendência inerente aos seres humanos.

Ao se estabelecer um vínculo “K”, incorre-se necessariamente em um risco: uma manobra para se obter algum conhecimento. Esse vínculo tem a intenção de negar, e não de afirmar, aquilo que é real; ele não representa a experiência emocional, fazendo-a parecer uma satisfação, em vez de uma excitação pela representação.

O modelo “K” é utilizado no contexto da evolução dos processos cognitivos, tanto em bebês quanto em adultos, a partir de pré-conceitos. Segundo Bion, em seu livro *Transformações* (1965. p. 73), não se pode obter conhecimento real por meio da razão, pois “a razão é escrava das paixões”. Ele sugere o uso da intuição para que possamos experimentar uma transformação; em psicanálise, é possível evoluir de “K” para “O”, o que expressa tanto um objetivo quanto um percurso.

Bion recorre a David Hume em relação às conjunções constantes, que são responsáveis pelos processos de vinculação e aglutinação de pensamentos, partes integrantes e necessárias no processo de pensar. Além disso, ele considera a razão como escrava das paixões e enfatiza a necessidade de enfrentar o desconhecido.

O modelo “K”, com sua tendência a evitar o conhecimento real em favor de satisfações imediatas ou pré-conceitos, limita a capacidade de enfrentar o desconhecido e, conseqüentemente, de evoluir. No entanto, ao permitir que a intuição, em vez da razão rigidamente controlada, guie o processo de descoberta, é possível alcançar uma verdadeira transformação, representada pela evolução de “K” para “O”.

Por exemplo, em um contexto psicanalítico, um paciente que insiste em interpretar suas experiências a partir de crenças preconcebidas pode estar preso no modelo “K”. O trabalho psicanalítico visa, então, ajudá-lo a deixar de lado essas suposições iniciais e a se abrir para novas formas de conhecimento intuitivo, o que pode levar a uma compreensão mais profunda de si mesmo. Essa transição de “K” para “O” reflete o movimento de confrontar o desconhecido e se aventurar além das barreiras do pensamento racional convencional, alcançando um entendimento mais completo da experiência emocional.

3.2.7 Modelo

Bion, assim como Freud, fez uso de modelos no sentido científico do termo, estabelecido pela primeira vez por Immanuel Kant e aperfeiçoado por Goethe. Na obra de Freud, propomos examinar *A interpretação dos sonhos* (capítulo VII, particularmente itens A e F): o inconsciente – “construções em análise”.

Modelos são instrumentos iniciais para abordar uma questão ou um problema real composto por fatos desconhecidos. Freud os chamou de andaimes, referindo-se também à metapsicologia, ou aquilo que está para além da psicologia (consciência), ou seja, o inconsciente, que implica elaborar pensamentos sobre achados clínicos. Freud dispensava esses modelos assim que novos dados empíricos geravam tal necessidade (SANDLER, 2022, p. 753).

Em sua obra *Atenção e interpretação* (BION. 1970, p. 56, 57, 61), Bion define modelos como:

Uma construção em que imagens concretas combinam-se mutuamente; conferir frequentemente, o vínculo entre imagens concretas fornece o efeito de uma narrativa, implicando que alguns elementos na narrativa causem outros elementos. O modelo é construído com elementos provindos do passado do indivíduo [...].

Experiências são modelos para experiências futuras; o valor de um modelo é que dados familiares estão disponíveis para se encontrar com uma necessidade urgente, interna ou externa. A confecção de modelos durante a experiência está relacionada com o modelo necessário para tal experiência. A personalidade abstrai desses elementos o modelo que irá preservar algo da experiência original, mas com flexibilidade suficiente para permitir novas experiências, ainda que supostamente similares. Vou usar o termo

“modelo” onde o constructo é forjado para atender a uma necessidade urgente de concretude.

Bion utilizou modelos de outras disciplinas, como a medicina e a biologia, que permitem abordagens clinicamente frutíferas para investigações sobre o pensamento psíquico. Ele observa dois paradoxos que marcam a confecção de modelos:

- (i) Modelos servem para concretização e abstração. Concretização é aqui entendida como o nível mais inferior ou dados empíricos, o ponto de onde começamos a ciência. Abstração é aqui entendida como o processo básico de pensamento, isto é, pensar na ausência do objeto concreto.
- (ii) Modelos trazem em si as sementes de sua substituição em um sentido dinâmico que se assemelha a própria vida humana. Na época romântica, reformadores sociais criaram movimentos revolucionários, provavelmente por uma concretização excessiva que degenerou uma percepção psicológica.

Para Bion, a livre criação de modelos poderia evitar a compulsão dos analistas em conhecer mais teorias (ZIMERMAN, 2004, p. 334). Em 1962, em seu livro *Aprender com a experiência*, Bion escreve “se um modelo se mostra útil em ocasiões diversas, é chegado o tempo para considerar sua transformação como teoria. Modelos são dispensáveis, teorias não” (BION, 1962, p. 79).

3.2.8 *Númeno* ou coisa em si mesma

Algumas biografias mencionam que Bion tomou emprestado esse termo do filósofo Kant, que, por sua vez, faz alusão a uma divindade mitológica e designa a “coisa em si mesma”. Trata-se de um conceito concebido pela consciência, mas não confirmado pela experiência. Esse termo é fundamental para a compreensão do pensamento de Bion e suas implicações teóricas.

Para complementar e ilustrar o conceito de Bion, é útil considerar a contribuição de Rudolf Otto. Com o objetivo de expandir a análise da relação entre mística e psicanálise, incluiremos o trabalho de Paden (1992, p. 75), que interpreta o termo “numinoso” para descrever a experiência do sagrado na obra de Rudolf Otto. O numinoso é algo que transcende tanto o racional quanto o moral, envolvendo uma sensação de mistério, fascínio e tremor diante do divino. Otto caracteriza o numinoso como uma experiência simultaneamente atraente e assustadora, evocando uma presença radicalmente distinta do cotidiano.

Rudolf Otto dedica capítulos específicos de *O Sagrado* à discussão do numinoso nas escrituras do Antigo Testamento, do Novo Testamento e na obra de Martinho Lutero. Essas análises revelam como o sentimento do numinoso permeia as narrativas e experiências religiosas, destacando a dimensão emocional e experiencial da religiosidade, central para a mística. A abordagem de Otto sobre o numinoso oferece uma ferramenta valiosa para a psicanálise, proporcionando uma perspectiva sobre as experiências profundas e transformadoras que ocorrem tanto na prática religiosa quanto no processo terapêutico.

Foi a leitura de Paden que aprofundou a compreensão do conceito de numinoso, ainda que este escape à plena apreensão racional, destacando a distinção entre o âmbito racional e o transcendente. Tal compreensão precedeu a identificação de paralelos no Antigo Testamento e nas manifestações de terror religioso presentes ao longo da história das religiões. Paden fundamenta sua análise na história da piedade cristã ocidental, referenciando Santo Agostinho e místicos como Mestre Eckhart, além de hinos cristãos que exaltam a majestade de Deus. Ele menciona textos não cristãos, incluindo um místico muçulmano não identificado, possivelmente Rûmî, e o *Bhagavad Gita*, destacando a noção budista de vazio, que se assemelha ao nada experienciado pelos místicos ocidentais. Da mesma forma, Bion utiliza a mística Zen ao abordar o vazio e o incognoscível:

Recorrendo às religiões, podemos dizer que o pressuposto é o de haver uma natureza divina (correspondente ao númeno) sobre a qual nada sabemos, mas pensamos saber algo sobre Deus quando chegamos ao domínio do fenômeno. (BION, 1970 p. 51-52).

