

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Gisele Pandolfo Braga

**ESPIRITUALIDADE NO DIVÃ:  
do tabu à universidade**

Porto Alegre

2014

Gisele Pandolfo Braga

**ESPIRITUALIDADE NO DIVÃ:  
do tabu à universidade**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito final para a obtenção do título de Doutora em Educação.

**Orientadora:**

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Nestrovsky Folberg**

Linha de Pesquisa: Personalidade, Cultura, Psicanálise e Educação

Porto Alegre

2014

### CIP - Catalogação na Publicação

Braga, Gisele Pandolfo  
Espiritualidade no Divã: do tabu à universidade /  
Gisele Pandolfo Braga. -- 2014.  
300 f.

Orientadora: Maria Nestrovsky Folberg.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-  
Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2014.

1. Espiritualidade. 2. Psicanálise. 3.  
Universidade. 4. Educação integral. 5. Gozo místico.  
I. Folberg, Maria Nestrovsky, orient. II. Título.

Gisele Pandolfo Braga

**ESPIRITUALIDADE NO DIVÃ:  
do tabu à universidade**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito final para a obtenção do título de Doutora em Educação.

**Orientadora:**

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Nestrovsky Folberg**

Aprovada em 10 de fevereiro de 2014

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Nestrovsky Folberg – Orientadora

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Malvina do Amaral Dorneles – PPGEDU / UFRGS

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rose Maria de Oliveira Paim – Colégio de Aplicação / UFRGS

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Miriam Pires Corrêa de Lacerda - PUCRS

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Dinorá Moraes de Fraga – UNIRITTER

## AGRADECIMENTOS

Ao concluir esta tese, gostaria de agradecer...

... à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Nestrovsky Folberg, minha orientadora, por ter acreditado na minha proposta de trabalho e acolhido o estudo de um tema ainda polêmico dentro da universidade, por todo o seu carinho e compreensão ao longo desse percurso e pelos ensinamentos que fundamentaram esta pesquisa;

... aos colegas do Curso de Pós-Graduação pelo carinho e pelo companheirismo e, em especial, à colega Márcia Vitorello, pelas longas caminhadas onde teorias e angústias eram compartilhadas;

... a Rose Paim pela presença, pelo constante incentivo e pelo apoio nos momentos difíceis;

... aos núcleos de espiritualidade das universidades visitadas, nas pessoas dos sujeitos de pesquisa desta investigação, que tão gentilmente compartilharam comigo suas concepções e vivências, trazendo um pouco de vida às teorias;

... ao amigo Roberto Sanches pelas longas conversas e por ter me apontado o caminho da Fenomenologia-hermenêutica;

... a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pela oportunidade de crescimento e aperfeiçoamento profissional;

... à minha família, por estar sempre ao meu lado, em especial ao meu marido, Leonardo, e aos meus filhos, Rodrigo e Débora, pelo apoio, pela paciência e amparo nos momentos mais estressantes, pelas palavras de estímulo nos momentos de desânimo, pela disponibilidade, pela cooperação e pela compreensão, mesmo nos diversos momentos em que tivemos que abrir mão do convívio familiar e dos momentos de lazer;

... ao Colégio Militar de Porto Alegre, nas pessoas de seus diretores e coordenadores, pelo apoio institucional, por ter proporcionado condições para que eu pudesse fazer esse curso de doutorado, e aos meus colegas professores, pelo constante suporte afetivo e pelas eventuais substituições;

... aos meus amigos, que entenderam a minha ausência em diversos eventos, principalmente naqueles de final de ano.

*“A verdadeira viagem de descoberta consiste não em procurar novos horizontes, mas em ter novos olhos.”*

Proust

*“O propósito de todo conhecimento é este e somente este: chegar a saber o que és.”*

Sócrates

*“É que não existe, certamente, uma interpretação que seja a única correta, mas é do fato de ela ser dada que depende o advento no ser do novo que não existia, e que se torna real naquilo que chamamos verdade.”*

Lacan

## RESUMO

A partir do advento da Modernidade, a racionalidade extrema imposta pelo paradigma cartesiano fez com que a espiritualidade passasse a ser desacreditada e praticamente expulsa da realidade do homem ocidental. Porém, percebe-se que, aos poucos, ela vem retomando seu espaço e conquistando o respeito de diversos pesquisadores. Esta tese tem por objetivo investigar a espiritualidade como fenômeno em ascensão na sociedade brasileira atual. Para tanto, aborda a valorização da dimensão espiritual do ser humano a partir da atuação de núcleos de espiritualidade inseridos em universidades públicas brasileiras. Dentro de uma abordagem fenomenológico-hermenêutica, a partir de unidades significativas que emergiram dos depoimentos de pessoas vinculadas a esses núcleos, investiga a sua criação, suas dificuldades e seu campo de atuação a fim de compreender como se dá o atravessamento da espiritualidade no meio acadêmico. Paralelamente a esta investigação, esta tese estabelece um diálogo com a filosofia de Platão, Descartes e Spinoza a fim de ilustrar pontos determinantes da trajetória histórica da espiritualidade e resgatar alguns conceitos importantes para a discussão do tema. Também recorre à teoria psicanalítica de Freud e Lacan, a fim de compreender, por um lado, em que bases se deu a exclusão da espiritualidade por parte da Psicanálise e, por outro, onde pode estar apoiado o fenômeno de insistência e persistência da busca do homem pelo sagrado. A partir dos resultados da investigação, dentro do modelo dos quatro discursos elaborado por Lacan, busca analisar o efeito que o paradigma da espiritualidade tem sobre o discurso das universidades que o assumem e propõe a implementação de uma ação pedagógica de abordagem integral nas instituições de ensino básico. Os achados deste trabalho indicam que, embora a Psicanálise tenha rejeitado a religião, ela está aberta a outras formas de expressão da espiritualidade e que a clínica do Real de Lacan guarda semelhança com práticas espirituais de origem oriental. Os dados empíricos confirmam a espiritualidade como fenômeno em ascensão na sociedade brasileira atual e demonstram que, através da entrada da espiritualidade no espaço universitário, este tema vem atestando sua validade tanto como foco de pesquisa, quanto como prática médica e educativa. Porém, sua presença na academia ainda sofre preconceitos.

**Palavras-chave:** Espiritualidade. Universidade. Psicanálise. Inconsciente. Real. Gozo místico. Lacan. Freud. Educação integral.

## ABSTRACT

Since the advent of Modern Time, spirituality has been discredited and nearly expelled from Western man's reality due to the extreme rationality imposed by the Cartesian paradigm. However, it is possible to observe that, gradually, it has been recovering its space and gaining respect among several researchers. This thesis aims at investigating spirituality as a rising phenomenon in present-day Brazilian society. In order to do that, it approaches the valorization of human being's spiritual dimension based on groups of spirituality which exist inside Brazilian public universities. In the scope of the phenomenological-hermeneutic approach, according to the significant units which emerged from the interviews made with people who belong to these groups, this work investigates their creation, difficulties and field of action in order to understand the crossing of spirituality in the academic environment. Along with this investigation, this thesis establishes a dialogue with Plato, Descartes and Spinoza's philosophy in order to illustrate determining points for the discussion of the theme. It also evokes Freud and Lacan's psychoanalytic theory to understand, on the one side, the terms in which the exclusion of spirituality from Psychoanalysis happened and, on the other side, where the support for the insistence and persistence of man's seek for the sacred can be found. Based on Lacan's model of the four discourses, it tries to analyze the effect the spirituality paradigm causes in the discourse of the universities which accept and proposes the implementation of a pedagogical action based on the integral approach in elementary and high school. The findings of this thesis indicate that, although Psychoanalysis has rejected religion, it is open to other forms of expression of spirituality and that Lacan's clinic of the real shows some similarities to some Eastern spiritual practices. The empiric data confirm spirituality as a rising phenomenon in the present-day Brazilian society and demonstrate that, with the entrance of spirituality in the university space, this theme has been testifying its validity as a research subject as well as medical and educational practice. However, its presence in the university still suffers prejudice.

**Key words:** Spirituality. University. Psychoanalysis. Unconscious. Real. Mystic *jouissance*. Lacan. Freud. Integral education.



# QUANDO O ASSUNTO É ESPIRITUALIDADE, COMO ESTÁ A SUA ESCUTA?



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Nó borromeu e as instâncias psíquicas RSI .....	152
Figura 2 – Nó borromeu como símbolo da Trindade .....	153
Figura 3 – Recorte do nó borromeu para a composição da triqueta .....	154
Figura 4 – Triquetas de peixes .....	154
Figura 5 – As fórmulas da sexuação de Lacan .....	160
Tabela 1 – Diferenciação entre experiências espirituais e sintomas psicopatológicos .....	256

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE: SOBREPOSIÇÕES SEMÂNTICAS? .....</b>	<b>18</b>
<b>3</b>	<b>UM RETORNO À ESPIRITUALIDADE .....</b>	<b>23</b>
3.1	BRICOLAGE ESPIRITUAL .....	25
3.1.1	O Misticismo .....	29
3.1.2	Esoterismo e Ocultismo .....	30
3.2	ESPIRITUALIDADE NATURALIZADA .....	31
3.3	ESPIRITUALIDADE INTEGRAL .....	35
3.4	DOSES DIÁRIAS DE ESPIRITUALIDADE: O TESTEMUNHO DA MÍDIA.....	36
<b>4</b>	<b>EM BUSCA DE COMPREENSÃO: A PROPOSTA DE PESQUISA.....</b>	<b>48</b>
4.1	PROBLEMA DE PESQUISA.....	50
4.2	OBJETIVOS DA PESQUISA.....	50
4.3	PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO .....	51
4.4	UNIVERSO DA PESQUISA E COLETA DE DADOS .....	56
4.5	BUSCANDO A ESSÊNCIA NOS DEPOIMENTOS.....	58
<b>5</b>	<b>PONTOS DE APOIO AO LONGO DO CAMINHO.....</b>	<b>62</b>
5.1	PLATÃO.....	63
5.1.1	A Teoria da Reminiscência .....	73
5.2	DESCARTES E CIÊNCIA .....	81
5.3	SPINOZA.....	84
<b>6</b>	<b>A QUESTÃO DO INCONSCIENTE.....</b>	<b>95</b>
6.1	O INCONSCIENTE TEM A IDADE DAS CIVILIZAÇÕES .....	95
6.2	O INCONSCIENTE FREUDIANO .....	103
6.2.1	Freud e os Fenômenos Psi .....	116

<b>6.2.2</b>	<b>Freud e a Religião</b> .....	130
<b>6.2.3</b>	<b>Freud, o “sentimento oceânico” e a mística</b> .....	139
<b>6.3</b>	<b>LACAN</b> .....	148
<b>6.3.1</b>	<b>O nó Borromeu, o objeto a e a Trindade</b> .....	152
<b>6.3.2</b>	<b>O Real de Lacan como o lugar do sagrado</b> .....	156
<b>6.3.3</b>	<b>No Gozo Feminino, o Encontro com o Sagrado: o Gozo Místico</b> .....	158
<b>6.3.4</b>	<b>Vivência do Sagrado e Saber</b> .....	168
<b>6.3.4.1</b>	<b>A Busca pelo Sagrado e a Pulsão de Morte</b> .....	177
<b>6.3.5</b>	<b>Entre o sentido e o não-sentido: o despertar</b> .....	184
<b>6.3.5.1</b>	<b>Tradição oriental: um caminho para a espiritualidade ou para a psicanálise?</b> .....	192
<b>6.3.5.2</b>	<b>Espiritualidade e Psicanálise: uma convergência?</b> .....	198
<b>6.3.6</b>	<b>O que ficou por dizer</b> .....	201
<b>7</b>	<b>UNIVERSIDADES DE PORTAS ABERTAS: A ESPIRITUALIDADE ENTRA NA UNIVERSIDADE</b> .....	204
<b>8</b>	<b>ENTRE A ESPIRITUALIDADE E O PATOLÓGICO</b> .....	250
<b>9</b>	<b>O DISCURSO DA UNIVERSIDADE: UMA LEITURA</b> .....	258
<b>10</b>	<b>EDUCAR PARA A ESPIRITUALIDADE?</b> .....	273
<b>11</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	283
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	292
	<b>APÊNDICE</b> .....	300

# 1 INTRODUÇÃO

Eu apenas falarei... Não esperai de mim outra coisa.

Sócrates

A espiritualidade é um tema que me atravessa desde a infância e que sempre impulsionou minha busca por conhecimento e compreensão do ser humano, do mundo e das questões do inconsciente e suas manifestações. É igualmente sob as lentes da espiritualidade que busco pautar minha postura social e minhas práticas profissionais. Também no meu percurso acadêmico de pós-graduação, as questões do espírito sempre ocuparam o lugar central. Por ocasião da minha dissertação de mestrado, realizada, da mesma forma, na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob o título *Vivências de uma Prática Pedagógica Integral na Perspectiva Espinosana*, tive a oportunidade de desenvolver um trabalho que enfocou a prática de um projeto pedagógico, desenvolvido com alunos do Ensino Fundamental, embasado pela visão integral do ser humano, onde o maior objetivo era a educação pelo sensível. A experiência de nove anos de trabalho nesse projeto e os resultados positivos relatados pelos alunos, por seus pais e professores e também revelados através da pesquisa, reforçaram minha convicção íntima em relação ao caráter determinante do reconhecimento da espiritualidade como elemento transformador e necessário ao ser humano e ao ambiente.

Após vivenciar a dimensão espiritual através das mais diversas formas, sentir a dificuldade que muitas pessoas têm de compreendê-la e aceitá-la, e de perceber que o ser humano está se ressentindo da falta de conexão com o sagrado, senti a necessidade de trazer, para o foco desta pesquisa acadêmica, elementos que atestassem a profundidade e a veracidade das vivências do espírito, e que evidenciassem o reconhecimento da espiritualidade pelo discurso científico no que se refere a sua real existência e relevância.

Como diz Lacan, aquilo que é excluído no simbólico retorna como real. É como resultado concreto dessa força real, como uma inserção do ser no registro do simbólico, que hoje apresento este trabalho de pesquisa intitulado *Espiritualidade no Divã: do tabu à universidade*, onde busquei apreender o *status* da espiritualidade na sociedade atual e estabelecer um diálogo entre psicanálise e espiritualidade, uma vez que o pensamento freudiano, ao equiparar a religião a uma ilusão, por exemplo, teve grande influência no movimento de afastamento do homem em relação ao sagrado.

Desde os primórdios da civilização e do nascimento da filosofia, seja ela ocidental, desenvolvida através dos pensadores gregos, ou oriental, através dos Vedas indianos, o homem busca compreender a dimensão espiritual da existência, ou seja, o papel do seu lugar no mundo, o sentido da vida e da morte e as delimitações da mente e do corpo. Desde os tempos mais antigos até hoje, o pensamento humano vem se debruçando sobre o enigma da *psiché*; há um desejo insaciável no homem de alcançar sua verdade, que por vezes acolhe e por outras expulsa a espiritualidade de seus domínios, fato que pode ser identificado, rastreado e apreendido ao longo da caminhada do homem no mundo, através das trilhas abertas por tantos e diversos pensadores. Mircea Eliade (2010), referindo-se à relação do sujeito com o sagrado, coloca:

É difícil imaginar de que modo o espírito humano poderia funcionar sem a convicção de que existe no mundo alguma coisa de irredutivelmente real; e é impossível imaginar como a consciência poderia aparecer sem conferir significado aos impulsos e às experiências do homem. A consciência de um mundo real e significativo está intimamente ligada à descoberta do sagrado. Por meio da experiência do sagrado, o espírito humano captou a diferença entre o que se revela como real, poderoso, rico e significativo e o que é desprovido dessas qualidades, isto é, o fluxo caótico e perigoso das coisas, seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e vazios de sentido. (ELIADE, 2010, p. 13).

Sabe-se que em prol do desenvolvimento da ciência dentro dos parâmetros do pensamento cartesiano, a sensibilidade, o sagrado e a dimensão espiritual do ser humano foram desacreditados e expulsos dos meios dedicados à discussão intelectual. No correr dos anos, essa alienação espiritual se estendeu a praticamente todas as áreas de atuação do homem, desde aquelas dedicadas à busca pelo conhecimento até à vida cotidiana de cada indivíduo: o espiritual estava banido do mundo dos homens (e mesmo dos deuses) pelos ideais racionalistas da Modernidade. Desde então, o homem passou a trilhar pelo mundo de uma forma amplamente afastada do seu inconsciente, do seu saber, sem conseguir entrar em sintonia com o significado das suas experiências e emoções. Algo se rompeu. Algo se perdeu.

O fato de o homem ter sido apartado da sua espiritualidade fez com que o autoconhecimento, a moral, a amorosidade, a compaixão e o cuidado com o outro passassem a ser cada vez menos cultivados. Como reflexo, surgiu a falta de unidade da pessoa em si e uma sociedade que “sofre de uma busca constante e de uma ansiedade que, ao que tudo indica, provém do seu bloqueio em relação à emoção, ao sagrado, ao espiritual, e à compreensão do universo como organismo.” (BRAGA, 2006, p. 15). Temos hoje um homem que não é inteiro, incapaz de reconhecer a si mesmo. E, quem não reconhece a si mesmo, como pode reconhecer o outro? Ao se desconectar da sua própria essência, o homem perde o contato consigo mesmo

e com o sagrado, passando a buscar através de prazeres efêmeros a satisfação de um desejo que está muito além da sua compreensão. Uma vez desprovido de seu mundo interior, do (re)conhecimento de suas próprias potencialidades, o homem vira presa fácil dos ardis gerados pelo desenvolvimento opressivo e mandatário da cultura.

Como diz Morin,

Em 1934, Husserl já havia assinalado em sua famosa conferência sobre a crise das ciências européias sobre este tipo de buraco negro que escondia o sujeito, que tem instrumentos maravilhosos para conhecer objetos mas não tem nenhum instrumento para se conhecer a si mesmo. (MORIN, 2007, p. 60).

Porém, antes da Modernidade, e mesmo durante seu desenvolvimento, alguns pensadores discutiram e desenvolveram teorias bastante interessantes que abordam o tema da espiritualidade, muitas vezes, de forma bastante atual. Com o intuito de resgatar um pouco desse saber, foram discutidas neste trabalho algumas ideias de Platão, Sócrates e Spinoza, ao lado das proposições de Descartes, e suas teorias sobre linguagem, verdade, saber e autoconhecimento foram analisadas sob a luz das teorias psicanalíticas de Freud e Lacan, a fim de buscar alguma ressonância que iluminasse minha proposta de compreensão da espiritualidade dentro da linha teórica de estudos psicanalíticos.

Ainda neste sentido, uma vez que o inconsciente se encontra na base do sentimento de religiosidade do homem, empreendi um percurso sobre as concepções de inconsciente anteriores à formalização elaborada por Freud e retomei as teorias do Pai da Psicanálise e de Lacan sobre esse conceito e sua relação com a religião e a espiritualidade. Através desse estudo, foi possível identificar, no legado de Freud e Lacan, elementos que abrem espaço à aceitação de fenômenos associados às práticas espirituais. Embora Freud e Lacan sejam declaradamente contra a religião, suas proposições sobre, por exemplo, o “ocultismo”, no caso de Freud, e o gozo místico e o Real, por parte de Lacan, corroboram a realidade de percepções e de vivências espirituais. Espiritualidade e Psicanálise são realmente campos que não se tocam? Nessa perspectiva, o debate entre a dimensão do sentido e do não-sentido na teoria lacaniana favorece uma aproximação da prática psicanalítica com práticas espirituais de origem oriental. Sendo assim, propondo a interlocução de Lacan ao longo de vários pontos do percurso, como entrelaçamento psicanalítico, busquei observar um pouco da trajetória da relação do homem com a espiritualidade e com fenômenos não atestados pela visão cartesiana, os quais se fazem presentes de forma constante na história universal da experiência humana. Com o apoio de alguns pensadores que, ao longo da história, ajudaram a moldar o

caminho percorrido pelo homem em relação à compreensão de si mesmo, da sua verdade e da sua dimensão espiritual, este trabalho aponta nuances do tratamento dado à espiritualidade no decorrer da construção da civilização ocidental, bem como as restrições impostas a ela pelo desenvolvimento da Ciência Moderna.

Atualmente, embora muito ainda se sinta e se viva da herança da dualidade cartesiana e do cientificismo da Modernidade, vários aspectos da vida social deixam transparecer um resgate e um reconhecimento da importância da dimensão espiritual do homem e do seu papel constituinte no desenvolvimento do ser humano. Diversos são os indícios de que os valores espirituais estão retomando o fôlego após anos de desgaste e refutação, após um período onde ao sujeito não cabia ser espiritual, mas apenas um autômato seguindo os desígnios da ciência. Observa-se que a espiritualidade passou a compartilhar o dia-a-dia social e/ou individual de grande parte da população contemporânea, a qual demonstra ansiar por uma melhor compreensão individual e coletiva, independente do seu poder aquisitivo ou do seu grau de instrução. Além disso, percebe-se também a emergência de um processo de retorno à espiritualidade, sob suas várias representações, que se faz presente, inclusive, em locais de discurso marcadamente científico como, por exemplo, as universidades. É sobre esse movimento de resgate e valorização da espiritualidade que versa este trabalho.

Vários são os estudos nas áreas da Medicina e da Neurociência, por exemplo, que relacionam positivamente a espiritualidade não só a um nível mais elevado de saúde e bem-estar como também a uma maior eficácia dos procedimentos médicos. Inúmeras pesquisas têm sido desenvolvidas em busca da compreensão de fenômenos ditos paranormais, de experiências vividas em níveis alterados de consciência, da força curadora da oração, da existência de vidas passadas, dos benefícios de práticas orientais como o Yoga e a meditação e de experiências de quase-morte (EQM), entre outros.

Outro aspecto relevante é a demanda que a sociedade vem fazendo no sentido de uma maior humanização em todas as áreas de atuação do homem. Nasce dessa postura, dessa falta que vem sendo demonstrada através da angústia das pessoas, uma nova(?) abordagem: a visão integral do ser humano. Na área da saúde, por exemplo, sabe-se de várias pessoas que, ao procurarem um serviço de atendimento, deparam-se com a falta de acolhimento em relação à vivência de emoções, situações e percepções (in)explicáveis, as quais são discriminadas como ilusórias e não verdadeiras. Muitas vezes, tais vivências são associadas, interpretadas ou apontadas como evidências de uma patologia, que relacionam o paciente a um quadro de esquizofrenia, por exemplo, ainda que a disposição geral e a história desse paciente não corroborem tal diagnóstico. Ano após ano, vem crescendo a demanda por profissionais que



estejam preparados para “enxergar” os sujeitos de forma a reconhecer todas as dimensões da constituição humana; profissionais que possam deixar a porta (ou os ouvidos) aberta aos relatos “estranhos” de seus pacientes – pelo menos o suficiente para que possam se permitir perceber, ou ao menos cogitar, a possibilidade de que deste lugar pode estar falando, através de algo genuíno, a verdade do sujeito e não um sintoma patológico. Os estudos que valorizam a espiritualidade estão começando a modificar essa realidade.

Por fim, a partir de uma postura teórica e prática que começa a (re)valorizar a dimensão espiritual do ser humano, faz-se essencial reconhecer os reflexos que uma abordagem mais ampla da constituição do homem, que inclua e respeite sua dimensão espiritual, pode apresentar e representar no contexto educacional. Mostra-se cada vez mais necessária a adoção de uma prática pedagógica integral, que possa dar ao sujeito um maior acesso ao autoconhecimento e a uma perspectiva mais humana do convívio em sociedade. Uma vez que a espiritualidade está provando sua importância para a constituição do sujeito e da sociedade, é justo mantê-la afastada dos bancos escolares?

Sendo assim, através de uma investigação qualitativa de abordagem fenomenológico-hermenêutica, que convoca saberes de diversas áreas do conhecimento, em especial, da Psicanálise e da Filosofia, e enfocando principalmente o conceito de inconsciente e seu reflexo na formação do sujeito, esta pesquisa buscou estudar e questionar o lugar e o papel da espiritualidade na sociedade de hoje. Assim, esta investigação buscou compreender a revalorização da dimensão espiritual a partir do movimento que algumas universidades públicas brasileiras têm feito no sentido de acolher a espiritualidade, contemplando não apenas o seu estudo, a sua inclusão no currículo de diversos cursos de formação universitária, como também a criação de núcleos de pesquisa dedicados ao tema e centros de atendimento ao público vinculados à prática da espiritualidade. Porém, para além da constatação de que o tema da espiritualidade está inserido no âmbito universitário, surge a questão de como se dá esse atravessamento: se a presença da espiritualidade nesse meio é, por exemplo, sólida e respeitada e qual é a sua abrangência. Dentro desse panorama, através da teoria dos discursos de Lacan, foi feita uma breve reflexão sobre o significado e papel das universidades que acolhem a dimensão espiritual do ser humano.

No intuito de seguir a tendência do novo paradigma, dentro da proposta da epistemologia da complexidade apresentada por Edgar Morin, a qual abre mão da linearidade e apresenta um mundo de relações em rede, e tendo em vista a convicção de que tudo faz parte de um todo que é muito mais complexo que a simples soma de suas partes isoladas, este trabalho, por vezes, subverte a ordem cronológica estanque da análise das ideias dos autores

propostos para dar lugar a um diálogo atemporal; porém, significativa. Procurei, assim, dar espaço à emergência de encontros inusitados e pensamentos laterais<sup>1</sup> que possam vir a enriquecer nossa compreensão sobre o fenômeno da espiritualidade humana, lançando mão de vários pensadores que utilizam formas e termos diversos para (re)designar conceitos, sentimentos e percepções muitas vezes milenares, criando uma teia de intertextualidade e desdobramentos de pensamento.

Cabe, enfim, ressaltar que, dada a abrangência e a imensurabilidade do tema, este trabalho não tem a pretensão de esgotar o assunto ou ser conclusivo, tendo por objetivo apenas lançar um olhar de entendimento sobre um fenômeno social em emergência. Morin aponta que:

O desafio da complexidade nos faz renunciar para sempre ao mito da elucidação total do universo, mas nos encoraja a prosseguir na aventura do conhecimento que é o diálogo com o universo. [...] O objetivo do conhecimento é abrir, e não fechar o diálogo com esse universo. O que quer dizer: não só arrancar dele o que pode ser determinado claramente, com precisão e exatidão, como as leis da natureza, mas também, entrar no jogo do claro-escuro que é o da complexidade. (MORIN, 2000, p. 190-91).

Ademais, as questões que pautaram esta pesquisa são frutos de inquietações provenientes de observações e vivências, cujas possíveis respostas representam apenas o início de um longo caminho, de uma árdua travessia. Tantas concepções, tantas teorias, tantos formalismos, porém uma só direção: o que o processo de *religare* traz consigo?

Convido, então, o leitor a se entregar de corpo e alma à travessia desse questionamento sem fim, desse mar (que pretende não ser “de lama”<sup>2</sup>), que é a eterna busca do entendimento do homem sobre si mesmo, sobre sua dimensão espiritual, abordando, desbordando e transbordando a partir das colocações de autores atuais, bem como dos ensinamentos de alguns dos pensadores da nossa história, como se fossem pedras de sustentação ao longo de

---

<sup>1</sup> Termo criado por Edward De Bono (1933-), que deu continuidade à distinção criada pelo psicólogo americano Joy Paul Guilford (1897-1987) em relação a *pensamento convergente* e *pensamento divergente*. O *pensamento lateral* é definido por De Bono em oposição a um *pensamento vertical*. Para este autor, o *pensamento vertical* é um pensamento lógico, matemático e selectivo que aponta para uma só direção definida a priori e processa informações relacionadas com um problema determinado. O *pensamento lateral*, por sua vez, integra, nos seus procedimentos mentais, informações que podem parecer não ter relação imediata com o problema em si, gerando, desta forma, um pensamento criador que procura novas visões e possibilidades, que se move continuamente, que dá saltos e que aponta novas direções. Assim, temos uma visão do processo de pensamento como um processo de possibilidades ao invés de um processo com um objetivo pré-definido.

<sup>2</sup> Ao se referir aos românticos de seu tempo, Nietzsche observou que eles enlameiam as águas para que pareçam profundas. Esta mesma expressão foi posteriormente utilizada por Freud e repetida por Lacan quando se referiam às idéias místicas desenvolvidas por Jung.

um caminho – pedras essas que continuamente emitem suas ondas de energia nas águas do nosso pensar e do nosso viver.

## 2 RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE: SOBREPOSIÇÕES SEMÂNTICAS?

No mundo há muitas palavras, mas poucos ecos.

Goethe

Tendo em vista a temática a ser desenvolvida nesta pesquisa, a investigação do significado e da abrangência de termos como *espiritualidade* e *religião* constitui questão fundamental e essencial, principalmente devido à concepção do senso comum, e também de algumas publicações científicas, de que *espiritualidade* e *religião* são palavras que se sobrepõem em significação.

Partindo, em primeiro lugar, da forma mais simples, popular e direta de definição de *espiritualidade* e *religião*, ao procurarmos estes termos no *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, podemos ler:

■ **espiritualidade** s.f. 1. qualidade do que é espiritual 2. característica ou qualidade do que tem ou revela intensa atividade religiosa ou mística; religiosidade, misticismo <peçoia de grande e.> <seus escritos são cheios de e.> 3. tudo o que tem por objeto a vida espiritual <livro de e.> 4. elevação, transcendência, sublimidade. ☉ ETIM *espiritual* + *-i-* + *-dade*, ver *espírito* e *-spir(o)-*; f. hist. s XV *spiritualidade*, s XV *spiritualydade*, s XV *espiritualidade* ☉ SIN/VAR *espiritualidade*, *espiritualismo* ☉ ANT *carnealidade*, *materialidade*, *mundanalidade* (HOUAISS, 2001, p. 1234).

■ **religião** s.f. 1. culto prestado a uma divindade; crença na existência de um ente supremo como causa, fim ou lei universal 2. conjunto de dogmas e práticas próprias de uma confissão religiosa 3. a manifestação desse tipo de crença por meio de doutrinas e rituais próprios 4. crença, devoção, piedade 5. reverência às coisas sagradas 6. fig. consciência escrupulosa; escrupulos 7. coisa a que se vota respeito 8. qualquer filiação a um sistema específico de pensamento ou crença que envolve uma posição filosófica, ética, metafísica etc. 9. vida religiosa ☉ **r. de caboclo** REL B m.q. LINHA DE CABOCLO • **r. natural** aquela que se baseia apenas nas inspirações da razão e do coração **r. reformada** Igreja reformada, o protestantismo ☉ ETIM lat. *religio*, *onis* ‘culto religioso, práticas religiosas’; ver *religi-*; f. hist. S XIII *religião*, s XIII *religion*, 1464 *religion* ☉ ANT *irreligião* (HOUAISS, 2001, p. 2422).

Através da leitura destes verbetes no dicionário Houaiss, pode-se perceber que o termo *religião* pode, sim, fazer parte dos traços de significação da palavra *espiritualidade*, não englobando, porém, a sua totalidade. A *espiritualidade* é um conceito muito mais amplo do que a noção mais especializada de *religião*.

Na verdade, embora ambas estejam relacionadas ao sagrado e possam envolver crenças, a *espiritualidade*, ao longo do tempo, passou também a adquirir um caráter mais universal; é antes uma maneira de experimentar a existência, um modo de vida e de interação com os outros e com o mundo – mesmo que este mundo signifique um pouco mais do que nossa

compreensão sobre a realidade pode oferecer. Sobre isso, o filósofo Robert Solomon ressalta que:

[...] espiritualidade não significa crença no Deus judaico-cristão-islâmico e não se restringe a ela, e crença em Deus não constitui espiritualidade. Não há dúvida de que, para a maioria dos judeus, cristãos e muçulmanos, a crença em Deus é um componente essencial da espiritualidade. Ainda assim, não é necessário ser religioso – muito menos pertencer a uma religião organizada – para ser espiritual. [...] Isto não quer dizer que a espiritualidade não está em seu elemento na religião organizada. Claro que está. Para milhões de pessoas uma é inimaginável sem a outra. Mas tenho certeza que não estou só ao pensar que há lugar para a espiritualidade também fora dos mundos das religiões estabelecidas no mundo, na alma individual, alguns poderiam dizer. (SOLOMON, 2003, p. 18-9).

Voltando às definições descritas no dicionário Houaiss, podemos também apontar o caráter dogmático e/ou ritualístico inerente à religião, ausente na definição geral de espiritualidade, ainda que, na realidade, pessoas dedicadas à espiritualidade desenvolvam práticas que podem ser caracterizadas como rituais, as quais não necessariamente estão relacionadas às crenças religiosas, mas que se manifestam através do olhar, do falar, do sentir, ou seja, do agir no mundo, tais como atitudes de cuidado com a vida e com o planeta.

Corroborando essa ideia, Hans Küng salienta que a religião

[...] é a realização socioindividual (em doutrina, costume, frequentemente ritos) de uma relação do homem com algo que o transcende e a seu mundo, ou que abrange todo o mundo, que se desdobra dentro de uma tradição e de uma comunidade. É a realização de uma relação do homem com uma realidade verdadeira e suprema, seja ela compreendida da maneira que for (Deus, o Absoluto, Nirvana, Shûnyatâ, Tao). Tradição e comunidade são dimensões básicas para todas as grandes religiões: doutrina, costumes e ritos são suas funções básicas; transcendência (para cima e para dentro, no espaço e/ou no tempo, como salvação, iluminação ou libertação) é sua preocupação básica. (KÜNG apud SANDRINI, 2009, p. 19).

Outra característica das religiões é que elas trazem a marca da institucionalização e estão relacionadas a traços culturais particulares que as diferenciam umas das outras, caracterizando, muitas vezes, grupos sectários que acabam por ir de encontro ao que é essencial à espiritualidade. O sectarismo, por natureza, apresenta um sentido amplo da concepção do termo *nós*, de um grupo de pessoas identificadas pelo mesmo propósito, pela mesma crença; porém, esse *nós* é definido em contraste e, muitas vezes, em oposição a uma noção de *eles* que não compartilha da mesma verdade. Devemos lembrar que a existência do *nós* determina a existência do *eles*, e que, para *eles*, o *eles* provavelmente sejamos *nós*. É neste ponto que a religião pode se tornar não espiritual, e que em seu nome foram cometidas várias atrocidades e atos hediondos contra a existência, o bem-estar e a felicidade do próprio homem.

Freud, por sua vez, em *O Mal-Estar na Civilização* (1930), ao discutir a questão da agressividade, a qual aponta como inerente ao homem, destaca que:

Evidentemente, não é fácil aos homens abandonar a satisfação dessa inclinação para a agressão. Sem ela, eles não se sentem confortáveis. A vantagem que um grupo cultural, comparativamente pequeno, oferece, concedendo a esse instinto um escoadouro sob a forma de hostilidade contra intrusos, não é nada desprezível. É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade. (FREUD, vol. XXI, p. 136).

Poderia, então, esse sectarismo originado por diferentes pensamentos religiosos ser encarado como um paliativo, como uma defesa do homem contra uma agressividade generalizada, como algo no estilo “dos males o menor”? Seria o amor ao próximo, presente nos ideais religiosos e também na espiritualidade desvinculada das religiões, da ordem do impossível? Ou seria esse próximo bem mais próximo do que se imagina?

Na espiritualidade, não existe um *nós* versus *eles*; existe a humanidade, existe a natureza, existe a vida. Em relação a este *nós* da espiritualidade, podemos identificar um pensamento de Spinoza:

[...] os homens, eu digo, não podem desejar coisa mais valiosa para a conservação do seu ser do que convirem todos em tudo, de maneira que as almas e os corpos de todos componham, de certa maneira, uma só alma e um só corpo, e que todos se esforcem em conjunto por conservar seu ser; e que todos em conjunto procurem a utilidade comum a todos. (SPINOZA, 2007, p. 303).

Aprofundando um pouco mais o olhar, esse *nós* de que se trata na espiritualidade não está restrito apenas ao homem, abarcando em si o próprio mundo. É importante tornar a dizer que a espiritualidade, embora se constitua em uma parte intrínseca da religião, não está de modo algum limitada a ela. A espiritualidade traz consigo implicações muito mais abrangentes e caminhos individuais mais livres, uma vez que se caracteriza como universal, eclética e pluralista, constituindo-se como parte essencial do homem.

Dalgalarrondo (2008a, p. 23) destaca que, distinguindo-se do termo *religião*, “O uso dos conceitos de religiosidade e espiritualidade vem ganhando espaço na literatura científica de modo geral [...]. Muitas vezes os termos religiosidade e espiritualidade são usados como sinônimos.” Porém, cabe ainda ressaltar que isto não quer dizer que a religião não possa estar em consonância com a espiritualidade posta nesses termos. Porém, nem tudo na religião é espiritual, e fora dela podemos encontrar grande espiritualidade.

Embora a maioria das religiões mais tradicionais, fora suas diferenças em relação a credos e doutrinas, busque trabalhar valores comuns à espiritualidade, tais como a amorosidade, o cuidado com a vida, o comportamento ético, entre outros, é no seu caráter dogmático e sectário que elas se afastam do aspecto mais amplo e abrangente da espiritualidade.

De acordo com Snyder e Lopes (2009), a expressão *busca do sagrado* não está restrita ao domínio das tradições religiosas; ela é, atualmente, amplamente aceita como uma forma de designar a espiritualidade e pode acontecer em qualquer parte e em qualquer momento, uma vez que é uma qualidade universal da transcendência. Snyder e Lopes (2009) relatam que:

Em 2000, Hill e colaboradores definiram a **espiritualidade** como sendo “os sentimentos, pensamentos e comportamentos que surgem da busca do sagrado” (p. 66). Pargament e Mahoney (2002) também definiram espiritualidade como “uma busca do sagrado...” e aprofundaram, “as pessoas podem seguir um número praticamente ilimitado de caminhos em suas tentativas de descobrir e conservar o sagrado... os caminhos envolvem sistemas de crenças que incluem os das religiões organizadas tradicionalmente (como a protestante, a católica romana, a judaica, a hindu, a budista, a muçulmana), e os mais novos movimentos de espiritualidade (como o feminista, da deusa, ecológico, espiritualidades) e visões de mundo mais individualizadas” (p. 647). Esses caminhos para o sagrado também podem ser descritos como lutas espirituais, que incluíam objetivos pessoais associados aos conceitos maiores de propósito, ética e reconhecimento do transcendente (Emmons, Cheung e Tehrani, 1998). (SNYDER; LOPES, 2009, p. 237).

Cabe ressaltar que é nesse sentido expandido que a expressão *busca do sagrado* é utilizada neste trabalho.

Ao abordarmos a questão da espiritualidade, não podemos deixar de trazer o conceito de *fé*. O domínio da fé está vinculado aos mistérios ditos sobrenaturais, que ultrapassam a nossa capacidade de explicação e não podem ser verificados empiricamente. Assim, ter fé implica acreditar firmemente em algo, mesmo sem ter evidências que provem que o objeto da crença é real ou verdadeiro. Ribeiro (2004, p. 21), ao comentar sobre a fé, aponta que “[...] para alguns teólogos, a relação entre o homem e Deus é artigo de Fé e não de Religião, porque não dependem [depende] das formas míticas que a Religião assume e é constitutiva da existência humana no mundo.” Sobre isso, Dalgalarrondo (2008a) coloca:

Se, de um lado, um grande esforço teológico é registrado na história, particularmente no Ocidente, de compatibilizar a fé com a razão; de outro, Kiekegaard, por exemplo, afirma que a fé religiosa só subsiste pela “incerteza objetiva” do crer apesar de tal incerteza. Ele propõe ser central na fé o “martírio de crer contra a razão”; essa disposição de empreender um “salto no absurdo” que é, para ele, a essência da fé religiosa. (DALGALARRONDO, 2008a, p. 25).

Por fim, tendo em vista o exposto acima, salientamos que espiritualidade e religião são conceitos diferentes, embora o primeiro possa abranger o segundo. Desta forma, no presente trabalho o termo espiritualidade será utilizado para designar tanto a nossa capacidade interior de encontrar significado para os eventos da vida, integrando todas as dimensões do homem, atendendo às necessidades de preenchimento interior e de cuidado em relação a si mesmo e aos outros, de desenvolvimento de valores éticos e morais, de fenômenos extrassensoriais, quanto outras formas de expressão como a crença em uma força superior, ou em um deus, ou a busca pelo sagrado. A palavra religião, por sua vez, ficará restrita às crenças religiosas.



### 3 UM RETORNO À ESPIRITUALIDADE

O último esforço da razão é reconhecer que existe uma infinidade de coisas que a ultrapassam.

Pascal

A partir do final do século XIX, devido, em parte, ao paradigma cartesiano, mas também a grandes pensadores, muitas vezes chamados “mestres da suspeita”, tais como Freud, Marx e Nietzsche, a porção do homem que se vincula à religião passou a ser tratada como uma regressão a estágios infantis, como o ópio do povo, como algo oposto e incompatível ao desenvolvimento científico e às suas práticas e descobertas.

Ao buscar terminar com as trevas da Idade Média através das luzes trazidas pela razão, a Modernidade nos legou como herança o “desencantamento do mundo”. A ciência e a racionalidade tentaram excluir o sujeito e suas crenças do âmbito das pesquisas, como se fosse possível observar e pensar o mundo a partir de lugar nenhum. Porém, não existe a possibilidade de uma objetividade imaculada; sempre vemos o mundo a partir de uma perspectiva particular, impregnada por nossas experiências pessoais, emoções e valores culturais ou particulares. Através de experiências da Física Quântica, por exemplo, foi comprovado o fato de que a expectativa do observador não só influencia a experiência que está sendo desenvolvida como pode também determinar seu resultado. Sendo assim, o observador não pode ser designado como distanciado, mas, sim, como participante; um participante que carrega em si também a dimensão espiritual, inerente à sua constituição como homem.

À teoria psicanalítica desenvolvida por Freud pode ser atribuída grande responsabilidade em relação ao afastamento do homem da esfera do sagrado. Ao buscar jogar luzes nas crenças vividas pelo homem, Freud equipara a religião a uma ilusão que deve ser superada. Na verdade, em se tratando da compreensão do aspecto espiritual do homem e do seu papel no universo, a modernidade pode ser marcada pela determinação da morte de Deus, que, segundo a Psicanálise, pode ser entendida como o segundo grande trauma da civilização ocidental<sup>3</sup>. No

---

<sup>3</sup> Freud aponta três feridas narcísicas sofridas pelo homem, através das quais ele foi perdendo o seu lugar de poder e a sua importância no universo. A primeira está relacionada às teorias de Copérnico, uma vez que o cientista demonstrou que a Terra girava em torno do Sol e retirou, assim, o homem da posição de centro do universo; a segunda refere-se às teorias de Darwin, que destronaram o ser humano do lugar de honra entre os seres vivos; e a terceira, devida ao próprio Freud, está vinculada ao papel predominante do inconsciente nos processos psíquicos. Porém, a teoria psicanalítica coloca que a civilização ocidental sofreu três grandes traumas ao longo do seu desenvolvimento: o assassinato do pai da horda, a morte de Deus e o Holocausto.

lugar de Deus, entrou a promessa de que a ciência responderia a todos os questionamentos dos homens e que daria alento a todos os seus medos e dúvidas. Contudo, os adventos da ciência e as promessas de verdade da modernidade parecem não terem sido suficientes para responder às questões mais intrínsecas ao homem. Embora tenha sofrido múltiplos ataques e críticas ao longo do processo de desenvolvimento vertiginoso da ciência, a religião e diversas outras formas de conexão com o sagrado persistem, fazendo-se presentes em diversas formas de credo e cultura.

Como reação à marcante amputação da dimensão espiritual do escopo da constituição do ser humano, pode-se identificar, na sociedade ocidental atual, a emergência de um fenômeno social de retomada do espiritual, de um movimento pautado pelo *religare* – termo do latim que significa “ligar novamente”, restabelecer a ligação perdida com o mundo que nos cerca ou com o nosso interior.

Assim, como resposta à desilusão e ao desencantamento em relação à suposta onisciência e onipotência da ciência na modernidade, estamos diante de um novo paradigma e de novas formas de abordar e compreender a realidade que nos cerca. Nas palavras de Morin (2000),

Durante muito tempo, muitos acreditavam, e talvez ainda acreditem, que o erro das ciências humanas e sociais era o de não poder se livrar da complexidade aparente dos fenômenos humanos para se elevar à dignidade das ciências naturais que faziam leis simples, princípios simples e conseguiam que, nas suas concepções, reinasse a ordem do determinismo. Atualmente vemos que existe uma crise da explicação simples nas ciências biológicas e físicas: desde então, o que parecia ser resíduo não científico das ciências humanas, a incerteza, a desordem, a contradição, a pluralidade, a complicação etc., faz parte de uma problemática geral do conhecimento científico. (MORIN, 2000, p. 177).

[...] a dissociação radical entre ciência da *physis* e ciências do espírito, entre ciências da natureza e ciências da cultura, entre ciências biofísicas e ciências antropossociais parece-nos como uma mutilação prévia e um obstáculo a todo conhecimento sério. Se a ambição de articular essas ciências distintas continua a parecer grotesca, então a aceitação dessa separação torna-se ainda mais grotesca. (MORIN, 2000, p. 270).

A partir de uma visão paradigmática que não é mais linear, mas que parte da complexidade, da rede, abre-se espaço para que a espiritualidade seja pesquisada, repensada e revalidada, reconquistando um lugar respeitado e reconhecido em diversos âmbitos do tecido social. Na perspectiva da complexidade, as contradições não devem ser eliminadas, mas agregadas na busca de uma explicação mais complexa e não simplificadora, uma vez que todos os fatores, contraditórios ou não, fazem parte da emergência de um fenômeno, da nossa percepção ou concepção da realidade.

Segundo Sandrini (2009),

A modernidade não soube ou não quis dialogar com a religião e a religião não soube ou não quis dialogar com a modernidade. À medida que a modernidade foi-se aprofundando em seus postulados epistemológicos, mais se afastou da religião, inclusive tentando abafar e excluir a religiosidade [ou espiritualidade<sup>4</sup>] como uma das dimensões da pessoa humana. [...] O atual reavivamento religioso é visto por alguns, com incontido júbilo, como uma revanche do religioso depois de tanto ateísmo da modernidade. Outros são mais cautelosos e dizem que se trata apenas de uma psicologização que apenas tem a face religiosa, mas que no seu mais profundo é uma projeção das insatisfações e carências humanas. (SANDRINI, 2009, p. 21).

### 3.1 BRICOLAGE ESPIRITUAL

Vários estudiosos, entre eles Sandrini (2009), Deis Siqueira (2003) e Moraes e Ribeiro (2004) apontam, através de suas pesquisas, um movimento de busca da humanidade por uma religião (*religare*), por um retorno às questões do espírito. De acordo com os achados desses autores, essa retomada, porém, vem adquirindo formas diversas de expressão, as quais não parecem estar vinculadas às práticas religiosas convencionais. Moraes e Ribeiro (2004) apontam que:

[...] o espírito moderno não vem mais se satisfazendo com as religiões, seja por incompatibilidades racionais pessoais, seja pela postura ética dos líderes ou por causa dos próprios parâmetros daquela seita ou religião. Para tal espírito é necessária a estruturação de um sentido próprio e pessoal, suficientemente coerente para que esta estrutura racional o aceite e o integre. (MORAES; RIBEIRO, 2004, p. 74).

Em seu livro *As Novas Religiosidades no Ocidente: Brasília, Cidade Mística*, Deis Siqueira (2003) fala da busca do homem por uma nova religiosidade, uma nova consciência religiosa ou espiritualidade, a qual parte de uma crítica à organização, estruturação e institucionalização das religiões tradicionais e indica que, na sociedade atual, não é o sentimento religioso que está em crise, mas sim as formas clássicas de expressão do religioso.

Segundo a autora,

[...] a existência de grupos místico-esotéricos, novas religiosidades ou uma nova espiritualidade, indica uma nova consciência religiosa como fenômeno emergente que problematiza princípios básicos da modernidade e do desenvolvimento cultural de nossa civilização. Porque se tratam de movimentos também culturais, criativos, de experimentação, que propõem novos estilos de vida. (SIQUEIRA, 2003, p. 23).

---

<sup>4</sup> Cabe ressaltar que, para Sandrini, o termo *religiosidade* tem a abrangência do que é neste trabalho referido como *espiritualidade*. Segundo o autor, “Hoje temos consciência de que o religioso não pode ser procurado exclusivamente nas religiões; nem tudo nelas é religioso; e fora delas também cresce e vinga autêntica religiosidade.” (SANDRINI, 2009, p. 19).

A autora esclarece que essas novas formas de religiosidade buscam uma convivência mais plural e tolerante, caracterizando-se pelo que a autora chama de um *bricolage* de várias crenças e culturas, combinando valores, visões de mundo, de práticas e rituais de diversas religiões, incorporados a partir de vivências ou experiências com práticas não convencionais ou alternativas de cura, evidenciando uma postura ecumênica. Além disso, Siqueira (2003) aponta que a maior parte dos grupos que compõem esse movimento não se identifica com o conceito de religião, preferindo serem designados como filosofias, associações ou grupos. Destaca, ainda, que, dado o seu caráter contracultural, observa-se um aumento no número de práticas alternativas ou não convencionais e a incorporação, cada vez maior, de práticas espirituais ou esotéricas que derivam de culturas orientais, tais como o reike, a meditação, o budismo, o yoga, etc. Assim, percebe-se que o misticismo pode ser totalmente dissociado do conceito de religião, podendo, muitas vezes, ser encarado como subversivo pelas doutrinas religiosas, uma vez que preconizam o contato direto do sujeito com a divindade, dispensando intermediários ou mediadores. Porém, deve-se ressaltar que provavelmente as grandes religiões tiveram sua origem a partir de uma mística vivenciada por seus mestres fundadores, por exemplo, Jesus, Buda, Maomé, Lao-Tzu, etc.

Dado o fato de que as experiências pessoais centradas no autoconhecimento, sejam elas místicas ou esotéricas, são consideradas como fundamentais, Siqueira (2003) denominou, em seu trabalho de pós-doutorado em Sociologia da Religião, esta nova manifestação de religiosidade de grupos místico-esotéricos.

No aspecto da constituição dos grupos, Siqueira (2003) aponta que aqueles envolvidos com a nova religiosidade são pessoas de situação material resolvida e que, como coloca a autora,

[...] conhecem e experimentam o que de melhor é capaz de fornecer a nossa contemporaneidade construída na razão, na ciência e na tecnologia, que são as grandes promessas que herdamos do século passado, prometidas como fonte do bem-estar geral definitivo, como afirma Prandi. (SIQUEIRA, 2003, p. 25-6).

Siqueira (2003) salienta que é senso comum pensar que a crença em seres espirituais e fenômenos ocultos ou esotéricos é inversamente proporcional ao nível econômico e que o processo de modernização coloca freio no seu desenvolvimento. Porém, a autora informa que pesquisas apontam uma outra realidade, evidenciando que o nível socioeconômico e de modernização tecnológica não são determinantes do nível de crença de uma pessoa ou de um

povo e que, na maioria dos países, não há diferenças significativas a esse respeito. A autora aponta que, por outro lado, a instabilidade social e emocional pode direcionar um indivíduo a um retorno à religião e à magia e credita a expansão recente de tais grupos à dimensão sociocultural, ao mesmo tempo que se pergunta:

Os grupos místico-esotéricos, que não podem ser considerados nem propriamente religião, nem seitas, estariam gestando, eles mesmos, buscadores individuais e solitários? Seria este um dos resultados mais evidentes para a Nova Era, da fragmentação e do individualismo construídos nos últimos séculos pela modernidade e pelo predomínio da racionalidade, tão criticada pelos líderes e pelos adeptos das novas religiosidades? (SIQUEIRA, 2003, p. 90).

Essa é uma questão importante, que vincula a *bricolage* espiritual com a insatisfação e a angústia observadas no homem atualmente, que remete a noção de eterna busca pelo objeto *a* lacaniano, que será abordado mais adiante neste trabalho.

Como base de sustentação da composição desses grupos místico-esotéricos, foram encontradas novas visões de mundo, filosofias e valores que apareciam de forma repetida. Nas palavras da autora,

Tratam-se principalmente das noções de carma e de reencarnação; da ênfase dada ao desenvolvimento da espiritualidade; da destituição da centralidade do Ego e do desejo; do desapego da materialidade e do mundo de ilusões que a caracterizam; do trabalho e do esforço de se encontrar, individualmente, o divino que estaria em toda e qualquer pessoa, holismo, ecumenismo [...]. (SIQUEIRA, 2003, p. 44).

Nas práticas relativas ao autoconhecimento, ao encontro da dimensão interior de cada um e ao autoaperfeiçoamento, a autora destaca que as práticas mais comuns são os vários tipos de meditação, a recitação de mantras, a quietude, a contemplação e também o uso de alucinógenos ou enteógenos. Siqueira (2003) aponta ainda que a maioria dos componentes dos grupos estudados almeja chegar a um estado de percepção alterado de consciência, buscando a possibilidade de estar consigo mesmo e com a dimensão interior transcendente que normalmente está longe do nosso alcance, adormecida. Um dos objetivos dessa prática é perceber que o mundo é uma ilusão e poder, a partir disso, lidar melhor com as imposições do ego, deixando que a porção divina de cada um, o “Eu superior” como é chamado, possa se manifestar livremente.

Outro aspecto que caracteriza estes grupos que buscam novas formas de espiritualidade é o que Siqueira (2003) chama de *pulverização do divino*. De acordo com seu estudo, não existe mais a predominância de uma referência centrada em um Deus uno, que é exterior ao homem e todo poderoso. Embora a noção de Deus esteja presente em todos os grupos, há a

ideia de uma fragmentação do divino no mundo concreto e no cotidiano, sugerindo o retorno a um tipo de panteísmo.

A magia, a qual muitas vezes é apontada como oposta à religião, dado o seu desenvolvimento histórico e diabolização, e também no sentido de que a primeira se refere a um ato de vontade enquanto que a última se reflete em uma atitude mais marcadamente espiritual como a oração, também se faz presente como parte dessa *bricolage* sugerida por Siqueira (2003). Winfried Noth<sup>5</sup> também aponta a revalorização da magia:

Na era pós-moderna encontramos uma reabilitação cultural da magia. Magia pura não só se torna novamente respeitada em ambientes subculturais, tal como no movimento New Age, mas sobretudo, a crítica positivista da magia tem sido abandonada por uma nova avaliação que reconhece o potencial psicoterapêutico do signo mágico. (NOTH, 1996, apud SIQUEIRA, 2003, p. 63).

Cabe ressaltar que a magia não está relacionada à busca de algum tipo de força poderosa proveniente de algum tipo de divindade, mas pretende ser um contato direto, real e eficiente com poderes invisíveis e superiores. A magia lida principalmente com energias e pode utilizar cristais, mentalização de cores, visualização de aura, repetição de frases positivas, etc.

Segundo Siqueira (2003), os participantes dos grupos estudados atestam que a busca pelo autoconhecimento e a prática de rituais mágicos ou esotéricos aponta para a possibilidade da autocura a partir da consciência, que se evidencia primeiro a partir da cura espiritual para depois se manifestar na cura física. Desta forma, Siqueira (2003) se refere a um “imbricamento de terapêutica e de espiritualidade” que é construído pelo próprio sujeito. Nas palavras da autora,

Espiritualidade ou caminho espiritual entendido como ênfase na busca de *autoconhecimento* e de *auto-aperfeiçoamento*, que se refere não apenas à reestruturação do campo propriamente religioso, mas se remete a campos como a psicologia e a medicina, num movimento em que novos significados, estilos de vida, autoridades, competências, encontram-se em processo de legitimação. (SIQUEIRA, 2003, p. 93).

Percebe-se, assim, uma relação inversamente proporcional entre as religiões tradicionais e os caminhos ditos místicos. Com a descristianização promovida pelos intelectuais e representantes da ciência, ocorre o fortalecimento da mística, que vem, de forma crescente, preenchendo o lugar do sagrado, evidenciando que lá onde a religião estava, emerge a mística.

---

<sup>5</sup> Winfried Noth é professor de lingüística inglesa e semiótica na Universidade de Kassel na Alemanha. O excerto acima tem a seguinte referência: NOTH, Winfried. Semiótica da magia. IN: Tempo Social – Dossiê Magia. Revista de Sociologia da USP. Departamento de Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – no. 31, São Paulo: USP, FFLCH, 1996. p. 40.

### 3.1.1 O Misticismo

Dentro deste contexto de emergência de novas expressões da espiritualidade, o misticismo assume uma posição-chave. O termo *mística*, também usado como sinônimo de *misticismo*, deriva do termo grego *mustikós* e tem como definição “esconder”. Assim, semanticamente, a mística está relacionada aos rituais e símbolos religiosos secretos tanto nas culturas pagãs quanto no Cristianismo. De acordo com o dicionário de filosofia de Lalande (1999), o misticismo se refere à:

A. [...] crença na possibilidade de uma união íntima e direta do espírito humano com o princípio fundamental do ser, união que constitui ao mesmo tempo um modo de existência e um modo de conhecimento estranhos e superiores à existência e ao conhecimento normais. B. Conjunto das disposições afetivas, intelectuais e morais que se ligam a esta crença. “O fenômeno essencial do misticismo é aquilo a que se chama o êxtase, um estado no qual, rompendo-se toda comunicação com o mundo exterior, a alma sente que comunica com um objeto interno que é o ser perfeito, o ser infinito, Deus. (LALANDE, 1999, p. 686).

Desta forma, a mística compreende, através do que se define como *experiência mística*, a vivência íntima e direta do sagrado, experiência essa que vai além dos limites do eu e estabelece um sentimento de unidade com o divino, com os outros seres e com o universo, além de se caracterizar por também ultrapassar o alcance da significação linguística e simbólica.

Terêncio (2007) relaciona a experiência mística a quatro características essenciais definidas pelo psicólogo William James: à inefabilidade, que está relacionada à impossibilidade de traduzir a experiência vivida em palavras, uma vez que ela ultrapassa os limites da linguagem; à qualidade noética, que se refere ao aspecto do conhecimento ou *insight* adquirido através da experiência, o qual é recebido como revelação e/ou iluminação; à passividade, relacionada ao fato de que a vontade e o controle pessoal ficam temporariamente suspensos, como se o momento fosse conduzido por uma força superior; e à transitoriedade, que evidencia a fugacidade da experiência. Em relação a este último aspecto, Terêncio (2007) salienta que é nele que reside a diferença entre o misticismo casual ou pessoal e aquele misticismo que é buscado através de práticas diversas, que podem levar a vivências mais contínuas e duradouras.

Ainda sobre as características que definem a experiência mística, Terêncio acrescenta que:

Segundo alguns pesquisadores (Prince & Savage, 1993; Owens, 1993), existem ao menos mais duas características importantes na definição do misticismo, além daquelas citadas por William James. A mais decisiva delas é a experiência de fusão do “eu” com algo mais amplo que [...] seria típica de todos os tipos de experiência mística. A segunda se refere ao êxtase que decorre da experiência “fusional”: uma sensação de júbilo e de completude com qualidade mais intensa que qualquer outra experiência já vivida. É desta extravagância sensorial que nasce grande parte do problema da inefabilidade pela qual passa o místico quando tenta socializar sua vivência. (TERÊNCIO, 2007, p. 18).

Dalgalarrondo (2008a), por sua vez, complementa e ressalta que a mística pressupõe:

[...] um processo de unificação entre experiência e experienciador que, com certa passividade, percebe um “encontro” com uma totalidade (Gasper; Nueller; Valentin, 1990). Certos fenômenos, como o êxtase, os estados alterados de consciência, o “sentimento oceânico”, as “experiências de pico ou apogeu” (*peak-experience*), a graça e a contemplação (no cristianismo), tem relação com a experiência mística. Entretanto, Gasper, Mueller e Valentin (1990) não aceitam a idéia de que a mística seja vista como uma “supra-religião” (Über-religion), ou que o seu núcleo seja idêntico em todas as religiões concretas. Para eles, a mística está sempre em determinado contexto, não havendo uma “mística em si”, mas místicas com conformações religiosas específicas (mística hindu, cristã, judaica, islâmica, etc.). Essas místicas são representadas por grandes correntes, como o sufismo na tradição islâmica, a Cabala medieval e o hassidismo na tradição judaica, a mística cristã (com Mestre Eckhart, San Juan de la Cruz, Angelus Silesius, Santa Tereza de Ávila e outros), a mística monista Vedanta e Samkhya, etc. (DALGALARRONDO, 2008a, p. 26-27).

Dalgalarrondo (2008a), ainda sobre a questão da mística, aponta que, na atualidade, pode-se perceber um distanciamento, um movimento no sentido de tomar as místicas independentemente de suas religiões concretas como, por exemplo, “um Zen sem budismo”, “um sufismo sem islamismo”, “uma Cabala sem judaísmo”, etc. Deste modo, percebe-se que “as religiões, assim como os esoterismos, nutrem-se do misticismo, mas este não necessariamente aproxima-se delas.” (TERÊNCIO, 2007, p. 20).

### 3.1.2 Esoterismo e Ocultismo

Dentro do espaço definido como esotérico e oculto, encontram-se os assuntos relativos ao campo do supranormal ou sobrenatural. De acordo com o dicionário de filosofia de Lalande (1999):



O *esoterismo* é a doutrina segundo a qual a ciência não deve ser vulgarizada, mas comunicada unicamente aos adeptos [...]. Nos contemporâneos, sinônimo de ocultismo: aplica-se à Cabala, à Magia, às ciências divinatórias, etc. Encontra-se igualmente neste sentido *esoterismo* em vez de *ocultismo*. (LALANDE, 1999, p. 321).

Como exemplos desta categoria, podemos também destacar a alquimia, o contato com os espíritos, e muitos outros, entre eles, os fenômenos conhecidos como Psi: a telepatia, por exemplo, a qual foi estudada por Freud, assunto que será abordado mais adiante neste trabalho.

Terêncio (2007) destaca que:

[...] enquanto esoterismo e ocultismo tratam de conhecimentos e crenças sobre o supranormal ou sobrenatural, o misticismo trata especificamente de vivências e experiências de caráter “fusional” com entidades sobrenaturais ou não. Há místicos que se embrenharam no campo das ciências ocultas, enquanto outros formaram conhecimento esotérico a partir de suas vivências, mas a relação entre misticismo e estas últimas não é necessária. (TERÊNCIO, 2007, p. 19).

Além dessa forma de manifestação da espiritualidade, que evoca o misterioso, o mágico, o místico e aquilo a que o homem se refere como *além*, identifica-se também uma forma de expressão que está mais relacionada ao cuidado e à responsabilidade de viver e compartilhar deste mundo com os outros seres, como pode ser observado a seguir.

### 3.2 ESPIRITUALIDADE NATURALIZADA

Em outra abordagem, diversos autores salientam que a espiritualidade está vinculada a uma busca que não é necessariamente do numinoso<sup>6</sup>, mas que se traduz em valores que estão ao alcance de cada pessoa, dentro do seu próprio contexto. Nesta perspectiva, Solomon (2003) aponta que a espiritualidade está relacionada tanto à emoção quanto à racionalidade, bem como a filosofia e a religião, constituindo-se em uma expressão verdadeiramente não-sectária e internacional. Sendo assim, a espiritualidade está na música que nos arrebatam, na contemplação da Natureza, na nobreza do amor, no senso de humanidade, no cultivo da vida em família e das amizades, em nossas ações do dia-a-dia, e pode ser buscada em nossas vidas, em nosso próprio mundo, sem que necessitemos do envolvimento de um além.

---

<sup>6</sup> Segundo a filosofia da religião de Rudolf Otto, este termo se aplica ao estado religioso da alma inspirado pelas qualidades transcendentais da divindade. Foi assim que Rudolf Otto chamou a consciência do *mysterium tremendum*, que é algo misterioso e terrível que inspira temor e veneração; essa consciência seria a base da experiência religiosa da humanidade.

Por outro lado, complementando seu pensamento, Solomon (2003) diz que “Há admiração e espiritualidade no sentimento de que não estamos no completo controle de nossas vidas, de que há forças que determinam nosso curso que não compreendemos mas que ainda assim parecem ter algum propósito.” (SOLOMON, 2003, p. 25).

Esta visão proposta por Solomon (2003), a qual se refere como *espiritualidade naturalizada*, foi inspirada no pensamento de Hegel e Nietzsche e reflete uma tentativa de desvencilhar a espiritualidade de religiões e filosofias “sobrenaturais” e de buscar o reencantamento da vida cotidiana, recombinação espiritualidade com ciência e natureza ao invés de confrontá-las. Nas palavras deste autor,

A espiritualidade abarca o amar, a confiança, a reverência e a sabedoria, bem como os aspectos mais terríveis da vida, a tragédia e a morte. Pensar na espiritualidade apenas em termos de nossa aterradora tomada de consciência de perda do controle e da morte iminente é mórbido, mas pensar a espiritualidade apenas em termos de alegria ou beatitude é simplismo, uma maneira de (não) pensar que é corretamente sintetizada como vã. Se é a paixão que constitui a espiritualidade humana, deve ser o espectro inteiro das paixões humanas – e paixões reflexivas – que devemos considerar. Assim, quando tenho que resumir espiritualidade naturalizada numa única expressão, ela é: *o amor reflexivo à vida*.

A espiritualidade, vou sustentar, é em última análise social e global, uma noção de nós mesmos identificados com outros e com o mundo. (SOLOMON, 2003, p. 33).

Desta forma, na visão trazida por Solomon (2003), a espiritualidade está na natureza, na relação entre as pessoas, na sensibilidade expressa pelas artes, no respeito pela vida – não apenas a humana – e em tantos outros aspectos que são encontrados também na base de várias filosofias e religiões. Corroborando essa ideia, Pearce (2009, p. 182) enfatiza que “Se projetarmos no mundo exterior o potencial de um poder qualquer, nunca nos daremos conta de que esse potencial está dentro de nós.”.

Assim, cabe lembrar que a espiritualidade se caracteriza pela transcendência e não pelo abandono do *eu*; não implica qualquer ordem de sacrifício ou abnegação nem, tampouco, é algo muito especial e raro, que está restrito a poucos escolhidos; ela está ao alcance de todos que a desejarem. Nas palavras de Solomon (2003):

Uma razão para supor que a espiritualidade é tão rara é pensar que ela requer sacrifícios extraordinários, até sobre-humanos. Mas a espiritualidade não deveria ser confundida com renúncia às alegrias materiais, sensuais e sociais da vida. Não exige que nos tornemos um eremita, um excêntrico ou um asceta. Não requer a recusa de confortos, luxos e prazeres eróticos. E não significa solidão. [...] A espiritualidade não apenas não está restrita a um punhado de privilegiados, como é ela também, e não sempre a religião, que nos convida a abraçar os outros e amar nosso próximo como a nós mesmos. Isso significa não somente amá-los *como amamos* a nós mesmos, mas, literalmente, amá-los como *nós mesmos*, isto é, como espírito. (SOLOMON, 2003, p. 51-2).

Sobre o mandamento “amai ao próximo como a ti mesmo”, Julien (2010) ressalta que Lacan tem uma interpretação própria, onde “Amar o próximo é tornar-se próximo desse vazio, desse cerne em nós mesmos, dessa alteridade inquietante que é nosso próprio inconsciente.” (JULIEN, 2010, p. 56). A máxima “Ó, homem, conhece-te a ti mesmo e conhecerás os deuses e o universo”, encontrada no portal do templo de Delfos e pregada com tanta veemência por Sócrates, também está no cerne do conceito de espiritualidade, envolvendo autoconsciência, autorreflexão e estimulando a experiência de uma vida examinada e a compreensão e avaliação das nossas emoções. Aspectos estes apontados e desenvolvidos em profundidade por Spinoza em sua *Ética*.

Em relação ao autoconhecimento, cabe mencionar que Jean-Paul Sartre (2007), quando abordou a questão da consciência de si, utilizou uma expressão paradoxal que expressava o fato de o homem não ter conhecimento verdadeiro daquilo que o constitui: “[...] sou o que não sou e não sou o que sou.” (SARTRE, 2007, p. 335). Lacan, por sua vez, leitor de Sartre, parece ter tomado o *cogito* cartesiano sob lentes sartrianas e, então, cunhado seu paradoxal “Sou onde não penso e penso onde não sou.”.

Na verdade, a espiritualidade sempre esteve relacionada com o conhecimento, ainda que exista uma distinção entre conhecimento científico e conhecimento espiritual – ou esotérico, como é muitas vezes referido. Solomon salienta que, muitas vezes, a espiritualidade pode estar relacionada ao misticismo, ao envolver uma noção do inefável e do infinito, principalmente na percepção de que somos “Um” com Deus ou com o mundo e salienta que, ainda que ela tenha carência de categorias analíticas estreitas e não seja passível de prova, no sentido exigido pela ciência cartesiana, a espiritualidade não deve ser tida como irracional ou indescritível. Sobre isso, Solomon (2003) salienta que:

Ciência e religião envolvem não tanto crenças ou sistemas de crenças opostos quanto maneiras diferentes de ver o mundo. Pode-se chamá-las “conhecimento” e “fé”, respectivamente, mas penso que essa dicotomia tradicional é extremamente enganosa. Se a fé for tomada como um modo de crença, não fica claro em absoluto como o conflito com a ciência é evitado. Mas se a fé for tomada como algo mais semelhante à “atitude religiosa” de Dewey, um modo reverente de experimentar o mundo e apreciar e sentir gratidão pela sua (e pela nossa) existência, não haverá conflito algum. A ciência pode insistir em explicações causais objetivas. A religião prefere uma visão animada e intencional do mundo. Mas como o grande filósofo Kant afirmou dois séculos atrás, essas coisas são complementares e não estão de maneira alguma em conflito, desde que superemos a necessidade de interpretar as religiões como sistemas alternativos de conhecimento. Nas palavras famosas de Kant: “A ciência é a organização do conhecimento, mas a sabedoria é a organização da vida”. E, nessa linha, poderíamos observar que espiritualidade e sabedoria são em última análise uma só e mesma coisa. (SOLOMON, 2003, p. 47).

Outra faceta da espiritualidade apontada por Solomon (2003) é a sua característica autorrealizadora, ou seja, para que a espiritualidade possa existir, é preciso que se acredite nela. O estímulo ao desenvolvimento do pensamento positivo e da autoconfiança, por exemplo, revela a postura de que a adoção de uma atitude interna que evita dúvidas e desânimo aumenta as chances de sucesso nas metas traçadas e aponta possibilidades que poderiam estar ocultas. Para alcançar a espiritualidade é necessário ter uma noção de si mesmo como espiritual.

Sendo assim, a espiritualidade começa pela adoção de uma postura espiritual. Porém, é preciso lembrar que pensar em nós mesmos como seres espirituais não deve significar o esquecimento de nossos corpos, de nossa existência como “criaturas vivas que suam, que são sensuais e sexuais, que têm fome, criaturas dotadas da capacidade especial de reflexão, contemplação e apreciação de nós mesmos como tais e como parte do mundo natural mais amplo.” (SOLOMON, 2003, p. 68). Como coloca Pearce (2009),

Encarar o dom milagroso da vida como mera preparação para uma fantasia apocalíptica é a maior tentação da cultura e da religião. Mas nossa vida não é um ensaio geral para a eternidade monótona e abstrata. Ela é o verdadeiro espetáculo, nosso planeta é o palco e nossos corpos são os atores. (PEARCE, 2009, p. 242).

Desta forma, Solomon (2003) focaliza a sensibilidade para o mundo e a participação nele, enfatizando a não necessidade de qualquer tipo de abnegação transcendente, uma vez que, em sua visão, as paixões, como o zelo, o amor, a reverência e a confiança, por exemplo, são essenciais à espiritualidade. Para este filósofo,

Ter alma é experimentar emoções profundas em nossos envolvimento íntimos com o mundo, não só dizendo respeito a nossos próprios infortúnios individuais mas como exemplares da condição humana. [...] a alma não é, portanto, algo diverso do *self* ordinário, é o *self* ordinário preenchido com sentimentos extraordinários, nenhum dos quais precisa ser dirigido a nada de externo à vida. (SOLOMON, 2003, p. 286).

Esta concepção de Solomon (2003) reflete as colocações de Hegel sobre o *self* (*eu*) como Espírito, como uma consciência cósmica todo-abrangente que não é a alma do metafísico, individual e situada dentro de nós e que se refere não à contraposição da individualidade em relação à cultura, mas a uma compreensão cada vez mais abrangente de nós mesmos, evidenciando que a identidade consigo mesmo, a autoconsciência, é um

fenômeno social, o qual só pode ser obtido através do reconhecimento mútuo e da noção coletiva de humanidade.

Por fim, com base no que foi dito até agora, entende-se que a ideia de *espiritualidade naturalizada* apresentada por Solomon (2003) remete à noção de que a espiritualidade é encontrada nos detalhes da vida cotidiana, pelo sentimento interpessoal de compaixão e pela euforia de partilhar a felicidade do outro, sentimentos que vinculam o homem ao outro e ao mundo e à busca do bem comum, como tanto ressaltou Spinoza.

A mais importante razão para se “acreditar” na alma não é a possibilidade da continuação da vida após a morte, mas a possibilidade de uma transformação essencial do *self* durante a vida. Isso é expresso de diferentes maneiras por diferentes religiões, seja em termos de salvação ou iluminação, seja por intermédio da fé, de boas obras, da prece, do canto em grupo ou da meditação privada. (SOLOMON, 2003, p. 288-9).

### 3.3 ESPIRITUALIDADE INTEGRAL

Vários pensadores, dada a facilidade de acesso à cultura e ao saber de diferentes povos, que é proveniente da era digital, vêm buscando uma integração das experiências e dos ensinamentos das mais importantes civilizações humanas, resgatando e integrando conhecimentos que se originam desde os antigos xamãs e sábios até as mais recentes descobertas da ciência.

Ken Wilber (2006), por exemplo, propõe a teoria da Espiritualidade Integral, que visa resgatar o papel do sagrado, da religião, depois que este foi desprezado pela modernidade. Através de sua teoria, este autor se direciona para um movimento de busca de alguma forma de união de modelos e sistemas de conhecimento humano que pudesse facilitar o desenvolvimento e a evolução espiritual do homem, apontando um novo papel para a religião no contexto social atual e contrapondo o fundamentalismo de alguns grupos religiosos.

Para Wilber (2006), aquilo que é tido como espiritual não deve refletir uma parcialidade ou uma fragmentação:

Morto para a vida, para o corpo, para a natureza, para o sexo, para a beleza, para a excelência: isso nunca foi um Deus real, mas apenas uma destilação dissecada das coisas que homens e mulheres sempre tiveram dificuldade de abordar, e coisas das quais Deus se tornou a grande válvula de escape, uma destilação e concatenação de todo impulso fóbico e repressivo que o ser humano possuía.  
Ora, não mais. É um novo mundo, uma nova espiritualidade, um novo homem, uma nova mulher.  
O Espírito é integral, assim como o ser humano. (WILBER, 2006, p. 263-4).

Neste mesmo sentido, este autor propõe cerca de oito a dez níveis de desenvolvimento da consciência, através dos quais podemos descrever nossas “realidades fenomenológicas”, e fala de três etapas fundamentais, que se referem ao desenvolvimento moral do ser humano, que são o *estágio pré-convencional* ou *egocêntrico* (eu), onde a percepção do bebê é auto absorvida por ainda não ter se socializado com a ética e as convenções culturais; o *estágio convencional* ou *etnocêntrico* (nós), onde a identidade do indivíduo se expande para abranger o grupo e a cultura a que pertence; e o *estágio pós-convencional* ou *globocêntrico* (todos nós), onde o indivíduo passa a incluir o cuidado e a preocupação com todas as pessoas, independente de raça, cor, sexo e credo. Nesta etapa de desenvolvimento, o indivíduo terá maior capacidade de amor e de compaixão, passando a incluir não apenas todos os seres humanos como também todos os seres sencientes, ou seja, que têm a capacidade de sofrer ou sentir prazer ou felicidade, ainda que isso não inclua a autoconsciência.

#### 3.4 DOSES DIÁRIAS DE ESPIRITUALIDADE: O TESTEMUNHO DA MÍDIA

Uma evidência empírica que corrobora a perspectiva de que a espiritualidade vem (re)despertando o interesse de vários segmentos da sociedade, ampliando seu espaço, respeito e credibilidade, é o aumento significativo da abordagem do tema nos mais diversos meios de comunicação, que, de uma forma ou de outra, inserem a questão da dimensão espiritual do homem através da atuação de personagens, de debates, de artigos e da divulgação de resultados de pesquisa.

Revistas como *Psique e Mente e Cérebro*, por exemplo, dedicadas à Psicologia, à Psiquiatria, à Neurociência e à Psicanálise, vêm paulatinamente discutindo o tema da espiritualidade, propondo artigos e dossiês como:

- Psique, Ano I, no. 3 (2006) – Novo Sentido à Vida: experiências de quase morte atribuem novo significado à existência. Estariam estes fenômenos ligados a vivências médicas, psicológicas ou espirituais?
- Psique, Ano I, no. 9 (2006) – Longe dos Padrões – No Brasil, trabalho de Bert Hellinger é posto fora do campo científico do psicológico, junto com a Parapsicologia. Crescem, porém, os adeptos e a demanda.
- Psique, Ano III, no. 32 (2008) – Mediunidade: possessão e delírio. A Ciência, pelo intercâmbio de informações entre a Psiquiatria, Psicologia e Neurociências,

vem tentando decifrar e discutir as experiências místicas e os eventos paranormais e traz à cena conceitos como dissociação da consciência, patologia e espiritualidade.

- Psique, Ano III, no. 34 (2008) – Religião Faz Bem à Saúde? Novo estudo mapeia atividade cerebral relacionada a experiências religiosas e a predisposição genética de estados mentais.
- Psique, Ano III, no. 35 (2008) – É Preciso Ter Fé: resultado terapêutico é melhor quando são levados em conta a crença e os valores espirituais do cliente. Considerada por Freud como uma ilusão contra o desamparo, ela tornou-se valiosa. Estudo revela como as crenças interferem em nossa vida e melhoram nossa saúde mental.
- Psique, Ano III, no. 35 (2008) – Uma Experiência em Outra Dimensão: na ciência Conscienciologia e da Projeciologia, o que vale é o autoconhecimento, o senso crítico, em uma espécie de laboratório particular e intransferível.
- Psique, Ano IV, no. 43 (2009) – Que Psicoterapia é Essa? Muito além das técnicas e da diversidade teórica, nada se compara a uma descoberta que funciona sobretudo para nós mesmo e nos potencializa para a vida.
- Psique, Ano IV, no. 48 (2009) – Ciência da Alma: fora do corpo e consciente. Novas abordagens vão além da Parapsicologia para explicar a projeção para fora do corpo como um fenômeno voluntário e consciente.
- Psique, Ano V, no. 49 (2010) – Projeciologia: nova ciência busca entender os fenômenos da consciência fora do corpo físico. Estudos se baseiam em experiências vividas pelos próprios pesquisadores, como observar o corpo fora de si e atuar em outras dimensões durante o sono.
- Psique, Ano V, no. 51 (2010) – Do Comum ao Extraordinário: a neurociência usa a meditação como ferramenta para aprimorar a função cognitiva do cérebro, criando o que veio a ser chamado de Mente de Alta Performance.
- Psique, Ano V, no. 55 (2010) – Psicossomática, Olhar Integrador sobre o Homem – O desejo de compreender cada vez melhor as questões do paciente e o processo de adoecimento do homem conduziu a psicóloga Maria Rosa Spinelli para a Psicossomática, método que ela julga humanizador e afirma: “somos todos uma verdadeira integração corpo, mente, espírito e ambiente”.

- Psique, Ano V, no. 55 (2010) – Reação à Fé: o cérebro humano potencializa o efeito de uma oração, segundo últimos estudos.
- Psique, Ano V, no. 56 (2010) – Fenômenos Mediúnicos: eles podem auxiliar na compreensão da relação mente-corpo e no estudo da sobrevivência humana.
- Psique, Ano V, no. 57 (2010) – Herança Emocional – A Meditação por *Bio-Feedback* como ferramenta no *setting* terapêutico. A superação da ansiedade gerada por uma biografia de dor. (Parte 1).
- Psique, Ano V, no. 58 (2010) – Herança Emocional – A Meditação por *Bio-Feedback* como ferramenta no *setting* terapêutico. A superação da ansiedade gerada por uma biografia de dor. (Parte 2).
- Psique, Ano V, no. 60 (2010) – Evangelho para uma Nova Ciência: físico quântico indiano Amit Goswami propõe a conciliação entre a Ciência e a espiritualidade, e contribui para validar conceitos da Psicologia como inconsciente.
- Psique, Ano VI, no. 67 (2011) – Meditação: a nova medicina preventiva. A meditação é a mais antiga técnica de auto ajuda disponível para os seres humanos com a finalidade de controlar e observar a mente de maneira crítica. Como medicina é um conceito novo, mas as técnicas utilizadas fazem parte da antiga tradição de sabedoria da Índia.
- Psique, Ano VI, no. 79 (2011) – Reencarnação e Psicoterapia: trabalho mostra a importância de o profissional possuir, em seu repertório, subsídios para saber abordar eticamente as crenças espirituais dos pacientes durante o tratamento.
- Psique, Ano VI, no. 83 (2011) – Fé e Transtornos Mentais: a relação com os idosos.
- Psique, Ano VII, no. 85 (2012) – Corpo e Alma em Movimento – A Eurytmia tem a capacidade de “fazer dançar” a organização vital do ser humano e, com isso, de mobilizar forças vitais e psíquicas.
- Psique, Ano VII, no. 90 (2012) – Eben Alexander: neurocirurgião norte-americano, vive experiência de quase morte, revê seus conceitos de vida e acredita que a ciência precisa amadurecer, evoluir e ampliar suas fronteiras.
- Psique, Ano VII, no. 91 (2013) – Comunicação com os Mortos – Embora o estudo de experiências espirituais tenha sido negligenciado pelos cientistas no



século passado, atualmente diferentes linhas de pesquisa estão se associando rumo à compreensão da consciência e da dissociação mediúnic.

- Psique, Ano VII, no. 94 (2013) – Ouvindo Vozes – Pesquisa desenvolvida pela universidade de Manchester revela que um número significativo de entrevistadas sofre com este fenômeno, e que ele pode não ser um problema.
- Psique, Edição Especial, Ano I, no. 8 (2006) – Caminhos Alternativos: medicina complementar ainda encontra resistência da comunidade científica, que enfatiza necessidade de mais estudos clínicos.
- Psique, Edição Especial, Ano I, no. 8 (2006) – O Papel da Fé: em busca de auxílio para a aceitação da perda, há quem recorra à religião para conseguir se sustentar e seguir a diante.
- Mente&Cérebro, Ano XVII, no. 206 (2010) – Comprovação do Poder Pacificador da Oração.
- Mente&Cérebro, Ano XVII, no. 207 (2010) – Meditação “engrossa” o cérebro para reduzir a dor.
- Mente&Cérebro, Ano, XVIII, no. 222 (2011) – Meditar Fortalece Conexões Neurais.
- Mente&Cérebro, Ano XVIII, no. 214 (2011) – Meditação para Combater a ansiedade: a prática tem ensinado muitas pessoas a prestar mais atenção às emoções e ao próprio corpo e a lidar de forma mais saudável com o estresse; estudos mostram sua eficácia no controle de patologias como depressão, pânico e ansiedade.
- Mente&Cérebro, Ano XVIII, no. 220 (2011) – Em Busca da Cura: a ciência ainda não explica o que os religiosos chamam de “milagre”, mas estudos têm mostrado que, em alguns casos, a fé pode estimular habilidades mentais e ajudar a melhorar a saúde.
- Mente&Cérebro, Ano XIX, no. 228 (2012) – Meditação para Mudar o Cérebro – Vivemos cercados por estímulos que dificultam a concentração; porém, há “antídotos” para esse excesso, como o controle da respiração, e que ajuda na organização dos pensamentos e na compreensão das próprias emoções.
- Mente&Cérebro, Ano XIX, no. 231 (2012) – Ioga para a Vida – Resultados de pesquisa coordenada por Brasileiros, recém-publicados no periódico científico *Consciousness and Cognition*, comprovam benefícios da prática.

- *Mente&Cérebro*, Ano XIX, no. 233 (2012) – Preparados para o Sobrenatural: a crença na paranormalidade é reforçada pelos mesmos mecanismos cerebrais que modelam a maior parte do pensamento e nos ajudam a tomar decisões no cotidiano; alguns de nós, porém, são mais propensos à pareidolia – fenômeno psicológico que nos permite encontrar significado em estímulos aleatórios.
- *Mente&Cérebro*, Ano XIX, no. 236 (2012) – A Força da Ioga na Luta Contra o Câncer – Práticas de contemplação desencadeiam no cérebro processos químicos capazes de produzir reações benéficas com poderoso efeito ansiolítico, o que não só favorece o sistema imunológico como também reduz sintomas de depressão e mal-estar causados pela quimioterapia.
- *Mente&Cérebro*, Ano XIX, no. 238 (2012) – Meditação para Combater a Dor Crônica – Quando aprendemos a viver intensamente o “aqui” e o “agora”, passamos a experimentar o que está realmente presente em cada momento, e não, raro, descobrimos que é mais fácil suportar cada sensação de forma individual; esse exercício, já adotado em vários hospitais, ajuda a diminuir o sofrimento de muitos pacientes.
- *Mente&Cérebro*, Ano XIX, no. 245 (2013) – O Cérebro que Medita: a prática milenar transforma a dinâmica dos mecanismos neurológicos, favorecendo a atenção, a consciência e até a tolerância e a empatia em relação ao sofrimento dos outros.
- *Mente&Cérebro*, Ano XIX, no. 245 (2013) – A Arte de Domar a Mente.
- *Mente&Cérebro*, Ano XX, no. 249 (2013) – O Cérebro de Buda – Um encontro entre monges budistas e cientistas ocidentais promovido pelo Dalai Lama para discutir o funcionamento mental e neurológico reforça a constatação de que o conhecimento pode ser transmitido, mas a sabedoria não: é possível encontrá-la, vivê-la, mas não é possível simplesmente ensiná-la.
- *Mente&Cérebro*, Edição Especial, no. 23 – A ciência da Ioga: a prática desenvolvida há mais de 3 mil anos pelos indianos tem efeitos sobre o sistema nervoso central, reduzindo o estresse e favorecendo a capacidade de apreensão de informações.
- *Mente&Cérebro*, Edição Especial, no. 23 – O Poder da Oração: a prece parece ter efeito, direto ou indireto, sobre a saúde das pessoas. As pesquisas, porém, são controversas e os resultados, polêmicos.