3.2.9 “O”

O signo “O” pode ser lido como uma letra inicial de “origem” ou como o número zero, para designar o âmbito numênico (descrito por Kant em 1781, que resgatou a noção dos antigos gregos). Refere-se a experiências não sensorialmente apreensíveis, relacionadas àquilo que desconhecemos, correspondendo ao que Freud denominou como nosso sistema psíquico inconsciente: espaço-tempo incognoscível em última instância, onde residem, interligadas, a verdade humana e individual (SANDLER, 2022, p. 771).

Bion introduziu essa notação pela primeira vez em 1965, no livro *Transformações*, referindo-se a “O” como correspondente à origem de estímulos numa sessão de análise:

Vou supor que o material fornecido pela sessão de análise é importante pois é a visão que o paciente tem que seria uma representação de certos fatos que estão na origem (O) de sua reação (BION, 1965, p. 15).

Ele nos comunica que é possível evoluir a partir de “O” ou para “O”. Para não ficarmos estagnados ou identificados com “O”, é estritamente necessário reconhecermos que não se pode descrevê-lo verbalmente, nem o conhecer totalmente, mas pode-se intuí-lo transitoriamente.

Essa formulação não seria uma teoria psicanalítica, mas uma teoria observacional, com intuito de ser utilizada na prática psicanalítica. (SANDLER, 2022 p. 773). Abaixo, um trecho do livro *Transformações* (BION, 1965, p. 32-33), onde Bion faz uma aproximação da experiência que pode ser estabelecida através de “O”:

O psicanalista tenta ajudar o paciente a transformar aquela parte de uma experiência emocional que lhe é inconsciente em uma experiência emocional que lhe seja consciente. Caso o psicanalista faça isso, ele ajuda o paciente a obter conhecimento privado. No entanto, considerando-se que o trabalho científico demanda que a descoberta seja comunicada para outros pesquisadores; o psicanalista precisa transformar sua experiência privada de psicanálise de modo tal que ela se torne uma experiência pública. O artista é usado aqui a guisa de um modelo cuja intenção é indicar os critérios para um estudo psicanalítico escrito: ele precisaria estimular no leitor a experiência emocional pretendida pelo escritor; a experiência emocional assim estimulada precisaria ser uma representação acurada da experiência psicanalítica (O) que estimulou inicialmente o escritor.

Portanto, a capacidade do analista de transformar e comunicar sua experiência emocional íntima é crucial para permitir que o leitor ou pesquisador compreenda e se conecte com o entendimento profundo de “O”, promovendo uma representação fiel e acessível da experiência psicanalítica.

3.2.10 Sem memória e sem desejo de compreensão

Essa terminologia é conhecida como uma das mais polêmicas e controvertidas entre todas as ideias de Bion (ZIMERMAN, 2008, p. 99). Sabe-se que ele pretendia caracterizar que o psicanalista deve evitar ao máximo que a sua mente esteja saturada pela memória de situações anteriores, pelos seus desejos pessoais e por uma ânsia compulsória de compreender imediatamente. Pode-se pensar que isso se assemelha à atenção flutuante que Freud utilizava (ZIMERMAN, 2008 p. 100):

Enquanto estamos pensando no passado e no futuro, estamos cegos e surdos para o que está se desenvolvendo no momento presente. Acho que Freud tinha algo dessa natureza em mente quando se referiu à “atenção flutuante”. Se o senhor está cansando e tenta prestar atenção ao que o paciente diz, então o senhor não ouve o que ele diz, as coisas parecem opacas (BION, 1969, p. 132).

E ainda segue definindo memórias como “tentativas conscientes de se lembrar” (BION, 1975 p. 70). Nessa definição, a memória dificulta e impede investigações no desconhecido, necessárias para um trabalho que possa ser qualificado como psicanalítico. Retornando no tempo, no texto de 1967, publicado como obra póstuma em *Cogitações* (1967/2000), Bion nos fala pela primeira vez sobre “*memória e desejo*”:

Como registro dos fatos, a memória é sempre enganadora, pois é distorcida pela influência das forças inconscientes. Desejos interferem na operação de julgar, pela ausência de mente quando a observação é essencial. Desejos distorcem o julgamento por selecionarem e suprimirem o material a ser julgado (BION, 1967, p. 392).

Bion sugere, portanto, que o psicanalista mantenha uma disciplina firme, posicionando-se sem memória, sem desejo e sem necessidade de compreensão, e comenta que essas são “opacidades que obstruem a intuição” (BION, 1967, p. 324). Ele afirma que, ao manter essa disciplina, o padrão da sessão se modificará, e a sessão não ficará sobrecarregada pela repetição de material que, do seu ponto de vista, já deveria ter desaparecido. Consequentemente, o ritmo da sessão será mais rápido. Bion ainda sugere que “o psicanalista deveria buscar adquirir um estado de mente tal que, a cada sessão, sinta que nunca viu o paciente antes. Se sentir que já viu, ele está tratando o paciente errado” (BION, 1967, p. 394). Ele finaliza afirmando que as interpretações devem derivar “da experiência emocional com um indivíduo que é único, e não de teorias generalizadas, lembradas de modo imperfeito” (BION, 1967, p. 394). Isso critica interpretações saturadas que muitas vezes partem da teoria e tentam encaixar o paciente à força nessas molduras.

Assim, Bion destaca a importância de o psicanalista adotar uma postura disciplinada e livre de influências pessoais, evitando memórias, desejos ou pressões para compreensão, pois estas obstruem a intuição. Ele argumenta que tal postura altera positivamente o padrão das sessões, evitando sobrecarga com material repetitivo e acelerando o progresso terapêutico. Além disso, Bion recomenda que o psicanalista vivencie cada sessão como uma nova experiência, sem pressuposições anteriores, para

evitar tratar o paciente de maneira inadequada. Ele critica as interpretações baseadas em teorias generalizadas e imperfeitas, afirmando que as análises devem emergir da experiência emocional individualizada com o paciente, em vez de se ajustar rigidamente a teorias preexistentes.

Essa abordagem evita que conceitos teóricos vazios limitem ou distorçam a compreensão do paciente, promovendo uma prática mais genuína e eficaz.

3.2.11 Vértice

Vértice é um termo utilizado desde os antigos hebreus, babilônios, gregos e romanos, para designar o ponto máximo de qualquer coisa que se considere. Foi empregado por Euclides, na geometria plana, para indicar o ponto onde duas retas se cruzam para formar um ângulo, limitando muitas figuras geométricas (SANDLER, 2022, p. 1221). Espero que possa se desenvolver um método conciso para designar o vértice, com brevidade e precisão (BION, 1970, p. 55).

No entanto, ao longo de sua obra, era possível identificar que Bion preferia utilizar o termo “vértice” em vez de “ponto de vista”:

O vértice da pessoa que sonhou e agora está acordada, difere do vértice desta mesma pessoa quando sonhou; o vértice da pessoa que é o artista difere do vértice da pessoa que interpreta a obra de arte. De modo semelhante, o vértice do psicanalista e as mudanças de vértice que correspondem às mudanças ocorrendo momento a momento em uma sessão, tem como resultado as transformações que se manifestam em associações e interpretações. (BION, 1973, p. 93).

Os vértices representam pontos de partida fundamentais para a realização de transformações, sendo que as diferenças entre eles permitem, por meio da comparação, identificar as invariâncias subjacentes que originaram essas transformações (SANDLER, 2022, p. 1026).

3.3. Dimensão da mística para Bion

Místicos surgem em qualquer religião, ciência, época ou lugar. Tais pessoas “contêm” a ideia messiânica ou talvez a “ideia messiânica” as contenha (BION, 1970, p. 110).

Podemos ilustrar a interseção entre psicanálise, mística e epistemologia, destacando a importância de manter uma atitude de reverência e humildade frente ao

mistério do conhecimento. Essa reflexão também reforça a ideia de que tanto a ciência quanto a mística lidam com questões que ultrapassam a capacidade de compreensão humana, sendo necessário reconhecer e respeitar esses limites.