- *Mente&Cérebro*, Edição Especial, no. 30 – Meditar para se Proteger: a prática tem ensinado muitas pessoas a prestar atenção às emoções e ao próprio corpo e, assim, lidar de forma mais saudável com o estresse.
- *Mente&Cérebro*, Edição Especial, no. 37 – A Ciência da Ioga: a prática desenvolvida há mais de 3 mil anos pelos indianos atua no sistema nervoso central, reduzindo o cansaço físico e mental e favorecendo a cognição.
- *Mente&Cérebro*, Edição Especial, no. 38 – Crer faz Bem? A pergunta parece inevitável quando se recorre à psicologia para analisar os efeitos da fé e compreender como a espiritualidade pode nos alienar, prejudicar ou oferecer apoio nos momentos difíceis, como no caso de doenças graves.
- *Mente&Cérebro*, Edição Especial, no. 38 – Iluminação Neuronal – Meditação é muito mais que uma prática de relaxamento; neurocientistas constatam que exercícios mentais regulares modificam as células cinzentas – e, portanto, também nosso modo de pensar e sentir.
- *Mente&Cérebro*, Edição Especial, no. 38 – Meditação para ir Além – Quando aprendemos a viver o “aqui e agora”, experimentamos o que está realmente presente em cada momento e, não raro, descobrimos que é mais fácil suportar determinada sensação sem se ater ao que passou ou antecipar o que está por vir; esse exercício, já adotado em vários hospitais, ajuda a diminuir o sofrimento de muitos paciente.

Também outras revistas, dedicadas a um leque de abordagens mais amplo, apresentam o tema da espiritualidade vinculado à vários aspectos:

- *Cult*, Ano 13, no. 147 (2010) – Crer em Deus Depois de Freud? O campo do ilusório pode não ser patológico, mas fonte de criatividade.
- *Veja*, Ed. 1804 (2003) – A Cura pela Mente - A medicina reconhece o poder da meditação, da ioga e de técnicas de relaxamento no tratamento de: doenças cardíacas, hipertensão, depressão, ansiedade, infertilidade, enxaqueca.
- *Veja*, Ed. 2235 (2011) – Medicina e Fé: na luta contra o câncer, o ator Reynaldo Gianecchini alia o tratamento convencional ao espiritismo. Saiba por que os médicos reconhecem os efeitos positivos desse tipo de prática.
- *Veja*, Ed. 2256 (2012) – A Vida Depois da Vida – Nos 50000 anos de história humana na Terra, jamais surgiu prova de que a morte não é o fim da linha, mas

nunca deixamos de acreditar nessa possibilidade. Agora, a neurologia, a psicologia e a genética estão empenhadas em explicar por que essa crença é tão persistente.

- Veja, Ed. 2262 (2012) – A Volta dos Noviços – Nos anos 90, o Mosteiro de São Bento na Bahia, o mais antigo do Brasil, quase fechou as portas por falta de monges. Hoje, está de novo cheio, confirmando as estatísticas que apontam para o crescimento da vocação religiosa no país.
- Veja, Ed. 2263 (2012) – A Ressurreição do Santo Sudário: a ciência diz que não é fraude.
- IstoÉ, Ed. 1756 (2003) – Medicina Espiritual - Pela primeira vez, a Universidade de São Paulo, a mais importante da América Latina, irá sediar um simpósio sobre a prática médica e a espiritualidade. Cresce o interesse por tratamentos de doenças - do câncer à depressão - feitos de acordo com a doutrina espírita, que conta com mais de dois milhões de adeptos no Brasil.
- IstoÉ, Ed. 1859 (2005) – A Medicina da Alma: os cientistas já admitem que as práticas espirituais fazem bem à saúde.
- IstoÉ, Ed. 1918 (2006) – Falando com o Além: ciência e médiuns aprimoram a tecnologia e os métodos de contato com os que morreram. Com isso, milhões encontram conforto e respostas para suas inquietações.
- IstoÉ, Ed. 1942 (2007) – As Crianças e o Além: relatos de comunicação com espíritos revelam que a mediunidade é comum na infância. E os pais precisam aprender a lidar com a situação
- IstoÉ, Ed. 2025 (2008) – Tratamentos para a Alma: médicos e hospitais começam a adotar a espiritualidade e a esperança como recursos para o combate de doenças.
- IstoÉ, Ed. 2030 (2008) – O Poder dos Médiuns: como a ciência justifica as manifestações de contato com espíritos e por que algumas pessoas desenvolvem o dom.
- IstoÉ, Ed. 2169 (2011) – Todo o Poder da Ioga – A técnica ganha o respeito da medicina e é usada para ajudar no tratamento de câncer, obesidade, dor crônica e doenças cardíacas, respiratórias e psiquiátricas.

- IstoÉ, Ed. 2177 (2011) – Os famosos e a Cabala – Eles estão à frente da ascensão, no Brasil, desta filosofia milenar judaica, que prega a humildade e o cuidado com o outro.
- IstoÉ, Ed. 2180 (2011) – O novo retrato da fé no Brasil – Pesquisas indicam o aumento da migração religiosa entre os brasileiros, o surgimento dos evangélicos não praticantes e o crescimento dos adeptos ao islã.
- IstoÉ, Ed. 2183 (2011) – Investigação Paranormal – O governo do Chile recorre a uma médium para tentar encontrar vítimas de acidente aéreo. E não está sozinho: até o FBI lança mão do trabalho de videntes.
- IstoÉ, Ed. 2196 (2011) – Crianças Zen: a onda de meninos e meninas que preferem brócolis a coxinha, Índia a Disney, ioga a futebol - e até meditam.
- IstoÉ, Ed. 2197 (2011) – O Poder dos Anjos – Redescobertos por pessoas de diversos credos, ganham uma face mais humana e se tornam um novo fenômeno de mercado.
- IstoÉ, Ed. 2218 (2012) – O Poder da Generosidade - Livro de professor da Universidade de Harvard revoluciona a teoria da seleção natural de Darwin ao mostrar que o grupo pode alcançar muito mais sucesso quando atua de forma coletiva e em benefício dos outros.
- IstoÉ, Ed. 2201 (2012) – Os Poderes de João de Deus – Quem é e como atua o médium que faz cirurgias espirituais e atrai pessoas do mundo inteiro para o interior de Goiás em busca de cura dos mais variados males.
- IstoÉ, Ed. 2203 (2012) – A Ciência do Otimismo – Pesquisas mostram que 80% das pessoas têm uma tendência natural para o comportamento positivo. E que ele protege de doenças, alimenta a autoestima e até melhora relacionamentos.
- IstoÉ, Ed. 2220 (2012) – A Rotina dos Popstars da Fé – Divididos entre religião e carreira, família e viagens, missas e shows, esses campeões de vendas se desdobram para equilibrar o divino e o mundano no dia a dia.
- IstoÉ, Ed. 2221 (2012) – Profissão Benzedeira – Por que o trabalho de curar com orações e plantas medicinais começa a ser reconhecido oficialmente no País.
- IstoÉ, Ed. 2245 (2013) – Quanto Vale sua Intuição – Novos estudos comprovam que o processo intuitivo é muito mais racional do que se imaginava. E que o

instinto é uma ótima ferramenta para tomar decisões na vida profissional e pessoal.

- IstoÉ, Ed. 2294 (2013) – Allan Kardec: o papa dos espíritas – Como o cientista francês Hipolyte Rivail se tornou, aos 53 anos, Allan Kardec, criador da doutrina espírita e fonte de inspiração do médium brasileiro Chico Xavier.
- IstoÉ, Ed. 2300 (2013) – Impacto Profundo: estudo revela que a meditação consegue reduzir a ação dos genes associados a processos inflamatórios. Isso melhora inclusive a resposta do corpo ao estresse.
- Super Interessante, Ed. 267 (2009) – Paranormalidade: novos experimentos científicos indicam que prever o futuro, mover objetos com a mente e telepatia talvez não sejam charlatanices. Mas dá para acreditar em pessoas com poderes sobrenaturais?
- Super Interessante, Ed. 296 (2011) – Ciência Espírita – Espíritos existem? E reencarnação? Para alguns cientistas, sim. São pesquisadores sérios, do mundo todo, Brasil, incluído, que buscam provas sobre a existência da alma. E eles já conseguiram resultados surpreendentes.
- Época, Ed. 757 (2012) – “Ninguém mais Aguenta um Deus Distante” – Autor do best-seller *A Cabana*, o escritor canadense defende a importância da espiritualidade na vida cotidiana, dentro ou fora das religiões organizadas.
- Época, Ed. 757 (2012) – Os Avanços da Ciência da Alma: uma pesquisa inédita usa equipamentos de última geração para investigar o cérebro dos médiuns durante o transe. As conclusões surpreendem: ele funciona de modo diferente.

Para além do campo das reportagens, que buscam tratar da realidade, não é menos significativa a presença da espiritualidade no campo da criatividade imaginativa, que, de uma forma ou de outra, também busca retratar o ser humano e sua relação com os outros e com o mundo. Ao observarmos algumas novelas de 2009 a 2013 da Rede Globo, por exemplo, podemos identificar personagens que vivenciam uma dimensão espiritual bem pronunciada no que se refere aos chamados *fenômenos psi* e a outras expressões de espiritualidade:

- em *Paraíso* (2009), Maria Rita, interpretada por Nathalia Dill, é chamada de “santinha” e conhecida por fazer milagres. Quando Zeca, personagem de Eriberto Leão, cai de um cavalo e fica sem poder andar, é santinha que realiza o milagre de curá-lo;

- em *Escrito nas Estrelas* (2010), após um acidente de carro, Daniel, interpretado por Jayme Matarazzo morre e o espírito da sua mãe vem encontrá-lo. Viviane, personagem de Nathalia Dill, também estava no carro, mas sobrevive. Ao longo da novela, o espírito de Daniel acompanha sua amada Viviane no dia-a-dia. As pessoas sentem a sua presença, inclusive o seu cachorro, Pepe. Madame Gilda, interpretada por Jandira Martini, é uma cartomante meio charlatã que se surpreende quando realmente começa a ouvir o espírito de Daniel. Daniel quer recuperar a vida e voltar para sua família, pois não se conforma de ter morrido. Ele conta com a ajuda de seu anjo da guarda, Seth, personagem de Alexandre Rodrigues, e Athael, vivido por Carlos Vereza, um espírito de luz que recebe o espírito de Daniel e de sua mãe no plano espiritual. Seth ensina Daniel a aproveitar as vantagens da passagem para o plano espiritual. Ao final da novela, Daniel reencarna como filho da sua amada Viviane com Ricardo, vivido por Humberto Martins. Ainda em *Escrito nas Estrelas*, Vicente, personagem de Antônio Calloni, é um médico extremamente espiritualizado, de excelente caráter e que encara a medicina como sacerdócio;
- em *Araguaia* (2010/2011), Estela, vivida por Cleo Pires, é uma representante dos índios Karuês, que entra em contato com seus ancestrais através de rituais indígenas. Madalena, vivida por Laura Barreto, era uma pequena órfã, descendente de índios, que tinha o dom de ver o espírito de pessoas mortas e se comunicar com eles;
- em *Fina Estampa* (2011), a personagem de Joana Lerner, Luana, tem premonições e intuições, além de ter recebido o espírito de uma senhora, que passou instruções sobre como fazer seus cremes naturais a sua grande amiga;
- em *O Astro* (2011), Herculano, interpretado por Rodrigo Lombardi, que embora trabalhe com ilusionismo também tem o dom da vidência;
- em *Malhação* (2011), o personagem Gabriel, interpretado por Caio Paduan, possui uma intuição especial, que lhe permite pressentir certas coisas que vão acontecer, é assombrado por sonhos misteriosos que envolvem o número 1046 e escreve o blog “Além da Intuição”, sobre grandes mistérios da humanidade como viagem no tempo, profecias, etc.; ainda em *Malhação*, a personagem Alexia, interpretada por Bia Arantes, é bastante sensível, tem pesadelos recorrentes com o número 1046 e visões do seu ex-namorado, que desapareceu

após um acidente; também em *Malhação*, Sâmara é uma vidente que joga *Tarot*;

- em *Amor, Eterno Amor* (2012), aparece a questão da reencarnação, onde as vidas passadas dos personagens afetam e determinam as relações das vidas presentes. Rodrigo/Carlos, vivido por Gabriel Braga Nunes, tem dons especiais: ele se comunica com os animais, entende de ervas, é extremamente intuitivo, recita mantras e tem um poder de cura. Tem acesso a informações sobre sua vida passada através de sessões de regressão e se apaixona por Miriam, vivida por Letícia Persiles, com quem já teve um relacionamento em uma vida anterior. A personagem Clara, vivida por Klara Castanho, é uma menina que vê o futuro e conversa com os espíritos. Fernando e Melissa, interpretados por Carmo Dalla Vecchia e Cássia Kiss, são acompanhados por espíritos escuros dadas as suas ações e intenções.
- em *A Vida da Gente* (2012), temos Iná, a personagem de Nicete Bruno, uma avó que joga *Tarot* e tem sonhos premonitórios;
- em *Aquele Beijo* (2012), o personagem de Bruno Garcia, Joselito, atua como médium espírita e tem intuições e premonições;
- em *Lado a Lado* (2012/2013), Jurema, personagem de Zezeh Barbosa, joga búzios e viu através de seu jogo, além de outras coisas, que o filho de Isabel, personagem de Camila Pitanga, que havia sido dado como morto, estava vivo;
- em *Salve Jorge* (2013), os personagens Théó, interpretado por Rodrigo Lombardi, e Morena, interpretada por Nanda Costa, são devotos de São Jorge, a quem pedem proteção a cada ação. Além de em outros momentos da novela, na hora difícil de seu parto, Morena pede proteção ao santo guerreiro e é intuitivamente guiada para a caverna de São Jorge, onde dá à luz uma menina. Também nesta novela, a personagem de Carolina Dieckmann, Jéssica, após sua morte, aparece para a sua amiga, Morena.
- em *Joia Rara* (2013), o budismo aparece como central na novela e traz a mensagem da espiritualidade e do amor incondicional. Pérola, vivida por Mel Maia, é a reencarnação de Ananda Rinpoche, personagem de Nelson Xavier, um importante líder espiritual budista. Pérola tem intuições, sonhos premonitórios e expressa uma sensibilidade e maturidade que traz da sua vida



anterior. Outro personagem, o monge Tempa, vivido por Ângelo Antônio, também, através de concentração e meditação, tem visões e intuições.

Dado o que foi exposto desde o início deste trabalho, a questão da espiritualidade não está mais restrita à marginalidade; ela é um fenômeno real, uma realidade social e, enquanto tal, necessita de investigação. Para tal, no intuito de compreender melhor este momento histórico-cultural, optei por investigar o presente *status* da espiritualidade através da fala de alguns membros de núcleos de espiritualidade que estão inseridos em universidades públicas.

#### 4 EM BUSCA DE COMPREENSÃO: A PROPOSTA DE PESQUISA

Se a espiritualidade, como ciência, não começar com assombro, poderá começar de algum modo?

Robert Solomon

O fato de que em grande parte da história ocidental a razão e a espiritualidade andaram juntas, demonstra que estas duas áreas não são essencialmente incompatíveis. Porém, frequentemente são postas uma contra a outra, criando um cenário de incompreensão mútua. Solomon (2003) ressalta que:

Qualquer concepção de ciência que rejeite esses valores [atitudes estéticas] como não científicos, e por isso se oponha à espiritualidade, é não só contrária à visão dos melhores cientistas, mas também fria, corrupta e fadada ao fracasso. Mas, além disso, qualquer forma de espiritualidade que rejeite a ciência (em vez de rejeitar simplesmente o cientificismo), é, de nosso ponto de vista naturalístico, uma busca empobrecida. (SOLOMON, 2003, p. 152).

Muitas vezes se faz necessário unir ideias, noções e princípios que são aparentemente opostos para que se possa atingir uma verdade mais profunda. Um olhar através da perspectiva da complexidade, da aceitação de opostos complementares, abre um leque muito maior para a compreensão dos fenômenos que constituem o homem e o mundo do que a visão simplificadora e excludente do “ou isso ou aquilo”, lançando um desafio, uma motivação para se pensar um dado fenômeno sob uma nova perspectiva, muitas vezes determinante no sentido do processo do conhecimento humano.

Foi justamente na busca de uma abordagem séria e aberta sobre a questão da espiritualidade que propus este projeto de pesquisa, tendo por objetivo investigar e compreender o processo de emergência da espiritualidade na sociedade atual, sem perder de vista o impossível da completude do conhecimento e seu eterno movimento.

O caminho da complexidade aponta para uma

[...] ruptura com a grande idéia cartesiana de que a clareza e a distinção das idéias são um sinal de verdade; ou seja, que não pode haver uma verdade impossível de ser expressa de modo claro e nítido. Hoje em dia, vemos que as verdades aparecem nas ambigüidades e numa aparente confusão. Mauro Ceruti falou do fim do sonho em estabelecer uma demarcação clara e distinta entre ciência e não-ciência. (MORIN, 2000, p. 183).

Enquanto que, nas culturas orientais, a busca pela verdade do ser e pela dimensão espiritual do homem manteve-se mais constante e uniforme ao longo da história, no desenvolvimento do pensamento ocidental ela foi marcada por uma trajetória bastante irregular. Atualmente, a atenção e o tratamento dado aos assuntos relativos à espiritualidade não são mais totalmente impregnados pelo descaso da modernidade. Na realidade, muitas descobertas científicas vêm apontando um caminho que vai ao encontro de saberes milenares que sempre contemplaram a dimensão espiritual do ser humano. A abrangência que o tema da espiritualidade tem tomado, afirmando o seu espaço em vários territórios da sociedade e em diversas áreas do conhecimento, pode ser observada através da constatação da sua importância para a saúde, o bem-estar e a felicidade de cada um, bem como da sociedade e da natureza.

Já em 2005, Côrtes, Pereira e Tarantino (2005) publicaram na revista ISTOÉ uma reportagem sob o título *A Medicina da Alma – Os Cientistas Já Admitem que as Práticas Espirituais Fazem Bem à Saúde*, onde consta que a Medicina está incluindo em sua prática, cada vez mais, a espiritualidade no cuidado com os pacientes, seja através da crença em uma religião ou de práticas de aprimoramento espiritual sem vínculo religioso. Através da observação clínica, profissionais da saúde têm registrado os efeitos positivos da espiritualidade na cura e no bem-estar do paciente. Além disso, o artigo aponta uma demanda crescente de pacientes que querem ter seu lado espiritual reconhecido e incluído nas terapias, bem como a possibilidade de receber um tratamento que contemple sua saúde em dimensões mais amplas. As autoras do artigo reportam que, de acordo com pesquisas realizadas por Harold Koenig, da Universidade de Duke, nos Estados Unidos,

Pessoas que adotam práticas religiosas ou mantêm alguma espiritualidade apresentam 40% menos chance de sofrer de hipertensão, têm um sistema de defesa mais forte, são menos hospitalizadas, se recuperam mais rápido e tendem a sofrer menos de depressão quando se encontram debilitadas por enfermidades. (CÔRTEZ; PEREIRA; TARANTINO, 2005, [s. p.]).

Frente a este panorama, surgiu a necessidade de investigação deste fenômeno que subverte os parâmetros do paradigma cartesiano e se faz presente em todos os âmbitos da sociedade. É necessário conhecer e entender melhor os domínios da espiritualidade hoje e refletir sobre os seus possíveis reflexos na compreensão do homem sobre si mesmo e, por consequência, no desenvolvimento social e nas práticas educacionais.

#### 4.1 PROBLEMA DE PESQUISA

Tendo em vista o que foi exposto acima, minha intenção nesta pesquisa não foi abordar o tema da espiritualidade a partir do fenômeno social como um todo, embora sejam feitas referências à sua presença em diversos setores da sociedade. A meta deste trabalho foi buscar compreender a retomada da valorização da espiritualidade voltando um olhar mais atento para o acolhimento da dimensão espiritual do ser humano por parte de algumas universidades brasileiras, dado o fato de que as instituições universitárias gozam de credibilidade e representam o berço e o repositório do conhecimento humano.

Portanto, partindo do pressuposto de que as universidades são produtoras do conhecimento científico, e que, no desenrolar da civilização, a ciência parece ter “expulsado” a espiritualidade do âmbito do conhecimento validado por suas descobertas, senti a necessidade de investigar de que forma e por que a espiritualidade foi “admitida” na esfera acadêmica e como ela é tratada dentro desse espaço.

Para tanto, busquei desvelar o sentido do fenômeno que se expressa através da entrada da espiritualidade em algumas universidades brasileiras, através de uma pesquisa qualitativa que foi pautada pela seguinte questão problema:

- Como se dá o atravessamento da espiritualidade no meio universitário?

#### 4.2 OBJETIVOS DA PESQUISA

A presente pesquisa foi pautada pelos seguintes objetivos:

- elucidar quais fatores levaram universidades brasileiras a adotar um ensino e uma prática que valorizam a espiritualidade, afastando-se do paradigma científico cartesiano;
- compreender qual é a concepção de espiritualidade que está envolvida em tal processo; e
- analisar as possíveis consequências que a entrada da espiritualidade no âmbito da universidade pode trazer à compreensão do homem sobre si mesmo, à formação do sujeito em sociedade e às práticas educacionais.

Paralelamente, através de um percurso teórico por alguns conceitos da psicanálise de Freud e Lacan, esta pesquisa também tem a intenção de elucidar em que termos ocorreu a

exclusão das questões do espírito pela teoria psicanalítica de Freud, se ela é definitiva ou se existe um lugar para a espiritualidade no escopo da psicanálise e, ao mesmo tempo, buscar uma explicação para a constante busca do homem pelo sagrado, que insiste em retornar apesar de todo o tabu que envolve o tema desde a Modernidade.

### 4.3 PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO

A fim de proceder a esta investigação optei por utilizar como referencial metodológico o caminho da abordagem fenomenológico-hermenêutica de Paul Ricoeur, dado que “a fenomenologia surge como via de questionamento imprescindível ao fenômeno religioso” (HOLANDA, 2004, p. 7) e que “a compreensão da experiência vivida, subjetiva e consciente tem se mostrado mais efetiva por meio da metodologia fenomenológica” (MORAES; RIBEIRO, 2004, p. 55).

A fenomenologia (*phenomenon + logos*, o discurso sobre aquilo que se mostra como é) surgiu como uma reação à pretensão dos cientistas de eliminar a metafísica. É reconhecida como o estudo das essências e postula que não podemos conhecer o homem ou o mundo fora de sua facticidade, ou seja, busca valorizar o sujeito no processo de construção de conhecimento, sem nunca perder de vista a sua relação com um mundo que está aí, que é dado como presença inalienável, como mundo vivido. O filósofo que primeiro delineou as principais diretrizes dessa corrente de pensamento foi Edmund Husserl (1859-1938), sendo seguido por M. Heidegger, J. Jaspers, J. P. Sartre e M. Merleau-Ponty, entre outros. Husserl propõe, através do enfoque fenomenológico, a volta às essências (*eidós*), sendo essa essência uma construção que resulta da intencionalidade da consciência, tendo como ponto de partida o eu e as relações entre as pessoas, valorizando o encontro entre sujeitos impregnados de sua singularidade em relação à construção do sentido do mundo e de se estar no mundo. Coltro (2000, p. 39) coloca que “A pesquisa fenomenológica parte da compreensão do viver e não de definições ou conceitos, e é uma compreensão voltada para os significados do perceber [...]”.

Para Gil (2010),

A pesquisa fenomenológica se propõe a uma descrição da experiência vivida da consciência, mediante o expurgo de suas características empíricas e sua consideração no plano da realidade essencial. Trata-se, pois, de um tipo de pesquisa que busca descrever e interpretar os fenômenos que se apresentam à percepção. Seu objetivo é chegar à contemplação das essências, isto é, ao conteúdo inteligível e ideal dos fenômenos de forma imediata. Seus fundamentos são encontrados na Fenomenologia, movimento filosófico iniciado no século XX e que tem como

principais expoentes Edmund Husserl (1859), Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). (GIL, 2010, p. 39).

Tendo em vista que o tema desta pesquisa é da ordem do fenômeno e busca capturar e elucidar a significação da espiritualidade em emergência, bem como a atribuição de significado que lhe é dado pelas pessoas que se envolvem com este tema na universidade, a escolha pela fenomenologia-hermenêutica como caminho teórico-metodológico pareceu ser a mais adequada.

Morin (2000) salienta que:

[...] temos de reconhecer o campo real do conhecimento. Ele não é o objeto puro, mas o objeto visto, percebido e co-produzido por nós. O objeto do conhecimento não é o mundo, mas a comunidade nós-mundo, porque o nosso mundo faz parte da nossa visão de mundo, que faz parte do nosso mundo. Em outras palavras, o objeto do conhecimento é a fenomenologia e não a realidade ontológica. Essa fenomenologia é a nossa realidade de seres no mundo. (MORIN, 2000, p. 205).

França (1989) e Gil (2010) apontam que a fenomenologia não privilegia nem o sujeito nem o objeto, mas a relação entre os dois, implicando a não aceitação da separação entre sujeito e objeto. Não existe a dualidade sujeito-objeto, ou seja, consciência-mundo porque um determina o outro, uma vez que não há mundo sem o homem e não há homem sem o mundo. Assim, a experiência do sujeito é o resultado de uma participação efetiva em uma dada situação, que está dentro de um contexto real e inserida no mundo; é através da experiência que o homem se vincula ao espaço onde vive, sendo que sua participação no mundo da experiência não pode ser vista como uma simples reação. Como ressalta França (1989, p. 23 – 24), “[...] um objeto só pode ser apreendido em sua relação com a consciência do sujeito que o percebe.”.

Uma vez que a presente pesquisa enfoca a espiritualidade, a qual tem por base a imanência e por princípio o acolhimento do homem em sua individualidade, as vivências dos sujeitos assumem posição de destaque, sendo elas o canal de expressão do vínculo do sujeito com o sagrado, com o espiritual. Assim, mais uma vez, fica em evidência a consonância da essência desta pesquisa com a fenomenologia, dado o fato de esta abordagem estar voltada diretamente ao mundo da experiência e ao sentido que uma dada vivência evoca em um sujeito.

Ricoeur (2009), quando reflete sobre discurso e o simbolismo do sagrado, coloca:

Somos prevenidos, logo de início, de que estamos aqui a transpor o limiar de uma experiência que não se deixa inscrever completamente dentro das categorias do

*logos* ou proclamação e da sua transmissão ou interpretação. O elemento numinoso não é primeiramente uma questão de linguagem, se é que alguma vez se torna efetivamente uma, pois falar de poder é falar de algo completamente diferente do discurso, mesmo se ele implica o poder de falar. Este poder como eficácia por excelência é o que não transita completamente para a articulação do sentido. (RICOEUR, 2009, p. 87).

Na busca pelo sentido da vivência da espiritualidade se faz necessário ultrapassar os pressupostos cartesianos, o pensamento positivista, desapegar da exclusividade das ideias claras e distintas, e percorrer caminhos que não são isentos de contradições e surpresas, mas que buscam retratar a realidade do homem frente a sua subjetividade e a sua presença no mundo. Bicudo (2000, p. 32) salienta que:

O sentido que o mundo faz para o sujeito dá-se pela percepção, que é uma experiência corpórea, vivida pelo corpo-próprio. Entretanto, por não se tratar de um objeto passível de ser apropriado e que tenha existência em si, separada de sua atualização, mas por tratar-se de uma experiência corpórea, o sentido sempre se efetua de modo a ir além de si, expressando-se, e, com isso, processando a significação. Expressa-se no corpo-encarnado, manifestando as modalidades da existência. Expressa-se na fala, manifestando o pensamento articulado. Expõe-se e sedimenta-se nos meios convencionais de comunicação, em formas lingüísticas, musicais ou em outras modalidades de arte, da religião, da ciência, da tecnologia. (BICUDO, 2000, p. 32).

Sendo assim, através do pensamento fenomenológico, procurei desnudar o fenômeno da retomada da espiritualidade através do sentido que esta realidade produz no sujeito, sentido esse que emerge a partir dos fatos vividos da experiência.

*Hermenêutica*, por sua vez, é um termo que deriva do vocábulo grego *hermeneuein*, o qual transmite o sentido de *declarar*, *interpretar*, *esclarecer* e *traduzir*. Ou seja, é um termo que está relacionado ao processo ou movimento de tornar algo compreensível. Também podemos destacar aqui a sua possível relação com Hermes, o mensageiro dos deuses na mitologia grega. A ele era atribuída a origem da linguagem, sendo reconhecido como o deus da comunicação e do entendimento humano. Originalmente, o termo *hermenêutica* estava relacionado à explicação e à compreensão de uma sentença emitida pelos deuses, dada a necessidade de interpretação para que seu sentido fosse apreendido de forma correta. Segue dessa tradição o uso primeiro da hermenêutica dentro do campo da exegese, como base de estudo dos sentidos dos textos sagrados. Posteriormente, a hermenêutica passou a ser relacionada à compreensão lingüística e à interpretação de qualquer tipo de texto.

Sodré (2004) coloca que:

Esse movimento filosófico não apenas permitiu uma revisão crítica do racionalismo e do positivismo, como possibilitou repensar a relação entre ciência, filosofia e religião. A partir de 1965, Ricoeur lança as bases de uma fenomenologia hermenêutica, enxertando a prática hermenêutica de interpretação de textos no método fenomenológico e introduzindo novas perspectivas para o estudo da consciência, do ser e da linguagem. (SODRÉ, 2004, p. 61).

A estreita ligação da hermenêutica com o discurso da compreensão, enfatizando a ideia de que as palavras transmitem muito mais do que é dito, que vão além do dizer, e que devem ser compreendidas sempre dentro do contexto vivido por quem as emitiu, uma vez que é a partir desse enodamento – discurso, sujeito e contexto - que emerge o significado, remete também às teorias psicanalíticas referentes às peculiaridades e diferenças entre o enunciado e a enunciação do discurso do sujeito. A hermenêutica propriamente dita, ou a compreensão para além da subjetividade de uma pessoa, surge a partir do encontro entre os seres na sua totalidade, encontro esse mediado pela linguagem. Como ressalta Lacan, ao nascermos [ou mesmo antes] somos submersos em um mundo de linguagem, sendo os laços sociais estabelecidos por várias formas de discurso. Como ressalta Folberg (2006),

No mundo da linguagem, onde o sujeito se estatui como sujeito da linguagem, a fluência das mensagens só é possível a partir de uma imersão no código da cultura, o qual propõe formas e sentidos, levando ao estabelecimento de uma rede intersubjetiva que valide tanto emissores quanto receptores pelos significantes aportados.

Não existe um sujeito se ele não estiver representado por um significante frente a outro significante representando outro sujeito, estabelecendo assim uma série infinita de representantes significativos. É a partir, e juntamente, com esta série, que os sentidos são descobertos/atribuídos pelos sujeitos envolvidos aqui-agora, tomando em conta o quanto eles estão sujeitados às marcas de suas inscrições históricas. (FOLBERG, 2006, p. 44-45).

O aspecto hermenêutico deste enfoque metodológico, ou seja, a utilização da teoria da interpretação proposta por Ricoeur, apresenta-se como um caminho que busca dar acesso ao enigma da compreensão do fenômeno estudado através da interpretação das falas dos entrevistados, da narrativa de suas vivências, ou ainda, do texto produzido por suas experiências e por sua existência. Sendo assim, através da análise das entrevistas com pessoas diretamente ligadas à espiritualidade no âmbito da universidade, busquei perceber na linguagem conteúdos e significados que podem ser manifestos ou latentes.

Coltro (2000) salienta que:

De acordo com COHEN e OMERY (1994, p.148), a “hermenêutica como um método de pesquisa assenta-se na tese ontológica de que a experiência vivida é em si mesmo essencialmente um processo interpretativo. A tarefa fenomenológica é uma auto-interpretação explicitamente ontológica” iluminando os modos de ser no



mundo, onde o entendimento da interação entre as pessoas é interpretado através do uso da linguagem. (COLTRO, 2000, p. 40).

A abordagem fenomenológico-hermenêutica pressupõe uma reflexão contínua não apenas dos questionamentos como também das respostas obtidas, apresentando-se como uma abordagem de caráter exploratório, como uma “interpretação aberta a outras interpretações, muitas vezes conflitantes e que marcam o seu caráter polissêmico, sendo este o maior sinal de sua fertilidade” (COLTRO, 2000, p. 40). É importante ressaltar, ainda, que a observação do fenômeno estudado deve ser livre de qualquer julgamento ou viés teórico, descartando qualquer tipo de critério categorial pré-estabelecido.

A busca da compreensão do mundo vivido através da interpretação dos significados iluminados pela pesquisa hermenêutica aponta para um movimento dinâmico e contínuo de busca de sentido, remetendo à noção de Círculo Hermenêutico proposta por Ricoeur, composto pela sequência *compreensão-interpretação-nova compreensão*. Através deste movimento, os dados daquilo que é vivido pelos sujeitos de pesquisa são reunidos, analisados, interpretados e, a partir deste processo, surge uma proposta de compreensão.

Como sugere Melo (2010),

Em última instância, o que caracteriza a abordagem fenomenológico-hermenêutica de Ricoeur é a noção mesma de compreensão tomada no sentido da dialética *compreensão/explicação/compreensão*. Admitido isto, é preciso concluir que, diferentemente do que se pode julgar pelas aparências, *é a aceitação da interpretação que nos assegura maior objetividade, no processos [sic] de conhecimento*. (MELO, 2010, p. 8).

A fenomenologia hermenêutica afasta-se um pouco da fenomenologia descritiva no sentido de que não coloca o seu foco no aspecto cognitivo da consciência, enfatizando a interpretação dos sentidos da experiência vivida e relacionando as representações com as práticas sociais. Porém, esta abordagem de Ricoeur, que ressalta a mediação da linguagem oral e escrita, não reduz o ser e a alteridade ao aspecto puramente social da linguagem, abrindo “uma nova visão da dinâmica da consciência, da linguagem e das significações intencionais, da relação do si-mesmo e da alteridade, levando em conta a perspectiva das comunidades históricas.” (SODRÉ, 2004, p. 62).

#### 4.4 UNIVERSO DA PESQUISA E COLETA DE DADOS

De acordo com o que foi visto, a abordagem fenomenológica tem por objetivo estudar o fenômeno buscando sua essência, desvelando aquilo que existe através do modo como existe, do modo como faz sentido para o sujeito. Assim, a fim de desvelar o que realmente faz sentido para o sujeito, o pesquisador deve *ir-à-coisa-mesma* e não dirigir sua atenção apenas a conceitos ou ideias sobre o fenômeno estudado. Nas palavras de Bicudo (2000, p. 74), “[...] é preciso irmos ao sujeito que percebe e perguntarmos o que faz sentido para ele, tendo como meta a compreensão do fenômeno investigado.”

No intuito de ouvir o sujeito e procurar apreender aquilo que lhe faz sentido, buscando investigar o fenômeno da entrada da espiritualidade no meio acadêmico *in loco*, a presente pesquisa foi desenvolvida em universidades que aceitam e valorizam a dimensão espiritual do ser humano.

Trata-se de um universo composto por sujeitos escolhidos de forma não aleatória, envolvendo três universidades públicas brasileiras que reconhecidamente, ou seja, de forma pública e notória, estão engajadas no processo de reconhecimento e retomada da importância da espiritualidade na constituição do ser humano, quer seja através de núcleos de pesquisa ou de centros de atendimento ao público. Na verdade, a proposta de pesquisa envolvia cinco universidades. Porém, uma delas, após várias tentativas de contato com o coordenador do seu núcleo de espiritualidade por e-mail, e mesmo após um contato pessoal, ocasião em que esse mesmo coordenador me passou o seu cartão e acenou com a possibilidade de conceder uma entrevista via Skype – o que gerou mais uma tentativa de contato por e-mail, demonstrou total desinteresse em participar da pesquisa, uma vez que não respondeu nenhum dos contatos feitos. Quanto à outra, a distância e a burocracia acabaram por inviabilizar a entrevista.

Embora tenha conhecimento do fato de que diversas universidades não públicas estão comprometidas, também de forma institucionalizada, com a questão da espiritualidade, a decisão de restringir esta investigação a universidades públicas surgiu da busca por uma neutralidade ideológica, uma vez que algumas universidades particulares podem apresentar um viés religioso pré-determinado. A exigência de que as universidades em foco estivessem trabalhando com a questão da espiritualidade de forma institucionalizada reflete, por sua vez, uma preocupação em relação ao seu grau de comprometimento com o tema.

Partindo da observação de que as áreas acadêmicas mais envolvidas com a espiritualidade são a da Educação e a da Saúde, e reforçada pela leitura de artigos e *blogs* que sugerem que a primeira área parece inserir a espiritualidade mais no campo da ética do cuidado e da

educação para a paz, enquanto que a segunda parece direcionar sua atenção tanto para a ética do cuidado quanto para investigações sobre religião e fenômenos psi e/ou mediúnicos, optei por delinear um universo de pesquisa que pudesse contemplar essas duas vertentes. Por motivos de sigilo, os nomes das universidades e dos núcleos envolvidos nesta pesquisa foram omitidos. Devo informar, porém, que entrei em contato – e fui muito bem acolhida pelos representantes dos respectivos núcleos de espiritualidade – com três universidades públicas: uma no Rio Grande do Sul, uma em São Paulo e outra em Minas Gerais, sendo que duas delas representam a área da Saúde e uma é representante da área da Educação.

Cabe esclarecer que, em cada uma das universidades, foram entrevistadas três pessoas, totalizando nove sujeitos de pesquisa, sendo que oito participantes foram ouvidos de forma presencial, enquanto que um, por estar viajando na ocasião, foi ouvido via Skype (conversa com vídeo).

Tanto para a fenomenologia-hermenêutica quanto para a psicanálise, toma-se como ponto de partida o fato de que a fala já está instituída no mundo em que vivemos; o próprio pensamento não existe fora do mundo ou fora da linguagem. Desta forma, a realidade, na abordagem fenomenológico-hermenêutica, é entendida como criada ou construída<sup>7</sup>, sendo o conhecimento um resultado da percepção, do contato com o mundo através dos sentidos, que pode ser expresso através da articulação das significações que são desenvolvidas subjetivamente, de acordo com a história e a cultura de cada um, e que se atualizam na presença do outro através da fala-falada (enunciado) e da fala-falante (enunciação). Assim, foi através da análise da fala dos sujeitos entrevistados que esta pesquisa buscou trazer à luz e compreender o sentido da espiritualidade dentro do contexto da universidade, lançando mão de procedimentos que visam compreender o fenômeno em questão através de relatos descritivos fornecidos pelos sujeitos de pesquisa a respeito da sua experiência em relação à presença da espiritualidade no meio acadêmico.

A técnica de coleta de dados utilizada foi a entrevista semiestruturada, uma vez que ela oferece as perspectivas possíveis para que o informante alcance a liberdade necessária para se expressar espontaneamente, relatando suas experiências e vivências em relação ao assunto pesquisado, enriquecendo a investigação e subsidiando a pesquisa fenomenológico-hermenêutica. Tal técnica de pesquisa parte de um ou de alguns questionamento(s) básico(s)

---

<sup>7</sup> A expressão *realidade construída*, refere-se a uma construção na mente dos indivíduos. Assim, pode haver múltiplas realidades, pois uma dada construção pode diferir de uma outra referente à mesma entidade ou fenômeno. A *realidade criada*, por sua vez, sugere que não há uma realidade, que esta ideia pode ser entendida como um potencial que, para se tornar real, necessita da influência de um observador.

que interessam à pesquisa e, na medida em que o assunto vai sendo aprofundado, novas questões podem emergir a partir das colocações do entrevistado.

A entrevista foi feita com pessoas responsáveis pela introdução da espiritualidade em cada uma das instituições citadas e/ou com aqueles que atualmente coordenam ou participam das atividades dos núcleos vinculados à espiritualidade. O primeiro contato com as instituições foi feito via e-mail, oportunidade onde foi solicitada uma entrevista presencial na instituição/núcleo pesquisada(o).

Antes do início da entrevista, foi entregue ao entrevistado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE (vide Apêndice), que foi devidamente assinado pelo entrevistado, autorizando a realização da entrevista e o uso do gravador. As entrevistas foram pré-agendadas e realizadas em local pré-estabelecido. A duração das entrevistas foi flexível e variou de meia hora à uma hora e quarenta minutos, respeitando a disponibilidade de cada entrevistado, bem como a fluência de ideias sobre o tema proposto. As entrevistas foram registradas através de gravação de áudio e, posteriormente, transcritas para que pudessem ser analisadas.

Uma vez que a pesquisa de cunho fenomenológico-hermenêutica tem seu foco nas questões da experiência vivida pelos sujeitos no seu dia-a-dia, envolvendo seus sentimentos, crenças, aspirações e medos, a partir da entrevista semiestruturada, busquei dar espaço ao subjetivo, dar espaço e liberdade para que o sujeito pudesse expressar o sentido que a espiritualidade tem para ele. Como gatilho para provocar o depoimento dos sujeitos de pesquisa, propus as seguintes questões norteadoras:

- Como você sente a presença da espiritualidade no âmbito da universidade?
- Em relação a sua trajetória pessoal de vida, o que fez com que você esteja hoje vinculado a um núcleo de espiritualidade na universidade?

Oportunamente, outras questões foram formuladas com vistas a obter mais detalhes, maior riqueza nas descrições ou um maior aprofundamento dos elementos trazidos pelo entrevistado.

#### 4.5 BUSCANDO A ESSÊNCIA NOS DEPOIMENTOS

Bicudo (2000) coloca que:

A investigação fenomenológica trabalha sempre com o qualitativo, com o que faz sentido para o sujeito, com o fenômeno posto em suspensão, como percebido e manifesto pela linguagem; e trabalha também com o que se apresenta como significativo ou relevante no contexto no qual a percepção e a manifestação ocorrem. (BICUDO, 2000. P. 74).

Na perspectiva fenomenológica, a possibilidade de conhecimento não se encontra na transcendência das ciências. Tudo aquilo que é informado pelos sentidos é mudado em uma experiência de consciência, em um fenômeno que consiste em se estar consciente de algo. Coisas, anseios, imagens, fantasias, atos, relações, pensamentos, memórias, sentimentos, etc. constituem nossas experiências de consciência.

Como coloca França (1989),

Na relação intencional do homem com o mundo, ou em outras palavras, da consciência com a experiência, é que os significados pessoais vão sendo atribuídos e se incorporando ao próprio experienciar. Cabe, então, uma análise descritiva que procure tornar explícitos os significados implícitos na experiência vivida, de tal forma que o fenômeno se torne presente e possa ser interpretado. (FRANÇA, 1989, p. 32).

A necessidade de interpretação deriva da natureza da percepção que a fenomenologia tem do real; sua raiz está na intencionalidade e na mútua dependência homem-mundo. A verdade não se encontra apenas no sujeito ou apenas no objeto, encontra-se na relação entre ambos. Assim, é através da interpretação que ela se desvela.

Tendo em vista que o enfoque principal deste estudo é de cunho interpretativo, uma vez que buscou identificar os significados emergentes a partir das entrevistas, a análise dos dados coletados buscou uma abordagem compreensiva dos depoimentos gravados. Na perspectiva da abordagem fenomenológico-hermenêutica não há possibilidade de desvelamento de um fenômeno fora do âmbito do discurso.

Cabe lembrar que:

[...] o que é vivido por uma pessoa não se pode transferir totalmente como tal e tal experiência para mais ninguém. A minha experiência não pode tornar-se diretamente a vossa experiência. Um acontecimento que pertence a uma corrente de consciência não pode transferir-se como tal para outra corrente de consciência. E, no entanto, algo passa de mim para vocês, algo se transfere de uma esfera de vida para outra. Este algo não é a experiência vivida, mas a sua significação. Eis o milagre. A experiência vivida, como vivida, permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação, torna-se pública. A comunicação é, deste modo, a superação da radical não comunicabilidade da experiência vivida enquanto vivida. (RICOEUR, 2009, p. 30).

Devo salientar, ainda, que a impossibilidade de analisar os depoimentos simultaneamente, como um todo, levou ao processo de identificar unidades significativas que emergiram a partir dos depoimentos individuais, as quais, posteriormente, foram trabalhadas na busca da compreensão do todo.

De acordo com Sodré (2004),

As representações são, então, apresentadas como componentes simbólicos na estruturação dos laços sociais e identidades, em estreita relação com as experiências, as práticas, narrações e discursos históricos dos agentes sociais. O próprio historiador, ao levantar ou consultar os testemunhos, vem com suas questões e representações próprias e elabora novas representações. (SODRÉ, 2004, p. 75).

É por esta razão que “Ricoeur refere-se, então, à hermenêutica não apenas como decifração de textos escritos, mas também como decifração do grande texto da vida, das obras e instituições [...]”. (SODRÉ, 2004, p. 64).

Para a abordagem fenomenológico-hermenêutica, o campo da expressão linguística é o mais importante, uma vez que, no discurso, existe uma intencionalidade e um significado que se revela através da linguagem. Ricoeur coloca a ideia de que toda a linguagem é, ao mesmo tempo, interpretação de uma realidade e uma interpretação que pode ser relacionada a uma autointerpretação, feita por aquele que fala sobre a realidade, pois “O discurso refere-se ao seu locutor ao mesmo tempo que refere-se ao mundo.” (RICOEUR, 2009, p. 37).

Bicudo (2000) destaca que:

A linguagem, assumida pela atitude fenomenológica, solicita sempre uma interpretação hermenêutica, pois presentifica uma síntese unificadora, embora provisória, *da coisa percebida/percepção/explicação do percebido*, trazendo, em si, o mistério e a complexidade da relação *signo/significado/significante/contexto cultural*. (BICUDO, 2000, p.79).

Em relação à interpretação do discurso, Ricoeur (2009) coloca que, na Hermenêutica, este processo é desenvolvido através de uma leitura inicial do texto, seguida por uma leitura crítica e por uma posterior apropriação desse texto. Através da leitura inicial, isenta de qualquer tipo de julgamento, busca-se a percepção dos primeiros significados. A leitura crítica, baseada em uma releitura mais aprofundada, busca compreender os significados que emergem do texto e interpretá-los, gerando um novo acontecimento, uma etapa explicativa do texto a partir da compreensão. A fase da apropriação, por sua vez, refere-se à compreensão e à assimilação da mensagem transmitida pelo texto.

A frase não é uma palavra mais ampla ou mais complexa. É uma nova entidade. Pode decompor-se em palavras, mas as palavras são algo de diferente das frases curtas. Uma frase é um todo irreduzível à soma de suas partes. É constituída por palavras, mas não é uma função derivativa das suas palavras. Uma frase compõe-se de signos, mas em si mesma não é um signo. (RICOEUR, 2009, p. 19).

Como afirma Ricoeur (2009, p. X), a fim de buscar a compreensão do sentido do que é vivenciado pelo sujeito, é preciso “transpor o limiar para lá do qual a linguagem se apresenta como *discurso*”, sendo este último entendido como o evento da própria linguagem, não em seu sentido transitório, mas no que tange à sua significação. O *evento* é, por excelência, o diálogo, a conversação carregada de respectivas intenções. Assim, uma vez que todo o discurso se atualiza como um evento, ele é carregado de significação. É por meio do discurso que se pode ter acesso ao significado mental do sujeito, que se deixa vislumbrar através do sentido da enunciação. Ricoeur (2009) salienta que “O sentido da enunciação aponta para o significado do locutor graças à auto-referência do discurso a si mesmo enquanto acontecimento.” (RICOEUR, 2009, p. 27).

Além da análise dos dados obtidos através das entrevistas, de acordo com os parâmetros dispostos pela fenomenologia-hermenêutica, como exposto acima, no Capítulo 9 foi feito também um percurso com base na teoria dos discursos elaborada por Lacan. Através dessa breve análise, busquei identificar em que direção aponta o discurso das universidades que se dedicam ao trabalho com a espiritualidade.

Dentro do contexto mais amplo desta pesquisa, tendo em vista as evidências de reinserção da espiritualidade na realidade humana, penso ser necessário que se questione em que direção aponta a bússola da verdade e que espécie de discurso dá sustentação a esse processo. São respostas difíceis, se é que alcançáveis. Sendo assim, como uma espécie de mapa de orientação, como um pequeno resgate do caminho traçado pela espiritualidade ao longo da história da civilização ocidental, propus uma pequena análise das ideias de alguns autores, esboçando uma tentativa de diálogo entre esses pensadores e a Psicanálise, a fim de delinear algumas convergências e divergências entre a espiritualidade e a teoria psicanalítica.

## 5 PONTOS DE APOIO AO LONGO DO CAMINHO

Caminhando não encontrareis os limites da alma, mesmo se percorreres todas as estradas, pois é muito profundo o *lógos* que ela possui.

Heráclito de Éfeso

Dentre os vários pensadores anteriores a Freud que refletiram e construíram ideias a respeito da verdade do fenômeno humano, do comportamento do homem e de suas determinações conscientes ou inconscientes, da sua dimensão espiritual e da realidade que o cerca, dedico atenção especial a três: Platão, Descartes e Spinoza.

A escolha por Platão remete à ancestralidade do tema, ao início do processo do homem pensando o homem, seu lado inconsciente e sua dimensão espiritual, que é aqui convocado como representante dos primórdios da filosofia ocidental escrita, do berço da nossa cultura filosófica e humanística, ou da cultura grega em si, que veio a ser a base para o desenvolvimento da civilização ocidental.

Outro ponto importante, que determinou minha escolha por Platão, foi o fato de que, em seu legado, encontramos a Teoria da Reminiscência, que guarda extrema semelhança com as bases da Filosofia Espírita, a qual se apresenta bastante atuante e vem ganhando espaço e conquistando respeito especialmente nas áreas vinculadas à Saúde, devido ao grande número de pesquisas desenvolvidas, principalmente, na área da Psiquiatria.

Quanto a Descartes, julgo sua presença necessária tendo em vista que seu pensamento e suas teorias sobre o fenômeno humano alavancaram e deram suporte ao desenvolvimento do paradigma da Ciência Moderna como verdade única, o que acabou por afastar o homem da sua relação consigo mesmo e relegou ao campo do misticismo e do embuste todo e qualquer conhecimento espiritual ou crença religiosa.

Spinoza, por sua vez, liga-se à atualidade, uma atualidade que se curva aos saberes do passado, ao pensamento de um filósofo do século XVII, que é resgatado e reconhecido por sua antevisão, por ideias suas que hoje são reafirmadas através de estudos da Neurociência e da Física Quântica.

Além destas particularidades, os pensamentos deixados por Spinoza, assim como também por Platão e Descartes, contribuíram de forma profunda na pavimentação do pensamento freudiano e do olhar que, hoje, o homem deposita sobre si mesmo.



## 5.1 PLATÃO

Desde os seus primórdios, quando se percebeu como ser social e sentiu a necessidade de comunicação e de registro dos acontecimentos a sua volta, o homem tem criado meios para se apropriar de signos, sinais, gestos, desenhos, sons e letras, da linguagem oral e escrita, enfim, na tentativa de expressar seu pensamento, de se organizar e de entender o mundo em que vive.

A linguagem é uma propriedade comum a todos os homens, a qual depende de sua faculdade de simbolizar. De acordo com Mattoso Câmara Jr. (1981, p. 159), a linguagem pode ser definida como a “Faculdade que tem o homem de exprimir seus estados mentais por meio de um sistema de sons vocais chamado língua, que os organiza numa REPRESENTAÇÃO compreensiva em face do mundo exterior objetivo e do mundo subjetivo interior.”.

Devido as suas particularidades, muito se tem discutido a respeito da linguagem, e diversos são os vieses utilizados para analisá-la. A Psicanálise, por exemplo, aborda a linguagem a partir de uma perspectiva que leva em consideração o falante, enfocando como objeto de estudo a função e o campo da fala e da linguagem através do discurso.

Quando a linguagem é posta em ação, nasce o discurso, a fala, ou seja, a língua assumida pelo falante. Como coloca Lacan (2003a, p. 159), “Eis o homem, portanto, incluído no discurso que desde antes de sua vinda ao mundo determina o seu papel no drama que dará sentido a sua fala.”.

O termo português *discurso*, porém, corresponde ao francês *parole* estabelecido por Saussure e se refere à atualização da língua por um dado indivíduo em um dado momento, podendo esta ser expressa como fala, como enfatiza Lacan, ou como escrita.

A linguagem é, portanto, o testemunho do sentimento e do conhecimento do homem sobre o mundo e a expressão de sua ação no mundo, sendo, ao mesmo tempo, o instrumento e a marca do seu esforço em busca da verdade do mundo que o cerca, da sua própria verdade e do seu mais profundo sentido. Porém, como questiona Nietzsche (2007),

A linguagem é a expressão adequada de todas as realidades? Apenas por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a imaginar que detém uma verdade no grau ora mencionado. Se ele não espera contentar-se com a verdade sob a forma de tautologia, isto é, com conchas vazias, então irá permutar eternamente ilusões por verdades. (NIETZSCHE, 2007, p.30).

A relação da linguagem com a verdade vem sendo discutida no ocidente desde a antiguidade através, por exemplo, de filósofos gregos como Sócrates e Platão. Platão de Atenas viveu entre 427 a.C. e 347 a.C. e foi um filósofo que, devido à influência de seu mestre, Sócrates, demonstra em seu pensamento a importância do “conhecer a si mesmo”. Dentro dessa perspectiva, colocou grande ênfase no *logos* (vocábulo do grego, cujo equivalente no latim é *ratio* – razão – e cujo significado reporta ao discurso, ao relato, ao contar), o qual seria o único capaz de trazer a harmonia entre nosso pensamento, nosso discurso e nossas ações. Para Platão, assim como para Sócrates, o *logos* dizia as coisas assim como eram; o homem apenas tinha que confiar nele, e o ato de falar seria sempre o equivalente a dizer o ser. Desta forma, tudo seria simples, pois falar seria dizer o ser, refletir o *Kosmos* como ele é verdadeiramente.

Porém, essa relação do *logos* com a verdade mostrou-se frágil dada a ambivalência do falar, uma vez que um ser pode defender uma ideia, e também o seu contrário, com a mesma fluidez, deixando claro que o *logos* apresenta uma neutralidade, não sendo necessariamente consubstancial à realidade a qual tem por finalidade exprimir. Assim, o *logos* pode ser verdadeiro ou falso, imputando para os homens a possibilidade do erro, da aparência, da mentira e da dissimulação.

De acordo com o pensamento de Platão, o verdadeiro emprego do *logos* deve refletir “não um discurso de aparência, onde o ser verdadeiro, como a verdadeira natureza daquele que fala, ficam ocultos, mas um discurso que deve dizer o ser e, por esta enunciação, revelar a própria moralidade daquele que enuncia.” (ROGUE, 2008, p. 38).

Outra concepção platônica relativa ao *logos* faz referência ao fato de que ele é, ao mesmo tempo, o discurso e seu aspecto lógico, o raciocínio. Através deste pensamento, Platão discute a ideia da *submissão ao logos*, onde este se revela por intermédio da linguagem, impondo sua lógica e o seu desenvolvimento. Sendo assim, a submissão ao *logos* é a manifestação direta da recusa de se servir da linguagem, de fazer dela um simples instrumento a serviço dos interesses daquele que fala, com desprezo da verdade, uma vez que há um ser objetivo da linguagem, um ser objetivo do *logos* que está fundado na natureza. Desta forma, para Platão, falar é um ato eminentemente moral, onde o homem pode e deve estar o mais próximo possível do verdadeiro.

Através da dialética desenvolvida por Sócrates, também seguida por Platão, um questionador e um respondente, deixando de lado relações de poder e de persuasão, buscam em conjunto a verdade, além do conhecimento do outro e de si mesmo. Uma vez que não é um discurso de poder, mas de verdade, a dialética abre caminho para que se encontre o ser

verdadeiro dos interlocutores. A conversa nasce de uma dissimetria, que é a do saber. Uma pessoa sabe, ou deveria saber e a outra não.

Não é possível deixar de observar nessa prática e em seus pressupostos a estreita relação com o proceder do analista na sessão de análise e com o conceito de Sujeito Suposto Saber (SSS) desenvolvido por Lacan, posição delegada ao analista por parte do analisando que, através do discurso (*logos*), busca compreender a sua verdade. Quanto ao que se passa em um diálogo pautado pela dialética, Platão coloca que a uma pessoa cabe descobrir a sua alma, e à outra, examiná-la. Na concepção de Platão, o pensamento é um diálogo interior da alma com ela mesma: “Bem, pensamento e discurso são idênticos apenas com a ressalva de que o pensamento, que é um diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, é esse discurso que foi designado especialmente como pensamento”. (PLATÃO, 2007, Sof., 263e).

Desta forma, assim como para Freud e Lacan, para Sócrates e Platão a busca pela verdade do sujeito se dá por meio da linguagem. Através da *refutação*, da *aporia* e da *busca/pesquisa*, os quais constituem três momentos distintos da conversa socrática, o homem busca o saber, que é considerado instrumento de liberdade, enquanto que a ignorância é retratada como escravidão. Daí a ligação que Sócrates e Platão fazem do mal com a ignorância, sustentando que aqueles que agem mal desconhecem a verdadeira natureza das coisas, e que a sua maldade não é uma falta pessoal, mas um erro que deve ser imputado à sua ignorância. Uma vez constatada a ignorância da ignorância, pode-se dar início à busca do saber, ao parto da verdade, tema desenvolvido sob a designação de *maieutica*:

Tudo que é verdadeiro acerca do parto delas [parteiras] também o é em relação à minha [arte de maieutica]. A diferença entre uma e outra é que a minha é praticada em homens, não em mulheres, e no cuidado de suas almas em dores do parto, e não de seus corpos. Mas o que há de mais expressivo na minha arte é sua capacidade de testar, de todas as maneiras possíveis, se o intelecto do jovem está gerando uma mera imagem, uma falsidade, ou uma genuína verdade. Com efeito, partilho do seguinte com as parteiras: sou estéril em matéria de sabedoria. A censura que tem sido dirigida a mim, isto é, de que interrogo as outras pessoas, mas que eu mesmo não dou resposta alguma a nada porque não possuo nenhuma sabedoria em mim, é uma censura procedente. E a razão para isso é a seguinte: o deus compele-me a atuar como parteiro, mas sempre proibiu-me que desse à luz. Por conseguinte, não sou em absoluto um sábio e não disponho, tampouco, de nenhuma sábia descoberta que fosse o rebento nascido de minha própria alma. (PLATÃO, 2007, Teet., 150, bc).

Desta forma, a maieutica busca o progresso pessoal do interlocutor, pois, segundo esta concepção, “não há saber a transmitir enquanto as almas não estiverem formadas para esta posse viva do saber, enquanto elas não parecerem capazes de fazer viver por elas mesmas o *logos* verdadeiro.” (ROGUE, 2008, p. 53). Quando o *logos* é separado do ser, a ação pode

separar-se do valor. Por consequência, os problemas da moral comum estão ligados a esse afastamento entre o *logos* verdadeiro e o ser, pois as ações estão sempre prontas a contradizer o discurso, uma vez que, na verdade, a natureza do ser humano e a lei se contradizem.

Como ressalta Rogue (2008),

Esta inconseqüência, que consiste em separar a avaliação e a ação – amar o que se diz que é feio, injusto ou mau, odiar o que se diz que é belo ou bom – as *Leis* chamarão de “a pior ignorância”, pois ela destrói insidiosamente, ao solapar a confiança no logos, todo o edifício moral da cidade; doravante será preciso distinguir em geral o verdadeiro e o falso, o ser e a aparência, o pensamento e o ato. (ROGUE, 2008, p. 57).

Este pensamento de Platão, também explorado por Nietzsche e outros pensadores ao longo da história das civilizações, que evidencia o fato de que o discurso pode encobrir a verdade do ser, remete diretamente à articulação feita por Lacan quando este se refere ao discurso como semblante. Uma vez que toda a designação é metafórica, é condição *sine qua non* a intermediação de outra coisa; um significante evoca um referente que é real e se caracteriza pela impossibilidade de ser nomeado. Assim como a palavra não pode ser confundida com a coisa em si, fato que evidenciaria uma confusão entre o simbólico e o real, o discurso não pode ser tomado como verdade, uma vez que ele sempre, por natureza, faz semblante.

Segundo Kaufmann (1996, p. 462), Lacan toma emprestado este termo a partir da teoria dos jogos de Roger Caillois<sup>8</sup>. Através da ideia de simulacro ou de “fazer semblante”, Callois aponta que na realidade dos jogos ocorre uma transformação do mundo que é recoberta por uma intervenção ativa. Na teoria lacaniana (LACAN, 2009, p. 16), “O semblante dentro do qual o discurso é idêntico a si mesmo é um nível do termo semblante, é o semblante na natureza.”. Porém, como discutido por Folberg (2011), cabe aqui ressaltar que o semblante, da forma como é elaborado por Lacan, não se opõe à verdade, como se fosse o seu contrário. No pensamento lacaniano, o semblante é essencial para designar a função primária da verdade afim de que se possa qualificar o que se passa no discurso. O semblante é sustentado pela verdade, sendo esta a dimensão ou *diz-mansão*<sup>9</sup>, como coloca Lacan, estritamente correlata ao

---

<sup>8</sup> Sociólogo e antropólogo francês, Roger Caillois nasceu a 3 de março de 1913, em Paris e morreu em 21 de dezembro de 1978, contemporâneo, portanto, de Lacan. Dentre o foco de seus estudos analisa os jogos, as brincadeiras e o sagrado.

<sup>9</sup> *Diz-mansão* é um termo criado por Lacan para designar o lugar do Outro da verdade: “[...] não há nenhuma possibilidade de voltar a questionar o que resulta, em primeiro lugar, do efeito de linguagem como tal, ou, dito de outra maneira, da ordem simbólica, isto é, a dimensão, para lhes dar prazer, mas vocês sabem que introduzi um outro termo, a diz-mansão [demansion], a residência, o lugar do Outro da verdade.” (LACAN, 2009, p. 60).

aspecto do semblante. Desta forma, o semblante e a verdade estão ligados de forma indissociável e têm por finalidade encobrir o real.

O fato, portanto, de vocês serem experientes nas artes da dialética não exige que sejam pensadores – o que lhes será facilmente compreensível se vocês tiverem se desimbecilizado apenas o suficiente da ingenuidade para não mais acreditar que o pensamento está pressuposto na fala. Isto porque, além de a fala estar muito habituada ao vazio do pensamento, a opinião que recebemos dos pensadores é justamente que, pelo uso que o homem costuma fazer dela, a fala – se é que existe alguma coisa a pensar a seu respeito – lhe foi mesmo dada para esconder seu pensamento. (LACAN, 2003a, p. 164).

Lacan (2003a, p. 141) nos diz que a ação da fala é aquilo que funda o homem em sua autenticidade e acrescenta que a utilização da fala como expressão implica a mediação de um grande Outro que, no caso, é a linguagem. Sendo assim, podemos dizer que o discurso se funda sobre as leis da linguagem, porém a fala, as palavras, remetem a lugares ocultos, a *conchas vazias*, como nos coloca Nietzsche (2007).

Para Lacan (2003a),

Ao se tomar a linguagem como apenas um meio na ação da fala, o barulho ensurdecedor que mais comumente a caracteriza servirá para recusá-la diante da instância de verdade que a fala pressupõe. Mas só se invoca essa instância para mantê-la distante e para pagar na mesma moeda no que concerne aos dados flagrantes do problema – ou seja, que o papel constitutivo do que é material na linguagem impede que a reduzamos a uma secreção do pensamento, e que a experimentação maciça das toneladas e quilômetros pelos quais se medem os alicerces de sua transmissão, antigos e modernos, basta para que nos interroguemos sobre a ordem dos interstícios que ela constitui no real. (LACAN, 2003a, p. 141).

A distância que a linguagem supõe entre o real e o sentido que lhe é dado se constitui em um obstáculo intransponível à conquista da verdade do sujeito. Lacan afirma que não existe uma realidade pré-discursiva e que, sendo assim, uma vez que o sujeito é determinado pelo discurso, as pessoas não passam de significantes, aos quais damos sempre uma leitura que não corresponde ao que realmente significam. Daí o tão recitado bordão lacaniano “O significante é o que representa um sujeito para outro significante, no qual o sujeito não está. Ali onde é representado, o sujeito está ausente.” (LACAN, 2009, p. 10), o qual remete ao não menos citado “Ali onde sou, não penso, e onde penso, não sou.”, que retrata a realidade de um sujeito dividido que jamais se aproximará de algo que lhe dê os fundamentos de seu ser. Sendo assim, tudo o que não se pode dizer é que se sabe o que se diz. Em outras palavras, Lacan (2009, p. 18) coloca que “[...] o sujeito só aparece depois de instaurada em algum lugar a ligação dos significantes. Um sujeito só pode ser produto da articulação significante. O

sujeito como tal nunca domina essa articulação, de modo algum, mas é propriamente determinado por ela.”. É aí que podemos dizer que a fala sempre ultrapassa o falante, o qual é, na verdade, falado pela linguagem.

Sobre isso, Kaufmann (1996) coloca:

A divisão do sujeito institui portanto uma falha aberta a todos os logros; o eu (*Je*) que persiste no discurso oculta o sujeito do desejo. Os muitos lugares-tenentes pelos quais o sujeito se representa se atualizam em representações imaginárias; o *moi* [eu imaginário] se toma pelo *Je*, dirá Lacan, construção que o estádio do espelho inaugura. (KAUFMANN, 1996, p. 462).

Lacan nos diz que a economia do discurso é regulada pelo semblante e que a fala organiza um universo que se constitui a partir de quatro pilares: aquele que fala, aquele que recebe a fala, o efeito que é produzido (mais-de-gozar) e o lugar da verdade. O lugar dessa verdade suposta é justamente aquele que é ocupado pelo semblante, lugar este que está relacionado à verdade do seu desejo. Nas palavras de Lacan (1998):

Mas está claro que a Fala só começa com a passagem do fingimento à ordem do significante, e que o significante exige um outro lugar – o lugar do Outro, o Outro-testemunha, o testemunho Outro que não qualquer de seus parceiros – para que a Fala que ele sustenta possa mentir, isto é, colocar-se como Verdade. Assim, é de outro lugar que não o da Realidade concernida pela Verdade que esta extrai sua garantia: é da Fala. Como é também desta que ela recebe a marca que a institui numa estrutura de ficção. (LACAN, 1998, p. 822).

Em suas proposições psicanalíticas, Lacan centra sua atenção na fala, embora se utilize, quase sempre, do termo *discurso*. Ora, o discurso envolve tanto a linguagem oral quanto a escrita. Sobre isso, Lacan escreve:

É muito importante [...] lembrar que, afinal, o escrito não é primeiro, e sim segundo, em relação a toda função de linguagem e que, no entanto, sem o escrito, não há nenhuma possibilidade de voltar a questionar o que resulta, em primeiro lugar, do efeito de linguagem como tal, ou, dito de outra maneira, da ordem simbólica, isto é, a dimensão, para lhes dar prazer, mas vocês sabem que introduzi um outro termo, a diz-mansão [*demansion*], a residência, o lugar do Outro da verdade. (LACAN, 2009, p. 59-60).

Se a fala vem em primeiro lugar – como diz Lacan, é a partir da fala que se abre caminho para o escrito –, e tendo em vista que em sua função representativa ela é o semblante do real, qual seria o papel da linguagem escrita? Será esta última um replicar do semblante, ou seja, o semblante da linguagem oral que, por sua vez, é semblante da suposta verdade? É uma estrutura simbólica (letra) que se refere a uma outra estrutura simbólica (fonemas) que, por

sua vez, refere-se a um significante no real. O quão mais distante estaria o escrito do referente? O quanto mais de verdade se perderia neste trajeto? Perder-se-ia?

O escrito, fora exceções como o chamado *stream of consciousness*<sup>10</sup> de Joyce, é um discurso mais pensado, revisado, refeito, ou seja, mais castrado. Ou será que, justamente ao contrário, a flexibilidade do uso e manipulação das palavras e das suas funções gramaticais dá ao sujeito do inconsciente uma possibilidade mais elaborada de gozar, função determinante na organização do discurso?

Lacan (2009) nos diz que é somente através do escrito que se pode interrogar a *diz-mansão* da verdade uma vez que a lógica se constitui a partir do escrito e, ao mesmo tempo, questiona:

Será que tudo pode ser reduzido à lógica pura, ou seja, a um discurso que se sustente numa estrutura bem determinada? Será que não existe um elemento absolutamente essencial que resta, não importa o que façamos para encerrá-lo nessa estrutura e para reduzi-lo – um núcleo derradeiro, enfim, que sobra e que chamamos de intuição? (LACAN, 2009, p. 93).

Lacan sustenta que através do discurso analítico – e podemos fazer aqui referência ao processo de “parto da alma” da maiêutica – é possível fazer com que um saber que já se tem, o saber não-sabido, venha à luz. Da mesma forma como ocorre em Sócrates e Platão, o analista é interrogado como alguém que sabe, embora em verdade nada saiba sobre o desejo do outro, e assume o lugar de sujeito suposto saber, possibilitando a emergência do sujeito do inconsciente, o desvelamento de uma surpresa, de um saber não-sabido que por vezes pode ser puro susto e terror.

Portanto, para Lacan, o único discurso que poderia ter a característica de ser um discurso que não é semblante é o discurso analítico, uma vez que busca a transformação do lugar simbólico do sujeito no aparelho psíquico e não a explicação do sintoma. Assim, através do uso da associação livre que se presentifica no discurso falado (e escrito?), fazendo com que

---

<sup>10</sup> Expressão nascida na área da psicologia com William James, em *Principles of Psychology* (1890) e que, utilizada num contexto literário, refere-se a um método narrativo relacionado com momentos significativos de introspecção, que se podem combinar, em muitos casos, com monólogos interiores. Literalmente, traduz-se por *fluxo da consciência*, mas a sua aplicação literária deve obrigar a outros significados, por isso se recomendando a referência à expressão original da psicologia. Supõe-se que num mesmo momento vários níveis de consciência se misturam numa corrente de sensações, pensamentos, memórias e associações. Para descrever este momento, esta corrente de consciência, é necessário fazer-lhe corresponder uma corrente de palavras e imagens tão próximas quanto possível da variedade de elementos que atravessam a mente humana. Desta forma, pretende-se que o leitor assista, em primeira-mão e sem interferência do narrador, ao fluir das sensações e pensamentos das personagens. Referido como vanguardista, *Ulysses* (1922) de James Joyce é um expoente da utilização do *stream of consciousness*, mas podemos encontrá-la em textos de outros autores como Dorothy Richardson, Virginia Woolf, Yeats, T.S. Eliot e William Faulkner.

o saber inconsciente apareça no lugar da verdade, o tratamento atinge o objeto do desejo e não o conteúdo significativo.

Ao se referir à emergência do inconsciente, Lacan (2009) coloca:

O discurso do inconsciente é uma emergência, é a emergência de uma certa função do significante. O fato de ele haver existido até então como insígnia é justamente a razão de eu o haver situado para vocês no princípio do semblante. Mas as conseqüências de sua emergência, isto é que deve ser introduzido para que alguma coisa mude – algo que não pode mudar, porque isso não é possível. Ao contrário, é por um discurso centrar-se como impossível, por seu efeito, que ele teria alguma chance de ser um discurso que não fosse semblante. (LACAN, 2009, p. 21).

Outra discussão proposta por Platão e que também remete aos conceitos da teoria psicanalítica é a questão do desejo do homem, que posteriormente será analisada também por Spinoza.

Na *República* de Platão, encontramos a busca do homem pelo bem comum movida pela necessidade e não pelo valor moral. Cálicles<sup>11</sup> aponta que uma lei deveria ser lida em dois sentidos: o positivo, que busca a satisfação de uma necessidade, e o negativo, a renúncia do homem ao seu sonho de onipotência, uma vez que se vê obrigado a reconhecer o outro. A lei, na verdade, aparece como forma de refrear a natureza desregrada do desejo. Para Platão, assim como para Sócrates, o desejo não poderia constituir uma regra de vida uma vez que é desmensurado, no sentido de que se procura em vão satisfazê-lo – o que é da dimensão do impossível, como nos diz Lacan –, e polimorfo, uma vez que as fontes de prazer são infinitas e que o desejo poderá tomar muitas formas.

Na concepção de Platão, pelo fato de ter que lidar com uma infinidade de desejos, que se apresentam sob diversas formas, o homem não dispõe de um tempo livre para pensar, para organizar um pensamento verdadeiro, e a sua vida passa a refletir desarmonia, dada a onipotência do desejo. Desta forma, a lei nunca seria desejada em si e por si, “e o desejo, sempre à espreita, apenas esperaria o momento e o lugar para subverter tudo: volta do recalcado sempre possível e previsível.” (ROGUE, 2008, p. 60).

Assim, verifica-se que Platão salienta o insistente aflorar de discursos de aparência, proferidos por homens que são escravos de seus interesses e de suas paixões. Esta constatação o leva a questionar o seu poder de julgamento em relação ao valor absoluto que é a verdade. A liberdade, para Platão, é a submissão a um *logos* que se apresenta como o do ser, que seria o *logos* verdadeiro. Desta forma, o homem pode, ou não, voltar-se para o *logos* e encontrá-lo, revelando o seu eu verdadeiro.

---

<sup>11</sup> *Cálicles* é um personagem no diálogo platônico *Górgias*.



Nas palavras de Rogue (2008), no pensamento de Platão,

[...] a liberdade só existe na submissão ao discurso do ser. O saber é a única escapatória para a coação sensível e material que nega a ordem do discurso e, conseqüentemente, introduz aí a aparência e a imoralidade servil daquele que não sabe, incapaz de dar conta do que diz e faz. Contra a desordem que pode nascer do fato de o saber nos escapar demasiado frequentemente, é preciso lembrar a esperança que suscitam as reencarnações às quais nossa alma está destinada e que levam a crer que é possível, através da sucessão de vidas, aproximar-se sempre mais do logos verdadeiro, ajustar sempre mais a sua alma à ordem natural. (ROGUE, 2008, p. 66).

Na filosofia platônica, encontra-se a ideia de que nossa linguagem é apenas uma forma corrompida do *logos* dos deuses e que, também ao dizer a realidade, não é certo que encontre uma ordem que seria a ordem do ser, uma vez que não raro encontra a contradição, dado o fato de nossa realidade não poder se resumir apenas ao ser, mas também à aparência.

Como aponta Platão, o sensível, primeiro contato do homem com a realidade, é contraditório, uma vez que um objeto sensível não existe verdadeiramente por si mesmo; a sua identidade concreta só é apreendida através de inter-relações múltiplas, como a comparação, por exemplo, que aponta para a relatividade de cada pensamento ou sensação e, portanto, para a contradição. Nas palavras de Sócrates (PLATÃO, Fédon 75b), “nossas percepções sensoriais devem decerto nos levar a compreender que tudo o que aprendemos através delas é nos esforçar por obter a igualdade ela mesma [em si], mas que, devido a nossa deficiência, não alcançamos.”.

Desta forma, o sensível parece não poder oferecer um fundamento estável para o *logos*:

O sensível está, pois, entre os contrários que o constituem. O ser que a relação permite apreender torna-se de novo estranho ao pensamento quando é inserido numa outra rede de relações. O efeito de deslizamento do *logos*, na inadequação ao ser, produzido pelo movimento perpétuo do devir que afeta a rede de inter-relações, parece particularmente difícil de frustrar-se, visto que, para aspirar a uma definição verdadeira do objeto que se estuda, é preciso poder pensar uma definição verdadeira do objeto que se estuda, é preciso poder pensar uma razão de ser própria da relação, no seio da qual é apreendido. (ROGUE, 2008, p. 70-71).

Para Platão, o relativismo e o movimento universal anulam a possibilidade de um *logos*-um do ser, pois o ser deve poder ser atingido por um *logos* que ultrapasse e que não se prenda a nenhuma relação, possuindo, ao mesmo tempo, a capacidade de conter todas. Na verdade, um objeto pode ser mensurado segundo seu peso, calor, grandeza, etc, mas isso não evidencia o fato de que um mesmo objeto se faz conhecer através de *logoi* múltiplos.

Essa oposição um-múltiplo ressalta o fato de que para uma coisa se pode referir nomes múltiplos e que para um mesmo nome se pode referir coisas múltiplas. Essa constatação toma, para Platão, um valor metafísico, onde é o ser que está em questão e não a linguagem.

Sendo assim, Platão dá seguimento ao seu pensamento enfatizando sua concepção de Ideia, que seria a unidade de uma pluralidade, a qual, ainda que separada dessa pluralidade, é eterna. A invenção platônica da Ideia reflete a dificuldade de se atingir um verdadeiro *logos* do ser, sem que este seja afetado pela contradição inerente ao sensível; ela deve ser considerada como unidade genérica que sintetiza o diverso no um, acabando com o paradoxo de várias predicacões serem atribuídas a diferentes e múltiplos sujeitos.

Rogues esclarece:

A Idéia, que é então duplamente uma, pois é unidade genérica dos diversos objetos aos quais ela se aplica, e unidade principal que governa a realidade de dada coisa que participa dela, responde a um sensível duplamente múltiplo: múltiplo por seus objetos infinitamente diversos para o qual se é obrigado a chamar por nomes semelhantes, e pela diversidade de facetas que cada um desses objetos apresenta em si mesmo. Ademais, Platão menciona muitas vezes o fato de que a Idéia é a resolução do múltiplo, sensível, no uno. (ROGUE, 2008, p 82).

Por se recusar a aceitar o desvio e o aviltamento do *logos*, na tentativa de resgatar a sua univocidade e a aplicação da linguagem ao ser, Platão concebe a ideia do dualismo ontológico, a qual se refere à existência de dois níveis distintos de realidade: o sensível e o inteligível.

A partir desse momento, aquilo que era definido como unidade de uma multiplicidade sensível passa a ter uma existência própria, separada; serão as Ideias, a partir das quais o sensível tiraria, por participação, toda a sua realidade. Portanto, Platão passa a conceber a realidade como pertencente a uma ordem dividida: de um lado, está o sensível, as aparências, que dão à realidade um *status* múltiplo e mutável; do outro lado, está o inteligível, as Ideias, as quais podem ser qualificadas como ser verdadeiro devido a sua unidade e identidade.

Essa divisão, o *chôrismos* (χωρισμός) do sensível e do inteligível surge a partir da concepção de que a Ideia representa a eterna identidade a si, a universalidade, a indivisibilidade e a não-contradição, garantindo, assim, a ordem do *logos*.

### 5.1.1 A Teoria da Reminiscência

A ruptura introduzida por Platão entre o sensível e o inteligível induz diretamente a separação entre o corpo (*sôma*) e a alma (*psychê*), e esta separação, por sua vez, aponta para a oposição entre o devir e o ser. Uma vez que Platão, através da distinção entre corpo e alma, admite que a alma pode pensar sem o corpo, ele precisa dar conta de como é obtido o conhecimento, uma vez que aquilo que o sensível nos dá não é o conhecimento verdadeiro do ser.

Como resposta a este paradoxo, Platão introduz a sua Teoria da Reminiscência, a qual representa uma ligação da descontinuidade essencial entre o sensível e o inteligível, evocando a capacidade que a alma tem de se referir a objetos que não lhe são dados a conhecer pelos sentidos. Esta teoria surge para explicar a percepção da idealidade pela alma, como totalmente distinta da experiência vivida. Para Platão, a idealidade existe de maneira objetiva para a alma, que se lembra de tê-la contemplado anteriormente:

Entretanto, penso que se adquirimos esse conhecimento antes do nascimento e o perdemos por ocasião do nascimento, para posteriormente, graças aos nossos sentidos, recuperar o conhecimento de que tínhamos posse anteriormente, não seria aquilo que chamamos de aprendizado a recuperação de nosso próprio conhecimento? E não estaríamos corretos em chamar esse processo de reminiscência? (PLATÃO, Fédon 75e).

A Teoria da Reminiscência ou *Anamnese*, que em grego antigo (ἀνάμνησις) significa *lembrança*, *reminiscência* ou, literalmente, "*perda do esquecimento*", propõe que se as igualdades sensíveis relativas nos fazem lembrar do Igual em si, é porque essa idealidade tem um ser, o qual devemos ter contemplado antes que nossa alma entrasse em nosso corpo.

Como esclarece Rogue (2008):

[...] se os objetos sensíveis iguais-desiguais nos fazem pensar no Igual em si, é porque essa Idéia esta, de certa maneira, presente no sensível dado. Se há reminiscência, é porque há também participação. A possibilidade ontológica do dualismo, com um sensível que tira seu ser do ser do inteligível, por participação, se estabelece a partir da experiência prática de uma rememoração. (ROGUE, 2008, p.91).

É interessante observar o fato de esta palavra – *anamnese*, que dá nome à teoria platônica – ser justamente aquela usada para designar o ato específico desempenhado por um médico, um psicólogo ou um psicanalista quando este entrevista um paciente para diagnosticar sua “doença”. Estaria este profissional da saúde, durante seu processo de

*anamnese*, apenas fazendo perguntas que buscam lembrar todos os fatos que se relacionam com a doença e com a pessoa doente? Em uma dimensão mais profunda, à semelhança do método socrático, não poderia ele estar provocando o saber não-sabido do seu paciente? Buscando informações inconscientes? Abalizando o conhecimento que o próprio paciente tem da sua doença e da origem dela?

O interrogatório de pacientes é um método adotado desde a Grécia Clássica. Tal prática, já naquela ocasião, visava aliviar o sofrimento das pessoas enfermas através da fala. Ressalta-se, aqui, que a prática da *anamnese* e o exame físico, nos moldes que conhecemos atualmente, foram recomendados com interesse diagnóstico apenas no último século.

Dado o arcabouço teórico desta pesquisa, não podemos deixar de perceber essa coincidência significativa que aponta para os primórdios da concepção da prática psicanalítica, da cura pela palavra, e que traz gravado em seu significante a questão da reminiscência, do saber inconsciente, de um acesso ao real.

De acordo com a teoria de Platão, conhecer é recordar verdades que já existiam em nós, recordar o que a alma sabia quando habitava no mundo inteligível das ideias, onde contemplava a verdade absoluta, antes de “cair” no mundo sensível – o qual é o mundo das verdades imperfeitas, um mundo ilusório –, e se tornar prisioneira do corpo. No registro da reminiscência, supõe-se que tudo o que pode ser aprendido pode ser, na verdade, lembrado, uma vez que na alma do homem já se encontra tudo o que pode ser resposta àquilo que é colocado como questão para o saber.

No diálogo *Mênon*, Platão (2001) narra a discussão entre Sócrates e Mênon, onde aquele afirma que a alma é imortal e que já contemplou todas as coisas existentes. Sócrates expõe que a alma, no decorrer da vida, vai lembrando aos poucos das coisas que antes sabia. Desta forma, através do conhecido diálogo com o escravo sobre a geometria, Sócrates demonstra a Mênon que aquilo que os homens chamam de aprender, na verdade, é lembrar; que existem opiniões verdadeiras sobre uma dada questão dentro daquele que parece não saber algo, opiniões estas às quais ele tem acesso através do processo de interrogar a si mesmo para, então, rememorar-las:

MEN. Mas eu bem sei que ninguém jamais <lhe> ensinou.

SO. Mas ele tem ou não essas opiniões?

MEN. Necessariamente <tem>, Sócrates, é evidente.

SO. Mas se não é por ter adquirido na vida atual <que as tem>, não é evidente, a partir daí, que em outro tempo as possuía e as tinha aprendido?

MEN. É evidente.

SO. E não é evidente que esse tempo é quando ele não era um ser humano?

MEN. Sim.

SO. Se, então, tanto durante o tempo em que ele for quanto durante o tempo em que não for um ser humano, deve haver nele opiniões verdadeiras, que, sendo despertas pelo questionamento, se tornam ciências, não é por todo o sempre que sua alma será <uma alma> que <já> tinha aprendido? Pois é evidente que é por todo o tempo que ele existe ou não existe como ser humano.

MEN. É evidente.

SO. E se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal, não é?, de modo que aquilo que acontece não sabemos agora – isto é aquilo de que não te lembras – é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e de rememorar. (PLATÃO, 2001, Mên., 86 a-b).

Em seu seminário intitulado *O Ato Psicanalítico*, na *Lição 3*, proferida em 29 de novembro de 1967, Lacan sugere aos seus ouvintes a leitura do texto *Mênon* de Platão e, através deste, discute a Teoria da Reminiscência, formulada por esse pensador, a qual se coloca como complementar à teoria socrática do conhecimento e do ensino, tendo por base o cultivo da dialética. Através de perguntas, o mestre tenta trazer à lembrança o conhecimento inato, ou o saber não-sabido, do discípulo.

Através da alegoria de *Er* (PLATÃO, 2006), também referida por Lacan, ainda na *Lição 3* de *O Ato Psicanalítico*, Platão busca fundamentar a Teoria da Reminiscência. O filósofo narra a estória de Er, o Armênio, um pastor cujo corpo, após ser morto em batalha, é encontrado intacto, dez dias depois, entre centenas de cadáveres putrefatos. No décimo segundo dia após sua morte, no momento em que seriam cumpridos os ritos funerários, Er acorda, levanta-se e começa a narrar o que viu no além. O pastor relata que aprendeu que as almas renascem indefinidamente para se purificarem de seus erros passados até que não mais precisem reencarnar, quando então passam a residir na eternidade. Coloca ainda que a morte, mero intervalo entre as existências terrenas, é o período em que as almas podem contemplar o conhecimento verdadeiro e, pelo menos, vislumbrar o mundo perfeito das ideias. Antes de regressarem à nova encarnação, porém, as almas têm que atravessar uma vasta planície desértica, sob um calor abrasador, que as leva a beber das águas de *Lethé* (*esquecimento*, em grego), o rio da despreocupação. Quanto mais as almas bebem destas águas, mais esquecem suas vidas anteriores e o seu contato com o absoluto, com a verdade. Quando sua lembrança é pouca, ou nenhuma, essas almas são encaminhadas ao local escolhido para o novo nascimento.

A partir desta teoria platônica, Lacan discute a possibilidade de as coisas que são reveladas pelo homem já estarem previamente em algum lugar, de as descobertas do homem serem tidas como estando nesse lugar antes de serem forjadas, como se fossem sabidas desde sempre. Lacan coloca, ainda, que não é o caso de contestar que a realidade é anterior ao conhecimento, mas, por outro lado, questiona o que é feito do saber:

Aquilo de que se trata quanto à dimensão divina e, geralmente, quanto àquela do espírito, gira inteiramente em torno disto: o que é que nós supomos já estar ali, antes que façamos a descoberta? Se sobre todo um campo se verifica que seria não fútil, mas leviano pensar que esse saber já estava lá, esperando-nos antes que nós o fizéssemos surgir, isso poderia ser de molde a nos levar a fazer uma reavaliação a tal ponto mais profunda. (LACAN, 1967-8, p. 25).

A partir dessa reflexão, e resgatando a ideia de reminiscência, Lacan aponta que tudo aquilo que a alma tenha armazenado, desde sempre, é o que a formou a ponto de torná-la capaz de saber. Ele acrescenta que:

Não se trata de saber se a alma existia antes de se encarnar, mas, simplesmente, de saber se essa dimensão do sujeito como suporte do saber é algo que deva estar, de alguma [forma], preestabelecido nas questões sobre o saber. (LACAN, 2001, p. 56).

Se assim for, como se poderia caracterizar esse “lugar” onde o saber está depositado? Como se pode conhecer o que não se conhece? Não são poucos os exemplos que vinculam um *insight*, vindo não se sabe de onde (?), a descobertas que revolucionaram o saber científico e o desenvolvimento da civilização. Pearce (2009) relata diversos casos de cientistas que por anos se dedicaram a uma busca infrutífera e que, quando não mais dedicavam esforços à causa, tendo a mente descansada, receberam o que eles mesmos chamam de “presente”, ou seja, a solução para as suas questões totalmente pronta, normalmente sob a forma de linguagem simbólica, contendo uma grande quantidade de informações que são transmitidas em um *flash*.