Após explorar os conceitos mencionados, é relevante observar que a abordagem místico-religiosa de Bion oferece uma perspectiva singular à psicanálise. O autor propõe uma visão que busca estabelecer conexões entre a psicanálise e a esfera mística. Essa abordagem torna-se evidente em várias declarações presentes em sua obra, destacando, principalmente, a tentativa do autor de entrelaçar o pensamento psicanalítico com as dimensões mais transcendentais da experiência humana.

Bion reconhece que uma abordagem mais equilibrada e sinérgica entre essas áreas poderia enriquecer tanto a compreensão psicanalítica quanto a experiência humana. Ao explorar suas teorias sobre o pensar, nas quais o conceito dinâmico de mente saudável é uma relação dinâmica entre o pensar e o sentir, entre continente e contido, observamos uma interseção profunda. Para Bion, os elementos fundamentais da experiência mística são a fé e o vazio, ou a negatividade do ser. Por essa razão, ele não negligenciou o impacto epistemológico das formulações místicas presentes em diversas culturas.

O autor ainda destaca que o pensar fundamenta-se na capacidade de sonhar, um aspecto crucial para compreendermos a mente. No entanto, é importante reconhecer que, conforme apontado por Reiner (2004), o acesso ao estado místico pode, por vezes, tornar-se um substituto do pensamento, especialmente quando motivado pela evasão dessas emoções dolorosas em vez de pela integração com essas emoções.

Essas nuances na relação entre pensar, sentir e o estado místico sugerem uma complexidade fascinante que pode ser explorada ainda mais quando consideramos a interpretação de Bion (1970) da palavra “místico” como sinônimo de “gênio” ou “indivíduo excepcional”. Percebe-se como essa interpretação remove as implicações estritamente religiosas e a traz para a esfera da experiência religiosa vista através das lentes do conhecimento psicanalítico. Em resumo, o místico, ou gênio, consegue vislumbrar um estado incognoscível.

Segundo Reiner, Bion sentiu que havia falhado em seus esforços para explicar esses aspectos elusivos de seu trabalho. Apesar das várias tentativas de encontrar uma linguagem capaz de expressá-los – primeiro, buscando matematizar a psicanálise em seu livro *Transformações* e, mais tarde, valendo-se de um fluxo mais evocativo de inconsciência em seu livro publicado postumamente, *Uma memória do futuro* – ele não conseguiu elucidá-los (ZIMMERMAN, 2008, p. 75).

Reiner publicou, em 2022, um artigo na Revista Brasileira de Psicanálise sobre uma conversa que teve com a viúva de Bion, Francesca, 10 anos após a morte de Bion. Ela observa o quão frustrante deve ter sido para Bion sentir que suas ideias não eram compreendidas. A resposta de Francesca, dada em comunicação pessoal em 2012, destaca: “Sim, é sempre difícil um gênio ser compreendido”.

Segundo a psicanalista Jani Santamaria, em um artigo publicado em 2018, essa forma de trabalhar a partir de um estado místico implica dirigir-nos a uma experiência no reino da realidade inefável, preparando o analista para o encontro com todos os terrores, dificuldades e belezas que toda sessão inclui. Esse estado abre espaço para cultivar as condições sob as quais novas ideias e pensamentos podem germinar e florescer.

Na sala de análise, estamos constantemente imersos em um fluxo que Bion comparou a um rio. Esse fluxo se move em diferentes direções, mostrando turbulências e mudanças catastróficas (VERMONTE, 2017, p. 156). Como em todo crescimento, não podemos capturá-lo através do entendimento; só podemos nos permitir experimentá-lo a partir de um estado mental místico que se aproxime ao infinito, o que deve permitir que “O”, ou a verdade última, se encontre com o conhecimento. Assim, gerar movimento psíquico a partir deste estado coloca o místico no coração da prática psicanalítica, oferecendo um olhar multidimensional (REINER, 2022).

A prática psicanalítica, quando imersa em um estado místico, transcende as limitações do entendimento racional e se abre para uma exploração mais profunda e rica da experiência humana. A analogia do fluxo do rio, com suas direções variadas e mudanças turbulentas, sublinha a natureza dinâmica e complexa do crescimento psicanalítico. Essa abordagem, que privilegia a conexão com o infinito e a verdade última, não só enriquece a compreensão do ser humano, mas também amplia as fronteiras do conhecimento na psicanálise, revelando camadas de significado que só podem ser vivenciadas e não meramente compreendidas.

DISCUSSÃO

No campo da psicanálise, a exploração dos aspectos místicos da experiência humana tem ganhado relevância com base nos fundamentos estabelecidos por Freud. Embora Freud não tenha se aprofundado diretamente na experiência mística, suas teorias fornecem um alicerce que permite a investigação dessas dimensões no contexto atual.

Ainda que se declarasse um ateu convicto, Freud, paradoxalmente, demonstrou interesse pelo estudo do fenômeno religioso, empenhando-se em utilizar elementos-chave da teoria psicanalítica para interpretar as origens e a natureza da religião. Antes de prosseguir com a discussão sobre mística, é fundamental considerar o posicionamento de Freud em relação à religião.

Suas reflexões são frequentemente divulgadas de maneira crítica e negativa, mas também oferecem contribuições valiosas que podem enriquecer a compreensão metapsicológica da experiência religiosa. Ao longo da história do movimento psicanalítico, a interpretação do pensamento de Freud sobre a religião foi vulgarizada, sendo reduzida a declarações como: “a religião é a neurose obsessiva da humanidade”, “a religião é uma ilusão” ou “a religião é inimiga da ciência”. Entretanto, certas contribuições da psicanálise freudiana que poderiam expandir a compreensão metapsicológica do fenômeno religioso foram negligenciadas.

Para aprofundar as possibilidades de novas leituras e construções teóricas, é pertinente uma análise dos textos de Freud, em particular de sua obra *A Questão da Análise Leiga* (1926/1976). Nesse texto, Freud defende um de seus discípulos da acusação de exercer indevidamente a profissão psicanalítica por não possuir formação médica, e discute a formação do psicanalista. Freud argumenta que aqueles que desejam exercer a psicanálise, sejam médicos ou não, devem adquirir diversos conhecimentos, incluindo a mitologia e a história das religiões. Ele afirma:

A instrução analítica abrangeria ramos de conhecimento distantes da Medicina e que o médico não encontra em sua clínica: a história da civilização, a mitologia, a Psicologia da religião e a ciência da literatura. A menos que esteja bem familiarizado com essas matérias, um analista nada pode fazer com uma grande massa de seu material (FREUD, 1926/1976, p. 278).

Explicitamente, ele recomenda que os analistas em formação possuam conhecimento em outras disciplinas, como a mitologia e a psicologia da religião, afirmando que a formação analítica deve incluir essas áreas para capacitar adequadamente o analista em sua prática clínica. Essa preocupação reflete sua própria abordagem enquanto analista.

Freud demonstrou um profundo conhecimento da história das religiões em diversas passagens de sua obra, evidenciando um entendimento abrangente do Livro Sagrado dos judeus e dos cristãos. Jones (1989), em sua biografia de Freud, observa que ele conhecia bem a Bíblia e frequentemente citava passagens de ambos os Testamentos,

possuindo um conhecimento surpreendentemente extenso de várias crenças religiosas (JONES, 1989, p. 346).

Freud incentivou o estudo da religião como um meio de aprofundar o conhecimento do universo da alma humana. Embora seus estudos de casos frequentemente revelassem uma religiosidade com traços patológicos, sua amizade com o pastor protestante Oskar Pfister demonstrou a possibilidade de uma religiosidade saudável e compatível com a teoria e a prática psicanalítica (WONDRACEK, 2005). A correspondência entre Freud e Pfister, ao longo de trinta anos, evidencia o potencial de diálogo entre a psicanálise e a religião, revelando um Freud cujo discurso é essencialmente dialético em relação à religião.