Foi assim, por exemplo, com William Hamilton, responsável pela teoria dos quatérnios:

Hamilton passou anos tentando resolver um enigma matemático específico, e sua mulher contou que periodicamente ele desanimava e abandonava a busca, jurando que não iria mais desperdiçar seu tempo com aquilo, só para ser apanhado de surpresa por um ângulo novo que não tinha lhe ocorrido antes. Finalmente, depois de 15 anos nessas idas e vindas, ele abandonou a busca de vez, lamentando ter desperdiçado assim os melhores anos de sua vida. Convidou sua mulher a fazer um passeio com ele para aliviar o desgosto e, quando atravessava uma pequena passarela dos arredores de Dublin, com a mente em branco e finalmente em repouso, a resposta chegou. Veio num facho de descoberta, o teorema inteiro apresentado de maneira altamente simbólica num único instante. Mais tarde, ele contou que naquele momento percebeu que a complexidade da resposta poderia requerer outros 15 anos para ser traduzida em termos matemáticos. (PEARCE, 2009, p. 46-7).

August Kekulé, por sua vez, já cansado de buscar um princípio fundamental da química, em um devaneio chegou à teoria do anel de benzeno através da visão mental de uma cobra mordendo o próprio rabo, símbolo que ele imediatamente reconheceu como sendo a resposta a

sua busca. Pearce (2009, p. 47) relata que Kakulé, em discurso proferido por ocasião de uma homenagem que recebera, teria dito: “Senhores, devíamos falar menos e sonhar mais.”.

Também o raio *laser*, que rendeu a Gordon Gould o Prêmio Nobel, teve sua origem em um lampejo momentâneo. Gould estava colocando vários assuntos em dia, no final de semana, quando, em um momento em que não pensava em nada, “viu” em sua mente uma imagem que durou apenas uma fração de segundo. Passou o resto do final de semana traduzindo e colocando no papel toda a complexidade transmitida pela sua visão.

Pearce (2009) busca explicar esses *insights* através da teoria dos fenômenos de campo, que fala de agregados de energia em ressonância, grupos de frequências semelhantes ou vibrações ou ondas de energia que são compatíveis entre si, ou seja, que podem entrar em ressonância e se combinar. De acordo com a teoria dos campos, esta energia está por trás de todas as estruturas e vivências de nossa experiência, sejam elas relativas ao pensamento ou à matéria. Através das configurações formadas pelos campos, pode ocorrer uma influência vinda “de cima para baixo” que pode irromper no pensamento de qualquer pessoa.

Sobre isso, Pearce (2009) afirma:

O campo de Gould se alimentou num campo do mesmo tipo, universal ou mantido por muitos indivíduos, situado acima e além de qualquer mente-cérebro individual, mas obviamente produto da mente dele e de outras pessoas. [...] campo aqui tem a ver com atividades sociais compartilhadas e indica um agregado de energia e potencial inteligentes. Nesse sentido, campo é um termo adequado para designar várias ações ou estados mentais, mas esse campo não tem localização. [...] A afirmação de que esses campos podem ser geradores, criando alguma coisa que nunca se manifestou, será certamente negada pelos acadêmicos tradicionais. (PEARCE, 2009, p. 53).

A teoria dos campos foi retomada por Rupert Sheldrake e David Bohm, sendo que este último apresentou a ideia de que “a própria consciência é um campo de energia subjacente a todos os possíveis arranjos que constituem um universo.”. (PEARCE, 2009, P. 61).

Corroborando esta teoria, na filosofia oriental, encontramos a concepção de *Shakti*, que pode ser definida como um campo de energia criativa no qual estamos todos inseridos. *Shakti* é um termo derivado do Sânscrito que significa “ser capaz de” e representa uma força ou empoderamento sagrado. No Hinduísmo, *Shakti* designa a energia cósmica primordial e representa a energia criativa, as forças dinâmicas que movimentam o universo.

De acordo com a teoria lacaniana, todo o sujeito é alienado, e essa alienação se dá pela via do significante. Desta forma, o homem tem a ilusão de escolher suas palavras, de dominar o seu discurso, de usar a linguagem para propor sua posição como sujeito. Contudo, o homem

usa a linguagem, mas também é usado por ela. A linguagem tem vida própria e, como ilustra Fink,

[...] ocasionalmente algumas palavras irrompem e nos dão a impressão de não as termos escolhido (longe disso!). Certas palavras e expressões *se apresentam* enquanto falamos ou escrevemos – nem sempre as que queremos –, às vezes com tanta persistência que somos forçados a falar ou escrevê-las antes de sermos capazes de prosseguir. Uma certa imagem ou metáfora pode *surgir* em nossa mente sem que procuremos ou de qualquer forma tentemos construí-la e se atirar em nós com tanta violência que nada podemos fazer se não reproduzi-la e depois apenas tentar caçoar de seu significado.

Tais expressões e metáforas são selecionadas em um Outro lugar que não a consciência. (FINK, 1998, p. 32-3).

Tendo em vista a alienação do sujeito, podemos conceber o discurso como sendo uma entidade que nunca apresenta apenas uma dimensão, pois, como lembra a máxima de Lacan em relação à verdade do sujeito: “sou onde não penso e penso onde não sou”.

O lapso, por exemplo, tomado por Freud, juntamente com o sonho e o chiste, como um fenômeno elementar do inconsciente, é a manifestação de um pensamento estranho à consciência que se apresenta, no entanto, plenamente organizado. Um lapso de língua nos lembra imediatamente que “vários discursos podem usar o mesmo porta-voz ao mesmo tempo.” (FINK, 1998, p. 19). É um pensamento que, ao irromper, na perspectiva psicanalítica, faz com que a verdade possa aparecer por alguns instantes.

Dentro desta concepção, não poderia ser a intuição, ou a premonição, por exemplo, uma dimensão de discurso que, à semelhança do ato falho, faz transbordar o saber inconsciente, dando-lhe acesso à consciência? Nesse sentido, o inconsciente, no que tange as suas irrupções na consciência, não estaria ligado apenas à expressão de um desejo que é em si mesmo estranho e inassimilável, ou então a um sentimento recalcado – “um significante – não-senso, irreduzível e traumático” (LACAN, 1964, p. 243) que esteja assujeitando o sujeito. Poderia, talvez, neste momento estar representando o acesso a um saber não-sabido, a uma informação que esteja disponível no “baú” que dá suporte ao tesouro de todos os significantes.

Sobre isto, Costa-Moura (2010) aponta que:

Freud supõe que há de um lado a verdade expressa nos processos inconscientes, verdade que constituiria característica própria do locutor e que preexiste à sua articulação; e de outro, o lapso, por exemplo, mas também o sintoma ou o sonho, como circunstância que autoriza sua expressão. Na incitação à rememoração, presente nos primeiros movimentos freudianos, há a suposição da reminiscência: a suposição de algo imemorial, que existe e dura indefinidamente (as histéricas afinal sofriam de reminiscências) e se apresenta por meio das formações do inconsciente, justamente porque não se faz ato (o ato é falho aí). Para Freud tratava-se de decifrar



o texto que o inconsciente é; de inferir e recolher o texto que o inconsciente produz, fora do registro da consciência. (COSTA-MOURA, 2010, p. 5).

Segundo Freud, o inconsciente registra e armazena todas as informações a que tem acesso, tornando-as elementos indestrutíveis que podem ser resgatados em um dado momento, na maior parte das vezes, independente da vontade consciente do sujeito, uma vez que são lembranças acessadas através da cadeia significante.

É por essa razão que Lacan diz que o inconsciente é estranho ao sujeito, que é em si grande Outro e inassimilável. Sobre isso, Fink (1998) ressalta que:

[...] Lacan foi mais além ao explorar o que ocorre ao nível do inconsciente, tentando fornecer modelos que conceitualizassem o funcionamento autônomo da linguagem no inconsciente e a estranha “indestrutibilidade” dos conteúdos inconscientes. (FINK, 1998, p. 34).

Assim, pelo fato de que “o inconsciente não tem borracha”, como nos diz Folberg (2010), por ser “estruturado como uma linguagem”, segundo Lacan (1964, p. 27), e por não estar vinculado a noções de tempo e espaço, ele atualiza constantemente acontecimentos passados, “segurando cada e todo o elemento eternamente, permanecendo marcado por todos eles para sempre” (FINK, 1998, p. 39).

Retomando, então, as questões levantadas pela discussão da Teoria da Reminiscência de Platão, e as características próprias do inconsciente na teoria psicanalítica, poderíamos conceber que no inconsciente existem memórias referentes a experiências vividas pelo sujeito em uma vida anterior, as quais surgem durante a vida presente como irrupções do inconsciente, trazendo à nossa realidade situações inusitadas, como, por exemplo, nos casos onde o sujeito fala línguas por ele (não)aprendidas ou lembra e descreve em detalhes locais por ele (des)conhecidos, entre tantas outras ocorrências (in)explicáveis que ainda causam a curiosidade e a perplexidade de muitos, além da descrença e do escárnio de outros tantos?

Nas palavras de Fink,

O inconsciente não é algo que se conhece mas algo que é sabido. O inconsciente é sabido *sem o saber* da “pessoa” em questão: não é algo que se apreende “ativamente”, conscientemente, mas, ao contrário, algo que é registrado “passivamente”, inscrito ou contado. (FINK, 1998, p. 42).

Cabe retomar aqui a ideia de que o sujeito é determinado por esse saber inconsciente, por esse saber não-sabido e que, a partir daí, surge a relação de um sujeito com o que se

apresenta no real. Lacan diz que a letra mata o real que havia antes da linguagem, pois jamais o simbólico pode dar conta do real em sua verdade, servindo-lhe apenas de semblante.

Segundo Fink (1998), a dimensão do real, concebida por Lacan,

O real, então, não existe, uma vez que ele precede a linguagem. Lacan reserva um termo separado para ele, emprestado de Heidegger: ele “ex-siste”. Ele existe fora ou separado da nossa realidade.

[...] O real talvez seja melhor compreendido como *aquilo que ainda não foi simbolizado*, resta ser simbolizado, ou até resiste à simbolização; pode perfeitamente existir “lado a lado” e a despeito da considerável habilidade lingüística de um falante. (FINK, 1998, p. 43-4).

Lacan nos diz que existe sempre um resto de real que persiste lado a lado com o simbólico, o qual a cadeia associativa não comporta. É o *caput mortuum*, o qual Lacan define como o significante impossível, e que Miller descreve como “[...] resto que faz obstáculos à dialética e à lógica do significante, no sentido em que esse resto permanece insolúvel, não se pode resolvê-lo nem dissolvê-lo.” (MILLER, apud GROVA, 2010).

Poderíamos associar a essa concepção lacaniana à eterna busca do homem pelo sagrado? Podemos dizer que a persistência do sujeito em relação à dimensão do divino, do espiritual está relacionada ao *caput mortuum* de Lacan, o eterno resto do real, o qual na cadeia da existência humana (ou da ciência?) nunca cessa de não se escrever, como se esse ponto fosse a reminiscência do seu contato com o absoluto, a verdade de tudo que a cadeia produz em um *continuum*, verdade essa que tem que ser dita de outra forma para que possa persistir como real?

Ainda discutindo a Teoria da Reminiscência de Platão, Lacan apresenta a ideia de que a virtude (*areté*), aquela do cidadão e do bom político, como é apresentada por Sócrates em *Mênon*, está bem mais próxima da opinião verdadeira do que da ciência, e que esta opinião verdadeira provém muito mais da ordem da *poiesis* do que da lógica que articula a ciência. Segundo Lacan (2001), essa opinião verdadeira, que nos vem “do céu”, refere-se àquilo que se pode aprender, articulando-se, assim, à concepção de sujeito:

O que se pode aprender é um sujeito que já tem essa característica primeira de ser universal: sobre isso, todos os sujeitos estão no mesmo ponto de partida; sua extensão é de uma natureza tal que isso lhes supõe um passado infinito e, portanto, provavelmente um futuro que não o é menos, ainda que a questão a respeito da sobrevida não seja abordada nesse diálogo. (LACAN, 2001, p. 55).

Como ilustração, podemos mencionar também a teoria dos registros akáshicos que, tanto para o hinduísmo como para diversas correntes místicas, representam a memória

universal, um conjunto de conhecimentos que estão armazenados no éter e que abrangem o passado, o presente e o futuro de tudo o que se passa no universo. Nas palavras de Pearce (2009, p. 87), os registros akáshicos são uma “espécie de biblioteca ou “banco de dados” contendo todas as categoria da experiência e do conhecimento humanos, um campo mórfico que abrange ou é abrangido pela hipotética “mente no sentido amplo”.”.

## 5.2 DESCARTES E CIÊNCIA

René Descartes foi um filósofo, físico e matemático francês que nasceu em Touraine, antiga província da França, em 31 de março de 1596 e veio a falecer em Estocolmo, em 11 de fevereiro de 1650. Descartes revolucionou a filosofia e a ciência na Idade Moderna e é considerado um dos mais importantes pensadores da história ocidental.

Uma das questões principais suscitadas pelas ideias de Descartes, razão pela qual sua presença é convocada neste trabalho, é a chamada dualidade mente/corpo. De acordo com Braga (2006),

[...] foi a partir de Descartes que esta dicotomia mente/corpo foi sistematizada. Este filósofo concluiu que o universo é dualista e considerou que o homem é composto de duas partes: a substância pensante, de natureza espiritual (a mente), e a substância extensa, de natureza material (o corpo). Para Descartes, o corpo faz parte da matéria e a sua essência é a extensão, podendo ele realizar várias ações sem a intervenção da alma (mente). Em contrapartida temos a mente. Sua essência é pensar e, ao contrário do corpo, não faz parte do universo estendido. Desta forma, por volta de 1619, quando Descartes cunhou a máxima “Cogito, ergo sum”, ou seja, “Penso, logo existo”, estava lançando a semente da sistematização da divisão mente/corpo mecanicista, que levou o ser humano ao reducionismo, o qual desvenda o mecanismo da parte para entender o todo, o qual prima pela especialização do conhecimento em detrimento de uma visão mais global e integral dos fenômenos do homem e da natureza. (BRAGA, 2006, p. 13).

Quando tomamos a frase de Descartes, *Cogito, ergo sum*, podemos perceber que implícita em sua concepção está, mais uma vez, a importância da linguagem para o sujeito. Uma vez que o pensamento se manifesta como uma fala interior, como já dizia Platão, normalmente em forma de monólogo, mas não raro em forma de diálogo, de imagens e símbolos, a máxima de Descartes nos dá margem a intuir a associação da linguagem com a existência ou com a formação do sujeito. Através de sua máxima, podemos ler “Eu sou algo que pensa” ou “Eu sou aquele em que está e por quem se manifesta o verbo”. Essa ideia, por sua vez, remete-nos diretamente à milenar frase *In principio erat Verbum*, ou seja, “No princípio era o Verbo”.

Ao investigarmos a palavra “Verbo” utilizada nas Escrituras, podemos verificar que esta teve origem no termo grego λόγος, ou *Logos*, que apresenta como tradução para a língua portuguesa os termos *palavra, fala, discurso e razão*, como já foi visto anteriormente. Mais especificamente, o *Logos*, no grego, significava inicialmente “o Verbo”, que é interpretado nas Escrituras não apenas como a palavra falada, pronunciada pelos lábios, mas como a fala interior da alma, como aquela que está na mente do sujeito, como Deus em ação, criando e se revelando, como o princípio a partir do qual tudo se cria.

Foi apenas a partir de filósofos gregos, como Heráclito, que o termo *Logos* passou a ter um significado mais amplo, sendo um conceito filosófico traduzido como *Razão*, como a capacidade de racionalização individual. Portanto, esse conceito nos remete novamente ao *Cogito* cartesiano e à existência do pensamento, ou da linguagem, como um elemento que define a alma enquanto substância individual.

Retornando à origem do termo – e a origem das coisas, *In principio erat Verbum* –, por que não dizer, então, no início da formação do sujeito era o verbo, ou seja, a linguagem, assim como coloca também Lacan em sua teoria psicanalítica, que sugere que o sujeito se forma a partir da linguagem, uma vez que é habitado por ela. Porém, como salienta Lacan (2008a, p. 28), “Depois desse *penso* que, ao supor-se a si mesmo, funda a existência, tivemos que dar um passo, que é o do inconsciente.”.

É inegável a influência que os escritos de Descartes exerceram em todos os âmbitos da sociedade do século XVII, trazendo uma inovação intelectual que, aos poucos, acabou sendo aceita como a forma legítima de argumentação científica. Esse filósofo argumentava que nada poderia ser conhecido a menos que se pudessem expor verdades evidentes, que deveriam ser provadas através da luz natural da razão, tendo a sua célebre frase – *Cogito, ergo sum* –, tornado-se emblemática do racionalismo.

Como esclarece Japiassú<sup>12</sup>,

No século XVII, o *racionalismo* pode ser definido como a doutrina que, por oposição ao *ceticismo*, atribui à *Razão* humana a capacidade exclusiva de conhecer e de estabelecer a Verdade; por oposição ao *empirismo*, considera a Razão como independente da experiência sensível (*a priori*), posto ser ela inata, imutável e igual em todos os homens; contrariamente ao *misticismo*, rejeita toda e qualquer intervenção dos sentimentos e das emoções, pois, no domínio do conhecimento, a única autoridade é a Razão. (JAPIASSÚ, 2005, p. 101).

Desta forma, o pensamento cartesiano acabou por influenciar de forma incisiva e decisiva o pensamento científico, sendo adotado como verdade única pelas ciências exatas e

<sup>12</sup> Hilton Japiassú é professor de filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

determinando o paradigma dominante como reducionista e disjuntivo. Este processo impulsionou de forma incontestável as descobertas científicas e o avanço da humanidade, porém deixou uma herança bastante penosa para a alma humana.

Em paralelo ao desenvolvimento científico, Descartes influenciou também, de forma contundente, o comportamento do homem em relação ao seu acolhimento ao sensível, criando um abismo entre a ciência e a dimensão da espiritualidade, da subjetividade. Quando a isso, existe um fato particularmente curioso no percurso de pensamento desenvolvido por Descartes, uma vez que, como aponta Japiassú (2005), este pensador decidiu se dedicar à filosofia aconselhado pelo cardeal Bérulle e tinha como objetivo conciliar a nova ciência [heliocentrismo] com as verdades do cristianismo. Embora este tenha sido o início de sua jornada filosófica, Japiassú (2005, p. 102) relata que “todos os seus livros foram proibidos – colocados no Index – pela Igreja em 1662, apesar de não representarem tanto perigo e tanta subversão quanto os de Galileu.”.

Após chegar à conclusão da realidade da existência do ser através do *Cogito, ergo sum*, Descartes buscou saber quem é esse ser em existência e identificou o *eu* à alma, e a alma ao pensamento. Ocorre que Descartes aprofundou de tal forma o seu método científico através da valorização do intelecto, da mente, que acabou por negligenciar a existência do corpo, lançando a semente da sistematização da divisão entre mente (*res cogitans*) / corpo (*res extensa*), apresentando a mente (espírito) como algo totalmente independente e distinto do corpo em uma tese que chamou de *dualismo*. Podemos observar que Descartes nega a interação entre mente e corpo através da seguinte passagem do seu Discurso sobre o Método, V Parte:

Depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas..., compreendi que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinto do corpo e, mesmo, que é mais simples de conhecer do que ele; e ainda que ele nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é. (DESCARTES *apud* JAPIASSÚ, 2005, p. 107).

Esta passagem de Descartes parece bastante significativa uma vez que, ao mesmo tempo em que nega completamente a noção de paralelismo entre mente e corpo, destaca a soberania da alma e aponta para uma possível sobrevivência desta sem um corpo. Ainda assim, sobre isto, Solomon (2003) esclarece que:

Embora mente e alma fossem praticamente intercambiáveis para Descartes, não é de modo algum claro em que medida ele pensava que a sobrevivência da alma após a morte acarretava a sobrevivência de muitos aspectos da mente, como lembranças e emoções particulares. Ele era intrigado pela neurologia (isto é, a relação entre a consciência e o cérebro), mas está bastante claro que o que o impeliu, fundamentalmente, foi menos a trama fisiológica que a confrontação muitas vezes violenta das religiões e o conflito aparentemente perene entre a religião e a ciência. (SOLOMON, 2003, p. 268).

Embora o pensamento cartesiano tenha sido o gatilho principal para a condenação do sensível e o consequente rechaço de tudo o que se refere ao campo do sagrado, Descartes não deixou de afirmar a existência de Deus como uma verdade, como o ser perfeito.

Em relação ao surgimento e aos desdobramentos do dualismo cartesiano, Solomon (2003) nos lembra que, na filosofia chinesa, o holismo é uma alternativa viável ao dualismo cartesiano e que na filosofia indiana, por exemplo, mente e corpo são contínuos e não distintos ou opostos como postula Descartes. Na verdade, esta filosofia apresenta uma valorização da complexidade e uma grande resistência ao reducionismo:

[...] na filosofia indiana, na filosofia chinesa, em outras tradições filosóficas, o problema mente-corpo – pelo menos na forma expressa por Descartes e tratada por seus sucessores – não se manifestou. Isso não indica nenhuma inadequação da parte dessas tradições. Ao contrário, o fato de carecerem elas de qualquer consideração dos conceitos truncados de mente e corpo no sentido cartesiano é hoje tomado como um sinal de sua superioridade de um ponto de vista espiritual. (SOLOMON, 2003, p. 272).

A partir dessa separação contumaz entre o sensível e o inteligível, cerca de trezentos anos foram necessários para que os pensadores voltassem a fazer da mente e do corpo uma unidade, embora filósofos contemporâneos de Descartes, como, por exemplo, Spinoza, tenham combatido a dualidade no homem desde a sua proposta, como poderá ser observado a seguir.

### 5.3 SPINOZA

Baruch de Spinoza nasceu em Amsterdã, em 1632, e faleceu bastante jovem, em 1677, em Haia. Filho de pais judeus portugueses, que se refugiaram em Amsterdã devido à perseguição católica, este filósofo desenvolveu ideias bastante polêmicas para a sua época, as quais lhe renderam a exclusão social e a excomunhão. Como ressalta Rohden (2002, p. 28),

“Por mais paradoxal que pareça, a verdade é que, na pessoa de Spinoza, o pleniteísta foi condenado pelos ateístas, embora os teístas pretendessem condenar o ateu.”.

Spinoza é muitas vezes referido como o filósofo que criou a ética da alegria ou da felicidade, uma vez que em sua obra, além de ressaltar a indivisibilidade do Ser, destaca a importância da educação dos sentimentos, da autoconsciência e do autoconhecimento na busca da real felicidade, paz de espírito e liberdade.

Nas palavras de Spinoza,

O conhecimento íntimo é uma alegria nascida de considerar o homem a sua própria potência de agir (Def. XXV das paixões). [...] Logo, o contentamento íntimo nasce da Razão. Ademais, enquanto o homem se considera a si mesmo clara e distintamente, isto é, adequadamente, não percebe senão o que se segue da sua própria potência de agir (Def. II, Parte III), isto é, da sua potência de conhecer (Prop. III, Parte III); dessa consideração apenas nasce, pois, o contentamento maior que possa haver. (SPINOZA, 2002, Parte IV, p. 335).

Ainda que Spinoza utilize a Razão como base de seu pensamento e a aponte como caminho para o entendimento e o contentamento, devemos salientar que não se trata da razão pura e independente do corpo preconizada por Descartes; é uma razão utilizada como forma de escrutinar o pensamento e os sentimentos na busca de uma compreensão mais adequada de si mesmo e do mundo. Talvez a distinção entre *racionalização* e *racionalidade* mencionada por Morin (2000) possa ilustrar o que proponho:

Como pudemos tomar uma pobre racionalização pela própria racionalidade? [...] Racionalidade e racionalização têm a mesma origem, a vontade de formular sistemas de idéias coerentes que possam ser aplicados ao universo. Porém, a racionalização prende o universo num pelourinho abstrato que ela toma por realidade concreta, enquanto a verdadeira racionalidade dialoga com o irracionalizável, com a incerteza, com o imprevisível, com a desordem, em vez de anulá-los. A racionalidade é uma estratégia de conhecimento e de ação. (MORIN, 2000, p. 229).

Embora Spinoza tenha sido contemporâneo de Blaise Pascal, Gottfried Wilhelm Leibniz e Rene Descartes, e, junto com estes, esteja também relacionado entre os filósofos racionalistas, Spinoza apresentou uma independência intelectual marcante, contrapondo a tendência de sua época, investindo contra a racionalidade (ou racionalização?) extremada de Descartes, rejeitando a ideia cartesiana da divisão mente/corpo e defendendo a reintegração entre *res cogitans* e *res extensa*.

A noção de homem concebida por Spinoza aponta para a inteireza do ser. Huberto Rohden (2002, p. 14) ilustra essa questão muito bem, dizendo que “Para Spinoza, porém, não existe essa divisão entre as ‘razões do coração’ e as ‘razões da razão’”.

Em sua obra principal, *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras*, Spinoza (2002, Parte II, p. 136) declara que “substância pensante e substância extensa são uma mesma substância, ora compreendida sob um atributo, ora sob outro.”. Ou seja, para este filósofo, o atributo Extensão, que dá origem ao corpo, e o atributo Pensamento, que dá origem à alma ou mente, são expressões de uma mesma e única substância que, embora se manifestem diferentemente, estão sujeitos às mesmas leis e aos mesmos princípios.

Segundo Braga (2006),

Em termos Espinosanos, podemos dizer que o que é percebido através dos cinco sentidos, ou seja, apenas pelo corpo, não daria conta da significação real de uma dada experiência, pois estaria apoiada em idéias inadequadas, ou, em outros termos, em idéias geradas pelo primeiro gênero de conhecimento. Apenas o uso do corpo não é suficiente para que o sujeito forme um sentido adequado da interação vivenciada, embora a compreensão das afecções por ele sofridas seja essencial à construção do conhecimento. Como diz Espinosa (2000, Parte II, p. 160), “A alma não se conhece a si própria senão à medida que percebe as idéias das afecções do corpo.” Porém, cabe ressaltar que Espinosa coloca de forma clara que o que determina a alma a pensar é um modo do pensamento e não um modo da extensão, ou seja, o corpo, mas que a ordem e a conexão das idéias na alma são reguladas pela ordem e concatenação das afecções do corpo e vice-versa. (BRAGA, 2006, p.82).

Ao buscar reestabelecer a unidade mente e corpo e apontar a sua interdependência, Spinoza traz a ideia de que a alma, na medida do possível, esforça-se em imaginar o que ajuda ou facilita a potência de agir do corpo, visando à continuidade da sua existência através de uma força chamada *conatus*.

*Conatus* é um termo latino que designa *esforço* (físico, moral ou intelectual) ou *impulso*, o qual foi adotado pela filosofia, no século XVII, tendo como inspiração a nova física. A partir do princípio de inércia, onde um corpo permanece em repouso ou movimento até que sofra a ação de um outro corpo que altere o seu estado, ocorreu a concepção filosófica de que todos os seres no universo têm uma tendência natural e espontânea à autoconservação e que, desta forma, insistem e se esforçam por permanecer na sua existência.

Esta é a ideia central que coordena o pensamento de Spinoza em sua *Ética*. Segundo ele, “Toda coisa, à medida que existe em si, esforça-se por perseverar no seu ser.” (SPINOZA, 2000, Parte III, p. 205) – podendo o termo *coisa*, empregado por Spinoza, ser vinculado tanto a um corpo quanto a uma ideia. Spinoza coloca o *conatus* como sendo a essência atual do corpo e da alma, o qual possui uma duração ilimitada até que causas exteriores mais fortes e mais poderosas o destruam, até que seja ultrapassado pela potência de causas exteriores que lhe sejam contrárias.



Esta força ou potência interna que impulsiona o ser a continuar a existir e a agir está diretamente subordinada às relações estabelecidas a partir do encontro dele com outros seres, a partir do encontro de um corpo com outro, de uma ideia com outra, e isto faz com que esta força varie de potência, aumentando e diminuindo, de acordo com as impressões e ideias que emergem deste encontro, a partir do sentido que é ali construído. “Mas porque este esforço nos leva a actuar diferentemente segundo os objetos encontrados, devemos dizer que ele está, a cada instante, determinado pelas afecções que nos vêm dos objetos.” (DELEUZE, 1970, p. 30).

Sendo assim, percebemos que o *conatus* pode sofrer grandes mudanças, passando de uma maior perfeição a uma menor perfeição – ou ao contrário –, ora fortalecendo-se ora enfraquecendo-se, dependendo das experiências vividas pelo sujeito. Nas palavras de Deleuze (1970):

[...] quando encontramos um corpo exterior que não concorda com o nosso (isto é, cuja relação não se compõe com a nossa), tudo ocorre como se a potência desse corpo se opusesse à nossa potência, operando uma subtração, uma fixação: dizemos nesse caso que a nossa potência de agir é diminuída ou impedida, e que as paixões correspondentes são de **tristeza**. Pelo contrário, quando encontramos um corpo que convém com a nossa natureza, e cuja relação se compõe com a nossa, dizemos que a sua potência se adiciona à nossa: as paixões que nos afectam são então de **alegria** (aumenta ou é favorecida a nossa potência de agir). (DELEUZE, 1970, p. 40).

Para Spinoza, o *conatus* é ao mesmo tempo um fenômeno da consciência e um fenômeno do corpo. Na existência ocorre, então, o encadeamento das ideias da mente e dos movimentos do corpo; sendo mente e corpo percebidos como atributos diferentes de uma única substância. Ao trabalhar a noção de *conatus*, Spinoza reforça a concepção da unidade mente e corpo, estabelecendo um paralelismo entre o aumento e a diminuição da potência do corpo e da alma, relacionando o que acontece ao corpo com o que acontece ao espírito (mente) e vice-versa: “Se alguma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar da nossa alma.” (SPINOZA, 2000, p. 208).

A noção de *conatus*, em Spinoza, está diretamente ligada ao conceito de Desejo, o qual é visto por este filósofo como sendo “a essência mesma do homem enquanto concebida como determinada a fazer alguma coisa por qualquer afecção dada.” (SPINOZA, 2000, Parte III, p. 260). Sendo assim, o Desejo não é senão o próprio esforço por agir, todos os impulsos, volições e apetites do homem, que fazem com que ele direcione seus atos a fim de buscar aquilo que lhe parece útil e que vai ajudá-lo a perseverar na sua existência.

Muitas vezes, porém, esse mesmo desejo pode se opor e variar entre si de forma que o homem se vê impelido em vários sentidos, sem saber para onde ir ou como agir. Isso se dá devido ao fato de que a causa verdadeira de um impulso do *conatus* se encontra nos domínios do inconsciente. Por um lado, apenas somos conscientes das ideias que temos nas condições em que as temos; só temos consciência das ideias que exprimem nossas afecções, ou seja, do efeito dos corpos exteriores sobre o nosso. Por outro, só temos noção do *conatus* e de suas determinações ou sentimentos uma vez que as ideias das afecções determinam o *conatus*.

É por esta razão que Spinoza vincula o Desejo ao *conatus* tornado consciente. Tomada de consciência esta que ocorre apenas através da consciência das afecções. Porém, esta consciência não traz em si a noção de verdade, uma vez que as afecções são fruto de ideias inadequadas, as quais chegam ao homem mutiladas e distorcidas apenas através dos nossos sentidos ou da nossa memória e não através da nossa Razão.

Esta discussão sobre o fato de as forças que nos impulsionam a agir serem conscientes ou inconscientes e de como essa mudança de estado se daria, leva-nos a estabelecer um vínculo questionador entre as formulações de Spinoza com relação ao *conatus* e a teoria freudiana. Poderia o *conatus* de Spinoza ser inserido em alguma das formulações de Freud? Como se daria essa aproximação? Qual seria o lugar do *conatus* na teoria freudiana?

Tomando como ponto de partida o fato de que o *conatus* está diretamente associado a algo que coloca em movimento, a algo que *impulsiona*, tanto por significado quanto por significante somos levados ao termo *pulsão*.

*Pulsão*, derivado do termo latino *pulsio*, tradução mais aceita atualmente para o tão polêmico *Trieb* do alemão de Freud, é considerado como sendo quase um neologismo do jargão psicanalítico, uma vez que não tem uso corrente na língua portuguesa. Desta forma, possui maior flexibilidade para acolher a ampla gama de significações do termo *Trieb*.

De acordo com o Dicionário Comentado do Alemão de Freud (HANNIS, 1996, p. 338), através do termo *Treib*, em alemão, podemos designar quatro formas pelas quais as forças impelentes da natureza podem se manifestar, as quais vão do âmbito mais geral ao mais específico: 1) da Natureza em geral, que são forças impulsionadoras que regem todo o ser vivo e que visam a autopreservação, a reprodução, etc; 2) do Biológico nas Espécies, as quais abrangem as forças biológicas básicas, como o instinto de mamar, a tendência de tocar, morder, etc; 3) no Indivíduo da Espécie, sendo um fenômeno fisiológico e somático, como os estímulos, os reflexos, a energia circulante, etc; e 4) pelo Indivíduo, quando se refere à representação desse conjunto articulado enquanto sentido de forma íntima e singular pelo sujeito, como ânsia, impulso e vontade.

Porém, como coloca Hanns (1996), estas quatro dimensões não podem ser mantidas em separado e se misturam e entrelaçam o tempo todo. Segundo este autor, Freud, ao longo da sua obra, mantém a noção de *Trieb* vinculada a “algo indeterminado, poderoso, anterior ao instinto, algo que vem de alhures (impessoal e atemporal) e que coloca o indivíduo em movimento.” (HANNNS, 1996, p. 350). Nessa concepção, a pulsão seria uma dada quantidade de energia, a qual força o seu caminho em determinada direção, ou seja, um alvo, a fim de atingir uma determinada satisfação, ou seja, um *objetivo*.

Dado o significado do termo *pulsão* (*Trieb*), parece-me adequada uma primeira aproximação entre os termos *conatus* e *pulsão*, uma vez que os dois trazem em sua essência uma força propulsora que impele o indivíduo a agir.

Dando prosseguimento à análise, parece importante trazer à discussão o fato de que o estímulo pulsional não vem do exterior, mas do próprio interior do organismo, e que se constitui em uma força constante e não apenas momentânea. Se retomarmos a definição de *conatus*, podemos perceber que estas atribuições também lhe são verdadeiras. O *conatus* é uma força interna própria que existe em cada ser e que, embora possa aumentar ou diminuir de intensidade, é uma força constante.

Dentro da noção de pulsão também temos a questão do seu objetivo, que seria o de obter do mundo externo os elementos para saciar suas fontes internas de estímulos. Desta forma, diz-se que a melhor denominação para o estímulo pulsional é o termo *necessidade*. Também o *conatus* busca aquilo que lhe é útil, tudo aquilo que contribua para mantê-lo e satisfazer sua necessidade essencial de existir.

Outro traço importante nesta aproximação entre o *conatus* e a *pulsão* é a questão mente e corpo, que é central na teoria de Spinoza. Como já foi colocado anteriormente, o *conatus* está estreitamente ligado tanto à mente quanto ao corpo. Na verdade, fala-se de uma simultaneidade não hierarquizada no ser ativo ou passivo da mente e do corpo. Para Freud, a *pulsão* também possui esta ambivalência e não deve ser vista como um estímulo apenas psíquico, mas como uma carga energética que se encontra na origem de uma atividade motora do organismo (corpo) e do funcionamento psíquico (mente) do homem. Sendo assim, Freud define a pulsão como sendo um conceito-limite entre o somático e o psiquismo. O estímulo pulsional tem origem como fenômeno físico e orgânico e atinge a mente como fenômeno psíquico.

Esta é uma das questões mais fortes que levam a pensar que a ideia do *conatus* de Spinoza pode realmente estar inserida na noção de *pulsão* de Freud. Porém, sabemos que Freud não reduz a *pulsão* a uma unidade estanque. Ao longo de sua teoria pulsional, faz

menção a vários tipos de pulsão, as quais, através da constante revisão da sua teoria, achou por bem classificar em duas categorias primordiais: as pulsões de vida (*Eros* – pulsões sexuais / libido), que tendem não apenas a conservar as unidades vitais existentes, como a constituir, a partir destas, unidades mais globalizantes, e as pulsões de morte (*Thanatos* – pulsões não-sexuais / destrutividade), que tendem para a destruição das unidades vitais, para a igualização radical das tensões e para o retorno ao estado inorgânico, que se supõe ser o estado de repouso absoluto. Embora componham duas categorias, Freud esclarece que a pulsão de vida e a pulsão de morte se opõem e se mesclam o tempo todo.

Sigamos, então, nosso caminho em busca do berço onde repousaria o *conatus* na teoria freudiana. Analisemos, em primeiro lugar, as pulsões de morte, as quais apontam claras e básicas divergências em relação a este conceito:

Nenhuma coisa tem em si algo pelo que possa ser destruída, isto é, que tire sua existência; mas, ao contrário, ela é oposta a tudo o que poderia suprimir a sua existência. E, por consequência, esforça-se por perseverar no seu ser. (SPINOZA, 2000, Parte III, p. 206).

Portanto, este não seria o lugar de pertencer do *conatus*. Passemos, então, a analisar o outro lado da dualidade pulsional primordial.

As *pulsões de vida*, segundo Freud, tendem a conservar as unidades vitais existentes, tendo como função manter e preservar a vida. De acordo com Campbell (1986), as pulsões de vida são compostas de três manifestações principais: 1) impulsos sexuais não-inibidos ou gratificadores do órgão; 2) impulsos sublimados que se originam a partir daqueles que são originalmente associados à satisfação do órgão; e 3) impulsos de autopreservação, que lutam por proteger e preservar o corpo e a mente.

De acordo com os seus objetivos, as *pulsões de vida* também podem ser divididas em dois grupos. Elas englobam as pulsões de autoconservação, que visam à manutenção do indivíduo, e as pulsões sexuais. As pulsões de autoconservação referem-se ao conjunto das necessidades ligadas às funções corporais que são essenciais à conservação da vida do indivíduo.

Embora o termo *autoconservação* seja bastante convidativo a um vínculo direto com uma força que insiste em perseverar na existência, ou seja, com o *conatus*, este último parece ser mais abrangente que o primeiro, o qual tem como seu protótipo a *fome*. Este tipo de pulsão refere-se às necessidades, às pulsões orgânicas que agem no nosso psiquismo. Segundo Laplanche e Pontalis (1998),

As pulsões do ego, na medida em que só podem satisfazer-se com um objeto real, efetuam muito rapidamente a passagem do princípio de prazer para o princípio de realidade, a ponto de se tornarem agentes da realidade e se oporem assim às pulsões sexuais, que podem satisfazer-se na modalidade fantasística e permanecem mais tempo sob o domínio exclusivo do princípio do prazer. (LAPLANCHE, 1998, p. 405).

As pulsões sexuais, por outro lado, atuam em um campo bem mais vasto do que o das atividades sexuais no sentido em que o termo é usualmente compreendido. Segundo Laplanche e Pontalis (1998),

[...] o seu objeto não é predeterminado biologicamente e as suas modalidades de satisfação (metas ou objetivos) são variáveis, mais especialmente ligadas ao funcionamento de zonas corporais determinadas (zonas erógenas), mas suscetíveis de acompanharem as atividades mais diversas em que se apóiam. (LAPLANCHE, 1998, p. 403).

Assim, parece que o *conatus* começa a reconhecer seu lugar. Porém, outra questão que deve ser levada em consideração é o fato de que, enquanto as pulsões de autoconservação são dominadas pelo Princípio da Realidade, as pulsões sexuais se encontram sob o domínio do Princípio do Prazer-Desprazer.

Através do Princípio do Prazer-Desprazer, pretendemos encerrar a busca pelo lugar do *conatus* na teoria freudiana, uma vez que surge um paralelo entre o princípio que rege as pulsões sexuais e as paixões de alegria e tristeza que regem o *conatus*. As sensações de prazer/desprazer de certa forma reproduzem o modo como o aparelho psíquico lida com os estímulos, da mesma forma como as paixões de alegria e tristeza reproduzem o estado do *conatus* após a interação de um corpo com outro.

Deste modo, parece que o lugar do *conatus* na teoria freudiana seria nos braços das pulsões sexuais. Mas há algo de incômodo nesta chegada: o *conatus* busca o que lhe dá prazer, mas também busca o que lhe é útil, e aqui podemos incluir o que é útil a sua autoconservação física mesmo, à sobrevivência do seu corpo.

Assim, propomos um retroceder na caminhada a fim de englobar nesse “lugar” do *conatus* não só as pulsões sexuais, mas também as de autoconservação. Ou seja, propomos as pulsões de vida como o repositório do *conatus*. Parece-nos que é lá que deve repousar. Resta-nos imaginar *se* e *onde* Freud acolheria – ele próprio – o *conatus*.

Outro aspecto importante do pensamento de Spinoza, que pode ser relacionado à teoria psicanalítica e à busca de compreensão do agir do homem no mundo e de sua constituição como sujeito, é o destaque que este filósofo dá a memórias e motivações inconscientes.

Spinoza aponta que nossas tendências e desejos que têm por origem ideias inadequadas, confusas ou mutiladas, podem ser caracterizados como *paixões*. Uma vez que este tipo de paixão impede a alma de pensar adequadamente, misturando imagens criadas pela mente e afecções, sem que seja reconhecida a sua causa verdadeira, ela acaba sendo nociva ao homem, exercendo sobre ele sua autoridade – “O ego não é o senhor da sua própria casa”, como diria Freud (FREUD, vol. XVII, p. 178) posteriormente.

Conseqüentemente, na concepção de Spinoza (2002), não há vontade que seja absolutamente livre:

[...] os homens se enganam em julgar-se livres; e essa opinião consiste somente em que eles têm consciência de suas ações e ignoram as causas pelas quais são determinadas. O que constitui, pois, a sua idéia de liberdade é não conhecerem eles nenhuma causa de suas ações. Pois, dizem eles com efeito: que as ações humanas dependem da vontade, mas são palavras as quais não corresponde idéia alguma. (SPINOZA, 2002, Parte III, p. 169).

[...] a experiência, pois, faz ver, tão claramente quanto a Razão, que os homens se supõem livres só por serem conscientes de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinadas; e, além disso, que os decretos da alma não são nada mais que os próprios apetites e variam conseqüentemente segundo a disposição variável do corpo. Cada um, com efeito, governa tudo segundo a sua afeição, e aqueles que, ademais, são dominados por afecções contrárias não sabem o que querem; finalmente, aqueles que não têm afecção são impelidos, de um lado ou de outro, pelo mais leve motivo. (SPINOZA, 2002, Parte III, 202).

Spinoza chama, então, de *servidão* a impotência que o homem tem de governar suas paixões pela falta de conhecimento sobre suas causas verdadeiras. Como oposição a esta ideia, Spinoza diz que o homem é livre quando tem conhecimento das afecções que determinam suas paixões:

[...] veremos facilmente em que aspecto o homem conduzido unicamente pela paixão ou pela opinião difere de um homem conduzido pela Razão. O primeiro, queira ou não, não sabe o que faz; o segundo, ao contrário, só obedece a si mesmo, e pratica aquilo que sabe ser-lhe primordial na vida e que, por essa razão, mais deseja. Chamo, pois, ‘servo’ ao primeiro, e ao segundo chamo ‘livre’ [...] (SPINOZA, 2002, Parte IV, p. 349-50).

Além de ressaltar que a vontade do homem não é livre, Spinoza aponta que esta será sempre determinada por uma causa que, por sua vez, será determinada por uma causa anterior. Lacan, séculos mais tarde, retoma essa ideia, que pode ser presentificada através da sua máxima “o significante é o que representa o sujeito para outro significante”, que está diretamente vinculada à concepção de cadeia significante, que vem de um grande Outro lugar,

e que evidencia esse movimento de emergência e deslocamento entre um significante, efeito inconsciente, e outro significante, que atua sobre o primeiro como saber.

Spinoza diz que o homem deve compreender que o seu agir pode ser o reflexo de reações automáticas ou sem causa verdadeira e sugere a busca pelo autoconhecimento como forma de escapar à servidão cega.

[...] cada um tem o poder de se conhecer a si mesmo e de conhecer as suas afecções de maneira clara e distinta, senão absolutamente, pelo menos em parte de maneira clara e distinta, e, por conseguinte, de fazer com que tenha menos ocasião de sofrer-las. Devemos trabalhar sobretudo para isso, para conhecer tanto quanto possível cada paixão clara e distintamente, de modo que a alma seja determinada por cada paixão a pensar o que percebe clara e distintamente, no que ela encontra pleno contentamento; e, por conseguinte, a separar a afecção do pensamento da causa exterior e associá-las a pensamentos verdadeiros. (SPINOZA, 2002, Parte V, p. 375).

Tendo em vista o tema desta pesquisa, não podemos deixar de abordar a concepção que Spinoza tem da ideia de Deus. Dentro da sua visão, existe a equivalência Deus ou Natureza e, dentro dessa Natureza, como parte dela, encontra-se o homem. Na visão deste filósofo, Deus é a causa de ser de todas as coisas. Diz Spinoza (2002, p. 62-3): “Entendo por *Deus* um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída por uma infinidade de atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.”

Dentro da concepção de Deus proposta por Spinoza, faz-se necessário entender os conceitos de *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*:

[...] penso estar estabelecido que se deve entender por Natureza Naturante aquilo que existe em si e é concebido por si, ou em outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, ou ainda (corolário I da Proposição XVI e corolário II da Proposição XVII), Deus enquanto considerado causa livre. Por Natureza Naturada entendo tudo aquilo que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou, em outras palavras, da de cada um de seus atributos, ou ainda de todos os modos dos atributos de Deus, à medida que são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas sem Deus. (SPINOZA, 2002, p. 106).

Muitas vezes Spinoza é referido como panteísta ou mesmo como o “pai do panteísmo moderno”. Porém, a ideia que Spinoza tem de Deus não corresponde ao panteísmo. Sobre esta questão, Rohden (2002, 39-40) coloca que “A filosofia de Spinoza como, aliás, a de todos os grandes pensadores, é essencialmente panenteísta ou monista<sup>13</sup>, mas não panteísta ou dualista.” e esclarece:

<sup>13</sup> Traçando uma comparação mais direta entre panteísmo, dualismo e monismo, Rohden (2002, p. 22) esclarece que o panteísmo nega a transcendência e afirma a imanência de Deus em todas as coisas, não fazendo distinção

O que há e tem havido sempre são “panenteístas” (tudo-em-Deus, ou Deus-em-tudo), mas nunca houve um “panteísta” (tudo-é-Deus, Deus-é-tudo). Panteísmo é idêntico a politeísmo, e politeísmo equivale a ateísmo; pois, se há tantos deuses quanto os fenômenos individuais da natureza, é claro que nenhum desses deuses é Deus, porque todos são finitos; por onde se vê que, logicamente, panteísmo equivale a ateísmo. O panenteísmo, porém, (geralmente chamado “monista”), afirma que a *essência* divina está em todas as *existências* da natureza (humana, supra-humana e infra-humana), e que todas essas existências individuais radicam na essência universal; afirma que Deus é infinitamente *transcendente* [...] mas o panenteísta, ou monista, além de afirmar a *transcendência absoluta* de Deus, afirma também a *imanência íntima* dessa Causa divina em cada um dos seus efeitos, porque seria intrinsecamente absurdo e impossível separar a causa do efeito. (ROHDEN, 2002, p. 38-9).

Para este filósofo, Deus é um ser que tudo penetra e que é completo e perpétuo. No pensamento de Spinoza, Deus não está acima de nós; ele está dentro de nós, sendo o corpo a inteligência e o espírito três aspectos de uma única realidade, a realidade divina do homem. Desta forma, o Deus de Spinoza é uno em sua essência, mas múltiplo em suas existências e manifestações, pois a essência divina está em todas as existências da natureza.

No momento, destaco aqui o resgate que tem sido feito atualmente, principalmente por parte da Neurociência, das ideias e concepções de Spinoza e reconheço a importância do autor, ao qual recorrerei sempre que for interessante.

---

entre Deus e o mundo. Em relação ao dualismo, salienta que esta visão afirma a transcendência e nega a imanência, o que estabelece uma separação entre Deus e o mundo. Acrescenta que o monismo (panenteísmo), por sua vez, afirma tanto a transcendência quanto a imanência de Deus no mundo, estabelecendo uma distinção entre causa e efeito, mas não uma separação entre eles.



## 6 A QUESTÃO DO INCONSCIENTE

### 6.1 O INCONSCIENTE TEM A IDADE DAS CIVILIZAÇÕES

A admiração começa onde acaba a compreensão.

Baudelaire

Falar do inconsciente antes das formulações e dos modelos propostos por Freud é mergulhar em um mundo surpreendente de filósofos, escritores, médicos, físicos e místicos que, centenas de anos antes do Pai da Psicanálise, intuíram e discutiram questões ainda hoje pertinentes – e muitas vezes ainda não respondidas, sobre a organização, o funcionamento, a potência e a obscuridade da mente e da alma humana.

Na verdade, sabemos que as descobertas e os avanços da humanidade são normalmente devidos a um processo cultural que pode se estender por séculos, e que a gênese das ideias não deve ser creditada apenas à habilidade intelectual do homem, mas sim a um conjunto de estímulos provenientes de aspectos biológicos, emocionais e sociais. Como bem coloca a frase de Matteo (1986), “O inconsciente tem a idade das civilizações.”

Pode-se citar São Tomás de Aquino (1224 – 1274), por exemplo, como um pensador que desenvolveu uma teoria sistemática da mente, que enfatizava a relação de unidade entre mente e corpo, além da importância das características inconscientes. São Tomás de Aquino ressaltava que existem processos que ocorrem na alma que não são dados à consciência de forma imediata.

Era uma característica essencial da tradição mística o fato de que os *insights* mais importantes não são obtidos pela busca deliberada de conhecimento, mas por aquilo que Keats<sup>14</sup> chamou de “capacidade negativa” ou habilidade de tornar-se vazio e receber. Por isso, um dizer atribuído a *Dionysius Aeropagiticus* (? c. A.D. 50): O mais divino conhecimento de Deus é aquele que é sabido pelo não saber. (WHYTE, 1967, p. 80, tradução nossa)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> John Keats (1795 – 1821), poeta inglês, uma das principais figuras do movimento romântico.

<sup>15</sup> Texto original: “It was an essential feature of the mystical tradition that the most important insights are not gained by the deliberate pursuit of knowledge, but by what Keats called the “negative capability”, or ability to make oneself empty and to receive. Hence a saying attributed to Dionysius Aeropagiticus (? c. A.D. 50): The mostly godly knowledge of God is that which is known by unknowing.” (WHITE, 1967, p. 80).

Não podemos deixar de perceber aqui a afinidade deste pensamento de São Tomás de Aquino com o conceito psicanalítico “saber não-sabido” elaborado por Lacan, o qual será abordado novamente ao longo deste trabalho.

O médico e místico suíço Paracelso (1493 – 1541), por sua vez, representa uma transição entre pensamentos e atitudes místicas e científicas. Através da sua teoria de relações entre o macrocosmos e o microcosmos, criou um elaborado sistema de correspondências na filosofia e na medicina natural. Sua concepção de *Aquaster*, por exemplo, aproxima-se da concepção moderna de inconsciente. Para Paracelso, a imaginação é uma força criativa que tem precedência sobre as outras faculdades. Com base neste pensamento, Paracelso reconheceu o papel da mente no desenvolvimento da doença e foi creditado como aquele que mencionou pela primeira vez a relação do inconsciente com a clínica.

Sendo assim, a originalidade do pensamento de Freud parece ser menor do que se costuma apregoar. Por outro lado, é inegável a importância dos seus estudos para a formulação de um conceito mais adequado, embora ainda parcial, de inconsciente e para o reconhecimento do seu imenso poder em relação ao pensar e ao agir de cada ser humano. O inconsciente freudiano surge em um contexto cultural de reação à demasiada ênfase depositada na consciência, caracterizada pelo pensamento cartesiano, e desaloja o indivíduo de seu confortável lugar de poder e domínio sobre si mesmo.

De acordo com Whyte (1967), o processo de descoberta do inconsciente empreendido pelo homem autoconsciente perdurou de 1700 a 1900. Por volta de 1700, em vários aspectos, concebia-se a ideia de processos mentais inconscientes; ideia essa que passou a ser muito discutida em 1800 e que, em 1900, tornou-se efetiva através da contribuição de pensadores de diferentes países e campos de interesse, tais como o religioso, o literário, o filosófico e o científico, sendo que, na concepção dessas diferentes áreas de conhecimento, a ideia de inconsciente é uma inferência inevitável e inegável que nasce através da experiência. No período em torno de 1680 a 1880, foi-se estabelecendo a ideia da existência da mente inconsciente, mas a descoberta, ou a formulação, da sua estrutura começou apenas no século XX. Na verdade, especulações pós-cartesianas em relação à mente inconsciente são anteriores a 1700; porém, foi a partir de 1750 que a contribuição integrada de pensadores de diversas formações e influências começou a apontar para uma nova orientação de pensamento.

Segundo Whyte (1967), os pensadores que mais influenciaram na expressão da descoberta do inconsciente, no que se refere a formulações explícitas, eram falantes do alemão. Porém, este autor aponta a notável influência de Shakespeare e Rousseau, além de reconhecer a contribuição de vários pensadores dentro e fora da Europa. Além disso, ressalta

que a França, devido a uma forte influência do Catolicismo e das ideias de Descartes, desempenhou um papel pequeno no desenvolvimento explícito da ideia de mente inconsciente, se comparada a Alemanha e a Inglaterra.

Embora a psiquiatria francesa tenha contribuído de forma notória com personagens notáveis que vão de Mesmer a Charcot, com seus estudos e descobertas referentes à hipnose e à histeria, os franceses contribuíram relativamente pouco para a compreensão teórica dos processos envolvidos na questão do inconsciente. Segundo dados levantados por Whyte (1967), pesquisas linguísticas apontam para o fato de que termos como *Unbewusstsein* (substantivo: inconsciência) e *bewusstlos* (adjetivo: inconsciente; sem sentidos), os quais têm significados próximos aos aceitos atualmente, foram usados pela primeira vez por E. Platner em 1776 e depois bastante utilizados por Goethe, Schiller e Schelling entre os anos de 1780 e 1820.

A palavra *inconsciente*, como adjetivo e comportando o mesmo significado atual, ou seja, o conjunto dos processos mentais que não são conscientemente pensados, aparece na língua inglesa em 1751 e depois, com mais frequência, a partir de 1800 nos textos de Wordsworth e Coleridge. Por volta de 1850, tanto o adjetivo quanto o substantivo eram amplamente utilizados na Alemanha e, moderadamente, na Inglaterra. Porém, na França, o termo inconsciente, tanto como adjetivo quanto como substantivo, não parece ter sido utilizado até 1850, sendo proveniente principalmente da tradução de textos escritos em alemão.

Nas palavras de Whyte (1967),

Um dicionário francês publicado em 1864 inclui *inconsciente* como “utilizado muito raramente”, e o conservador *Dictionnaire de l'Académie Française* admitiu a palavra apenas em 1878. Com relação a isto, a França estava meio século atrás tanto dos alemães quanto dos ingleses. (WHYTE, 1967, p. 67, tradução nossa).<sup>16</sup>

O movimento romântico, que teve início na Alemanha no final do século XVIII, surgiu em um contexto de resistência ao mecanicismo do iluminismo francês, como crítica ao modo excessivamente racionalista e materialista de conceber o homem e o mundo. Este movimento foi influenciado por Shakespeare e Rousseau, teve como seus maiores representantes Herder, Goethe, Hegel, Schiller e Schilling, e fez surgir a semente de uma nova ideia: o princípio de que na mente inconsciente encontra-se o contato do indivíduo com as forças universais da

---

<sup>16</sup> Texto original: “A French dictionary published in 1862 includes *inconscient* as “very rarely used”, and the conservative *Dictionnaire de l'Académie Française* only admitted the word in 1878. French was in this respect half century behind both German and English.” (WHYTE, 1967, p. 67).

natureza, seja no aspecto da expressão da união da alma com o divino, ou no que se refere à união de momentos de consciência com os processos orgânicos, dentre os quais esses momentos surgem. Porém, a descoberta do inconsciente também representava a descoberta de uma fonte de poder, da origem do ímpeto que nos move, do princípio ativo que leva o homem a sentir, a imaginar, a julgar, a pensar e a agir, como já havia sido sugerido anteriormente por Spinoza.

Como aponta Whyte (1967), entre 1680 e 1880 um grande número de pensadores, de maior ou menor expressão, discutiu um ou mais dos seguintes aspectos dos processos mentais inconscientes: memória e sua patologia; percepção, imagens e ideias; raciocínio, inferência; seleção, julgamento, diagnóstico; imaginação, invenção, criação, inspiração; estados de êxtase, premonições, visões; impulsos, volição, motivo, interesse, compaixão, aversão, o ato de se apaixonar; conflito, inibição, dissociação, histeria, obsessão, perversões; terapia mental para patologias físicas e mentais; sonhos, alucinações, sonambulismo, sugestão, hipnose; álcool, drogas, doenças; mitos coletivos, religiões; e racionalização pessoal e social.

Johann Friedrich Herbart (1776 - 1841), por exemplo, filósofo e psicólogo alemão, criou a expressão “limiar da consciência”. Para ele, na consciência não é possível haver ideias incoerentes e irrelevantes. Sendo assim, em sua concepção, estas ideias são afastadas da consciência e tornadas inibidas, ou seja, inconscientes. Herbart dizia que toda a ideia ou representação (*Vorstellung*) é regulada por aquilo que ele chama de *princípio de autopreservação*, e que essa autopreservação tem o papel não de lutar contra a destruição de uma dada ideia, mas sim contra a sua inibição. Segundo Herbart, a ideia oscilava entre dois eixos: o da inibição e o da liberdade, havendo um esforço constante e natural, por parte de todas as ideias, de retornarem ao seu estado de liberdade total. Desta forma, cada ideia tem uma certa intensidade que lhe possibilita a tentativa de chegar ao estado de liberdade, ou seja, à consciência. Caso isso não ocorra, essa ideia permanecerá em estado de inibição, lutando por sua tendência de se tornar consciente. Herbart considerava a representação (*Vorstellung*) como adquirida através dos sentidos e como sendo o elemento constituinte da vida anímica. Desta forma, para este autor, o conflito entre as representações era o princípio fundamental do dinamismo psíquico. Percebe-se aqui uma aproximação das ideias de Herbart com a *Verdrängung* (recalque, repressão) freudiana. Embora Freud não cite Herbart em sua obra, sabe-se que Herbart teve forte influência sobre o pensamento de Meynert, que foi professor de Freud.

Porém, a ênfase do estudo de Herbart era calcada na consciência e não tratava daquilo que se passava com o inconsciente. Sendo assim, embora possamos encontrar pontos

semelhantes entre o pensamento de Herbart e Freud, foi este último que apontou o processo do recalçamento como sendo o responsável pela clivagem do psiquismo em duas instâncias psíquicas. Além disso, Herbart também não propôs, como fez Freud, estruturas e modos de funcionamento diferentes para cada uma das instâncias psíquicas. Portanto, Herbart não propôs uma Teoria do Inconsciente, tendo permanecido mais propriamente dentro dos limites de uma Psicologia da Consciência.

Outro pensador bastante polêmico em relação ao ineditismo da teoria freudiana é Georg Walther Groddeck (1866 – 1934). Embora tenha sido contemporâneo e não anterior a ele, cabe aqui fazer referência as suas ideias. Este médico alemão defendia a unicidade entre o corpo e a alma e buscava tratar seus pacientes através do entendimento da doença como um símbolo, uma vez que para ele o sujeito ficaria doente com algum propósito, para cumprir alguma finalidade. Groddeck é reconhecido como tendo sido o primeiro médico a reorientar a medicina moderna quando rejeitou a divisão corpo/alma; apresentava uma concepção holística da doença e não aceitava a separação entre distúrbios psíquicos e somáticos. Groddeck preferia tratar o indivíduo na sua totalidade, ainda que esse tipo de atitude o colocasse na fronteira do misticismo perante os olhos de seus colegas e contemporâneos. De acordo com Ferraz e Volich (2004),

Groddeck descobriu a existência da psicanálise, segundo conta, depois de ter chagado sozinho a uma forma de tratamento de seus pacientes “somáticos” que envolvia o esclarecimento do significado simbólico da doença, tal como se fazia com um sintoma conversivo histérico pela psicanálise. O que fascinou Groddeck foi julgar ter descoberto que a doença estava relacionada a conflitos reprimidos, permitindo assim que o doente mantivesse a sua consciência afastada daquilo que originalmente o perturbava. (FERRAZ e VOLICH, 2004, p. 154).

Em sua principal obra, *O livro d'Isso*, concluída em dezembro de 1921, embora publicada apenas em 1923, Groddeck (1991) afirmou seus princípios na direção do tratamento que realizava em um sanatório em Banden-Banden na Alemanha desde 1895 e declarou em sua *Carta 2*:

Acredito que o homem é vivido por algo desconhecido. Existe nele um “Isso”, uma espécie de fenômeno que comanda tudo que ele faz e tudo que lhe acontece. A frase “Eu vivo...” é verdadeira apenas em parte; ela expressa apenas uma pequena parte dessa verdade fundamental: o ser humano é vivido pelo Isso. [...]  
Mais uma coisa. Desse Isso conhecemos apenas aquilo que está em nosso consciente. A maior parte dele – e de longe a maior parte! – constitui um setor em princípio inacessível. (GRODDECK, 1991, p. 9).

Este conceito de *Isso (Es)* utilizado por Groddeck (1991) acabará por inspirar Freud na elaboração de sua segunda tópica do aparelho psíquico, como será abordado mais adiante neste trabalho.

Os racionalistas, por sua vez, entre os anos de 1750 a 1950, consideravam o inconsciente como sendo um território de forças irracionais que ameaçava a ordem social e intelectual construída ao longo dos anos através do culto à consciência racional. Após 1800, houve um forte movimento no sentido de corrigir a ênfase excessiva que estava sendo dada à consciência e, nesse mesmo sentido, reconhecer a existência do inconsciente e buscar compreender o seu caráter e alcance. Nesse período, pode ser observada uma contraposição de vários pensadores em relação ao culto da consciência, preconizado por Descartes (1596 – 1650) e representado por sua máxima *Cogito, ergo sum*.

Descartes igualou a mente à consciência e restringiu o inconsciente aos fenômenos fisiológicos. Porém, foi através de um sonho triplo, na noite de novembro de 1619, que este grande pensador desenvolveu sua teoria racionalista, através da qual era aplicado o método matemático a todos os outros estudos na busca pela verdade. Frente à realidade desse sonho, a clareza racional das ideias preconizadas por Descartes passou a mostrar um caráter parcial:

Ele [Descartes] nos conta que, em 10 de novembro de 1619, tendo ido para a cama *completamente preenchido por este entusiasmo* [a busca pela verdade] e totalmente tomado pelo pensamento de *que, naquele dia, ele havia descoberto os fundamentos da admirável ciência*, teve três sonhos consecutivos em uma única noite, que ele apenas poderia imaginar ter chegado a ele vindo de cima. (itálicos de Descartes) (WHYTE, 1967, p. 88, tradução nossa)<sup>17</sup>.

Esta nova visão do homem aponta que a consciência é apenas um componente, uma série de aspectos transitórios do ser humano, o qual pensa que pensa. Através da ênfase do homem consciente e da consciência como aspecto livre e fator primário na constituição do indivíduo, o homem, principalmente o europeu, construiu um senso de independência e poder, julgando-se plenamente cômico e responsável pelos seus atos e pelo seu destino. Foi com Descartes que se construiu o princípio de um dualismo entre o corpo e a mente, o qual transformou a consciência no lugar da razão por excelência, em contraste com o território da desrazão. Aos conteúdos relativos ao pensamento inconsciente, dois caminhos se apresentavam: a domesticação ou a circunscrição ao terreno da loucura.

---

<sup>17</sup> Texto original: “He [Descartes] tells us that on the 10th November, 1619, having gone to *bed wholly filled with this enthusiasm* and wholly occupied with the thought *that he had discovered that day the foundations of the admirable science* he had three consecutive dreams in a single night, that he could only imagine had come from above. (Descartes’ italics.)” (WHYTE, 1967, p. 88).

Em contraste, na Idade Média, na Grécia e Roma antiga, na China, na Índia, por exemplo, muitos pensadores apresentavam uma visão mais equilibrada e unificada da mente, onde as experiências de cada um estavam subordinadas a outros princípios, divinos ou materiais, os quais, até certo grau, controlavam o destino do indivíduo e influenciavam sua consciência. Na verdade, o conceito geral de processo mental inconsciente está implícito em muitas tradições antigas e era baseado em uma visão praticamente universal, até o momento em que o homem europeu desenvolveu a hipótese da consciência como uma estância separada no ser humano, a qual seguia as suas próprias regras.

Segundo Whyte (1967),

A descoberta do inconsciente [como uma nova inferência e não como uma descoberta científica] foi o desdobramento do enfoque demasiadamente severo dado por Descartes à iluminação intelectual. Antes dele, esta descoberta era desnecessária; foi o prestígio das idéias cartesianas que criou o “problema do inconsciente”. (Whyte, 1967, p. 60, tradução nossa)<sup>18</sup>.

Neste sentido, Pascal (1623 – 1662), por exemplo, matemático brilhante, contemporâneo de Descartes, assim como Spinoza, recusou-se a aceitar a clareza intelectual do filósofo racionalista como sendo a verdade fundamental, uma vez que as concepções cartesianas iam de encontro ao que para ele representava uma verdade profunda: a complexidade do coração humano. Frente a esta realidade, Pascal renunciou à matemática e passou a devotar sua vida à religião. Este pensador intuía que havia muita coisa por trás da razão consciente e continua sendo lembrado e reconhecido até hoje através da sua frase: *O coração tem razões que a própria razão desconhece*.

Como aponta Whyte (1967), no final do século XVII, o pensamento filosófico europeu era dominado por três correntes diversas com referência à natureza da existência: o materialismo, que tratava os corpos físicos e seus movimentos como a realidade primeira; o idealismo, o qual pensava que a existência era vinculada ao espírito ou mente; e o dualismo cartesiano, que apontava para duas instâncias separadas: a *res cogitans* (mental) e a *res extensa* (material). Na visão dos materialistas, como foi colocado anteriormente, todo o mental era fisiológico, e a existência de processos fisiológicos inconscientes era uma consequência do fato de que a nossa consciência direta em relação aos processos fisiológicos que ocorrem em nosso corpo é bastante restrita. Para os idealistas, todos os processos naturais eram a expressão de uma mente universal ou espírito do mundo, com o qual o homem

---

<sup>18</sup> Texto original: “The Discovery of the unconscious was the spreading out of the intellectual illumination that Descartes had focused too sharply. This discovery was unnecessary before him; it was the prestige of Cartesian ideas that created the “problem of the unconscious.”” (WHYTE, 1967, p. 60).

compartilha algumas características através da sua mente, mas do qual não tem um conhecimento direto. Sendo assim, para os idealistas, o conceito de mente inconsciente do indivíduo não era uma surpresa; era apenas uma parte da mente universal a qual o homem não tinha acesso direto. Porém, para os cartesianos, a ideia da existência de processos mentais inconscientes era desafiadora, pois determinava o fim da concepção original do dualismo, ou seja, da divisão entre matéria em movimento e mente necessariamente consciente. Para os cartesianos, tudo o que não fosse consciente no homem era material e fisiológico; não era aceito como mental.

Porém, as duas correntes de pensamento mais propensas a reconhecer a mente inconsciente, e que de fato o fizeram, eram relativamente impotentes em relação ao avanço rumo a um reconhecimento mais universal da realidade do inconsciente. Os idealistas apresentavam dificuldades em vincular a sua ideia de mente universal aos fenômenos físicos, e os fisiologistas não sabiam como vincular os impulsos elétricos do cérebro com estímulos do aspecto mental. Ficou a cargo dos próprios dualistas buscar uma interpretação mais integradora e abrangente dos processos mentais.

Os esforços dos pensadores monistas, como Spinoza, por exemplo, que defendem a doutrina da unidade da realidade como um todo ou a identidade entre mente e corpo, parecem ter conseguido trazer ao mundo dualista uma perspectiva de que a dicotomia de *res cogitans* e *res extensa* não era mais suficiente para obter a clareza necessária em relação à experiência do homem no mundo, apontando para a importância incontestável da interação entre mente e corpo, ressaltando que as interações que esse dualismo negligenciava se mostravam muito mais importantes que a sua aparente separação.

Na verdade, ainda antes do início da transformação geral de concepção de pensamento, de estático para mutável, alguns pensadores religiosos monistas não aceitaram as concepções estáticas do mundo científico e, com isso, alguns teólogos cristãos podem ser identificados como os primeiros, depois de Descartes, a fazer sugestões explícitas em relação à existência daquilo que hoje chamamos de processo mental inconsciente. Porém, essas especulações tiveram pouca influência, uma vez que eram provenientes do meio religioso.

Ainda hoje utilizamos termos que retratam o pensamento dualista cartesiano, embora a separação mente/corpo tenha há muito sido reconhecida como um erro. Por outro lado, não há ainda uma teoria monista, seja ela religiosa, mística ou científica, que forneça uma base lúcida e estável que cubra todas as expressões da experiência humana.



## 6.2 O INCONSCIENTE FREUDIANO

Freud retoma a questão do discurso, discutida por Platão, e busca na fala do sujeito a manifestação da verdade. Para Freud, é na manifestação do inconsciente, que se revela através de sonhos, chistes, lapsos, etc, que podemos ter acesso à verdade do sujeito.

A “descoberta” do inconsciente freudiano, como se costuma dizer, foi como que uma reedição da revolução de Copérnico. Ao renegar as bases do racionalismo cartesiano, Freud retira do consciente toda e qualquer garantia, arranca da mão do homem o poder de dirigir seus atos livremente e de se colocar como dono da sua vontade através da sua consciência e declara, como já mencionado em capítulo anterior: “o ego não é o senhor da sua própria casa.” (FREUD, 1977, v. XVII, p. 178).

Em seu Livro 11, *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, Lacan declara que “o inconsciente freudiano nada tem a ver com as formas ditas do inconsciente que o precederam” (LACAN, 2008b, p. 31) e acrescenta:

O inconsciente de Freud não é de modo algum o inconsciente romântico da criação imaginante. Não é o lugar das divindades da noite. Sem dúvida que isto não deixa de ter relação com o lugar para onde se volta o olhar de Freud – mas o fato de Jung, relé dos termos do inconsciente romântico, ter sido repudiado por Freud, nos indica bastante que a psicanálise introduz outra coisa. Do mesmo modo, para dizer que o inconsciente tão intrometido, tão heteróclito, que durante toda a sua vida de filósofo solitário Eduardo Von Hartmann elaborou, não é o inconsciente de Freud, também não seria preciso ir muito longe, pois Freud, no sétimo capítulo de *A Ciência dos Sonhos*, refere-se, ele próprio, a isto, em nota – quer dizer que é preciso olhar isso mais de perto para designar o que, em Freud, se distingue. (LACAN, 2008b, p. 31).

Abordando a mesma questão, podemos citar as palavras de Roudinesco (1998):

A historiografia científica, desde Lancelot Whyte até Henri F. Ellenberger, tem demonstrado que Freud não foi o primeiro pensador a descobrir o inconsciente ou a inventar essa palavra para defini-lo. No entanto, foi ele, sem dúvida, quem acabou por fazer dele o principal conceito de sua doutrina, conferindo-lhe uma significação muito diferente da que fora dada por seus predecessores. (ROUDINESCO, 1998, p. 375).

Garcia-Roza (2009), por sua vez, aponta vários traços em comum entre as considerações de Johann Friedrich Herbart sobre o funcionamento das ideias e a teoria freudiana do inconsciente:

Se, por um lado, Herbart nos aponta para Leibniz e sua noção de inconsciente, por outro, ele nos remete diretamente a Freud. Na opinião de E. Jones, Herbart foi o único a oferecer um conceito de inconsciente dinâmico antes de Freud. De fato, Herbart antecipa uma série de idéias que são, hoje em dia, consideradas

exclusivamente freudianas. É o caso de conflito intrapsíquico, que opõe uma idéia reprimida (*Verdrängt*) a outra que é consciente, a primeira lutando para se tornar consciente e a segunda impedindo que isso aconteça; é o caso também de um princípio de equilíbrio segundo o qual os processos psíquicos se caracterizam por um esforço constante para obter o equilíbrio; é a afirmação de que as idéias se conservam integralmente; é também o caso da noção de “ressonância fisiológica”, que é extremamente semelhante à “facilitação somática” de Freud; é o caso ainda da função seletiva da consciência em face das idéias reprimidas. E poderíamos assinalar mais pontos coincidentes entre os dois autores (cf., Jones, 1960, pp. 383-85). (GARCIA-ROZA, 2009, p. 44-5).

Porém, ainda assim, Garcia-Roza (2009) corrobora a perspectiva do diferencial freudiano, salientando que não vê Herbart como um precursor de Freud, uma vez que este articulou seus conceitos em uma teoria integrada que é exclusivamente sua. Por outro lado, aponta a crença inabalável de Herbart em relação ao fato de que os processos psíquicos são passíveis de serem expressos por leis científicas como sendo um ponto indiscutível que une seu pensamento ao de Freud.

Em seu *Vocabulário da Psicanálise* (LAPLANCHE, 1998, p. 236), Laplanche e Pontalis salientam que “Se fosse preciso concentrar numa palavra a descoberta freudiana, seria incontestavelmente na palavra inconsciente.”. Desta forma, se o inconsciente freudiano não pode ser equiparado àquilo que, até seu surgimento, era entendido e aceito como inconsciente, é imprescindível perguntar: no que consiste, então, o inconsciente freudiano? O que o distingue do inconsciente intuído pelos pensadores, cientistas, religiosos e artistas que antecederam o pai da Psicanálise?

Na teoria freudiana, o inconsciente é psíquico, isto é, é constituído de representações; ele não é da ordem do instinto ou do fisiológico, ou seja, do corpo enquanto oposto à alma, identificada como consciência. Até Freud, a subjetividade era identificada com a consciência e dominada pela razão, embora houvesse a aceitação da existência de certas manifestações inconscientes. Porém, em seu texto *O inconsciente* (1915), Freud deixa claro que “a equivalência convencional entre o psiquismo e o consciente é totalmente inadequada.”.

Antes de Freud, o termo *inconsciente* havia sido utilizado de forma puramente adjetiva para designar de forma global o não-consciente, o conjunto de processos mentais que não são conscientemente pensados, e não acrescentava nenhuma informação importante para a compreensão da subjetividade. Freud, por sua vez, apresenta uma nova abordagem do inconsciente através de uma descrição dos processos psíquicos em suas relações dinâmicas, tópicas e econômicas, utilizando este termo para designar um sistema psíquico distinto dos demais e dotado de atividade própria. Para a Psicanálise, o inconsciente é um lugar desconhecido pela consciência: uma “outra cena”.

A esse respeito, Lacan (2008b) e Roudinesco (1998) esclarecem:

A todos esses inconscientes sempre mais ou menos afiliados a uma vontade obscura considerada como primordial, a algo de antes da consciência, o que Freud opõe é a revelação de que, ao nível do inconsciente, há algo homólogo em todos os pontos ao que se passa ao nível do sujeito – isso fala e funciona de modo tão elaborado quanto o do nível consciente, que perde assim o que parecia seu privilégio. (LACAN, 2008b, p. 31-2).

Com Freud, de fato, o inconsciente deixou de ser uma “supraconsciência” ou um “subconsciente”, situado acima ou além da consciência, e se tornou realmente uma instância a que a consciência já não tem acesso, mas que se revela a ela através do sonho, dos lapsos, dos jogos de palavras, dos atos falhos, etc. O inconsciente, segundo Freud, tem a particularidade de ser ao mesmo tempo interno ao sujeito (e a sua consciência) e externo a qualquer forma de dominação pelo pensamento consciente. (ROUDINESCO, 1998, p. 375).

Conciliando ideias da psiquiatria dinâmica, da filosofia alemã e da psicologia experimental, através do estudo das ideias de pensadores como Mesmer (o qual reflete claras influências das formulações de Pascal e Spinoza), Schelling, Nietzsche, Schopenhauer, Herbart, Helmholtz, Fechner, Wundt e Carus, entre outros, e organizando o ensino de Exner, Charcot, Bernheim e Breuer, Freud elaborou uma nova concepção do inconsciente e fez dele o conceito primordial da teoria psicanalítica.

Como sugere Garcia-Roza (2009), a literatura aponta pelo menos três trabalhos científicos principais que parecem ter contribuído diretamente na elaboração da teoria freudiana sobre o inconsciente. No ano de 1880, Samuel Butler publicou um trabalho intitulado *Unconscious Memory*, o qual abrangia uma conferência proferida por Edwald Hering sob o título *Sobre a Memória como uma Função Universal da Matéria Organizada*. Em 1889, Gustav Theodor Fechner, médico e cientista alemão, escreveu, sob o título *Elemente der Psychophysik*, a respeito de uma mudança de localização da atividade mental nos sonhos.

Em 1894, por sua vez, Sigmund Exner, assistente do laboratório de fisiologia da Universidade de Viena e professor de Freud, publicou, sob o título *Entwurf zu einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen*<sup>19</sup>, um trabalho que trata de uma concepção quantitativa do funcionamento do sistema nervoso. Nesse trabalho, são encontrados “termos como “soma de excitações”, “canalização da excitação”, “função de inibição”, assim como a afirmação do princípio prazer-desprazer como um princípio regulador do psiquismo.” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 45).

<sup>19</sup> Em português, *Projeto para uma Explicação Fisiológica dos Fenômenos Mentais*. (Tradução nossa).

Frente ao que era levantado por seus colegas e também à necessidade de explicar a consciência, a partir de 1895, a começar pelo seu texto *Projeto para uma Psicologia Científica*, cujo herdeiro direto foi *A Interpretação de Sonhos* (1900), Freud passou a delinear a ideia de que a mente era um aparelho:

Não é claro o que Fechner tinha em mente ao referir-se a essa mudança de localização da atividade mental, nem, que eu saiba, outrem trilhou o caminho indicado por suas palavras. Podemos, penso eu, afastar a possibilidade de dar à frase uma interpretação anatômica e supor que ela se refere à localização cerebral fisiológica ou mesmo às camadas histológicas da córtex cerebral. Pode acontecer, contudo, que a sugestão finalmente demonstre ser sagaz e fértil, se puder ser aplicada a um aparelho *mental* formado por um grande número de órgãos dispostos numa série, uma após outra. (FREUD, 1977, v. IV, p. 51).

Seguindo as palavras de Freud (vol. V, p. 573), “representaremos o aparelho mental, como um instrumento composto, aos componentes do qual daremos o nome de ‘instâncias’ ou (por amor a maior clareza) ‘sistemas’”.

A ideia freudiana sobre a constituição do aparelho psíquico foi revisada e reformulada ao longo de sua obra e está vinculada à estrutura elementar e fundamental que formaliza o lugar do desenvolvimento dos processos inconscientes. Ao todo, Freud delineou três concepções de distribuição e funcionamento das instâncias do aparelho psíquico: a primeira delas, conhecida como modelo topográfico, é formada pelo Inconsciente (Ic), pelo Pré-consciente (Pc) e pelo Consciente (C); a segunda, exposta em seu texto *O Ego e o Id* (1923), conhecida como teoria estrutural ou segunda tópica, é composta pelo Id, pelo Ego e pelo Superego; e uma terceira, encontrada em seu texto *Esboço de Psicanálise* (1940), que é uma tentativa de aproximação entre as duas propostas anteriores, mais focada na economia do que na topologia ou na dinâmica, e que apontará para uma cisão do ego, mas que, em realidade, não chegou a ser bem implementada por Freud.

Porém, mais do que nomear ou ligar diferentes funções a lugares psíquicos, Freud traz uma ideia de organização, atribuindo a tais lugares psíquicos uma certa ordem que leva a uma sucessão temporal determinada, sugerindo que as excitações devem seguir uma ordem que fixa o lugar dos diversos sistemas, que são, por sua vez, interdependentes.

O aparelho psíquico é concebido de acordo com o modelo de arco reflexo, através do qual uma extremidade recebe estímulos que podem ser internos ou externos (sistema Pcpt), os quais encontram uma solução na outra extremidade, ou seja, no sistema motor (M), o qual daria acesso à atividade motora. Como coloca Freud:

[...] a consciência é a *superfície* do aparelho mental, ou seja, determinámo-la como função de um sistema que, espacialmente, é o primeiro a ser atingido a partir do mundo externo. [...]

Todas as percepções que são recebidas de fora (percepções sensoriais) e de dentro – o que chamamos de sensações e sentimentos – são Cs. desde o início. (FREUD, 1977, v. XIX, p. 32).

Chemama (1995) ressalta que o termo aparelho pode gerar um equívoco de interpretação, vinculando o pensamento de Freud a uma visão mecanicista, mas que, ao contrário, ele representa uma ruptura completa em relação a esse tipo de conceitualização, “pois põe em ação o caráter fundamentalmente inadequado do organismo, para admitir desejo e prazer sexuais, sem sofrer, por isso, um distúrbio em seu próprio funcionamento.” (CHEMAMA, 1995, p. 19).

Na primeira tópica freudiana, a qual é apresentada no capítulo VII de *A interpretação de Sonhos* (1900), Freud apresenta um aparelho psíquico que é “capaz de explicar a inscrição, entre percepção e consciência, de traços mnésicos inconscientes, cujo efeito simbólico posterior participa da constituição do sintoma.” (CHEMAMA, 1995, p. 19). Nesta representação, cada um dos três sistemas que compõem o aparelho psíquico (Inconsciente, Pré-consciente e Consciente) tem a sua função, o seu tipo de processo, a sua energia de investimento, e se especificam por conteúdos representativos. Entre estes sistemas, existe uma censura que inibe e controla a passagem de informação de um para o outro. O sistema que é encarregado da crítica, que faz o meio de campo entre aquilo que é criticado e a consciência, está situado na extremidade motora e se chama *pré-consciente*. O inconsciente, por sua vez, é situado mais atrás e só pode ter acesso à consciência se passar pela crítica do pré-consciente. Desta forma, um ato psíquico passa por duas fases, sendo a primeira delas inconsciente. No caso de esse ato ser rejeitado pela censura, ele será recalçado e permanecerá inconsciente.

[...] o inconsciente (Ics) é circunscrito como um sistema radicalmente separado, pela instância da “primeira censura”, do sistema pré-consciente (Pcs), ele próprio dissociado do sistema consciente (Cs) pela “segunda censura”. Assim, o Pcs, instituído como uma instância tampão entre o Ics e o Cs, parece partilhar sobretudo as propriedades do sistema Cs. Ele constitui, no sentido descritivo da palavra, um inconsciente “segundo”, essencialmente provisório portanto “latente”, *sempre suscetível de se tornar consciente*. Lugar da representação de palavras sujeitas ao funcionamento do processo secundário, o Pcs intervém segundo uma tríplice função. Proibidor, ele bloqueia o acesso direto à consciência dos materiais recalçados no inconsciente. Regulador, sintetiza a transformação da energia psíquica livre em energia ligada. Por fim, permissivo, autoriza, sob certas reservas prescritas pela censura, o retorno de representações inconscientes à atividade consciente do sujeito. A partir dessa concepção tópica do funcionamento psíquico, Freud enfatiza não somente a dimensão *dinâmica* do aparelho psíquico, como a função *econômica*, ao mesmo tempo quantitativa e qualitativa, de cada uma de suas instâncias, para melhor marcar sua coesão e a perseverança do trabalho que as anima respectivamente. Assim, se vêem especificados os múltiplos destinos das representações psíquicas:

giros progressivos, desvios regressivos, impasses e repetições, transformações, transposições, deformações e outras distorções, isto é, resistências e conflitos inerentes ao funcionamento da estrutura do aparelho psíquico.

Instituído pela ação do recalque, o inconsciente é, de fato, constituído por “... representações da pulsão que querem descarregar seu investimento, portanto por moções de desejo. Essas moções pulsionais são coordenadas umas às outras, persistem umas ao lado das outras sem se influenciar reciprocamente e não se contradizem entre si” (Freud, “O inconsciente”, em “Artigos sobre metapsicologia”). (KAUFMANN, 1996, p. 265).

Laplanche e Pontalis (1998) ressaltam que é importante ter presente a concepção dinâmica que envolve a relação entre os três sistemas do aparelho psíquico, a qual pressupõe que estes se achem em conflito entre si, e coloca que, em sua obra, Freud aponta duas respostas bem diversas para a origem da distinção tópica. Uma delas busca explicar um inconsciente constituído pelo processo do recalque, ideia que leva Freud a desenvolver a concepção de um recalque originário; e a outra, a qual a segunda teoria do aparelho psíquico fortalece, traz a marca do genetismo e “consiste em supor uma emergência e uma diferenciação progressiva das instâncias a partir de um sistema inconsciente que, por sua vez, mergulha suas raízes no biológico (“tudo o que é consciente começou por ser inconsciente”)” (LAPLANCHE, 1998, p. 507-8).

Em *O Ego e o Id*, de 1923, Freud propôs uma nova concepção de aparelho psíquico, muitas vezes designada como *segunda tópica*, que surge como resultado de diversas reformulações teórico-clínicas. Essa nova concepção da organização do aparelho psíquico reinsere o sistema percepção-consciência. Ela apresenta uma configuração multissistêmica e está dividida em três instâncias: Id (Isso), Ego (Eu) e Superego (Supereu).

Quando estava elaborando o seu segundo modelo de funcionamento do aparelho psíquico, ou segunda tópica, Freud entrou em contato com o livro intitulado *O livro do Isso* escrito por Georg Walther Groddeck em 1921. Em seu artigo *O Ego e o Id*, Freud cita textualmente a influência recebida a partir das ideias de Groddeck:

[...] podemos passar à elaboração de nossa idéia do ego. Ele tem início, como vimos, no sistema Pcpt., que é o seu núcleo, e começa por abranger o Pcs., que é adjacente aos resíduos mnêmicos. Mas, como aprendemos, o ego é também inconsciente. Ora, acredito que muito lucraríamos seguindo a sugestão de um escritor que, por motivos pessoais, assevera em vão que nada tem a ver com os rigores da ciência pura. Estou falando de Georg Groddeck, o qual nunca se cansa de insistir que aquilo que chamamos de nosso ego comporta-se essencialmente de modo passivo na vida e que, como ele o expressa, nós somos vividos por forças desconhecidas e incontroláveis. Todos nós tivemos impressões da mesma espécie, ainda que não nos tenham dominado até a exclusão de todas as outras, e precisamos não sentir hesitação em encontrar um lugar para a descoberta de Groddeck na estrutura da ciência. Proponho levá-la em consideração chamando a entidade que tem início no sistema Pcpt. e começa por ser Pcs. de ‘ego’, e seguindo Groddeck no chamar a

outra parte da mente, pela qual essa entidade se estende e que se comporta como se fosse *Ics.*, de 'id'. (FREUD, 1977, v. XIX, p. 37).