Em uma de suas cartas a Pfister, Freud afirma:

A psicanálise em si não é nem religiosa nem antirreligiosa, mas um instrumento apartidário do qual tanto o religioso como o laico poderão servir-se, desde que aconteça tão somente a serviço da libertação dos sofredores (Freud, 1909, p. 25).

Nessa correspondência, Freud esclarece que a psicanálise não está vinculada nem depende de seu ateísmo pessoal, devendo ser entendida como um instrumento à disposição de todos, crentes e não crentes, desde que seu objetivo principal – a libertação dos que sofrem – seja mantido. Freud separa claramente sua posição pessoal de ateu do que a psicanálise pode afirmar ou investigar sobre a religião.

Portanto, é fundamental distinguir entre a posição pessoal de Freud e as contribuições da psicanálise para o estudo da religião. O perigo reside tanto em os crentes desconsiderarem o questionamento crítico de Freud em relação à religião, atribuindo-o apenas ao seu ateísmo, quanto em os não crentes confundirem a psicanálise com esse mesmo ateísmo. Ao afirmar que a psicanálise não é religiosa, Freud não surpreende; mas, ao declarar que ela também não é antirreligiosa, ele desafia interpretações comuns.

O objetivo primordial da psicanálise, segundo Freud, não é a destruição de ideais, sejam eles religiosos ou não, mas sim a libertação do sofrimento humano. Como demonstra a prática clínica, essa libertação pode, em certos casos, ocorrer a partir de uma experiência religiosa devidamente integrada ao dinamismo da vida psíquica. Conclui-se, portanto, que, apesar de seu ateísmo, Freud não vinculou a psicanálise a uma posição religiosa ou antirreligiosa, abrindo novas perspectivas no campo da metapsicologia para uma compreensão mais profunda do fenômeno religioso, incluindo suas manifestações místicas.

Nesse contexto, uma das contribuições mais enigmáticas de Freud sobre a experiência mística encontra-se em seu último trabalho psicanalítico, elaborado em 1938, na Inglaterra, e publicado postumamente. Esse trabalho, intitulado *Conclusões, Ideias, Problemas* (1941), distingue-se por apresentar esboços de ideias em parágrafos datados e organizados como itens. No último item desse breve manuscrito, Freud afirma: “22 de agosto. Mística é a obscura autopercepção do reino exterior ao ego, do id” (Freud, 1938, p. 336).

Essa reflexão indica uma tentativa de Freud de integrar a experiência mística ao seu sistema teórico, interpretando-a como uma forma de autopercepção que transcende o ego e se relaciona diretamente com o id (inconsciente). Sob essa perspectiva, a mística pode ser considerada um fenômeno psicológico resultante do contato com as camadas mais profundas e inconscientes da mente, a experiência mística é reconhecida por Freud como uma forma de percepção cuja obscuridade advém de seu caráter essencialmente inconsciente. Dessa forma, Freud sugere que o fenômeno místico pode ser compreendido como uma expressão das forças psíquicas que escapam ao controle consciente do ego, oferecendo um campo fértil para investigações psicanalíticas mais aprofundadas.

Esse comentário, embora sem um contexto mais preciso, sugere que Freud estava tentando resgatar um caminho de intuição que ele havia começado a explorar muitos anos antes. Freud nos convida a considerar que há algo além das experiências sensoriais, apontando para aspectos da mente que, embora presentes, permanecem inacessíveis à observação habitual.

Nesse sentido, é relevante considerar a contribuição de Franz Alexander, o primeiro pós-freudiano a abordar o tema da mística. Em seu artigo *Buddhistic Training as an Artificial Catatonia* (ALEXANDER, 1998), de 1931, Alexander busca compreender as etapas da meditação budista e as associa aos quadros clínicos sucessivos de melancolia, êxtase catatônico, apatia e demência esquizofrênica. Segundo sua interpretação, a motivação do praticante de meditação seria uma tentativa de regressão a uma condição de existência intrauterina (KAKAR, 1997).

Por outro lado, o livro de Masson, *The Oceanic Feeling* (1980), caracteriza as religiões orientais como promotoras de estados de desrealização, despersonalização e regressão patológica. Masson chega a propor uma psicanálise do Buda histórico, sugerindo que ele teria sido um homem deprimido que encontrou uma forma de cura por meio de uma atividade regressiva – a meditação. Segundo essa leitura, após entrar em

contato com os conteúdos recalcados que originaram sua depressão, Buda teria buscado refúgio em um estado de negação maníaca, identificado com o nirvana (KAKAR, 1997).

Outra leitura significativa acerca da relação entre psicanálise e mística é a de Erich Fromm, em seu trabalho *Zen-Budismo e Psicanálise* (1960), que se originou de um curso ministrado no México em 1957, em torno das conferências sobre Zen-Budismo de Suzuki um historiador japonês, foi um dos primeiros a explicar e divulgar o Zen-Budismo ao mundo ocidental, e suas obras tiveram grande influência sobre o pensamento de Fromm.

Neste trabalho, Fromm dá continuidade às comparações de Freud entre psicanálise e mística, particularmente no que diz respeito à ampliação da consciência por meio da percepção de fatores psicológicos inconscientes. Para aprofundar essa conexão, Fromm propõe que o inconsciente seja entendido de maneira mais ampla do que a definição freudiana tradicional, abrangendo todo um campo de percepção da realidade que é mediado pela linguagem.

Fromm argumenta que, se o *satori* do Zen-Budismo representa uma “apreensão imediata, não refletida, da realidade, sem contaminação afetiva nem intelectualização, a realização da relação entre mim e o Universo” (FROMM, 1960, p. 156), então o processo de tornar consciente o inconsciente inclui a compreensão da linguagem como um filtro que pode ser transcendido.

Outros teóricos psicanalistas pós-freudianos também têm explorado a experiência mística na prática clínica, destacando-se Wilfred Bion em suas contribuições para a compreensão desse fenômeno. Bion esteve várias vezes no Brasil, especialmente em São Paulo, onde ministrou conferências, ofereceu supervisões e conduziu seminários clínicos. Sua última visita à cidade ocorreu em 1978, um ano antes de seu falecimento. No início de sua obra, Bion estava particularmente interessado em demonstrar a cientificidade da psicanálise, alinhando-se ao modelo e paradigma modernos propostos por interlocutores como Karl Popper. No entanto, com o passar do tempo e através de sua experiência, ele passou a reconhecer o paradoxo de uma psicanálise pós-paradigmática, que não se enquadra nos paradigmas até então conhecidos, seja no campo das ciências formais, empírico-formais ou humanas.

É nesse processo de expansão que Bion introduz o conceito de “O” como o inefável, aquilo que escapa a qualquer definição, apreensão ou limite, representando um contato direto com a Realidade Última. Esse conceito amplia a noção de experiência, transcendendo os limites convencionais de compreensão e nos convida a explorar novas dimensões do pensamento e do sentimento.

No entanto, Bion também nos adverte sobre o perigo de tratar o estado místico como um substituto do pensamento, especialmente quando usado como uma forma de fugir de emoções dolorosas. Ao compreender a prática psicanalítica sob essa ótica, ela se revela como uma jornada contínua em busca de explorar as fronteiras do entendimento humano.

Neste contexto, a escolha de incorporar o vértice místico-religioso na presente pesquisa visa iluminar uma nova forma de interagir psicanálise com a mística e a religião. A prática psicanalítica de Bion pode ser vista como uma jornada contínua que explora as fronteiras do entendimento humano, estabelecendo um diálogo enriquecedor com as diferentes tradições religiosas sobre a experiência mística.

A autora Annie Reiner, membro efetivo e analista didata do Psychoanalytic Center of California (PCC) em Los Angeles, onde foi aluna de Bion nos anos 1970, atesta que Bion, considerava a religião tão relevante quanto uma escola de pensamento. Ele mantinha algumas objeções, que, no entanto, não impediam sua valorização. (REINER, 1998. p. 54)

Em sua obra *Uma memória do futuro*, um diálogo que Bion propõe entre um psicanalista e um sacerdote.

P.A.¹²: Uma das minhas objeções à sua escola de pensamento é que ela parece encorajar uma crença em tempos ilimitados, por exemplo a vida a pós a morte.
 SACERDOTE: Infelizmente, somos onerados com os pontos de vista – geralmente errados – que as pessoas têm sobre aquilo que nós ensinamos.
 P.A.: Você mesmo parece me onerar com ideias sobre a psicanálise que não tenho; se você fosse meu analisando, parte da minha tarefa seria elucidar seus pressupostos de tal forma que fosse possível contrastá-los e compará-los com quaisquer outras ideias que você pudesse vir a entreter. Nesse aspecto, penso que a minha atividade difere da sua. Você aspira a dizer aos outros como e o que pensar. Nós aspiramos apenas a mostrar o que as pessoas pensam, o resto é escolha delas (BION, 1996, p. 388).

Na conversa entre P.A. e o Sacerdote, registrada por Bion (1996, p. 388), emergem questões cruciais sobre a natureza da psicanálise e suas implicações filosóficas e metodológicas. A objeção de P.A. à escola de pensamento do Sacerdote reflete uma crítica fundamental à noção de que a psicanálise possa encorajar crenças metafísicas ou eternas, como a vida após a morte. P.A. argumenta que essa perspectiva é problemática

¹² Psicanalista.

porque atribui à psicanálise uma postura que transcende os limites de sua própria metodologia e epistemologia.

O Sacerdote, por outro lado, reconhece que as ideias que os indivíduos possuem sobre o ensino psicanalítico frequentemente são mal interpretadas e, muitas vezes, errôneas. Isso sugere uma consciência crítica sobre como os conceitos psicanalíticos podem ser distorcidos quando levados para além de suas intenções originais.

P.A. então critica a abordagem do Sacerdote, afirmando que ele parece impor ideias sobre a psicanálise que não são representativas do que P.A. considera ser a prática psicanalítica genuína. Para P.A., a tarefa do analista é esclarecer os pressupostos do analisando, permitindo a comparação e o contraste com outras ideias, respeitando a autonomia do indivíduo na escolha de suas próprias crenças.

Em contraste, a abordagem do Sacerdote parece aspirar a moldar a forma como as pessoas pensam, o que P.A. vê como uma tentativa de imposição de ideias em vez de uma exploração aberta e empática da psique humana. A crítica de P.A. à abordagem do Sacerdote é uma defesa da psicanálise como uma disciplina que se preocupa com a exposição e a compreensão das ideias e percepções do indivíduo, ao invés de impor um sistema de crenças.

A análise desse diálogo contribui para uma compreensão mais clara da relação entre psicanálise e pensamento transcendental, ressaltando a importância de uma abordagem que respeite a autonomia do pensamento individual e a integridade da prática analítica. É possível elencar algumas reflexões em contato com a ciência da religião, que, ao contrário de buscar afirmar, negar ou encorajar, adota um método científico para examinar a construção social das crenças.

Pode-se perceber mais nitidamente o pensamento de Bion referente ao estado místico da mente em sua conferência no ano de 1973, quando esteve no Brasil. Foi direcionada a Bion a seguinte pergunta: “O senhor sublinha as categorias religiosas em físicas e estéticas. Considera somente essas categorias ou, em sua opinião, há outras como políticas, éticas etc.?” A resposta foi a seguinte:

No momento, me é mais simples limitar, por definição, as áreas do primitivo. Isso nada tem que ver com a realidade, tem apenas que ver com a minha própria ignorância e falta de capacidade. Trata-se de uma simplificação e é por certo uma super simplificação, porque os universos da realidade não podem ser suficientemente simples para serem compreendidos pelo ser humano. Poder-se-ia imaginar que não há só esse universo de discussão, mas o universo de discussão que se refere a todos os animais vivos. Mas, então suponha que há incontáveis

outros universos, como os grupamentos globulares ou as nebulosas espirais, tais como M31 e M33. Mesmo os cientistas não conseguem calcular com exatidão a distância do nosso vizinho mais próximo do que dois milhões de ano luz. Do mesmo modo, é improvável que o método mais profundo de investigação conhecido por nós, a psicanálise, esteja fazendo mais do que arranhar a superfície. Não surpreende, portanto, que as pessoas com uma concepção predominantemente religiosa afirmem haver certas experiências que independem da mente humana, como dizer que Deus é simplesmente uma projeção do pai da família como ele nos pareceu para nós na infância, é irrelevante e nada tem a ver com o Deus da realidade que é uma interpretação humana que extingue a crença religiosa, transformando numa ideia aprisionadora que o enfoque científico, psicanalítico da religião ou de Deus, de modo algum consegue descrever a realidade da religião mas esvazia o medo religioso, ou o amor religioso, ou o ódio religioso, a um ponto em que o indivíduo não pode sentir horror ou medo temor ou estupor. Essa é uma razão pelas quais a modéstia desce sobre o analista; a arrogância, não.

Mesmo o místico que diz que tem um contato direto com Deus deve, de fato, ter esvaziado a experiência religiosa, ainda que ela seja muito mais profunda do que a experiência de qualquer outro. Observe, por exemplo, o que diz Dante no 36º canto do *Paraíso*; ou Krishna interrogando Arjuna, no *Bhagavad Gita*, porque ele pensa que pode compreender Deus; e por Deus, replicando ao pressuposto de Jó, de que o ser humano pode compreender o todo poderoso. Expomo-nos à mesma acusação quando nos comportamos como se compreendêssemos as nebulosas espirais, simplesmente pelo método científico (BION, 1973, p. 65)

Pode-se perceber que, para Bion, a complexidade do entendimento da realidade sugere que tanto a ciência quanto a psicanálise seriam limitadas em sua capacidade de captar a totalidade da experiência humana e do cosmos. A ideia de que existem “incontáveis universos” que escapam à compreensão humana revela uma humildade epistemológica e sugere que o método científico, apesar de poderoso, é insuficiente para captar a totalidade da experiência religiosa ou mística.

Em particular, o estado místico da mente é caracterizado por uma experiência que transcende as limitações cognitivas e conceituais da racionalidade humana. Ao destacar referências clássicas, como o *Paraíso* de Dante e o *Bhagavad Gita*, o autor ilustra que a experiência mística vai além do entendimento convencional, resistindo a qualquer forma de categorização ou análise científica. A mente mística, nesse sentido, atinge um estado de consciência que desafia a lógica racional e as explicações científicas, privilegiando uma forma de saber direta e experiencial, em que o contato com o divino ou o absoluto não pode ser reduzido a uma mera projeção psicológica ou intelectualização.

Considerando essas observações, Wilfred Bion introduz, em sua psicanálise, os conceitos de “vértices” e “expansão mental” como formas de abordar a experiência humana de maneira mais abrangente e menos limitada pelas categorias tradicionais do pensamento. Os “vértices” representam diferentes pontos de vista ou perspectivas a partir

dos quais um fenômeno pode ser analisado, permitindo que múltiplas interpretações coexistam sem que uma seja considerada exclusivamente verdadeira ou definitiva. Essa abordagem possibilita uma análise que reconhece a complexidade dos processos mentais e abre espaço para uma compreensão mais ampla das experiências humanas, incluindo aquelas de natureza mística.

A “expansão mental”, por sua vez, refere-se à capacidade de a mente se abrir a novas experiências e conceitos, sem se fixar em uma única conceitualização. Nesse sentido, o estado místico da mente, caracterizado por experiências que transcendem a racionalidade e a lógica convencionais, pode ser incorporado à análise psicanalítica como um elemento essencial para a compreensão do funcionamento psíquico. Bion reconhece que a mente mística, ao operar além dos limites da compreensão ordinária, oferece uma perspectiva valiosa para explorar o inconsciente e os processos mentais de maneira livre de preconceitos ou reducionismos.