Neste mesmo texto, ao atribuir crédito a Groddeck, Freud insere uma nota de rodapé apontando que Groddeck, por sua vez, havia tomado o termo *das Es* (o Isso) emprestado de Nietzsche, que o utilizava ao se referir a tudo o que é impessoal em nossa natureza e, assim, sujeito à lei natural. De acordo com o *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*:

O *das Es* [o isso], na teorização groddeckiana, é uma manifestação de um princípio maior, algo “como o Deus-natureza de Goethe, uma força que rege a vida, onipresente e inapreensível” (Epinay, 1983). [...] Psicanaliticamente a substantivação *das Es* designa algo ligado a uma “sensação de estranhamento” e “alteridade” que o próprio “eu” sente perante as manifestações psíquicas de origem indeterminada que parecem acometê-lo à sua revelia [...]. O *das Es* é empregado para nomear uma instância que possui um dinamismo e uma autonomia e que mobiliza e “habita” o sujeito, muitas vezes ameaçando subjugá-lo [...] Finalmente, o *Es* é uma palavra que se refere a um repositório de conteúdos diversos, de energia, do somatório das pulsões etc. (HANNIS, 1996, p. 268).

Quanto ao Ego, Freud o descreveu como sendo aquela parte do Id que foi modificada pela influência direta do mundo externo, o que aparece como uma diferença em relação à primeira tópica, onde havia uma cisão radical entre o inconsciente e o consciente, instaurada pelo recalçamento originário.

Além disso, Freud ressalta que:

[...] o ego procura aplicar a influência do mundo externo ao id e às tendências deste, e esforça-se por substituir o princípio de prazer, que reina irrestritamente no id, pelo princípio de realidade. Para o ego, a percepção desempenha o papel que no id cabe ao instinto. O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões. (FREUD, 1977, v. XIX, p. 39).

Dois motivos principais são apontados como desencadeadores da reformulação feita por Freud em relação à organização do aparelho psíquico. O mais corrente está relacionado à questão de as defesas inconscientes adquirirem uma importância cada vez maior dentro da sua teoria, fato que, do ponto de vista estrutural, evidencia o fato de que o inconsciente não coincide mais exatamente à dimensão do recalçado. O segundo está relacionado à descoberta do papel desempenhado pelas identificações na constituição da pessoa e das formações que esta desenvolve dentro de si, tais como ideais e imagem de si mesma.

Em relação à segunda tópica freudiana, Laplanche e Pontalis (1998) colocam que:

Na sua forma esquemática, esta segunda teoria faz intervir três “instâncias”, o *id*, pólo pulsional da personalidade, o *ego*, instância que se situa como representante

dos interesses da totalidade da pessoa e que como tal é investido de libido narcísica, e, por fim, o *superego*, instância que julga e critica, constituída por interiorização das exigências e das interdições parentais. Esta concepção não coloca apenas em jogo as relações entre estas três instâncias; por um lado, diferencia nelas formações mais específicas (ego ideal ou ideal do ego, por ex.) e faz intervir, por consequência, além das relações “intersistêmicas”, relações “intra-sistêmicas”; por outro lado, confere especial importância às “relações de dependência” existentes entre os diversos sistemas, e principalmente a descobrir no ego, até nas suas chamadas atividades adaptativas, a satisfação de reivindicações pulsionais. (LAPLANCHE, 1998, p. 508).

Sendo assim, a partir da segunda tópica freudiana, o inconsciente, que até então era substantivo, torna-se atributo e extrapola os limites do recalcado:

Embora aplicando-se sobretudo ao isso (o *das Es*, verdadeiro reservatório pulsional do ser), qualifica também uma parte profunda do *eu* (*das Ich*), próxima do isso e no limite do pré-consciente. No entanto, esse “inconsciente do eu” não é latente como o do Pcs. Finalmente, o inconsciente diz respeito também ao superego, herdeiro do complexo de Édipo. Assim, se perfila uma dimensão inconsciente nova. Esse inconsciente, nem apenas recalcado, nem apenas latente, perde de certo modo seu valor de instância. Qualificativo de múltiplas ressonâncias, não permite mais uma reflexão rigorosa, embora continue sendo, segundo Freud, “nosso único fanal nas trevas da psicologia das profundezas.” (ver “O eu e o isso”).

Essa segunda tópica, cujo funcionamento é sem dúvida mais vago que o da primeira, abre caminho para muitas questões a que Freud tentará responder na seqüência de sua obra. [...] Esboça, finalmente, a questão da formação do sujeito em correlação com o desenvolvimento do eu, problema magistralmente prolongado por Lacan, que vai distinguir nitidamente o eu do Sujeito, para chegar à noção de sujeito do inconsciente.” (KAUFMANN, 1996, p. 266).

Com relação ao inconsciente propriamente dito, Freud expressou a formalização desse lugar antes da publicação da obra *A Interpretação de Sonhos*, a qual é totalmente direcionada para a descoberta das regras que regem o inconsciente. Em seu texto, *Projeto para uma Psicologia Científica*, escrito em 1895, e também em sua correspondência com Fliess, Freud já mostra as condições teóricas e clínicas dessa construção.

Na primeira tópica freudiana, o inconsciente designa a instância constituída de elementos recalcados, que escapam das outras instâncias que são o pré-consciente e o consciente. Estes elementos, por sua vez, são representantes pulsionais que obedecem aos mecanismos do processo primário, que se caracteriza como “a catexia de desejo, levada ao ponto da alucinação [e] a completa produção do desprazer, que implica no total consumo da defesa”. (FREUD, 1977, v. I, p. 432-3).

Na abertura de seu texto *O Inconsciente* (1915), Freud escreve:

Aprendemos com a psicanálise que a essência do processo de repressão não está em pôr fim, em destruir a idéia que representa um instinto, mas em evitar que se torne consciente. Quando isso acontece, dizemos que a idéia se encontra num estado



‘inconsciente’, e podemos apresentar boas provas para mostrar que, inclusive quando inconsciente, ela pode produzir efeitos, incluindo até mesmo alguns que finalmente atingem a consciência. Tudo que é reprimido deve permanecer inconsciente; mas, logo de início, declaramos que o reprimido não abrange tudo que é inconsciente. O alcance do inconsciente é mais amplo: o reprimido é apenas uma parte do inconsciente. (FREUD, 1977, v. XIV, p. 191).

Em seu texto *O Ego e o Id*, de 1923, Freud retoma a ideia do inconsciente por ele formulado na primeira tópica para, em um próximo momento, poder reformulá-lo a partir da sua experiência clínica e propor a sua segunda tópica.

Obtemos assim o nosso conceito de inconsciente a partir da teoria da repressão. O reprimido é, para nós, o protótipo do inconsciente. Percebemos, contudo, que temos dois tipos de inconsciente: um que é latente, mas capaz de tornar-se consciente, e outro que é reprimido e não é, em si próprio e sem mais trabalho, capaz de tornar-se consciente. [...]

Podemos agora trabalhar comodamente com nossos três termos, *Cs.*, *Pcs.* e *Ics.*, enquanto não esquecermos que, no sentido descritivo, há dois tipos de inconsciente, mas, no sentido dinâmico, apenas um. [...]

No curso ulterior do trabalho psicanalítico, entretanto, mesmos essas distinções mostraram ser inadequadas e, para fins práticos, insuficientes. (FREUD, 1977, v. XIX, p. 27-8).

Na segunda tópica, o inconsciente deixa de ser uma instância e passa a qualificar a instância do id (isso) e, parcialmente, as instâncias do ego (eu) e do superego (supereu). Através da formulação do conceito de *ego*, instância ligada à consciência, o qual representa uma organização coerente dos processos mentais de cada indivíduo e controla as abordagens à motilidade, ou seja, à descarga de excitações para o mundo externo, Freud percebe que o inconsciente não pode mais ser sobreposto à esfera do recalcado:

Ora, descobrimos durante a análise que, quando apresentamos certas tarefas ao paciente, ele entra em dificuldades; as suas associações falham quando deveriam estar-se aproximando do reprimido. Dizemo-lhes então que está dominado por uma resistência, mas ele se acha inteiramente inadvertido do fato e, mesmo que adivinhe, por seus sentimentos desprazerosos, que uma resistência encontra-se então em ação nele, não sabe o que é ou como descrevê-la. Entretanto, visto não poder haver dúvida de que essa resistência emana do seu ego e a este pertence, encontramos-nos numa situação imprevista. Deparamo-nos com algo no próprio ego que é também inconsciente, que se comporta exatamente como o reprimido – isto é, que produz efeitos poderosos sem ele próprio ser consciente [...].

Para nossa concepção do inconsciente, contudo, as conseqüências de nossa descoberta são ainda mais importantes. Considerações dinâmicas fizeram-nos efetuar a primeira correção; nossa compreensão interna (*insight*) da estrutura da mente conduz à segunda. Reconhecemos que o *Ics.* não coincide com o reprimido; é ainda verdade que tudo o que é reprimido é *Ics.*, mas nem tudo o que é *Ics.* é reprimido. Também uma parte do ego – e sabem os Céus que parte tão importante – pode ser *Ics.*, indubitavelmente, é *Ics.* Esse *Ics.* que pertence ao ego não é latente como o *Pcs.*, pois, se fosse, não poderia ser ativado sem tornar-se *Cs.*, e o processo de torná-lo consciente não encontraria tão grandes dificuldades. Quando nos vemos assim confrontados pela necessidade de postular um terceiro *Ics.*, que não é

reprimido, temos de admitir que a característica de ser inconsciente começa a perder a significação para nós. Torna-se uma qualidade que pode ter muitos significados, uma qualidade da qual não podemos fazer, como esperaríamos, a base de conclusões inevitáveis e de longo alcance. Não obstante, devemos cuidar para não ignorarmos esta característica, pois a propriedade de ser consciente ou não constitui, em última análise, o nosso único farol na treva da psicologia profunda. (FREUD, 1977, v. XIX, p. 29-31).

O ego, por sua vez, não é simplesmente a parte do id que foi modificada através do contato com o mundo externo, ou seja, pela influência do sistema perceptivo. Segundo Freud, existe uma diferenciação dentro dele que pode ser chamada de *ideal do ego* ou *superego*, o qual pode, em grande parte, permanecer inconsciente e inacessível para o ego. Na origem deste, encontra-se:

[...] a primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a sua identificação com o pai em sua própria pré-história pessoal. Isso aparentemente não é, em primeira instância, a conseqüência ou resultado de uma catexia de objeto; trata-se de uma identificação direta e imediata, e se efetua mais primitivamente do que qualquer catexia do objeto. (FREUD, 1977, v. XIX, p. 45-6).

Porém, o superego não é apenas um resíduo das primitivas escolhas objetais do id uma vez que ele também representa uma formação reativa energética contra essas escolhas; a relação do ego com o superego também exprime uma proibição, a qual tem origem na missão de reprimir o complexo de Édipo. Desta forma, como coloca Freud (1977, v. XIX, p. 51), podemos dizer que o superego é herdeiro do complexo de Édipo, que se originou das experiências que levaram ao totemismo, constituindo-se no representante das nossas relações com os nossos pais, da “parte mais elevada do homem”, além de ser “a expressão dos mais poderosos impulsos e das mais importantes vicissitudes libidinais do id.”. Em outras palavras, “o que pertencia à parte mais baixa da vida mental de cada um de nós é transformado, mediante a formação do ideal, no que é mais elevado na mente humana pela nossa escala de valores.”. Sobre isso, Freud esclarece:

O superego retém o caráter do pai, enquanto que quanto mais poderoso o complexo de Édipo e mais rapidamente sucumbir à repressão (sob a influência da autoridade, do ensino religioso, da educação escolar e da leitura), mais severa será posteriormente a dominação do superego sobre o ego, sob a forma de consciência (*conscience*) ou, talvez, de um sentimento inconsciente de culpa. [...]

Se considerarmos mais uma vez a origem do superego, tal como a descrevemos, reconheceremos que ele é o resultado de dois fatores altamente importantes, um de natureza biológica e outro de natureza histórica, a saber: a duração prolongada, no homem, do desamparo e dependência de sua infância, e o fato de seu complexo de Édipo, cuja repressão demonstramos achar-se vinculada à interrupção do desenvolvimento libidinal pelo período de latência, e, assim, ao início bifásico da vida sexual do homem. De acordo com a hipótese psicanalítica, o fenômeno por

último mencionado, que parece ser peculiar ao homem, constitui herança do desenvolvimento cultural tornado necessário pela época glacial. Vemos, então, que a diferenciação do superego a partir do ego não é questão de acaso; ela representa as características mais importantes do desenvolvimento, tanto do indivíduo quanto da espécie; em verdade, dando expressão permanente à influência dos pais, ela perpetua a existência dos fatores a que deve sua origem. (FREUD, 1977, v. XIX, p. 49-50).

É importante ressaltar que Freud traz junto com a elaboração do conceito de superego tudo o que é referente à mais alta natureza do homem e aponta o processo da sua formação como sendo o germe do desenvolvimento de todas as religiões. Segundo o autor, o julgamento que o homem faz de si mesmo, o qual evidencia que o ego não atinge o seu ideal, acaba por gerar o sentimento religioso, uma vez que essa relação entre as exigências feitas pela consciência e as realizações concretas do ego é experimentada como sentimento de culpa. Desta forma,

Do ponto de vista do controle instintual, da moralidade, pode-se dizer do id que ele é totalmente amoral; do ego, que se esforça por ser moral, e do superego que pode ser supermoral e tornar-se então tão cruel quanto somente o id pode ser. É notável que quanto mais um homem controla sua agressividade para com o exterior, mais severo – isto é, agressivo – ele se torna em seu ideal de ego. A opinião comum vê a situação do outro lado; o padrão erigido pelo ideal do ego parece ser o motivo para a supressão da agressividade. Permanece, contudo, o fato de que, como afirmamos, quanto mais um homem controla a sua agressividade, mais intensa se torna a inclinação de seu ideal à agressividade contra seu ego. É como um deslocamento, uma volta contra seu próprio ego. Mas mesmo a moralidade normal e comum possui uma qualidade severamente restritiva, cruelmente proibidora. É disso, em verdade, que surge a concepção de um ser superior que distribui castigos inexoravelmente. (FREUD, 1977, v. XIX, p. 70-1).

Em virtude de sua relação com o sistema perceptivo, enquanto que o id mantém relação com o processo instintual, o ego dá aos processos mentais uma ordem temporal e submete-os ao “teste da realidade”.

Freud esclarece:

Todas as experiências da vida que se originam do exterior enriquecem o ego; o id, contudo, é o seu segundo mundo externo, que ele se esforça por colocar em sujeição a si. Ele retira libido do id e transforma as catexias objetivas deste em estruturas do ego. Com a ajuda do superego, de uma maneira que ainda nos é obscura, ele se vale das experiências de épocas passadas armazenadas no id. (FREUD, 1977, v. XIX, p. 72).

Sendo assim, os conflitos entre o ego e o superego refletem o contraste entre aquilo que é real e aquilo que é psíquico, ou seja, entre o mundo interno e o externo.

Em seu artigo *O Inconsciente* (1915), Freud aponta que é através das lacunas deixadas pelas manifestações conscientes que devemos buscar a compreensão do inconsciente. Desta

forma, podemos afirmar que Freud, partindo do texto manifesto, expresso através dos sonhos, dos sintomas, dos lapsos, dos chistes, dos atos falhos, procura o texto escrito pelo inconsciente, o qual se caracteriza por ser determinado pelo processo primário e não sucumbir às leis do processo secundário.

[...] nossa experiência diária mais pessoal nos tem familiarizado com idéias que assomam à nossa mente vindas não sabemos de onde, e com conclusões intelectuais que alcançamos não sabemos como. Todos esses atos conscientes permanecerão desligados e ininteligíveis, se insistirmos em sustentar que todo ato mental que ocorre conosco, necessariamente deve também ser experimentado pela consciência; por outro lado, esses atos se enquadrarão numa ligação demonstrável, se interpolarmos entre eles os atos inconscientes sobre os quais estamos conjecturando. (FREUD, 1977, v. XIV, p. 192).

Neste mesmo texto, Freud coloca que aquilo que chamamos de conhecimento consciente deve permanecer por grandes períodos de tempo em estado de latência e que uma lembrança latente é um resíduo de um processo psíquico. Ao se referir ao inconsciente e aos conteúdos latentes, Freud salienta que suas características físicas são totalmente inacessíveis e que não podemos ter ideia de sua natureza através de conceitos psicológicos ou processos químicos, mas que a experiência demonstra a existência de pontos de contato entre este material e os processos mentais conscientes. Ressalta ainda, o fato de que a única diferença entre eles é a ausência de consciência dos estados latentes, os quais, na verdade, podem ser, em dado momento, transformados em processos mentais conscientes, os quais muitas vezes se revelam como possuidores de características e particularidades que podem parecer “estranhas a nós, ou mesmo incríveis, e que vão diretamente de encontro aos atributos da consciência que nos são familiares.”. (FREUD, 1977, v. XIV, p. 196).

Ao falar sobre a apreensão dos processos mentais inconscientes pela consciência, Freud admite que sua decodificação seja condicionada, da mesma forma como o é nossa percepção do mundo externo, dadas as limitações dos nossos órgãos sensoriais, e afirma que “assim como o físico, o psíquico, na realidade, não é necessariamente o que nos parece ser.” (FREUD, 1977, v. XIV, p. 197).

O atributo de ser inconsciente, segundo Freud, é apenas um dos aspectos do elemento psíquico. Acrescenta, ainda, que um ato psíquico passa por duas fases entre as quais se interpõe uma espécie de censura:

Na primeira fase, o ato psíquico é inconsciente e pertence ao sistema *Ics*. [Inconsciente]; se, no teste, for rejeitado pela censura, não terá permissão para passar à segunda fase; diz-se então que foi ‘reprimido’, devendo permanecer inconsciente. Se, porém, passar por esse teste, entrará na segunda fase e, subseqüentemente,

pertencerá ao segundo sistema, que chamaremos de sistema *Cs.* [Consciente]. Mas o fato de pertencer a esse sistema ainda não determina de modo inequívoco sua relação com a consciência. Ainda não é consciente, embora, certamente, seja capaz de *se tornar consciente* (para usar a expressão de Breuer) – isto é, pode, agora, sob certas condições, tornar-se um objeto da consciência sem qualquer resistência especial. Em vista dessa capacidade de se tornar consciente, também denominamos o sistema *Cs.* de ‘pré-consciente’. Se ocorrer que uma certa censura também desempenhe um papel em determinar se o pré-consciente se torna consciente, procederemos a uma discussão mais acentuada entre os sistemas *Pcs.* e *Cs.* [Cf. pág. 219 e segs]. Por ora, contentemo-nos em ter em mente que o sistema *Pcs.* participa das características do sistema *Cs.*, e que a censura rigorosa exerce sua função no ponto de transição do *Ics.* para o *Pcs.* (Freud, 1977, v. XIV, p. 199).

Freud salienta que, se um psicanalista fala a um paciente sobre uma ideia que foi reprimida em certa ocasião, a qual o analista conseguiu descobrir, isso não provoca uma mudança na condição mental do paciente; não remove a repressão, nem seus efeitos. Acrescenta que o fim da repressão só ocorrerá, vencidas as barreiras da resistência, após a ideia consciente, devido ao relato do analista, entrar em contato com a lembrança inconsciente à qual está vinculada. Com isso, fica claro que saber de algo através de outra pessoa é totalmente diferente de vivenciá-la, experimentá-la; é a partir do *insight* de cada um que a ideia reprimida realmente encontra êxito no sistema consciente. “Assim sendo, devemos adotar a posição segundo a qual o fato de exigir que tudo quanto acontece na mente deve também ser conhecido pela consciência, significa fazer uma reivindicação insustentável.” (FREUD, 1977, v. XIV, p. 192).

Como já foi dito anteriormente, de acordo com os ensinamentos de Freud, um processo inconsciente não é percebido por si só; torna-se conhecido por nós através dos sonhos, dos lapsos, dos atos falhos e da neurose. Além disso, Freud salienta que a comunicação entre os dois sistemas não está restrita ao ato de repressão, sendo todo o material perturbador lançado ao “abismo do *Ics.*”. Na verdade, o *Ics.* tem expressão através do que Freud chamou de seus “derivados”. As fantasias de pessoas normais, por exemplo, as quais participam da formação tanto dos sonhos como dos sintomas, são um exemplo de derivado do *Ics.* Apresentam, porém, características contraditórias: qualitativamente, pertencem ao sistema *Pcs.*, uma vez que são altamente organizadas e utilizam as aquisições do sistema *Cs.*; factualmente, pertencem ao *Ics.*, por serem inconscientes e incapazes de se tornarem conscientes.

O *Ics.* é rechaçado, na fronteira do *Pcs.*, pela censura, mas os derivados do *Ics.* podem contornar essa censura, atingir um alto grau de organização e alcançar certa intensidade de catexia no *Pcs.* Quando, contudo, essa intensidade é ultrapassada e eles tentam forçar sua passagem para a consciência, são reconhecidos como derivados do *Ics.* e outra vez reprimidos na nova fronteira da censura, entre o *Pcs.* e o *Cs.* Assim, a primeira dessas censuras é exercida contra o próprio *Ics.*, e a segunda, contra os seus derivados do *Pcs.* (FREUD, 1977, v. XIV, p. 221-22).

Além disso, Freud destaca que o *Ics.* só atua como uma fase preliminar da organização mais elevada (*Cs.*), aponta o fato de que o *Ics.* é afetado por experiências externas (percepções), as quais encontram o caminho até o *Ics.* aberto, e pondera:

Qual o conteúdo e quais são as ligações desse sistema [*Ics.*] durante o desenvolvimento do indivíduo, e, ainda, qual a importância que possui nos animais – são questões sobre as quais não se pode deduzir qualquer conclusão a partir de nossa descrição: devem ser investigadas independentemente. (FREUD, 1977, v. XIV, p. 216-17).

Sobre isso, Freud acrescenta que:

O conteúdo do *Ics.* pode ser comparado à presença de uma população aborígine na mente. Se existem no ser humano formações mentais herdadas – algo análogo ao instinto nos animais –, elas constituem o núcleo do *Ics.* (FREUD, 1977, v. XIV, p. 223).

### 6.2.1 Freud e os Fenômenos Psi

O grande volume de casos que envolvem algum tipo de capacidade de percepção extrassensorial é um significativo que não pode ser desprezado. Encontramos exemplos de vivências desse tipo em todas as culturas, sejam elas consideradas mais ou menos civilizadas. Pearce (2009) faz o relato de uma experiência vivida pelo famoso antropólogo, explorador e escritor Laurens van der Post, que testemunhou a capacidade intuitiva ou telepática de um !Kung<sup>20</sup> que lhe servia como guia e motorista no deserto de Kalahari:

Um dia, tendo encontrado um arvoredo no deserto onde montou uma tenda para a parte mais quente do dia, o motorista !Kung informou a Laurens que ouvira um grupo de homens de sua tribo errando pelo deserto e pedindo socorro. “Eles não comem nem bebem nada há dias”, contou ele a Laurens, “e precisamos nos preparar para eles.” Laurens não ouvira nada, mas o motorista continuou insistindo. Então, o antropólogo subiu a uma colina próxima e olhou em todas as direções. Não avistou ninguém. “Eles estão mais perto”, exclamou o motorista, “são cinco homens. Não consegue ouvi-los?” Laurens não conseguia, mas algum tempo depois os homens surgiram, sobreviventes só em carne e osso, quase mortos. “Como você soube com tanta antecedência?”, perguntou Laurens. “Eu os ouvi”, disse o motorista. “Mas por que não pude ouvi-los também?”, perguntou Laurens. “Porque eu os ouvi com o coração”, foi a singela resposta. E os !Kung não são o único grupo que domina esse tipo de intuição. Aborígenes da Austrália e da Malásia, descritos pelo psicólogo holandês Robert Wolff em seu livro *Original Wisdom*, mostraram capacidades notáveis do mesmo tipo [...]. (PEARCE, 2009, p. 76).

<sup>20</sup> A população !Kung pode ser encontrada no Deserto do Kalahari, ao sul da África, em áreas isoladas da Botswana, Namíbia e Angola. Atualmente, poucos !Kung mantêm seu modo de vida tradicional.

Uma das passagens mais intrigantes e inusitados do texto *O Inconsciente* (1915) de Freud, diz respeito a sua ponderação no que tange à possibilidade de comunicação ou reação do inconsciente de um indivíduo em relação ao inconsciente de outro(s):

Constitui fato marcante que o *Ics.* de um ser humano possa reagir ao de outro, sem passar através do *Cs.* Isso merece uma investigação mais detida, principalmente com o fim de descobrir se podemos excluir a atividade pré-consciente do desempenho de um papel nesse caso; descritivamente falando, porém, o fato é incontestável. (FREUD, 1977, v. XIV, p. 222).

Já em 1913, em seu texto *A Disposição à Neurose Obsessiva*, Freud (1977, v. XII, p. 402) escrevia sobre isso: “[...] tenho boas razões para asseverar que todos possuem, em seu próprio inconsciente, um instrumento com que podem interpretar as elocuições do inconsciente das outras pessoas.”

O primeiro artigo escrito por Freud enfocando a questão específica da telepatia data de 1921, embora não tenha sido publicado em vida. Sob o título *Psicanálise e Telepatia*, esse artigo parece ter sido destinado a uma apresentação em um grupo fechado, composto pelos seguidores mais próximos de Freud, tais como, Abraham, Eitingon, Ferenczi, Rank, Sachs e Jones.

Freud inicia sua comunicação dizendo:

Não estamos destinados, segundo parece, a dedicar-nos com tranqüilidade à ampliação de nossa ciência. Mal acabamos de repelir triunfantemente dois ataques<sup>21</sup> [...] e já outro perigo surgiu. E, desta vez, é algo tremendo, algo de elementar, que ameaça não somente a nós, ameaça, talvez mais ainda, a nossos inimigos. Não mais parece possível manter-se afastado do estudo daqueles fenômenos conhecidos como ‘ocultos’, ou seja, dos fatos que professam falar em favor da existência real de forças psíquicas outras que não as mentes humanas e animais com que estamos familiarizados, ou que parecem revelar a posse, por essas mentes, de faculdades até aqui irreconhecidas.” (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 217).

No ano de 1921, Freud já observa um crescimento de interesse do homem pelo oculto e credita essa tendência aos efeitos catastróficos da Grande Guerra, apontando o processo como uma tentativa de compensar as perdas sofridas pela humanidade em todas as áreas. Além disso, coloca que a própria ciência, através de postulados como o da Teoria da Relatividade, por exemplo, muitas vezes mal interpretada, contribuiu para diminuir a crença do homem na “fidedignidade objetiva da ciência”.

<sup>21</sup> Freud faz referência à oposição de Adler e Jung a alguns aspectos de sua teoria.

Dentro dessa realidade, em um primeiro momento, Freud declara a possibilidade de simpatia entre a Psicanálise e o Ocultismo apontando que:

Amos experimentaram o mesmo tratamento desdenhoso e arrogante por parte da ciência oficial. Até os dias de hoje, a psicanálise é encarada como cheirando a misticismo e o seu inconsciente é olhado como uma daquelas coisas existentes entre o céu e a terra com que a filosofia se recusa a sonhar. As numerosas sugestões que ocultistas nos fizeram de que deveríamos cooperar com eles, demonstra que gostariam de tratar-nos como meio pertencentes a eles, e que contam com o nosso apoio contra as pressões das autoridades exatas. Sequer, por outro lado, tem a psicanálise qualquer interesse em sair do seu caminho para defender essas autoridades, pois ela própria se coloca em oposição a tudo que é convencionalmente restrito, bem estabelecido e geralmente aceito. Não seria a primeira vez que estaria oferecendo seu auxílio às obscuras, porém indestrutíveis, conjecturas das pessoas comuns contra o obscurantismo da opinião culta. A aliança e a cooperação entre analistas e ocultistas poderiam surgir-nos como plausíveis e promissoras. (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 218).

Porém, embora reconheça estreitas ligações entre a Psicanálise e o Ocultismo, Freud segue seu raciocínio apontando obstáculos à união dessas duas áreas de conhecimento, alegando que grande parte dos ocultistas não são movidos pela busca de conhecimento e verdade, mas sim pelo desejo de confirmação e justificativa de sua fé – normalmente a fé religiosa, a qual foi relegada a segundo plano pela ciência no decorrer do desenvolvimento da humanidade. Freud (1921) ressalta, ainda, que os analistas, no fundo, são “incorrigíveis mecanicistas e materialistas, ainda que procurem evitar despojar a mente e o espírito de suas características ainda irreconhecidas” (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 219) e que a Psicanálise investiga fenômenos ocultos apenas porque espera, assim, “excluir finalmente da realidade material os desejos da humanidade.” (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 219).

Além da diferença entre as atitudes mentais dos psicanalistas e ocultistas, Freud argumenta contra a associação entre as duas áreas alegando que a Psicanálise tem sua própria “província” de trabalho, que é o “elemento inconsciente da vida mental”, e que se tivesse que estar atenta aos fenômenos ocultos, poderia correr o risco de abandonar a imparcialidade e a ausência de preconceitos e prevenções, as quais considera como parte essencial da teoria psicanalítica.

Diante dessa colocação, cabe questionarmos de que maneira uma investigação séria dos fenômenos ocultos poderia afastar os analistas da imparcialidade. Que grande fantasma esperava Freud ter que enfrentar nesse campo a ponto de temer o abalo dos pilares que sustentavam a prática psicanalítica? E, por fim, por que os fenômenos ocultos são excluídos por Freud do conjunto “elemento inconsciente da vida mental”, uma vez que postula que o



reprimido é apenas uma parte do inconsciente e que reconhece a existência de uma comunicação direta de inconsciente para inconsciente?

Talvez essa postura pudesse ser traduzida pelo receio de que a teoria psicanalítica não desse conta de explicar tais fenômenos. Corroborando essa percepção, podemos apontar as palavras de Terêncio (2007):

Freud afirmava que sua invenção era uma ciência natural - de caráter “explicativo”, em contraposição às nascentes ciências do espírito, de enfoque “compreensivo”. Com essa delimitação Freud desejava definir a psicanálise como uma ciência empírica, análoga às ciências naturais que têm por objeto uma região da realidade e determinam relações de causa e efeito num sentido explicativo. (TERÊNCIO, 2007, p. 31).

Além disso, Freud temia que a fé religiosa tirasse proveito desse tipo de estudo e jogasse a humanidade mais profundamente naquilo que mais tarde chamou de *ilusão*, ou que sua teoria psicanalítica fosse posta em desuso ou rechaçada definitivamente pela ciência como pertencendo às áreas obscuras do misticismo:

É pouco duvidoso que, sendo a atenção dirigida para os fenômenos ocultos, seu resultado muito em breve seja que ocorra a confirmação de um certo número deles, e provavelmente decorrerá longo tempo antes de se poder chegar a uma teoria aceitável que abranja esses fatos novos. Os espectadores avidamente atentos não esperarão tanto. À primeira confirmação, os ocultistas proclamarão o triunfo de suas opiniões. Transportarão o acolhimento de um determinado fenômeno para todos os outros e estenderão a crença nos fenômenos à crença em quaisquer explicações mais fáceis e mais a seu gosto. Estarão aptos a empregar os métodos da indagação científica, apenas como uma escada para elevá-los por sobre a cabeça da ciência. [...] Serão saudados como libertadores do fardo da servidão intelectual, alacrememente aclamados por toda a credulidade que se acha pronta e à mão desde a infância da raça humana e a infância do indivíduo.  
[...] Se os seres espirituais, que são os amigos íntimos dos indagadores humanos, podem oferecer explicações definitivas para tudo, nenhum interesse é capaz de sobrar para as laboriosas abordagens às forças mentais desconhecidas, efetuadas pela pesquisa analítica. Tanto assim, que os métodos da técnica analítica serão abandonados [...]. (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 220).

Contudo, mesmo sob o pensamento de proteção da teoria psicanalítica, o lado científico de Freud e sua pulsão pelo conhecimento e pela compreensão do humano não permitiram que ele deixasse de voltar sua atenção a fenômenos que teve a oportunidade de observar ao longo de seu trabalho com diversos pacientes e que relatasse suas conclusões, mesmo que a um grupo restrito de amigos. Por outro lado, Freud justifica sua comunicação dizendo que o material está isento de incertezas e dúvidas, diferentemente dos materiais ocultistas, e que suas conclusões estão vinculadas a um trabalho analítico elaborado.

Nessa mesma obra, Freud relata dois casos que apresentaram um elemento que chamou sua atenção. O primeiro diz respeito a um jovem alemão que foi visitar uma vidente e lhe passou a data de nascimento do seu cunhado (sem que ela soubesse a quem se referia a tal data) para que fosse feita alguma profecia sobre tal pessoa. A vidente disse, então, que tal pessoa morreria no próximo julho ou agosto, de envenenamento por lagosta ou ostra.

Embora a profecia não tenha se cumprido, o que chamou a atenção do jovem e, principalmente, de Freud foi o fato de que o tal cunhado gostava muito de lagostins e ostras e que, em agosto do ano anterior, realmente tinha sofrido uma crise de envenenamento por lagostim, a qual quase o levou à morte.

A partir desse relato, e tendo seu paciente como pessoa idônea, que não teria razão para inventar o ocorrido, Freud conclui que a sua explicação “numa base oculta é excepcionalmente adequada”:

É impossível que a adivinha pudesse saber que esse homem – nascido no dia referido – teria uma crise de envenenamento por lagostim, nem que ela pudesse ter logrado tal conhecimento a partir de suas tábuas e cálculos. Entretanto, isso estava presente na mente de quem a interrogou. O fato torna-se completamente explicável se estivermos preparados para presumir que o conhecimento foi transferido dele para a suposta profetisa, por algum método desconhecido que excluiu os meios de comunicação que nos são familiares, ou seja, teremos de inferir que existe algo como a transmissão de pensamento. As atividades astrológicas da adivinha, nesse caso, teriam desempenhado a função de desviar suas próprias forças psíquicas e ocupá-las de maneira inócua, de modo a poder tornar-se receptiva e acessível aos efeitos sobre ela causados pelos pensamentos do cliente, podendo, assim, tornar-se uma verdadeira ‘médium’. Já vimos empregados artifícios desviadores semelhantes (no caso dos chistes, por exemplo), onde se procura assegurar uma descarga mais automática para algum processo mental. (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 225).

O segundo caso relatado diz respeito a uma mulher cujo marido era estéril. Por não poder ter filhos, essa mulher desenvolveu neurose de ansiedade e depois neurose obsessiva. Por ocasião de uma viagem, teve a oportunidade de consultar com um famoso adivinho que lhe disse: “No futuro próximo, você terá de passar por severos conflitos, mas tudo sairá bem. Casar-se-á [ou ‘Você será feliz’ – Freud não recorda bem o relato] e terá dois filhos quando estiver com 32 anos de idade.”.

Embora a profecia sobre os filhos não tivesse se cumprido (a mulher já aos 40 anos de idade), o que chama a atenção de Freud é o contraste dos dois números (32) especificados na frase final. Freud alega ter encontrado, com a ajuda da análise, uma explicação para estes dois números; explicação que surgiu quase que naturalmente da situação real, uma vez que os números se ajustavam perfeitamente à história de vida da mãe da paciente. Sua mãe dera à luz, pela primeira vez, dois filhos, aos 32 anos de idade. Segundo Freud, a profecia proferida

por alguém que desconhecia totalmente os problemas pessoais da paciente, através da leitura da impressão da palma da mão em um punhado de areia, prometia a realização da identificação com a mãe, que era seu segredo de infância.

Freud conclui, então, que este último exemplo também podia oferecer positivamente uma prova conclusiva de se poder transmitir um desejo inconsciente, assim como os pensamentos e o conhecimento a ele relacionados, a uma outra pessoa por uma forma de comunicação que não se utilizava dos meios reconhecidos.

Como uma explicação alternativa, em uma tentativa de desviar do reconhecimento da hipótese telepática, Freud sugere que a paciente poderia, ao longo dos anos, ter desenvolvido uma paramnésia, inserindo os números significantes inconscientemente no contexto da adivinhação.

No final de seu artigo, Freud ressalta:

Verão que todo o meu material se relaciona apenas ao ponto isolado da transmissão de pensamento. Nada tenho a dizer sobre todos os outros milagres que reivindica o ocultismo. [...] Talvez o problema da transmissão de pensamento possa parecer-lhes muito trivial em comparação com o grande mágico do oculto, mas considerem que grave medida além do que até aqui acreditamos estaria envolvida apenas nessa hipótese. (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 234).

O primeiro artigo sobre o tópico da transmissão de pensamento publicado por Freud data de 1922 e tem como título *Sonhos e Telepatia*. Nesse texto, Freud se propõe a examinar a relação entre as ocorrências telepáticas e os sonhos e demonstra, mais uma vez, sua preocupação no que se refere à adequação de suas investigações sobre o oculto com a sua teoria psicanalítica:

Saberão que comumente se acredita ser muito íntima a conexão entre sonhos e telepatia; apresentarei a opinião de que ambos pouco têm a ver reciprocamente, e que, viesse a existência de sonhos telepáticos a ser estabelecida, não haveria necessidade de modificar nossa concepção dos sonhos, em absoluto. (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 239).

Nesse artigo, Freud alega nunca ter tido ele próprio sonhos que pudessem ser vinculados à telepatia e ressalta que em seus 27 anos de trabalho como analista nunca observou um sonho verdadeiramente telepático. Ainda sobre isso, o autor declara que não utilizou como referência o vasto material sobre sonhos telepáticos publicados tanto pela Sociedade Inglesa quanto pela Sociedade Americana de Pesquisas Psíquicas porque tais sonhos não foram submetidos à investigação analítica.

O artigo relata dois casos que chegaram a Freud através de correspondentes. O primeiro deles diz respeito a um senhor que na noite de 16 para 17 de novembro sonhou que sua segunda esposa havia dado à luz gêmeos. Ao contar o sonho a sua esposa, ela logo perguntou se ele não estaria relacionado ao parto de sua filha. A resposta do homem foi negativa, alegando que nem na sua família, nem na família de seu genro, havia um histórico de nascimento de gêmeos. Na manhã do dia 18, recebeu um telegrama de seu genro comunicando o nascimento de gêmeos. Este senhor concluiu, então, que o nascimento das crianças se dera quando estava sonhando que sua esposa tivera gêmeos. Vale ressaltar que o parto de sua filha antecipou-se em quatro semanas, o que sugere que o sonho não foi influenciado pela expectativa do nascimento gerada pelo fato de o tempo de gestação ter sido completado.

Este mesmo senhor relata a Freud que esta não foi a primeira vez que teve acesso a informações sobre fatos distantes antes de receber as notícias reais. Conta, então, que recebera a visita de seus três irmãos em outubro, reunião que não ocorria há cerca de vinte anos, a não ser por ocasião do funeral de seu pai e depois de sua mãe – duas mortes esperadas sobre as quais não teve “pressentimento” algum. Porém, relata que seu irmão mais novo morrera inesperadamente, há 25 anos, na idade de 10 anos, e que quando recebeu um cartão postal para avisá-lo sobre o falecimento, antes mesmo de passar os olhos no conteúdo, pensou: “É para dizer que meu irmão morreu.” Este senhor revela, então, que, por ocasião da visita dos seus três irmãos em novembro, descobriu que todos os irmãos tinham tido o mesmo tipo de sentimento sobre a morte do irmão menor e salienta que, embora eles fossem todos homens sensíveis, nunca foram inclinados ao espiritismo ou ao ocultismo, muito antes pelo contrário: eram “todos antes formalistas que visionários.”

Sobre este relato, Freud expressa claramente sua decepção pelo fato de o referido correspondente estar mais interessado na questão telepática do que na análise do sonho em si:

Temo que os leitores possam comportar-se como o autor dessas duas cartas. Também estarão primeiramente interessados em saber se o sonho pode realmente ser considerado como uma notificação telepática do nascimento inesperado dos gêmeos, e não estarão dispostos a submeter o sonho à análise, como qualquer outro. Prevejo que sempre será assim quando a psicanálise e o ocultismo se encontrarem. A primeira tem, por assim dizer, todos os nossos instintos mentais contra ela; do último, vamos a seu encontro a meio caminho, movidos por simpatias poderosas e misteriosas. Entretanto, não vou assumir a posição de não ser mais que um psicanalista, de os problemas do ocultismo não me serem concernentes; com acerto, julgariam isso como apenas uma fuga ao problema. (FREUD, vol. XVIII, p. 246).

Embora Freud alegue que não deseja fugir do problema do ocultismo, argumenta que não pode assegurar a veracidade da existência de um processo telepático no caso do nascimento dos gêmeos porque em nenhum momento é fornecida a informação de há quanto tempo este pai não vê ou não tem notícias da filha. Além disso, não é mencionada na carta a informação de se o parto realmente foi prematuro ou se os cálculos das pessoas envolvidas estavam incorretos.

Na verdade, os argumentos utilizados por Freud não explicam nem invalidam a coincidência do sonho com o nascimento inesperado (prematuro ou não) dos gêmeos. O fato é que, na ocasião do acontecimento do sonho, todos esperavam conscientemente que, em três ou quatro semanas, a filha do senhor em questão fosse dar à luz um menino – previsão feita por seu médico através de exames e radiografia. O conhecimento do tempo real de gestação é colocado em cheque por Freud. Porém, se todos compartilhavam desse falso conhecimento, de onde surgiu o conhecimento verdadeiro que deu origem ao sonho desse homem? Para finalizar a análise do caso do nascimento dos gêmeos, Freud escreve:

Esforçamo-nos por manter a imparcialidade mais estrita e permitimos que duas concepções do sonho se classificassem como igualmente prováveis e igualmente não provadas. Segundo a primeira, o sonho é uma reação a uma mensagem telepática: 'sua filha acabou de trazer gêmeos ao mundo'. De acordo com a segunda, está subjacente ao sonho um processo inconsciente de pensamento capaz de ser reproduzido mais ou menos assim: 'Hoje é o dia em que o parto deveria realizar-se, se é que aqueles jovens em Berlim estão realmente errados um mês em seus cálculos, como suspeito. E se minha (primeira) esposa ainda estivesse viva, certamente não ficaria contente com um só neto. Para agradá-la, teria de haver pelo menos gêmeos.' Estando certa essa segunda opinião, não surge nenhum problema novo. Trata-se simplesmente de um sonho como qualquer outro. Os pensamentos oníricos (preconscientes), tal como delineados acima, são reforçados pelo desejo (inconsciente) de que nenhuma outra mulher senão a filha deveria ser a segunda esposa do que sonhou e assim surge o sonho manifesto, tal como nos foi descrito. (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 249).

Freud parece se esforçar para criar um contexto onde a hipótese da telepatia ficaria descartada. Porém, questões como a desconfiança inconsciente de que “os jovens em Berlim” estivessem errados em relação aos cálculos dos meses de gestação parecem um pouco forçadas. E, caso seu inconsciente realmente tivesse essa informação, resta questionar, mais uma vez, de onde ele a teria obtido. Um saber não-sabido manifesto em sonho, mas ainda assim um saber. Saber provindo de onde? Além disso, o fato de o sonho ter apresentado o nascimento de gêmeos em resposta ao desejo do sonhador em contentar sua primeira esposa, pode explicar o sonho em si, mas não sua relação com a realidade do parto.

Por outro lado, Freud coloca que, caso a hipótese da telepatia fosse considerada, tal mensagem seria tratada como uma parte do material que entra na formação dos sonhos, à semelhança de qualquer outro estímulo externo ou interno. Mais uma vez, Freud assegura a validade da teoria psicanalítica frente à ameaça da existência da telepatia, reforçando a ideia de que o reconhecimento da possibilidade de ocorrerem mensagens telepáticas em sonhos em nada alteraria as concepções de elaboração onírica propostas pela Psicanálise, segundo as quais se dá a ocorrência de um sonho.

A partir dessas conclusões, Freud levanta uma questão bastante interessante. Embora ressalte não ter tido em suas mãos caso que exemplifique tal ocorrência, traz à discussão a existência de relatos de sonhos telepáticos que não apresentam distorções em relação ao acontecimento real do evento e questiona: “Se presumirmos a necessidade de lidarmos com um sonho telepático assim, indisfarçado e inadulterado, surgirá outra questão. Deveríamos chamar essa experiência telepática realmente de ‘sonho’?” (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 250).

Freud sugere o uso da expressão “experiência telepática em um estado de sono” ao invés de “sonho”, quando o conteúdo for uma mensagem telepática pura, sem condensação, deformação, dramatização e, principalmente, sem realização de desejo, uma vez que, segundo o autor, processos sem tais características não podem receber o nome “sonho”. Quanto à referência a sonhos que simplesmente reproduzem cenas diárias ou experiências traumáticas, também sem qualquer alteração, Freud esclarece que são oriundos de estímulos internos, enquanto que os processos telepáticos se referem a algo externo, uma percepção perante a qual a mente permanece passiva e receptiva.

O segundo caso analisado por Freud em seu artigo *Sonhos e Telepatia* (1922) faz referência a um sonho que aparecia como recorrente da infância em diante, vivenciado por uma pessoa que relatava muitas experiências telepáticas. Trata-se de uma mulher de 37 anos, filha mais velha entre 12 filhos, que relata ter tido na infância, além de sarampo, escarlatina e crise de nefrite, uma inflamação grave nos olhos que a deixou com visão dupla e não clara. Essa mulher relata que não há cura para o seu mal, mas que, devido a sua determinação, conseguiu eliminar o estrabismo, não apresentando sinal externo do defeito de visão. Relata que era solitária desde a infância e que sempre tivera experiências de clarividência e de clariaudiência que lhe pareciam difíceis de serem diferenciadas da realidade. A paciente também relata ter tido uma grande facilidade para aprender francês: “Era como se já o tivesse sabido e apenas esquecido.” Acrescenta que enfrentou as dificuldades normais de aprender um novo idioma quando estudou o latim e o inglês e que, por gerações, seus familiares só falaram o alemão e o polonês.

Ao relatar suas “visões”, ela diz que, entre muitos exemplos, podia citar que em 22 de agosto de 1922, às 10 horas da manhã, ouviu seu irmão, que na ocasião estava em serviço ativo, gritar “Mamãe! Mamãe!” por duas vezes distintas. Dois dias depois, ao visitar sua mãe, ficou sabendo que esta também havia ouvido o mesmo apelo de seu filho, no mesmo dia e na mesma hora. Algumas semanas depois, ficaram sabendo que o jovem soldado havia morrido no mesmo dia em que as duas ouviram sua voz, na hora mencionada.

Quanto a essa experiência, Freud coloca que talvez a realidade possa ter sido outra: que a mãe da moça pode ter recebido uma mensagem telepática do filho e que a moça, por questões de afinidade com o pai e rivalidade com a mãe (que foram identificados através da análise de seu sonho repetitivo e de suas lembranças de infância) podia ter fantasiado e tomado para si os apelos do jovem soldado como se ela fosse a mãe.

Parece que Freud aqui não lida com o fato da mensagem telepática em si, desvia-se dela e a restringe à mãe. Uma vez que a mãe não está sob sua análise, sente-se isento da responsabilidade de proferir algum parecer sobre o ocorrido. Segundo suas palavras: “Observo de passagem que não nos cumpre explicar aqui a experiência da mãe ou investigar sua autenticidade.” (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 262).

Na segunda “visão” relatada pela jovem em questão, ela afirma ter ouvido batidas fortes na cama da sua amiga, companheira de quarto no sanatório. Tais batidas foram ouvidas apenas por ela (sua companheira não ouviu nada) e coincidiram com a hora e dia da morte de uma grande amiga sua, sobre a qual recebeu a notícia do falecimento oito semanas depois.

O terceiro relato desta mesma jovem está relacionado a uma amiga sua que se casara com um viúvo que já possuía cinco filhos. A jovem conta que, quase sempre que ia visitar a amiga, via uma senhora entrando e saindo da casa. Supôs, então, que fosse a primeira esposa do marido de sua amiga. Sua suposição veio a ser confirmada 7 anos mais tarde através de uma foto que pertencia a um dos filhos, onde a primeira esposa do marido de sua amiga apresentava a aparência que tinha na época da sua morte.

Dados os relatos, Freud salienta que as amigas tinham uma grande significação na vida emocional da paciente e que estas duas últimas experiências tinham a mesma dependência dos complexos familiares que surgiram na análise do seu pressentimento da morte do irmão. Freud analisa o terceiro relato da paciente nos seguintes termos:

Identificando-se com a amiga, podia, na pessoa desta, encontrar a realização de seus próprios desejos, de vez que toda filha mais velha de uma família numerosa constrói em seu inconsciente a fantasia de tornar-se a segunda esposa do pai, com a morte da mãe. Se esta está enferma ou morre, a filha mais velha assume naturalmente seu lugar em relação ao irmãos e irmãs mais novos e pode mesmo assumir certa parte

das funções da esposa, com respeito ao pai. O desejo inconsciente preenche a outra parte. (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 263).

Com base no que foi colocado acima, em relação às experiências telepáticas relatadas nesse texto, percebe-se que a análise de Freud vincula claramente a experiência às emoções pertinentes ao complexo de Édipo. Ao encerrar o artigo, Freud reafirma que os processos telepáticos não têm relação com a natureza essencial dos sonhos e que não acrescentam nada a sua compreensão. Por outro lado, declara que é inquestionável o fato de que o sono cria condições favoráveis ao surgimento de processos telepáticos, embora não seja indispensável a eles, uma vez que é perfeitamente concebível que uma mensagem telepática penetre na consciência de um indivíduo na vida desperta, durante alguma pausa na atividade mental. De acordo com o que sabemos sobre esse tipo de fenômeno atualmente, percebe-se que Freud sabia do que estava falando.

Em suas *Conferências Introdutórias à Psicanálise* (1933), mais especificamente na *Conferência XXX*, intitulada *Sonhos e Ocultismo*, Freud volta a tratar do tema da telepatia. Aponta que o ocultismo se refere a uma espécie de “outro mundo”, o qual está além do nosso mundo visível e governado pelas leis imutáveis ditadas pela ciência e acrescenta: “não precisamos nos sentir amarrados pela estreiteza de vistas da filosofia acadêmica; estamos prontos a acreditar naquilo que nos é demonstrado de forma a merecer crédito.” (FREUD, 1977, v. XXII, p. 45).

Prossegue então sua argumentação lembrando que a própria história da ciência está repleta de exemplos que depõem contra o preconceito ou a condenação prematura de uma ideia e ressalta que mesmo a Psicanálise sentiu essa repulsa quando apresentou sua conclusão sobre a existência de um inconsciente.

Por outro lado, Freud aponta que a tendência geral da humanidade à credulidade e à crença no miraculoso se apresenta como um obstáculo à investigação dos fenômenos ocultos e reafirma a sua suspeita de que o interesse por este tipo de fenômeno possa ser, na verdade, um interesse religioso, fato que determinaria sua aversão a esse tipo de estudo.

Ainda nesse texto, Freud discute claramente sua preocupação frente a embustes e trapaçadas desempenhadas por pessoas que se dizem médiuns e à dificuldade de se estabelecer a veracidade de relatos sobre processos ditos ocultos. Porém, afirma que deve existir um fundamento real nos fatos do ocultismo e que os sonhos podem ajudar a esclarecer, pelo menos, o tema da telepatia, a qual define da seguinte forma:



O que denominamos ‘telepatia’ é, conforme sabem, o fato suposto de que um evento, que ocorre em um determinado tempo, aproximadamente no mesmo momento chega à consciência de alguém distante no espaço, desprezando as vias de comunicação conhecidas. (FREUD, 1977, v. XXII, p. 51).

Freud segue sua discussão trazendo a questão da transmissão de pensamento, a qual admite ser praticamente a mesma coisa que a telepatia, e a descreve como sendo o fenômeno em que processos mentais que existem em uma pessoa – ideias, estados emocionais, impulsos conativos – podem ser transferidos para uma outra pessoa através do espaço vazio, sem o uso de palavras ou sinais.

Através da rerepresentação do caso da senhora que não podia ter filhos e que foi se consultar com um vidente, Freud aponta que ou os fatos relatados são inverídicos, ou a transmissão de pensamento existe como fenômeno real, e reforça a ideia da importância da análise para a constatação da relação da previsão feita pelo vidente com a vida e com os desejos inconscientes da paciente.

Corroborando a ideia de que o fenômeno telepático é real, Freud salienta que ao longo de sua experiência profissional se deparou com vários casos onde os adivinhos haviam dado expressão aos pensamentos ou desejos daqueles que iam consultá-lo e declara que “tomando esses casos em conjunto, permanece um forte saldo de probabilidades a favor da transmissão de pensamento como um fato.” (FREUD, 1977, v. XXII, p. 58).

Nesse mesmo artigo, Freud relata uma experiência vivida por ele, enquanto atendia um paciente, e que lhe causou uma impressão muito profunda, sendo para ele um exemplo no qual o fato da transmissão de pensamento veio claramente à luz sem ter sido desenvolvido através do auxílio da Psicanálise. Ainda assim, Freud (1977, v. XXII, p. 63-4) ressalta que “este exemplo de aparente transmissão de pensamento na situação analítica não está isento de toda dúvida e não nos permite assumir uma posição de irrestrito apoio à realidade dos fenômenos ocultos.”

Este caso é conhecido na literatura psicanalítica como *O Caso Forsyth*, onde um paciente de Freud, Herr P., parece “captar” o interesse de seu médico por uma outra pessoa durante seu atendimento. Conta Freud que seu paciente chegou para a consulta 15 minutos depois que o seu amigo Dr. Forsyth, o qual chegara da Inglaterra, e com quem estava ansioso por se encontrar, havia lhe enviado um cartão de visitas. Enquanto Freud e seu paciente, Herr P., falavam sobre uma mulher que já fora muitas vezes mencionada durante a análise, este último, pela primeira vez, diz que essa mulher costumava chamá-lo ‘Herr von Vorsicht’ –

Senhor Cuidado. No mesmo momento, este comentário surpreendeu Freud dada a semelhança fonética dos nomes: *Foresight*, no original inglês, e *Forsyth* – o nome do seu amigo.

Porém, essa não foi a única coincidência que chamou a atenção de Freud naquela consulta. Ele relata que, alguns dias antes, Herr P. havia lhe trazido o exemplar de um livro sob o título *The Forsyte Saga* – mais um reforço fonético. Além destas, no atendimento a este paciente, outras tantas associações intrigantes são vivenciadas por Freud, que acaba por questionar a si próprio dizendo: “Se alguém se considera um cético, é bom ter dúvidas, às vezes, também acerca do ceticismo próprio. Pode ser que também eu tenha uma secreta inclinação ao miraculoso, o que seria meio caminho andado para ir ao encontro da criação de fatos ocultos.” (FREUD, 1977, v. XXII, p. 70).

Na verdade, o seu texto *Sonhos e Ocultismo* (1933) não apresenta grandes novidades em relação aos outros textos onde tratou do tema do ocultismo, valendo-se praticamente dos mesmos exemplos apresentados em seus textos anteriores. Porém, desta vez, não demonstra grandes temores com relação ao comprometimento das perspectivas científicas da Psicanálise, caso a possibilidade de ocorrência de processos telepáticos fosse reconhecida:

Os senhores não se esquecerão de que aqui estou apenas tratando esses problemas na medida em que é possível abordá-los do ponto de vista da psicanálise. Quando, pela primeira vez, eles ficaram ao alcance de minha visão, há mais de dez anos, também eu senti o receio de uma ameaça contra nossa *Weltanschauung*<sup>22</sup> científica, que, eu temia, estava fadada a dar lugar ao espiritismo e ao misticismo, se partes do ocultismo se comprovassem verdadeiras. Atualmente, penso de modo diverso. Em minha opinião, não mostra grande confiança na ciência quem não pensa ser possível assimilar e utilizar tudo aquilo que talvez venha a se revelar verdadeiro nas assertivas dos ocultistas. E especialmente no que diz respeito à transmissão de pensamento, ela parece realmente favorecer a extensão do modo científico – ou, como dizem nossos opositores, mecanicista – de pensamento aos fenômenos mentais que são tão difíceis de apreender. (FREUD, 1977, v. XXII, p. 72).

Dessa forma, através da revisão de textos escritos por Freud, que discutem o tema do ocultismo, percebe-se que o autor desenvolveu um percurso ao longo do qual foi demonstrando maior abertura e aceitação a dois tipos de fenômenos caracterizados por ele de “ocultos”: a telepatia e a transmissão de pensamento.

Parece pertinente lembrar aqui um sonho analisado por Freud e conhecido como *Pai, não vê que estou queimando?*. Neste caso, seguindo a linha de pensamento apresentada por Freud nos textos discutidos acima, também poderíamos sugerir a ocorrência de uma “experiência telepática em um estado de sono” – utilizando as palavras do Pai da Psicanálise, embora na época em que se referiu a este sonho (cerca de 30 anos antes) o autor não tenha

<sup>22</sup> Na língua portuguesa, concepção de mundo, cosmovisão.

aventado a possibilidade de telepatia. O sonho em questão é apresentado em sua obra *Interpretação de Sonhos* (1900), no Capítulo VII, intitulado *A Psicologia dos Processos Oníricos*:

[...] um pai estivera de vigília à cabeceira do leito de enfermo de seu filho por dias e noites a fio. Após a criança falecer, passou para o quarto contíguo a fim de repousar, mas deixou a porta aberta de maneira a poder enxergar de seu quarto a peça em que o corpo do filho jazia, com longas velas erguidas em tórno dêle. Um velho fôra contratado para velá-lo e sentou-se ao lado do corpo, murmurando preces. Após algumas horas de sono, o pai teve um sonho de que *seu filho estava de pé ao lado de seu leito, que o apanhou pelo braço e lhe sussurrou em tom de censura: 'Pai, não vê que estou queimando?'* Êle acordou, notou um clarão brilhante no quarto contíguo, correu para êle e descobriu que o velho vigia havia caído no sono e que as roupas e um dos braços do cadáver de seu querido filho haviam sido queimados por uma vela acesa que tombara sôbre êles. (FREUD, 1977, v. V, p. 543).

Por ocasião desse relato, Freud apontou que o conteúdo manifesto do sonho desse pai tinha origem no fato de que ele havia percebido o clarão do fogo mesmo dormindo – fato que o levou a chegar à mesma conclusão que chegaria se estivesse acordado: que uma vela havia caído e que deveria haver fogo nas proximidades do corpo de seu filho. Além disso, Freud levanta a possibilidade de o pai já ter ido deitar preocupado em relação ao cumprimento a contento da tarefa de velar seu filho por parte do velho contratado. Em relação à fala da criança, Freud sugere que seriam expressões realmente usadas por ela em vida, como quando estava com febre, por exemplo. Freud também aponta no sonho o cumprimento de um desejo, uma vez que o menino aparece no sonho como vivo, falando com o pai.

É difícil deixar de imaginar e questionar se Freud, 30 anos mais tarde, depois de ter escrito seus textos sobre telepatia e transmissão de pensamento, ainda manteria sua interpretação deste sonho. Todo o desejo do pai por ver seu filho vivo não explica, mais uma vez, a realidade vivenciada por ele no sonho em tempo real. Seu filho realmente estava queimando. De alguma forma seu inconsciente foi capaz de obter esta informação e torná-la consciente a ponto de fazer com que ele despertasse.

Esta forma de pensamento desencadeia uma série de consequências em relação à abrangência e a função do inconsciente. Se realmente este homem foi capaz de ter acesso à realidade, ainda que estivesse dormindo, assim como as outras pessoas tiveram, nos outros casos relatados, cabe questionar aqui qual o papel do inconsciente na aquisição destas informações. Se assim for, o inconsciente não pode mesmo estar restrito ao reprimido e/ou à satisfação de um desejo; ele realmente envolve e abrange muito além disso.

Reconhecendo sua própria caminhada e sua mudança de perspectiva em relação aos fenômenos ocultos, Freud faz um desabafo:

Talvez os senhores possam dizer para si mesmos: ‘Está aí mais um caso de um homem que fez um trabalho honesto, como cientista, durante toda a vida, e, ao ficar idoso, tornou-se parvo, piedoso, ingênuo.’ Estou consciente de que alguns grandes nomes devem ser incluídos nessa categoria, mas não devem contar-me entre eles. Pelo menos piedoso não me tornei, e espero que ingênuo também não. Apenas o que acontece é que, se alguém, durante toda a vida, tratou de se abaixar a fim de evitar uma colisão dolorosa com os fatos, também na velhice ainda mantém as costas prontas a se dobrarem diante de novas realidades. Sem dúvida, os senhores gostariam que eu aderisse a um teísmo moderado e me mostrasse incansável em minha rejeição a tudo o que é oculto. Sou, contudo, incapaz de cortejar favores, e devo insistir em que tenham idéias mais gentis acerca da possibilidade objetiva da transmissão de pensamentos e, ao mesmo tempo, também da telepatia. (FREUD, 1977, v. XXII, p. 71-2).

Porém, cabe ressaltar que, ainda que Freud tivesse admitido a possibilidade da real existência da telepatia e da transmissão de pensamento, outros tipos de experiência não explicados em termos racionais, como os transe místicos ou os estados alterados de consciência, foram descritos por Freud como sintomas psicóticos.

Além de buscar compreender os dois fenômenos psi tratados acima, Freud dedicou algum estudo à área da espiritualidade, mais especificamente à religião, a qual classificou como uma neurose obsessiva-compulsiva da humanidade.

### 6.2.2 Freud e a Religião

[...] a religião é um poder imenso que tem a seu serviço as mais fortes emoções dos seres humanos. Sabe-se muito bem que, em períodos anteriores, abrangia tudo o que desempenhava um papel intelectual na vida do homem, que ela assumia o lugar da ciência ali onde mal havia algo que se assemelhasse à ciência, e que ela construía uma *Weltanschauung* coerente e auto-suficiente num grau sem paralelo e que, embora profundamente abalada, persiste na atualidade. (FREUD, 1977, v. XXII, p. 196-7).

Em um de seus textos mais importantes e conhecidos no que se refere ao estudo da religião, *O Futuro de Uma Ilusão*, escrito em 1927, Freud faz uma análise da civilização, do papel da religião no comportamento do homem e da sociedade e do desenvolvimento da ciência. Nesse contexto, destaca que a religião constitui “o item mais importante do inventário psíquico de uma civilização”, mas a descreve como uma ilusão, como uma bengala que o homem utiliza para se defender dos poderes da natureza, descrevendo a relação do homem com a religião como que possuindo um protótipo infantil, à semelhança da estrutura do Édipo. “É a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer – reação que é, exatamente, a formação da

religião.” (FREUD, 1977, v. XXI, p. 36). Sendo assim, para Freud, a origem da religião se encontra em um sentimento de desamparo da criança, o qual se manifesta também na idade adulta, desencadeando a construção de dogmas e promessas de um mundo perfeito após a morte. Como coloca Julien (2010), “Freud constata que certo dia algo novo surge: a saudade do passado em que a mãe ou o pai intervinham, saudade de um estado de felicidade em que o recurso a uma proteção estava garantido. É esse o móbil da religião.” (JULIEN, 2010, p. 14).

Nessa relação, a religião desempenharia o papel de suprir o sujeito com um pai onipotente, um pai “divino”, um pai temível, mas protetor, que pode salvar o homem do desamparo, fazendo uma articulação entre o complexo paterno e a necessidade de proteção do homem através da construção de ideias baseadas na lembrança do desamparo infantil de cada um e da infância da própria raça humana.

Quanto a isso, Kaufmann (1996) esclarece:

Aos olhos do psicanalista, elas [as religiões] só diferem entre si na medida em que resultam de diferentes formações de compromisso no jogo das pulsões, ou então, o que as distingue são as maneiras características de cada uma de tratar os traços mnêmicos deixados pelo “drama inaugural da humanidade”, o assassinio do pai primevo, e pelos acontecimentos que, depois disso, conduziria, à constituição do “complexo paterno” e da “saudade do pai”. (KAUFMANN, 1996, p. 585-6).

Por outro lado, Freud admite que as ideias religiosas exercem a mais forte influência possível sobre a humanidade e questiona:

Qual é, então, a significação psicológica das ideias religiosas e sob que título devemos classificá-las? A pergunta de modo algum é fácil de ser imediatamente respondida. Após rejeitar uma série de formulações, nos fixaremos na que se segue. As ideias religiosas são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença. Visto nos fornecerem informações sobre o que é mais importante e interessante para nós na vida, elas são particular e altamente prezadas. Quem quer que nada conheça a respeito delas é muito ignorante, e todos que as tenham acrescentado a seu conhecimento podem considerar-se muito mais ricos. (FREUD, 1977, v. XXI, p. 37).

Assim, segundo Freud, a religiosidade encontra suas origens na incapacidade que o ser humano tem de ajudar a si próprio, está ancorada no sentimento de desamparo experimentado na sua própria infância e representa a realização de um desejo antigo e sempre presente: sentir-se protegido apesar de sua impotência. Desta forma, uma vez que é decorrente de um desejo humano, a religião deve ser tratada como pertencendo à ordem subjetiva ou psíquica e não à ordem objetiva ou real. Embora reconheça a força exercida pela religião nas mais

diversas sociedades, Freud insiste em classificá-la como a neurose obsessiva universal da humanidade, como uma ilusão, e coloca:

Quando digo que todas essas coisas são ilusões, devo definir o significado da palavra. Uma ilusão não é a mesma coisa que um erro; tampouco é necessariamente um erro. (...) O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos. Com respeito a isso, aproximam-se dos delírios psiquiátricos, mas deles diferem também, à parte a estrutura mais complicada dos delírios. No caso destes, enfatizamos como essencial o fato de eles se acharem em contradição com a realidade. As ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade. Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação. (FREUD, 1977, v. XXI, p. 43-44).

Portanto, ao relacionar religião e ilusão, Freud ressalta que essa relação apenas desvela a questão de a religião ser derivada de desejos humanos, não se constituindo necessariamente em um erro. De acordo com a teoria freudiana, assim como um delírio psicótico ou um sonho, a religião tem sua base em desejos inconscientes, embora seja bem mais elaborada em relação ao pensamento consciente e ao princípio da realidade.

Mais tarde, em seu texto *A Questão de uma Weltanschauung* (1933), Freud retoma essa ideia reforçando a opinião de que os desejos que levam o homem a criar ilusões não devem de modo algum ser repelidos, e tampouco o seu valor para a vida humana deve ser subestimado.

Em seu primeiro texto enfocando a questão da religião, intitulado *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, datado de 1907, Freud já apresenta a ideia de uma aproximação entre os atos desenvolvidos em uma neurose obsessiva e a prática de rituais religiosos, ressaltando a não superficialidade de tal relação, e escreve:

É fácil perceber onde se encontram as semelhanças entre cerimoniais neuróticos e atos sagrados do ritual religioso: nos escrúpulos de consciência que a negligência dos mesmos acarreta, na completa exclusão de todos os outros atos (revelada na proibição de interrupções) e na extrema consciência com que são executados em todas as minúcias. Mas as diferenças são igualmente óbvias, e algumas tão gritantes que tornam qualquer comparação um sacrilégio: a grande diversidade individual dos atos cerimoniais [neuróticos] em oposição ao caráter estereotipado dos rituais (as orações, o curvar-se para o leste, etc.), o caráter privado dos primeiros em oposição ao caráter público e comunitário das práticas religiosas, e acima de tudo o fato de que, enquanto todas as minúcias do cerimonial religioso são significativas e possuem um sentido simbólico, as dos neuróticos parecem tolas e absurdas. Sob esse aspecto a neurose obsessiva parece uma caricatura, ao mesmo tempo cômica e triste, de uma religião particular, mas é justamente essa diferença decisiva entre o cerimonial neurótico e o religioso que desaparece quando penetramos com auxílio da técnica psicanalítica de investigação, no verdadeiro significado dos atos obsessivos. (FREUD, 1977, v. IX, p. 123).

A partir deste pensamento, Freud esclarece que os atos, tanto dos neuróticos como dos religiosos, buscam evitar a angústia e aponta a neurose obsessiva como sendo o correlato patológico da atitude religiosa. Essa tentativa de evitar a angústia implica uma renúncia das pulsões que, no caso da neurose, têm origem sexual, enquanto que, na religião, procedem de fontes egoístas.

Fazendo referência a várias pesquisas, Freud relata que crentes devotos apresentam um baixo índice de incidência de certas enfermidades neuróticas, sugerindo que o fato de essas pessoas assumirem uma neurose universal as poupa de elaborar uma neurose pessoal. “[...] por fixá-las [as pessoas] a força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las a um delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual”. (FREUD, 1977, v. XXI, p. 104).

Ainda com referência à importância da religião no contexto social, Freud pondera que, pelo fato de as doutrinas religiosas apresentarem grande influência no controle dos instintos humanos e representarem, muitas vezes, a única fonte de consolo da humanidade, uma supressão desse sentimento religioso do homem poderia acarretar o caos social:

Tampouco devemos permitir sermos desorientados por juízos de valor referentes a qualquer religião, qualquer sistema filosófico ou qualquer ideal. Quer pensemos encontrar neles as mais altas realizações do espírito humano, quer os deploremos como aberrações, não podemos deixar de reconhecer que onde eles se acham presentes, e, em especial, onde eles são dominantes, está implícito um alto nível de civilização. (FREUD, 1977, v. XXI, p. 115).

Ao reconhecer que a sociedade se ergue sobre as doutrinas da religião e sobre a crença que a maioria dos homens deposita nelas, Freud ressalta que, caso o homem fosse desprovido da figura de um Deus – poderoso e justo –, da existência de uma ordem divina ou de uma vida futura, o resultado seria o sentimento de isenção à necessidade do cumprimento dos seus deveres morais e éticos, dos acordos sociais. “Sem inibição ou temor, seguirão seus instintos sociais e egoístas, e procurarão exercer seu poder; o Caos, que banimos através de muitos milhares de anos de trabalho civilizatório, mais uma vez retornará.” (FREUD, 1977, v. XXI, p. 47-8).

Percebe-se, então, que Freud identifica na origem da religião três pressupostos básicos: a existência de uma Providência divina bondosa, a necessidade de uma ordem moral universal que possa ajudar a estruturar a convivência social e resgatar as injustiças, e a promessa de uma vida perfeita após a morte. Na base destes três pilares, Freud aponta a manifestação de desejos inconscientes:

Assim, o governo benevolente de uma Providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida; o estabelecimento de uma ordem moral mundial assegura a realização das exigências da justiça, que com tanta frequência permaneceram irrealizadas na civilização humana; e o prolongamento da existência terrena numa vida futura fornece a estrutura local e temporal em que essas realizações de desejo se efetuarão. As respostas aos enigmas que tentam a curiosidade do homem, tais como a maneira pela qual o universo começou ou a relação entre corpo e mente, são desenvolvidas em conformidade com as suposições subjacentes a esse sistema. Constitui alívio enorme para a psique individual se os conflitos de sua infância, que surgem do complexo paterno – conflitos que nunca superou inteiramente –, são dela retirados e levados a uma solução universalmente aceita. (FREUD, 1977, v. XXI, p. 43).

Essa concepção pode ser reforçada através da seguinte passagem, presente em seu texto *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas* (1907):

A renúncia progressiva aos instintos constitucionais, cuja ativação proporcionaria o prazer primário do ego, parece ser uma das bases do desenvolvimento da civilização humana. Uma parcela dessa repressão instintual é efetuada por suas religiões, ao exigirem ao indivíduo que sacrifique à divindade seu prazer instintual: ‘A vingança é minha, diz o Senhor’. No desenvolvimento das religiões antigas, pode-se ver que muitas coisas a que a humanidade renunciou como sendo ‘iniquidades’ haviam sido abandonadas à divindade e ainda eram permitidas em seu nome, de modo que a atribuição a ela dos instintos maus e socialmente nocivos era o meio como o homem se libertava da dominação deles. Por isso, e não por casualidade, todos os atributos humanos, inclusive os crimes que deles derivam, foram imputados, num grau ilimitado, aos deuses antigos. Nem tampouco é uma contradição que, apesar disso, não fosse permitido ao homem justificar suas próprias iniquidades com o exemplo divino. (FREUD, 1977, v. IX, p. 130-131).

Em relação às considerações freudianas sobre as questões religiosas, cabe ressaltar a seguinte declaração: “Finalmente, devo assinalar que restringi meus comentários, para dizer a verdade, a uma única forma assumida pela religião, a religião dos povos ocidentais. (FREUD, 1977, v. XXII, p. 205). Sobre o enfoque freudiano exclusivo da religião ocidental, cabe ressaltar a não universalidade de seus achados uma vez que, como aponta Suzuki:

[...] o Cristianismo, que é a religião do Ocidente, fala em Logos, no Verbo, na carne, na encarnação e na tempestuosa temporalidade. As religiões do Oriente buscam a desencarnação, o silêncio, a absorção, a paz eterna. Para Zen, a encarnação é desencarnação; o silêncio reboia como o trovão; o Verbo é o não-Verbo, a carne é a não-carne; o imediatamente presente é igual ao vazio (*Sunyata*) e ao infinito. (SUZUKI, 1969, p. 19).

Além disso, em trabalho anterior, Freud declara: “Em meu trabalho *O Futuro de uma Ilusão* [1927c], estava muito menos interessado nas fontes mais profundas do sentimento religioso do que naquilo que o homem comum entende como sua religião – o sistema de



doutrinas e promessas [...]” (FREUD, 1977, v. XXI, p. 92). Depreende-se destas afirmações o fato de que outras questões ligadas à espiritualidade, tal como o êxtase místico e a meditação, por exemplo, não foram aprofundadas nos estudos freudianos e que, mesmo dentro de seu estudo atento sobre a religião, o autor reconhece a existência de sentimentos de religiosidade mais profundos, sentimentos esses que deixou de examinar.

Concomitantemente à sua análise sobre a religião, Freud também traz à discussão o processo do desenvolvimento científico e aponta que, quanto mais os “tesouros do conhecimento” se tornam acessíveis através da ciência, maior é o afastamento do homem em relação às crenças religiosas.

Na teoria freudiana, a solução para a situação evolutiva da humanidade seria, então, a capacidade de elaborar e assumir o declínio da imagem de um pai todo poderoso, fazendo com que o homem superasse sua posição infantil, ou seja, que a humanidade superasse sua fase neurótica. Sendo assim, Freud propõe o fim da ilusão religiosa do homem através do esclarecimento científico, através da operação racional do intelecto, idealizando a substituição das ideias religiosas pelo conhecimento proveniente das descobertas da ciência. Segundo ele, essa libertação levaria o homem a entender que está entregue a seus próprios recursos, a superar o infantilismo arraigado nas ideias religiosas e a utilizar os avanços científicos para conhecer o mundo, conhecer a si próprio e dominar racionalmente seus instintos. Para Freud, (1977, v. XXI, p. 71) “nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos encontrar em outro lugar.”.

Porém, em 1930, Freud faz algumas considerações no sentido de reavaliar a onipotência da ciência e escreve:

Durante as últimas gerações, a humanidade efetuou um progresso extraordinário nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, estabelecendo seu controle sobre a natureza de uma maneira jamais imaginada. [...] Contudo, parecem ter observado que o poder recentemente adquirido sobre o espaço e o tempo, a subjugação das forças da natureza, consecução de um anseio que remonta a milhares de anos, não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que poderiam esperar da vida e não os tornou mais felizes. (FREUD, vol. XXI, p. 107).

As épocas futuras trarão com elas novos e provavelmente inimagináveis grandes avanços nesse campo da civilização e aumentarão ainda mais a semelhança do homem com Deus. No interesse de nossa investigação, contudo, não esqueceremos que atualmente o homem não se sente feliz em seu papel de semelhante a Deus. (FREUD, vol. XXI, p. 112).

Em sua Conferência XXXV, *A Questão de uma Weltanschauung*, parte integrante das *Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise*, datada de 1933, Freud deixa

transparecer sua ambição de que a Psicanálise seja reconhecida e admitida como parte da ciência, *status* que, apesar de todo o seu esforço, não conseguiu atribuir à Psicanálise. Por um lado, ressalta a importância dos seus estudos, no que se refere a uma grande contribuição para a ciência, no sentido de sua teoria ter estendido a pesquisa para o âmbito da área mental, e reivindica que, nesse sentido, a Psicanálise teria o direito de falar de uma *Weltanschauung* científica. Embora declare que a Psicanálise não tenha condições para criar uma *Weltanschauung* por si mesma, afirma que ela faz parte da ciência e que pode, assim, aderir à *Weltanschauung* científica. Porém, reconhece que a mente do homem cria ilusões a partir de suas necessidades, como no caso da religião, e admite que a ciência realmente tenha que ter cautela e separar as questões referentes às criações ilusórias do homem do conhecimento sobre o que é tido como real no universo. Por outro lado, Freud critica a postura da visão científica, caracterizando-a como estreita e restrita:

Na qualidade de ciência especializada, ramo da psicologia – psicologia profunda, ou psicologia do inconsciente -, ela é praticamente incapaz de construir por si mesma uma *Weltanschauung*: tem de aceitar uma *Weltanschauung* científica. A *Weltanschauung* da ciência, porém, já diverge muito de nossa definição. É verdade que também supõe a *uniformidade* da explicação do universo; mas, o faz apenas na qualidade de projeto, cuja realização é relegada ao futuro. Ademais, marcam-na características negativas, como o fato de se limitar àquilo que no momento presente é cognoscível e de rejeitar completamente determinados elementos que lhe são estranhos. Afirma que não há outras fontes de conhecimento do universo além da elaboração intelectual de observações cuidadosamente escolhidas – em outras palavras, o que podemos chamar de pesquisa – e, a par disso, que não existe nenhuma forma de conhecimento derivada da revelação, da intuição ou da adivinhação. Parece que esse ponto de vista chegou muito perto de obter reconhecimento geral, no curso dos últimos séculos; e coube ao *nosso* século manifestar a atrevida objeção segundo a qual uma *Weltanschauung* como esta é simultaneamente muito pobre, sem esperança, e despreza as reivindicações do intelecto humano e as necessidades da mente do homem. (FREUD, v. XXII, p. 194).

Neste mesmo sentido, Morin (2000, p. 188-9) questiona qual é o erro do pensamento formalizante quantificante que dominou as ciências e conclui que “O erro é terminar acreditando que aquilo que não é quantificável e formalizável não existe ou só é a escória do real.”.

Atualmente, porém, deve-se questionar o poder e o alcance das verdades ditadas pela ciência. Em uma época em que, com a descoberta sobre as propriedades de deslocamento do Neutrino<sup>23</sup>, o parâmetro de que não havia nada que se deslocasse mais rápido do que a luz,

<sup>23</sup> De acordo com artigo publicado em <<http://www.cienciahoje.pt/index.php?oid=51057&op=all>> acessado no dia 02 de outubro de 2011, experimentos científicos demonstraram que uma partícula sub-atômica denominada Neutrino apresentou uma velocidade que ultrapassa a velocidade da luz, considerada até agora como um limite intransponível. Segundo a teoria da relatividade de Einstein, nada no universo pode ultrapassar a velocidade da

passa também a ser uma ilusão. Na verdade, a desilusão, como as próprias feridas narcísicas apontadas por Freud, parece ser uma constante na trajetória da ciência na civilização. O conhecimento científico não foi suficiente para dar conta da grande diversidade de fenômenos que caracterizam a presença do homem no universo nem do devir aleatório do mundo. Ilusão seria acreditar que a ciência, determinada e limitada primeiramente pelos sentidos humanos e posteriormente pelo que o homem teve a capacidade de compreender experimentalmente até então, pode dar conta da relação da mente humana com o universo que a cerca. Portanto, podemos dizer que os preceitos científicos não *são* verdades; eles apenas *estão* verdades até serem substituídos por novas descobertas ou novos paradigmas.

Morin (2000) também nos fala sobre isso:

Depois de Newton, acreditamos que a teoria científica trazia a certeza que a religião havia deixado de fornecer. As teorias científicas se fundamentam em dados verificados, tornando-se, por isso, indubitáveis, mas seu caráter propriamente científico é o de serem falíveis e não certas, como teorias. Whitehead, Popper e Kuhn, cada um a seu modo, mostraram que as teorias científicas são frágeis e mortais. (MORIN, 2000, p. 230).

Ainda assim, desde que Freud escreveu esse texto, seu desejo, ou sua antevisão, de uma hegemonia da ciência sobre o homem vem galgando espaço praticamente em todas as sociedades. Podemos dizer que a Modernidade dedicou incansáveis esforços para a substituição dos deuses das religiões pelo deus da ciência. Em consequência disso, ainda hoje, embora haja uma forte corrente tentando fazer a reaproximação do conhecimento místico milenar com as descobertas científicas, podemos verificar a valorização extrema, ou quase exclusiva, do conhecimento científico e do pensamento racional na formação e no desenvolvimento do indivíduo.

Porém, como apontou Freud em seu texto *O Futuro de uma Ilusão*, o cultivo das ideias religiosas, por estarem vinculadas ao grande Outro, possuem também um papel regulador da convivência social e dos instintos individuais. Dada a crescente violência, falta de ética e desestruturação familiar e social de que somos testemunhas a cada dia, podemos sentir a falta do Nome-do-Pai como uma presença marcante e desestabilizadora.

Como bem coloca Julien (2010):

Acontece, porém, que a modernidade instaurou no Ocidente, e depois no mundo, o declínio de uma imagem grandiosa e digna de um mestre forte, e isso em três

---

luz. Sendo estas descobertas confirmadas através de outros experimentos, as mais importantes bases da Física Moderna passam a ser questionadas.

setores: na política, na família e na religião. Daí a pergunta: esse declínio deve ser assumido ou recusado?

É uma pergunta inevitável que se coloca, muito particularmente, para a juventude atual. Muitos jovens, entre 11 e 25 anos, vivem numa situação de perturbação, de incerteza sobre o futuro e, sobretudo, de ausência de referências estáveis em que se apoiar. As palavras das autoridades são consideradas pouco críveis: é um sim-sim, um sim-não ou um não-sim. Em que acreditar? É por isso que o caráter insuportável desse sentimento de *Hilflosigkeit*<sup>24</sup> leva os jovens a três soluções: ao suicídio, que aumenta ano após ano, à droga e, sobretudo, à violência. (JULIEN, 2010, p. 23).

Recorrendo à teoria dos quatro discursos de Lacan, podemos dizer que a sociedade deslocou o seu eixo de poder do discurso da religião para o discurso da ciência. Embora Lacan tenha vinculado o discurso da ciência primeiramente ao discurso do mestre, depois ao discurso da universidade e, finalmente, tenha vinculado a ciência de boa qualidade ao discurso da histórica, atualmente, ainda podemos repetir com ele: “É impossível deixar de obedecer ao mandamento da ciência que está aí, no lugar do que é a verdade da ciência – *Vai, continua. Não pára. Continua a saber sempre mais.*” (LACAN, 1992, p. 110).

Porém, a idealização das ideias científicas e o culto ao conhecimento parece não ter alcançado uma justaposição ao substituir o grande Outro concebido pelas ideias religiosas. A constante busca de si mesmo através das verdades da ciência vem deixando um buraco no saber do sujeito e das diversas sociedades, apontando para um apagamento do grande Outro e para um conseqüente modo de gozo sem referência, para um estado de não diferenciação dos sujeitos. Sendo assim, como nos coloca Miller (2005b), ocorre um deslocamento que vai do grande Outro ao pequeno outro, como *objeto a* – questão que será discutida mais adiante.

Portanto, a julgar pelo movimento de retorno ou de maior valorização da espiritualidade atualmente, como foi demonstrado em outros momentos neste trabalho, percebe-se que o grande deus da ciência não foi suficiente para tamponar o buraco deixado pelo destronamento das ideias relativas à dimensão espiritual do homem através da busca por verdades científicas. A ciência não conseguiu apaziguar a alma humana com suas respostas e suas promessas. O que ela conseguiu foi, na verdade, destituir o sujeito de seu próprio saber.

Devemos esclarecer que não se trata aqui de ir contra a ciência. Como coloca Morin,

A laicidade deve hoje interrogar o que, no início do século XX, foi sua crença na ciência, na técnica, no progresso. Isto não significa que seja preciso rejeitar a ciência ou a técnica; é preciso simplesmente reconhecer as ambivalências e as formas cegas e dominadoras que elas produzem. (MORIN, 2007, p. 69).

<sup>24</sup> De acordo com Hanns (1996): “O termo *Hilflosigkeit* é carregado de intensidade, expressa um estado próximo do desespero e do trauma. Esse estado é semelhante àquele vivido pelo bebê, o qual após o nascimento é incapaz, pelas próprias forças, de remover o excesso de excitação pela via da satisfação, sucumbindo à *Angst* (medo, eventualmente ansiedade, ou angústia).” (HANNIS, 1996, p. 228).

Reconhecemos a importância do avanço científico e acreditamos que a retomada da dimensão espiritual pelo homem pode inclusive apresentar uma faceta que seja o reflexo de várias descobertas da ciência, com a ajuda das quais a civilização vem acompanhando a redução da distância entre o saber místico, principalmente de origem oriental, e o conhecimento oriundo das experiências desenvolvidas no campo da ciência.

### 6.2.3 Freud, o “sentimento oceânico” e a mística

Em estudos não tão aprofundados como os que dedicou à Religião, Freud abordou a questão da mística através da discussão de outra forma de expressão da espiritualidade: o “sentimento oceânico”. Em seu texto intitulado *O Mal-Estar na Civilização* (1930), Freud discute o sentimento do “um-com-o-todo”, a sensação de conexão, de se estar vinculado ao mundo, que é relatada por diversas pessoas pertencentes a diferentes culturas, mesmo aquelas desvinculadas do sistema religioso ocidental. Tal sentimento remete à noção do sagrado como fazendo parte de tudo e todos, como uma representação da unidade divina na alteridade de todos os seres e coisas existentes.

Ao se referir à correspondência que mantinha com Romain Rolland<sup>25</sup>, amigo a quem dedicava grande admiração e a quem referiu como “um artista e um apóstolo do amor da humanidade” (FREUD, 1977, v. XX, p. 323), Freud relata:

Enviei-lhe o meu pequeno livro que trata a religião como sendo uma ilusão, e ele me respondeu que concordava inteiramente com esse meu juízo, lamentando, porém, que eu não tivesse apreciado corretamente a verdadeira fonte da religiosidade. Esta, diz ele, consiste num sentimento peculiar, que ele mesmo jamais deixou de ter presente em si, que vê confirmado por muitos outros e que pode imaginar atuante em milhões de pessoas. Trata-se de um sentimento que ele gostaria de designar como uma sensação de “eternidade”, um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras – “oceânico”, por assim dizer. Esse sentimento, acrescenta, configura um fato puramente subjetivo, e não um artigo de fé [...]. Acredita ele que uma pessoa, embora rejeite toda crença e toda ilusão, pode corretamente chamar-se a si mesma de religiosa com fundamento apenas nesse sentimento oceânico. (FREUD, 1977, v. XXI, p. 81-2).

A carta a qual Freud faz referência foi escrita a ele por Romain Rolland em 05 de dezembro de 1927. Através dessa correspondência, mais especificamente, percebe-se que para

---

<sup>25</sup> Romain Rolland (1866-1944), foi um renomado escritor francês que deixou várias obras, entre elas, biografias de Gandhi, de Beethoven e de dois místicos hinduístas: Ramakrishna e Vivekananda. Rolland também escreveu *Jean-Christophe*, um romance em 5 volumes que constitui toda a evolução de um sujeito, onde demonstra grande sensibilidade e profunda compreensão da alma humana.

Romain Rolland esse “sentimento oceânico” não tem vínculo de dependência com dogmas, é subjetivo e é vivenciado como uma sensação de eternidade, de algo ilimitado. No momento que sugere essas características, Romain Rolland distingue o sentimento místico de eternidade e união do universo da religião, sobre a qual partilha da ideia freudiana no que se refere a caracterizá-la como uma ilusão. Esta postura de Rolland pode ser verificada em mais detalhes através da transcrição da sua referida carta:

Caro e respeitado amigo,

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

A sua análise da religião é justa. Mas eu gostaria de tê-lo visto fazer uma análise do *sentimento religioso espontâneo* ou, mais exatamente, da *sensação* religiosa, que é completamente diferente das *religiões* no sentido estrito da palavra, e muito mais durável.