Dessa forma, ao integrar esses conceitos, Bion promove uma abordagem psicanalítica que não apenas acolhe, mas também valoriza a diversidade das experiências humanas, incluindo aquelas que desafiam a normatividade do pensamento racional. Essa abertura para o estado místico da mente reflete um compromisso com a expansão do conhecimento psicanalítico, oferecendo uma compreensão mais profunda e inclusiva do psiquismo humano.

Segundo o artigo de Frederico Piepper (2019), a área de ciências da religião é um produto do desenvolvimento cultural, social e do pensamento europeu a partir do século XVII, especialmente marcado pela filosofia do Iluminismo. Piepper destaca a contribuição de Immanuel Kant (1724-1804), ao argumentar que o conhecimento da “coisa em si” – aquilo que transcende o espaço e o tempo – não é acessível à razão finita. Esse ponto de vista ressalta as limitações da compreensão racional frente às realidades transcendentais.

Mesmo sem necessariamente vivenciar diretamente determinadas experiências religiosas, os cientistas da religião avançam em seus estudos, reconhecendo que essas experiências podem ser representadas em obras de arte, ritos e mitos, carregados de um sentimento subjetivo que enriquece sua análise. É nesse contexto que se torna possível um diálogo frutífero entre a ciência da religião e a psicanálise, onde cada campo contribui com uma perspectiva única para a compreensão do fenômeno religioso.

Rudolf Otto, em sua obra de 1917, se opõe ao racionalismo que reduz a compreensão de Deus a termos puramente racionais, como “espírito”, “fé” ou “vontade”.

Otto propõe uma visão que reconhece a natureza irracional da divindade, definindo-a através do conceito de “numinoso”, uma “diferença qualitativa” presente nos sentimentos e na espiritualidade. Otto busca explorar como compreender esse lado irracional da divindade, propondo o conceito de numinoso como uma experiência que vai além das capacidades racionais humanas.

Para a presente pesquisa, a noção de sensação numinosa, conforme descrita por Otto, é particularmente relevante. Segundo ele, o numinoso emerge da experiência humana e é caracterizado como uma realidade *a priori*, despertada por estímulos sensoriais que tocam o “fundo da alma”, ainda que não derivem de experiências sensoriais diretas. Essa sensação *a priori* é protegida tanto contra a racionalização excessiva quanto contra o fanatismo religioso, permitindo um equilíbrio entre elementos racionais e irracionais.

Ao aproximar o vértice místico-religioso do campo da ciência da religião, é possível estabelecer um diálogo mais profundo com a psicologia da religião, reconhecendo que tanto a psicanálise quanto o estudo das religiões necessitam de uma abordagem que vá além dos métodos tradicionais e racionalistas. Ambos os autores, Bion e Otto, apontam para uma abertura metodológica que acolhe a complexidade da experiência humana, entendendo que certos aspectos do ser transcendem a compreensão lógica e sensorial, exigindo um olhar mais sutil e uma abordagem integrativa.

Essa inclusão sugere um afastamento de uma abordagem psicanalítica tradicional, na medida em que Bion expande sua análise para além dos limites convencionais da psicanálise, explorando os aspectos psicológicos e transcendentais da mente e das experiências religiosas. Ao adentrarmos o campo da psicologia da religião, propõe-se um levantamento histórico que possibilite identificar a participação, ainda que modesta, da psicanálise no estudo das questões religiosas.

No início do século XX, teóricos influentes da psicologia dedicaram-se a temas explicitamente religiosos. J. H. Leuba, por exemplo, argumentava que a experiência religiosa podia ser explicada pelos princípios da psicologia. Já em meados do século, psicanalistas como A. H. Maslow, E. Fromm, C. Rogers, E. H. Erikson e V. Frankl realizaram estudos importantes sobre espiritualidade e religião. Entretanto, esses autores acabaram sendo rotulados como “humanistas” posteriormente, devido à sua ênfase em aspectos do potencial humano (USARSKI, 2006, p. 138).

De acordo com o *Dicionário de Ciência da Religião*, outros teóricos de base psicanalítica também contribuíram significativamente ao longo do tempo. Um exemplo é

Antonie Vergote (1921-2013), padre e psicanalista belga, que investigou as representações de Deus a partir de um método quantitativo, observando como essas representações se constituem pela integração de elementos simbólicos relacionados às figuras paterna e materna (MARALDI, 2022, p. 760).

Na mesma obra, Wilfred Bion (1897-1979) e Jacques Lacan (1901-1981) são mencionados como psicanalistas cujas ideias são relevantes para o estudo das bases psicológicas do comportamento humano, sugerindo que o diálogo entre psicanálise e religião permanece um campo fértil para futuras investigações.

Everton de Oliveira Maraldi, ainda no *Dicionário de Ciência da Religião* (PASSOS, SCHREINER, SOUZA, 2006. p. 69) ressalta que o estudo interdisciplinar entre a ciência da religião e a psicanálise pode enriquecer o conhecimento do psicanalista, ao buscar uma compreensão integrada do ser humano, da sociedade e das interações sociais. Essa abordagem promove um entendimento mais holístico, que considera tanto os aspectos racionais quanto os transcendentais da experiência humana.

O autor Bomford (1990, p. 485) articulou interessante ponto de vista a respeito dos atributos da divindade formulados pela teologia em paralelo com a noção freudiana das qualidades do inconsciente. Vejamos o quadro abaixo:

Atributos da Divindade	Atributos do Inconsciente
Eternidade	Atemporalidade
Infinitude	Ausência de limitação espacial
Onipotência	Não contradição
Indivisibilidade	Deslocamento/Condensação
Ato puro	Equivalência entre realidade interna e externa

Como se pode deduzir dessa comparação, há uma equivalência entre as representações discutidas, ainda que não signifiquem uma identidade ontológica. Essa equivalência sugere que ambas as noções se referem a um plano desconhecido, que pode ser designado como o sagrado.

As aproximações entre psicanálise e religião não se limitam a essas equivalências. Eigen (1998, p. 132) observa que Freud frequentemente recorreu a imagens provenientes do mito e da religião para expressar processos criativos, como bloqueios, lutas e

descobertas. Ao desenvolver um método para abordar a realidade psíquica, Freud introduziu condições que se assemelham às da via mística para alcançar a “realidade última”. O método psicanalítico, nesse sentido, oferece um caminho de conhecimento da realidade psíquica que emerge da experiência de “ser”, não apenas de um saber teórico, mas de vivenciar o inconsciente (ODILON, 2023, p. 98).

Da mesma forma, o místico não discursa sobre a divindade; ele experimenta estados de qualidade intuitiva, em que toda a sua afetividade está envolvida. Nada escapa desse mergulho profundo na experiência espiritual. Rizzuto (1996, p. 61) sintetiza essa aproximação ao afirmar que tanto o conhecimento experiencial psicanalítico, dentro do contexto da análise, quanto o conhecimento inefável do místico, compartilham um modo essencial de conhecimento humano. Ambos, o analisando e o místico, são transformados irreversivelmente pela experiência com um “ser especial”, seja este humano ou transcendente (Rizzuto, 1996, p. 65).

Os místicos desenvolvem uma disciplina que os coloca em um estado receptivo, permitindo-lhes explorar novos espaços na expansão psíquica. Em uma carta a Lou Andreas-Salomé, Freud (1938, p. 237) recomenda “cegar-se artificialmente até vislumbrar um fecho de luz na escuridão”, uma expressão que ecoa as vivências de São João da Cruz com suas “noites escuras”, familiar ao processo de aproximação da divindade.

O diálogo entre Bion e a ciência da religião, como refletido nas obras de Annie Reiner e Rudolf Otto, aponta para uma integração frutífera entre a psicanálise e o estudo das experiências religiosas. Otto, com sua teoria da sensação numinosa, e o agnosticismo metodológico da ciência da religião fornecem novas perspectivas para compreender a mística, sem cair em afirmações ou negações dogmáticas.