O que 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, como se fosse oceânico).

Esta sensação, admitidamente, é de caráter subjetivo. Mas uma vez que ela é comum a milhares (milhões) de homens que realmente existem, com milhares (milhões) de nuances individuais, é possível submetê-la à análise, com uma exatidão aproximada.

Creio que você também vai classificá-la dentro das *Zwangsneurosen* [neuroses obsessivas]. Mas, com frequência, tive a oportunidade de observar a sua força valiosa e benéfica, seja entre as almas religiosas do Ocidente, Cristãos e não-Cristãos, ou entre aquelas grandes mentes da Ásia, que se tornaram familiares para mim, algumas das quais, conto como amigas. Em relação a estas últimas, vou estudar, em um livro futuro, duas personalidades que foram quase nossos contemporâneos (o primeiro pertenceu ao final do século XIX, e o segundo faleceu nos primeiros anos do século XX), os quais revelaram uma aptidão para o pensamento e a ação que provou ser fortemente regeneradora para o seu país e para o mundo.

Eu mesmo tenho familiaridade com esta sensação. Ao longo de toda a minha vida, ela nunca me decepcionou; e sempre encontrei nela uma fonte de renovação vital. Neste sentido, posso dizer que sou profundamente “religioso” – sem que este estado constante (como um lençol de água que sinto jorrar por sob a pele) afete de qualquer maneira minhas faculdades críticas e minha liberdade de utilizá-las – mesmo que isso vá contra a imediação da experiência interior. Deste modo, sem desconforto ou contradição, posso levar uma vida “religiosa” (no sentido daquele sentimento prolongado) e uma vida de razão crítica (que é sem ilusão). . . .

Posso acrescentar que esse sentimento “oceânico” nada tem a ver com os meus anseios pessoais. Pessoalmente, anseio por um eterno descanso; a sobrevivência não me atrai de modo algum. Mas o sentimento que experiencio é imposto a mim como um fato. É um *contato*. E como reconheci que ele é idêntico (com múltiplas nuances) em um grande número de almas vivas, ele me ajudou a entender que aquela era a verdadeira fonte subterrânea da *energia religiosa* que, subsequentemente, foi

coletada, canalizada e *esgotada pelas Igrejas*, a ponto de se poder dizer que é dentro das Igrejas (sejam elas quais forem) que o verdadeiro sentimento “religioso” encontra-se menos disponível.

Que eterna confusão é causada pelas palavras, das quais a mesma aqui significa, às vezes: *submissão* ou *fé* em relação a um dogma, ou a uma palavra de deus (ou a uma tradição); e, às vezes: uma *irrupção vital* livre. (ROLLAND *apud* PARSONS, 1999, p. 36-37, tradução nossa).<sup>26</sup>

Através da carta acima, percebe-se também que Rolland sugere que o “sentimento oceânico” é a fonte real do sentimento religioso e que esta fonte pertence a outra ordem que não a religiosa, que não a dogmática. Parece inquestionável o fato de que Rolland, ao questionar Freud sobre o “sentimento oceânico”, refere-se ao sentimento que embala a maior parte das experiências místicas que ultrapassam as fronteiras do eu relatadas pelos homens. Através de sua carta, Rolland ressalta o grande número de pessoas que compartilha desse sentimento e declara que este tipo de vivência “religiosa” não afeta de modo algum o bom funcionamento e o uso da sua razão crítica. Cabe destacar, ainda, a visão de Rolland em relação às religiões institucionalizadas, às quais atribui claramente a responsabilidade pela

---

<sup>26</sup> “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 its thousands (millions) of individual nuances, it is possible to subject it to analysis, with an approximate exactitude.

I think you will classify 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, Christians or non-Christians, 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 nineteenth century, the second died in the early years of the twentieth) 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 that 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*.” (ROLLAND *apud* PARSONS, 1999, p. 36-37).

manipulação e “destruição” do verdadeiro sentimento religioso. Através de seu pensamento, aponta um paradoxo: é justamente no seio das religiões que menos podemos encontrar o sentimento religioso a que se refere como fonte verdadeira da religiosidade. Aqui, podemos fazer referência à porção das religiões que deixa de ser espiritual, como foi colocado no início deste trabalho.

Ainda em sua obra *O Mal-Estar na Civilização*, Freud declara não conseguir descobrir tal sentimento “oceânico” em si mesmo, mas ressalta que este fato não lhe dá o direito de negar que ele ocorra em outras pessoas. Porém, questiona a ligação desse sentimento com a fonte das necessidades religiosas, como sugerido por Rolland, e, mais uma vez, busca uma explicação para essa sensação de vinculação com o mundo em sua teoria psicanalítica, discorrendo longamente na tentativa de “desmistificar” e explicar racionalmente tal sentimento, referindo-se às questões do ego como responsáveis pela gênese do “sentimento oceânico”.

Freud relata que um bebê recém-nascido não consegue distinguir seu ego do mundo que o cerca, sendo incapaz de identificar a fonte das sensações que chegam até ele. Segundo o autor, aos poucos, essa criança passa a experimentar sensações provenientes do próprio corpo, as quais podem ser reproduzidas a qualquer hora, as excitações corporais, e contrastá-las com sensações que fogem ao seu controle imediato, como a satisfação através do seio materno. Segundo Freud, é a partir deste momento que o ego da criança passa a ser contrastado por algo externo, por um “objeto” que só aparece a partir de uma ação em especial como, no caso, o choro. Assim, a criança passa a diferenciar o que é interno, o ego, do que é externo, daquilo que vem do mundo externo a ele. Instala-se, assim, o início das tensões entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, entre o ego, que busca prazer constante, e o mundo externo, que representa fonte de sofrimento.

Desta forma, em um primeiro momento, o ego engloba tudo para posteriormente separar e distinguir um mundo que lhe é externo. Em relação a este processo, Freud escreve:

Nosso presente sentimento do ego não passa, portanto, de apenas um mirrado resíduo de um sentimento muito mais inclusivo – na verdade, totalmente abrangente –, que corresponde a um vínculo mais íntimo entre o ego e o mundo que o cerca. Supondo que há muitas pessoas em cuja vida mental esse sentimento primário do ego persistiu em maior ou menor grau, ele existiria nelas ao lado do sentimento do ego mais estrito e mais nitidamente demarcado da maturidade, como uma espécie de correspondente seu. Nesse caso, o conteúdo ideacional a ele apropriado seria exatamente o de ilimitabilidade e o de um vínculo com o universo – as mesmas idéias com que meu amigo elucidou o sentimento “oceânico”. (FREUD, 1977, v. XXI, p. 85-86).



Sendo assim, segundo a teoria freudiana, a sensação de conexão com o mundo, o “sentimento de um vínculo indissolúvel, de ser uno com o mundo externo como um todo” (FREUD, 1977, v. XXI, p. 82), ou “sentimento oceânico”, está plenamente inserido na realidade, de fato ocorre em várias pessoas e deriva de uma fase primitiva do sentimento do ego, que busca a restauração do narcisismo ilimitado, do narcisismo primário onde o eu é idêntico a tudo que proporciona prazer.

Da mesma forma como já dizia Spinoza, o homem determina sua vida pautado pela busca da felicidade, ou seja, de acordo com o pensamento freudiano, o ser humano é regido pelo princípio do prazer, que domina o funcionamento do aparelho psíquico desde a sua origem. O “sentimento oceânico” poderia, assim, ser encarado como uma repetição do sentimento de plenitude experimentado pelo bebê no início da vida, antes da separação psicológica da mãe, o qual se faz presente como uma fuga em relação aos sofrimentos causados pelo princípio da realidade, como a busca de um refúgio em um mundo próprio, caso o mundo externo se recuse a satisfazer determinadas necessidades suas, ou como defesa contra uma fonte de sofrimento que pode inclusive ter origem interna. Sobre isso, Poli (2005) comenta:

O “sentimento oceânico” remete, pois, o sujeito ao momento original do “eu prazer”, elidindo a consideração do princípio da realidade. Como já dissemos, Freud indica na gênese dessa experiência uma forma de refutar uma ameaça “exterior” [...]. ao sentimento de “ser-um-com-o-todo” corresponde à clivagem entre um “eu bom” e um “objeto mau”. O bom é, pois, representado como “Todo”, demonstrando assim o pleno êxito da operação de expulsão do mau. O retorno ao narcisismo primário significa não apenas em fazer coincidir “objeto externo” e “mau”, mas fundamentalmente, subtrair do eu a consideração do princípio da realidade. Nesse sentido, a experiência subjetiva não é corrigida nem preocupa ao “eu” o reencontro ou não do objeto na realidade. No sentimento oceânico, o “eu” é idêntico ao seu universo representacional. Ele é a experiência de prazer e não existe nada além disso. (POLI, 2005, p. 77).

Observa-se, então, que Freud aponta a felicidade proporcionada pela sensação de quietude e completude como uma defesa contra o mundo externo, contra o sofrimento que pode advir tanto dos relacionamentos humanos quanto da imprevisibilidade ou superioridade da natureza ou, ainda, da fragilidade dos nossos corpos. Dentro dessa busca por proteção através do isolamento voluntário, praticado por diversas pessoas e de diversas maneiras, momentâneo ou mais duradouro, ou seja, a busca por essa quietude, Freud destaca os estados obtidos através da prática do yoga, a atitude do eremita que rejeita o mundo em reclusão, e também as artes que “Não obstante, a suave narcose a que a arte nos induz, não faz mais do que ocasionar um afastamento passageiro das pressões das necessidades vitais, não sendo

suficientemente forte para nos levar a esquecer a aflição real.” (FREUD, 1977, v. XXI, p.100).

Como outra forma de tentar alcançar a felicidade, ainda em *O Mal Estar na Civilização*, Freud se refere àquilo que denominou de “técnica da arte de viver”, a qual está relacionada com um modo de viver que é baseado no amor como centro de tudo. Nesta posição, o sujeito busca no amar e ser amado a fonte de toda a sua satisfação.

Em seus estudos, Freud aponta que uma das formas de manifestação do amor, e que talvez seja a que mais realmente se aproxima da felicidade, é a via sexual, o amor genital, onde o sujeito elege seu objeto e vincula sua felicidade à satisfação obtida através desta relação. Porém, Freud aponta a fragilidade dessa relação e o grande sofrimento causado por ocasião da eventual perda do objeto de amor.

Freud dá continuidade a sua análise da busca pela felicidade através do amor e destaca outra forma de expressão deste sentimento, que, como aponta, é vivenciada apenas por uma pequena porção de pessoas: o amor universal. Para Freud, estas pessoas, que podem ter como seu exemplo maior a figura de São Francisco de Assis, utilizam o amor a fim de obter um sentimento interno de felicidade, onde a ênfase está em amar e não em ser amado, pois é o estado de amar que traz a felicidade.

Apesar de tudo, uma pequena minoria de pessoas acha-se capacitada, por sua constituição, a encontrar felicidade no caminho do amor. Fazem-se necessárias, porém, alterações mentais de grande alcance na função do amor antes que isso possa acontecer. Essas pessoas se tornam independentes da aquiescência de seu objeto, deslocando o que mais valorizam no ser amado para o amar; protegem-se contra a perda do objeto, voltando seu amor, não para objetos isolados, mas para todos os homens, e, do mesmo modo, evitam as incertezas e as decepções do amor genital, desviando-se de seus objetivos sexuais e transformando o instinto num impulso com uma finalidade inibida. (FREUD, 1977, v. XXI, p. 122).

Contudo, embora Freud reconheça que a sociedade deposita no amor universal um valor simbólico máximo de evolução do ser humano, ele assume uma posição contrária a essa postura, argumentando que nem todos os seres humanos são merecedores de amor e apontando esse sentimento abrangente de amar como uma defesa contra a impulsividade e agressividade inerentes ao homem e também contra o sofrimento causado pela perda do objeto de amor escolhido – uma vez que os objetos são tantos, são todos, não existe uma questão pontual de perda de amor. Assim, na visão freudiana, o amor universal se constitui como uma forma de amor inibida, como um desvio do alvo que originariamente seria o amor genital. Assim também ocorre com a sublimação, que prevê a mudança do objeto da pulsão para um alvo menos mundano, como o sagrado ou a arte, por exemplo, onde ocorre a

substituição de uma meta pulsional sexual por outra não-sexual, porém psiquicamente semelhante a ela, levando a uma satisfação comparável àquela obtida através da prática sexual. Fato este que evita o recalçamento da pulsão.

Freud (1977, v. XXI, p. 134) afirma que a inclinação do ser humano para a agressão interfere diretamente no nosso relacionamento com o nosso próximo, e que apenas os interesses em comum (que tanto valorizava Spinoza como sendo o bem maior) não são suficientes contra a “permanente ameaça de desintegração”, uma vez que “as paixões instintivas são mais fortes que os interesses razoáveis”. Freud (1977) complementa:

A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas. Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí, também o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, mandamento que é realmente justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza original do homem. (FREUD, 1977, v. XXI, p. 134).

Ainda discutindo o papel da civilização na contenção e modulação da agressividade humana, Freud coloca:

Mas o natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um, se opõe a esse programa da civilização. Esse instinto agressivo é o derivado e o principal representante do instinto de morte, que descobrimos lado a lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo. Agora, penso eu, o significado da evolução da civilização não mais nos é obscuro. Ele deve representar a luta entre Eros e a Morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana. Nessa luta consiste essencialmente toda a vida, e, portanto, a evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida. E é essa batalha de gigantes que nossas babás tentam apaziguar com sua cantiga de ninar sobre o Céu. (FREUD, 1977, vol. XXI, p. 145).

Mais uma vez, percebe-se a crítica freudiana direta às ideias religiosas, as quais designa como ilusão. Assim, não existe em Freud lugar para uma relação do homem com o sagrado que não traga em si um traço de patológico. Porém, nesta passagem de seus escritos, também outro ponto pode ser abordado: a semelhança de suas proposições sobre os instintos de vida e de morte com a noção que embasa muitas das filosofias místicas, ou seja, com a dança do universo que busca o equilíbrio entre o positivo e o negativo, entre o feminino e o masculino, entre o bem e o mal, entre a luz e a escuridão, entre o *Yin* e o *Yang* que compõem o *Tao*.

*Tao*, no misticismo oriental, é o nome que representa o princípio universal que a tudo dá origem, que tudo abrange, mas que não pode ser adequadamente representado, pois não

existem palavras que possam descrever as manifestações do *Tao*. Como seres humanos, somos manifestações do *Tao* e, quando experimentamos a luz e a escuridão como sendo provenientes da mesma fonte, estamos perto do *Tao*, porque *Tao* é a fonte de toda a luz e de toda a escuridão. Muitas vezes, tomamos as manifestações como existentes em oposição uma à outra, como o claro e o escuro. Porém, em outra leitura, podemos vê-las como complementares, como manifestações ou aspectos de uma qualidade única, no caso, da luz.

Como coloca Suzuki (1969):

Li também algures: “És posto à prova sozinho; sozinho adentras o deserto; sozinho és joeirado pelo mundo”. Mas olhe o homem, uma vez, para dentro com toda a sinceridade, e perceberá então que não está só, desamparado, abandonado; existe dentro dele certo sentimento de uma régia e magnífica solidão, que o isola, mas que não o separa do resto da existência. Esta situação única, aparente ou objetivamente contraditória, faz-se presente quando ele enfoca a realidade à maneira Zen. O que o leva a sentir-se assim provém da sua experiência pessoal de criatividade ou originalidade, que são suas quando transcende o reino da inteligência e da abstração. A criatividade difere do mero dinamismo. É a marca distintiva do agente autodeterminante denominado o Eu. (SUZUKI, 1969, p. 42).

Ao concluir sua análise sobre os sentimentos que apontam para as práticas místicas, Freud afirma, então, que os bebês, no início da vida, experimentam um período onde todas as suas necessidades são atendidas pela mãe, e que seria a busca impossível pelo retorno a esta situação ideal que marcaria toda a sua vida. “Assim, estamos perfeitamente dispostos a reconhecer que o sentimento ‘oceânico’ existe em muitas pessoas, e nos inclinamos a fazer sua origem remontar a uma fase primitiva do sentimento do ego.” (FREUD, 1977, v. XXI, p. 90). Segundo o autor, essa ideia de abrangência original do ego pode persistir e se fazer presente na vida dos adultos, manifestando-se em maior ou menor grau e originando esse conteúdo ideacional de vínculo com o universo, e, ao mesmo tempo, conviver com outro sentimento do ego, que marca nitidamente seus limites e distingue o que lhe é externo.

A explicação freudiana para essa regressão, para o reaparecimento extemporâneo desse sentimento infantil de ilimitabilidade na fase adulta, vincula-se à noção de que nada do que em algum momento fez parte da vida anímica pode ser apagado. Assim, o que se passou fica para sempre preservado, permitindo a coexistência de tendências primitivas, recentes e atuais.

Sobre essa regressão, Terêncio (2007) esclarece:

[...] o sentimento oceânico poderia ter sua base na fixação da libido numa fase correspondente a um modo bastante primitivo de organização egóica, o que corresponde a uma forte ligação pulsional em representantes psíquicos inscritos desta fase. Tais inscrições hiper-investidas seriam responsáveis por uma insistente

regressão a modos de pensamento e de satisfação característicos de um eu ainda em formação e, portanto, pouco ciente de seus próprios limites corporais. Destinado a repetir-se *ad infinitum*, esse processo geraria no adulto o conteúdo ideacional de ilimitabilidade chamado por Rolland de sentimento oceânico. (TERÊNCIO, 2007, p. 45).

Esta análise remete à teoria do Estádio do Espelho desenvolvida por Lacan, onde este autor demonstra que, antes do estágio do espelho, antes de o *infans* ser capturado pela *imago* da forma humana, o bebê não possui uma imagem unificada de seu corpo, mas sim a ideia de um corpo “despedaçado” que se se unifica a uma totalidade, corroborando a ideia freudiana originada de seus estudos sobre o narcisismo. Segundo Lacan, é através da *imago* do seu corpo, e do corpo dos outros no espelho, que o bebê passa a construir a noção de um corpo próprio unificado, distinto da totalidade, e do objeto.

Lacan (2003b), assim, reforça a visão freudiana de conexão entre o sentimento “oceânico” e as vivências infantis, além de fazer menção à sua relação com a pulsão de morte, ao dizer:

A saturação do complexo [do desmame] funda o sentimento materno; sua sublimação contribui para o sentimento familiar; sua liquidação deixa vestígios em que se pode reconhecê-la: é essa estrutura da *imago* que fica na base dos progressos mentais que a remanejaram. Se tivermos que definir a forma mais abstrata em que a encontramos, nós a caracterizamos assim: uma assimilação perfeita da totalidade do ser. Nessa fórmula, de feição meio filosófica, reconhecemos as nostalgias da humanidade: a miragem metafísica da harmonia universal, o abismo místico da fusão efetiva, a utopia social de uma tutela totalitária, todos saídos da obsessão com o paraíso perdido de antes do nascimento e da mais obscura aspiração à morte. (LACAN, 2003b, p. 42).

Terêncio (2007, p. 51) salienta que muitos dos seguidores de Freud passaram a classificar o “sentimento oceânico” como patológico, mas que outros estudiosos das teorias do pai da Psicanálise acreditam que Freud percebe o “sentimento oceânico” como “mais um fenômeno do psiquismo adulto que tem suas origens na vida infantil (que se preserva como regra, e não exceção).” e que, ainda que consideremos esse sentimento como patológico, devemos levar em conta que “as descobertas da psicanálise indicam que nem só o misticismo, mas toda a vida “normal” do ser humano é impregnada de patologia.” (TERÊNCIO, 2007, p. 51).

Terêncio (2007), porém, argumenta que a análise freudiana do misticismo não poderia estar correta, uma vez que não leva em consideração o fato de que o “sentimento oceânico” não é simplesmente algo pronto que se perpetua ao longo da vida, que pode se configurar em uma conquista, muitas vezes obtida com grande esforço e dedicação:

Afinal, como falar que o sentimento oceânico é o prolongamento de uma sensação primitiva do eu quando ele só se faz completamente contínuo em idade madura e após intensos esforços volitivos? A resposta psicanalítica, contudo, poderia ser de que as práticas do místico escolástico apenas acentuam cada vez mais sua regressão ao narcisismo infantil. (TERÊNCIO, 2007, p. 52).

Por fim, vale ressaltar que Freud, em nenhum momento, modificou ou acrescentou qualquer parte de sua teoria em favor de noções que pudessem ser assemelhadas às concepções místicas. O pai da Psicanálise temia que o “irracionalismo” místico pudesse conduzir sua teoria nos caminhos de uma filosofia da consciência, tal qual a desenvolvida por Eduard von Hartmann, como mencionado anteriormente, motivo esse igualmente presente no seu desentendimento com seu mais brilhante discípulo, Carl Gustav Jung. Em uma breve nota, datada de 22 de agosto de 1938, Freud escreve: “O misticismo é a obscura autopercepção do reino exterior ao ego, do id.” (FREUD, 1977, v. XXIII, p. 336).

Em relação ao (não)acolhimento da Mística, alguns teóricos psicanalistas fazem uma leitura diferenciada daquela apresentada por Freud e desenvolvem referenciais teóricos que possibilitam pensar a mística dentro do arcabouço psicanalítico. Entre eles, podemos citar Erich Fromm, Erik Erikson, Wilfred Bion, Donald Winnicott e também Jacques Lacan, cujas propostas serão abordadas em mais detalhes a seguir.

### 6.3 LACAN

O real é ou a totalidade ou o instante  
esvanecido.  
Jacques Lacan

Em seu texto *Televisão*, que consta na obra *Outros Escritos*, Lacan (2003c) coloca que não há por que rediscutir o inconsciente freudiano. Contudo, levou adiante o questionamento sobre esse tema, buscando resgatar a síntese das duas primeiras tópicas do aparelho psíquico, nos moldes apontados por Freud no esboço de sua terceira tópica, situando o inconsciente freudiano entre um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise.

Assim, podemos dizer que Lacan assume a descoberta freudiana. Porém, ele afirma a existência do inconsciente a partir da linguagem, fazendo a convergência do registro do inconsciente com os processos de simbolização. De acordo com Kaufmann (1996, p. 267), “Ali onde Freud sublinhava a preeminência das palavras, das falas, das associações livres,

Lacan formula a hipótese do ‘inconsciente estruturado como uma linguagem’. À ‘outra cena’, Lacan responde: ‘o inconsciente é o discurso do outro.’”.

Ao se referir ao modo de manifestação do inconsciente, ou ao que chamou de “formações do inconsciente”, Lacan (2008b, p. 32-3) reafirma: “A descontinuidade, esta então a forma essencial com que nos aparece de saída o inconsciente como fenômeno – a descontinuidade, na qual alguma coisa se manifesta como vacilação.”. No excerto a seguir, Lacan (2008b) esclarece:

Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela. Freud fica siderado por esses fenômenos, e é neles que vai procurar o inconsciente. Ali, alguma outra coisa quer se realizar – algo que aparece como intencional, certamente, mas de uma estranha temporalidade. O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo *produzir-se*, se apresenta como *um achado*. É assim, de começo, que a exploração freudiana encontra o que se passa no inconsciente. (LACAN, 2008b, p. 32).

Quanto a isso, Garcia-Roza (2009, p. 171) salienta que:

Os fenômenos lacunares são, portanto, indicadores de uma outra ordem, irreduzível à ordem consciente e que se insinua nas lacunas e nos silêncios dessa última. Essa outra ordem é a do inconsciente, estrutura segunda, e que não é apenas topograficamente distinta da consciência, mas é formalmente diferente desta. O inconsciente não é o mais profundo, nem o mais instintivo, nem o mais tumultuado, nem o menos lógico, mas uma outra estrutura, diferente da consciência, mas igualmente inteligível.” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 173).

Desta forma, como ressalta Garcia-Roza, o fato de a sintaxe do inconsciente ser diferente da sintaxe do consciente não significa que aquele não possua nenhuma sintaxe. Essa concepção aponta diretamente para a não-arbitrariedade dos acontecimentos psíquicos, para o fato de que todos eles são determinados, definidos por inscrições inconscientes. Nessa perspectiva, afirma-se, então, que o inconsciente possui uma sintaxe, uma ordem e que, de acordo com Lacan, é estruturado como uma linguagem.

Ao conceber o inconsciente como sendo estruturado como linguagem, Lacan ultrapassa a concepção de linguagem como signo, inverte a relação significado/significante do signo linguístico proposto por Ferdinand de Saussure, determina um plano da linguagem em que não aparece nada além do significante e propõe um significante puro, cujas características correspondem aos fenômenos inconscientes propostos por Freud. Sendo assim, na teoria lacaniana, o significado não mais precede o significante; o significante se dá em primeiro lugar. Porém, ao contrário do que é comumente apontado em relação à inversão lacaniana do signo linguístico de Saussure, tratada muitas vezes como subversão, Juranville (1987, p. 45-6)

salienta: “Mas é preciso sublinhar, ainda que isso custe aos lingüistas, a continuidade da análise lacaniana em relação à teoria de Saussure: não há nenhuma violência e nenhuma utilização arbitrária, nenhum desvio, e sim o prosseguimento de uma análise.”.

Como apontado por Folberg (2010), ao estabelecer a primazia do significante, colocando o significado em segundo plano, Lacan introduz a ideia de um significante puro, dotado de autonomia. Isso não impede que o significante possa estar relacionado a um significado, mas coloca o significado como sendo produzido pelo significante. Contudo, o que significa um significante, que é o fundamento da dimensão do simbólico, só pode ser compreendido dentro da concepção de que a linguagem caracteriza o ser humano e de que um dado significante encontra seu significado em relação a um dado sujeito, em relação àquele para quem significa.

Assim sendo, a concepção lacaniana de significante não pode ser apartada de uma teoria do sujeito. É devido a isso que Lacan afirma que o sujeito, sendo fruto da linguagem, encontra-se submerso e alienado nesse universo de palavras e que, quando faz referência a um sujeito, subentende sempre um sujeito dividido ( $\$$ ), um sujeito dividido pela linguagem, sujeito este que fica apartado da verdade sobre o seu desejo, uma vez que a dimensão da linguagem oculta do sujeito o saber sobre seu próprio desejo.

Lacan (2008b) coloca, ainda, que não há sujeito que seja pré-existente à linguagem, pois ao nascer com o significante, o sujeito nasce dividido:

Vocês compreendem igualmente que, se lhes falei do inconsciente como do que se abre e fecha, é que sua essência é de marcar esse tempo pelo qual, por nascer com o significante, o sujeito nasce dividido. O sujeito é esse surgimento que, justo antes, como sujeito, não era nada, mas que, apenas aparecido, se coagula em significante. (LACAN, 2008b, p. 194).

Juranville (1987) esclarece que:

[...] o significado depende do fato de que, em primeiro lugar, é o homem que se inclui no significante (pois o significante lhe significa alguma coisa, pela simples razão de que ele próprio é um significante, um outro que não o primeiro e com o qual o primeiro está numa relação de diferença pura – a identificação constitutiva do sujeito, segundo Lacan, é identificação com um significante, donde a fórmula incessantemente repetida: “Um significante é aquilo que representa um sujeito para um outro significante. (JURANVILLE, 1987, p. 47).

A partir desse pensamento, Lacan estabelece uma correspondência entre o significante e a ideia freudiana das representações de coisa como conteúdo do inconsciente e postula o inconsciente como um saber ao qual o sujeito perde o acesso direto. A interpretação lacaniana



do inconsciente pelo significante abre um diálogo entre a Psicanálise e a filosofia e remete diretamente ao seu conceito de *real*. Para Lacan, o aparelho psíquico é uma estrutura única composta por três registros: o Real, o Simbólico e o Imaginário (RSI). Embora distintos, estes três elementos são homogeneizados através do nó borromeu, figura topológica adotada por Lacan para representar a articulação estrutural destas três categorias, evidenciando que estes registros são interdependentes, que nenhum deles ocupa um lugar privilegiado dentro do aparelho psíquico, e que é através do seu enodamento que eles obtêm sustentação, uma vez que a ruptura de um dos anéis do nó borromeu provoca a separação de todos.

Conforme propõe Lacan, nenhum dos campos – o Real, o Simbólico e o Imaginário – pode dar conta completamente daquilo que nos chega e nos rodeia. Estar neste mundo e “compreendê-lo” depende da inter-relação dos três registros. Com referência ao domínio dos registros RSI propostos por Lacan, Roudinesco esclarece:

Na categoria do simbólico alinhou toda a reformulação buscada no sistema saussuriano e levi-straussiano; na categoria do imaginário situou todos os fenômenos ligados à construção do eu: antecipação, captação e ilusão; e no real, por fim, colocou a realidade psíquica, isto é, o desejo inconsciente e as fantasias que lhe estão ligadas, bem como um ‘resto’: uma realidade desejante, inacessível a qualquer pensamento subjetivo. (ROUDINESCO, 1998, p. 645).

Portanto, o registro do Imaginário, para Lacan, refere-se ao campo das coisas com sentido em si; é o campo das representações criadas pela humanidade. O Simbólico, por sua vez, corresponde ao campo das coisas que existem antes de nós e que são sem sentido em si; é o campo da linguagem, no qual somos mergulhados ao nascer. É no registro do Simbólico que somos submetidos ao código, ao jogo pré-estabelecido da linguagem, através do qual advém o sujeito. Por fim, o Real é o lugar das coisas fora do campo do sentido. Corresponde àquilo que existe independente da nossa existência e dos significados que damos a isso; é um campo para além do semblante da linguagem, como já foi discutido anteriormente. A natureza, o universo, pertencem ao campo do Real, que é impossível de ser mostrado, de ser nomeado, pois a linguagem não é a coisa em si; ela mata o real, como diz Lacan, e como também já denunciava Platão, Nietzsche e outros pensadores. Embora não sejamos capazes de alcançar sua verdade, lidamos com o real através da simbolização.

De acordo com Fink (1998),

Ao neutralizar o real, o simbólico cria a “realidade”, a realidade entendida como aquilo que é nomeado pela linguagem e pode, portanto, ser pensado e falado. A

“construção social da realidade” implica em um mundo que pode ser designado e falado com as palavras fornecidas pela linguagem de um grupo social (ou subgrupo). O que não puder ser dito na sua linguagem não é parte da realidade desse grupo; não *existe*, a rigor. Na terminologia de Lacan, a existência é um produto da linguagem: a linguagem cria coisas (tornando-as parte da realidade humana) que não tinham existência antes de serem cifradas, simbolizadas ou verbalizadas. (FINK, 1998, p. 44).

Para Juranville (1987),

O real deve opor-se ao mundo. A filosofia clássica prende-se à idéia de que tudo o que existe pode vir a ter lugar no mundo. Ao real, ou seja, ao advento puro do que é, ela não confere seu sentido e sua verdade. Para ela, o sentido é essencialmente antecipável e a verdade consiste em ser sempre o mesmo, subtraído ao tempo. As coisas devem ter lugar numa ordem que é “a própria lógica”. Para o pensar contemporâneo, em contrapartida, a *verdade* das coisas não é determinada conforme o tempo do mundo, o tempo imaginário, mas é plenitude que se produz, que advém conforme o tempo. O logos não é mais concebido como significado que se exprime nos signos, e sim como ato significante, tempo real, que produz o significado e o mundo. [...] É aí que Lacan situa seu “real”. O real é o i-mundo, aquilo que jamais poderá ter lugar no mundo.” (JURANVILLE, 1987, p. 9).

### 6.3.1 O nó Borromeu, o objeto *a* e a Trindade

Quanto à unidade e interdependência das instâncias que compõem o aparelho psíquico na teoria lacaniana, podemos observar abaixo o entrelaçamento do Real, do Simbólico e do Imaginário representado através do nó borromeu, símbolo adotado por Lacan, segundo Roudinesco (2008), a partir de 1972, em seu *O Seminário, livro 19, ...ou pior*, para representar a constituição do aparelho psíquico:

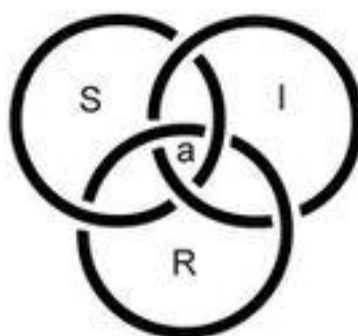


Figura 1 – Nó borromeu e as instâncias psíquicas RSI (Real, Simbólico, Imaginário).

Temos, então, entrelaçados os três círculos do nó borromeu, cada um representando uma das instâncias que compõem o aparelho psíquico: o Simbólico, ou seja, o mundo da linguagem, que é ligado à combinatória das representações, que organiza os significantes e é

sem substância; o Imaginário, ou a dimensão do que se vê e compreende dos objetos e do mundo, ou que se tem a ilusão de estar vendo ou compreendendo, dada a limitação dos nossos sentidos e conhecimento – como já apontado anteriormente; e o Real, aquilo que escapa, que não pode ser totalmente simbolizado, fugindo ao recobrimento total dos significantes e permanecendo na zona do inominável. Bem ao centro, no buraco formado pelo entrelaçamento das três instâncias, Lacan localiza o *objeto a* – objeto causa de desejo, sempre buscado, mas nunca atingido – questão que será retomada mais adiante.

Observemos agora o desenho que, no Cristianismo, é utilizado para representar a Trindade.

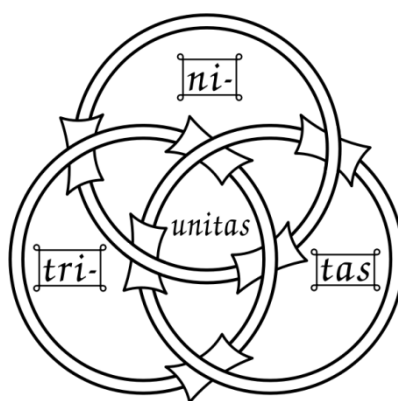


Figura 2 – Nó borromeu como símbolo da Trindade<sup>27</sup>

A inscrição da figura acima deve ser lida iniciando-se com a palavra *unitas*, no centro, e seguindo as sílabas a partir da esquerda em sentido horário: *Unitas Tri-ni-tas*, ou seja, Um em Três, ilustrando a Trindade composta pelos nomes do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Tendo origem no nó borromeu apresentado acima, a triqueta<sup>28</sup> ou triquetra, símbolo representativo do cristianismo, assumiu uma forma mais simplificada obtida através de um recorte, como pode ser observado abaixo:

<sup>27</sup> Símbolo da Santíssima Trindade cristã. Desenhado a partir de uma ilustração do século XIII, encontrada em um manuscrito francês na *Cathedral de Chartres* e reproduzido no livro de Didron “Iconografia Cristã” (1843).

<sup>28</sup> A triqueta é um símbolo muito antigo, utilizado por diversas culturas. Ela surge a partir de uma linha única e contínua que dá contorno a três formas perfeitamente simétricas entre si e que, embora sejam três, formam uma figura única. Ao mesmo tempo tríplice e unitária, no Cristianismo, a triqueta foi consagrada como o símbolo da Santíssima Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo). Na tradição Wicca, por sua vez, ela simboliza as três faces da Deusa (Natureza): a mãe (a vida), a anciã (a morte) e a virgem (renascimento). Pelo fato de não ter início ou fim, e por trazer a ideia de ciclo contínuo da vida (nascimento / vida – morte – renascimento) a triqueta também é utilizada como representante do infinito.

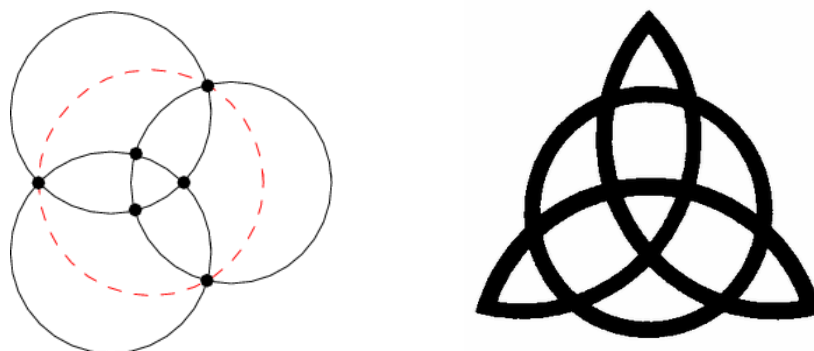


Figura 3 – Recorte do nó borromeu para a composição da triquetra.

A partir do mesmo símbolo, podemos também destacar, através de mais um recorte, o símbolo dos três peixes<sup>29</sup>, bastante utilizado nas culturas cristãs:

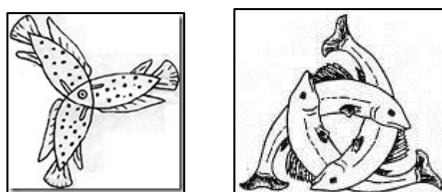


Figura 4 – Triquetras de peixes.

De acordo com O`Connell (2010),

Embora o Cristianismo seja monoteísta, os cristãos acreditam que o próprio Deus apresenta-se de três formas diferentes e distintas – como Pai, Filho e Espírito Santo. Essa natureza tripla de Deus é conhecida como a trindade. Embora cada parte da Trindade seja independente, todas são parte de Deus e de uma única Divindade. [...] De acordo com João Batista, a Trindade foi uma dádiva no batismo de Jesus: o Filho na água, o Pai falando palavras de aprovação vindas dos céus e o Espírito Santo descendo na Terra em forma de pomba. (O`CONNELL, 2010, p.47).

Reconvocando por um momento a questão da complexidade, é oportuno trazer o pensamento de Morin (2000) em relação à Trindade. Como diz o autor, “Três também pode ser um. A teologia católica mostrou isso na trindade onde três pessoas formam um todo sendo distintas e separadas. Belo exemplo de complexidade teológica onde o filho torna a gerar o

<sup>29</sup> De acordo com Lexicon (2004, p. 157-158), “[...] para muitos povos, o peixe simboliza ao mesmo tempo a fertilidade e a morte. [...] O peixe é um dos mais antigos símbolos secretos de Cristo, a princípio relacionado sobretudo com a água do batismo; mais tarde, a palavra grega “*ichtys*” (= peixes) foi também interpretada como acróstico das palavras “*Jesous Christos Theou (H) Yios Soter*” (Jesus Cristo, filho de Deus, o Salvador). Os cristãos batizados também eram comparados a peixes renascidos por meio da água do batismo. Por ser personificação de Cristo, o peixe pode simbolizar, além disso, o alimento espiritual [...]].

pai que gera e onde as três instâncias se geram entre si.” (MORIN, 2000, p. 189). Seguindo essa perspectiva, também podemos abordar o RSI de Lacan como objeto complexo, sendo as três instâncias do aparelho psíquico distintas, porém constitutivas do sujeito único, como um todo.

É curioso perceber que tanto a representação do Real, Simbólico e Imaginário (RSI) em Lacan quanto a representação da Trindade são feitas por três “ideias” independentes, porém intrinsecamente interconectadas, que formam um todo: o sujeito ou a divindade respectivamente. Nessa aproximação do simbolismo, outra questão a ser observada é a significação do buraco central. No caso da triquetra, o buraco que é gerado no meio da figura, devido ao entrelaçamento dos três arcos, é o que representa a Trindade e a sua intangibilidade, a mesma intangibilidade proposta por Lacan a partir de seu *objeto a*, objeto causa de desejo, sempre buscado, mas nunca encontrado, representado pelo furo central do nó borromeu.

Spinoza (2002) ressalta que “o desejo é a essência do homem”, que “o desejo não é senão o próprio esforço para agir”. Lacan, por sua vez, reforça a ideia de Spinoza e coloca o desejo como questão central na constituição do sujeito. Para Spinoza (2002, p. 273), “O desejo frustrado (*desiderium*) é o desejo ou o apetite de possuir uma coisa, o qual é alimentado pela lembrança dessa coisa e, ao mesmo tempo, reprimido pela recordação de outras coisas que excluem a existência da coisa desejada.” Sendo o *objeto a* a representação da eterna busca por um desejo impossível, por uma plenitude perdida (como também coloca Freud, por sua vez, referindo-se à busca impossível do homem pelo retorno da situação vivenciada com a mãe), então essa busca, esse fluxo pulsional que não tem um representante acaba por criar um buraco no Real.

Nessa perspectiva de falta, o desejo do sujeito

[...] clama por um significante que o fixe a um objeto e por uma imagem que lhe dê consistência, mas tudo o que encontra é a marca de um objeto ausente (denominado por Lacan *objeto a*, o silêncio. Mas o Real é mais que o *objeto a*; ele é o imponderável, o sem sentido que retorna incessantemente questionando o sujeito e sua existência. (BATTAGLIA, 2005, p.19).

Desta forma, nosso psiquismo sofre a pressão de uma pulsão, da busca por um desejo que exige satisfação total ou gozo absoluto. Dado o seu caráter de impossibilidade, o sujeito busca satisfazer a pulsão através de outros objetos – *objeto a* –, e instaura-se nesse percurso o processo de repetição.

Como já foi colocado, no modelo lacaniano dos três registros – R.S.I, cada uma destas categorias é considerada insuficiente e só obtém consistência através do enodamento. Porém,

é preciso lembrar que, para estarem enodadas, é necessário que estas categorias sejam “esburacadas”. Através do nó borromeu, os registros do Real, Simbólico e Imaginário se configuram em torno de um furo inicial, um local central onde o buraco de cada anel se conjuga triplamente ao buraco dos outros dois anéis, furo este ao qual Lacan associa o *objeto a* – objeto causa do desejo. Segundo Lacan, através desse enlace surge, então, o princípio do desejo humano.

A teoria lacaniana aponta que o sujeito é efeito da linguagem, que é vivido por ela ao invés de dominá-la. Em sua máxima “um significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante” (LACAN, 1998, p. 833), percebe-se que o sujeito só passa a existir a partir do deslizamento da cadeia significante que sustenta o registro do simbólico. Porém, como já foi discutido anteriormente neste trabalho, a palavra é a morte da coisa, e o plano da representação é semblante do real. Assim, o significante sempre traz em si a marca da falta.

Sobre a relação entre o sujeito e a linguagem, Terêncio (2007) coloca que:

[...] se constituir como sujeito implica necessariamente em perdas. O sujeito é sempre sujeito “assujeitado” à ordem simbólica, ele é efeito da linguagem, e a linguagem nunca totaliza, ela simplesmente representa algo que não mais está ali. A falta que a linguagem provoca dá origem, no plano imaginário, a este registro de uma completude originária perdida.  
Ser sujeito é ser sujeito desejante. O desejo, indestrutível, vai sempre girar metonimicamente em torno da falta, criando as miragens de felicidade absoluta tão comuns no mundo da cultura. (TERÊNCIO, 2007, p. 79).

Lacan esclarece que o desejo, além de pressupor uma falta, se traduz na relação do ser com essa falta, na distância que o separa de um objeto supostamente perdido. A partir da falta deste *objeto a*, o sujeito direciona suas pulsões e age no mundo, buscando tamponar a insatisfação, o furo aberto no corpo, ou seja, no Real.

### 6.3.2 O Real de Lacan como o lugar do sagrado

Ao longo de sua teoria, Lacan apresenta o *objeto a* sob diferentes perspectivas: como o resto da simbolização, como o Real que permanece, insiste e *ex-siste*, ou seja, “existe fora”, após ou apesar da simbolização; como uma lembrança da unidade hipotética mãe-bebê; e como o objeto perdido de Freud, como o ser do sujeito. Porém, para Lacan, o desejo, a rigor, não tem objeto, ele é a busca constante por algo que não pode ser especificado, uma vez que está preso ao movimento metonímico de escorregamento de um significante para o outro.

Guiado pelo princípio do prazer, o sujeito escolhe caminhos e elege objetos que possam

levar à satisfação parcial dessa busca, dessa pulsão em direção ao tamponamento do furo causado pelo objeto perdido. Porém, essa satisfação é parcial e leva a um gozo também parcial, ou seja, ao gozo fálico, uma vez que a substituição do verdadeiro objeto perdido através de sucessivos objetos *a*, expressão do princípio do prazer, determina que o nosso acesso à realidade seja enraizado na fantasia de completude, que, por sua vez, sustenta o desejo. Porém, esse objeto *a* não se sustenta na abordagem do Real.

Como esclarece Fink (1998),

O real é em essência aquilo que resiste à simbolização e, portanto, resiste à dialetização característica da ordem simbólica, na qual uma coisa pode ser substituída por outra. Nem tudo é substituível; algumas coisas não são intercambiáveis pela simples razão de que elas não podem ser “significatizadas”. Elas não podem ser encontradas em outro lugar, uma vez que têm o estatuto de Coisa, exigindo que o sujeito volte a elas repetidas vezes. (FINK, 1998, p. 118).

Vale lembrar que Lacan (2005a), em seu texto *Os nomes-do-pai*, diz que um Deus se encontra no Real e que como todo o real, é inacessível. Em seu *O seminário, livro 20, Mais, ainda*, Lacan (2008a) reafirma o espaço do divino como sendo da ordem do Real:

O Outro, o Outro como lugar da verdade, é o único lugar, embora irredutível, que podemos dar ao termo *ser divino*, Deus, para chamá-lo daquele nome, para chama-lo por seu nome. Deus é propriamente o lugar onde, se vocês me permitem o jogo, se produz o *deus-ser – o deuzer – o dizer*. Por um nada, o dizer faz Deus ser. E enquanto se disser alguma coisa, a hipótese Deus estará aí. (LACAN, 2008a, p. 51).

Talvez seja devido a este fato que, por oposição de traços, o verdadeiro nome de Deus seja impronunciável. Na verdade, Deus é referido sob diferentes formas de tratamento (Ele, o Senhor, o Todo Poderoso, o Altíssimo), mas não nomeado, uma vez que a linguagem não pode dar conta da totalidade de Deus. Ao nome *Javé*, forma como Deus é designado na bíblia hebraica, é atribuído o significado “Eu Sou” ou “Sempre estarei sendo”, uma forma de abreviação do “Eu sou o que sou” dito por Deus a Moisés em Êxodo 3.13,14. A transcrição do termo hebraico para letras romanas dá origem a JHWH, conhecido como o *Tetragrammaton*, cuja pronúncia original é desconhecida. Sobre o fato de Deus não ter um nome próprio, Julien (2010) comenta:

[...] ao falar dos traços obsessivos do comportamento e do ritual religiosos, Freud mostrou que a religião consiste, antes, em “evitar o vazio”. Essa fórmula não satisfaz Lacan, que acrescenta: “Uma palavra como respeitar o vazio talvez tenha mais alcance.” Com efeito, Lacan vai insistir nesse respeito ao tratar da narrativa bíblica do livro do Êxodo (3, 13-14): “Moisés disse a Deus: ‘Eis que eu me apresentarei aos filhos de Israel e lhes direi: - O Deus de vossos pais enviou-me a vós. - Mas se me

perguntarem: - Como se chama? Que lhes responderei?’ E Deus disse a Moisés: ‘*ehyeh asher ehyeh*.’” [...] Lacan cita essa passagem do Êxodo várias vezes em seus seminários. E traduz assim: “Sou (serei) o que sou (serei)”, ou seja, ele não tem nome pronunciável. É o vazio. Deus não chama a Si próprio com um nome próprio. [...] Em contrapartida, muito cedo surgiu o discurso dos padres da Igreja e dos teólogos, que traduziram no sentido de uma metafísica: “Sou aquele que é” – não o vazio, mas a plenitude de ser, pronunciável por Deus. (JULIEN, 2010, p. 47-8).

Cabe aqui chamar a atenção para a semelhança que esta concepção do domínio do divino tem em relação às descrições de vivências espirituais, no que tange ao sentimento de impessoalidade frente ao encontro com o Real; é preciso deixar o significante, desprender-se do nome, para que se possa adentrar no terreno do inominável. Além de Deus estar relacionado à impossibilidade de representação, Ele também é referido como Aquele a quem o homem não pode ver ou tocar, uma vez que não suportaria esse contato, tamanha é sua luz e seu poder.

Dessa forma, volto a questionar aqui se essa eterna busca do homem pelo objeto de desejo, pelo objeto perdido, ao qual não tem acesso, uma vez que tal objeto pertence ao registro do Real, ao que transcende, não estaria relacionada à dimensão espiritual do homem que, após fazer parte do absoluto, traz no inconsciente inscrições do todo e anseia por retomar e gozar desse estado de completude. Ou, ainda, se as experiências de êxtase, premonição, quase morte, desdobramento, entre outras, não são frutos de um fugaz contato do sujeito com o Real, “lugar” onde teria acesso ao repositório de todo o conhecimento, ao “saber de Deus”, com disse Lacan (LACAN, 1974 – 1975, p. 4, inédito).

Como diz Lacan (2008a):

Só a matematização atinge um real – e é nisto que ela é compatível com nosso discurso, o discurso analítico –, um real que nada tem a ver com o que o conhecimento tradicional suportou e que não é o que ele crê, realidade, mas sim fantasia.

O real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente. (LACAN, 2008a, p. 140).

### 6.3.3 No Gozo Feminino, o Encontro com o Sagrado: o Gozo Místico

Lacan relaciona a noção de desejo diretamente ao campo do gozo e à satisfação da pulsão. “Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – *Goza!*” (LACAN, 2008a, p. 11). Em seu *O Seminário, livro 20, Mais, ainda* (2008a), Lacan afirma que o significante “se situa no nível da substância gozante”, que causa o gozo e que é “aquilo que faz alto ao gozo”.



Este autor também nos diz que “a realidade é abordada com os aparelhos do gozo” (LACAN, 2008a, p. 61) e esclarece que o único aparelho do gozo é a linguagem, que o pensamento é gozo, e que, conseqüentemente, existe gozo do ser.

O conceito de gozo (*jouissance* no vocabulário original de Lacan) na teoria psicanalítica está relacionado à satisfação que um sujeito, como ser desejante e falante, pode experimentar em relação a um dado objeto de desejo, mas não se resume a uma simples relação entre prazer e satisfação. Por ser um *falasser*<sup>30</sup>, a relação do homem com seu objeto de desejo não é imediata, mas sempre mediada pela linguagem e determinada pelos significantes inconscientes. Juranville (1987, p. 11) coloca que “afirmar a existência do inconsciente é afirmar “uma verdade que só podemos experimentar “fora do mundo”, no gozo.”. No campo do gozo, a satisfação e a insatisfação não estão ligadas à descarga de tensões do aparelho psíquico, como acontece no princípio do prazer freudiano; não se trata simplesmente de um equilíbrio de energias.

De acordo com Chemama (1995),

[...] “*j’ouissens*” é um jogo de palavras de Lacan, que rompe a idéia mítica de um animal monádico, gozando sozinho sem palavras, sem a dimensão radicalmente intersubjetiva da linguagem. Pelo fato de que ele fala, porque o “inconsciente é estruturado como uma linguagem”, como o demonstra Lacan, o gozo não pode ser concebido como satisfação de uma necessidade, trazida por um objeto que a preencheria. Apenas o termo “gozo” convém, e ele é *interdito*, não no sentido fácil, onde seria barrado por sensores, ele é *inter-dito*, ou seja, é feito do próprio tecido da linguagem, onde o desejo encontra seu impacto e suas regras. Esse lugar da linguagem é chamado, por Lacan, de grande Outro, e toda a dificuldade do termo “gozo” vem de sua relação com esse grande Outro não-representável, lugar da cadeia significante.

Porém, amiúde, esse lugar é tomado por Deus ou alguma figura real subjetivada, e a intricação do desejo e sua satisfação é então pensada em uma tal relação com esse grande Outro, que não se pode pensar o gozo, sem pensá-lo como gozo do Outro: como o que, ao mesmo tempo, faz gozar o Outro, que assume então consistência subjetiva, e aquilo de que eu gozo. (CHEMAMA, 1995, p. 91).

Assim, na teoria lacaniana, o gozo pode ser definido através de sua relação de inclusão ou exclusão com o significante. Lacan coloca o gozo puro como pertencendo à ordem do Real, como algo que não pode ser simbolizado e, portanto, declara que o gozo é aquilo que não cessa de não se escrever. Para este autor, o gozo tem uma relação “êxtima” com o sujeito, sendo para ele o que há de mais estranho e mais íntimo ao mesmo tempo.

---

<sup>30</sup> Neologismo criado por Lacan para designar o ser humano ou o ser falante; veicula a noção de que o ser humano é um ser de fala e que, embora tenha um corpo, não se resume a ser um corpo, uma vez que é habitado pela subjetividade. Assim, existe uma parte que é corpo, e que permanece no Real como insignificável, e outra que é falante, ou seja, que é habitada pela linguagem.

Lacan identifica, ainda, modalidades distintas de gozo: o gozo do grande Outro, o gozo mítico do corpo próprio; o masculino, associado ao gozo fálico ou sexual, ou gozo parcial; e o gozo feminino, associado ao gozo místico. Dentro da dualidade (masculino/feminino), o autor aproxima o gozo feminino ao gozo místico.

Sobre as modalidades de gozo, Terêncio (2007) esclarece:

Assim, em termos lógicos, há primeiro o *gozo do Outro* (J(A)), que representa o gozo mítico do próprio corpo. Após a introdução da lei do significante (S1), abre-se acesso para o sujeito ao *gozo fálico*, que resulta do recorte pelo significante. Por fim, há o gozo definido por Lacan no seminário 20 – Mais ainda (1985 [1972-73]), que indica o gozar especificamente feminino com seu caráter enigmático, pois nunca foi tomado pela linguagem.

[...]

O gozo do Outro é o gozo do corpo. Não se trata aqui do Outro enquanto tesouro dos significantes, lugar da palavra e da linguagem, como frequentemente referido na teoria lacaniana. Refere-se à alteridade radical do corpo real, que se distingue do corpo simbólico e imaginário. Assim, o gozo do Outro é o gozo do corpo em sua pulsação animal. (TERÊNCIO, 2007, p. 107).

A fim de discutir as modalidades de gozo propostas por Lacan, faz-se necessária uma pequena incursão sobre a sexuação e as posições que podem ser adotadas pelo sujeito nesse sentido. Com o intuito de representar a posição masculina e a feminina do sujeito, Lacan elaborou as fórmulas da sexuação, a expressão de como um sujeito foi levado a se determinar em relação ao falo e à castração, conforme encontradas no seu *O Seminário, livro 20, Mais, ainda*, como pode ser visto na figura abaixo:

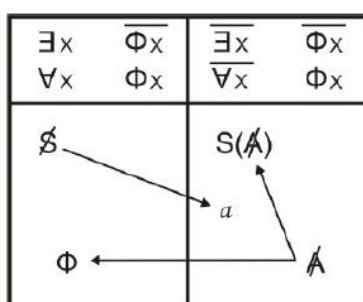


Figura 5 – As fórmulas da sexuação de Lacan<sup>31</sup>

Para Lacan, conforme discutido por Folberg (2012), qualquer ser falante está inscrito ou na coluna da esquerda (masculino) ou na da direita (feminino). Independente do seu sexo biológico, o sujeito pode inserir-se em qualquer um dos posicionamentos. Na parte superior do quadro, Lacan utiliza a linguagem matemática através do quantificador universal ( $\forall$ ), do

<sup>31</sup> Figura reproduzida a partir da obra de Lacan *O Seminário, livro 20, Mais, ainda*, 2008a, p. 84.

quantificador existencial, ou particular ( $\exists$ ) e da função  $x$  ou de sua negação, que é expressa através da barra horizontal acima dos símbolos dados a fim de elucidar esses posicionamentos.

Dessa forma, na primeira linha da coluna esquerda,  $\exists x \overline{\Phi x}$ , podemos ler que existe pelo menos um  $x$  a quem a função fálica não incide. Na teoria lacaniana, o símbolo  $\Phi$  representa a função fálica e remete à questão da castração. Assim, a partir dessa linha podemos entender que existe pelo menos um homem que não foi submetido à castração, para o qual toda a função fálica é negada ou foracluída, ou seja, excluída do registro do simbólico.

Como se costuma dizer: a exceção faz a regra. Uma vez que existe uma exceção, pode-se subentender que existe uma regra e a expressão de uma universalidade. Nesse sentido, “a lei da interdição do incesto justifica seu valor de universalidade pelo fato de que *ao menos um* (o tirano da horda primitiva)<sup>[32]</sup> era a exceção” (DOR, 1995, p. 214) e tinha acesso a um gozo infinito. Ou seja, a existência desse *pelo menos um* que não foi castrado determina a regra de que todo o homem é submetido à castração. Deste modo, essa fórmula caracteriza o que chamamos de função do pai, “de onde procede pela negação a proposição  $\overline{\Phi x}$ , o que funda o exercício do que supre, pela castração, a relação sexual – no que esta não é de nenhum modo inscrível.” (LACAN, 2008a, p. 85).

Assim, a segunda fórmula do lado masculino,  $\forall x \Phi x$ , onde podemos ler que para todo homem é verdadeiro que a função fálica incide, indica que “é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição” (LACAN, 2008a, p. 85). Desta forma, a lógica da ordem fálica determina que todos os homens tenham existência dentro de uma universalidade, abrindo a possibilidade da criação de um conjunto denominado “O Homem”, onde não há nenhum

---

<sup>32</sup> A expressão “tirano da horda” se refere ao mito do pai da horda apresentado por Freud em sua obra *Totem e Tabu*. De acordo com Moore (1992), a horda primitiva é um “tipo de organização social primitiva, formulado em hipótese por Darwin (1874), na qual seres humanos viviam em grupos pequenos, mais ou menos organizados, governados despoticamente por um homem poderoso, violento e ciumento (*o pai primevo*) que se apropriava de todas as mulheres e impedia que seus filhos e outros homens jovens a elas tivessem acesso. Isto, de acordo com J. J. Atkinson, levou a uma rebelião em que o pai primevo foi morto e devorado (Atkinson & Birch, 1970). [...] Freud concluiu [após observar paralelos entre os estudos de Darwin, Atkinson e W. Robertson-Smith sobre a horda primitiva e suas descobertas clínicas] que este ato primevo, cuja lembrança achou pode[r] ter sido filogeneticamente transmitida até hoje, conduziu a um novo tipo de organização social. Para impedir a recorrência do crime e do sentimento de culpa a ele ligado, o pai foi substituído pelo animal totêmico, o incesto foi proibido e a exogamia (a tomada de esposas somente entre mulheres não pertencentes ao clã) foi instituída. A obra de Robertson-Smith e variados aspectos da teoria da horda primitiva, inclusive a possível transmissão filogenética das lembranças e do remorso vinculados ao assassinato do pai primevo, foram amplamente criticados. Freud estava plenamente ciente da natureza hipotética desta reconstrução, contudo os pontos de contato entre seus achados clínicos e os estudos de Darwin e Robertson-Smith eram tão próximos e convincentes que ele nunca perdeu a confiança em sua correção básica.” (MOORE, 1992, p. 91). Após o assassinato, devido ao sentimento de culpa, os homens da horda instauraram a proibição do incesto como uma forma de manter o pai vivo, dando origem à instância do Pai Simbólico, que faz recair na proibição do incesto a força de uma lei que introduz o homem na castração.

homem que escape à lei da castração, com exceção do pai da horda, como referido anteriormente, que impõe limite a esse conjunto.

O que os elementos desse conjunto têm em comum é a lei da castração, uma vez que todos são submetidos a ela. Portanto, a fórmula universal afirmativa  $\forall x \Phi x$  é determinada pela fórmula particular negativa  $\exists x \overline{\Phi x}$ . A partir dessas proposições, Lacan sugere que o gozo masculino é completamente limitado pela função fálica, tornando impossível ao sujeito o gozo do grande Outro. Assim, para qualquer sujeito que se inscreva desse lado da sexualização, seja biologicamente macho ou fêmea, não há uma possibilidade de gozo que não seja o fálico.

O gozo feminino, por sua vez, está representado na coluna da direita da figura acima e ocorre de forma bastante diversa. Na linha superior, encontramos a proposição  $\exists x \overline{\Phi x}$ , que expressa a ideia de que não existe “pelo menos um” para quem a função fálica não seja verdadeira. Desta forma, nessa coluna, não existe sujeito que não seja castrado, ou ainda, toda a mulher é castrada. Lacan busca, então, através desse artifício lógico, afirmar a não existência de uma mulher que tenha escapado à castração. Uma vez que não há exceção, não pode haver uma regra, uma universalidade feminina; a proposição universal  $\forall x$  (para todo o  $x$ ) não pode ser aplicada, pois é preciso uma exceção particular para fundar uma regra universal; precisaríamos, para isso, de uma mulher que fosse equivalente ao Pai da Horda. O fato de não haver uma exceção aponta uma falta de limite estrutural da mulher, que se opõe diretamente à posição masculina, cujo limite é da ordem da estrutura. Quando ocorre o limite na mulher, ele é da ordem da contingência<sup>33</sup> e não da estrutura.

Continuando seu raciocínio, Lacan escreve a segunda fórmula do lado feminino da seguinte maneira:  $\overline{\forall x \Phi x}$ , onde podemos ler que para não-toda mulher é verdadeiro que a função fálica incide. Em outras palavras, podemos dizer que nem tudo em uma mulher está subordinado à função fálica, ela não está totalmente subordinada ao falo. Ou seja, uma parte da mulher está subordinada à função fálica e outra parte não, de forma que a mulher tem uma parte inscrita no Simbólico e outra que não é representável, estando, portanto, no registro do Real. Nas palavras de Lacan (2008a),

Um homem, isso não é outra coisa senão um significante. Um homem procura uma mulher – isso vai lhes parecer curioso – a título do que se situa pelo discurso, pois, se o que aqui coloco é verdadeiro, isto é, que a mulher é não toda, há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso. (LACAN, 2008a, p. 38).

---

<sup>33</sup> Lacan chama de contingência aquilo que para de não se escrever, estando representado na fórmula  $\overline{\forall x \Phi x}$  (para não-todo  $x$  é verdadeiro que a função fálica incide).

Partindo dessa premissa, Lacan conclui que a mulher é “não-toda”. Porém, cabe ressaltar que este termo não remete a uma suposta incompletude da mulher, mas ao fato de a posição feminina do sujeito estar apenas parcialmente determinada pela função fálica. Desta forma, Lacan postula que toda a mulher é submetida à castração, mas que, por outro lado, ela não é totalmente submetida, ela é não-toda submetida à castração.

Foi também a partir dessa ideia que Lacan elaborou uma de suas máximas mais polêmicas: “A mulher não existe”. Este *A mulher* se refere ao conjunto universal das mulheres, que, segundo a demonstração lacaniana, não pode existir por falta de um existencial particular que faça exceção ao conjunto. Assim, podemos falar *O homem*, no sentido de uma universalidade, mas não podemos falar *A mulher* – pois esse conjunto, como busca demonstrar Lacan, não existe.

Sobre isso, Terêncio (2007) esclarece:

A assunção de que a mulher é “não-toda” no registro fálico explica em parte o conhecido aforismo lacaniano – “A mulher não existe”, condensado no matema *A*. A mulher, enquanto categoria, não existe, porque não há significante da identidade feminina, ao contrário da masculina. Dito de outra forma, para que a mulher seja sujeito, para que tenha um inconsciente, ela deve estar sujeita à castração simbólica que, entretanto, é função que define o homem. Assim, no registro do gozo fálico não há mulher propriamente dita, de forma que ela só se define pela posição dual. Mas esta posição a retira da exclusividade do registro simbólico, porque o gozo suplementar (feminino) escapa à castração. Desta forma, a mulher não existe no registro simbólico, não há significante para ela – ela ex-siste. Define Lacan: Não há *A mulher*, artigo definido para designar o universal. Não há *A mulher* pois – já arrisquei o termo, e por que olharia eu para isso duas vezes? – por sua essência ela não é toda. (Lacan, 1985 [1972-73], p. 98).” (TERÊNCIO, 2007, p. 115 -116).

Através da função  $\overline{\forall x} \Phi x$ <sup>34</sup>, Lacan (2008a, p. 78) expressa que “quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo ao se situar na função fálica.” Satisfazer ou não a função fálica não está relacionado ou determinado pela posse ou não de um órgão biológico (pênis), mas com a posição do sujeito ao se ver como castrado ou como não castrado. Desta forma, Lacan (2008a) enfatiza que todo o ser falante tem a possibilidade de se inscrever do lado do feminino, mas aponta que, nessa inscrição, o sujeito será não-todo, não permitindo nenhuma universalidade, tendo a possibilidade de se colocar na posição  $\Phi x$  ou fora dela.

Nessa concepção, Lacan (2008a, p. 79) aponta que, por essência, a mulher não é toda e complementa dizendo que “Nem por isso deixa de acontecer que se ela está excluída pela

<sup>34</sup>  $\overline{\forall x} \Phi x$  – Fórmula da sexuação utilizada por Lacan, expressando o universal negativo. Lê-se: para não-todo  $x$  é verdadeiro que a função  $\Phi$  se aplica a  $x$ .

natureza das coisas, é justamente pelo fato de que, por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar.” e que “Não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá a toda. Mas há algo a mais.” (Lacan, 2008a, p. 80).

Segundo Folberg (2012), esse *algo a mais* a que se refere Lacan é aquilo que define a estrutura do gozo feminino, um gozo que é suplementar ao gozo fálico limitante característico do masculino: é o gozo para além do falo, sobre o qual nada se sabe, a não ser o fato de que se experimenta esse gozo. Ou seja, enquanto o homem tem seu gozo limitado pela existência do Pai Simbólico, uma mulher experimenta um gozo que não é limitado pela Lei do Pai.

A questão da diferença entre o gozo feminino e o masculino está representada na parte de baixo do quadro elaborado por Lacan (Figura 5). Ao lado esquerdo, referente ao gozo masculino, encontramos dois símbolos: o  $\$$ , significante do sujeito barrado, e o  $\Phi$ , significante do falo. Na coluna da direita, por sua vez, referente ao gozo feminino, temos:  $a$ , objeto pequeno  $a$ , objeto de desejo;  $S(\bar{A})$ , o grande Outro como barrado, significante da falta no grande Outro; e  $\bar{A}$ <sup>35</sup>, que representa o significante  $A$  (de  $A$  mulher) enquanto barrado, significante, então, de *uma* mulher.

Assim, Lacan (2008a) nos diz:

Esse  $\bar{A}$  não se pode dizer. Nada se pode dizer da mulher. A mulher tem relação com  $S(\bar{A})$ , e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com  $\Phi$ .  
 $\Phi$ , nós o designamos como esse Falo, tal como eu o preciso por ser o significante que não tem significado, aquele que se suporta, no homem, pelo gozo fálico. (LACAN, 2008a, p. 87).

Cabe aqui ressaltar, mais uma vez, que o Falo, tanto para Freud quanto para Lacan, não equivale ao órgão Real, órgão sexual masculino. O Falo tem o estatuto simbólico e pode se manifestar, ou ser identificado, tanto como presença como quanto ausência, tanto em homens quanto em mulheres, apresentando uma mobilidade que o caracteriza como significante. Dessa forma, a questão da castração se desenrola em torno do Falo, e não do órgão. De acordo com Lacan (1999), o Complexo de Édipo tem uma função normativa no que se refere à assunção do sexo pelo sujeito, ou seja, a assunção de uma posição de virilidade ou de feminização.

<sup>35</sup> A fim de utilizar um significante que remetesse à ideia de que  $A$  mulher não existe, Lacan utilizou em francês *La/ femme (la femme barrée)*. Em português, o termo *La/ femme* foi traduzido por  $\bar{A}$  mulher. Cabe aqui ressaltar as possíveis confusões com o significante do grande Outro ( $A$ ) e do grande Outro barrado ( $\bar{A}$ ).

Voltando à parte inferior do quadro da sexuação elaborado por Lacan, podemos identificar três setas: uma que sai de  $\$$  (sujeito barrado), no lado masculino, e vai para  $a$  (objeto pequeno  $a$ ), no lado feminino; uma menor, que sai de  $\mathcal{A}$  (significante de *A mulher barrada* ou de *uma mulher*) no lado feminino e vai para  $S(\mathcal{A})$  (significante da falta no grande Outro), ainda no lado feminino; e outra que sai de  $\mathcal{A}$  (significante de *A mulher barrada* ou de *uma mulher*) no lado feminino e vai para  $\Phi$  (significante do Falo), no lado masculino.

O lado masculino do quadro representa o gozo fálico, um gozo essencialmente finito e limitado, onde o gozo do sujeito é direcionado para a satisfação através de objetos  $a$ , na busca do objeto causa de seu desejo, dando origem à fantasia. O gozo masculino, por ser sexual, não se relaciona com o grande Outro.

Lacan caracteriza o gozo masculino, o gozo sexual, como estando totalmente inserido no registro da função fálica, sendo por ela também limitado. O Falo dá acesso ao gozo do significante por um lado, porém, ao mesmo tempo, não permite uma modalidade de gozo que não esteja submetida à fala. Uma vez que O homem (todo o homem) é submetido à lei fálica, não há para ele outra forma de gozo. Assim, o gozo masculino é um gozo fálico e regido pela lei do significante. Esta modalidade de gozo é a herança deixada ao sujeito através da lei da castração simbólica. O gozo fálico é caracterizado como gozo de borda, que é marcado pelo significante, manifestando-se através das zonas erógenas. Lacan (2008a) coloca que, no gozo fálico, na medida em que o objeto  $a$  entra no lugar daquilo que falta, ele determina o surgimento da fantasia na qual o sujeito fica preso, representada através de  $\$ \langle \rangle a$  (sujeito barrado, pulsão de  $a$ ), que é o suporte para aquilo que Freud chamou de *Princípio da Realidade*. “O que se viu, mas apenas do lado do homem, foi que aquilo com o que ele tem a ver é com o objeto  $a$ , e que toda a sua realização quanto à relação sexual termina em fantasia. (LACAN, 2008a, p. 92-93).

Por outro lado, Lacan salienta que, na dimensão do gozo feminino, não é do objeto  $a$  que se trata. Uma vez que a mulher não é toda submetida ao Falo, ela pode desfrutar de um gozo que o ultrapasse, de um gozo que não seja submetido ao significante.

O gozo feminino se caracteriza como um gozo dual que é não-todo fálico, que, na verdade, vai mais-além do falo, deixando de ser um gozo que possa ser posto como complementar ao gozo masculino, mas que se configura como um gozo suplementar, também referido como gozo do corpo. Essa dualidade do gozo feminino está representada por Lacan na parte de baixo do quadro da sexuação, na coluna da direita. A seta que sai de  $\mathcal{A}$  (significante de *A mulher barrada* ou de *uma mulher*) no lado feminino e vai para  $\Phi$  (significante do Falo), no lado masculino, designa a porção fálica do gozo feminino. Através

dessa ligação, uma mulher estabelece relação com o Falo; ela busca o Falo no homem e tem acesso ao Simbólico.

É devido a essa ligação que Lacan sugere que as mulheres não são loucas de todo; se tal ligação com o Falo não existisse, a mulher estaria inserida totalmente no registro do Real. Uma vez que a mulher é não-toda submetida à função fálica, há uma parte dela que realmente escapa ao domínio do Falo, que escapa ao discurso, e se vincula ao Real, situação representada através da segunda seta, que parte do lado feminino do quadro da sexuação, saindo de  $\bar{A}$  (significante de *A mulher barrada* ou de *uma mulher*) na direção de  $S(\bar{A})$  (significante da falta no grande Outro). Esse é o algo *a mais* de que fala Lacan em relação ao gozo feminino.

Em relação à fórmula  $\bar{\forall}x \bar{\Phi}x$ , Grasseli (2008) aponta que ela:

[...] implica, também, na ausência de um significante que possa ser inscrito no inconsciente para representar A mulher. Ora, o que se encontra aqui é a ausência de um significante, sendo isto escrito por Lacan como o  $S(A/)$ , falta um significante no campo do Outro. É por essa via que se pode aproximar uma mulher do Grande Outro barrado: ambos não têm significante. É por esta razão que Lacan afirma que o Outro é com o que a mulher tem relação. [...] O Outro como esse lugar dos significantes, comporta em si a falta de um significante. Lacan faz equiparar, dessa maneira, o gozo de uma mulher ao  $S(A/)$ : ambos exprimem a falta de significante. Uma mulher passa a ser radicalmente o Outro, na medida em que ela encarna o Outro dela mesma. É por causa dessa relação estreita de uma mulher com o Outro que Lacan escreveu o significante da falta no Outro, do lado feminino da tábua. [...] Quando Lacan escreve o  $S(A/)$ , o significante da falta no Outro, aponta para o furo nesse campo do Outro. O  $S(A/)$  representa que, enquanto lugar do Simbólico, ele não contém tudo, ele não significa tudo do Real. Isso quer dizer que o campo dos significantes é faltoso, é incompleto, apontando para o Real da castração do Outro, onde falta o significante. O Outro é pura alteridade. (GRASSELLI, 2008, p. 125-126).

Desta forma, evidencia-se que o campo do grande Outro, como lugar da verdade, também apresenta uma face Real que não pode ser reduzida à representação. O grande Outro traz em si um significante que remete à falta de significante e que é representado por Lacan através de  $S(\bar{A})$ , de onde se pode concluir que existe um furo no grande Outro Simbólico.

Em seu *O Seminário, livro 20, Mais, ainda*, Lacan (2008a) aborda o tema do gozo e da mística dizendo:

Eu não emprego o termo mística como o empregava Péguy. A mística, não é de modo algum tudo aquilo que não é a política. É algo sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente mulheres, ou bem gente dotada como são João da Cruz – porque não se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado do  $\forall x \Phi x$ <sup>[36]</sup>. Pode também colocar-se do lado do não-todo. Há homens que

<sup>36</sup>  $\forall x \Phi x$  – Fórmula da sexuação utilizada por Lacan, expressando o universal afirmativo. Lê-se: para todo x é verdadeiro que a função  $\Phi$  se aplica a x.



lá estão tanto quanto as mulheres. Isso acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entrevêem, eles experimentam a idéia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isso que chamamos os místicos. (LACAN, 2008a, p. 81-82).<sup>37</sup>

Para Lacan, esta categoria do gozo, o gozo Outro, está relacionada à posição subjetiva do feminino, a qual Lacan insiste em esclarecer que não está relacionada às diferenças sexuais anatômicas, “[...] não é desses traços que depende o gozo do corpo, no que ele simboliza o Outro.” (LACAN, 2008a, p. 12), podendo, a posição feminina, ser assumida tanto por homens quanto por mulheres. Deste modo, não há uma função própria ao homem e uma função própria à mulher, há uma única função, com diferentes funcionamentos, ou seja, a masculinidade e a feminilidade se constituem a partir de diferentes formas de relação do sujeito com o registro do simbólico. Portanto, para Lacan, a questão de ser homem ou mulher não é uma distinção biológica, mas uma distinção tomada a partir de um posicionamento frente à castração e à modalidade de gozo:

[...] é a função simbólica do falo. Na medida em que ele está ali ou não está ali, e unicamente na medida que ele está ou não está ali, é que se instaura a diferenciação simbólica entre os sexos.

Este falo, a mulher não o tem, simbolicamente. Mas não ter o falo, simbolicamente, é dele participar a título de ausência, logo, é tê-lo de alguma forma. (LACAN, 1995, p. 155).

Em sua aproximação do gozo feminino com o gozo místico, Lacan (2008a, p. 82) questiona: “Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência? E por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino?”. Percebe-se, então, que Lacan aproxima a ideia de Deus àquilo que a mulher, ou o feminino, tem de não inscritível.

A parte feminina corresponde àquilo que está além do significante e que não admite universalidade. A parte masculina, por sua vez, corresponde ao universal, ao Um, àquilo que pode ser representado simbolicamente, em oposição à parte feminina que, por não ter exceção, corresponde ao Zero, a partir do qual não se pode formar um conjunto. Portanto, Lacan coloca o feminino no lugar daquilo que escapa à representação, que está inserido no campo do indizível e do enigmático.

Assim, Lacan (1974b) declara:

---

<sup>37</sup> De acordo com Terêncio (2007, p. 120), Charles Péguy (1873-1914) foi um “poeta e ensaísta francês influenciado pelo socialismo, pelo catolicismo e também pelo misticismo [...]. O misticismo era para Péguy um ideário de fraternidade e respeito mútuo que pautava sua visão do socialismo.

A representação, até e inclusive o pré-consciente de Freud, separa-se então completamente do Gozo do Outro (JA), Gozo do Outro enquanto parassexuado, gozo para o homem da suposta mulher, e inversamente para a mulher, que não temos que supor já que a mulher não existe, mas para uma mulher, ao contrário, gozo do homem que, ele, é todo, infelizmente, ele é mesmo todo gozo fálico; esse gozo do Outro, parassexuado, não existe, não poderia, não poderia mesmo existir senão por intermédio da fala, fala de amor [...] esse gozo do Outro, é aí que se produz o que mostra que tanto o gozo fálico é fora do corpo quanto o gozo do Outro é fora da linguagem, fora do simbólico, pois é a partir daí, a saber, a partir do momento em que se capta o que há - como dizer - de mais vivo ou de mais morto na linguagem, ou seja, a letra, é unicamente a partir daí que temos acesso ao real. (LACAN, 1974b, [s. p.], Inédito)<sup>38</sup>.

Souza (2008), por sua vez, esclarece:

Segundo Soler, a parte feminina corresponde à “parte que não passa para o Um fálico e permanece real. Dizer que a mulher não existe é dizer que a mulher não é senão o nome desse gozo real”. Esse gozo real é o Outro gozo que é tipicamente feminino, que não cai sob o golpe da castração e que nada sabe do falo e, portanto, não passa pelo significante.

Como em relação ao Outro gozo nada pode ser dito, Lacan, quando quer evocar o gozo que, na mulher, não está relacionado com o falo, recorre à experiência mística. Assim, Lacan confere à mística o estatuto de verdade do gozo feminino. (SOUZA, 2008, p. 15-16).

#### 6.3.4 Vivência do Sagrado e Saber

Através da sua teoria do gozo Outro, Lacan revela a operação do Real, apontando a existência de uma lógica Outra que não a fálica, uma lógica que não está relacionada à busca de poder, sucesso e riqueza. O gozo místico se encontra em uma posição que está para além do material, ultrapassando a posição do gozo fálico, da conquista de objetos *a*, inserindo-se em uma lógica que opera em direção a  $S(\bar{A})$ , significante que aponta para o Real, lugar marcado pela lei do eterno retorno.

Lacan postulou que o que existe encontra-se no Simbólico e que aquilo que está fora do simbólico ex-siste (existe fora), ou seja, está no Real. Desta forma, quando se fala em significação, estamos implicando o falo simbólico, o falo enquanto significante, de forma que, quando se trata de um gozo suplementar, necessariamente estamos fora da referência simbólica do falo, estamos no registro do Real. É nesse lugar que encontramos o gozo Outro.

A partir de uma posição que vai para além do desejo, que acolhe a privação do falo

---

<sup>38</sup> Informação disponível em: <[http://www.freud-lacan.com/Champs\\_specialises/Langues\\_etrangeres/A\\_terceira](http://www.freud-lacan.com/Champs_specialises/Langues_etrangeres/A_terceira)>. Acesso em: 17 jul. 2013.

simbólico, é que se instaura uma relação com o ilimitado, colocando o sujeito em uma posição de transcendência de si mesmo. Através dessa entrega, desse “abrir mão” do nome, que determina um momento de dessubjetivação, ocorre o gozo Outro, que perpassa e ultrapassa o sujeito e se coloca em uma posição de não representação.

Corroborando o pensamento de Lacan, Lalande (1999) coloca que:

A idéia fundamental do misticismo parece, portanto, ser esta: nem as imagens nem os conceitos nos dão a realidade; é preciso passar pelas coisas sensíveis e pelas representações intelectuais como que por barreiras; e quando, através da vida purgativa e ascética nos despojamos de nós e das coisas, e nos oferecemos despidos ao vazio, este vazio, esta noite escura revelam a plenitude de uma vida que apenas parece oculta e “mística” àqueles que, segundo a expressão de Newman, não emigraram da região da sombra e das imagens. O aspecto da doutrina sobre a qual mais insistiram os grandes místicos, como Tauler, S. João da Cruz, Sta. Teresa, é que o cúmulo da atividade humana é chegar a este estado de nudez ou de passividade interior, o único a deixar o campo livre à soberana liberalidade do ser infinito. (LALANDE, 1999, p. 688).

Ainda sobre a experiência dos místicos, dentro da área da psicanálise, Darmon, por ocasião da sua conferência na *Association Lacanienne Internationale*, em 2007, coloca o seguinte:

[...] se o gozo fálico é aquele organizado pela linguagem, pelo significante, o gozo do Outro não é menos organizado pelo simbólico, mas visa um para além da linguagem. De algum modo ele escapa ao discurso e se experimenta no corpo. Então, se vocês lêem os escritos dos místicos, trata-se de uma tentativa incansável para descrever esse gozo do Outro, mas para descrever o indizível, o que não pode ser apanhado pela linguagem. É a outra vertente da relação impossível entre significante e Real, pois a vertente fálica é essa impossibilidade que é vivida como um fracasso, na vertente do gozo do Outro é essa impossibilidade que é vivida como um para além, que é experimentada como um para além. (DARMON, 2007, [s. p]).<sup>39</sup>

Também designado como gozo enigmático, pelo fato de não poder ser representado simbolicamente, o gozo Outro surge causando a estranheza, o êxtase ou o desamparo no sujeito que com ele se depara, como já foi mencionado anteriormente. Esse modo de gozo, que Lacan aproxima do estado de êxtase dos místicos, pode da mesma forma ser relacionado e se fazer presente nos diversos caminhos que um sujeito pode trilhar a fim de vivenciar o sagrado, abrangendo desde o fervor religioso até a espiritualidade naturalizada, passando pelas práticas de cunho oriental, pelo sentimento de união com o universo, como pode também surgir de forma inusitada, surpreendendo o sujeito que, mesmo sem buscá-lo, depara-

<sup>39</sup> Informação disponível em: <<http://www.tempofreudiano.com.br/artigos/detalhe.asp?cod=82>> Acesso em: 18 jul. 2013.

se com sua grandeza, inclusive através de experiências de quase-morte, por exemplo. É um gozo que pode ser caracterizado pelo toque do sujeito no Real, que lhe chega como um acesso a tudo o que há em si de mais íntimo e mais estranho ao mesmo tempo. É um gozo que é da ordem da experiência e que, como já foi referido acima, também é da ordem do indizível e do intransmissível.

Bertolucci (1991), ao se referir à experiência, destaca que:

Existe no ser humano a possibilidade de viver um estado superior (ou estados superiores) de consciência onde ela se encontra em estado original, puro, e onde o vazio é ao mesmo tempo a origem e criação de todas as existências possíveis. Vivências nesse nível diferem muito de um indivíduo para o outro, pois, embora a capacidade da consciência seja limitada, a consciência da infinitude não nos abre diretamente para o infinito, mas abre possibilidades e revela uma amplitude inédita, outras faces, prismas da realidade, e valoriza diferentemente nossas vivências cotidianas. O que as permite caracterizar são os depoimentos dos sujeitos acerca do desvelamento de aspectos inéditos e maravilhosos da realidade, difíceis de serem expressos em palavras e que, para os sujeitos, situam-se além de toda e qualquer experiência vivida até então. A partir dessas vivências, as pessoas mudam muitas vezes radicalmente a visão de mundo e passam por importantes modificações em suas formas de viver a vida. (BERTOLUCCI, 1991, p. 22).

Nas diversas formas de contato com o Real, de vivências do sagrado, a incapacidade de traduzi-las em palavras e o fascínio causado por elas são um traço em comum. Retornar de uma experiência reveladora, que transcende o ser e aponta novas formas de visão de mundo, como aquelas vividas em tantas mesas cirúrgicas e relatadas de forma perplexa e entusiasmada a ouvintes que muitas vezes não estão dispostos (ou preparados?) para ouvir, são transformadoras. Como ilustração dessa falta de elementos que possam ser fiéis na descrição de um encontro com o real, com o sagrado, do seu valor de verdade e de seu aspecto singular, em uma experiência de quase-morte, por exemplo, podemos trazer o depoimento que segue.

O Dr. Eben Alexander III, médico neurocirurgião com mais de 25 anos de experiência, cético e defensor da lógica científica, teve suas convicções abaladas quando, após ser afetado por uma meningite bacteriana muito grave, ficou em coma por sete dias. Profundo conhecedor do funcionamento cerebral, ao avaliar posteriormente os seus exames, feitos durante o período do coma, percebeu que, dadas as regiões do cérebro afetadas pela bactéria (principalmente o neocórtex), as vivências de que se lembrava no período daqueles sete dias não podiam ter sido elaboradas ou fantasiadas por resquícios de consciência, pois a parte cerebral responsável por

ela estava inoperante. Ao buscar escrever sobre sua experiência de quase-morte (EQM), Alexander (2013) relata:

Conheço a minha biologia, e, ainda que não seja um especialista em física, não sou um ignorante total nessa matéria: sei a diferença entre a fantasia e a realidade, e posso assegurar que a experiência que estou tentando transmitir aqui, ainda que de forma vaga e insatisfatória, foi de longe a experiência mais real da minha vida. (ALEXANDER, 2013, p. 47).

Inúmeras outras pessoas já passaram pela mesma experiência que tive, mas, assim como eu, quando elas voltaram para o plano terreno, tinham apenas as palavras para expressar as lições que aprenderam e que estão muito além da linguagem. É como tentar escrever um romance usando apenas metade do alfabeto. (ALEXANDER, 2013, p. 75).

Na minha inocência, eu estava ansioso para compartilhar essas experiências, sobretudo com meus colegas de medicina. Afinal de contas, o que vivi alterou minhas crenças a respeito do cérebro, da consciência e do sentido da vida. Quem não estaria interessado em ouvir sobre essas descobertas?

Muito pouca gente, como logo percebi. Sobretudo pessoas com credenciais médicas. Ao ouvirem meus relatos, os médicos que cuidaram de mim disseram “Isso é maravilhoso, Eben”, ecoando minha própria voz no passado quando pacientes tentavam me contar as experiências sobrenaturais que tiveram durante a cirurgia. (ALEXANDER, 2013, p. 122-123).

Nos relatos recentes de EQM e dos textos espirituais da Antiguidade, eu podia sentir o narrador se debatendo com as limitações da linguagem terrena, tentando colocar todo o peixe fogado no mundo espiritual a bordo do limitado barco do pensamento humano. De uma maneira ou de outra, sempre falhando.

E assim, em cada tentativa fracassada, com todos os autores se esforçando para traduzir em palavras aquela imensidão, consegui perceber que o narrador esperava transmitir toda a glória de sua experiência, mas simplesmente não podia.

*Sim, sim, sim!* Eu dizia para mim mesmo enquanto lia. *Eu compreendo!* (ALEXANDER, 2013, p. 130).