A comparação entre os atributos da divindade e do inconsciente, bem como o uso de imagens místicas por Freud para ilustrar processos psíquicos, ressalta a interconexão entre elementos racionais e irracionais na experiência humana. Essas aproximações sugerem que tanto a psicanálise quanto a ciência da religião reconhecem a existência de dimensões da experiência que vão além da racionalidade convencional e da observação empírica.

Dessa forma, ao incorporar conceitos da ciência da religião e explorar as conexões entre a psicanálise e as tradições místicas, este estudo promove uma compreensão mais profunda e integrada da experiência espiritual e psíquica. A interseção desses campos enriquece o conhecimento acadêmico e fomenta uma apreciação mais ampla das

dimensões transcendentais e psicológicas da experiência humana, abrindo caminho para um diálogo mais amplo e multidisciplinar entre psicanálise e religião, que incentiva a exploração das fronteiras da mente e da espiritualidade.

Freud e Bion compartilham uma visão do irracional como intrinsecamente ligado ao inconsciente. Freud, ao conceituar o inconsciente como um repositório de desejos e memórias recalçados, destaca como aspectos irracionais emergem e influenciam a consciência. Bion, por sua vez, traz uma perspectiva diferente, explorando como o inconsciente se organiza e como experiências emocionais complexas são processadas, utilizando conceitos como os “vértices” e a “expansão mental” para descrever a interação entre o racional e o irracional.

Em contraste, Rudolf Otto aborda a experiência mística a partir da sensação do numinoso, um sentimento de presença divina que transcende a racionalidade e a compreensão consciente. Otto não se concentra no inconsciente, mas na experiência direta do transcendente, que ele descreve como uma dimensão da experiência humana que não se reduz ao racional ou ao empírico.

Assim, enquanto Freud e Bion exploram a dinâmica do inconsciente e a influência do irracional sobre a consciência, Otto focaliza a experiência do transcendente e do sagrado como algo que vai além da racionalidade convencional. Essa diferença sublinha a complexidade da experiência mística, que pode ser vista tanto através das lentes da psicanálise, com sua ênfase no inconsciente e no irracional, quanto através da ciência da religião, que examina a experiência direta do numinoso.

Integrar essas perspectivas permite uma compreensão mais rica e abrangente da experiência mística. A interseção entre as abordagens psicanalíticas e a teoria do numinoso, conforme proposta de Otto, oferece uma visão multidimensional da espiritualidade e da psique humana, enriquecendo o estudo das experiências transcendentais e suas manifestações na vida psíquica. No entanto, é importante ressaltar que essa afirmação está alinhada com a perspectiva de Otto, uma vez que a Ciência da Religião admite uma diversidade de abordagens, incluindo aquelas que privilegiam explicar de cunho material. Dessa forma, o diálogo entre psicanálise e ciência da religião, ao reconhecer tanto o inconsciente e suas dimensões irracionais quanto a experiência do sagrado e do transcendente, promove uma análise mais profunda e integrada da experiência mística. Esta abordagem multidisciplinar não apenas amplia o entendimento acadêmico, mas também proporciona uma apreciação mais completa das dimensões psicológicas e espirituais da experiência humana.

CONCLUSÃO

Esta dissertação explorou a complexa interseção entre a psicanálise e a experiência mística, destacando a importância do pensamento de Wilfred Bion na compreensão dessas dimensões transcendentais da psique humana. A análise empreendida demonstrou que a abordagem inovadora de Bion não apenas expande as fronteiras tradicionais da psicanálise, mas também estabelece um diálogo frutífero com a ciência da religião, enriquecendo a compreensão das experiências místicas e espirituais.

O trabalho de Bion, ao introduzir conceitos como “vértices” e “expansão mental”, oferece uma perspectiva única para a análise das experiências místicas, permitindo a integração de aspectos transcendentais na prática psicanalítica. Esses conceitos revelam a capacidade da mente de transcender limitações cognitivas e categóricas, proporcionando um quadro mais amplo para compreender a complexidade das experiências espirituais.

O diálogo entre a psicanálise e a ciência da religião, como evidenciado por Bion, ressalta a necessidade de uma abordagem metodológica que vá além da racionalidade convencional e da observação empírica. A teoria do numinoso de Rudolf Otto e a crítica ao racionalismo excessivo refletem uma compreensão das experiências transcendentais, complementando a análise psicanalítica com uma apreciação da dimensão espiritual que não pode ser totalmente capturada por métodos científicos tradicionais.

A comparação entre os atributos da divindade e do inconsciente, bem como a integração das visões de Freud e Bion sobre o irracional e o inconsciente, destaca a interconexão entre os aspectos racionais e irracionais da experiência humana. Essa perspectiva multidimensional enriquece a análise da espiritualidade, revelando que tanto a psicanálise quanto a ciência da religião reconhecem dimensões da experiência que desafiam a racionalidade convencional.

Portanto, a pesquisa conclui que a integração das perspectivas de Bion com a ciência da religião oferece uma oportunidade significativa para expandir o conhecimento acadêmico sobre a experiência mística. Essa abordagem não apenas amplia o entendimento da psique humana, mas também fomenta uma apreciação mais completa das dimensões espirituais da experiência humana, convidando os estudiosos a continuar investigando as interseções entre a psicanálise e a mística.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AEROPAGITA O, Pseudo Dionisio. Teologia Mística. Ed. Polar, 2015.

ALEXANDER, Franz. Buddhistic training as an artificial catatonia. In: ALEXANDER, Franz (Org.). *Psychoanalysis and religion*. New York: Liveright Publishing Corporation, 1931. p. 94-105.

BION, W. R. Estudos psicanalíticos revisados: second thoughts (W. M. M. Dantas, Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1977.

BION, W. R. Atenção e interpretação. São Paulo: Imago, 1975.

BION, W. R. Experiência com Grupos. São Paulo: Imago, 1961.

BION, W. R. Cogitações. Rio de Janeiro: Imago, 1967.

BION, W. R. Conferências em Nova York. Tradução de [nome do tradutor, se houver]. Nova York: Imago, 1976.

BION, W. R. Elementos de psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

BION, W. R. The Long Weekend (1897-1919) – Part of Life. London: Routledge, 1965.

BION, W. R. Transformações. São Paulo: Zahar, 2004.

BION, W. R. Memória do futuro. São Paulo: Imago, 1990.

BION, W. R. All my sins remembered: Another part of a life and The other side of genius: Family letters (F. Bion, ed.). London: Karnac Books, 1985.

BION, W. R. Aprender com a experiência. Tradução de Maria Lúcia de Almeida. São Paulo: Editora Imago, 1966.

BLÉANDONU, G. Wilfred R. Bion: a vida e a obra, 1897-1979. Tradução de Laurice Levy Hoory e Marcella Mortara. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

BOMFORD, W. H. Theological and Psychological Perspectives: A Comparative Study. University Press of America, 1990.

CHUSTER, Arnaldo. A psicanálise dos princípios ético-estéticos à clínica. Cia. de Freud, Volume II, 2003.