Cada experiência é única e subjetiva, embora sua interpretação possa estar parcialmente determinada pela cultura em que o sujeito está inserido, e dá lugar à construção de um saber também único sobre a vida e sobre o universo. Com frequência, uma experiência do sagrado acontece de forma inusitada, impondo-se frente à satisfação ilusória obtida através do gozo fálico, uma vez que se apresenta como muito mais intensa e verdadeira. O Real, por irromper e invadir o sujeito de repente, e aparentemente sem razão, mesmo que de forma parcial e fugaz, deixa o sujeito perplexo e sem possibilidade de qualquer defesa eficaz; é uma marca profunda que passa a constituir o sujeito e a determinar suas crenças, como foi o caso do Dr. Eben Alexander e como é o caso de tantas e tantas pessoas que não têm a oportunidade de escrever sobre suas vivências, ou que se sentem tão tolhidas e pressionadas pelo seu entorno a ponto de nem mesmo comentá-las. Porém, ainda assim, a certeza íntima da verdade daquela vivência grita, modifica e fortalece o sujeito.

A partir de uma vivência com essas características, também referida como “o despertar do eu”, o sujeito não é mais o mesmo. Esse despertar estabelece um antes e um depois da experiência, sendo que, muitas vezes, o sujeito inicia uma busca no sentido de reproduzir tal vivência e obter novamente a sensação de gozo, de prazer diferenciado e de relação com a verdade vivenciada através daquele momento.

Em tentativa de traduzir o despertar em palavras, Jorge (2010) nos presenteia com as seguintes palavras:

Ir mais além, “perto do coração selvagem” da vida, ver o essencial no mais banal, recusar as certezas em prol do espanto, não se deixar obscurecer pela trivialidade à qual o dia a dia convida incessantemente, pressentir o mistério onde o óbvio parece se estampar, desejar algo a mais quando a satisfação se mostra aparentemente total, indagar os fatos cuja eloquência adquire o status da suficiência: em suma, desfazer o sentido onde ele se quer mais cabal, aspirar obtê-lo onde ele resiste, opaco. Trata-se de uma verdadeira metodologia que se acha em jogo aqui: por um lado, aumentar o gradiente de enigma inerente ao visível, cuja legitimidade é questionada; por outro, dirigir-se a um horizonte inesperado pelo gozo da diferença mais radical. Despertar remete o sujeito a um tempo tão remoto como aquele em que ele ainda não tinha um nome, não se diferenciava por nenhum traço particular; antes, se confundia com a vida em qualquer de suas emergências mais brutas. Despertar mostra que nomes são meros apelidos, e assim Sveglia “não tem nome íntimo: conserva o anonimato. Aliás, deus não tem nome: conserva o anonimato perfeito: não há língua que pronuncie o seu nome verdadeiro”. Despertar restitui o anonimato que permite indicar, se não restaurar, um lugar que o sujeito ocupava quando ainda não o haviam limitado a um nome, uma língua materna, uma situação social, momento em que ele era tão livre que nem mesmo sabia disso. (JORGE, 2010, p. 221).

Tomado pela experiência do despertar através do sagrado, “O místico tem a impressão de ter não menos mas mais conhecimento e mais “luz”.” (LALANDE, 1999, p. 687). Sobre esse ganho obtido através da experiência, Lacan nos diz:

[...] um saber sobre o qual seguramente não sabemos se existe uma vez que é o saber suposto pelo Real: o saber de Deus. É certo que ex-siste. Temos bastante trabalho para decifrá-lo. Ex-siste, mas apenas no sentido que inscrevo com o termo “ex-sistência” [...]. Ele talvez “siste”, mas não se sabe onde. Tudo o que se pode dizer, é que o que con-siste não dá nenhum testemunho dele. (LACAN, 1974 – 1975, p. 4, inédito, tradução nossa).<sup>40</sup>

Em *O seminário, livro 20, Mais, ainda*, Lacan argumenta que “Se o inconsciente nos ensinou alguma coisa, foi primeiro o seguinte, que em alguma parte, no Outro, isso sabe. Isso sabe porque isso se baseia justamente nesses significantes de que o sujeito se constitui.”

<sup>40</sup> Texto original: “[...] un saber del cual, seguramente, no sabemos si existe puesto que es el saber supuesto por lo Real: el saber de Dios. Es cierto que ex-siste. Nos damos bastante trabajo para deletrearlo. Ex-siste, pero solamente en el sentido que inscribo con el término "ex-sistencia" al escribirlo de otro modo que como se hace habitualmente. El quizá "siste", pero no se sabe dónde. Todo lo que se puede decir, es que lo que con-siste no da de ello ningún testimonio.”

(LACAN, 2008a, p. 94). Mais adiante, nessa mesma obra, Lacan nos diz que o saber é um enigma que se presentifica através do inconsciente, que tem o inconsciente como testemunho, e que, em grande parte, escapa ao ser falante.

Em outras palavras, dado o caráter inacessível do Real, o homem utiliza o Simbólico para construir tudo aquilo que compõem o Imaginário, o seu mundo imaginário. Porém, o Imaginário nunca é completo; sempre resta nele uma parte oculta do Real. É por isso que, muitas vezes, quando o Real se apresenta, ele surpreende, ele paralisa, podendo ser sublime, numinoso ou mesmo traumático, uma vez que rompe com os sentidos pré-estabelecidos e se confronta com aquilo que está presente no Imaginário, desestabilizando o homem, deixando-o sem o chão imaginário que criou para lhe dar segurança e lhe “garantir” sentido. Um encontro com o Real, com a vastidão do desconhecido pode desnortear e desamparar uma pessoa, ou, ainda, pode lhe proporcionar um estado de êxtase, colocando-a em uma situação de estranhamento em relação ao mundo e à cultura, modificando, na maior parte das vezes, a compreensão do seu Ser no mundo.

Em relação a esse encontro, Pearce (2009, p. 248) traz a reflexão do Mestre Eckhart<sup>41</sup> que disse: “[...] para entrarmos na nuvem do desconhecido, temos de deixar de fora todos os nomes, identidades e todo o nosso saber. Portanto, depois de experimentá-lo e tentar exprimi-lo, o resultado só pode ser o silêncio.”.

Sobre essa percepção de que o silêncio é a expressão máxima do indizível, sobre o esvaziamento da linguagem, o insucesso e a incompletude da palavra, e o sentimento de perplexidade e estranhamento que eclode de certas experiências de proximidade com o Real, ou seja, com a dimensão da espiritualidade, Clarice Lispector também deixa seu belo testemunho:

Ah, mas para chegar à mudez, que grande esforço da voz. Minha voz é o modo como vou buscar a realidade; a realidade, antes da minha linguagem, existe como um pensamento que não se pensa, mas por fatalidade fui e sou impelida a precisar saber o que o pensamento pensa. A realidade antecede a voz que a procura, mas como a terra antecede a árvore, mas como o mundo antecede o homem, mas como o mar antecede a visão do mar, a vida antecede o amor, a matéria do corpo antecede o corpo, e por sua vez a linguagem um dia terá antecedido a posse do silêncio. Eu tenho à medida que designo - e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la - e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e

---

<sup>41</sup> Eckhart de Hochheim (1260–1328), mais conhecido como Mestre Eckhart, foi um frade dominicano, conhecido por sua obra como teólogo e filósofo e por suas visões místicas. É considerado um dos mais fecundos pensadores da filosofia alemã medieval e responsável por introduzir a mística na língua alemã. Mais tarde, no século XIX, a Mística foi resgatada pelo movimento romântico alemão.

por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso da minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu.

E é inútil procurar encurtar caminho e querer começar já sabendo que a voz diz pouco, já começando por ser despessoal. Pois existe a trajetória, e a trajetória não é apenas um modo de ir. A trajetória somos nós mesmos. Em matéria de viver, nunca se pode chegar antes. A *via-crucis* não é um descaminho, é a passagem única, não se chega senão através dela e com ela. A insistência é o nosso esforço, a desistência é o nosso prêmio. A este só se chega quando se experimenta o poder de construir, e, apesar do gosto de poder, prefere-se a desistência. A desistência tem que ser uma escolha. Desistir é a escolha mais sagrada de uma vida. Desistir é o verdadeiro instante humano. E só esta, é a glória própria de minha condição. A desistência é uma revelação. (LISPECTOR, 1990, p. 112-113).

A presença de uma sensação de desprendimento, de entrega, de um “abrir mão” do nome, da identidade e do poder, que marca as experiências das pessoas que buscam a espiritualidade e as experiências ditas místicas, também pode ser percebida nas palavras tanto do Mestre Eckhart quanto da escritora Clarice Lispector. Através da experiência mística, o sujeito busca uma relação direta e imediata com o universo e com o sagrado, uma relação visivelmente não mediada pela linguagem, pela dimensão do simbólico.

Na perspectiva da cultura oriental, podemos perceber a importância que assume uma experiência e a sua relação com o saber através das palavras do *Tao Te Ching*<sup>42</sup>, uma das mais conhecidas obras da literatura chinesa, também conhecida como o *Livro do Caminho e da Virtude*:

Embora não possamos compreender o Tao, não somos impedidos de ter conhecimento sobre ele, pois a compreensão se origina a partir de uma das duas formas de conhecimento. Ela se origina daquilo que é chamado conhecimento cognitivo, o conhecimento que nasce a partir das palavras e dos números, e de outros mecanismos similares. A outra forma de conhecimento [...] não necessita de palavras ou outros mecanismos, pois é a forma de conhecimento que nasce da experiência pessoal direta. [...] Tanto o conhecimento cognitivo quanto o empírico têm suas raízes na realidade, mas a realidade é complexa, e a complexidade constitui uma barreira maior ao conhecimento cognitivo do que ao conhecimento empírico, pois quando buscamos conhecimento empírico em relação a uma coisa, isto é, a compreensão dessa coisa, o conhecimento que obtemos dessa coisa é o conhecimento apenas das suas manifestações, que não é o conhecimento da coisa em si. [...] Quando paramos de buscar o conhecimento cognitivo, isto é, paramos de buscar o entendimento de uma coisa, podemos ganhar conhecimento empírico dessa coisa. É por isso que se diz que compreender o Tao não é o mesmo que conhecer o Tao; que compreender o Tao é apenas saber o que ele manifesta, e que conhecer o Tao é ser um com o princípio universal que é o Tao. Isto equivale a dizer que o conhecimento do Tao não é o mesmo que compreender o Tao. Conhecer o Tao é ter a experiência tanto do Tao quanto das manifestações desse princípio universal. (LAO-TZU<sup>43</sup>, [s. d.], p. 10-11, tradução nossa).<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Livro clássico da filosofia chinesa escrito por Lao tzu, também referido como Lao-tsé, por volta do quinto século a. C..

<sup>43</sup> Lao tzu ou Lao-tsé “[...] é tido como o “pai” do taoísmo [...]. O que se aceita usualmente como “taoísmo” não vem a ser exatamente, ou unicamente, o conteúdo do Tao-Te-King. Entende-se por este termo um animismo



Através desse excerto, percebemos a importância da junção e também da diferença daquilo que na teoria psicanalítica é referido como *saber* e *conhecimento*. Este último diz respeito ao domínio das letras e dos números, ao espaço escolar, à aprendizagem cognitiva e ao acúmulo de informações sobre o mundo e as coisas. Enquanto que o saber, por sua vez, está diretamente ligado à proposição freudiana de que o *isso* pensa e associa; refere-se ao inconsciente e a todo o não-sabido do sujeito.

Lacan (2008a) coloca que o sujeito sabe muito mais do que pensa saber quando age, que há em algum lugar algo que sabe mais do que ele sabe conscientemente e que o afeta, muitas vezes de forma enigmática, enquanto sujeito do inconsciente. Sobre isso, em termos próprios, Spinoza (2002, p.202) nos diz “que os homens se supõem livres só por serem conscientes de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinadas”, como já comentado em capítulo anterior. Ou seja, a presença do inconsciente é constante e determinante.

Ainda sobre o saber, Lacan (2008a, p. 103) destaca a prática e a constância na aquisição desse saber e coloca que “[...] no gozar, a conquista desse saber se renova de cada vez que ele é exercido [...]” e que “[...] a fundação de um saber é que o gozo do seu exercício é o mesmo do da sua aquisição.”.

Sobre o inconsciente, Jorge (2008) ressalta que:

[...] Jean-Jacques Moscovitz chama atenção para o fato de o termo alemão que designa o inconsciente, *Unbewusste*, significar literalmente **insabível**, acrescentando que o consciente seria um saber que se sabe e o inconsciente um saber **que não se sabe**. São muitas as passagens em que Lacan desenvolve esta que é uma de suas idéias mais fundamentais, a de que o inconsciente é um saber. No seminário *Mais, ainda*, por exemplo, afirma que “o inconsciente é o testemunho de um saber, no que em grande parte ele escapa ao ser falante” e, nesse sentido, “se o inconsciente nos ensinou alguma coisa, foi primeiro o seguinte: que em alguma parte, no Outro, isso sabe”. (JORGE, 2008, p. 66).

---

chamânico e uma magia tradicional, pré-histórico, que não abandona nunca nenhum povo, constituindo-se no potencial de crença religiosa básica [...]” (LAO-TSÉ, 2009, p. 9).

<sup>44</sup> Texto original: “Although we cannot understand Tao, we are not prevented from having knowledge of it, for understanding stems from one of the two forms of knowledge. It stems from that which is called cognitive knowledge, the knowledge born of words and numbers, and other similar devices. The other form of knowledge [...] needs no words or other such devices, for it is the form of knowledge born of direct personal experience. [...] Cognitive and experiential knowledge both have their roots in reality, but reality is complex, and complexity is more of a barrier to cognitive knowledge than it is to experiential knowledge, for when we seek cognitive knowledge of a thing, that is, understanding of it, the knowledge we gain of that thing is understanding only of its manifestations, which is not knowledge of the thing itself. [...] When we cease to seek cognitive knowledge, that is, cease to seek understanding of a thing, we can gain experiential knowledge of that thing. This is why it is said that understanding Tao is not the same as knowing Tao; that understanding Tao is only to know that which it manifests, and that knowing Tao is to be one with the universal principle which is Tao. This is to say that knowledge of Tao is not the same as understanding Tao. To know Tao is to experience both Tao and the manifestations of that universal principle.” (LAO-TZU, [s. d.], p. 10-11).

Nessa perspectiva, é o acesso ao *saber*, e não apenas ao conhecimento, que está envolvido nas vivências do sagrado, sendo que é através dele que nossas vivências devem ser acolhidas. Não é à toa que se costuma dizer que as pessoas espiritualmente desenvolvidas são sábias. É através das vivências que possibilitam o toque no real que o sujeito constrói sua sabedoria. Cabe ressaltar que a sabedoria atribuída a essas pessoas não está relacionada ao conhecimento cognitivo, refere-se, na verdade, a algo *mais além*; é um saber que vem da experiência, da vivência, é um saber sobre a vida, ou quem sabe podemos dizer, sobre Deus.

Ribeiro (2004) coloca que:

A experiência religiosa está no cerne da experiência humana. Estamos inundados, cercados do religioso, do espiritual, do sagrado. Toda a existência humana é feita de encontros nos mais diversos níveis, e um desses níveis é a possibilidade de se encontrar com Deus. É na alma do homem que tudo isso reverbera [...]. (RIBEIRO, 2004, p. 23).

As experiências humanas não podem ser reduzidas a análises de cunho cognitivo e científico, baseadas nos cinco sentidos convencionais e que apontam para o caráter de impessoalidade de um sujeito coletivo; cada sujeito é único. Quando isso é feito, ocorre a perda de uma parte importante, essencial mesmo, da vida humana, da individualidade do sujeito. A experiência não deve ser entendida como mera questão de um conhecimento validado ou não pelos métodos científicos. Na verdade, a força da experiência do sagrado ao inundar o sujeito é tamanha que a vivência deveria ser validada por si só e tida como irrefutável, pois subjacente ao caráter cognitivo e prático de uma vivência há sempre a dimensão afetiva – irredutível e irracional.

Sobre as vivências místicas e libertadoras, e a importância da experiência, Lacan (2008a) comenta:

É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele. Essas ejaculações místicas, não é lorota nem falação, é em suma o que se pode ler de melhor – podem por em rodapé, nota – *Acréscitar os Escritos de Jacques Lacan*, porque é da mesma ordem. Com o que, naturalmente, vocês vão ficar todos convencidos de que eu creio em Deus. Eu creio no gozo da mulher, no que ele é a mais, com a condição de que esse *a mais* vocês lhe coloquem um anteparo antes que eu o tenha explicado bem. (LACAN, 2008a, p. 82).

Dessa forma, conclui-se que esse saber não-sabido, que esse pedacinho de real, não seja de todo inacessível à nossa compreensão e que, através de vivências tanto espontâneas quanto

provocadas por práticas vivenciais, podemos usufruir dessa fonte superior que é detentora, como coloca Lacan (2008a) do “saber de Deus”.

#### 6.3.4.1 A Busca pelo Sagrado e a Pulsão de Morte

Seguindo o raciocínio de aproximação de Deus com o Real, Lacan coloca claramente que a entrega total do sujeito ao registro do Real, ou seja, que o encontro do sujeito com o gozo absoluto do grande Outro, acabaria por levá-lo à morte, corroborando a noção de impossibilidade de um contato do homem com a totalidade da luz divina, mencionada anteriormente por ocasião da discussão do nome de Deus. Lacan esclarece que a satisfação total da pulsão através do objeto perdido levaria à destruição do sujeito, uma vez que esse suposto objeto está para além do princípio do prazer e impulsiona o sujeito em direção ao gozo absoluto através da pulsão de morte.

De acordo com o que já foi discutido no capítulo sobre Spinoza, em seu *Além do Princípio do Prazer*, de 1920, Freud relaciona claramente as pulsões não-sexuais com a pulsão de morte. Segundo este autor, enquanto as energias sexuais (*libido*) estão ligadas à pulsão de vida, as energias não-sexuais estão ligadas à pulsão de morte e representam um retorno a um estado anterior, ou, em última análise, o retorno ao repouso absoluto do inorgânico. Ainda nessa obra, Freud (1977, v. XVIII, p. 56) conclui: “Se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive, morrer por razões *internas*, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que ‘o objetivo de toda vida é a morte’ [...] e coloca: “O princípio de prazer, parece, na realidade, servir aos instintos de morte” (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 85). A partir de então, Freud eleva a pulsão de morte ao *status* de pulsão primeira, ou seja, a pulsão de morte passa a ser a pulsão por excelência.

Sobre isso, Chemama (1995) coloca:

Quanto mais Freud avança em sua obra, mais considera a noção de pulsão de morte indispensável à psicanálise, chegando a constituir quase toda sua base conceptual. Em particular, julga que ela é a base do princípio primordial de funcionamento do aparelho psíquico. Este último repousa na tarefa – jamais concluída, sempre recomeçada – que consiste em reduzir a excitação e, portanto, a tensão do organismo ao menor nível possível. À primeira vista, ‘a busca da satisfação – o princípio de prazer – que submete o sujeito, pela descarga pulsional, a esse ponto de estígio. Porém, Freud também viu nisso, fundamentalmente, a expressão da pulsão de morte, pois esse retorno ao ponto de partida, ao nível mínimo de excitação, de alguma forma, é o eco da tendência que leva o organismo a retornar às origens, a seu estado primordial de não-vida, isto é, à morte. (CHEMAMA, 1995, p. 181).

À busca por um estado de repouso absoluto, Freud (1977) relaciona o Princípio do Nirvana:

A tendência dominante da vida mental e, talvez, da vida nervosa em geral, é o esforço para reduzir, para manter constante ou para remover a tensão interna devida aos estímulos (o ‘princípio do Nirvana’, para tomar de empréstimo uma expressão de Bárbara Low [1920, 73]), tendência que encontra expressão no princípio do prazer, e o reconhecimento desse fato constitui uma de nossas mais fortes razões para acreditar na existência dos instintos de morte. (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 76).

Dessa forma, o Princípio do Nirvana, na teoria psicanalítica, representa a tendência da pulsão de morte, ou seja, uma pulsão radical que busca levar a excitação ao nível zero. Através da pulsão de morte, manifesta-se a tendência do ser humano de retornar a um estado anterior, um estado de homeostase, no qual ocorreria a supressão de uma excitação interna ou externa. Representa, ainda, uma relação estreita entre o prazer e a aniquilação.

Parece válido, aqui, examinar o termo *nirvana* em sua origem. No hinduísmo, uma das religiões mais antigas do mundo, o Nirvana (ou *moksha*, como é mais conhecido) é a reunião com *Brahma*, o Deus universal ou alma universal. Assim, na tradição hindu, uma alma atinge este estado após viver muitas vidas, ao longo das quais vai subindo pelo *varna*, ou seja, pelo sistema de castas, conquistando uma ascensão social.

Para o Budismo, por sua vez, uma ramificação do Hinduísmo, o Nirvana representa o estado de libertação que o sujeito pode atingir através da sua busca espiritual. Conta a história de Buda (Sidarta Gautama), fundador do budismo, que quando ele atingiu a iluminação, o estado de Nirvana, não pode descrever sua vivência com a linguagem. Porém, caracterizou o Nirvana como sendo um estado de profunda calma, paz, pureza de pensamentos, liberdade, superação e ultrapassagem do físico e de pensamentos, a elevação espiritual e o acordar para a realidade. Jorge (2010, p. 220), ao comentar a questão do despertar, e com ela relacionar a história de Buda (O Desperto), coloca que “o despertar remete ao êxtase, à aniquilação de toda subjetividade na qual, ascendendo a uma região para além dos sentidos e da linguagem, o sujeito se funde num espaço de indiferença e neutralidade absolutas.”.

Assim, *nirvana* é um termo que se origina do sânscrito, e seu significado é “extinguir, liberar”. Não significa o desaparecimento do sujeito no vazio; na verdade, é o seu “eu inferior” que desaparece, através da superação do apego aos sentidos, através da iluminação interior, do abandono dos vícios, paixões e desejos humanos, e do desenvolvimento do amor incondicional, enquanto que seu “eu superior” surge através do desenvolvimento da

consciência universal primordial. Ou seja, é a união da consciência individual com a consciência universal, a partir da qual o sujeito ganha saber sobre a vida e o universo em suas diferentes dimensões.

Sobre o Zen, por exemplo, enquanto mística afastada da sua noção de religião, Dalgarrondo (2008a) comenta:

Para ele [Daisetz Suzuki (1961)], o misticismo zen-budista, como de resto o misticismo do Extremo Oriente, tende a ser algo de silencioso, calmo, imperturbável. É silêncio de um “abismo eterno”. [...] a mística zen é a antípoda da lógica e da análise; ela visa, de fato, em um paradoxo singular, ultrapassar a lógica, sem, entretanto, implicar o caos. Em certo sentido, é uma mística não-religiosa, pois aqui não há Deus para ser cultuado, não há ritos cerimoniais, não há lugar futuro para os mortos, e, sobretudo, afirma Suzuki, o zen não vê na alma algo cujo bem-estar deva ser procurado e cuja imortalidade seria assunto de alguma relevância. (DALGARRONDO, 2008a, p. 27).

Retomando a questão da pulsão, ao discutir o dualismo pulsional, Garcia-Roza (1995, p. 77) ressalta que “Toda determinação da pulsão é decorrente do modo segundo o qual ela se presentifica no aparato anímico: se ela se faz presente disjuntivamente, será *pulsão de morte*, se ela produz ligações, será *pulsão sexual*. Em si mesma, a pulsão é indeterminada.”.

Lacan, por sua vez, diz que toda a pulsão é pulsão de morte, e o fato de Freud ter conceituado a pulsão de morte como estando para além do princípio de prazer foi decisivo para a elaboração do seu conceito de Real. Na verdade, pode-se dizer que morte é um dos nomes que está relacionado ao Real, por operar uma total perda de sentido.

Sobre essa divergência entre a existência de um ou de dois tipos de pulsão, Jorge (2010) esclarece:

O fato de que o próprio Freud não tenha nomeado uma energia específica da pulsão de morte tem uma consequência teórica fundamental: permite sustentar algo que se depreende em muitas passagens de sua obra [...] – o pretense dualismo pulsional freudiano é, no fundo, um monismo. [...] situo na pulsão de morte duas regiões distintas segmentadas pela intervenção decisiva da fantasia.

Essa polêmica suscita diferentes posições por parte dos teóricos. De fato, aparentemente há uma divergência fundamental entre Freud e Lacan a respeito da teoria das pulsões: se o primeiro sempre falou na existência de um dualismo pulsional, o segundo formulou uma espécie de monismo pulsional ao afirmar, mais de uma vez, que “toda pulsão é virtualmente pulsão de morte”. Mas o dualismo freudiano pode ser compreendido, de modo paradoxal, como um dualismo monista, e acreditamos que essa é a compreensão de Lacan. [...]

Segundo nossa concepção, a característica que permite estabelecer um denominador comum entre ambas pulsões – pulsões sexuais (de vida) e pulsão de morte – é precisamente um traço que Freud salientou desde o início da construção do conceito de pulsão: seu caráter conservador. Toda pulsão é conservadora e visa manter um estado anterior de coisas. Sendo assim, tanto a pulsão de morte visa conservar o não-ser do qual o ser adveio quanto a pulsão sexual (de vida) visa conservar o ser que se criou e que deverá, portanto, ser preservado em sua existência. (JORGE, 2010, p. 130).

Em *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan coloca: “Explico assim a afinidade essencial de toda pulsão com a zona da morte, e concilio as duas faces da pulsão – que, ao mesmo tempo, presentifica a sexualidade no inconsciente e representa, em sua essência, a morte.” (LACAN, 2008b, p. 194). Nesse mesmo volume, Lacan coloca que toda a pulsão é pulsão de morte, uma vez que a pulsão de vida é a própria pulsão de morte, porém ligada a uma representação. De acordo com Valas (2001, p. 7), “a pulsão de morte seria redefinida por Lacan como sendo uma pulsação de gozo que insiste na repetição da cadeia significante inconsciente.”.

Ainda em seu *O Seminário, Livro 11*, Lacan distingue dois modos de repetição: o *tiquê* e o *autômaton*. O primeiro, Lacan traduz por *encontro com o real* e diz que “O real está para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer. O real é o que vige sempre por trás do *autômaton* [...]” (LACAN, 2008b, p. 59). Em outras palavras, o *tiquê* está relacionado ao real, enquanto o *autômaton* está relacionado à sucessão de objetos *a*.

Em relação às duas formas de repetição propostas por Lacan, Jorge (2008) esclarece:

É no seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais* que Lacan introduzirá um novo discernimento sobre o conceito de repetição. Se até aí ele parece associar a repetição exclusivamente com o registro do simbólico, nesse seminário ele vai destacar dois aspectos diversos da repetição: o **autômaton**, associado intimamente ao **simbólico**, e a **tiquê**, vinculada ao **real**. O *autômaton* representa a repetição em seu aspecto de insistência automática da rede dos significantes, ele é o retorno, a volta, a insistência dos signos através dos quais nos vemos comandados pelo princípio de prazer. A *tiquê* é precisamente aquilo que se situa mais-além desse automatismo, ela é seu ponto terminal — e inicial —, pois implica o encontro (faltoso) com o real que vigora por trás do funcionamento automático do significante. O *autômaton* representa a tentativa de trazer para o campo do simbólico, do significante, alguma forma de ligação (Bindung) possível do real, de assimilação do real — cujo nome é por excelência o trauma. (JORGE, 2008, p 64).

Desta forma, proponho que a separação do ser em relação ao seu estado de unidade com o Absoluto seja concebida como um trauma, como o *tiquê* sofrido pelo sujeito que, ao ser limitado pelos sentidos do corpo e inserido no mundo da linguagem (a qual aparta o sujeito do seu saber sobre o real), provoca a ânsia pelo retorno a esse estado primordial na forma da eterna busca do homem pelo sagrado, o *autômaton*, que se manifesta através da espiritualidade em toda a sua abrangência e diversas formas de expressão. Encontra-se, aqui, uma articulação fundamental entre o real e o simbólico, entre a falta que está no inconsciente (real) e a pulsão que leva o sujeito a buscar explicações e sentido para a existência através de alguma forma de *religare* e/ou, porque não dizer também, através da própria ciência.

Retomando a discussão das pulsões, mais especificamente da pulsão de morte, na busca pelo sagrado, em relação às vivências místicas extremas, Souza (2008) argumenta que:

Os místicos [...] falam da morte, eles entrevêm a possibilidade de um gozo para além das representações, para além do gozo fálico. Entretanto, a morte vivenciada pelos místicos, através de seus êxtases, é passageira e momentânea e, o mais surpreendente, é que se dá em vida. A experiência mística se dá no limite entre a vida e a morte, em  $S(\bar{A})$ , sendo assim, parece que é possível dizer que o toque no real que acontece na experiência mística é intermediado pelo significante, não por um significante qualquer, mas por  $S(\bar{A})$  – significante da morte –, como proposto por Lacan em O seminário, livro 7, significante da Lei que limita o gozo absoluto. (SOUZA, 2008, p. 20).

É através da inscrição do significante Nome-do-pai que o acesso ao gozo absoluto é barrado. Onde havia apenas pulsão de morte, regida pelo princípio de Nirvana, instala-se a pulsão sexual, trazendo com ela a fantasia, que é regida pelo princípio do prazer. Assim, as pulsões sexuais operam preservando a vida contra a força destrutiva da pulsão de morte. A fantasia sexualiza a pulsão de morte fazendo com que o objeto dessa pulsão saia do limite do registro do real e passe a ser inserida nos registros do simbólico e do imaginário. Desta forma, podemos dizer que em toda a pulsão existe uma dualidade que é representada pela junção da pulsão de vida e da pulsão de morte.

De acordo com Souza (2008),

Se, por um lado, o que o sujeito busca reencontrar é a satisfação absoluta através de *das Ding*, por outro, o sujeito recua, defendendo-se deste objeto mortífero, uma vez que o gozo absoluto é sinônimo de morte, destruição do sujeito. Somente a partir da instauração da Lei o gozo torna-se possível, como transgressão, como gozo parcial. (SOUZA, 2008, p. 29).<sup>45</sup>

Fica implícito, assim, que as experiências vividas na dimensão espiritual e relatadas por tantas pessoas de diversas culturas são nêgas de luz, são gotas da imensidão do Real, pois, se o Real fosse apreendido em sua totalidade, se a pulsão pelo gozo absoluto fosse completamente satisfeita, o sujeito encontraria a morte. Essa perspectiva pode nos levar a pensar que ao se deixar inundar pelo Real, que pode se presentificar de tantas formas diferentes, o sujeito ameniza sua necessidade de contato com o sagrado.

Seguindo a mesma linha de pensamento proposta anteriormente, coloco novamente a seguinte reflexão: essa eterna busca do homem pelo sagrado pode ser vista como a expressão

---

<sup>45</sup> Como breve definição de *Das Ding*, *A Coisa* freudiana, Lacan coloca: “Das Ding é originalmente o que chamaremos de o fora-do-significado. É em função desse fora-do-significado e de uma relação patética a ele que o sujeito conserva sua distância e constitui-se num mundo de relação, de afeto primário, anterior a todo recalque.” (LACAN, 1997, p. 71).

de uma nostalgia que retrocede *mais além* do período de união mãe-bebê, e que visa restabelecer um estado perdido de plenitude e união original com o divino.

Sobre o objeto perdido, Jorge (2008) acrescenta que:

Lacan sublinha que “a orientação do sujeito humano em direção ao objeto” é fundada pela “tendência a reencontrar”. *Das Ding* é o objeto perdido desde sempre, ou seja, trata-se de uma perda relativa à história da espécie e não à história dos indivíduos da espécie. A tendência ao reencontro é produzida estruturalmente pela perda originária, pela falta ôntica que é constitutiva do sujeito humano enquanto tal. (JORGE, 2008, p. 143).

Lacan nos diz que o que impõe limite ao gozo absoluto é o gozo fálico, o qual está diretamente relacionado a objetos *a* como, por exemplo, o poder, o ter e a satisfação dos prazeres do corpo através da gula e da luxúria. Parece interessante apontar aqui uma convergência. Diversas tradições religiosas e doutrinas de cunho espiritual estimulam – algumas exigem –, a prática da humildade, do desapego, do jejum e da abstinência sexual total ou condicionada a determinados períodos de vida ou rituais. Ou seja, buscam reduzir o vínculo do sujeito com o desejo, com o gozo fálico, abrindo uma maior possibilidade de conexão efetiva com o sagrado através da dessexualização das coisas do mundo e de um acesso maior ao gozo Outro. Sem o objeto causa de desejo, sem a fantasia, as defesas contra o deslocamento em direção ao gozo absoluto, ou ao estado de Nirvana, são enfraquecidas, possibilitando uma vivência do real calcada em um desassujeitamento. Como coloca Osho (2006, p. 79), “A mente é ambiciosa – ambiciona dinheiro, poder, prestígio. Mas, um dia, quando a mente fica farta de todas essas atividades extrovertidas, ela passa a ambicionar a iluminação, a libertação, o nirvana [...]”.

Porém, poderíamos dizer que os sujeitos que buscam o numinoso através de vivências que os levam para além do limite do simbólico procuram deliberadamente a morte? Ou eles fazem de suas práticas justamente um modo de viver e conviver melhor? De criar novas formas de entender e estar (n)o mundo?

Retomando a discussão sobre as pulsões, Garcia-Roza propõe uma visão conciliadora:

Mais do que pensar a diferença entre as pulsões, pergunto se não será o caso de se pensar a pulsão como *princípio da diferença*. E aqui a afirmação de que a pulsão de morte é a primeira pulsão ou ainda de que ela é a pulsão por excelência, recebe novo relevo. Enquanto Eros tende à unificação, à indiferenciação, a pulsão de morte, como princípio disjuntivo, é produtora de diferenças. Entendida como potência destrutiva, ela tem como alvo a disjunção das uniões constituídas por Eros, a recusa de sua permanência. Assim, enquanto a pulsão de vida é conservadora, a pulsão de morte é produtora do novo, potência criadora. A pulsão de morte é antinatural não no sentido de ela ter como alvo a destruição da natureza e da cultura, mas no sentido



de colocar em causa tanto uma quanto a outra, de recusar a permanência do “mesmo”, de provocar na natureza e na cultura a emergência de novas formas. *Princípio criador e não tendência ao inorgânico.* (Garcia-Roza, 1995, p. 78).

É a partir desse princípio criador contraditório que entendo as experiências de busca e de entrega consciente do sujeito aos braços do Real através de práticas e rituais direcionados ao desenvolvimento da espiritualidade. E por que não dizer, através do princípio (re)criador de Shiva<sup>46</sup> – para tomar como base as mesmas origens do termo *nirvana* –, a divindade que representa o poder de destruição que traz a possibilidade da reconstrução, da transformação.

Sob essa perspectiva, a pulsão de morte não assume uma noção freudiana pura de uma tendência que visa o inorgânico, o fim da vida sob a forma como a conhecemos e vivemos diariamente. Pode ser vista como uma forma de deixar para trás a ilusão daquilo que, limitados pelos nossos cinco sentidos, convenciamos chamar de realidade e conquistar um

---

<sup>46</sup> O Deus Shiva, o Destruidor ou Transformador, forma a trindade hindu<sup>46</sup> juntamente com Vishnu, o Preservador, e Brahma, o Criador. Segue abaixo um excerto da mitologia hindu sobre a origem e função da trindade: “Há muitíssimo tempo, havia três grandes deuses, filhos do Grande Deus Desconhecido, assim chamado porque – segundo narram os sábios – nenhum homem podia Dele se aproximar, a menos que tivesse o coração puro e limpo e merecesse, por suas virtudes, a graça de Sua visão.

Estas três divindades eram, como seu próprio Pai, imaculadas. Brahma, o primogênito, teve por tarefa a criação de todo o universo; o segundo, Vishnu, dedicou-se à conservação e cuidado da obra de seu irmão; enquanto que o mais difícil de todos os trabalhos, coube a Shiva.

- Eu modelo os mundos disse Brahma – para que todas as almas manifestadas tenham a oportunidade de cumprir seu ciclo e retornar à Consciência de nosso Pai Celeste. E por esta razão que crio estrelas e gotas de orvalho, e algum dia, todos seremos novamente UNO. Tempo e Espaço poderão então descansar, pois ninguém necessitará deles.

- Eu cuido da tua obra – falou Vishnu -, e velarei por ela dia após dia, minuto após minuto, para que se mantenha tal qual tu a criaste. Não terei sossego enquanto existir uma só criatura que deva transitar pela “casa das formas” em busca da essência de nosso Divino Pai.

- E tu Shiva? – interrogaram ao terceiro.

- Meu papel é muito difícil, queridos irmãos. Os homens que me contemplam, mas que permanecem aferrados à matéria, verão em mim seu destruidor, porque certamente serei eu quem levará suas almas de regresso ao reino de nosso Senhor. Os sábios, em troca, amar-me-ão buscando-me; e eu, prazeroso, procurá-los-ei para orientá-los no caminho de retorno àquele mundo do qual jamais voltarão; mundo esse que só podem habitar os homens que alcançaram o supremo estado de perfeição espiritual.

- Sim – disse Vishnu – teu trabalho é árduo, e poucos poderão entendê-lo. Deverás ensinar aos homens que todo este universo criado por Brahma, e custodiado por mim, é pálido reflexo do outro, o real, que mora no coração de nosso Pai. Deverás fazer com que entendam que, ficar apegado a estas formas plasmadas por nós, é pueril. O sábio vê o íntimo das coisas, e se une à Essência Suprema da qual tudo isto provém.

Assim foi sempre, e o é ainda agora. Enquanto Brahma cria o cosmos, Vishnu o protege, e Shiva ensina ao coração de todas as coisas, o meio pelo qual atingir a divina meta. Shiva, deus da Misericórdia e do Amor, com infinita ternura, alerta os homens para não se extraviarem na busca daquela Essência Suprema.

- Se souberdes abandonar todos os bens terrenos – diz a seus discípulos -, podereis achar o caminho da Imortalidade, nunca antes. Deveis matar todo apego físico e mental às coisas transitórias, a fim de que vos ilumine a glória dos bens eternos.

E como bom mestre de almas, ele próprio pratica uma austeridade tão rígida, que se tornou conhecido como o maior dos ascetas religiosos. Nada possui na casa-criação de seu irmão Brahma; nela, nada lhe pertence, a não ser as almas que ele, ansiosamente, busca elevar para uni-las a seu Divino Pai. Ainda que príncipe, veste uma humilde túnica de anacoreta, anda descalço, não participa de festa alguma neste mundo, e tudo quanto faz é concentrar sua mente e seu coração naquela amadíssima Essência.” Informação disponível em <<https://plus.google.com/communities/113002871644169229827/stream/738f4af2-f06f-44f5-8adc-3d07044b8785>> Acesso em: 18 nov 2013.

novo saber, uma nova consciência sobre a existência, sobre a vida e também sobre a morte; como forma de retorno, de retomada do sentimento de pertencer a uma forma de existir mais ampla.

Sobre isso, trazemos as palavras de Osho (2006) em relação a sua maior experiência com o sagrado:

Naquela noite, eu me tornei vazio e me tornei pleno. Tornei-me a inexistência e tornei-me a existência. Naquela noite, eu morri e renasci. Mas aquele que nasceu nada tinha a ver com aquele que morreu; foi uma descontinuidade. Na superfície parecia contínuo, mas era descontínuo. O que morreu, morreu totalmente; nada dele permaneceu.

Eu havia conhecido muitas outras mortes, mas nada eram quando comparadas com essa; foram mortes parciais.

Algumas vezes o corpo morre; algumas vezes uma parte da mente morre; algumas vezes uma parte do ego morre; [...]

Mas, naquela noite, a morte foi total. Havia um encontro marcado com a morte e com Deus, simultaneamente. (OSHO, 2006, p. 90-91).

Blackmore (1991), por sua vez, ao debater sobre as vivências de projeção da consciência fora do corpo, ou projeção astral, experiência essa que pode ser espontânea ou provocada, e sua relação com a morte coloca que “a morte nada mais é que uma projeção astral permanente, enquanto a projeção astral é um ensaio para a morte.” (Blackmore, 1991, p. 160).

### 6.3.5 Entre o sentido e o não-sentido: o despertar

Ao abordarmos os registros do real, do simbólico e do imaginário e sua inerente relação com o sujeito, a realidade e o saber, não podemos deixar de examinar o entendimento e o uso que Lacan faz dos termos *sentido* e *não-sentido*. Em relação a isso, Jorge (2010) nos apresenta o texto a seguir, o qual esclarece de forma direta e precisa a definição e a articulação desses termos no escopo da teoria psicanalítica lacaniana:

Com a definição dos registros do imaginário e do real, efetivada a partir de 1974 por Lacan, podemos estabelecer uma articulação bastante simples entre esses dois elementos, seguindo o “ideal da simplicidade” a que ele próprio aspirava em seu ensino. Tal articulação é precisa: o *imaginário* é simplesmente o *sentido*; já o *real*, diz Lacan, é o “avesso do imaginário”, é o não-sentido, o não-senso, o sentido em branco, o *ab-sens*, o sentido ausente. No seminário “Nomina non sunt consequentia rerum” ele diz a respeito: “Há uma coisa que, de todo modo, é certa, se é que alguma coisa possa sê-lo, é que a idéia mesma de real comporta a exclusão de todo sentido. Não é senão na medida em que o real é esvaziado de sentido que nós podemos apreendê-lo um pouco...” Cabe-nos acrescentar que, dentro dessa perspectiva, o

simbólico pode ser definido como sendo da ordem do duplo sentido, o que é congruente com toda a teoria freudiana da linguagem destacada por Lacan em sua lógica do significante. Vê-se aqui que o simbólico, o campo do duplo sentido, é o registro que se situa como o verdadeiro articulador do sentido com o não-sentido, isto é, do imaginário com o real. (JORGE, 2010, p. 201).

A partir desses conceitos, apresento uma pequena discussão sobre a relação que Lacan estabelece entre sentido/não-sentido e a ciência, a psicanálise, a religião e a espiritualidade. Para Lacan, o sentido e o não-sentido são determinantes na questão da alienação do sujeito, uma vez que, se por um lado, o sujeito é constituído pela linguagem, por outro, é por ela alienado, uma vez que o caráter de representação da linguagem faz com que o sujeito perca seu acesso ao real e, conseqüentemente, ao seu saber. A partir desse fato, percebe-se que o sujeito está apartado da verdade do seu desejo. Porém, ele continua a nomear seu desejo, embora sem saber o que diz, como costuma declarar Lacan. Sem acesso ao saber, o sujeito fica imerso no sentido, ou seja, na fantasia que sustenta a realidade a partir do registro do imaginário. De acordo com essa concepção, Lacan comenta sobre o efeito da ciência como produtora de objetos *a*, relaciona a religião à produção de sentido, aponta a psicanálise como agente do não-sentido e considera a questão da espiritualidade desvinculada das religiões como um possível caminho em direção à desconstrução da verdade enquanto conhecimento produzido ou realidade suportada pela fantasia.

Em entrevista concedida à *Agence Central de Presse de Paris*, em 29/10/1974, por ocasião da conferência *A terceira*, que foi proferida em Roma, Lacan (1974a)<sup>47</sup> corrobora a ideia freudiana sobre o caráter ilusório da religião e diz que sua função é a de curar o homem, uma vez que, através dela, através do sentido que ela oferece, ele não percebe aquilo que não funciona. Assim, para Lacan, a religião oferece uma cura enganosa que oculta a precariedade humana. Porém, tanto Freud, como já exposto anteriormente, quanto Lacan reconhecem o papel social, a importância, a força e o poder exercidos pela religião.

A posição de Lacan em relação ao *status* da religião, e também a sua relação de contrariedade com a Psicanálise, pode ser percebida no excerto da referida entrevista:

**Sra. Y** – O senhor disse “se a religião triunfar, a psicanálise terá fracassado”. Como o senhor explica o triunfo da psicanálise sobre a religião?

**J. Lacan** – A psicanálise não baterá a religião; a religião é imperecível. A psicanálise não triunfará, ela sobreviverá ou não.

**Sra. Y** – Por que ter empregado essa expressão do triunfo da religião sobre a psicanálise? O senhor está persuadido de que a religião triunfará?

**J. Lacan** – Sim, ela não triunfará somente sobre a psicanálise, ela triunfará sobre muitas outras coisas ainda. Nem mesmo se pode imaginar o quão poderosa é a

<sup>47</sup> Disponível em: < <http://lacaneando.com.br/entrevista-a-imprensa-do-dr-lacan/>> Acesso em: 17 jul. 2013.

religião. Recém falei um pouco do real. A religião vai ter também aqui muito mais razões para apaziguar os corações, se assim se pode dizer, porque o real, por menos que a ciência queira se envolver, a ciência de que falava há pouco, é novidade, a ciência, ela vai provocar um monte de rebuliço na vida de cada um. E a religião, sobretudo a verdadeira, tem recursos que nem se pode imaginar. Basta ver por enquanto como ela fervilha; é absolutamente fabuloso. Eles levaram tempo, mas de repente compreenderam qual era sua chance com a ciência. A ciência vai introduzir tais convulsões que será preciso que, a todas essas convulsões, eles dêem um sentido. E, no que diz respeito ao sentido, eles sabem o que fazem. São capazes de dar um sentido, pode-se dizer, realmente a qualquer coisa, um sentido à vida humana, por exemplo. (LACAN, 1974a, [s. p.]<sup>48</sup>).

Além de, como Freud, relacionar a religião à ilusão, Lacan compartilha a concepção freudiana da aproximação da religião com um sintoma universal, uma neurose universal, como definiu o Pai da Psicanálise, como pode ser observado nesse excerto de sua conferência *A terceira*:

Não é que eu considere que a fé, a esperança e a caridade sejam os primeiros sintomas a serem colocados na berlinda. Estes não são sintomas ruins, mas, enfim, isso mantém perfeitamente a neurose universal, quer dizer que no final das contas as coisas não vão tão mal assim, e que estamos todos submetidos ao princípio da realidade, isto é, à fantasia. Mas a Igreja está aí velando, e uma racionalização delirante como a de Kant é pelo menos o que ela tampona. (LACAN, 1974b, [s. p.], Inédito).

Assim, Lacan percebe a religião como uma instituição poderosa que busca amenizar as dores dos seres humanos, que busca satisfazer suas inquietações existenciais através da fantasia, através da construção de sentido por meio de seus mitos e dogmas. Seguindo na mesma direção, de afastamento do sujeito de seu saber, ainda em sua entrevista introdutória à conferência *A terceira*, Lacan faz referência à Ciência:

Mas o real ao qual chegamos com pequenas fórmulas [através da ciência], o verdadeiro real, isso é outra coisa muito diferente. Até agora, como seu resultado, só tivemos engenhocas, ou seja: envia-se um foguete à Lua, tem-se a televisão etc. Isso come a gente, mas come por intermédio de coisas que mexem com a gente. Não é por nada que a televisão é devoradora. É porque isso nos interessa, ainda assim. Isso nos interessa por certo número de coisas totalmente elementares, que poderiam ser enumeradas, das quais se poderia fazer uma lista muito, muito precisa. Mas, enfim, a gente se deixa consumir. É por isso que não estou entre os alarmistas nem entre os angustiados. Quando nos saciarmos, pararemos com isso; e nos ocuparemos das verdadeiras coisas, ou seja, do que chamo de religião. (LACAN, 1974a, [s. p.], Inédito).

Mais adiante, nessa mesma fala (1974b), Lacan aborda a insuficiência da ciência no que diz respeito à impossibilidade de tamponamento do furo aberto no ser humano devido ao

<sup>48</sup> Disponível em: < <http://lacaneando.com.br/entrevista-a-imprensa-do-dr-lacan/> > Acesso em: 17 jul. 2013.

distanciamento de seu saber – o deus da ciência não conseguiu substituir o Deus do sagrado. O autor coloca a ciência em uma posição produtora de objetos *a*, objetos parciais da pulsão fálica, que buscam dar conta do desejo humano. Porém, existe em nosso psiquismo um modo da pulsão que busca constantemente satisfazer tal desejo através do gozo absoluto – sem êxito, dada a falta do objeto que levaria o sujeito à satisfação total.

Conforme coloca Freud (1977),

O instinto reprimido nunca deixa de esforçar-se em busca da satisfação completa, que consistiria na repetição de uma experiência primária de satisfação. Formações reativas e substitutivas, bem como sublimações, não bastarão para remover a tensão persistente do instinto reprimido, sendo que a diferença de quantidade entre o prazer da satisfação que é *exigida* e a que é realmente *conseguida*, é que fornece o fator impulsionador que não permite qualquer parada em nenhuma das posições alcançadas [...]. (FREUD, 1977, v. XVIII, p. 60).

Este distanciamento entre o que a pulsão realmente quer (gozo absoluto – real) e o que é oferecido a ela (objetos *a*) é a origem do processo de repetição, da constante tentativa de atingir o impossível, aquilo que abrandaria sua angústia e sensação de incompletude, ou seja, o saber do sujeito sobre sua real condição de ser. Retomando aqui a questão da *tiquê* lacaniana, Jorge (2008) comenta que esses supostos re-encontros movidos pela pulsão através da constante busca dos objetos privilegiados pelo investimento libidinal do sujeito (*autômaton*) deixam sempre a marca de um encontro faltoso, de um furo no real, ou seja, da *tiquê*, que jaze por trás do *autômaton* que se apresenta no registro do simbólico.

Reafirmando sua posição sobre a questão da ciência, Lacan comenta, em diversos momentos de suas divagações teóricas, sobre o saber do *isso*, que é caracterizado como um saber não-sabido, e também sobre sua castração no que se refere ao domínio científico. Seguem abaixo, alguns exemplos:

Vou apresentar os elementos importantes em termos de lógica. Por quê? Porque em qualquer ciência – dou-lhes essa nova definição – a lógica é definida como esse algo que tem propriamente por fim reabsorver o problema do sujeito suposto saber. [...] Eles não se dão conta – a cada um seu ponto cego – de que a função da lógica é esta: que seja devidamente reabsorvida, escamoteada, a questão do sujeito suposto saber. (LACAN, 2001, p. 159-160).

Coisa estranha, é do que se purificou por essa via do isolamento da articulação lógica, do desligamento do sujeito de tudo o que pode se expressar entre ele e o Outro (e Deus sabe que ele pode prescindir delas, das coisas, inclusive a prece), que surgiu a ciência, o saber. Não um saber qualquer, um saber puro que não tem nada a ver com o real nem, da mesma forma, com a verdade, pois o saber da ciência é, em relação ao real, o que se chama em lógica, de complemento de uma linguagem. Funciona do lado do real. Mas morde o real. Introduz a bolha, ou seja, afinal, algo que, do ponto de vista do conhecimento, não tem muito mais importância que uma gague. (LACAN, 2001, p. 297).

Através dessas passagens, Lacan aponta a cisão que o desenvolvimento da ciência na Modernidade introduziu no sujeito em relação ao seu saber intuitivo, ao seu saber inconsciente; um saber que, como já foi mencionado neste trabalho, Sócrates buscava fazer emergir através da sua Maiêutica, e Spinoza através do uso da Razão, e que, segundo eles, trazia o conhecimento de si e a liberdade ao sujeito. Ou seja, a fé na ciência afastou o sujeito do seu saber não-sabido e depositou em seus avanços tecnológicos a esperança de suplantar a angústia da falta. É como se as descobertas científicas fossem distrações para o desejo de saber do sujeito. Enquanto ele se maravilha com novas tecnologias e possibilidades, abafa o grito da sua verdadeira busca, das suas questões existenciais.

Assim, Lacan aponta a possibilidade de busca de respostas sobre a vida através de algo que deve estar para além da representação:

Fizemos desde então [época de Galileu] alguns pequenos progressos, mas no que é que isso dá, afinal de contas, a ciência? Isso nos dá alguma coisa para colocar no lugar do que nos falta na relação, na relação do conhecimento, como dizia há pouco, nos dá nesse lugar, afinal de contas o que, para a maioria das pessoas, todos aqueles que aqui estão em particular, se reduz a engenhocas: a televisão, a viagem à Lua e, ainda assim, a viagem à Lua vocês não farão, só existem alguns selecionados. Mas vocês vêem isso na televisão. É isso, a ciência parte daí. E é por isso que tenho esperança no fato de que, passando por baixo de toda representação, chegaremos talvez a ter sobre a vida alguns dados mais satisfatórios. (LACAN, 1974b, [s. p.], Inédito).

Embora deixe bastante clara a sua posição em relação ao fracasso da ciência clássica, ainda em *A Terceira* (1974b), ao falar sobre o Real, Lacan aponta para as novas descobertas da ciência, mais especificamente da Física Quântica, que atualmente caminham na direção de convergência com muitas teorias e filosofias milenares sobre a espiritualidade e sobre a condição do ser humano no mundo:

O real não é o mundo. Não há nenhuma esperança de atingir o real pela representação. Não vou começar a argüir aqui a teoria dos quanta, da onda, do corpúsculo. Seria melhor de qualquer forma que vocês estivessem por dentro, mesmo que isso não lhes interesse. Mas para ficar por dentro, façam isso vocês mesmos, basta abrir alguns livrinhos de ciência. (LACAN, 1974b, [s. p.], Inédito).

Em *O Seminário, livro 20, Mais, ainda*, Lacan (2008a) já havia apontado o caráter ilusório da ciência no que se refere ao domínio do conhecimento e, mais uma vez, faz menção às descobertas da Física Quântica ao dizer que “O mundo é simétrico ao sujeito, o mundo disso que chamei da última vez de pensamento é o equivalente, a imagem em espelho, do

pensado. É mesmo por isso que nada houve senão fantasia quanto ao conhecimento, até<sup>[49]</sup> o advento da ciência mais moderna.” (LACAN, 2008a, p. 135).

Mais uma vez, fica posto o fato de que para Lacan, o acesso ao real, ao saber inconsciente, é a chave para que o sujeito possa emergir do mundo de fantasia em que vive para o autoconhecimento e para uma maior compreensão de sua experiência de vida. É a partir desse pressuposto que Lacan (1997), em seu *O Seminário, livro 7, A ética da psicanálise*, passa a privilegiar o real em relação aos demais registros e estabelece a experiência analítica como sendo da ordem do real e não mais eminentemente simbólica:

Por mais de uma vez, na época em que eu falava do simbólico e do imaginário e de sua interação recíproca, alguns dentre vocês se perguntaram o que era, no fim das contas, o real. Pois bem, coisa curiosa para um pensamento sumário que pensaria que toda exploração da ética deve incidir sobre o domínio do ideal, senão do irreal, iremos, pelo contrário, ao inverso, no sentido de um aprofundamento da noção de real. (LACAN, 1997, p. 21).

Ainda sobre a questão do sentido, Lacan aponta:

Chamo de sintoma o que vem do real. Quer dizer que isso se apresenta como um peixinho cujo bico voraz só se fecha ao colocar sentido entre os dentes. Então, de duas uma: ou isso o faz proliferar (Crescei e multiplicai-vos, disse o Senhor, o que é mesmo assim algo um tanto exagerado, que deveria nos fazer torcer o nariz, este emprego do termo de multiplicação: ele, o Senhor, sabe no entanto o que é uma multiplicação, não é essa abundância de peixinho), ou então ele morre disso. (LACAN, 1974b, [s. p.], Inédito).

Para Lacan, tudo aquilo que ganha sentido persiste como sintoma, ou seja, como algo que vem do real e busca representação. Ao encontrá-la, cria sintoma, entrando em um ciclo de repetição, recaindo no eterno retorno. Portanto, de acordo com este autor, é pelo fato de a religião dar sentido à vida e ao universo que ela persiste – como sintoma. “[...] a decifração se resume ao que faz a cifra, ao que faz com que o sintoma seja algo que antes de tudo não cessa de se escrever do real.” (LACAN, 1974b, Inédito).

---

<sup>49</sup> Uma vez que fiquei em dúvida quanto ao termo “até” da citação lacaniana, sobre o fato de se ele teria o sentido de incluir “a ciência mais moderna” dentro do conceito de fantasia, ou se ele era limitador, deixando “a ciência mais moderna” (no caso a física quântica) fora da produção de conhecimento-fantasia, busquei uma versão do Livro XX de Lacan na língua inglesa a fim de elucidar esse ponto. De acordo com o excerto abaixo, onde no lugar do termo *até* podemos encontrar o termo *until*, parece claro que Lacan deixa a “ciência mais moderna” fora da noção de conhecimento como fantasia. Segue o texto em inglês: “It is because it is symmetrical. The fact is that the world, what I called the last time thought (*le penser*), is the equivalent, is the mirror image of thinking (*la pensée*). This indeed is why the subject, in so far as he phantasises, there was nothing, until the advent of the most modern science, there was nothing but phantasy as regards knowledge. Disponível em <<http://is.gd/hkbNmz>>. Acesso em 20 nov. 2013.

Porém, como anteparo a esta totalização do sentido, Lacan, assim como Freud, propõe a prática da psicanálise e diz que “o sujeito está aí para ser reencontrado, *aí onde estava* – eu antecipo – o real.” (LACAN, 2008b, p. 51). Para o autor, “Nenhuma práxis, mais do que a análise, é orientada para aquilo que, no coração da experiência, é o núcleo do real.” (LACAN, 2008b, p. 58). Desta forma, podemos depreender que a prática da psicanálise visa estabelecer a relação do indivíduo com o real, através do desvelamento dos sentidos que permeiam sua vida. Lacan (2008a) declara:

Com efeito, um discurso como o analítico visa ao sentido. De sentido, é claro que só posso lhes dar, a cada um de vocês, o que vocês já estão encaminhados para absorver. Isto tem um limite, que é dado pelo sentido em que vocês vivem. [...] O que o discurso analítico faz surgir, é justamente a idéia de que esse sentido é aparência. (LACAN, 2008a, p. 85).

Como coloca Roudinesco (2008, p. 295), “Nascida numa crise da sociedade ocidental, a psicanálise não pode de maneira nenhuma tornar-se, na visão lacaniana, o instrumento de uma adaptação do homem à sociedade.”. Em seu *Alocução sobre as Psicoses da Criança*, Lacan (2003d, p. 364) afirma que “O valor da psicanálise está em operar sobre a fantasia”. Como coloca Jorge (2010),

O que a psicanálise propõe, portanto, não é nem a fixação no amor, nem a fixação no gozo fálico, nem a fixação no gozo absoluto. Ela propõe o lugar do desejo, que é aquele lugar, no matema da fantasia, entre  $\$$  e  $a$  pequeno:  $\langle \rangle$  é o núcleo da fantasia, é a falta a partir da qual a fantasia se originou pretendendo tamponá-la. (JORGE, 2010, p. 91).

Em 1974, em R.S.I., Lacan colocou como um verdadeiro projeto de todo o ano de seminário o delimitar ao máximo o que pode ser o real de um efeito de sentido: “O efeito de sentido a se exigir do discurso analítico não é imaginário, não é também simbólico, é preciso que seja real.” Embora o sentido seja, enquanto tal, da ordem do imaginário, Lacan introduz a ideia do efeito de sentido ligado ao real. (JORGE, 2010, p. 213).

Sendo assim, podemos apontar que o objetivo maior do discurso psicanalítico é demonstrar a fantasia, a ilusão que é o conhecimento que o sujeito tem dele próprio e do mundo. O verdadeiro ato psicanalítico confronta o sujeito com seu desejo, com seu sintoma e com seu gozo, possibilitando uma nova tomada de posição, uma retificação subjetiva, a qual permite que ali se opere uma mudança de discurso, “uma mudança subjetiva em relação à forma de estabelecer o vínculo discursivo.” (LEITE, 2010, p. 186). É a emergência de um saber e de um desejo que são novos para o sujeito, dos quais, antes do ato, ele não



(re)conhecia a existência. O ato mobiliza o sujeito e seu desejo. Nas palavras de Guimarães (2009):

Teria o ato, então, a função de remanejar a causa do desejo, através do corte que ele produz? Se isso procede, há um percurso lógico desencadeado pelo objeto a que, esquematicamente, poderia ser dividido em quatro tempos: 1º) a angústia surge, desprovida de causa, mas não de objeto; 2º) a certeza engendrada pelo objeto da angústia - o objeto a - impulsiona o ato; 3º) o ato aplaca a angústia e, simultaneamente, reativa o desejo; 4º) a função da causa volta a se exercer, suscitando um novo desejo. (Guimarães, 2009, [s. p.]).

É justamente esse novo desejo que é responsável pelas modificações no sujeito e que vai constituir para ele um novo começo, o qual é instituído por uma marca, por uma nova inscrição que leva ao sujeito novos efeitos de verdade ou, em outras palavras, um novo saber.

“Pelo discurso analítico, o sujeito se manifesta em sua hiância, ou seja, naquilo que causa o seu desejo.” (LACAN, 2008a, p. 17) e através dele, de acordo com a máxima freudiana “*Wo Es war, soll Ich werden*”<sup>50</sup>, o sujeito conquista, ainda que de forma parcial, a compreensão dos próprios mecanismos inconscientes. É este, por fim, o objetivo último da psicanálise, ou seja, a queda do objeto *a*, a travessia do “fantasma” ou da fantasia, em outras palavras, o “despertar” do sujeito, sendo que a fantasia, na teoria psicanalítica, é vista como uma defesa do próprio sujeito contra o real.

Ao comentar a questão do despertar, Jorge (2010) complementa:

“Despertar” é um termo empregado por Lacan. É também utilizado por Freud. Mais do que isso, parece designar o cerne do que está em jogo na experiência psicanalítica. Uma das maneiras mais pungentes, embora indireta, com que Freud se referiu a ele foi ao mencionar o terceiro “golpe narcísico” que a psicanálise havia dado na humanidade, após o golpe cosmológico de Copérnico e o golpe biológico de Darwin. O descentramento da Terra do Universo e o descentramento do homem da criação divina são, essencialmente, formas de despertar. São igualmente descentramentos de sentido. O sentido que se apresentava fechado e harmônico passa a ser questionado: se não há centro, como será possível encontrar o sentido definitivo? Na mesma direção, o descentramento do homem de si mesmo produzido por Freud traz uma perda irreparável de sentido.

<sup>50</sup> Essa expressão freudiana possui diferentes traduções, ou tentativas de expressar a riqueza das palavras de Freud. Ceccarelli (2007, p. 44), em seu texto *Freud Traído*, aponta o problema da tradução da *Standard Edition*: “Na *Standard Edition*, houve o acréscimo, repetido pela Edição Brasileira, do artigo *the* que não existe em alemão: *Where the id was, there the ego shall be*. Em português, lê-se: Onde estava o id, ali estará o ego. O acréscimo do artigo muda totalmente o sentido do alemão, como já o salientara Lacan. A ausência do artigo no texto original leva a supor que Freud não quis, propositalmente, subjetivar nem o id nem o ego, como é o caso no texto *Das Ich und das Es*, aí, sim, O Ego e O Id, instâncias psíquicas da segunda tópica. *Wo Es war, soll Ich werden* não sugere uma transformação, uma transmutação, de uma substância (o id) em outra (o ego), mas, antes, denuncia a condição de significante do sintoma lá onde se era falado (*Wo Es war*). Revelando a verdade até então desconhecida ao Eu, este assume a sua herança tornando-se sujeito, no sentido gramatical do termo (*soll Ich werden*).”

E do que a psicanálise é uma experiência do despertar, cabe logo indagar? Um despertar para o mais além do sentido narcísico e, portanto, imaginário. E sabemos que o sentido está precisamente no âmago do discurso da neurose individual e da neurose coletiva, a qual, para Freud, representa a religião. (JORGE, 2010, p. 204).

Logo, percebemos que o “despertar” a que leva a psicanálise é o despertar do sentido, o qual está relacionado com a ultrapassagem das ilusões criadas pela realidade, que por sua vez é criada por ilusões. A psicanálise, através da linguagem, ou seja, do simbólico, ou do duplo sentido segundo Jorge (2012), busca estabelecer a articulação entre o sentido e o não-sentido, busca despertar o sujeito do sono no qual se encontra, esteja ele acordado ou dormindo, devido ao oceano simbólico-imaginário em que está submerso (alienação) e a partir do qual procura apreender e compreender seu estar no mundo. Deste modo, a fantasia defende o sujeito em relação ao seu encontro com o real, mantendo-o, por assim dizer, em um sono profundo, do qual é retirado através do “despertar” psicanalítico, que o leva para mais além da fantasia, ou seja, para mais além do sentido. Dessa forma, a psicanálise busca dar a um sentido antes estabelecido um novo “sentido”, criando uma espécie de neogênese, que está para além da realidade e que estabelece uma via de acesso com o real.

#### 6.3.5.1 Tradição oriental: um caminho para a espiritualidade ou para a psicanálise?

A partir do que foi discutido até então, fica difícil não perceber certos pontos de convergência entre a psicanálise, o registro em que opera e o resultado a que pretende e algumas práticas da espiritualidade, principalmente as de origem oriental, como a meditação e aquelas baseadas no Tao, por exemplo. Lacan mesmo nos dá evidências dessa relação. Se, por um lado, este autor denuncia a “verdadeira religião”, modo como se refere à religião cristã, como sendo a melhor forma de fazer funcionar a dimensão da verdade no que se refere a “enfiar a realidade na fantasia” (LACAN, 2008a, p. 115), por outro, ele aponta uma porta de saída através do que chama de “as sabedorias” e toma como exemplo ensinamentos da filosofia oriental, como a baseada no Tao, quando declara:

Nesse registro do verdadeiro, quando se entra nele, não se sai mais. Para minorizar a verdade como ela merece, é preciso ter entrado no discurso analítico. O que o discurso analítico desloca põe a verdade no seu lugar, mas não a abala. Ela é reduzida, mas indispensável. Donde sua consolidação, contra a qual nada prevalecerá – salvo o que subsiste ainda das sabedorias, mas que não se defrontaram com ela, o taoísmo por exemplo, ou outras doutrinas de salvação, para o qual a questão não é a da verdade, mas da via, como indica o nome *Tao*, questão de via, e chegar a prolongar algo que se pareça com isso. (LACAN, 2008a, p. 116).

Ao colocar o Tao como uma possível solução para a questão da fantasia, Lacan abre espaço para a discussão da validade das práticas espirituais. Porém, ao mesmo tempo, estabelece com clareza uma divisão entre a religião e outras formas de espiritualidade.

Freud, por sua vez, além de tomar emprestado o termo *nirvana* dos ensinamentos orientais, como já foi comentado em capítulo anterior, em sua *Conferência XXXI, A Dissecção da Personalidade Psíquica* (1933 [1932]), admite uma aproximação entre a sua teoria psicanalítica e práticas espirituais, no que se refere a objetivos e resultados obtidos, reconhecendo a possibilidade de acesso a conteúdos inconscientes tanto através da psicanálise, quanto através de outras práticas, as quais denomina *místicas*, como pode ser percebido no excerto abaixo:

Também é fácil imaginar que determinadas práticas místicas possam conseguir perturbar as relações normais entre as diferentes regiões da mente, de modo que, por exemplo, a percepção pode ser capaz de captar acontecimentos, nas profundezas do ego e no id, os quais de outro modo lhe seriam inacessíveis. Pode-se, porém, com segurança, duvidar se esse caminho nos levará às últimas verdades das quais é de se esperar a salvação. Não obstante, pode-se admitir que os intentos terapêuticos da psicanálise têm escolhido uma linha de abordagem semelhante. (FREUD, 1977, v. XXII, p. 101-102).

A leitura sobre o registro do real em Lacan sempre me remeteu à ideia do Absoluto e à teoria do espaço das relações de rede como tecido do universo, a qual é apresentada e discutida pelas investigações no campo da Física Quântica. O comentário de Fink (1998) sobre o real de Lacan, que chega a mencionar os fios desse tecido, dá sustentação a essa ideia. Como coloca esse autor, o domínio do real

[...] é sem zonas, subdivisões, altos e baixos localizados ou lacunas e totalidades: o real é um tipo de tecido inteiro, indiferenciado, entrelaçado de forma a ser completo em todos os lugares, não havendo espaço entre os fios que são sua “matéria”. É um tipo de superfície ou espaço plano e sem emenda que se aplica tanto ao corpo de uma criança quanto a todo o universo. A divisão do real em zonas separadas, características distintas e estruturas contrastantes é o resultado da ordem simbólica, que de certa forma *corta* a fachada plana do real, criando divisões, lacunas e entidades distintas e elimina o real, isto é, puxa ou o suga para dentro dos símbolos usados para descrevê-lo, e desse modo o aniquila. (FINK, 1998, p. 43).

Assim, não foi com surpresa, mas com gozo – para utilizar um vocabulário lacaniano, que me deparei com a informação de que Lacan teria formulado a sua noção de enodamento dos registros R.S.I. e seu conceito de real a partir de concepções descritas no livro *Tao Te Ching – O Livro do Sentido e da Vida*, escrito por Lao-Tsé.

Na biografia de Lacan, elaborada por Roudinesco (2008), podemos nos inteirar de algumas informações interessantes sobre a ligação de Lacan com a filosofia oriental. A autora relata que Lacan “sempre fora atraído pelo Extremo Oriente” e que aprendera o idioma chinês na Escola de Línguas Orientais. Em 1963, Lacan viajou para o Japão, país que tornou a visitar em 1971. Em 1974, planejou fazer uma viagem à China. Porém, essa viagem que foi cancelada na última hora. De acordo com Roudinesco, em 1969, Lacan voltou a buscar o Oriente com paixão e começou a participar de encontros individuais com o sinólogo François Cheng, que se traduziram em quatro anos de “estudo intensivo sobre os textos clássicos” na busca de um conhecimento sobre a língua e a filosofia chinesas. Roudinesco (2008) ressalta, ainda, que tais encontros apenas deixaram de acontecer por necessidade de Cheng.

Roudinesco (2008) revela, ainda, que:

No seu mergulho ao cerne do pensamento chinês, Lacan buscava primeiramente resolver um enigma que o obsedava desde a publicação dos *Escritos*: como “escrever”, isto é, “formalizar”, a famosa tópica do real, do imaginário e do simbólico, que doravante receberia o nome de R.S.I.? Eis o texto de Lao-tsé sobre o qual trabalhou com Cheng: “O Tao de origem engendra o Um / o Um engendra o Dois / O Dois engendra o Três / O Três produz os Dez Mil Seres / Os Dez Mil Seres se encostam no Yin / E abraçam o Yang / A harmonia nasce do sopro do vazio-mediano”. (ROUDINESCO, 2008, p. 475).

Através desse excerto, que compõe o ensinamento de número 42 do Tao Te Ching, percebe-se a ideia de que o *um* é a “fonte do múltiplo para além das existências concretas” e que o vazio-mediano, que procede de um vazio original, “é o único capaz de estabelecer um vínculo entre o Yin e o Yang.”. Segundo Roudinesco (2008, p. 475), “É essa noção de vazio-mediano que será utilizada por Lacan para a sua nova definição do real no quadro de sua teoria dos nós.”.

Lacan começa a mencionar o Tao, esporadicamente, a partir do *O Seminário, livro 7*, fazendo algumas referências a sua filosofia em alguns pontos de seu ensino. Em *O Seminário, livro 20, Mais, ainda*, por exemplo, Lacan (2008a, p. 123) expõe sua dedicação ao estudo do Tao quando diz: “No taoísmo, por exemplo – vocês não sabem o que é isto, muito poucos sabem, mas eu, eu o pratiquei, pratiquei os textos é claro [...]”.

Em outro ensinamento do Tao Te Ching, ou Tao Te King, o primeiro dos 81 que lá constam, o qual transcrevo abaixo em textos traduzidos para o inglês (Lao-Tzu, [s. d.]) e para o português (Lao Tsé, [s. d.]), podemos identificar concepções que guardam, mais uma vez, grande semelhança com o conceito lacaniano de real, como pode ser observado a seguir:

<p>The tao that can be told is not the eternal Tao The name that can be named is not the eternal Name. The unnamable is the eternally real. Naming is the origin of all particular things. Free from desire, you realize the mystery. Caught in desire, you see only the manifestations. Yet mystery and manifestations arise from the same source. This source is called darkness. Darkness within darkness. The gateway to all understanding.</p>	<p>O Tao que pode ser expresso não é o Tao Absoluto O nome que pode ser revelado não é o Nome Absoluto Sem Nome é o princípio de Céu e Terra Com Nome é a Mãe de todas as coisas Assim Quem permanece sem desejos contempla o Misterioso Princípio Quem conserva desejos contempla os limites das aparências Ambos são idênticos em sua Origem E distintos tornam-se seus nomes ao se tornarem manifestados Este mistério chama-se Infinita Profundidade Profundidade ainda não desvelada pelo homem E que é a porta de todas as Maravilhas do Universo</p>
---	---

Nesse primeiro ensinamento do Tao Te Ching, podemos reconhecer a questão da impossibilidade de representação simbólica ou nomeação daquilo que é tido como Absoluto, da questão da fantasia produzida pelo desejo e da possibilidade de se entrar em contato com o mistério da “Infinita Profundidade” ou do verdadeiro Tao através da renúncia aos desejos. Percebe-se, assim, que esses versos podem ser relacionados a questões já discutidas neste trabalho, como a diferença entre gozo fálico e gozo Outro e sua ligação com o desejo e com o real, a impossibilidade de nomeação daquilo que vem do real e a questão do saber que é assimilado através do contato com esse real. A “infinita profundidade”, por sua vez, aponta para o vazio, o próprio Tao, isento de nome e desejo. Percebe-se, nessa aproximação, que Lacan buscava criar um modelo que pudesse dar conta do indizível.

Ainda sobre a importância do vazio-mediano, que segundo Roudinesco (2008) é o suporte para o conceito de real em Lacan, no ensinamento 11 do Tao Te Ching, podemos depreender que a não-existência dá amparo e consistência à tudo o que existe:

<p>We join spokes together in a wheel, but it is the center hole that makes the wagon move. We shape clay into a pot, but it is the emptiness inside that holds whatever we want. We hammer wood for a house, but it is the inner space that makes it livable. We work with being, but non-being is what we use.</p>	<p>Trinta raios convergem no círculo de uma roda E pelo espaço que há entre eles Origina-se a utilidade da roda A argila é trabalhada na forma de vasos E no vazio origina-se a utilidade deles Abrem-se portas e janelas nas paredes da casa E pelos vazios é que podemos utilizá-la Assim, da não existência vem a utilidade, e da existência, a posse</p>
--	--

Cabe lembrar aqui que, em seu *O Seminário, livro 7*, a partir do qual começa a fazer menções esporádicas ao Tao, Lacan utiliza a imagem de um vaso, nos mesmos moldes identificados nos escritos do Tao referidos acima, para exemplificar que o significante se constrói a partir de um vazio:

Quero simplesmente, hoje, ater-nos à distinção elementar, no vaso, entre seu emprego de utensílio e sua função significante. [...] Esse nada de particular que o caracteriza em sua função significante é justamente, em sua forma encarnada, aquilo que caracteriza o vaso como tal. É justamente o vazio que ele cria, introduzindo assim a própria perspectiva de preenchê-lo. O vazio e o pleno são introduzidos pelo vaso num mundo que, por si mesmo, não conhece semelhante. É a partir desse significante modelado que é o vaso, que o vazio e o pleno entram como tais no mundo, nem mais nem menos, e com o mesmo sentido.

Esta é a ocasião de sentir de perto o que há de falaz na oposição entre o pretense concreto e o pretense figurado – se o vaso pode estar pleno é na medida em que, primeiro, em sua essência, ele é vazio. (LACAN, 1997, p. 151-152).

Mais tarde, em seu *O Seminário, livro 10, A angústia*, Lacan (2005b, p. 205) volta a utilizar a metáfora do vaso, desta vez referido como *pote*: “[...] quando se fazem potes, ainda que sejam todos iguais, com certeza esses potes serão diferentes. [...] é que a identidade deles, ou seja, o que há de substituível entre os potes, é o vazio em torno do qual cada um se constrói.”.

É vindo desse vazio que o ser cai no mundo da linguagem, que é preenchido, que perde seu acesso ao saber e se entrega ao desejo e à fantasia da realidade. Para podermos ultrapassar a falta causada por essa hiância, e sentirmos que somos plenos, temos que retomar o contato com o vazio, com a essência e, a partir dele, preencher nosso espaço através da vivência do saber; é preciso cruzar a ponte que aparta o sentido do não-sentido.

Em outro ensinamento do Tao Te Ching, de número 14, podemos ler, mais uma vez, sobre a impossibilidade de simbolização do Tao e sobre o saber que nele é encerrado:

<p>Look, and it can't be seen.          Listen, and it can't be heard.          Reach, and it can't be grasped.          Above, it isn't bright.          Below, it isn't dark.          Seamless, unnamable,          it returns to the realm of nothing.          Form that includes all forms,          image without an image,          subtle, beyond all conception.          Approach it and there is no beginning;          follow it and there is no end.          You can't know it, but you can be it,          at ease in your own life.          Just realize where you come from:          this is the essence of wisdom.</p>	<p>Aquilo que se olha e não se vê,          se chama invisível          Aquilo que se toca e não se sente,          se chama impalpável          Aquilo que se escuta e não se ouve,          se chama inaudível          O invisível, o impalpável, o inaudível          juntos forma um só          Revelado não quer dizer claro          Oculto não quer dizer obscuro          Inesgotável não pode ser definido          Remonta além de tudo          Forma que carece de forma          Figura que não tem figura          Inacessível Mistério          Se o encaras, não verás seu rosto          Se o segues, não verás sua espádua          Se te acompanha o Tao do passado          Governarás a existência presente          E conhecerás a infinita origem          Isso encerra o mistério do Eterno Princípio</p>
---	---

Conforme relata Roudinesco (2008) em relação ao seminário de Lacan do ano 1975-6, intitulado “*Le sinthome*” e dedicado a um comentário sobre a vida e a obra de James Joyce, o nome desse seminário foi escolhido por Lacan pelo fato de que possibilitava várias associações. Em primeiro lugar, derivava da palavra *symptôme* [sintoma], que anteriormente era escrito *sinthome*. Além disso, “A palavra incluía vários termos que eram de algum modo os “significantes” do universo joyciano segundo Lacan: *sin* (o pecado), *homme* ou *home* (*home rule*, lei de autonomia nos combates pela independência irlandesa e, enfim, *saint Thomas* [são Tomás de Aquino].” (ROUDINESCO, 2008, p. 502).

Esse último jogo de significantes reunidos por Lacan, segundo Roudinesco (2008), fazia referência ao fato de James Joyce ter utilizado em sua obra uma teoria da criação, apresentada por São Tomás de Aquino, que deriva da *claritas*, isto é, “da terceira qualidade do belo segundo a qual o objeto revela sua essência ao tornar-se a coisa mesma.” (ROUDINESCO, 2008, p. 502), ou seja, da apreensão da essência, que muitas vezes é também interpretada como uma entrega do espírito a sua liberdade.

Stephen Dedalus, considerado o alterego literário de James Joyce, é a personagem através da qual o autor apresenta a *epifania*<sup>51</sup>, a qual permeia seus escritos desde o início de sua obra, e que pode ser “definida como uma “súbita manifestação espiritual que se traduz pela vulgaridade da fala ou do gesto, ou então por alguma frase memorável do espírito mesmo””. (ROUDINESCO, 2008, p. 502).

Ainda de acordo com Roudinesco (2008),

Na perspectiva de Lacan, a epifania tomava o nome de *sinthome* ou ainda de “esplendor do ser”. Joyce era portanto designado por seu sintoma, transformado em *sinthome*. Dito de outro modo, seu nome confundia-se com essa teoria da epifania que ele fizera sua e que consistia em situar a criação num reino do êxtase místico separado do tempo. Por meio dela, também Lacan reencontrava os temas maiores de sua busca dos anos 1970: busca de uma lógica liberta do tempo e da história, vontade de tocar um real cada vez mais impossível, fascinação enfim pela questão do gozo identificado a uma “coisa japonesa”, a uma exaltação mística, a uma “literalidade” e, por fim, a uma perversão – escrita *père-version* [pai-versão]. E como essa busca tomava a forma de uma vasta geometria borromeana, Lacan integrou o *sinthome* à nova problemática dos nós. (ROUDINESCO, 2008, p. 502).

Assim, através de Roudinesco (2008), grande estudiosa de Lacan, tivemos a oportunidade de encontrar ressonância para o sentimento de que Lacan estava voltado para uma busca do Absoluto de uma forma mais intensa do que deixava transparecer através de seus textos rebuscados. Quem sabe não foi devido a isso tudo que em seu *O Seminário, livro 20, mais, ainda* Lacan (2008a, p. 82) faz a seguinte colocação, talvez a expressão de um desejo: “Essas ejaculações místicas, não é lorota nem falação, é em suma o que se pode ler de melhor – podem por em rodapé, nota – *Acréscitar os Escritos de Jacques Lacan*, porque é da mesma ordem.”.

### 6.3.5.2 Espiritualidade e Psicanálise: uma convergência?

De acordo com o que foi apontado neste capítulo, e com o aval das palavras de Freud e Lacan, proponho uma aproximação entre algumas práticas espirituais, principalmente aquelas que derivam da “sabedoria oriental”, e a atividade da clínica psicanalítica. A própria

---

<sup>51</sup> *Epifania* é uma súbita sensação de realização ou compreensão da essência de algo. Também pode ser um termo usado para a realização de um sonho com difícil realização. O termo é usado nos sentidos filosófico e literal para indicar que alguém "encontrou finalmente a última peça do quebra-cabeças e agora consegue ver a imagem completa". O termo é aplicado quando um pensamento inspirado e iluminante acontece, que parece ser divino em natureza (este é o uso em língua inglesa, principalmente, como na expressão *I just had an epiphany*, o que indica que ocorreu um pensamento, naquele instante, que foi considerado único e inspirador, de uma natureza quase sobrenatural). Epifania também possui o significado de manifestação ou aparição divina. Informação disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Epifania>>. Acesso em: 20 nov. 2013.



psicanálise, como foi exposto acima, define sua prática como a busca pelo despertar do sujeito, o despertar de um sonho em que o sujeito vive, ainda que esteja acordado, ou seja, o acordar para a realidade de fantasia em que vive através do acesso a questões do inconsciente que, de acordo com Lacan, “é muito exatamente a hipótese de que a gente não sonha somente quando dorme.” (*apud* JORGE, 2010, p. 201).

Na espiritualidade, podemos encontrar esta mesma analogia, como pode ser observado quando Osho (2006) fala também do despertar do sonho:

Desde esse dia, o mundo se tornou irreal. Outro mundo me foi revelado. Quando digo que o mundo é irreal, não estou querendo dizer que estas árvores são irreais. Estas árvores são absolutamente reais – é a maneira como vocês vêem estas árvores que é irreal. Estas árvores não são irreais em si mesmas – elas existem em Deus, existem na realidade absoluta –, mas irreal é maneira como vocês as vêem; vocês nunca as vêem. Vocês estão vendo outra coisa, uma miragem. Vocês criam os próprios sonhos ao redor de vocês e, a não ser que despertem, continuarão sonhando. O mundo é irreal porque o mundo que vocês conhecem é o mundo dos seus sonhos. Quando os sonhos acabam e vocês simplesmente encontram o mundo que está presente, então o mundo real aparece. (OSHO, 2006, p. 90).

A experiência da espiritualidade, através da vivência de momentos de êxtase, de proximidade com o domínio do Real, também se constitui em um caminho de busca, de religação do sujeito consigo mesmo, de restituição de acesso a um saber não-sabido, o saber do inconsciente. Como coloca Juranville (1987), o real está no cerne do inconsciente, sendo que este último se constitui em um saber não-sabido (LACAN, 2008a). Assim, o real é o lugar de Deus ou do Absoluto, e esse saber não-sabido, que é o saber sobre a verdade, o “saber de Deus” (LACAN, 1974-1975, p.4), pode ser acessado através da estrada para o real, que está no inconsciente. Para as tradições orientais, assim como para a psicanálise, esse saber do inconsciente, provavelmente partes dele, pode ser trazido para a consciência:

No sentido Zen, sem dúvida, o inconsciente é o misterioso, o desconhecido e, por essa razão, o não científico ou anticientífico. Mas isso não significa que esteja além do alcance da nossa consciência e seja algo que não nos diz respeito. Na realidade, é o que nos é mais íntimo e, precisamente em virtude dessa intimidade, temos dificuldade em deitar-lhe a mão, pela mesma razão por que o olho não pode ver-se a si mesmo. O tornar-se, portanto, consciente do inconsciente requer um treinamento especial por parte da consciência. [...] A consciência é um salto, mas o salto não pode significar desconexão no sentido físico. Pois a consciência está em constante e ininterrupta comunhão com o inconsciente. Na verdade, sem este último, a primeira não poderia funcionar; perderia sua base de operações. Esta é a razão por que Zen declara que o Tao é a nossa mente cotidiana. Quando se refere a Tao, Zen naturalmente se refere ao inconsciente que trabalha o tempo todo em nossa consciência. (SUZUKI, 1969, p. 27-28).

Assim, podemos questionar se a psicanálise, que busca elucidar o sujeito sobre a aparência gerada pelos sentidos que recobrem sua vida, e as práticas desenvolvidas por pessoas que estão no caminho da espiritualidade, que visam o autoconhecimento, que buscam levar o sujeito a retirar o “véu de Maia<sup>52</sup>”, não caminham na mesma direção. As práticas místicas podem ser vistas como um caminho de desconstrução do sentido que leva o sujeito a despertar para a sua verdade.

Uma dada vivência pode levar o sujeito a uma verdade profunda do seu ser, ao autoconhecimento e a uma compreensão maior do seu espaço no mundo e da sua relação com os outros e com o universo, seja ela de êxtase, de percepção extrassensorial, de mediunidade, ou de prática do cuidado e doação de si. Em todas essas vivências, o que impulsiona o sujeito, ao mesmo tempo que dá suporte a ele, é o sagrado, é a busca pela resposta de suas maiores indagações e também pela tão almejada felicidade. O contato com o real, através de práticas espirituais, mesmo que ínfimo, em sua grande maioria, leva o sujeito a desenvolver uma sensação de bem-estar que passa a se colocar como necessária e a produzir um “gosto de quero mais”, de quero buscar compreender um pouco mais aquilo que *não pára de não se escrever*, o vazio do Absoluto, o nada e, ao mesmo tempo, o entrelaçamento de tudo. Buscar o saber não-sabido é colocar o real frente à fantasia, é experimentar a queda do “véu de Maia”, ou, menos pretensiosamente, de uma pontinha dele.

Porém, cabe lembrar que, inerente à experiência mística, surge a aquisição de um saber, que chega ao sujeito através de revelações, da iluminação, do despertar do sujeito, enfim. Através desse saber, o sujeito desconstrói seus conceitos e torna a construí-los em outras bases, mas torna a construí-los. Essa nova construção, nova visão de mundo, por exemplo, passa a dar sentido à vida do sujeito e a fazer parte da sua nova realidade. Assim também ocorre com a psicanálise que, através da desconstrução dos sentidos embutidos na aparência de realidade de cada sujeito, oferece a ele um caminho para ressignificar sua experiência de vida. Ainda que o psicanalista desempenhe o “papel do morto”, como sugeria Lacan na sua clínica do real, e como diversas vezes enfatizou Folberg (2010), não fazendo interpretações a partir do que é colocado pelo analisando, ou seja, não fornecendo-lhe sentidos, possibilitando,

---

<sup>52</sup> A expressão “Véu de Maia” ou “véu da ilusão” vem da filosofia indiana e significa esconder a realidade das coisas em sua essência. Os hindus cultivaram a ideia de que o nosso mundo não é exatamente esse que vemos e somos levados a acreditar. O mundo real, segundo eles, seria algo escondido do olhar humano comum, acessível somente a quem conseguisse ultrapassar o “Véu de Maia”. Schopenhauer, influenciado pela filosofia indiana, desenvolveu a teoria segundo a qual há algo que impede o homem de conhecer a realidade. O fenômeno, ou seja, todas as coisas que nos cercam, seria apenas ilusão e aparência. A realidade, ou a “coisa em si”, estaria velada a nós em sua essência, escondida atrás do fenômeno. O acesso à “coisa em si”, a retirada do “Véu de Maia”, segundo Schopenhauer, seria a “vontade”. Não uma vontade finita, individual e ciente, mas cujo conceito se refere a algo infinito, uno e indizível.

assim, que o sujeito interprete a si próprio, parece inquestionável a construção de um novo sentido a partir de um *insight* – ainda que este *insight* remeta a um vazio estrutural.