CLÉMENT, C. & KAKAR, S. A louca e o santo. Tradução de R. Aguiar. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

- COLEÇÃO Memória da Psicanálise: Bion. Vol. 6. São Paulo: Duetto Editorial, 2009.
- DIAS, P. & SAFRA, G. O lugar da mística na clínica psicanalítica. Memorandum, 28, São Paulo, 2015.
- ECKHART, M. Tratados y sermones. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.
- ECKHART, M. O Livro da Sabedoria. São Paulo: Paulus, 2009.
- EIGEN, Harold P. The Clinical Application of the Concept of the Self. In: Psychoanalytic Dialogues, 1998
- ERIKSON, E. Desenvolvimento do ego e processos psicosociais. São Paulo: Edusp, 1958.
- FADIMAN, J.; FRAGER, R. Teorias da personalidade. São Paulo: Harbra, 1986.
- FREUD, S. Conferências de introducción al psicoanálisis. 22ª conferência. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología (1916-17b). In: Obras Completas (v. 16). Buenos Aires: Amorrortu, 1998. ANÁLISE LEIGA.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. Dois princípios do funcionamento mental. In: Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. Lembranças. In: O não psicanalisar. Paris, 1960. Publicado posteriormente em: Avançar tarde. The Internet Review Journal of Psychoanálise, v. 2, 1975.
- FREUD, S. Conclusões, ideias e problemas. 2 v. Rio de Janeiro: Imago, 1958.
- FROMM, E. Zen-Budismo e Psicanálise: Minha vida e minhas experiências com a verdade. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.
- FROMM, E. A arte de amar. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- GRESCHAT, H. J. O que é Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas, 1998.
- GRINBERG, L.; SOR, D.; TABAK, E. Introdução ao pensamento de Bion. Rio de Janeiro: Imago, 1973.
- IYENGAR, B. K. S. Luz sobre o Yoga. São Paulo: Cultrix, 2014.
- JAMES, W. As variedades da experiência religiosa (O. M. Cajado, Trad.). São Paulo: Cultrix, 1991.

ODILON F. F., O. de M. L'esperienza dei mistici e quella dello psicoanalista dal vertice di Bion. Tradução de Mario Giampà. In: MARINELLI, S. (org.). Studi ed esperienze a partire da Bion. Roma: Borla, 1998.

GOETZ, B. Breve memórias. São Paulo: Cultrix, 1952.

HADOT, P. O véu de Isis: A questão do saber em Platão. Petrópolis: Vozes, 2014.

JONES, E. A vida e a obra de Sigmund Freud (Vol. 3). Rio de Janeiro: Imago, 1989.

JOÃO DA CRUZ, São. Cântico Espiritual. Vozes, 1991.

JOÃO DA CRUZ, São. Confissões. Vozes, 1991.

KAKAR, S. Psicanálise e religião. Tradução de Roberto Magalhães. São Paulo: Editora 34, 1999.

KAKAR, S. A vida psíquica do indiano. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KEATS, J. Complete Poems and Selected Letters. New York: Modern Library, 2001.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. Vocabulário da Psicanálise. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LELOUP, J.-Y. A teologia mística de Dionísio, o Areopagita: um obscuro e luminoso silêncio. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

LIBERA, A. de. Mística renano-flamenga. In: LACOSTE, J.-Y. (org.). Dicionário crítico de teologia. São Paulo: Editora Paulinas/ Loyola, 2014.

LOSSO, E. G.; PINHEIRO, R. M.; BINGEMER, M. A mística e os místicos. São Paulo: Vozes, 2020.

MARALDI, E. de O.; MARTINS, L. B. Contribuições da Psicologia Evolucionista e das Neurociências para a compreensão das crenças e experiências religiosas. REVER: Revista de Estudos da Religião, v. 17, n. 1, maio 2017, p. 40-69. Disponível em: [\(5/05/2024\)](https://doi.org/10.23925/1677-1222.2017vol17i1a4)

MIJOLLA, A. Dicionário Internacional da psicanálise: noções, conceitos, biografias, obras, eventos, instituições. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

OTTO, R. Ó sagrado. Tradução de Maria Lúcia de Almeida. Petrópolis: Vozes, 1958.

PADEN, J. Interpretando o Sagrado: Formas de Ver a Religião. São Paulo: Paulus, 1992.

PAIVA, F. J. Compêndio de Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas, 2013.

PARSONS, W. The enigma of the oceanic feeling: revisioning the psychoanalytic theory of mysticism. New York: Oxford University Press, 1998.

PASSOS, J. D.; SCHREINER, P. A.; SOUZA, R. L. de (organizadores). Dicionário de Ciência da Religião. Petrópolis: Vozes, 2006.

PIEPER, F. Aspectos históricos e epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil: Um estudo de caso. In: Numen, v. 21, nº 2, 2018, p. 232-291. Disponível em: <http://ojs2.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/22159/14804>.(16/10/2024)

PINTO, P. G. H. da R. Islã: Religião e Civilização, uma abordagem antropológica. Aparecida: Ed. Santuário, 2010, p. 101.

PRADO, A. El islam como anarquismo místico. Barcelona: Virus Editorial, 2010, p. 19.

PRADO, A. El islam como anarquismo místico. Barcelona: Virus Editorial, 2010.

REZENDE, A. M. Ser e não ser sob o vértice de O. Campinas: Editora Alínea, 1994.

REZENDE, A. M. Bion e o futuro da psicanálise: expansão do universo mental. Campinas: Arte Escrita, 2015.

REZENDE, A. M. A metapsicanálise de Bion: além dos modelos. Campinas: Papirus, 1993.

REZENDE, A. M. O modelo místico - religioso - quinto grau de simbolização. Psique, 2. ed., 1996.

REZZE, C. J. Introdução às ideias de Bion (pp. 181-201). In: C. J. Rezze; C. A. V. Camargo (orgs.). São Paulo: Blucher, 2021.

RIBEIRO, J. Psicologia e religião. In: HOLANDA, A. (org.). Psicologia, religiosidade e fenomenologia. Campinas: Alínea, 2004.

REINER, Annie. O desenvolvimento da psique: um estudo sobre a teoria do pensamento de Bion. Rio de Janeiro: Imago, 1998

RIZZUTO, R. L. O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico. Chicago: University of Chicago Press, 1996

ROLLAND, R. Uma perturbação da memória na Acrópole. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

SAFRA, G. Hermenêutica na situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal. São Paulo: Sobornost, 2006.

SAFRA, G. Fundamentos teológicos das teorias psicanalíticas: Winnicott e o cristianismo, Bion e o hinduísmo. Revista IDE: Psicanálise e Cultura, v. 35, 2002.

SANDLER, P. C. A apreensão da realidade psíquica (v. 1). Rio de Janeiro: Imago, 2005.

SANDLER, J. Dicionário de conceitos das ideias de Bion. São Paulo: Imago, 2022.

- SANTAMARÍA, J. L. O místico em busca de uma sessão. Fonte Calibán: Revista Latino-Americana de Psicanálise, v. 17, n. 2, 2019,
- SCAPATICCI, A. L. A autobiografia de Wilfred Bion, artigo Psicanálise, uma atividade autobiográfica. Jornal de Psicanálise, 51(95), p. 241-0, 2018.
- SUDBRACK, J. SJ. Eckhart mestre. In: BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; M. R. Del GENIO (orgs.). Dicionário de mística. São Paulo: Paulus/ Edições Loyola, 2003, p. 344.
- SUZUKI, D. T. A doutrina Zen da não-mente. São Paulo: Cultrix, 1989.
- SUZUKI, D. T. Zen Budismo e Psicanálise. São Paulo: Ed. Pensamento, 1960.
- SUZUKI, D. T. Mística Cristã e Budista. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1970.
- UNDERHILL, E. Mysticism. New York: E. P. Dutton, 1961.
- USARSKI, F. O espectro disciplinar da psicologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2006.
- USARSKI, F. O que é Hinduísmo. Lafonte, 2021.
- VASCONCELOS, Odilon L. L. O método psicanalítico e a experiência do ser. Curitiba: Editora Juruá, 2020.
- VELASCO, J. M. La experiencia mística: estudio interdisciplinar. Madrid: Trotta, 2004.
- WINNICOTT, D. Os processos maturacionais e o ambiente facilitador. São Paulo: Martins Fontes, 1965.
- WONDRACEK, Friedrich. *Psychoanalyse und Religion: Von Freud bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- ZIMERMAN, D. E. Bion da teoria à prática. Porto Alegre: Artmed, 2008.