Parece realmente difícil, como seres de linguagem, escapar à produção de sentido, ainda que este tenha sido construído a partir de uma experiência de relação íntima com o real, com o vazio, com o não-sentido. Um momento de êxtase místico, por exemplo, pode apontar para a falta, para o vazio do real e, no decorrer daquela vivência pode acontecer a dessubjetivação e o não-sentido. Porém, ao término desse estado de “estar fora de si e, ao mesmo tempo, estar dentro de tudo”, que lugar terá este momento na existência do sujeito? Com certeza não ficará no vazio; ele é carregado de significado.

Assim, penso que a psicanálise, na clínica do real, realmente vai em direção oposta à Religião, no que se trata de fornecer sentidos prontos ao sujeito, mas caminha em paralelo a práticas espirituais que buscam o não-sentido, que também trabalham o encontro do ser com o real ou o Absoluto.

Lacan (1974) coloca que é o “desejo de despertar” que o move. Spinoza, da mesma forma, através do uso da razão para obter o autoconhecimento e atingir a liberdade, buscava o despertar. Assim como também o buscava Sócrates através do seu “parto da alma”. No âmbito da espiritualidade, para aqueles que buscam o sagrado, no sentido amplo da palavra, como já foi elucidado no início deste trabalho, o *despertar* também faz parte do caminho e é inerente a sua prática.

Por fim, as seguintes palavras de Osho (2006) parecem pertinentes à discussão:

Quanto à iluminação, a situação é a mesma. Todos os métodos usados são apenas um meio de criar uma situação em que o sonho seja interrompido. Até que ponto vocês estão apegados ao sonho vai variar de pessoa para pessoa. [...] Mas todos os métodos consistem em sacudi-lo de modo que vocês possam despertar. (OSHO, 2006, p. 92).

### 6.3.6 O que ficou por dizer

Dentro da teoria lacaniana, talvez muito do que se refere à verdade do sujeito, à dimensão espiritual do homem e à sua relação com o sagrado tenha ficado por dizer ou, talvez, tenha sido interpretado precipitadamente, como é sugerido pelo próprio Lacan:

A mim me parece sensível que o Outro, adiantado no tempo de *A instância da Letra* como lugar da fala, era uma maneira, não posso dizer de laicizar, mas de exorcizar o velho bom Deus. Depois de tudo, há bastantes pessoas que me cumprimentaram por ter sabido colocar num dos meus últimos seminários que Deus não existia.

Evidentemente, eles ouvem – eles ouvem, mas, ai de nós!, eles compreendem, e o que eles compreendem é um pouco precipitado.  
O que talvez eu vou lhes mostrar hoje é, mais, no quê ele existe, esse velho bom Deus.<sup>53</sup> (LACAN, 2008a, p.75).

Ao que parece, Lacan muito gostaria de falar mais sobre a ligação do sujeito com a dimensão do sagrado. Porém, frente à castração do grande Outro, preferiu silenciar, como fica evidente no seguinte relato de Miller (2005a):

“Ele [Lacan] voltaria a esse assunto por diversas vezes. Vou me contentar em retomar aqui os termos de sua conferência de Nápoles em dezembro de 1967 (“O engano do sujeito suposto saber”, in Outros escritos, p. 329-40). Citando Pascal, como na “Introdução aos Nomes-do-Pai”, ele opõe o Deus dos filósofos (em outros termos, o sujeito suposto saber) e o Deus de Abraão, Isaac e Jacó (Deus-Pai), e escreve: “Esse lugar do Deus Pai é aquele que designei como o Nome-do-Pai e que me propus ilustrar no que deveria ser meu décimo terceiro seminário (o décimo primeiro em Sainte-Anne), quando uma passagem ao ato de meus colegas psicanalistas forçou-me a pôr um fim nele, depois da primeira lição. Nunca mais retomarei esse tema, vendo nisso o sinal de que esse lacre ainda não pode ser retirado para a psicanálise.”

A declaração de um aluno (J.-B. Pontalis, então membro do comitê de redação da revista de Jean-Paul Sartre) é estigmatizada no fim da lição; Lacan voltou a esse dito por diversas vezes, referindo-se a ele sob a forma: “Por que ele não diz (ele, Lacan) a verdade sobre a verdade?” (Miller, 2005a, p.92-3).

Anos mais tarde, em sua conferência *A terceira* (1974b), Lacan diz:

E vou confessar-lhes tudo, por que não? Esse troço, esse deslizamento da fé, da esperança e da caridade para a feira - digo isso porque houve alguém na entrevista à imprensa que achou que eu ia longe demais nesse assunto de fé e de feira; é um dos meus sonhos, eu tenho decerto o direito, tal como Freud, de lhes contar meus sonhos; contrariamente aos de Freud, eles não são inspirados pelo desejo de dormir, é mais o desejo de despertar que me move. Mas, enfim, é particular. (LACAN, 1974b, Inédito).

Sobre estas pequenas e esparsas colocações de Lacan, resta ainda outra dúvida, um enigma que ficou sobre uma conversa particular de Lacan com sua amiga Maria Antonietta Macciocchi, a qual é relatada por Roudinesco (2008):

[...] Lacan lhe havia dito num tom de confiança e com uma intensa emoção: “Ah! minha cara, os italianos são tão inteligentes! Se eu pudesse escolher um lugar para morrer, é em Roma que gostaria de terminar meus dias. Conheço de Roma todos os

<sup>53</sup> Por encontrar no texto em espanhol uma versão mais forte da fala de Lacan neste momento, achei pertinente transcrevê-lo aqui: “A mi me parece manifiesto que el Otro, presentado en la época de Instancia de la letra como lugar de la palabra, era una manera, no diré de laicizar, pero sí de exorcizar al buen Dios. Después de todo, hay mucha gente que me felicita por haber sabido postular en uno de mis últimos seminarios que Dios no existe. Evidentemente oyen, oyen, pero desafortunadamente comprenden, y lo que comprenden es un poco precipitado. Tal vez hoy les muestre más bien por qué existe justamente el buen Dios.” Texto transcrito a partir do e-book *O seminário, livro 20, Mais, ainda*, disponível em <<http://www.librotauro.com.ar>>. Acesso em 16 jul. 2013.

ângulos, todas as fontes, todas as igrejas... E, se não fosse Roma, me contentaria com Veneza ou Florença: existo sob o signo da Itália”. (ROUDINESCO, 2008, p. 553).

Lacan nos diz: “existo sob o signo da Itália”. E sobre esse signo, qual seria seu significado, ou significante?

Quem sabe a psicanálise possa estar, hoje, mais “preparada” para abrir o tal lacre referido por Lacan. Quem sabe o retorno da espiritualidade como conhecimento legitimamente reconhecido possa representar a chance de retomar o silêncio de Lacan e deixar falar um novo velho saber.

## 7 UNIVERSIDADES DE PORTAS ABERTAS: A ESPIRITUALIDADE ENTRA NA UNIVERSIDADE

E toda a sabedoria é vã exceto quando existe trabalho, e todo o trabalho é vazio exceto se houver amor; e quando trabalhais com amor estais a ligar-vos a vós mesmos, e uns aos outros, e a Deus.

Khalil Gibran

Independente da questão do *sentido* ou *não-sentido*, do viver na ilusão ou do despertar, o fato é que a espiritualidade tem marcado na sociedade uma presença cada vez mais intensa e constante, tanto no que concerne às práticas de cunho não religioso quanto àquelas vinculadas a algum tipo de tradição religiosa. De acordo com dados fornecidos por Ribeiro (2004, p. 16), “90% dos brasileiros declaram-se crentes em Deus. E experienciam Deus por meio das mais variadas formas religiosas.”. Na verdade, em relação à religião, especificamente, podemos perceber uma clara dicotomia: enquanto a psicanálise condena a religião e busca extirpá-la da vida do sujeito justamente por ela fornecer sentidos, as pesquisas médicas mais modernas, inclusive na área da saúde mental, seguem o caminho contrário e ressaltam como positivo e benéfico para a saúde o aspecto de significação que a religião pode dar ao sujeito. O Dr. Dalgalarondo (2008a), um dos autores mais respeitados no que concerne ao diálogo entre espiritualidade e saúde, declara:

Há um consenso entre cientistas sociais, filósofos e psicólogos sociais de que a religião é uma importante instância de significação e ordenação da vida, de seus reveses e sofrimentos. Ela parece ser fundamental naqueles momentos de maior impacto para os indivíduos [...]. Como é elemento constitutivo da subjetividade e doador de significado ao sofrimento, defendo que ela deva ser considerada um objeto privilegiado na interlocução com a saúde e os transtornos mentais. DALGALARRONDO, 2008a, p. 16).

O assunto tem atraído o interesse de vários pesquisadores que buscam compreender a espiritualidade e a sua influência no ser humano, e diversas pesquisas vêm demonstrando que a dedicação a algum tipo de crença religiosa e/ou o desenvolvimento de outras formas de espiritualidade possui um impacto, em sua grande maioria, bastante positivo para o bem-estar físico e mental do ser humano, incluindo aqui, uma melhora em sua habilidade de convivência com o outro e com o mundo que o cerca.

Um dos indícios mais significativos e significantes em relação ao processo de reintegração da espiritualidade na concepção do homem e na sociedade se traduz no crescente

espaço que teorias e práticas vinculadas à dimensão espiritual do ser humano têm ocupado no território da academia. Através de uma breve pesquisa na Internet, constata-se que, nos Estados Unidos, por exemplo, muitos centros de pesquisa sobre saúde e espiritualidade desenvolvem suas atividades ao abrigo de universidades muito bem conceituadas. Como alguns exemplos desses centros, podemos citar:

- *Center for Spirituality, Theology and Health*, na *Duke University*;
- *The George Washington Institute for Spirituality and Health*, na *George Whashington University*;
- *Center for Spirituality and Health*, na *University of Florida*;
- *Center for the Study of Health, Religion and Spirituality*, na *Indiana State University*;
- *Spirituality and Health Interest Group*, na *Medical University of South Carolina*;
- *Center for Spirituality & Healing*, na *University of Minnesota*;
- *Higher Education Research Institute*, na *University of California, Los Angeles (UCLA)*;
- *The Center on Religion & the Professions*, na *University of Missouri*;
- *Center for Spirituality and Mind*, na *University of Pennsylvania*; entre outros.

Na Europa, podemos citar, por exemplo:

- *Spirituality and Psychiatry Special Interest Group*, na *Royal College of Psychiatrists*, na Inglaterra (Londres);
- *Centre for Spirituality, Health and Disability*, na *University of Aberdeen*, no Reino Unido;
- *Centre for Spirituality Studies*, na *University of Hull*, no Reino Unido;
- *Spirituality, Theology & Health*, na *Durham University*, na Inglaterra; entre outros.

Em 1993, menos de cinco escolas médicas dos Estados Unidos continham em seu currículo uma disciplina sobre religião e espiritualidade na área da Medicina. Em 1994, 17 das 126 escolas médicas americanas ofereciam cursos sobre espiritualidade. Em 2000, este número subiu para 65 escolas, que ofereciam cursos não eletivos, optativos. Em 2004, atingiu-se a quantia de 84 escolas médicas que abordavam a espiritualidade. Segundo Tostes, Pinto e Moreira-Almeida (2013),

De acordo com pesquisas recentes, 59% das escolas médicas britânicas e 90% das escolas médicas dos EUA já têm cursos com conteúdo sobre espiritualidade e saúde. No Brasil, em pesquisa com 86 escolas médicas brasileiras, apenas 10% destas têm cursos na área de Espiritualidade e Saúde e em apenas três há cursos sobre como obter uma história espiritual. No entanto, 90% das escolas médicas investigadas acreditam que é importante ou muito importante que os estudantes de medicina aprendam sobre R/E [Religiosidade/Espiritualidade]. (TOSTES; PINTO; MOREIRA-ALMEIDA, 2013, p. 21).

Atualmente, além da introdução gradual da espiritualidade em vários cursos de Medicina, existem entidades que se preocupam com a questão da reaproximação entre saúde e espiritualidade, como a *John Templeton Foundation*, que oferece apoio financeiro às escolas médicas que iniciam o curso de Espiritualidade e Medicina.

Na Escola de Medicina da *Harvard University*, a disciplina Espiritualidade e Cura tem por objetivo proporcionar suporte individualizado aos pacientes durante as crises de adoecimento e treinar os estudantes de Medicina dessa universidade a serem melhores ouvintes e profissionais mais hábeis em proporcionar suporte às capacidades de cura do paciente em sua espiritualidade.

De acordo com palestra proferida no II Congresso Nacional de Terapia Regressiva, realizado em São Paulo, de 13 a 15 de novembro de 2010, sob o título *Integração entre Medicina e Espiritualidade: Ampliando os Caminhos de Cura do Espírito*, Rodrigo M. Bassi<sup>54</sup> aponta que revistas científicas de alto impacto da área da Medicina publicaram um número superior a 4.000 artigos referentes à espiritualidade e 41.000 artigos referentes à religião.

Há vários anos, diversas faculdades do nosso país vêm inserindo, a exemplo do que já acontece no exterior, o estudo da espiritualidade no currículo através de cursos vinculados principalmente à área da Educação e da Medicina e, ao mesmo tempo, vêm abrindo centros de atendimento e pesquisa comprometidos com a questão da espiritualidade.

A primeira Universidade brasileira a introduzir um curso de extensão universitária sobre Saúde e Espiritualidade foi a Universidade Santa Cecília (Santos-SP), no ano de 2002. A primeira Faculdade de Medicina a inserir no currículo a questão da espiritualidade foi a da Universidade Federal do Ceará, no ano de 2004.

---

<sup>54</sup> O Dr. Rodrigo M. Bassi é médico geriatra e homeopata, coordenador do Departamento de Assistência Espiritual da Associação Médico-espírita de São Paulo (AME-SP) e coordenador geral do Núcleo de Terapia Complementar Espírita (Projeto de Acolhimento ao Profissional de Saúde) da AME-SP. A AME-SP, por sua vez, desenvolve parceria com: UNIFESP, USP, FAMEMA, UNESP E UFJF.



Segundo entrevista concedida pela Dra. Eliane Oliveira, responsável pela implantação e coordenadora da disciplina Medicina e Espiritualidade da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Ceará (UFC), a disciplina foi aprovada em reunião, em 10 de maio de 2004, no Departamento de Morfologia, e, no Conselho de Graduação, em 28 de maio. Assim, a Universidade Federal do Ceará se tornou a primeira universidade brasileira a ter, oficialmente, em sua grade curricular do curso de Medicina, a disciplina opcional Medicina e Espiritualidade. Em relação ao conteúdo e propósito pela disciplina, Eliane Oliveira (2005) esclarece:

A disciplina Medicina e Espiritualidade é opcional e ocorrerá no final de cada semestre. O primeiro módulo ocorreu de 28 de junho a 2 de julho de 2004, e o seguinte, de 14 a 20 de dezembro de 2004. Foram realizadas 12 palestras, vivências, apresentação de vídeo (Vida após a Vida – Dr. Raymond Mood) e algumas reflexões. Inicialmente, tecemos considerações sobre o Paradigma da Integralidade e Espiritualidade, refletindo sobre a visão de ser humano integral e multidimensional, e que somos em essência seres espirituais, interligados uns com os outros, com o ambiente e com o cosmos. A seguir refletimos acerca do Paradigma Quântico, que desmantelou o paradigma cartesiano-mecanicista, o materialismo e nos traz uma nova visão de mundo. Relação Médico-Paciente foi abordada no sentido de se refletir acerca da habilidade de comunicação humanizada que devemos nos esforçar em aprender e cultivar. Saúde e Fé; Oncologia e Espiritualidade; O Despertar da Espiritualidade em situações de risco; Medicina e Espiritualidade; Autocuidado; Tanatologia e Experiência de Quase-Morte foram os temas abordados. Este último tema foi um dos que mais empolgou os alunos, suscitou reflexões sobre o fato de estarmos conectados com outras dimensões e como necessitamos de sabedoria espiritual. (OLIVEIRA, 2005, [s. p.]).

Ainda nessa entrevista, Eliane Oliveira (2005) declara que a Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, em seu Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, no núcleo Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola, abriu, no segundo semestre do mesmo ano, uma linha de pesquisa em Arte, Formação Humana e Espiritualidade.

No ano seguinte, a Faculdade do Triângulo Mineiro passou a oferecer uma disciplina optativa sobre Saúde e Espiritualidade, juntamente com a Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Minas Gerais. Em 2006, a Universidade Federal do Rio Grande do Norte introduziu a disciplina optativa Saúde e Espiritualidade no curso de Medicina.

No Brasil, destacam-se os seguintes centros de pesquisa sobre Espiritualidade e Saúde: *Programa de Saúde, Espiritualidade e Religiosidade*, da Universidade de São Paulo; *Grupo WHOQOL-Brasil*, instalado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul; *Núcleo de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde*, da Universidade Federal de Juiz de Fora; *Núcleo Avançado de Saúde Ciência e Espiritualidade*, na Universidade Federal de Minas Gerais;

*Núcleo Universitário de Saúde e Espiritualidade*, da Universidade Federal de São Paulo; entre outros.

Na área da Educação, podemos citar: *Grupo de Pesquisa Cultura de Paz, Espiritualidade, Juventudes e Docentes*, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará (CNPq - UFC); *Nous – Espiritualidade & Sentido*, do Campus de Educação da Universidade Federal da Paraíba; *Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação e Espiritualidade*, da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense; *Grupo de Pesquisa Educação e Espiritualidade*, da Universidade Federal de Pernambuco; entre outros.

A Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por sua vez, desde 1983, abriga, na Faculdade de Educação, um núcleo dedicado a estudos sobre espiritualidade, que congrega várias áreas do conhecimento, o qual, em um primeiro momento, foi denominado Grupo Interdepartamental. Após passar por algumas modificações em sua denominação, desde 2000, é reconhecido como *Núcleo Interdisciplinar de Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade – NIETE*, atuante em atividades de ensino, pesquisa e extensão.

Ainda na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, o Departamento de Bioética apresenta entrada específica para Bioética e Espiritualidade, onde podemos encontrar textos que discutem a importância da espiritualidade e das crenças religiosas na tomada de decisão de pacientes.

Na revista *Super Interessante*, edição 296 de 2011, sob o título *Ciência Espírita*, Nogueira e Castro (2011) abordam o tema da espiritualidade a partir de investigações que vêm sendo desenvolvidas por núcleos de pesquisa inseridos em universidades brasileiras e estrangeiras. No artigo, são citados trabalhos como o de Peter Fenwick, neurologista da *Kings College*, em Londres; de Frederico Leão, psiquiatra da Universidade de São Paulo (USP); de Sam Parnia, cardiologista da Universidade de Southampton, na Inglaterra; de Alexander Almeida, psiquiatra da Universidade Federal de Juiz de Fora; e Erlendur Haraldsson, psicólogo da Universidade da Islândia. Peter Fenwick é pioneiro nas pesquisas de vida após a morte e investiga as experiências de quase-morte (EQM), analisando o relato de pacientes sobre experiências fora do corpo que são vivenciadas no período em que foram dados como mortos. Frederico Leão, da USP, pesquisa a eficácia de terapias mediúnicas através do Programa de Saúde, Espiritualidade e Religiosidade (ProSER) do Departamento de Psiquiatria da USP, que se dedica a examinar os efeitos da religião na saúde das pessoas, como é o caso das cirurgias mediúnicas. Alexander Almeida, por sua vez, coordenador do Núcleo de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde (NUPES), da Universidade de Juiz de Fora, desenvolve várias pesquisas. Dentre elas, investiga as experiências de quase-morte (EQMs),

que apontam para uma concepção de mente separada do cérebro, ou seja, para uma consciência que existe independente do corpo. Como companheiro nesta pesquisa, Alexander conta com o inglês Sam Parnia, que coordena a maior pesquisa da história sobre a existência de espíritos. As pesquisas de Erlendur Haraldsson, da Islândia, têm como tema a reencarnação e enfocam crianças que alegam ter recordações de uma vida passada.

Além destas investigações apontadas pela revista *Super Interessante* (NOGUEIRA; CASTRO, 2011), é notório o aumento do número de dissertações, teses e artigos científicos, em praticamente todas as áreas do conhecimento, que discutem o tema da espiritualidade ou especificamente da religião. Sobre isso, Snyder e Lopes (2009) destacam considerações feitas por outros pesquisadores:

Em primeiro lugar, a espiritualidade é um “fato cultural” (cf. Shafranske e Malony, 1900) [...] Em segundo, em um corpo empírico de literatura que está aumentando, as importantes implicações da espiritualidade para uma série de aspectos do funcionamento humano estão sendo observadas. Essa lista inclui a saúde mental (Koenig, 1998), o uso de drogas e álcool (Benson, 1992), o funcionamento conjugal (Mahoney et al., 1999), a paternidade e a maternidade (Ellison e Sherkat, 1993), os resultados de experiências estressantes na vida (Pargament, 1997) e a morbidade e a mortalidade (Ellison e Levin, 1998; Hummer et al., 1999)... Resumindo, há razões muito boas pelas quais os psicólogos devem prestar mais atenção às dimensões espirituais da vida das pessoas. (SNYDER; LOPES, 2009, p. 237).

Paralelamente às pesquisas e a outras atividades institucionais internas, várias universidades desenvolvem eventos abertos à comunidade, como seminários, cursos de extensão, simpósios, fóruns e congressos, que congregam os saberes das mais diversas áreas na busca de um diálogo com a Espiritualidade.

A título de ilustração, como forma de sustentar a noção de que a espiritualidade está realmente em ascensão e para evidenciar que, não apenas as universidades, mas também outras instituições bem conceituadas vêm acolhendo a espiritualidade de forma aberta, tanto em termos de investigação quanto de prática, neste caso em tratamento de pacientes, trago como exemplo o Hospital Israelita Albert Einstein, que abriga o Núcleo de Estudos sobre a Religiosidade-Espiritualidade em Saúde (NERES). Porém, não podemos esquecer que, apesar de não ser uma instituição acadêmica, uma entidade como um hospital mantém um corpo de profissionais que, em sua grande maioria, é oriundo dos bancos universitários e, muitas vezes, está inserido no desenvolvimento de pesquisas acadêmicas.

Esse núcleo tem por objetivo divulgar informações científicas sobre os efeitos biológicos da fé, promover palestras a fim de desmistificar o tema e prestar apoio à assistência espiritualista que é dada a pacientes internados e também a seus parentes. Este hospital

mantém em seu site uma página intitulada Bem-estar e Qualidade de Vida, onde podem ser encontrados artigos que relacionam espiritualidade e saúde. Em Os Benefícios da Fé<sup>55</sup>, o autor descreve a fé como sendo mais uma aliada contra a dor e afirma que “Acreditar em Deus ou numa força superior, relacionadas ou não à religião; contemplar a natureza e sentir sua intensidade, beleza, imensidão; e desenvolver ações sociais, [...]. Cada uma dessas atitudes, em geral, promove uma sensação indescritível de bem-estar.” O artigo também declara que, desde os anos 80, a importância da fé vem sendo estudada e que, atualmente, seus benefícios são inquestionáveis, sendo relacionada através de pesquisa publicada em 2004 no *São Paulo Medical Journal*, da Associação Paulista de Medicina, com a melhora de pacientes que sofrem de câncer. Outras relações também foram estabelecidas no que se refere a práticas de preces e meditações e a melhora de pacientes que sofrem de estresse e doenças crônicas como obesidade, hipertensão, câncer e problemas cardiovasculares e respiratórios. A explicação para esses resultados vem através do Dr. Marcelo Saad, coordenador do NERES, que salienta que a pessoa com a espiritualidade desenvolvida “tem um estado mental que induz ao equilíbrio neurofisiológico e dos hormônios, além de atuar favoravelmente na imunidade.” O doutor complementa dizendo que, quando o sistema neurológico está equilibrado, “o estado psicológico fica propenso a trazer a sensação de esperança, de perdão, de amor e de altruísmo e desenvolve energias interiores de autocura [...]”. A Dr<sup>a</sup> Ana Cláudia, por sua vez, afirma que, ao tratar da dor de um paciente, não é apenas a parte biológica que está envolvida, uma vez que cada um tem sua crença, e essa crença pode ser benéfica para o tratamento da doença. Ela salienta que, incluindo a dimensão espiritual, “o atendimento fica ainda mais completo e integral, contemplamos o ser humano como um todo”.

Em outro artigo do mesmo *site*, intitulado Aquiete sua Mente e Beneficie sua Saúde<sup>56</sup>, o Hospital Israelita Albert Einstein descreve os benefícios de terapias alternativas, mais especificamente, da meditação. Aponta que o número de pesquisas sobre meditação cresce constantemente, sendo muitas delas desenvolvidas pelo Instituto Henry Benson de Medicina para Mente/Corpo, coligado a *Harvard University*, nos EUA. Como benefícios dessa prática, destacam melhora em relação à hipertensão arterial, a problemas cardíacos, à insônia e dores, inclusive as crônicas. Também relatam benefícios em relação a pacientes com transtorno de ansiedade e depressão, além de apontarem a meditação como meio que auxilia pacientes oncológicos a lidar com o medo da morte.

---

<sup>55</sup> Disponível em: <<http://www.einstein.br/einstein-saude/bem-estar-e-qualidade-de-vida/Paginas/os-beneficios-da-fe.aspx>> Acesso em 04 dez. 2013.

<sup>56</sup> Disponível em <<http://www.einstein.br/einstein-saude/bem-estar-e-qualidade-de-vida/Paginas/aquiete-sua-mente-e-beneficie-sua-saude.aspx>> Acesso em 04 dez. 2013.

Sobre alterações mentais que ocorrem durante uma meditação e que podem ser verificadas através de testes científicos, Dalgarrondo (2008a) comenta:

Newberg e colaboradores (2001) identificaram, por meio de exames cerebrais com o SPECT em sujeitos em estado de meditação religiosa, um decréscimo da atividade metabólica nas áreas parietais superiores posteriores, assim como um aumento da atividade nas áreas pré-frontais. Esse padrão foi acentuado em pessoas experientes em meditação tibetana, que alcançavam estados místicos de “atemporalidade” e “sensação de infinito total”. A hipótese com a qual Newberg e D’Aquili (1998) têm trabalhado é a de que, tendo-se em conta que as áreas parietais superiores posteriores estão estreitamente implicadas na percepção de coordenadas espaciais e na percepção de estado relacionado ao *self* e aos outros, a diminuição de atividade dessas áreas poderia deflagrar a diminuição do senso de limites entre o *self* e o mundo. Tal sensação de perda de limites seria muito característica dos estados místicos e de meditação religiosa profunda e teria esse correlato de hipoativação de áreas parietais. (DALGARRONDO, 2008a, p. 96).

Apesar do crescente número de instituições diversas, núcleos universitários e eventos que relacionam o tema da espiritualidade à academia, investigações sobre qual é o contexto dessa abordagem integral do ser humano nas instituições de ensino superior, em especial na América Latina, ainda são escassas. Conforme aponta Marques (2012):

Após uma busca no Google acadêmico (<http://scholar.google.com.br>) com o termo em português “espiritualidade ensino superior” e em espanhol “espiritualidad universidad”, pode-se observar a pouca produção acadêmica nessa temática nesses dois idiomas. Entretanto ao inserir o termo “spirituality higher education” pode-se encontrar livros e muitas publicações em periódicos científicos que investigam e discutem o assunto, mas retratando o universo norte-americano. Outras buscas foram realizadas em português e espanhol no Portal Capes (<http://www.periodicos.capes.gov.br>) e na Rede Scielo (<http://www.scielo.org>), mas com pouco sucesso. (MARQUES, 2012, p. 119).

Ressalta-se, desta forma, mais uma vez, a necessidade de investigação desse fenômeno cultural que se configura pela revalidação da espiritualidade como um todo e, de forma mais dirigida, pela presença da espiritualidade em universidades brasileiras. Souza (2012), ao discutir a constituição e o papel das universidades coloca que “As universidades têm a particularidade de serem instituições que atuam em interação com a sociedade localizada em seu entorno. Com um modelo próprio de gestão, a Universidade é reflexo do Estado e da Sociedade em que se situa.” (SOUZA, 2012, p. 555). Sobre o caráter e função da Universidade, a Lei das Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB, Lei nº. 9.394, em seu Artigo 52, diz que:

As universidades são instituições pluridisciplinares de formação dos quadros profissionais de nível superior, de pesquisa, de extensão e de domínio e cultivo do saber humano, que se caracterizam por:

I - produção intelectual institucionalizada mediante o estudo sistemático *dos temas e problemas mais relevantes, tanto do ponto de vista científico e cultural, quanto regional e nacional;*

II - um terço do corpo docente, pelo menos, com titulação acadêmica de mestrado ou doutorado;

III - um terço do corpo docente em regime de tempo integral.

Parágrafo único. É facultada a criação de universidades especializadas por campo do saber. (BRASIL, 1996, online, grifo nosso)<sup>57</sup>.

Como pode ser lido na lei citada acima, faz parte do âmbito de atuação de uma universidade desenvolver pesquisas que enfoquem questões relevantes para o ser humano e, conseqüentemente, para a sociedade. Após ter sido negligenciada e excluída dos bancos da universidade, como já foi discutido neste trabalho, a expansão da espiritualidade se impõe como uma realidade que não pode mais ser negligenciada por nenhum segmento da sociedade, ou seja, ela não pode mais ser escondida e restrita a alguns grupos de discussão e prática relacionadas à busca pelo sagrado. A espiritualidade está aí, estampada na vida – para a surpresa e contrariedade de muitos – e não se pode mais fechar os olhos para ela. Um dos entrevistados desta pesquisa, ao falar sobre a emergência incontestável da espiritualidade, observa: “[...] a água está chegando. O que vocês vão fazer? Vão fazer de conta que não tem nada? Tá, por um tempo, até pode ser...” (Fonte: EH/Entrevista).

Dentro desse panorama, a presente pesquisa busca uma compreensão sobre como se dá o atravessamento da espiritualidade no âmbito da universidade. Sendo assim, é como um fenômeno em ascensão, que está posto, que passo a traçar algumas considerações sobre a espiritualidade e a importância que esta dimensão vem assumindo no âmbito da saúde e da construção do sujeito, e o seu atual *status* dentro de algumas universidades brasileiras, principalmente nas áreas da saúde e da educação. Para tanto, devo salientar que esta abordagem tem como suporte o depoimento da vivência de algumas pessoas diretamente envolvidas com a área da espiritualidade no âmbito acadêmico. Contudo, a fim de garantir o sigilo, como previsto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, o nome dos núcleos, das universidades, das cidades, das pessoas citadas nos depoimentos, etc. foram substituídos por termos genéricos, tais como [Núcleo], [Universidade], [Cidade], [Colega], etc.. Quanto aos entrevistados, seus nomes foram aleatoriamente substituídos pela letra E seguida de outras que vão de A a I (EA, EB, EC, ED, EE, EF, EG, EH, EI). A fim de buscar a compreensão do todo, foram identificadas unidades significativas que emergiram a partir dos depoimentos,

---

<sup>57</sup> Informação disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm)>. Acesso em: 01 dez. 2013.

conforme já colocado por ocasião da apresentação da metodologia de pesquisa. As unidades significativas identificadas através dos depoimentos foram:

1. o papel da universidade;
2. a formação do núcleo de espiritualidade;
3. a resistência e/ou aceitação do núcleo na universidade;
4. a visão de espiritualidade acolhida pelo núcleo;
5. o âmbito de atuação do núcleo;
6. o ensino da espiritualidade na universidade;
7. a espiritualidade e o *coping* positivo/negativo;
8. o crescimento do interesse pela espiritualidade; e
9. as vivências que construíram o caminho dos entrevistados na espiritualidade.

Cabe também ressaltar que, uma vez que as perguntas utilizadas nas entrevistas eram abertas, as informações foram aparecendo de forma mesclada, ao longo dos depoimentos. Portanto, o recorte das falas muitas vezes estabelece uma conversa entre uma unidade significativa e outra. Além disso, algumas unidades significativas que foram trabalhadas não puderam ser identificadas em todos os depoimentos, principalmente, devido à área de atuação de cada entrevistado.

Por fim, uma vez que esta pesquisa foi embasada na abordagem fenomenológico-hermenêutica e que seu objetivo foi o de trazer o fenômeno da revalorização da espiritualidade através do seu atravessamento em algumas universidades, tomei a decisão de manter a integridade dos depoimentos da melhor forma possível, buscando ser fiel ao fenômeno em emergência e valorizando o caráter único da experiência de cada sujeito. Ou seja, os excertos podem parecer um pouco longos, às vezes, mas minha intenção foi de que o leitor pudesse realmente *sentir* através das falas dos entrevistados um pouco do que significa a entrada da espiritualidade nessas universidades, e não apenas *se informar* sobre ela.

Em relação à primeira unidade significativa, ou seja, ***o papel da universidade***, os depoimentos apontam a importância do acolhimento da espiritualidade no âmbito da universidade. De acordo com os entrevistados, fica evidente que a espiritualidade deve ter espaço no âmbito universitário, uma vez que não cabe à academia preterir esse ou aquele tema pelo fato de ele supostamente entrar em choque com o paradigma científico dominante. Repetindo as palavras de Freud, “não precisamos nos sentir amarrados pela estreiteza de vistas da filosofia acadêmica; estamos prontos a acreditar naquilo que nos é demonstrado de forma a merecer crédito.” (FREUD, 1977, v. XXII, p. 45). Através das falas que se seguem,

podemos perceber que diversos entrevistados destacam a questão de que uma universidade, quando não acolhe a dimensão espiritual do ser humano, não cumpre o seu real propósito, ou seja, o de representar um espaço de investigação e discussão de todo e qualquer tema relevante ao ser humano, sem paradigmas excludentes, e de também assumir um caráter formador no que se refere a valores éticos e morais e ao desenvolvimento não apenas do inteligível como também do sensível. Assim, sobre a relevância da entrada da espiritualidade na universidade, e a concepção de que ciência e espiritualidade não entram em choque, podendo, inclusive, ser complementares, os entrevistados relataram que:

Bem, inicialmente, faz com que a universidade cumpra o seu papel fundamental, que é um espaço democrático de discussão, de debate, onde não pode imperar nem o preconceito religioso que impõe um pensamento, nem o pensamento científico que impede pesquisa. Então o espaço para o debate de qualquer tema, seja ele saúde e espiritualidade ou qualquer outro, é um direito de todos os interessados. O espaço da universidade é o espaço da pesquisa. [...] Então, esse espaço... Na verdade o que nós estamos fazendo é ensaiando o que a universidade vai ser amanhã, né? Nós estamos abrindo o espaço daquilo que vai ser fato no futuro. A saúde e espiritualidade incluída dentro dos processos de ensino em todas as áreas porque não choca com a ciência, ao contrário, enriquece. (Fonte: EA/Entrevista).

[...] eu acho que isto é um papel da universidade, também. Principalmente. Não somente produzir saberes novos, mas trazer os saberes tradicionais para serem discutidos e re-significados. Então não pense que os saberes tradicionais, mesmo sobre espiritualidade tenham que ser sempre repassados às novas gerações. Ele tem que ser re-significado de acordo com seu contexto. (Fonte: EC/Entrevista).

Infelizmente, a gente pode acompanhar nesses últimos tempos um excessivo tecnicismo dentro da universidade. Uma preocupação não digo excessiva por um lado porque o que proporcionou a gente ter as condições que a gente tem hoje foi justamente essa... possibilidade de usar as técnicas, a tecnologia. Todos os avanços que a gente tem, a gente deve a isso. No entanto, esqueceu um outro lado. É isso vem a ser grave, no momento que a gente pensa nesse contato entre seres humanos. E a universidade, ela tem esse papel de construção de conhecimento e de construção... na verdade, não digo de construção, mas de fortalecimento de valores daqueles indivíduos que vão sair dali para exercer o seu papel profissional na sociedade. Claro que educação, não no sentido de instrução, mas educação contemplando valores e o ser humano como um todo, é algo íntimo da pessoa, que ela constrói ao longo de toda a sua vida e antes mesmo também do início, da entrada na universidade, mas a universidade tem um papel muito fundamental na formação de pensamento ainda do indivíduo, de como ele vai agir. (Fonte: ED/Entrevista).

Então, a universidade, em especial, não pode dar as costas aí... precisa enfrentar o tema... É um tema que está sendo enfrentado bastante hoje, crescendo cada vez mais... De uma forma mais religiosa, talvez, nos Estados Unidos, uma forma mais espiritual na Europa, que a questão da religiosidade está mais em declínio, mas a dimensão de espiritualidade não. (Fonte: EE/Entrevista).

Ainda é prematuro, porque precisa cabeça para pensar e discutir academicamente. E se você começar a traçar uma análise, despojada de qualquer preconceito, toda a área do conhecimento acadêmico, através desta ou daquela disciplina, pode ter maior ou menor ênfase da riqueza da questão Educação e Espiritualidade na sua área de conhecimento. Então, não podemos deixar de valorizar, de lutar por isso, de expandir numa visão holística, humana... humanística, solidária. (Fonte: EF/Entrevista).



Através da segunda unidade significativa, *a formação do núcleo*, ficou evidenciado que a iniciativa de introduzir a espiritualidade na academia não é uma ação recente. Segundo um dos entrevistados, existem trabalhos sobre esse tema, publicados por professores universitários, desde a década de 40 ou 50. Porém, a constituição dos núcleos de espiritualidade, por sua vez, começa a tomar fôlego a partir dos anos 90. A institucionalização desses núcleos universitários parece surgir a partir de iniciativas individuais, como resultado de trabalhos de mestrado ou doutorado, que despertam novas questões de pesquisa; como demanda dos próprios alunos; ou como a evolução de grupos de estudo que se expandem dentro das faculdades. Cabe, porém, ressaltar o pioneirismo e a coragem de pessoas que decidiram “banciar” o seu desejo de ver uma abordagem mais integral do ser humano inserida na universidade e lutaram, e ainda lutam, pelo reconhecimento da espiritualidade no meio acadêmico.

Na base da formação dos núcleos estudados, ficou evidente a predominância de pessoas vinculadas à filosofia espírita, embora o grupo conte com pessoas de várias linhas religiosas ou mesmo com pessoas que se declaram não religiosas. Ao mesmo tempo, percebe-se que essa presença mais acentuada de espíritas não significa um núcleo comprometido com o Espiritismo em si. Ao contrário, os componentes espíritas dos núcleos buscam uma postura investigativa isenta de qualquer viés e reconhecem que as palavras *espírito/a* ou *espiritismo* não são adequadas ao meio universitário, uma vez que estabelecem um vínculo do núcleo com uma vertente religiosa e, conseqüentemente, estreitam as possibilidades de aceitação do grupo no meio acadêmico e também social. Seguem excertos das entrevistas, os quais elucidam um pouco do caráter histórico de constituição dos núcleos estudados:

O [Núcleo] foi um núcleo que... foi criado por alunos da [Universidade] em sequência a um movimento de trabalho de saúde e espiritualidade que já ocorria dentro da universidade há alguns anos e que culminou com o processo da criação da disciplina optativa de Saúde e Espiritualidade. Então, o [Núcleo] é um grupo que veio do interesse dos alunos [...] é aberto para quem quiser participar, para todos os alunos. [...] ele não tem é... nenhum objetivo formador; é só um espaço de comunhão, de partilha onde os alunos, os profissionais e os professores podem se encontrar para debater temas relacionados à saúde e espiritualidade. [...] Nasceu de um grupo de espíritas que primeiro, deixa eu ver, era um grupo de espiritismo e medicina dentro da universidade e, depois, perceberam que a vertente dentro da universidade não podia ser espiritismo e medicina, mas espiritualidade, né? Na mesma época em que começaram a surgir as evidências mais fortes do valor da espiritualidade, começaram a crescer as pesquisas nesse campo e também a ampliar todo esse movimento de saúde e espiritualidade que a gente tem hoje nas universidades. Então, começou, e talvez até por isso hoje tenha uma predominância de espíritas participando desse grupo, porque nasceu desse meio. (Fonte: EA/Entrevista).

[...] acho que eu sou uma das pessoas que contribuiu para essa entrada, pelo menos aqui nessa faculdade, embora não seja o pioneiro. Há outros professores que me antecederam que já... [...] O [Colega] e o [Colega] já têm trabalhos publicados desde a década de 40, 50. (Fonte: EB/Entrevista).

[...] aqui, no Instituto de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da [Universidade], isso se remete ali ao final da década de 90, é onde houve uma tese de doutorado e houve uma livre docência de um professor abordando a influência e os aspectos espirituais-religiosos na saúde dos pacientes aqui. E eu entro nisso em... no início da década de 2000, ali, junto com um outro pesquisador, o [Colega], onde eu fiz minha dissertação de mestrado na época e ele fez o doutorado dele, então, ficando aí essas... Havia o doutorado anterior, dois doutorados, um mestrado e uma livre docência abordando esses aspectos, e a partir desses movimentos foi criado, inicialmente, o [Nome do Primeiro Núcleo] [...] em função desse interesse e de uma modificação do DSM – IV, incluindo essa questão dos problemas espirituais-religiosos. A gente começou um grupo de estudo, esse grupo de estudo prosperou com esses trabalhos que eu mencionei, mais alguns outros independentes... e aí foi. É criado o programa, né... o [Núcleo] [...] da Faculdade de Medicina da [Universidade]. [...] O Departamento de Psiquiatria aprova o grupo de estudo no ano 2000. Quer dizer, até então, era uma iniciativa individual de algumas pessoas... não estava institucionalizado. A partir do ano 2000 fica oficial que o departamento de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da [Universidade], oficialmente tem um grupo de estudo chamado [...] que estuda o impacto da saúde e es... E a partir daí que vai criar o programa... (Fonte: EE/Entrevista).

Eu participei dessa... dessa luta na universidade para que o [núcleo] viesse a surgir ao longo de toda uma reflexão de um grupo pequeno de professores, do qual eu participei; nós queríamos incluir a questão do espírito no universo acadêmico. [...] Então no diálogo entre filósofos, acadêmicos, de varias áreas, a gente tinha um grupinho que discutia, trocava essa ideia. A palavra espiritualidade era ainda inexistente, inexistente no vocabulário acadêmico. Havia a questão espírito, alma. Mas a palavra espiritualidade ainda estava no limbo. [...] Então [colega], [colega] e eu, todos já praticando, trabalhando [...] e nós sonhando com uma educação integral. Sem nenhuma conotação de catequese, de fundamentalismo, porque não é da essência da filosofia espírita, etc, etc... E a gente foi formando um grupo lá na [Faculdade] e começamos a promover encontros, e chegamos, até mesmo, a promover, depois, seminários que... teve uma aceitação pública. Nós trazíamos seminário para o público. E o último seminário que eu participei, se eu não me engano, foi em 95. A [colega] foi a coordenadora e como era um seminário que falava sobre espiritismo, sobre morte, essa coisa toda, uma visão ecumênica dessa área, nós não tivemos o respaldo da universidade porque eles não queriam... eles não iam se comprometer, mas nós fizemos em nome deste grupo que era, vamos dizer assim, que estava em gestação, e que veio a ter um nome mais tarde de [Núcleo]. Ai fizemos um trabalho, fizemos esse lá no [Colégio]. [...] Então, mas a palavra espiritualidade só foi surgir, isto eu não sei precisar, quando. [...] era um grupo heterogêneo, e muitos tinham uma certa antipatia ao espiritismo e aos espíritas... Nós éramos 3, mas tinham outros... tinha budista, tinha esotérico, era um grupo heterogêneo. Muito rico. E nós estávamos fazendo esta reflexão. E nós, por um consenso, chegamos à conclusão de que, falar em espírito não era psicologicamente uma boa estratégia. Nós tínhamos que arrumar uma outra coisa, porque quando falava em espírito já ligava à religião... esta ou aquela. E tinha mais um outro complicador que nós estávamos, de certo modo, liderando um movimento, e nós éramos espíritas. Nós tínhamos uma participação ativa, e muitos desconfiavam de nós. Estavam com um pé atrás porque “esses caras querem inculcar o espiritismo aqui goela abaixo”. Mas era algo que nunca passou por nós. Eu não recordo. Eu tenho impressão que a palavra *espiritualidade*, naquela noite [...] na [Faculdade], [...] a palavra *espiritualidade* brotou de todos nós, foi um fenômeno muito interessante. Parece que ela veio do céu. “Escuta aqui: Que nome é que nós vamos dar?” Então de cara ficou que a palavra espírito não era adequada, entendeu? E ai começou, até que foi assim um *insight* geral – e não foi um que disse, fomos todos nós, foi uma coisa, assim, mágica! [...] “Que nome vamos dar? Nós temos que batizar para poder apresentar a Pró-reitoria de extensão, etc.” [...] E naquela noite nós fundamos, a [Colega] [...] ela estava fazendo parte da direção, naquela época, da coordenação, da [Faculdade], do

curso de Pós-graduação, e ela foi muito autêntica, muito corajosa. E ali nasceu o [Núcleo]. Ai nós entramos numa nova fase. [...] nas nossas reuniões, do [Núcleo], a questão da educação e espiritualidade emergiu, dessa reflexão que nós fazíamos semanalmente, um dia na semana, e que tinha temas para se discutir e apresentar, ideias, para fazer um trabalho consistente, academicamente falando. (Fonte: EF/Entrevista).

Porque acredito que a primeira entrada na universidade que teve foi como tema de pesquisa. Quando eu fiz meu doutorado, por exemplo, não tinha nada em português, não tinha nada no Brasil. Já se encontrava muitos estudos nos Estados Unidos... Fora do Brasil, no Brasil não tinha nada. Então, para mim, a primeira entrada na universidade foi como tema de pesquisa. Então, hoje, isto já existe. Já existem vários grupos de pesquisa em faculdades de psicologia, de medicina, que estudam este tema. Tem muitas publicações em português. Os núcleos estão começando a surgir aos poucos. Então, eu acho que esta entrada, assim, já aconteceu. Esta primeira resistência já foi quebrada. Agora tem uma segunda entrada, que é como tema dentro da graduação. (Fonte: EI/Entrevista).

Em relação à *resistência e/ou aceitação do núcleo na universidade* constatou-se que, embora diversas universidades trabalhem hoje, de alguma forma, com o paradigma da espiritualidade, na maior parte dos casos, a entrada desse tema na academia não se deu de forma tranquila – e, ainda hoje, enfrenta preconceitos e resistência. Através de uma reportagem da revista IstoÉ (VERA, 2013), por exemplo, podemos sentir a força que alguns acadêmicos exercem contra a discussão, dentro da universidade, de temas os quais consideram restritos ao domínio da religião. Sob o título *Deus Fora da Unicamp: Grupo de ateus impede que evento religioso com especialista dos EUA se realize na universidade e dificulta o debate acadêmico*, a reportagem discorre sobre o cancelamento de um evento que seria sediado pela Universidade. O argumento utilizado para solicitar o cancelamento do evento foi o fato de que os debates incluiriam a discussão da teoria do criacionismo:

Marcado para a quinta-feira 17, o “1º Fórum de Filosofia e Ciência das Origens”, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), foi cancelado na véspera, sob uma enxurrada de e-mails indignados de professores da própria instituição de ensino, uma das mais respeitadas do País. O motivo? Os cinco convidados a falar sobre filosofia e ciência eram nomes ligados ao “criacionismo científico”, que nega a teoria da evolução de Charles Darwin, mas, ainda assim, busca evidências científicas para desvendar o universo – sem contradizer a existência de Deus ou os preceitos da Bíblia. “Que façam isso numa igreja”, disse o professor de física Leandro Tessler. “É embaraçoso dar credibilidade a esse tipo de doutrina não científica.” Seu blog chamou a atenção de outros professores. A pró-reitoria, que havia dado aval ao evento, recuou. O físico americano Russell Humphreys, convidado internacional, já tinha passagem comprada. Veio então a resposta dos palestrantes. “Fomos boicotados por um grupo de professores ateus”, afirma o professor de arqueologia Rodrigo Silva, da Universidade Adventista de São Paulo (Unasp). “Hoje, quem discorda de Darwin é queimado na fogueira.” (VERA, 2013, [s. p.]).<sup>58</sup>

<sup>58</sup> Disponível em <[http://www.istoe.com.br/reportagens/331557\\_DEUS+FORA+DA+UNICAMP](http://www.istoe.com.br/reportagens/331557_DEUS+FORA+DA+UNICAMP)>. Acesso em: 20 dez. 2013.

Percebe-se que as críticas e o preconceito que ainda rondam o tema da espiritualidade acabam por desencadear reações de defesa ou estratégias de cuidado por parte de algumas pessoas que optam por se dedicar à dimensão espiritual do homem. Por um lado, temos os pioneiros, que abriram espaço para que esse olhar mais integral do ser humano pudesse ser aceito em instituições de ensino superior e, assim, arriscaram seu nome, sua reputação profissional, em prol da abordagem integral do ser humano. Observam-se também profissionais que deram continuidade a essa postura, assumindo a espiritualidade abertamente e herdando, por consequência, o olhar crítico proveniente de diversos colegas. Por outro lado, verifica-se que o tema da espiritualidade vem sendo pulverizado em diversas áreas e que, talvez por receio de ligar seu nome a temáticas ainda controversas, diversos pesquisadores não assumem o termo *espiritualidade* explicitamente.

Marques (2012) comenta:

O sagrado já amalgamado com religião, espiritualidade, fé, transcendência, atitudes positivas e virtuosas, ainda retém o aroma do bolor nos bancos acadêmicos. Não está vivo e atualizado. Quando se fala em um dos temas relacionados, já parece proselitismo, imposição de crenças e muitas resistências podem surgir. (MARQUES, 2012, p. 119).

Através de alguns depoimentos, podemos identificar um sentimento, eu arriscaria dizer um ressentimento, em relação à discriminação e ao preconceito que são impostos àqueles profissionais que buscam ampliar o escopo de atuação da universidade através da inclusão da espiritualidade, principalmente quando os membros do grupo estão vinculados a algum tipo de prática religiosa. Porém, essa postura não é generalizada. Percebe-se que a inserção de núcleos de espiritualidade no ensino superior desperta reações que variam de instituição para instituição, podendo se configurar em um enfrentamento declarado, em uma espécie de tolerância e indiferença, e também em manifestações gradativas de reconhecimento. Porém, uma vez que a comunidade acadêmica percebe a seriedade do trabalho desenvolvido e os resultados obtidos através de pesquisas ou do *feedback* de quem tem a oportunidade de participar dos projetos (profissionais e/ou pacientes/alunos), o núcleo tende a conquistar maior território e credibilidade. Porém, o caminhar é lento, a estrada é longa e a situação da espiritualidade na universidade parece ainda ser bastante frágil. Apesar do crescente número de publicações que comprovam seus benefícios, a impressão que se tem é que as pessoas que trabalham com o tema precisam estar constantemente “de sobreaviso” e muito bem embasadas teoricamente, uma vez que a qualquer momento podem ser desafiadas a,

novamente, esclarecer seus propósitos e bases teórico-científicas, e a comprovar seus resultados e a validade do tema. Por outro lado, alguns entrevistados apontam que, depois de um contato mais livre de preconceitos e esclarecido com a questão da espiritualidade, outros profissionais tendem a compreender a abrangência e os benefícios do trabalho, chegando mesmo a englobar algumas propostas em suas práticas.

Outro fator relevante que apareceu na fala dos participantes foi a questão de que, ao restringir pesquisas, posturas e olhares apenas ao paradigma vigente, a ciência reduz as possibilidades de entendimento e passa a ser ela própria dogmática, nos mesmos moldes de uma religião. Como costuma dizer a Professora Malvina do Amaral Dorneles, “A ciência também é um ato de fé.” (informação verbal).<sup>59</sup> Como pode, então, a ciência, supor ter a hegemonia do conhecimento? Podemos verificar essa e outras questões através dos excertos que se seguem:

[...] Em 2006 começa a disciplina de Educação e Espiritualidade, efetivamente. Ela é proposta em 2005 e começa em 2006. Isto fez uma revolução dentro da universidade. E esta revolução foi tão emblemática que grupos reacionários se organizaram e remeteram cartas para a Reitoria exigindo que fosse fechado o [Núcleo], que esta disciplina deixasse de existir, porque isto era uma pseudo ciência. Que isto era deixar de trabalhar com a universidade laica... entre outros argumentos. A [Colega] foi citada, textualmente, em textos de internet, difamada em função disto. A mim também, colegas me citaram pessoalmente. Isto sempre aconteceu. Então estas manifestações nos fazem pensar, simplesmente, que sim, é uma temática que incomoda. Por conseguinte, sim, é muito importante falar sobre isto. O que significa se tem a perspectiva de apenas um modo de ciência e, a ciência, se for uma, ela é dogmática, e se ela é dogmática, não é científica, ela é apenas uma outra religião. Então quer dizer, como pensar reflexivamente, criticamente. Estas coisas todas também incomodou tanto aqueles que rezam a lenda da ciência que, toda vez que entra, é religiosidade. Que ambos são dogmáticos. Tem seus ritos, seu métodos, suas liturgias, dá para dizer isto. E o interessante, e isto foi uma conversa que tivemos na época, se íamos enfrentar isto academicamente ou não. Interessante que estes colegas que criticaram a gente, tanto desta unidade, como de outras, porque aqui também houve este enfrentamento, nunca participaram de um debate aberto conosco sobre isto. E [...] nós fizemos diversas atividades abertas ao público. Não foram uma nem duas, foram uma dezena ou mais. [...] tanto temos aquelas pessoas, tanto faz professores, servidores, estudantes, pessoas que participam de alguma atividade e manifestam a sua espiritualidade, ainda na forma da religiosidade, o que é muito comum, como no meio acadêmico, nas discussões de departamento, nas reuniões diárias de plenárias e tal, isto simplesmente não aparece. Não se sente. Não aparece. (Fonte: EC/Entrevista).

Mas, em nenhum momento desses anos acadêmicos, como aluno e depois como professor, em nenhum momento, para você ver, parece que há um embotamento coletivo, né, em nenhum momento a palavra espiritualidade... Eu não tenho lembrança de ter ouvido sequer, nas discussões acadêmicas. Era tabu. Falava-se em espírito e existia uma conotação, vamos dizer assim, pejorativa, que quem acreditasse em espírito, era crente, era supersticioso, era... humm... vamos dizer assim, uma pessoa que mostrava uma certa... um certo atraso intelectual e etc, etc. Havia muito preconceito. [...] como nós éramos reconhecidos como espíritas militantes, alguns colegas se aproximaram de nós e achavam curioso, interessante e uns entabulavam uma conversação ao longo do nosso tempo de trabalho na

<sup>59</sup> Frase proferida pela Professora Malvina do Amaral Dorneles no seminário Educação e Espiritualidade no primeiro semestre de 2010.

universidade, e nos aceitavam como tal. Mas muitos colegas, ao saberem da nossa posição filosófica, existencial, científica e ética, ficavam surpresos por nós sermos espíritas e nunca termos faltado com o testemunho nos momentos muito críticos [...]. Não foi fácil. [...] E quando alguém usava a palavra espiritualidade, associavam à religião. Então, havia este viés. [...] Mas houve uns contratemplos, algumas restrições ao [Núcleo], alguns temores... Porque em seguida houve uma reação do grupo da genética que mandou um manifesto à professora [Reitora]. Eles escandalizados com a notícia de que estava se formando um núcleo de estudo [...] sobre espiritualidade. E eles nos apelidaram de "grupo da reza". Houve uma reação deles muito séria. Mandaram este manifesto para a professora [Reitora]. Mas a [Reitora], [...] ela teve uma autenticidade, uma grandeza, e ela respondeu que numa universidade para ser coerente com o próprio nome de universidade, a liberdade de pensar, de se expressar era e é sagrada. E ela como reitora não podia concordar com aquela manifestação do Instituto de Genética – que era gente de grande poder, do ponto de vista acadêmico, porque... a maioria doutores e pesquisadores da genética, com uma pesquisa internacional, [...] grandes professores, mas eles tinham uma visão mecanicista cérebro-cêntrica, materialista, e não podiam aceitar que, na universidade, se discutisse a questão do espírito, espiritualidade... E, então, com certo desprezo, nos chamavam de "grupo da reza". Foram momentos muito difíceis que o [Núcleo] passou. E nós também. (Fonte: EF/Entrevista).

Antigamente era um tema totalmente estranho, um certo tabu. Hoje em dia já não é tanto. Tem algumas disciplinas que falam. Já se cogita trabalhar isto dentro do campo da saúde, dentro do campo da educação. [...] Então acho que tem vários níveis de entrada na universidade e parece que como tema de pesquisa já parece estar bem tranquilo. Já não causa tanto estranhamento, em publicações também. Mas ainda existem outras áreas que precisam se consolidar melhor o trabalho. [...] Eu sou otimista. Eu acho que já passamos por momentos bem mais difíceis. Me lembro quando fiz o doutorado, que era muito complicado falar deste tema dentro da universidade. Então eu acho que várias situações já passaram. Eu estive numa banca de doutorado, neste ano, em [Cidade], e a gente se surpreendeu porque foi a primeira banca de doutorado que estávamos participando que eu e todos os membros da mesa tínhamos feito nossa tese de doutorado no tema da espiritualidade, e já éramos professores efetivos de universidades. Mais ou menos da mesma idade, 40 - 50 anos. Então nos surpreendemos, porque nas nossas bancas, por exemplo, sempre eram professores de outras áreas que vinham convidados porque não tinham professores que trabalhassem diretamente com o tema. E nós ali todos trabalhávamos direto com o tema. Então isso já tá acontecendo, que não existia antes. Isto tem se disseminado como um tema importante. Também se pulverizou um pouco, junto com outras coisas, com ecologia, com cidadania, enfim... Não tanto como religiosidade, mas como uma espiritualidade mais alargada. Isto tem ajudado o tema a permear e trazer o assunto de uma forma menos estereotipada, menos tabu, enfim. [...] Então é um tema, realmente, que está... por estar muito pulverizado, a gente, às vezes, não consegue localizar como ele está sendo trabalhado. Nem todas as pessoas assumem o termo [espiritualidade]. Seja por um certo tabu pessoal, seja para não ficar mau visto pelos colegas. Porque, ainda, se a pessoa trabalhou toda vida com um certo tema, como agora tá pesquisando em outro tema? [...] Então a dificuldade é de a gente localizar, às vezes, estas produções, pelo tema não estar tão visível. Mas tem áreas da educação e da psicologia onde o tema é bem visível. (Fonte: EI/Entrevista).

Não houve nenhuma facilidade, mas também não houve nenhuma grande resistência. Quando os alunos se organizaram e demonstraram o interesse, e fizeram valer isso, com abaixo-assinados e mobilização... E os eventos que foram ganhando respeito ano a ano – porque foram quase dez anos de eventos antes desse movimento. Então a faculdade passou a respeitar, né? Mas é aquele respeito que muitas vezes impera que é... a indiferença científica. Sabe? Vamos deixar de lado... Não é exatamente uma valorização. [...] Mas pouco a pouco tem ganhado espaço e valor, e mais gente participado, né? É uma situação particular; cada universidade e de um jeito e aqui na [Universidade] foi assim. Nessa semana nós sentamos, por exemplo, a convite da diretoria da Faculdade de Ciências Médicas de [Estado] para implantar lá o mesmo curso, a convite deles. Mas nós nunca sentamos com os dirigentes

da [Universidade]. Só enviamos ofícios... Aprovados. Entende? Então aí está... uma diferença, por exemplo. Tá, claro, né? Funcionando, é o que importa. (risos) (Fonte: EA/Entrevista).

E a gente nota realmente que há uma abertura maior. É... Há diversos grupos aqui na... na universidade... Até essa semana recebi um convite para falar sobre esse tema numa reunião da Clínica Médica... [...] Então, de alguma forma, há interesse. O preconceito, ele está diminuindo, né, em relação ao assunto. Porque nós médicos somos capazes de conversar sobre as coisas mais cabeludas, mas ficamos muito encabulados de explorar a religiosidade, uma coisa assim do paciente, ou de alguma forma trabalhar com isso. [...] Eu vou contar aqui uma brincadeira pra você. Eu falo algumas coisas para o chefe do serviço de psicoterapia aqui do Instituto e ele fica muito bravo. Eu falo: “Olha, eu não conheço nada mais parecido com religião do que a psicanálise. E ele responde bravo para mim que “Eu não conheço nada mais diferente da religião. Mas, se você olhar a psicoterapia, você tem “líder carismático”, você tem “texto sagrado”, você tem rituais de iniciação, é... ritos... É igualzinho (risos), não tem diferença. Você tem proselitismo, fanatismo, você tem tudo... Não vejo muita diferença. Agora... eu nunca vi onde está o conflito, eu nunca tive essa dificuldade. Eu vejo as pessoas com conflito, desde os religiosos até os profissionais, mas cada vez menos isso acontecendo. Eu pessoalmente nunca tive um conflito. (Fonte: EB/Entrevista).

Então, primeiro tem uma resistência. Eu acho que essa resistência vem um pouco disso que eu estava falando. Que de um lado fica o ceticismo, e do outro tem uma mistificação. Aí fica uma coisa que é desproporcional. Então tem uma resistência, para primeiro falar assim. “Tá, pera aí, vocês estão falando disto, mas vocês são o quê? Qual é o embasamento?” Então tem uma resistência no sentido de investigar qual é a proposta. Uma vez que você esclarece a proposta, e mostra que realmente é uma visão imparcial, que é uma visão que vai trazer benefícios; que isso tem realmente um impacto na vida e na saúde, aí as pessoas relaxam. E é interessante que aqui a gente teve um fenômeno, que passa dessa fase da resistência para a da aceitação e para uma curiosidade absurda. É impressionante. Fica todo mundo muito interessado, muito curioso. E aí é interessante, porque vem muito evidente a falta de informação. Porque nessa curiosidade, às vezes, se permite falar sobre essas questões e aí você permite [percebe] o quão pouco que isso realmente é divulgado de forma madura. [...] Então se percebe que é bem isso. E o [Colega], acho que é um bom exemplo disso, assim, de como não tinha nenhuma abertura para o tema, e hoje está empolgadíssimo com a questão. Então a gente percebe que tem assim... vamos dizer, a gente está conquistando esse espaço. A gente está, realmente, através das palestras [...], de trazer as pessoas pra falar do tema e mostrar a pesquisa que está sendo feita. Tem uma assiduidade boa, de colegas, de médicos, de gente de toda área. [...] Você percebe que no começo ninguém nem olha pra você – tipo: “É aquele pessoal lá.” E aí, daqui a pouco, eles começam a perceber... “Ah, nossa, que interessante!” Aí eles vêm te perguntar. Aí você conversa, você esclarece, mostra que tem um embasamento científico, que já tem muita pesquisa em cima. Aí já vira uma curiosidade. Então, tem, assim, essas fases. Mas, o que a gente percebe é que por conta dessa quantidade de pesquisa que já existe, tem gente que engole. “Tá, vai, pode fazer.” Então, você percebe que existe uma tolerância em alguns. Ou seja, a resistência tá lá, tá tudo lá. Mas, deixa assim por enquanto. Não se encantou ainda com esta possibilidade, e talvez nunca se encante. Tudo bem! Assim, faz parte também. Então é um pouco essa reação que a gente tem vivenciado aqui. De maneira geral, a gente está numa fase muito boa. Tem uma demanda grande. Eu diria até uma demanda bem maior do que a gente tem capacidade atualmente de cumprir. [...] Aqui a meditação. [...] o pessoal também está super empolgado; eles já estão querendo colocar a meditação pra todo mundo. Aí eu falei: “Ei, muita calma!” Então, assim, é legal de ver este entusiasmo, esta abordagem nova entrando e o [Colega], que é o responsável, ele está realmente empolgado com a prática. E até ele queria colocar lá em outras atividades. Aí eu falei pra ele... esperar um pouco. [...] A gente ainda não tem o número de voluntários necessário, treinados. [...] Porque, às vezes, a pessoa vem, faz um pouco e diz “Ah, tá bom já.” e vai embora. Aí você investiu no treinamento, investiu em tudo aquilo e a pessoa não fica. [...] Então assim, faz parte, a gente compreende. Mas assim, pensando em termos do programa em si, isso tem um custo, né? Sempre reiniciando... e talvez nesse momento seja isso. Porque, por conta de toda essa resistência, por conta de todo esse tabu... Então talvez seja uma fase, e a gente fique nisso por mais

algum tempo. [...] E aí entra toda a questão do materialismo científico, que aí também entra essa “caça às bruxas” velada que existe hoje em dia. Que, se você vai começar a falar, as pessoas perdem o emprego, ficam com o nome sujo. Então não é muito diferente. É um pouco melhor porque ninguém vai ser morto na fogueira. Mas você pode ter sua vida arruinada por causa disso. Então por isso que assim, a gente, mesmo aqui com toda a nossa conquista do [Núcleo], a gente está enfrentando o materialismo científico. Você tem que saber disso! E você tem que ir devagarzinho. Então, é realmente um amplo escopo. [...] Tem que tomar muito cuidado. Porque ainda é muito frágil. Tem um interesse, então de certa forma isso é muito bom, mas também, assim: tem um interesse, mas se você falar alguma coisa que não fez sentido... uuuuu, pode reverter. [...] Eu acho que a gente já está num ponto onde isso não tem mais volta. Mas pode ficar mais dolorido, entendeu!? O processo. [...] A gente tá numa área que é pioneira, que tem toda essa... vamos dizer, todo esse glamour e essa dificuldade.

(Fonte: EH/Entrevista).

E essa inserção [...] ela começa de uma forma tímida, com algumas resistências aqui e alí, mas aí vai havendo uma abertura, as pessoas vão vendo que os trabalhos vão sendo publicados em revistas de impacto e tudo, e vai havendo um interesse. E a forma com que o processo vai se conduzindo dentro do instituto foi aumentando a receptividade de tal modo que hoje já ampliamos bastante o território... Embora, ainda há resistências, ainda há dúvidas, mas há fatos... determinados fatos que são relevantes para... mostrar o progresso... [...] Não houve manifestações radicais, houve e ainda há alguma resistência de alguns profissionais, né? Eu me lembro, por exemplo, quando submeti meu projeto de pesquisa de mestrado, o parecerista devolve dizendo “Olha, isso não é um projeto pra ser desenvolvido numa universidade pública, aqui não é o local” e tudo mais... E eu contra-argumento dizendo o seguinte “Bom, eu acho que o parecerista teria que se manifestar em relação à qualidade do objeto, se há algumas dúvidas do ponto de vista da cientificidade, se... e não se o local é público... Se é público, o parecerista não pode dizer “Olha, eu decido o que vai ser pesquisado e estudado aqui”. Quer dizer, “Olha, realmente o modelo é o modelo científico, está respaldado.” E aí, é aceito... o projeto né, verificando que de fato as necessidades e os rituais da ciência estavam contemplados. Então... aqui é o local! E aí isso é aceito, é revisto e... E aí, durante o momento que a gente está desenvolvendo meu mestrado e... tem o grupo, algumas pessoas olham meio estranha, no corredor, falam que isso não seria uma... que aqui não é realmente o local mais adequado. Mas essas mesmas pessoas, depois, começam a ficar mais abertas e quando cria-se o programa muitas dessas pessoas convidam o programa para ajudá-los nos projetos deles, fazem parceria porque veem que abordado sob a ótica da ciência não tem aqueles excessos que num território religioso, num outro campo comunitário, às vezes, são cometidos, né? E o que o pesquisador de um modo geral se preocupa é isso, ele não quer ver o nome dele, o nome da instituição de pesquisa associado a excessos... Agora, dentro do rigor científico, dentro da metodologia científica, quer contemplar e quer saber qual é o resultado que essas pesquisas produzem, que impacto que isso está tendo na comunidade, na sociedade. [...] o pessoal da psicoterapia, na psicanálise, inicialmente também tinha uma visão mais restrita, mas hoje faz parceria com a gente – cede lista de espera para os pacientes fazerem meditação... [...] Tu vê... E o coordenador da psicoterapia é um psicanalista... da Sociedade Brasileira de Psicanálise em [Estado]... E mais, entende que aqui é um campo de múltiplas abordagens, que essa é uma abordagem já consolidada como benéfica para o paciente, e eles demandam isso. [...] Foi criada uma programação de comemoração de 60 anos, onde diversos programas foram convidados a apresentar, conversar com o usuário e tudo... E um dos que é convidado é o próprio [Núcleo]... Ou seja... No painel que o Instituto coloca lá em baixo [...], na hora que você entra têm um painel, está lá destacado que uma das coisas que aconteceram ao longo desses 60 anos é a criação do [Núcleo anterior] e depois, a transformação dele em [Núcleo atual]. Então é uma forma de oficializar isso e de reconhecer o trabalho que vem se desenvolvendo. [...] ainda é um trabalho que poderíamos chamar de inicial, sabe, quem pesquisa essas coisas... leva um tempo pra consolidar. (Fonte: EE/Entrevista).

Uma questão de extrema relevância, e que se apresenta como a grande dúvida daqueles que se opõem a que a universidade acolha a espiritualidade no escopo de suas práticas, de



pesquisa, de formação e de cuidado, é *a visão de espiritualidade* que subjaz a atuação dos núcleos. Como já foi discutido no início deste trabalho, a espiritualidade é bem mais abrangente do que a religião, mas não a exclui. O receio da comunidade científica vigente é de que a universidade passe a trabalhar com todo e qualquer tipo de crença, desafiando o seu caráter laico e comprometendo a seriedade dos trabalhos desenvolvidos nas instituições de ensino superior. Porém, cabe ressaltar que, como aconteça na área da saúde, reconhecer e aceitar os benefícios que uma dada religião, ou uma postura de fé, podem trazer para um paciente, e utilizar essa força em benefício da luta pela cura desse paciente, de modo algum significa pregar uma religião ou uma crença.

Percebemos que o conceito de espiritualidade ainda está em formação, que não há um conjunto que o delimite, dada a sua amplitude e abrangência. Sob o guarda-chuva conceitual da espiritualidade, dentro desses núcleos, abrigam-se temas que vão desde o desenvolvimento das emoções e de valores éticos e morais até a transcendência, e fenômenos paranormais ou mediúnicos, os quais não são exclusivos da filosofia espírita, podendo ser apreendidos em diversas culturas e manifestados por pessoas sem vínculo com a espiritualidade. Mais uma vez, aqui, surgiu a questão da predominância de espíritas nos núcleos e, através das falas, podemos identificar que, no início da formação de alguns grupos, realmente houve uma confusão em relação a um possível caráter religioso do núcleo. Porém, diversos entrevistados fizeram questão de explicitar que a postura do grupo é científica e desvinculada de crenças religiosas, e que eles buscam imparcialmente o direito de investigar e conhecer fenômenos que não são reconhecidos pela ciência convencional, uma vez que a existência desses fenômenos é uma realidade que está posta e que deve, como todo e qualquer assunto, ser investigado. Desta forma, os núcleos estão abertos a estudar as mais diversas expressões da espiritualidade sem, porém, ferir o caráter científico da investigação.

Outro aspecto que emergiu, dentro dessa discussão sobre qual a visão de espiritualidade sustentada pelo núcleo, foi a questão da religiosidade intrínseca ou extrínseca. Esse par dicotômico está diretamente associado ao desenvolvimento psicológico e social do sujeito, à forma como ele se relaciona com a sua religiosidade: se é simplesmente um “usuário” da espiritualidade ou se realmente a vivencia. De acordo com Alminhana e Moreira-Almeida (2009):

A religiosidade extrínseca está associada a comportamentos religiosos que visam a benefícios exteriores, de status, segurança e distração, em que a pessoa se volta ao sagrado ou a Deus, mas sem desapegar-se do self. Por outro lado, a religiosidade intrínseca está associada a um sentimento de significado último da vida, em que a pessoa busca harmonizar suas necessidades e interesses às suas crenças, esforçando-

se por internalizá-las e segui-las completamente. (ALMINHANA; MOREIRA-ALMEIDA, 2009, [s. p.]).

De acordo com dados das entrevistas, é essa relação íntima com o transcendente, a forma intrínseca de religiosidade, que pode interferir positivamente na melhora de um paciente; apenas ter o hábito de ir à igreja, por exemplo, como é uma atitude para fora de si e não está necessariamente imbuída de um sentimento intrínseco de religiosidade, não determina que uma pessoa seja espiritualizada; pode representar apenas um hábito sem real conexão vivencial com o sagrado.

Estas posturas podem ser identificadas através dos seguintes excertos:

O [Núcleo] procura estudar a espiritualidade nos seus mais amplos sentidos, desde a busca de sentido e significado para a vida do indivíduo, as questões subjetivas, né, as interpretações, a relação médico-paciente, a dinâmica das emoções, das trocas, das partilhas nas relações até às questões transcendentais. Os temas mais polêmicos como a experiência de quase-morte, as cirurgias espirituais, as experiências consideradas metafísicas como a mediunidade, como a percepção extra-sensorial. Então, é um espectro amplo de significados que vai permeando a discussão daquilo que é da prática clínica do dia-a-dia, daquilo que é da... da necessidade na formação do médico e do profissional da saúde. [...] Então é um grupo multiprofissional, tem gente de todas as áreas, todos opinam, todos conversam, a vertente é... a vertente científica. Então, tem religiosos e não religiosos, há uma grande predominância de espíritas porque é um grupo que valoriza mais essa questão da espiritualidade, mas não é uma discussão de espiritismo. [...] apesar de tocar em temas como a mediunidade, experiências de quase-morte ou outros que têm uma interface com o espiritismo muito grande, não é a visão espírita que se está estudando dentro da faculdade, enquanto doutrina, mas o fenômeno, não é? Aberto inclusive até à negação do fenômeno se as evidências científicas mostrarem nesse caminho. Então, aí, fica um diálogo amplo, aberto, multireligioso, e dá bastante campo para... para uma troca profunda. [...] Durante algum tempo houve alguns eventos dentro da universidade envolvendo espiritismo e medicina, respeitados pela universidade inclusive, com a autorização da universidade, e depois essa busca migrou para o campo da saúde e espiritualidade de uma forma mais abrangente e científica. (Fonte: EA/Entrevista).

Esse grupo aqui é um grupo de estudos científicos. A maioria das pessoas que participam têm uma orientação espírita, de alguma forma os espíritas têm muito interesse nessa área. Mas há alguns católicos, enfim. Às vezes, o padre fica um pouco incomodado... [...]. São pessoas que têm orientação espírita, mas não fazem proselitismo. E evitam esse tipo de situação. No começo do grupo, vinha gente aqui pedir passe, tinha umas coisas meio assim desse tipo. Hoje já o caráter científico está mais claro, mais estabelecido; não há mais essa dificuldade. Trabalham com pesquisa, trabalham com pesquisa. (Fonte: EB/Entrevista).

As diversas manifestações de diferentes formas de ver a espiritualidade, não querendo ser redundante, também de pessoas da comunidade. Pessoas que vêm de outras instituições, enfim, ou que não são ligadas a instituição nenhuma, mas que vem aqui e queriam ver alguma coisa e o que a universidade estava falando sobre isto. E aí, também, veio à baila, eu diria este choque entre concepções e que, muitas vezes, por conta da concepção da redução de que a espiritualidade é uma religiosidade. Isto vai entrar em choque, certamente. Vai entrar em choque com o que as pessoas veem nas suas instituições. [...] São coisas assim que a gente conseguia discutir, naquele momento lá, e mostrávamos para estas pessoas que vinham de fora: “Olha, nós estamos discutindo espiritualidade dentro dos processos

educativos, mas, se de outra forma discutir o processo educativo na religiosidade, nós iremos chegar em outra espiritualidade. Não se encontram.”. [...] A gente trabalha com outras formas de racionalidade ou, pelo menos, uma razão sensível. A gente consegue ver que tem outras coisas possíveis de serem percebidas, representadas e estudadas, e por aí vai. Então eu acho que no campo da pesquisa, ou da produção dos saberes, esta é uma discussão bastante interessante e bastante efervescente e acho que... não penso que ela vá se esgotar. Acho que ela vai assumir várias formas, vai ser trabalhada de diversas maneiras e, aí sim. Tem colegas nossos que trabalham com a transdisciplinaridade, tem outros que trabalham mais com a questão da complexidade, que não se confunde, necessariamente, com a transdisciplinaridade, embora tenha uma relação intrínseca. Outros como eu entram, um pouco, pela teosofia, antroposofia, um pouco por aí, também. Então tem toda essa diversidade de produções e saberes e questões que vão surgindo. Também percebo esta espiritualidade nas universidades com essas várias roupagens que vão aparecendo, e cada vez que temos a oportunidade de conversar sobre isso academicamente, isto vem à tona... tem coisas que ainda se tem dificuldade de se achar um lugar comum. [...] E, também pessoalmente para mim, a percepção de espiritualidade parte do pressuposto de que nós não estamos sozinhos no universo. Seja onde ele estiver. Quando falo em universo, a primeira imagem que as pessoas, usualmente pensam, é fora do planeta. Não. O universo está em qualquer lugar. Então perceber, pensar, colocar-se em condição e em disposição de perceber esta universalidade, esta multidimensionalidade de qualquer lugar onde a gente esteja, para mim sempre esteve muito presente. E, por conseguinte, nesta multidimensionalidade nós temos diversas manifestações de vida e, por conseguinte, não pode ser restrito a uma única forma de percepção de como ela se manifesta. [...] Então para mim, não tenho nenhum problema em dizer que sempre fui muito bem acompanhado, conselhos de pessoas que vivem comigo em qualquer dimensão que eu consiga enxergar de olhos abertos ou não. Que eu consiga perceber sensorialmente, conscientemente ou não. Então, dar-se conta que isto é possível nos coloca numa outra situação. (Fonte: EC/Entrevista).

É importante isso, e até a necessidade de estar sempre com um embasamento científico. Que é essa a nossa proposta, de fazer ciência. Não é a de trazer um pensamento religioso para a universidade ou para a academia. Pelo contrário, não é essa a nossa visão. Nossa visão é incluir, no sentido [...] as perspectivas da espiritualidade, conceituais, então, que trazem um pouquinho dessa visão da inclusão de um sentido da existência... E perpassando toda uma outra questão transcendental também... de investigar fenômenos e coisas que acontecem... E que devem igualmente receber a atenção e a investigação científica com todo o valor. Infelizmente, em virtude de um processo histórico que aconteceu mesmo, a gente sabe o quanto que religião e ciência digladiaram uns com os outros ao longo do tempo. E criou-se um paradigma de: “Olha, a religião cuida de assuntos transcendentais, de coisas que a ciência não consegue palpar hoje, e a ciência fica com o que é da ciência. E acabou que houve uma separação muito grande. E o objetivo nosso é que se investigue, sim. Não é porque é algo que em pressuposto ou sempre, historicamente falando, ficou por conta da religião que a gente não pode investigar, que a gente não pode tentar cientificamente entender, compreender, sair às vezes até mesmo de um dogmatismo de uma visão sem explicações para investigar: “Será que isso é mesmo uma verdade? Qual o fundamento que isso existe?”. Ou é verdade, bom, beleza. Se a gente encontrar que isso é verdade – interessante. Se não for, boa também. O objetivo nosso de fato não é tomar partido de um paradigma específico, mas proporcionar que o paradigma espiritualista também seja estudado, assim como o paradigma materialista é estudado, né? Não negar o voto, a confiança, o estudo a um paradigma específico, não restringir como foco da nossa observação somente um paradigma. (Fonte: ED/Entrevista).

Isto tudo é o transcendente. Inclui o espírito e a espiritualidade. E a espiritualidade é um estado de ser, de pensar, se sentir, de agir, de interagir, de conviver, com maior ou menor lucidez, com maior ou menor harmonia, autonomia... É isto que estou aprendendo ao longo de toda esta caminhada. [...] E a vida de relação não se restringe ao aqui e agora e apenas ao viver num estado de vigília, porque a vida de relação se estende durante o estado de sono, o estado de coma... porque amplia. Mas esta visão, ela

é um tanto restrita em função do conceito de vida de relação um pouco restrita na visão acadêmica apoiada no paradigma mecanicista cérebro-cêntrico. [...] E isto pode se comprovar ao longo da história. Então é filosofia, é ciência, é religião, mas não uma religião. Este “é religião” é no sentido de religar a criatura consigo mesma e com o criador. Eu não posso negar a existência de uma causa que vai além do humano e tem todo o saber. Historicamente todo povo passou por esta experiência, toda raça. Ai, tem que nominar. Ai, entra a nossa... as nossas limitações para entender o Absoluto. (Fonte: EF/Entrevista).

Então, a gente adota muito as teorias e a definição de Harold Koenig. [...] A gente adota a definição dele, de que a espiritualidade, na verdade, não tem uma definição ainda definitiva. E ele tem um artigo muito bom, [...] que é onde ele estuda essa definição da espiritualidade, ao longo da história. Que começou como... A espiritualidade era um item especial que fazia parte daqueles religiosos mais devotos. Então, você tinha dentro de uma comunidade religiosa, aquelas pessoas que eram consideradas mais espiritualizadas, mais religiosas. E isso foi se ampliando. E de repente virou assim: “Olha, a espiritualidade é maior do que a religião.” Então, não necessariamente a pessoa está inserida numa religião, mas ela pode ser espiritualizada. Ela pode ter essa espiritualidade desenvolvida. [...] Então, a princípio, a espiritualidade é esse elemento [...] que é individual... Então, é uma relação muito intrínseca mesmo, como que você se relaciona com essa dimensão transcendente, se é através de uma religião, se não é. E não tem como a gente falar dessa definição de espiritualidade, sem falar de um outro conceito, que é a religiosidade intrínseca, e extrínseca. Então veja, quando a pessoa tem uma relação pessoal com o transcendente, isso tem efeitos positivos. E isso pode ser medido através de bem-estar, saúde mental, etc. Mas isso não é equivalente a. Então tem que tomar muito cuidado com isso. Então é uma definição que a gente usa dele [Koenig], mas que ele próprio ainda coloca como “Olha, estamos construindo”. [...] E nesse sentido, a gente no [Núcleo] está trazendo muito essa questão. Não dá pra falar de espiritualidade, sem você trabalhar o aspecto intrínseco e extrínseco. [...] Porque, assim: tem pesquisas mostrando que a meditação, onde a espiritualidade é colocada de forma explícita, o resultado é muito maior do que aquela onde é extremamente secularizada. Então a gente tem que encontrar uma medida aí. Porque eu sei, e a gente sabe, que ainda existe muita resistência e tal. E que a *mindfulness* até hoje em dia é um boom dentro da pesquisa porque tá tendo... todo mundo descobriu a *mindfulness*. E aí existe... o que eu estou percebendo, e eu já até comentei com o [Colega] e ele: “É assim, cuidado! Porque quando você seculariza demais, você perde a própria essência.” Essa prática sempre teve inserido no contexto religioso. E não tem como você trabalhar a meditação, sem trabalhar a espiritualidade da pessoa. E se você resolve trabalhar com a meditação, negando a dimensão espiritual... você desvirtuou completamente para o que ela veio, para o que ela foi criada... Enfim, você desvirtua tudo. O que é uma tendência bastante ocidental. Criar estes pacotinhos. Retira de lá, encaixota, dá uma forma bonitinha e fala: “Pronto, o pacote tá pronto!” Tem que tomar muito cuidado com isso. Uma coisa é você não ter vínculo religioso. Outra coisa é você criar um corte com essas raízes. [...] Eu tive um pouco essa vivência desse extremo. Por isso que eu falo, hoje, que tem essa polaridade. Das pessoas que mistificam e ficam, e agem; e tem aqueles que negam, que nada disso existe e que não pode ser... E aí você perde essa visão do equilíbrio, do centro. Espera aí! Isso acontece, sim; você conversa e todo mundo tem alguma experiência. Todo mundo tem. Gente, todo mundo tem! Hello!? Se você começa a investigar, de uma forma... Eu trabalho muito no consultório com executivos e é muito interessante. Porque eles são tudo, né... certinho, executivo, tudo, né, dinheiro, empresa e tal. E aí você começa a investigar essa parte mais intuitiva, todos têm, todos têm. E não sabem o que é... [...] Então pera aí, a gente [o ser humano] continua em uma evolução. Que evolução é essa? Será que é só o corpo que tá evoluindo; ou tem uma evolução mental aí que acontece? E que essas percepções são parte natural desse desenvolvimento? E que como a gente está numa fase de evolução, tem pessoas que são mais, tem pessoas que são menos. Tem características que aparecem mais em alguém aqui, em alguém ali – sai diferente. Será que tudo isso não faz parte de um processo completamente natural, evolutivo? [...] Então, olha, é um processo, um processo normal. Fala-se, alguns autores falam desse novo ser humano, que vem já com essas percepções sensoriais mais aguçadas. [...] E aí você percebe que realmente você entra num ambiente completamente desvinculado de religiões, completamente desvinculado... É ser humano. É nossa característica essencial. Qual é essa dinâmica do querer, do não querer? Do gostar, do não gostar? Do aceitar, não

aceitar? Aí entram as questões de flexibilidade psicológica, capacidade de aceitação, de compreensão, não reação. Que são todos temas bastante pertinentes à espiritualidade. (Fonte: EH/Entrevista).

[...] eu vejo assim, que os meus colegas que trabalham com isso... que a gente tem que estar toda hora fazendo esta diferença [espiritualidade/religião]. Porque quem não conhece o assunto ainda acha que estamos trazendo a questão da religião, perguntam se somos espíritas. Confundem o estudo da espiritualidade com espiritismo... Então, acho que a gente tem que estar toda hora fazendo esta diferenciação de temas para poder discutir com mais tranquilidade no meio acadêmico. [...] Bom, tem alguns pesquisadores que tangenciam a questão da religiosidade, como o Alexander Moreira-Almeida, que ele é espírita e ele acaba trazendo algumas discussões que tangenciam a questão da religiosidade. Mas, de uma forma geral, acho que o enfoque é mais como espiritualidade, espiritualidade/religiosidade, como tema de estudo. Buscando conhecer qual é o comportamento religioso, como isto impacta a saúde, como ajuda na educação. Como se pode inserir o trabalho na espiritualidade junto a alunos de escola básica, ensino médio... Então é a preocupação de trazer o tema. De não formar profissionais que estão cegos para esta visão. Ou então, qual a importância de um médico... não ser somente um bom técnico, mas ser um cidadão, de ter uma participação política, de ter uma preocupação com meio ambiente, de ter valores, de ser ético e de formar este profissional por aí, também. A questão dos valores, também. Então acho que isso tem sido trazido com estas linguagens. Às vezes nem se fala tanto em espiritualidade, mas se traz como uma preocupação de alargamento de consciência, que aquele sujeito não está sozinho, qual é o impacto do consumo... Acaba tendo interface com muitos temas, com muitas linguagens, com a arte, com a música. Então é um tema, realmente, que [...] muito pulverizado... (Fonte: EI/Entrevista).

No que se refere à *atuação dos núcleos*, as entrevistas evidenciaram uma diferença bastante significativa. Os núcleos voltados para a área da saúde demonstraram uma variedade bem maior de projetos. Além da pesquisa em cursos de pós-graduação e do trabalho prático com pacientes, onde é estabelecida a relação entre espiritualidade e saúde na prática, aparecem também projetos que visam à formação do profissional dentro de uma perspectiva espiritualista e à investigação de fenômenos da área da parapsicologia. O núcleo representante da área da educação, por sua vez, embora já tenha realizado diversas atividades de extensão, por exemplo, atualmente, encontra-se mais restrito à área do ensino. Nesse aspecto, a burocracia dentro da universidade emergiu dos depoimentos como um dificultador do crescimento e da atuação dos núcleos:

Agora, na disciplina optativa, vai ser uma carga horária mais voltada para a formação, ou para a importância da valorização da espiritualidade nos vários âmbitos da vida do profissional, e os simpósios para os temas mais polêmicos no que diz respeito às questões transcendentais. Quando a gente estuda as pesquisas científicas, a gente vê que tem dois vieses: pela psicologia, se busca, né, o sentido e o significado, que também é o mesmo da educação, e pela neurociência se busca mais as experiências transcendentais... Se seriam fenômenos cerebrais, ou se haveria alguma evidência de que a consciência sobrevive ao cérebro físico, à morte do cérebro físico, transcende a este. Então, a gente permeia essas duas... essas várias áreas, na realidade não só duas, mas essas várias. (Fonte: EA/Entrevista).

Existe uma questão burocrático-administrativa. É que qualquer atividade aqui precisa ter um docente responsável. [...] Mas, com isso eu permito que algumas pessoas que têm muito valor, muito interesse pela área, que fazem um trabalho muito interessante, possam ter liberdade de trabalhar. Se não fosse eu, seria outro. [...] Trabalham com pesquisa [...]. Eles prestam atendimento aqui no Hospital... É prática de meditação, desenvolveram uma anamnese espiritual, que facilita o trabalho do médico... Então, estão estudando essa anamnese e tentando colocá-la em prática... Então funciona mais ou menos assim. Alguns eu oriento na pós-graduação. Existe essa abertura, mas quem realmente orienta nessa linha aqui é o Alexander, lá de Juiz de Fora. Ele é que tem essa linha. Eu já deixei essa linha. Mas como tudo isso tem relação com a psicoterapia, que é a minha linha de pesquisa, a gente acaba... unindo as duas coisas. (Fonte: EB/Entrevista).

Porque o [Núcleo] é um núcleo vinculado à extensão que foi criado, e assim é até hoje, a fim de discutir como a espiritualidade atravessa a universidade pública brasileira. Mais precisamente a [Universidade]. E isto não é pouca coisa. [...] O grande momento [...] onde esses conflitos foram externados foi no Fórum de Espiritualidade de 2007. [...] Então senti que era momento da gente bancar algumas questões, a forma de organização do trabalho no núcleo de espiritualidade para que isto pudesse ter a consistência suficiente para que as pessoas pudessem enxergar e... “realmente, o negócio é sério”. Então foi a primeira vez na [Universidade] que isto aconteceu. Foi a primeira vez numa universidade federal brasileira que um fórum desta natureza ocorreu. Foi a primeira vez, em universidade brasileira, que juntamos 24 pesquisadores de universidades diferentes, do país e de fora do país para discutir, apresentar suas posições, ouvir os colegas... Isto fez um estardalhaço... em 2007... nesta universidade...que ecoava pelos corredores. Os alunos saiam e “o que está acontecendo? Como faz para participar? Tem que pagar?”. “Não. É gratuito”. Então foi uma coisa assim, fantástica. Todo estresse dos meses anteriores foi compensado no primeiro dia. Então fizemos de tudo. Foi fantástico isso. Então, teve toda esta produção no [Núcleo] [...] de uma forma de propor um tipo de organização para dar visibilidade e criar a discussão da espiritualidade na universidade. [...] teve um seminário “psi” coordenado pela [Colega] no programa de pós-graduação que foi emblemático. Nunca houve, a nível de pós-graduação, uma discussão tão séria. Tanto foi que gerou dissertações de mestrados, teses de doutorados, enfim. Isto também foi significativo. Mas ainda era um grupo restrito. E já com todo cuidado, num grupo de pós-graduação, ela, [Colega], para tratar isto de uma forma dentro do dogma tradicional que a universidade estava cobrando para ser executado. Então isto é um mérito e acho que não dá para negar. A nossa tarefa, minha e da [Colega], foi colocar isso para o mundo. Função de pesquisa é para quem está aqui dentro, agora vamos colocar para o resto dele. O resto é todas as pessoas que participaram. [...] Isso implica em a gente se posicionar um pouco com relação às concepções daqui para frente. Por isto um pouco desta crítica, deste lamento que o [Núcleo] está hoje um pouco... bem aquém do que já se fez em outros tempos. Com menos estrutura, inclusive. [...] Oportunamente eu acho que a coisa será diferente. [...] Então, em linhas gerais, acho que seria isto. [...] já que não atuo na pesquisa e as ações de extensão estão paradas, por enquanto. Também, estas questões já vem surgindo. É mais ou menos algumas coisas que eu tenho percebido. Em outros tempos, quando o [Núcleo] era mais atuante, como ação de extensão, nós tínhamos as diversas manifestações de diferentes formas de ver a espiritualidade. [...] o [Núcleo] foi criado em 2000, e de 2000 até 2007 nós fizemos diversas atividades... diversas. Era muita coisa acontecendo. Cada semestre tínhamos duas ou três atividades de extensão, de debate, de... enfim. Em 2006 começa a disciplina de Educação e Espiritualidade. [...] Depois, no âmbito do ensino, nós temos a disciplina de educação e espiritualidade, na graduação, que, ai sim, eu diria que, institucionalmente, é o único espaço onde os alunos e professores que dela participam conseguem manifestar suas opiniões e pensamentos a respeito, se autorizam a dizer alguma coisa e, algumas vezes, de forma muito tímida... Tem toda uma relação de confiança que tem que ser estabelecida para ter a legitimidade de ser o interlocutor. (Fonte: EC/Entrevista).

[...] uma vez que você tem um programa aprovado é muito mais tranquilo você ter aprovação de simpósios, cursos, etc. No entanto, o [Núcleo], ele já, inicialmente, ele surgiu como só esse núcleo, e houve uma época que conseguiu, sim, ter essa questão do programa. No entanto, o tempo passou e, infelizmente, por questões de não ter um comando de um professor, algo que representasse e mantivesse de forma mais forte lá dentro, houve um rodízio muito grande dos alunos, que eram a base mesmo da manutenção do núcleo... E acabou que perdeu um pouquinho nisso. E ficou inativo até durante, se não me engano, um semestre o [Núcleo] e tudo. E, posteriormente, foi reativado o [Núcleo]. Só que, infelizmente, perdemos, então, esse programa. É o nosso objetivo agora renovar o programa para que a gente tenha até facilidade com tudo isso. O que já vem sendo até mais tranquilo, uma questão é que a gente conseguiu a aprovação já da disciplina optativa pra o próximo semestre... [...] Então, a partir do próximo semestre, caso a gente consiga a aprovação desse Programa, oficialmente o [Núcleo] já vai ser vinculado lá como uma liga... vai ganhar esse *status*. [...] a gente vai reiniciar essa disciplina optativa dentro da faculdade [...]. E fizemos, esse semestre, um curso de extensão. Aí, sim, essa proposta de extensão dentro da universidade, abarcando pessoas de fora, profissionais tanto da área de saúde, envolvendo psicologia, enfermagem, e outros, e também pessoas que não eram da área da saúde e quiseram participar também foram muito bem-vindas. [...] Além dos simpósios que começaram desde lá da época do início do [Núcleo]. Sempre ao final do semestre a ideia era que houvesse um simpósio, no total houve oito simpósios e... trazendo vários temas, várias discussões muito interessantes. (Fonte: ED/Entrevista).

E o programa ele tem um tripé! Um tripé que envolve pesquisa, vários projetos de pesquisa têm sido desenvolvidos, no programa. É... envolve ensino, a gente tem feito alguns cursos e dá aula na graduação, na pós-graduação sobre o tema. Inclusive, por exemplo, em uma das aulas que foi dada recentemente na graduação, alunos da graduação do primeiro ano resolveram fazer iniciação científica no tema. Buscaram professores... surgindo deles o movimento. [...] Bem, aqui nós temos progredido nessa dimensão de pesquisa, de ensino e assistência. Alguns projetos... projeto de meditação, de arte-terapia, de atendimento de Psicologia Transpessoal, que é um ramo da psicologia que lida com esses fenômenos de religiosidade-espiritualidade, oficina de histórias, onde se trabalha temas espirituais-religiosos sob a forma de metáforas e associações, né? Então os pacientes tem abertura para a discussão do tema. (Fonte: EE/Entrevista).

Mas hoje, infelizmente, o [Núcleo], por uma série de circunstâncias de natureza acadêmica, está tendo uma certa dificuldade de poder desenvolver um plano acadêmico educacional, onde a questão da espiritualidade é de vital importância. Mesmo com todas essas dificuldades, o grupo que eu fazia parte, e eu ainda estava na ativa também, e depois uns aposentaram, então nós tínhamos menos poder de influenciar, ou de assumir academicamente. Isto atrapalhou muito o [Núcleo]. [...] Vejo que está havendo uma interferência, esta interferência, em parte é pelas limitações humanas acadêmicas dos companheiros, dos colegas que estão na ativa, é muita sobrecarga, é muito trabalho. É uma burocracia imensa para fazer andar a coisa. E o [Núcleo] está numa fase de desafio. [...] O [Núcleo] está meio parado, né? É pena, porque a Faculdade de Educação deveria dar mais atenção ao [Núcleo]. É faculdade de Educação. (Fonte: EF/Entrevista).

Os programas dentro do Instituto [...], eles têm que ter três braços: um que é o ramo de pesquisa, o ramo de ensino e o ramo de assistência. [...] A gente já teve terapia ocupacional, que foi um projeto piloto muito bacana. Tem a própria Psicologia Transpessoal, [...] no comportamento alimentar, eles estão fazendo uma oficina de mandalas, muito bacana. Então a gente tem aí... [...] Estamos conseguindo. Tem um projeto de yoga, que está na gaveta e que está pra sair. [...] Porque às vezes as pessoas, na hora de colocar o projeto no papel, assusta. Tá nessa fase, mas tá quase pronto. Tem outro ainda projeto que tá pra começar também, que é yoga e meditação juntos, para os funcionários do Instituto. Pois é, tem também uma parte burocrática parece, porque, assim, como vai ser no horário comercial, o Instituto precisa autorizar que o funcionário saia para fazer a atividade. [...] Então, a

prática da meditação, ela traz algumas percepções sensoriais alteradas, diferentes. E eu tava falando com eles [grupo de meditação] que existe muito tabu em cima disso. Muito tabu. E pouco, na verdade, por conta até do tabu... não se investiga isso. [...] Então eu acho que é um trabalho da gente, que eu estava falando pra eles. Não é mistificar, e ficar achando que “Olha, eu agora vejo e sinto.” Não é isso. Mas também não é negar essas percepções. É trazer uma maturidade pra isso. [...] é uma faculdade humana. É uma percepção que a gente tem, todo mundo tem. E fica esse tabu: não posso falar. É só meu. E muitas pessoas invalidam essas percepções. [...] como não tem uma explicação, porque isto não é discutido, é sempre essa coisa meio velada, as pessoas descartam essas informações. Ou então, caem naquilo do misticismo. Vira aquela coisa de que “Não, porque eu sei!” Aí também vira uma, vamos dizer, distorção também disso. [...] Na anamnese [espiritual], a gente desenvolveu esse questionário, que é um questionário semi- estruturado, e que a gente já tem... Foi em 2010, começo de 2010. Então, assim, é uma entrevista que a gente faz, semi-estruturada [...]. Como está a prática, se esta prática tem conteúdo, se não tem. O quanto isso influencia. O quanto isso é importante para a vida, para o tratamento da pessoa. Então a gente consegue fazer um pouco essa análise. E aí, a gente vem com essa proposta de o que a gente pode fazer pra ajudar esse paciente a usar esse recurso positivamente. Então nós estamos agora começando a fazer uma análise, porque a gente já tem umas oitenta anamneses. A gente tá começando a fazer uma tabulação disso, começando a fazer. [...] Aí eu até estava comentando com todo mundo, eu falei “Gente, nós temos aqui uma coisa tão bacana. A gente precisa começar a medir os efeitos disso. O que acontece? Quais são as respostas?” A nossa primeira pergunta é: Nos momentos difíceis, ao que você se apega e o que te dá força pra seguir adiante? Então, assim, quantas pessoas respondem de cara: Deus? Muitas. [...] no mínimo, a metade responde Deus. Então, veja que é muito importante. É bastante. [...] Então quando você fala “Nesse momento, o que está te dando força pra passar por essa fase?” “Ah, é Deus.” “E como você faz isso?” “Ah, eu rezo, eu trouxe a bíblia; eu trouxe o Evangelho; eu trouxe...” Um material, um livro de base. Ou às vezes, até são leituras do padre Marcelo. Tem esses livros, que às vezes a pessoa não é daquela região, mas ela “Ah, peguei um livro do Dalai Lama...”. Às vezes, a pessoa não é católica, não é evangélica, mas ela tem ali um conteúdo de espiritualidade muito forte. E eu sinto até que acontece, às vezes... Isso é a minha visão, né? A pessoa fica meio órfã, né? Ela fica sem uma religião definida. Porque ela não se enquadra no catolicismo; aí ela simpatiza com o espiritismo, mas tem umas coisas que também ali não vai. Aí a pessoa fica meio órfã, sem saber o que fazer, né? Eu acho que, principalmente, no Brasil, a gente vivencia isso, esse ecletismo, né? [...] Eu acho que uma das grandes coisas que a gente tá conseguindo aqui, por causa da anamnese, é ter essa metodologia de fazer o diagnóstico da espiritualidade. Então eu acho que, nesse sentido, a anamnese é preciosa, preciosa mesmo. [...] Então a gente tem esse movimento [...]. Para ver se a gente valida, até, né? O que precisa pra gente validar essa anamnese, como avaliação mesmo. E de repente, oficializar o treinamento. [...] A anamnese, ela não é só um instrumento diagnóstico; ela também é um instrumento terapêutico. Porque só de falar sobre isto, só de fazer a pessoa refletir sobre estes aspectos, você percebe que ali tem *insights*, que são aquelas pérolas que você consegue. Então, ela tem esse fundo terapêutico. Por isso que ela é a nossa, vamos dizer, uma das atividades principais. [...] Aí tem os programas específicos, o programa de meditação; a oficina de contos antroposóficos [...] que vai abrir um ambulatorial agora. [...] o pessoal da enfermaria de comportamento impulsivo são um grupo que adora o [Núcleo]. Eles entenderam a importância que isso tem, e estão muito entusiasmados com a oficina de contos... [...] Então é discutir temas. Ela conta os contos, que têm um fundo, uma visão peculiar dessa espiritualidade; e conta e vê o que acontece. Como cada um ali interpreta. É muito legal. E aí até os médicos estão começando a fazer demandas. Olha, traz um conto que vai trabalhar essas questões; porque eu acho que esse grupo que está ali vai precisar disso. É muito legal. E aí ela conseguiu fazer um acordo com eles, pra abrir uma oficina no ambulatório. Então é uma parceria do [Núcleo] com o ambulatório de dependentes químicos. [...] Então, a gente tem uma dupla que está fazendo um estudo grande em cima disso [extra-sensorialidade]. A [Colega] e o [Colega], eles são dois integrantes do [Núcleo] que têm um trabalho muito bonito com bipolares. Fazendo um pouco desse trabalho. “Olha, pode ser uma emergência espiritual” [...] Mas eles estudam exatamente isso: onde é que está esse limite, né, que é da experiência que é uma espiritualidade, da experiência que é uma espiritualidade conturbada que está ali, e o que é realmente uma perda de contato com a realidade. Que não deixa de ser uma dimensão espiritual também, mas que, vamos dizer assim, que traz um comprometimento maior. Então a gente tem uma dupla [...] que estuda isso. [...] Eu fico meio assim, porque como eu



estou nessa parte da coordenação e tudo o mais e eu vejo as demandas, aí dá vontade de querer cumprir com tudo. Mas não dá. Então a gente tem que trabalhar um pouco pessoalmente com isso. É o que a gente consegue fazer. Mas a gente tá crescendo. [...] Tem mesmo uma demanda grande. A gente vai crescendo devagar. [...] Então a gente tem tudo isso acontecendo. Que eu acho que, assim, é essa conquista, né? E é pouco tempo. (Fonte: EH/Entrevista).

A próxima unidade significativa observada diz respeito ao *ensino da espiritualidade* na universidade. A discussão deste tema, por motivos de determinação do corpus de pesquisa, está mais direcionada às áreas da educação e da saúde. Porém, é importante ressaltar que as considerações levantadas pelos entrevistados dizem respeito a todas as áreas do conhecimento, a toda e qualquer iniciativa de formação do ser humano. No âmbito do ensino superior, responsável pela formação de grande parte dos profissionais que atuam na sociedade, deve-se questionar, de forma geral, que tipo de profissional está sendo formado hoje em dia e que tipo de profissional a sociedade realmente demanda. Atualmente, dentro de uma leitura reducionista, o ensino superior vem formando, em sua grande maioria, profissionais focados nas habilidades técnicas, no uso da tecnologia e na competição por um lugar no mercado de trabalho. Encontra-se excluída dos bancos acadêmicos a questão do sensível, dimensão essencial para uma convivência social mais humana, verdadeira e efetiva. Os núcleos de espiritualidade inseridos na academia reconhecem essa falha no sistema de ensino superior e propõem atividades, tanto através de disciplinas curriculares quanto de espaços para debate, através dos quais buscam despertar os alunos e outros profissionais para essa dimensão transcendente a fim de estimular uma mudança de visão em relação à vida e ao compromisso de cada um com o outro e com a sociedade como um todo.

Qual é o papel de um educador (universitário)? Reproduzir um conhecimento já marcado e restrito por um paradigma reducionista ou procurar inovar e ressignificar práticas e teorias na tentativa de uma ampliação de consciência e de uma melhoria social? Na verdade, as pessoas, em sua grande maioria, estão percebendo essa falha, esse buraco de angústia que vem marcando suas vidas e, talvez intuitivamente, estão buscando as mais diversas formas de conexão com o sagrado; o homem parece ávido por trazer mais sentido à sua existência. Na área da saúde, mais especificamente, há relatos de que os pacientes estão carentes de atenção, de uma escuta que acolha o seu ser por inteiro, e de que não se satisfazem apenas com um atendimento técnico e sem emoção, ou seja, desprovido de relação humana. Na área da educação, por sua vez, aqueles profissionais que se colocam em uma posição de ser responsável pela formação dos sujeitos que são “entregues” a seu cuidado, e que não se limitam e não se contentam em desempenhar o papel de mero “transmissor de conhecimento”

– e sabemos que ele não se transmite –, demonstram uma grande preocupação no que diz respeito a como trabalhar a dimensão do sensível, a como contemplar cada sujeito que está a sua frente de forma integral e prepará-lo da melhor forma possível para que ele também possa trabalhar dentro da abordagem espiritual com os sujeitos que, em breve, estarão sob sua responsabilidade.

Assim, a questão de se desenvolver o aspecto da espiritualidade na formação profissional parte também de uma demanda dos próprios alunos, bem como dos profissionais de diversas áreas e também da comunidade. Podemos perceber a crescente importância do entrosamento da espiritualidade com o ensino através dos seguintes relatos:

[...] o oferecimento de um espaço que ocupa uma lacuna na formação dos profissionais da saúde. Então, no campo da enfermagem, da medicina, pelo menos, a que nós temos um acesso mais direto, tem uma falta de formação no que diz respeito ao contato humano e à valorização dessa realidade do ser humano, que é a espiritualidade, de forma muito intensa. Então, a sensação que nós temos é a daqueles que colocaram um prato de comida e as pessoas vieram ávidas para comer por que estavam morrendo de fome, porque falta isso não é? Essa aridez científica, ou uma ciência pretensamente desconectada da religiosidade, ela é um preconceito, uma premissa que hoje não corresponde. [...] Pela parte do paciente, pela parte do profissional... O paciente está ávido por atenção, por espaço, por falar de suas demandas emocionais, afetivas, psicológicas, por falar da sua religião, das suas interpretações religiosas. E o profissional está perdido entre uma aridez científica e uma necessidade humana que é dele, enquanto sujeito, de também colocar essas questões dentro da prática médica e da prática de saúde, e muitas vezes perdido nesse meio sem saber como, qual o limite, o que pode colocar e o que não pode, qual o limite do saudável, do ético e do positivo dentro dessa relação, né? Visto que a relação médico-paciente é muito pouco estudada e muito pouco trabalhada dentro das faculdades. Se trabalha muito o conhecimento da patologia e muito pouco o conhecimento do ser humano. Então, nós, profissionais, saímos da faculdade com um vazio muito grande nessa formação, e temos que aprender na prática do dia-a-dia. E como o profissional é ser humano como todo outro, então, manifesta as mesmas necessidades, tem conflitos com pacientes, tem conflitos com a relação de transferência, com aquilo que são as experiências que transcendem o seu conhecimento, a sua prática, a sua experiência, e que estão todo o dia dentro do consultório, e que precisam aprender a ser validadas, valorizadas para que aquela abordagem da saúde seja mais completa, dentro daquilo que a própria Organização Mundial da Saúde preconiza como bem-estar bio-psico-social, e não meramente a ausência de doença. Então, o paciente demanda isso todos os dias. Mas é uma demanda muitas vezes silenciosa, subliminar, oculta, que precisa ter atenção para perceber. Se não, o paciente entra, representa um papel para o médico, que também está representando um papel, e, ao invés de ser uma relação sujeito-sujeito, é uma relação sujeito-objeto, e fica uma relação distante, fria... E o paciente sai, falando “Sim, senhor, doutor”, e na hora que facha a porta ele volta a ser ele mesmo e vai viver aquilo que, às vezes, está muito distante daquela consulta. Não fez eco, não teve ressonância, não estabeleceu ligação profunda nenhuma. Então, todo este movimento de espiritualidade é aprender a valorizar essa dinâmica subjetiva da relação médico-paciente, da própria experiência, aprender a perceber o quanto isso é importante na vida do indivíduo, como que se pode promover saúde, e como abordar isso – que é o mais importante, né? Como pode promover saúde para o paciente e como pode promover saúde para o médico. (Fonte: EA/Entrevista).

Para ter um exemplo, assim, nós temos servidores que, às vezes, vem fazer disciplinas com a gente. No semestre passado, 2013/1, nós tínhamos a disciplina de Educação e Espiritualidade, e eu tinha três

funcionários da creche da universidade, que vieram conversar com a gente. Porque, ano passado, eu fui convidado para fazer uma oficina com as crecheiras, digamos assim, e eu chego lá e tem um grupo de quarenta pessoas que são as pessoas que atendem as crianças na universidade. Aí eu fiz uma oficina de duas horas, mais ou menos, bem simples, muito mais informativa que qualquer outra coisa, para levantar e despertar o interesse, levantar algumas questões com esta temática, a importância disto para trabalhar com criança, não que fosse menos importante para trabalhar com adulto, enfim... E, para minha surpresa, neste semestre passado, vieram três delas. Para ter uma ideia de como isto vai pegando... [...] Uma outra situação [...] foi bem interessante, nós, semestre passado, nesta disciplina, tivemos dois estudantes de intercâmbio que são espanhóis. Vieram para cá. E pensei: “O que dois estudantes espanhóis de intercâmbio na universidade, um da geografia e outro da engenharia de materiais, vêm fazer num curso... numa disciplina que foca mais a formação de professores e que tratará da espiritualidade?” [...] Ambos se encantaram com a [Universidade] como um modo geral e, em particular, com a discussão desta disciplina porque estas questões sobre espiritualidade nas universidades deles – são duas, não é a mesma –, isto simplesmente não existe. Então para eles a percepção de espiritualidade, e uma possível conversa sobre isto, lá só ocorre fora da universidade. [...] Mas o resultado disso é na percepção, no relato de percepção deles da importância que foi de terem participado de alguma coisa sobre isto, aqui, a ponto deles já colocarem em prática algumas questões que estávamos discutindo na disciplina, durante seus quatro meses de estada no Brasil. [...] Não só vão [levar a ideia para a Espanha], como querem voltar. [...] Aliás, semana passada, um deles [...] mandou avisar que, assim que der, ele volta e quer voltar para fazer a pós-graduação aqui e queria saber quem de nós orientávamos essas questões em pós-graduação. Ele quer fazer pós-graduação nessa área. Só que ele trabalha, ele é engenheiro. Ele vai se formar em engenharia de materiais. E ele veio para o Brasil e descobriu que tem uma cultura, descobriu que, lá na engenharia, tem um pessoal que trabalha com design, [...] que trabalha com a espiritualidade vinculada a isto. Então ele ficou encantado com estas coisas que, para ele, é algo inexistente na graduação, no seu curso de origem. A gente também percebe o impacto desta questão da espiritualidade, ou da forma como ela se apresenta, não somente na questão da religiosidade, mas na temática em si, na inovação que esta temática em si representa dentro da formação em nível superior. Em si, isto para nós aqui, já se percebe isto. Mas os de fora do país, para mim, foi uma novidade perceber. Uma novidade bem boa. [...] Isto, são coisas, é a maneira como vamos percebendo a importância destas questões na formação dos profissionais, não somente no campo da educação. [...] E semestre passado eu tinha duas meninas da psicologia que vieram para cá. Então, para esses estudantes, estas questões vão causar, isto a gente conversou na disciplina, um conflito epistemológico, eu diria. Porque a concepção de mundo de vida com a qual nós discutimos na disciplina de graduação é muito diversa daquela de mundo de vida e corpo humano que eles terão num curso de fisioterapia, num curso de educação física e psicologia. Só a discussão de uma mente não cérebro-cêntrica, ou a possibilidade disto, já coloca o curso de psicologia em cheque, que trabalha, exatamente, nesta perspectiva. [...] Então quer dizer, a gente acaba percebendo que, apesar do risco deste conflito surgir, as discussões que eles nos trazem são completamente pertinentes. A necessidade de uma outra percepção, de uma outra forma de perceber esta sensorialidade... Diria eu que seria perceber outros humanos, dentro do conjunto de humanos que eles tem lá, e que estão focados somente numa concepção. Esta forma de perceber a espiritualidade, como ela vai sendo resignificada por cursos diferentes, que vão impactando nossa conversa, nossa disciplina de graduação, é bem interessante. Tanto para a gente poder repensar a coisa que estamos fazendo, de um modo, de um lado, quanto, de outro lado, ter que mostrar para eles “Olha, gente, tem outras coisas que dá para pensar, que não somente uma perspectiva de mundo.” [...] Porque quando eu que trabalho a disciplina eu faço uma já provocação [...] de que quem quiser participar da disciplina tem que se propor, ou se dispor, melhor, a fazer atividades práticas: “Nós vamos discutir a teoria a partir da prática. Então eu não dou textos prontos, e nem a priori. E eu parto do pressuposto que vocês não precisam ler para aprender a sentir. Mas tem que aprender a sentir, depois a gente pode teorizar sobre isso. Se vocês não aprendem a sentir como é que eu vou trabalhar com a representação, as representações possíveis a partir de um sentir, seja a partir dos cinco sentidos físicos básicos, ou todos os outros que a gente possa perceber... Por outro lado, se eu falar... se vocês lerem a respeito vocês vão imaginar “Ah, então é assim que tem que ser!”. Já é quase como uma indução, então vamos ver quais as possibilidades de percepção, e, em cima destas possibilidades, veremos o que poderá ser feito.”. Então em termos de concepção e planejamento curricular isto é um contraponto à educação

convencional, onde tem que ler a teoria já produzida para depois ver o contexto de aplicação prática. [...] para mim, esta conversa é tranquila. Tem colegas que acham que não: que primeiro temos que estudar, ler a respeito, discutir bastante, para depois irmos para a prática. São concepções diferentes. [...] Quando tu possibilitas que as pessoas tenham um espaço de vivência e, às vezes, são coisas simplórias, mas que assumem um significado tão intenso, com aqueles quinze ou vinte minutos que as pessoas ficam ali, que toda questão te faz diferença. [...] Ubuntu significa isto: todo mundo junto ou todos temos que conseguir conjuntamente. Que é o símbolo da coletividade. Simboliza isso. Pois bem, eu fiz esta brincadeira com os alunos da graduação na disciplina de educação e espiritualidade. Primeiro dia, o fechamento da aula, eu pedi para todos ficarem em círculos, darem as mãos, colocarem a mão direita no peito, com as mãos dadas, puxa a mão do colega para o peito, então todo mundo teve que se aproximar, porque tu junta os cotovelos, automaticamente. E a brincadeira era, “Bom, agora vamos sentar. Ninguém pode soltar, ninguém pode cair, todo mundo tem que se segurar”. Aquele grupo balançou para um lado, aquela roda balançou para outro e todo mundo se segurando, foi uma risada geral e generalizada. Ai todo mundo sentou no chão e “Bom, agora vamos juntar os pés”. Todo mundo se arrastando [...] para juntar os pés. Entre risos e brincadeiras, eu parei um pouco, todo mundo esperando eu dizer alguma coisa e eu só falei isto “ubuntu”. Todo mundo ficou parado me olhando. Ai, lá pelas tantas, alguém se lembra de ter visto a imagem, ai eu pergunto o que ela significa. E é exatamente isso: “Ninguém pode cair, todo mundo tem que se segurar, todo mundo precisa de todo mundo e todo mundo vai funcionar e vai participar este semestre inteiro conjuntamente. Este é o sentido do ubuntu”. Só isto. O pessoal já sai assim: “Bah...” Nunca tinham feito isso”. Simples. Dura dez minutos. E ficam uma semana, ou mais, falando sobre isso. [...] “Há! Mas isto não tem a ver com espiritualidade.” Tem. Sim. Não só isso e muito mais do que isso. Então, coisas assim, que se parte de uma vivência prática [...] Isso é uma das coisas que eu tento trabalhar na disciplina e, ai sim, contrapor isso, em termos de concepção de conhecimento para aquela via tradicional de função do educador, de um modo geral, onde primeiro tu lê e depois tu vai aplicar. E contextualizar isto em relação a qual concepção de espiritualidade, enquanto produção de saberes, enquanto uma forma de ver este mundo, uma forma de representação, uma forma, por exemplo, de produção de conhecimento em ciência, que não é “As Ciências”, que não é a ciência convencional, isso também é uma forma pela qual eu percebo os significados de discutir essas coisas na universidade e como ela acaba tendo sentido para os alunos que vem trabalhar com a gente. [...] Eu vejo assim, todos os nossos estudantes que vêm e participam da educação e espiritualidade, no final, os que ficam até o final da disciplina, nem todos ficam, é unanime a posição deles de que esta disciplina deveria ser mais... devia ter mais tempo, ou deveria ter mais um semestre. E alguns perguntam se podem fazer de novo. E outros querem saber porque, enfim, que ela é oferecida somente no outro semestre, ou só uma vez por ano. E a justificativa que eles colocam é que é a única, nos cursos de licenciatura, de onde eles vêm, e, aí nós recebemos vários, não é só do curso de pedagogia, onde estas questões, onde há o espaço para estas questões, que eles possam conversar a cerca da vida deles próprios, durante a sua formação de professor, ou de educador, de modo geral. Em nenhum outro lugar dos cursos de licenciatura, em particular, eles terão este espaço para conversação, para experimentação, para vivências, para dizer suas percepções de mundo. [...] Teve uma menina, em uma das práticas que se fez sobre percepção multidimensional, a partir do processo de visão, ela não olhava diretamente para mim. Ela olhava para mim de frente e virava os olhos. Ela olhava para o lado, desviava o olhar. Eu notei, mas, enfim, eu não quis perguntar para ela. No final da aula, ela pediu para falar comigo. Eu vi que ela foi ficando, o pessoal foi saindo, ela foi ficando sentada, arrumando as coisas bem lentamente, aí ela pediu para conversar comigo e ela disse, veio me pedir desculpas, que ela notou que eu tinha notado que ela desviava o olhar, porque ela tinha medo. “Mas medo de mim?” Ela disse “Não professor. É que eu enxergo algumas coisas que eu tenho medo”. E ela começou a relatar que quando a gente fez, formamos o circulo, a roda, íamos fazer as atividades práticas, ela notou que entre eu e outras colegas ficavam vultos. Imagens que ela não conseguia identificar e que ela relacionava com imagens que ela tinha visto em filmes de terror e coisa parecida. E eu perguntei para ela se ela tinha sentido medo. E ela disse que sim. “Mas o que te deu medo foi a imagem do que tu viu? E se tu viu, ela era real. É uma realidade percebida. Eu não percebi, mas é uma realidade que tu percebe. Então para ti era real, tanto que tu tem medo. O que te trouxe medo é a imagem, o ser que esta imagem representa? Ou a lembrança do filme de terror?”. Ela parou, pensou. “Ai, eu lembro do filme”. Eu disse: “Então, tu não relacionou que teu medo é do filme e não do ser?”. E me respondeu: “Bah, professor, não tinha me dado conta disto”. É uma questão cultural. E

é cultura nossa, que associa uma imagem feia a um filme de terror. Como se o bonito não fosse feio. Então, se eu tivesse todo branquinho, vestindo uma roupa branca, eu sou do bem? E tudo bem? Isto não é verdade. E ela concordou: “Realmente, não”. “Agora, como é que tu pode aprender a perceber se este ser, esta imagem, te causa algum mal, algum mal estar, ou ela é maléfica para ti, ou enfim... esta é tua pergunta”. Ela disse “Eu nunca falei sobre isto com ninguém, e tenho isto desde criança, já me aconteceu de entrar na sala de aula com meus alunos (ela é professora do magistério) ver isto nos meus alunos e não saber o que fazer.”. Só o relato dessa moça jovem, de vinte e três ou vinte e quatro anos, dá a dimensão, dá importância que tem, se ter espaço para estes estudantes falarem destas coisas sem serem criticados, sem serem diagnosticados como paranoicos ou coisa parecida, ou ridicularizados, ou medicalizados, se fosse outro caso, mas sim tratar como um processo educativo cultural e a partir de uma outra percepção e concepção de mundo. [...] quando a gente fez a proposta, na disciplina, de uma intervenção, que acabamos não conseguindo fazer, pois foi bem no ano da greve, ano passado, de uma intervenção em escola ou espaço educativo onde se pudesse aplicar os conteúdos que a gente estava discutindo na disciplina, uma intervenção pontual, coisa de trinta minutos, uma hora no máximo, essa menina e outras 2 propuseram que elas fizessem uma intervenção parecida com esta que eu tinha feito com eles em aula – onde ela tinha percebido o que percebeu –, junto à Casa do Estudante da Universidade porque elas sabiam, e duas moram lá [...] que tem colegas que têm problemas afetivos, que não conseguem lidar com a solidão, que não conseguem lidar com isto, e estavam se medicalizando ou se drogadizando, e ela enxergava nessas pessoas esses seres lhes acompanhando e ela queria falar com eles de uma forma afetiva, como ela tinha visto na disciplina. Só isso, para mim, já rendeu a noite inteira... de qual a importância de trabalhar com prática educacional, na formação de um educador, uma jovem que se dispõem a fazer isso com os colegas com as quais ela mora na casa do estudante. Isto não é pouca coisa. Então, são coisas assim que a gente vai vendo, e tem diversas outras situações, dos relatos que nos trazem, da importância desta conversa enquanto vivência e enquanto saberes que eles vão levar para a sua vida, e em seu trabalho, enquanto educadores, durante o processo formativo. Então, aí, quando eles reclamam que é pouco tempo que eles têm, eu concordo. [...] Só para fechar aqui, uma outra questão, a questão da creche. Quando eu fiz a intervenção na creche ano passado, a creche da [Universidade], que eu te disse que vieram 3 pessoas de lá. Eu propus para elas se elas sabiam como o som se propagava. Ai ficaram meio assim e disseram que ele precisa de ar, de um meio físico de propagação. Isto a gente estuda na física, a física clássica já diz isto. Ou seja, quando a gente bate em qualquer objeto ele produz som. A gente fala, o som revertera no ar. Todo mundo concordou. [...] Então eu disse que “me parece óbvio que vocês sabem o efeito daquilo que vocês falam dos alunos de vocês? Porque se vocês falam, na sala dos professores, “terminou meu horário, vou voltar para a sala dos diabinhos”, é isto que vocês estão propagando no entorno de vocês, no campo bioenergético a volta de vocês, no ar que as circunda, até chegar na sala de aula. Vocês sabem perceber qual a sensibilidade das crianças com quem vocês trabalham para saber se elas sentiram isto ou não?” Aí todo mundo parou. “Então a gente tem que pensar mais no que diz sobre as pessoas com as quais nós trabalhamos. Nós estamos fazendo exatamente aquilo que não deveríamos.” Então, como isso é um processo educativo para a gente, como ser humano, é algo que tem que incorporar como prática nos espaços educativos. Parece simples dizer isto, e é simples dizer. Agora, como a gente converte isso em prática? O educador. Como é que a gente converte em um projeto curricular da formação de professores? E por ai vai... Infelizmente isso ainda está pouco visível nos currículos escolares e na graduação, na formação de educadores, de um modo geral. Os estudantes que vêm da fisioterapia já vêm com isso como discussão lá. Felizmente. A importância de como tu te posiciona frente ao teu paciente para não fazer com que ele fique pior do que já está. Então, isto para eles, já é uma prática necessária. Os estudantes já estão pensando nisto. E tentando vivenciar isto. Mas, nas licenciaturas, isto ainda está longe de acontecer. [...] Mas eu sou cético: o que a gente vê nos currículos da formação dos professores que possa contemplar estas perspectivas? Muito pouco. Talvez a gente veja algo sobre educação infantil, o pessoal trabalha com música, teatralidade, e tal. Mas nas demais áreas das licenciaturas, não é só pedagogia, são todas as áreas de conhecimento. Nos currículos de licenciatura de biologia, ciências e química, com as quais eu trabalho, posso te garantir que não existe, não acontece. Na matemática também não. (Fonte: EC/Entrevista).

[...] um contentamento de ver o tanto de pessoas que está de fato preocupado, ou mesmo interessado em investigar um pouquinho dessa questão também, de trazer essa vivência da espiritualidade para o cotidiano, para a prática acadêmica, que é uma necessidade, uma demanda. E os estudos hoje demonstram, tanto a relação até com as doenças... E, então, como que, para um paciente, ter espiritualidade auxilia num processo às vezes de diminuir a pressão arterial, menor risco de suicídios... Enfim, muitas práticas que estabelecem e auxiliam numa saúde do paciente em si. [...] para compreender o ser humano como algo mais global, mais inteiro. O ser humano holístico mesmo, né? E que na verdade, o ser humano não é um conjunto de partes, o ser humano é algo muito além disso. Então, a proposta nossa é compreender um pouquinho mais o ser humano na sua complexidade real. E dar esse valor, tratá-lo como ser humano, não simplesmente como um objeto de estudo, como uma parte doente, ou algo do tipo. [...] Se você chega numa universidade, e é introjetado em você um excesso de rigor, de técnica e somente isso, e não valores, e não preocupação com o ser humano, aí a gente está fadado a uma medicina indo para lados não muito adequados, como o que a gente percebe hoje em dia. Como se qualquer pessoa perguntar, com relação a algum tratamento com médico e tudo, com certeza, você vai ter milhões de relatos de pessoas com uma insatisfação muito grande em relação à postura, à falta de atenção, preocupadas apenas com a hora, com o horário – vamos acabar logo a consulta – é isso que importa, e não o paciente ali. Para o médico, para muitos médicos, hoje, infelizmente, o que importa mais é, às vezes... Tem até uma frase: a diferença entre médico e comerciante de medicina. E a gente tem que conseguir fazer essa distinção. Que a universidade seja o lugar para formar médico e não comerciante de medicina. Então, daí essa importância. (Fonte: ED/Entrevista).

[...] surgiu, no consenso do grupo, a ideia de fazer um curso sobre “Educação e Espiritualidade”. Foi uma experiência fantástica. Teve uma procura de alunos da pedagogia, professores da rede pública e particular, porque isto foi divulgado... Alguns, um número expressivo, vieram. E nós fizemos uma experiência de como seria a disciplina para desenvolver a temática educação e espiritualidade. Não podia ter nenhuma filiação particular, enfatizar que estava muito ligada à religião. E nós queríamos deixar claro, e deixamos claro: separou. Espiritualidade independe da religião institucionalmente aceita como tal. Mas a espiritualidade leva, tem uma certa conexão com a religiosidade. Isto foi um consenso. Mas respeitava-se a crença de cada um, defendendo a liberdade de pensar, sentir e agir, com solidariedade, etc, etc.. Eu participei, dei algumas aulas, porque as aulas, eram assim... laboratório. A gente abordava uma determinada temática, e os grupos faziam vivências... [...] Então as aulas eram vivenciais. E se trabalhava com a sensibilidade das alunas e dos alunos e a partir da experiência deles, vivenciadas na sua espiritualidade... Mas aí entrava o fenômeno, o fenômeno anímico-mediúnic, de percepção extra-sensorial. Então é de uma riqueza extraordinária. [...] aí fizeram um projeto para incluir no currículo, no curso de pedagogia, como matéria eletiva, Educação e Espiritualidade. Para a surpresa de todos, depois de alguns contratempos, foi aprovado o projeto. E, aí, no primeiro dia que abriram as matrículas, em menos de uma hora fechou. Eram 40 vagas. E aí começou o curso. E depois era um curso que era para ser ou no primeiro semestre, ou no segundo, uma vez. Por essas coisas que você não tem como explicar bem o porquê, repetiram. [...] E assim ficou consagrada a Educação e Espiritualidade. Este tema ele é um tema integrador. Para isto é preciso que haja uma visão de interdisciplinaridade, transdisciplinaridade, multi-transdisciplinaridade – é amplo, compreendeu? [...] É esta visão que tem que ser trabalhada nos currículos escolares segundo os conhecimentos da psicologia educacional, dando suporte teórico, e aí entram as várias teorias piagetianas, construtivismo... São teorias, mas ainda não deu o salto quântico que vai dar [...] Porque aquela criança que está sentada ali, eu vou usar de uma pedagogia em ação, partindo do pressuposto de que ele é um ser senciente, e ele está num estágio psicológico, biológico de crescimento e expansão. Mas ela já tem um saber milenar, e que precisa atualizar em função de uma nova época, de novos conceitos mais avançados. Mas que a essência dela possa emergir e aquilo que ele já tem de concreto, de valores interiorizados, que podemos chamar de virtudes cognitivas e afetivas, etc... Mas ela ainda também é um ser em construção, ele tem ainda o seu lado sombra. Esse lado sombra que precisa transformar em luz. Ai lembrando a pedagogia do Cristo “Deixai brilhar a vossa luz. O que eu faço, vós podereis fazer também”. Isto está aí, mas fizeram disso uma religião. E as religiões separaram os homens, que ainda continuam separados. (Fonte: EF/Entrevista).

E acaba que a gente viu uma demanda enorme dos profissionais da saúde na busca, então, dessas pesquisas, desse assunto, desse esclarecimento. O curso que a gente realizou esse semestre foram cem vagas que se esgotaram em quatro dias. Divulgação por e-mail. A gente nem teve tempo de divulgar com cartazes. Então, é uma demanda enorme de profissionais da saúde querendo abordar esse assunto e desenvolver, como os artigos estão abordando, todas as formas de abordagem desse assunto. Tem as medicinas alternativas, também, que é uma forma. Então tem uma demanda enorme, assim nessa área. (Fonte: EG/Entrevista).

E eu acho que quando você fala de espiritualidade, se você não se aproxima da pessoa, você não alcança essa dimensão. Se você não está ali quem você é, você não alcança a pessoa. Porque isso é muito íntimo. [...] Você chegar e perguntar, de forma que você acolha. Porque veja, são pensamentos que, às vezes, a própria pessoa não se permite ter. Ela se julga. Como que ela vai falar disso com alguém? Então se você não traz esse acolhimento e essa imparcialidade, você não consegue, às vezes, ter essa ação terapêutica que a gente tem a intenção de ter. [...] E aí entra esse elemento da transparência, que nem sempre a gente observa nas profissões de saúde. Porque eu acho que tem um viés até muito, vamos dizer, compreensível, né, da pessoa se defender, mesmo. Porque você está lidando com o sofrimento humano. É uma profissão muito difícil. Então, de certa forma, é um treinamento justificado. Mas será que ele é eficiente em todas as situações? Será que ele é indicado em todas as situações? Eu acho que essa questão da espiritualidade, ela está também trazendo isso. Espera aí, em que momento o médico precisa virar e falar assim: “Olha, eu sei que é difícil. Eu me empatico com a sua condição.” Hoje em dia, se você observa a população em geral, a grande mágoa com os médicos é dessa falta de empatia: “Ah, a pessoa nem olhou no meu rosto, ficou só escrevendo.”. Entrevista de quinze minutos. É uma frieza. E aí a pessoa não vai se abrir: “Imagina, o cara não está nem olhando no meu olho, eu não vou dizer para ele questões profundas. Não, esquece!”. Ou nem ouve e fala: “Ah, isso não é importante pra mim.” E faz pouco caso. Aí a pessoa acaba se ofendendo até. Porque... puxa! Eu tenho várias anedotas de conhecidos. Um inclusive que eu falo “Você é bem turrão.”. Ele fala: “Enquanto o médico não olha pra mim, eu não respondo pra ele.”. Ele fica na birra. Aí eu penso: “O que que tá rolando ali? É uma competição.” Aí o propósito, que é o tratamento, se perde. Então eu acho assim, por mais espinhudo que seja, por mais tabu que tenha nesse tema... a água tá chegando, e aí? (Fonte: EH/Entrevista).

Acho que ainda tem muito para a gente trabalhar na formação dos profissionais para trabalharem ou para considerarem o tema da espiritualidade nos seus trabalhos. Seja na saúde, na educação ou em outras áreas. E, também, na universidade, para trabalharmos com este lado dos alunos. Nos Estados Unidos, por exemplo, as universidades, tanto pública como particular, trabalham muito a questão da espiritualidade do aluno. Como atividades de extensão, dentro do campus. As universidades católicas têm a sua capela. Que é como a gente conhece, né, a PUC, por exemplo... As Metodistas, também, elas têm um enfoque de trabalhar mais a espiritualidade do aluno. As públicas já não têm. Mas em universidades fora do Brasil a gente vê que tem uma tônica. Ou são viagens culturais, inter-religiosas, ou se fazem debates, ou se fazem atividades com cinema. Então isto é mais aberto. No Brasil, as públicas, nem se cogita trabalhar com isso. Então eu acho que isso ainda é uma resistência que teremos que quebrar para atender melhor esse aluno, esse universitário como um ser integral. Não só atender a parte intelectual, da formação técnica, mas a parte da formação humana também, e a universidade se responsabilizar por isto. Então, acho que ainda é uma resistência a ser quebrada. Entrar mais práticas... Pode ser em associação como as entidades religiosas, mas não necessariamente, se pode trabalhar a espiritualidade num campo não confessional, através dos valores, do questionamento da transcendência, valores de ecologia, de cidadania... Aí, também entram outras formas de transcendência. [...] Vejo também na parte das humanas. [...] na administração, por exemplo, na parte de gestão, isto tem bastante coisa, também... Que buscam trabalhar a espiritualidade do funcionário nas empresas, através da responsabilidade social. Então tem alguns cursos universitários que têm abordado, também, esta questão da espiritualidade. Os clássicos, como

Teologia, por exemplo, ai nas privadas, pois nas públicas não tem. Acho que no campo da saúde, também na parte de Filosofia, Antropologia, que na [Universidade] temos também. As humanas, de uma forma geral, têm estudado bastante, investigado e contemplado. Acho que está indo bem. (Fonte: EI/Entrevista).

Embora a espiritualidade esteja crescendo notoriamente em todas as áreas do conhecimento, e seus benefícios para a saúde do homem e para o convívio social estejam comprovados através de diversas pesquisas, não podemos deixar de apontar que a relação do sujeito com a sua religiosidade pode nem sempre ser benéfica. Tirante o fato de que a religião pode ser – e realmente muitas vezes é – utilizada como forma de manipulação e de domínio individual e social, sob uma outra perspectiva, através dos conceitos de *coping positivo e coping negativo*, diversos pesquisadores vêm estudando efeitos negativos da religiosidade em relação ao sujeito consigo mesmo. A palavra *coping* não é traduzida para o português e está vinculada à busca por sentido, às estratégias que uma pessoa pode utilizar para lidar com situações adversas ou de estresse. Entre essas estratégias, estão as crenças religiosas. Desta forma, temos o *coping* religioso e espiritual, que pode ser positivo ou negativo.

De acordo com Stroppa e Moreira-Almeida (2008, p. 3), “Evidências apontam um uso consideravelmente maior de *coping* religioso positivo do que negativo para diferentes amostras sob diferentes situações estressantes de vida.”. Ao *coping* religioso positivo está diretamente associada uma saúde mental e física melhor no que se refere a uma maior estabilidade emocional, uma qualidade de vida melhor, menor risco de depressão, etc. O *coping* negativo, por sua vez, estabelece relação com um pior estado de saúde mental e física. Stroppa e Moreira-Almeida (2008) apontam, como exemplo de *coping* positivo, estratégias como “Senti que Deus estava atuando junto comigo.”, “Procurei em Deus conforto e orientação.”, “Busquei proteção e orientação de entidades espirituais.”, “Pensei sobre como minha vida é parte de uma força espiritual maior.”, entre outros. Como *coping* negativo, os autores apontam, entre outros, os seguintes exemplos: “Questionei se Deus realmente se importava.”, “Fiquei imaginando se Deus tinha me abandonado.”, “Não tentei lidar com a situação, apenas esperei que Deus levasse minhas preocupações embora.”. Pode-se perceber através dos exemplos de *coping* religioso apontados por Stroppa e Moreira-Almeida (2008) que, por um lado, a espiritualidade aparece como uma força de apoio, que dá sustentação ao sujeito, enquanto que, por outro, aparece como uma evidência de abandono que se atualiza tanto no sentido de que o sagrado abandonou o sujeito quanto no sentido de que o sujeito abandonou a si próprio e entregou sua vida apenas nas mãos do seu objeto de fé.



Através dos excertos abaixo, podemos perceber que os entrevistados apontam a possibilidade de relações negativas entre religiosidade e saúde:

Então, muitos e muitos estudos existem nessa área, mostrando os bens para a saúde do paciente oriundos de uma vivência com espiritualidade na vida. Então, buscando sentido, às vezes, com uma religião. Um ou outro caso, eles estabelecem questionamentos sobre, às vezes, um radicalismo religioso e tudo. Claro, tem alguns aspectos negativos que isso traz, como qualquer... Quando a gente foge do equilíbrio a gente sabe que isso está sujeito, mas que de um modo geral, de um modo prático, com equilíbrio, essa vivência com espiritualidade dá grandes resultados para o paciente, para a saúde do paciente. Então, a partir desses resultados, dessas evidências, é mais um motivo de irmos em busca do estudo dessa interface entre saúde e espiritualidade. (Fonte: ED/Entrevista).

[...] as pessoas têm, né, as suas crenças e tudo, então, há uma demanda... do sujeito de querer saber que impacto isso tem, se é que tem um impacto, e então, qual é o impacto? Se ele é positivo, se ele é negativo. Há pesquisas que mostram impactos positivos e há pesquisas que mostram impactos negativos. (Fonte: EE/Entrevista).

Porque só praticar, por praticar, rezar todos os dias, isso pode se tornar mais um automatismo, vazio, ele não tem uma essência. E aí você percebe que os resultados não vêm. Esses resultados positivos não acontecem. Pode até ser uma fonte de suporte. Porque a pessoa tem hábito de fazer aquele ritual, de acordar e rezar, e aquilo é um fator, vamos dizer, de *coping* positivo, porque ela ajuda, ela fala “Não, se eu não rezar de manhã, o meu dia não vai ser bom. Só que não é uma... Vira uma relação de dependência do ato. Que nem “Ai, eu não tomei meu café da manhã. Eu não vou passar bem o meu dia.” Vira uma coisa um pouco sem conteúdo. Então, eu sinto que a gente ainda tem que explorar um pouquinho mais. [...] E o interessante da anamnese, é que ela trás conteúdos, já trouxe em alguns casos, conteúdos muito importantes para o tratamento. E que não seriam abordados de outra forma, não seriam... Eu sempre falo desse exemplo, que pra mim foi muito marcante. Tinha uma paciente com dependência química, de álcool, alcoolista, e ela se sentia muito culpada. E bastante católica. E, aí, ela se sentia muito culpada e achava que Deus não estava perdoadando ela. E que todo sofrimento que ela estava passando era um castigo de Deus... E que ela merecia, porque ela tinha pecado, porque ela não tinha conseguido... E aí eu falei “Mas como foi então?” A gente tem um sistema aqui [...] de capelães que visitam... Foi na primeira semana, no final da primeira semana ela recebeu a visita do padre, e ela se confessou, ela conseguiu se confessar com o padre. E aí ela aderiu ao tratamento. E aí ela sentiu que o tratamento fazia sentido, porque agora Deus tinha perdoado ela. [...] Inclusive, tem o Dr. Pargament, que também é um dos autores que a gente usa como referência, que fala de *coping*, o *coping* religioso, né? Então, o Dr. Pargament fala muito até dessa questão de que o *coping* negativo, o *coping* religioso negativo é muito danoso. Porque se Deus está te culpando, se Deus te abandonou, quem vai te ajudar?! Então, não adianta remédio, não adianta nada. Então, como isso é importante, e como isso não é considerado. A pessoa tem boa vontade, ela segue o que o médico está falando, ela segue tudo, mas o tratamento não vai pra frente. (Fonte: EI/Entrevista).

Sob a denominação *o crescimento da espiritualidade*, selecionei algumas falas que demonstram o sentimento de confiança e, ao mesmo tempo, de cautela das pessoas que estão trabalhando com o tema, no que se refere ao caminho já percorrido pela espiritualidade em direção a uma inserção forte e definitiva não só no ensino superior, como também no campo

profissional e social. A produção científica está cada vez abundante e acessível e o número de profissionais que hoje inserem em suas práticas a dimensão espiritual do ser humano aumenta a cada dia. Assim, através dos depoimentos dos entrevistados, que estão vivenciando e lidando diretamente com o fenômeno da “admissão” da espiritualidade no âmbito da universidade, podemos ratificar a premissa básica dessa pesquisa, ou seja, o fato de que o interesse, o reconhecimento e a busca pela espiritualidade estão realmente em ascensão.

Também é possível perceber através dos excertos a ideia de que ciência e espiritualidade não precisam estar em lados opostos, que existe uma possibilidade de conciliação, de complementariedade, e que essa divisão, como já foi discutido ao longo desse trabalho, traz consequências negativas para a constituição do sujeito.

Quando nós começamos, achar um artigo científico, achar um grupo que valorizava, era muito difícil. O quê? Dez anos atrás? Isso daí não tinha a facilidade que tem hoje. Hoje você dá um clique, você acha dezenas, né? É muito fácil. Então, é... Sem dúvida, é um momento não só de dentro da universidade, mas na sociedade como um todo, né, do ressurgimento dessa ligação. [...] Saiu uma recente pesquisa esses dias mostrando que dos cientistas, somente quinze por cento acham que saúde e que ciência e religião entram em conflito permanente. Os outros [...] oitenta e cinco por cento acha que ela pode, que ela tem uma conexão, que tem uma forma de conciliar que é muito grande. Então, essa dissociação histórica, que se impõe ainda hoje, como se fosse a fonte da verdade, ela é uma falácia. (Fonte: EA/Entrevista).

E o mais legal é percebermos o contato que existe hoje entre... o vínculo... [entre os núcleos de espiritualidade]. Não é simplesmente: “Ó, existe aqui, existe lá, sabemos e tá. Por assim dizer, né? Mas, não. Hoje existe já um elo, um vínculo, troca de experiências, com o que vamos enriquecer... Nós aqui do [Núcleo] recebemos e-mails também o tempo todo. Um dia recebemos um e-mail de um pessoal lá da Paraíba, querendo iniciar uma liga lá na Paraíba... (Fonte: ED/Entrevista).

Se você for ver no *Royal College of Psychiatry*, por exemplo, em Londres, existem mais de 600 psiquiatras pesquisando esse tema, né? Então, mostra que há um interesse. (Fonte: EE/Entrevista).

Ai, eu vejo um livro e começo a tremer! [risos] Porque, eu acho, sim, que a gente tem já conhecimento disponível suficiente pra mostrar que é algo que realmente tem que ser reconhecido. Que tem, abundante. O número de pesquisas... Você entre num “*Pubmed*” da vida e bota lá “espiritualidade”. Você vê que de ano para ano está crescendo. Então é um movimento que está vindo com força, muita força. E vamos deixar vir. E claro que como todo movimento que vem com muita força, tem aqueles momentos que a coisa anda, tem o momento que desanda. Tem gente que fala bem, tem gente que não sabe falar do tema. Então, temos de tudo. [...] E eu acho que, nesse sentido, seu trabalho também é muito bacana, de mostrar assim: “Olha, está explodindo, né? É uma coisa que está explodindo, as pessoas estão falando, está sendo visto a importância que isto tem.” E, na verdade, eu acho que ninguém aguenta mais. Tirando esses que negam, negam, negam, negam - e vão negar até morrer, tem um grande número de pessoas que não aguenta mais essa divisão. É uma dicotomia que fica interna da pessoa. Então eu acho que está todo mundo cansado um pouco disso. A gente fala: “Pera aí. Vamos falar disto de uma forma... normal.” (Fonte: EH/Entrevista).

A decisão de trazer para esse estudo *as vivências que construíram o caminho dos entrevistados na espiritualidade* foi uma tentativa de identificar o perfil desses sujeitos que lutam e se dispõem a arriscar seu conceito na comunidade científica para que a abordagem integral do ser humano seja contemplada dentro das universidades. Ao analisar os relatos, percebe-se que a maior parte dos sujeitos, ao lado da marca de uma base religiosa familiar, revela a presença forte de uma vivência multi-religiosa, de um contato com sistemas de crenças e práticas bastante diversificadas, corroborando o que foi apontado e designado como *bricolage* espiritual por Siqueira (2003), e a expressão de uma curiosidade, de um “carinho” e uma “predisposição” nata que impulsionam o sujeito na direção do estudo e de uma maior compreensão do tema – um assunto que “entusiasma” e “cativa”.

Uma leitura desse fenômeno pode ser feita a partir da busca pelo objeto *a* da teoria lacaniana. A passagem por diversas formas de expressão da espiritualidade pode evidenciar a eterna busca pelo sagrado através de objetos parciais de satisfação, objetos que não conseguem dar sustentação ao verdadeiro desejo de encontro com o sagrado. O sentimento de que a conexão com o Absoluto foi perdida pode gerar esse movimento caracterizado pela não satisfação com as propostas de diversas práticas religiosas/espirituais uma vez que, por estarem inseridas na dimensão do simbólico, tais práticas não conseguem dar conta da totalidade do real. Dada a singularidade e a sensibilidade de cada sujeito, para alguns essa busca se expressa de forma mais intensa que para outros.

Por outro lado, mas não de forma oposta, talvez essa multiplicidade de experiências possa estar associada a uma busca de sentido que ultrapassa o limiar da aceitação passiva de uma tradição religiosa herdada. Esse contato com concepções diversas de religiosidade/espiritualidade, muito provavelmente, propicia uma abertura do sujeito para o sagrado como um todo, para a transcendência em si, uma vez que todas essas formas de expressão buscam uma relação íntima do sujeito com Deus, com o Absoluto. A partir desse ponto, não existe disputa ou conflito, existe apenas a Espiritualidade. Aqui, a multiplicidade das experiências se traduz em agregar saber.

Podemos, ainda, salientar que, quando os sujeitos falam desse lugar de espiritualidade que ocupam na universidade, aparece a ideia de que as coisas vão acontecendo “porque o Cosmos conspira a favor”; essa perspectiva de que “tudo” foi acontecendo para que ocupassem aquele lugar permeia a maioria das falas. Outro aspecto que deve ser ressaltado, é a marca forte deixada por vivências da realidade multidimensional, que embasam e reforçam

o sujeito a caminhar de acordo com a sua verdade; a dimensão espiritual passa a ser conscientemente constituinte desse sujeito e a demandar alimentação e reconhecimento.

Porém, através da fala de um dos entrevistados, percebe-se que as fronteiras de um estudo sério da espiritualidade ainda não foram bem apreendidas pela população em geral. Ainda há excessos, ainda há a ideia de que qualquer coisa é válida, postura essa que pode resultar em decepção e abandono do tema por parte de um pesquisador dedicado e com uma vivência bastante rica e sensível da espiritualidade.

Eu comecei a estudar, ou me envolver, vamos dizer assim, e, quando eu comecei, comecei desta forma que todo mundo começa, eu ouvi as pessoas falando sobre isto. Eu não tinha nem terminado minha graduação, devia ter meus vinte e três, vinte e quatro anos, por aí. Mais ou menos isto, pouco mais talvez, vinte e quatro, vinte e cinco. Terminei minha graduação em 88. Antes disto, em 86, eu já estava começando a me dedicar a esses estudos. Mas muito cauteloso. Até porque minha formação era química, eu trabalhava em indústria química, então tinha toda uma visão dura da ciência convencional, enfim, que existe, até hoje, no curso de química, por exemplo. [...] Depois, já no final dos anos 80, participei de alguns grupos de umbanda, muito mais levado por amigos que participavam disso. E muito mais como curiosidade mesmo. A partir de 89 eu comecei a participar, formalmente, de um grupo de estudos, dentro de um centro de umbanda. Havia um grupo de estudos sobre espiritualidade, assim, de um modo geral, de todas as formas... mas ainda vinculadas às questões de religiosidade. [...] Isto foi até 96, efetivamente. Um estudo efetivo, uma vez por semana, um pouco mais que isso. E um estudo fundamentado, basicamente, em espiritualidade e saúde. Então era um estudo para processos de cura, autocura, autoconhecimento... Era basicamente isto. Tinha circulado por alguns outros grupos, nunca fiquei num grupo só, sempre transitava entre várias tradições, para poder conhecer um pouquinho de cada coisa. Acho que um ano e meio, dois anos, eu participei de um grupo de gnoseologia. Depois um pouco sobre teosofia, [...] na Sociedade Teosófica, aqui em [Cidade]. Depois, um pouco em um grupo espírita, alguns meses, que eu não gostei, não me senti à vontade. Depois, na umbanda, sim, eu fiquei muito tempo, participando ativamente. Atuei dentro do grupo de corrente, como religioso e tudo. Ai, em 98, eu entro na universidade. [...] Antes de entrar na universidade, neste grupo de estudos que eu participava, nós tínhamos... e era um grupo de estudos bastante avançado, como eu não vi até hoje, dá para dizer isto. [...] E este grupo a gente estudava, realmente, de tudo um pouco. Mas uma das coisas que a gente desenvolveu, na época, era [...] o estudo por chacras, ou por centros de energia, vinculado ao calendário astrológico. Então, a cada período do ano, se focalizava um centro de energia e, por conseguinte, tudo que aquilo representava enquanto natureza humana e a relação disto com o planeta e o mundo em que a gente vive e a sua multidimensionalidade – embora na época essa expressão não fosse usada. E, aí, nessa perspectiva, uma das coisas que se fazia e, em particular, tinha uma pessoa lá que fazia isso, com uma certa regularidade, e a precisão a gente foi identificando depois, era que ela conseguia fazer previsões de futuro. Ela conseguia, o que a gente chamava de desdobramento astral, ela conseguia sair conscientemente do seu corpo, ter essa percepção multidimensional, o seu corpo ia a diversos lugares e, nesse processo, ela conseguia avançar no tempo. [...] Ela conseguia recuar até uma ou duas gerações anteriores à nossa. Mas, enfim, sozinha ela não fazia. Tinha que ter todo um aparato para isso. Então, quando estávamos fazendo o estudo de como a nossa consciência era constituída e como que se podia ter uma possibilidade de que essa consciência ocupasse diversos lugares, então tinha que ter alguém que pudesse fazer esse trânsito para ver “onde é que tu tá indo, para onde é que tá vindo?”. E como ela tinha clarividência bastante acentuada, então fazíamos uma conjugação das diversas habilidades de cada um, eu trabalhava com intuição, então a gente conseguia fazer esse... no conjunto das habilidades a gente conseguia ter uma percepção e, como era um grupo de estudos, tudo era relatado. [...] Documentado para poder ter o registro e, em cima do registro, a gente poder fazer um novo estudo subsequente. [...] Uma das coisas que eu acho que foi

mais fantástica para a gente ver era que tínhamos um colaborador do grupo que ele era soropositivo, bem na época em que a Aids estava explodindo. Ele veio para o grupo porque ele estava... tinha morte declarada pelos médicos. Ele estava para usar os últimos dos coquetéis, ele ia começar a usar aquilo, porque não tinha mais o que fazer. Ele vem para o grupo e ele mantém-se vivo, durante todo tempo que ele ficou no grupo. Quando ele resolveu sair, deixou de fazer todo o trabalho, todas as práticas, toda preparação, todo o suporte que o grupo tinha, ele voltou para a medicação convencional e durou pouco tempo. Isto não é para dizer assim “Viu, ou tu fica no grupo ou tu vai morrer.”, não é isso. Era todo um aporte bioenergético que se tinha e que ele, por conseguinte, fazia. Toda preparação de energia e renovação de campo e tudo que o grupo possibilitava que esta pessoa fizesse. Então, para mim, isto foi uma coisa bem emblemática assim, que realmente foi... Então, esta pessoa que fazia este trabalho com a gente, ela, na época, nestas idas e vindas, anunciou que eu ia entrar na universidade. Eu nem pensava nisto na época, era 95, 96, por aí. Então, anunciou, antecipou em três anos o que iria acontecer. Em 96 eu entro no mestrado. Isto eu nunca me esqueci: eu estava numa aula com um professor que faleceu há pouco tempo, o [Colega], eu estava sentado do lado dele [...], a aula rolando, ele vira para mim e me diz assim: “Vai abrir uma vaga no DEC na tua área, tu tem que te inscrever”. Virou e continuou dando aula. E eu fiquei parado, e ele se virou e tal... Ai, depois no final da aula, eu fui agradecer para ele e tal e ele me disse: “Mas eu não te falei isto”. E eu insisti: “Falou, sim”. E ele, novamente: “Não me lembro”. Ele tinha apagado da memória... Eu nunca me esqueci. Mas ele até disse: “Se eu te disse, vai”. E, de fato, tinha a vaga para concurso. E essa pessoa que disse que eu iria entrar na universidade e tal e que eu ficaria bastante conhecido porque eu iria trabalhar em todos os lugares do Estado, que eu iria viajar muito e que eu ia ser conhecido por andar sempre com uma mala de couro. Eu pensava que era uma bolsa. Eu trabalhava numa escola pública. Quando avisei meus colegas que iria pedir demissão do [Município] porque eu iria entrar na universidade, eu era o coordenador pedagógico da escola, e os professores fizeram uma vaquinha e me deram de presente uma carteira de couro, porque eu gostava de tomar chimarrão (risos) e disseram: “Isto aqui é para tu andar com ela dentro da universidade e lembrar da gente”. Então estas coisas são, simbolicamente falando, mas, enfim, são representativas de como as coisas vão nos levando e a gente vai percebendo isso. Então, como cheguei na universidade com estas questões da espiritualidade, eu digo que elas sempre estiveram presentes. A forma como eu fui conhecendo as pessoas, eu conheci a [Colega] por acaso. Um belo dia eu estava no departamento, uma colega nossa estava com muitas dores nas costas e eu sugeri que ela fizesse uma consulta com um amigo meu que é acupunturista. E ela perguntou como é que eu sabia disto, e eu contei a história do meu amigo... E ela disse: “Pois é, tem uns colegas nossos aqui que se reúnem uma vez por semana e tal, tem um grupo de estudos, tu não quer ir lá ver o que está acontecendo?”. Eu fui. E era o grupo da [Colega], do [Colega], do [Colega]... ai ela já avisou [...] que eu estaria vindo. O dia que eu entro na sala para a reunião, o [Colega] estava presente e disse assim: “Chegou a novidade, é esse o professor que vai continuar o nosso trabalho”. Por isso que ele sempre diz isso, porque no primeiro dia ele me recebeu assim. Então, essa trajetória, né? Que veio de uma formação inicial muito mais por conta de curiosidades e que depois vai se configurando em possibilidades... elas foram acontecendo. E tem uma expressão bem comum que eu gosto “o Cosmos conspira a favor”. (Fonte:EC/Entrevista).

Então, é uma coisa que vem de muito tempo... Eu tenho, como qualquer outro cidadão, interesse nas questões de espiritualidade-religiosidade de ordem familiar mesmo... Mas eu diria que um dos fatores que mais me influenciaram, até porque quando eu procuro a universidade num primeiro momento não é para pesquisar o tema, eu vim mais num interesse de uma pesquisa mais epidemiológica. Mas, naquele momento da minha vida, eu estou trabalhando numa instituição, que era uma instituição religiosa, que tinha uma prática religiosa em curso que interferia na saúde e no comportamento de alguns pacientes. E aí, houve um interesse de fazer um estudo sistemático para verificar se esse impacto era eventual ou se ele era sistemático, se ele ocorria... E aí, surgiu a ideia de fazer uma parceria, porque o médico, pela legislação brasileira, não pode atuar nessa seara sem ser sob a guarda de um projeto de pesquisa. Então houve o interesse de... “Para a gente pesquisar isso, vamos fazer parceria com a Universidade pra ter essa legitimação, né, essa legalidade...”. E aí, pelos resultados, o que aparecia, fui me envolvendo e me absorvendo pelo tema e fui realmente achando que aquilo ali era um território que me sinto confortável e interessado em pesquisar, em produzir... É uma coisa que

cativa... Foi me entusiasmando mesmo, né? É um tema que entusiasma, porque você começa a olhar essa perspectiva, essa dimensão espiritual-religiosa, ela dá uma perspectiva muito ampla de vida, né? Então, quando você começa a olhar sob essa perspectiva, e psiquiatra já tem uma abertura a olhar para as subjetividades, não só do ponto de vista objetivo, mas incluir alguma subjetividade. (Fonte: EE/Entrevista).

Desde criança, eu tinha uns dez anos [...]. Todos nós fomos criados numa igreja católica [...] Mas o papai foi muito católico. [...] Depois ele se desiluiu com a Igreja, isto foi na década de 35, por aí. [...] Papai mantinha um grupo, um grupo esotérico, o Ciclo Esotérico da Comunhão do Pensamento, que trazia o saber do oriente, a sabedoria perene, e o Ciclo Esotérico da Comunidade do Pensamento, na época, estava em plena ascensão. [...] E eu ouvia. Eu ficava sentado num banquinho que aquilo me atraía muito. Vem daí, então, meu interesse. Mais tarde, quando eu fiquei mais jovem, já mais maduro, eu me interessei, ouvia meu pai falar, muita coisa eu não entendia... eu me encantava com aquele mundo. E sofria, recebia esta influência da minha infância. Mais tarde eu me iniciei no esoterismo. Aquelas práticas de mentalização, de meditação, eu comecei a descobrir em mim a minha essência e a minha espiritualidade. [...] Eu sabia que tinha algo... transcendente. Depois da guerra eu tive um fenômeno, eu vivenciei um fenômeno de saída do corpo, durante o sono físico. Mas essa expressão “saída do corpo” não existia no imaginário do povo, nem era... não havia esta divulgação que tem hoje. E neste estado alterado de consciência eu me via, e uma entidade me alertou e me avisou: “A sua irmã, [nome da irmã],” - que ia completar quinze anos, em junho -, “ela vai adoecer. Ela tem vida para 3 meses. Ela vai adoecer e, quando completar quinze anos ela será enterrada.” Eu vivenciei isso. Voltei para o corpo, me trouxeram para o corpo e eu desandei num pranto imenso. E, aí, não dormi mais. No dia seguinte eu contei isto na hora do café. Papai e mamãe disseram assim, nós morávamos em [Cidade], papai e mamãe disseram: “Não, você comeu muito ontem, essa coisa toda... você teve um pesadelo”. Tá. O que é ruim a gente chuta fora. [...] Duas semanas depois, como eu ia dizendo, chegando em casa, o Dr. [Médico], que era médico, grande médico, estava examinando a minha irmã [...]. Ela estava com problema no pulmão, pleurisia, água no pulmão. E naquela noite ela baixou o hospital... e nunca mais voltou. Quando eu entrei e vi ele auscultando as costas da [Irmã], ela tinha quatorze anos e sete meses, por aí, ou quatro meses... eu ouvi a voz. Olhei... Aquela vivência fora do corpo me veio tudo assim, como eu estou te vendo. E a voz me disse assim: “Eis o início do fim”. Mas eu senti uma paz, uma serenidade muito grande. Me emocionei. Levamos a [Irmã] para o hospital. E aí, até chegar os três meses, terminar os três meses, eu vivenciei tudo aquilo, e falava sobre a morte e o morrer, como se eu tivesse estudado... como se fosse um *expert*. De onde é que eu tirei tudo isso? Daí eu comecei a buscar uma resposta... Levei dez anos para encontrar o espiritismo, quase dez anos. Mas, antes, eu fiz uma iniciação na prática do mediunismo. Encontramos uma médium, [...] a mamãe, que estava com problemas nos olhos e estava fazendo um tratamento, para ser operada pelo Dr. [Médico]. E, através dessa médium, um espírito se manifestava. O espírito de um indígena. Naquela época a umbanda não era como é hoje. O fenômeno mediúnico, a arte indígena brasileira, estava emergindo no cenário do Brasil. E depois veio a constituir a Umbanda. Hoje muito bem organizada. Mas na época, foram fenômenos isolados. [...] E eu fiz uma iniciação com eles. Eles me prepararam para eu encontrar o espiritismo mais adiante. Aí, a mamãe fez um tratamento com essa entidade que constava colocar, no frontal, um bife, que no dia seguinte estava podre... cheiro de carne podre. Embrulhava e colocava no lixo. Na noite seguinte, usava gema de ovo. Fez isto durante três meses. Quando ela voltou ao médico, o Dr. [Médico], que era famoso na época, [...] examinou a mamãe. Ele era um homem alto, bonito, muito, muito educado, e ele disse assim: “Dona [Mãe], o que que a senhora fez? A senhora não precisa mais... Eu lhe dei um colírio que era um paliativo. Me conte, o que houve... o que a senhora fez?”. A mamãe ficou com vergonha de dizer que um caboclo... Você imaginou? Naquela época... Aí a mamãe disse assim: “É, doutor, eu botei o colírio que o senhor mandou”. E ele disse: “Mas não é possível”. E o Dr. [Médico] só foi saber isso depois que morreu! Aí eu entrei na convivência e na vivência do fenômeno. [...] Eu fui tendo várias vivências em que eu buscava uma resposta. Só fui encontrar essa resposta anos depois no Espiritismo, através de uma entidade que até hoje me ampara, me ajuda, Pai Tibiriçá. [...] a última vez que o pai Tibiriçá se manifestou para mim, estabeleceu um plano para voltar de novo e se despedir de mim. Mandou que eu fosse ler Kardec. Aí eu fui ler O Livro dos Espíritos, O Livro dos Médiuns... E ali eu encontrei as

respostas que eu procurava. Seis meses depois a médium veio e ficou mediunizada, e eu falei, e ele falou diretamente comigo. Que nessa caminhada ele estabeleceu para mim, durante cinco anos, uma prática. Ele mandou que eu comprasse uma estatueta que representaria ele, como um guerreiro, uma estatueta de um índio, ajoelhado, com arco e flecha apontando. [...] Aquilo ia representá-lo. E eu passei, durante cinco anos, fazendo uma prática, uma prática de meditação e concentração com a imagem. E isso foi um recurso que ele utilizou, e eu fui amadurecendo anímica e mediunicamente falando. Quando ele mandou eu ler Kardec – e eu li –, eu me dei conta que as pessoas que precisam de imagem, ainda estão num nível de maturidade espiritual-consciencial em que a idolatria é um caminho... É um processo milenar. E aí eu fiquei assim, criticando, meio revoltado até: “Poxa, eu ficava ali, se era uma hora que eu estava fora, eu fazia quando eu chagava, eu fazia aquela prática.” E eu tive várias vivências... Isto foi aumentando a minha convicção. [...] Ai, o Pai Tibiriçá se manifestou e me aconselhou e disse pra mim assim: “Tenha fé, nunca te faltará o teto, o pão, o agasalho, para ti e para todos aqueles que dependerem de ti”. Nunca faltou! Ai eu pedi permissão para ele, “Eu tenho uma dúvida, Pai Tibiriçá”. Ele disse: “O que é, meu filho?”. “É uma iniciação?” Ele disse: “O que é?”. “O senhor me mandou fazer aquele exercício diante de uma imagem, assim, assim.” “Sim, eu mandei”. “Mas o senhor mandou eu ler Kardec, e aprendi com kardec que o espírito que precisa de imagem ainda é um espírito atrasado”. Ele disse: “É verdade”. “Mas como é que o senhor me mandou?” “Porque você precisava, meu filho”. Eu perguntei pra ele: “O Senhor precisa?”. “Eu não”. Entendeu? Aí, quer dizer... “O que eu faço agora da imagem?” “Joga fora.” “Posso jogar fora?” “Você não precisa mais da imagem. A imagem foi um recurso que você precisava, de algo materializado, para você centralizar e aprender a se concentrar, a meditar, etc., etc...”. Processo pedagógico interessante, né? Aí, como ele mandou jogar... Eu ia jogar fora. Ai ele parou um pouco... “Não, não joga não. Dá para a tua mãe, que a tua mãe ainda precisa da imagem”. E aí, depois ele saiu, desincorporou, a médium voltou à realidade, e à noite eu entreguei de presente para a mãe, e a minha mãe ficou deslumbrada. E até o dia que ela desencarnou a imagem estava na cabeceira dela. [...] Em 2004 eu tive uma experiência... O meu irmão estava ameaçado de um câncer de garganta, fumou muito. E ele foi em todos os médicos, etc, etc.. [...] Num certo desespero, me pedi para ir com ele no Rio de Janeiro, visitar o Templo Espirita Tupyara. É um grande centro. É um centro espírita, mas é um centro eclético, porque tem a umbanda, tem o candomblé, tem a igreja católica, é um sincretismo. Do ponto de vista antropológico, é muito interessante fazer um estudo daquele grupo ali. Eu fui lá. Quando eu entrei lá... É uma babilônia, é imenso. [...] Quando eu entrei eu vi aquilo, aquela multidão. [...] Naquele sábado tinha quase mil pessoas ali, sentadas aguardando. Tinha gente de tudo quanto era tipo: turistas, estrangeiros, cariocas, brasileiro, etc. etc.. e tinha um altar imenso. No fundo do altar tinha a imagem de Nossa Senhora, do Cristo, do Kardec, do Bezerra de Menezes, dos santos da Igreja Católica Apostólica Romana, as imagens dos orixás e das forças da... [...] No espiritismo, André Luis, um dos mensageiros que integra a falange de Bezerra de Menezes, no livro *Conduta Espírita*, ele sugere aos espíritas, para terem uma conduta compatível com a filosofia e o conceito de religião à luz do espiritismo. Então, uma das coisas que ele fala neste livro é que, nas casas espíritas, deve-se evitar a imagem de santo, de altar, essa coisa toda, tanto que não tem imagem por condicionamento da egolatria e idolatria. Então, porque a tese espírita é uma religião de foro íntimo, cada um é sacerdote e si mesmo. É essa a tese. Isto é muito abstrato. Então, a imagem ainda é importante como um recurso pedagógico. [...] Bom, quando eu entrei ali, o nosso recepcionista falou: “Hoje nós temos poucos médiuns.”. Ai, eu perguntei: “Quantos médiuns?”. Tinha 400 médiuns incorporados, estavam traduzindo o cerimonial para atender as pessoas. Então tem aquele canto característico, mas predominava ali, vamos dizer assim... a abordagem, assim, místico-religiosa afro-católica-brasileira e o espiritismo, através do fenômeno mediúnico, compreendeu? Ai eu fiquei criticando. “Isto aqui é um sincretismo religioso, o mediunismo independe de religião. Eu comecei a fazer uma crítica na reflexão. Lá pelas tantas senti vontade de ir ao banheiro. [...] quando eu entrei no banheiro, havia uma música, uma música suave e um perfume de lavanda... O banheiro deles era imenso. De uma limpeza que ainda não vi. Só vi em hotéis, mas era um banheiro coletivo. [...] E quando cheguei ali fiquei encantado com o que eu estava vendo. E de repente eu senti um... um banho de energia, e eu ouvi uma voz, uma voz austera, amorosa, paterna-materna, que me envolveu numa vibração de amor compassivo que eu nunca senti na minha vida. Nem pelo meu pai, nem pela minha mãe, pela minha esposa, pelos meus filhos. Nunca. E de repente, eu sentia lágrimas nos olhos. Me emocionou muito. Esta voz me dizia assim: “O Ilimitado se limita para ajudar o limitado”. Repetiu três vezes. Não era

alucinação. Eu fui lá por um determinismo fisiológico, perdi a vontade de fazer xixi, tal o impacto. E as lágrimas... eu fiz xixi através dos olhos, das lágrimas. Isto para mim marcou muito. Ai eu vi que eu estava sendo um pouco intolerante. Há pessoas que precisam da imagem como um instrumento pedagógico. Há outros que já transcenderam esse estágio. [...] Ali eu vivi uma experiência da compaixão. Sai dali em estado de graça. E a medida que fui seguindo o corredor, as pessoas que eu encontrava, eu sentia uma ternura muito grande por elas. Até que chegou um momento que eu não me contive, e tinha num recanto mais distante uma velhinha, devia ter quase 80 anos, cabelo branco, ela incorporada, recebendo uma preta velha [...]. As pessoas estavam sendo atendidas, entrei na fila. Fui lá para abraçar, beijar e agradecer. Eu não pedi nada. Tinha 400 médiuns incorporados atendendo ali. Vim de lá assim. E, sempre que eu posso, eu passo essa mensagem – que eu recebi uma graça. (Fonte: EF/Entrevista).

[...] para mim a espiritualidade é “O tema”. Então, poder fazer esse trabalho aqui, pra mim é... A espiritualidade é o que orienta a minha vida. Eu não tenho nenhuma religião específica, mas eu comecei a praticar muito nova, com 17 anos, a praticar meditação. E eu sempre mantive uma, vamos dizer assim, uma relação muito íntima com Deus. Que pra mim, o meu conceito de Deus é um conceito bem abstrato. Não é um ser humano 100 mil vezes melhorado. Ele é abstrato. Tem muito mais a ver com o conhecimento que a física está trazendo, dessa interconectividade, dessa força que anima, desse poder, tem muito mais a ver com isso. Então, através da prática, eu sempre procurei me conectar com essa força. E deixando que isso guie a minha vida completamente. Eu realmente estou a serviço, o que eu sinto que é. O meu trabalho tem sido sempre refinar a minha percepção de aonde essa energia está me levando, né? O que está sendo pedido? E é isso. Tudo o que eu faço na minha vida, não dá pra separar... mesmo, assim, desde muitos anos. E antes, na minha juventude, eu tive uma formação um pouco mais católica. Minha mãe era mais eclética, ela tinha uma coisa de umbanda. Eu cheguei a frequentar centros com ela uma época. Eu sempre tive um ecletismo de religiões. E tive lá um evento na minha vida, aos 14 anos, que é aquela transformação pessoal. E aí aos 17, vamos dizer, que eu fui resgatada por esse grupo que praticava meditação. E aí, pra mim, foi o meu caminho de volta. Então, dentro da minha jornada pessoal, é realmente muito significativo. Outro dia um psiquiatra residente, veio perguntar pra mim: “Ah, esse negócio de meditação... Você acha que isso funciona mesmo? Qual a importância disso?”. Eu olhei pra ele, e disse: “Nossa! Eu não estaria aqui, se não fosse isso.”. E realmente eu não imagino, que pessoa eu seria sem essa vivência. Não consigo imaginar mesmo. Então, pra algumas pessoas eu sinto que isso é bem segmentado, a parte da prática espiritual, da vida profissional... A minha, realmente, não. Em tudo. Eu realmente... É tudo mesmo, assim, não estou exagerando, não, é 24 horas. O tempo todo é “O que isso significa? Qual a repercussão disso?” [...]. Então tem essa visão, de que tudo realmente na vida tem um significado. Tudo tem uma importância, que basta que a gente possa observar. [...] Eu já tinha antes uma percepção aguçada, e eu sofria muito com ela. Porque eu não contava para ninguém, porque eu falava: “Vão falar que eu sou louca!”. Então eu brigava muito com as minhas percepções, brigava muito... Nossa! Uma agonia, uma agonia... [...] Aí, com 14 anos a minha mãe ficou doente, e foi um grande trauma porque ela teve uma doença muito rara. [...] Ninguém sabia o que era. Foi um trauma muito grande, foi uma experiência que se somou com algumas situações da vida. E aí foi aquela... [som de corte]. Com 14 anos, imagina... Aquela idade mais... [...] sem ter um diagnóstico. Ela ficou oito meses em coma. Então, assim, foi realmente uma coisa incrível. E a minha mãe, com certeza, é a minha grande mestra, né? Porque ela sobreviveu, ela acordou... e ela tem me ensinado e ensina muito até hoje. [...] Aí foi esse mergulho, né, esse mergulho, e aí teve esse resgate, que foi pela prática da meditação. E ali as coisas começaram a fazer muito sentido. Até essas percepções, mesmo, começaram a fazer mais sentido... e comecei a reativar. Nossa, eu lembro que eu passei anos me convencendo de que eu não via e não ouvia nada. Não quero ver e não quero ouvir. Porque que eu via, eu ouvia. E eu não queria. E eu consegui, durante um tempo, eu consegui bloquear isso. Mas na hora que você começa a praticar, vem. E aí, como lidar com isso? Mas a prática mesmo ela vai te ajudando a lidar com isso. Pra mim foi... foi o que me salvou. Por isso que eu digo, quando ele me perguntou: “Ah, mas a meditação funciona?” “Eu não sei onde eu estaria se não fosse a minha prática.”. [...] Sempre tive muita curiosidade de estudar. Então, assim, desde muito cedo eu leio muito. Eu sempre fui muito atrás de livros. Enfim, eu não sei se é sorte. Eu digo sorte, mas não... não é assim... São esses caminhos da vida.



Que eu fui pegando livros bons, e fui indo atrás de material bom, entendeu, de boas referências, que traziam exatamente um pouco dessa visão mais madura. Sem pender muito para um lado ou para outro. [...] O meu pai se juntou de novo, e a mulher dele... [...] Foi ela que me levou para a meditação. E a gente virou muito amiga. [...] Teve uma época que teve uma febre de workshops e coisas de xamãs, e ela organizava esses eventos, ela que trazia muita gente dos Estados Unidos pra cá. E eu convivi muito, nessa época, com esse povo mais místico e exotérico. E, Nossa Senhora, como eu via barbaridades ali. Porque é um exagero mesmo, sabe? Perde completamente a noção da realidade. [...] Mais eu tive vivências também, assim... bastante fortes. E, é assustador, né!? É assustador. Você pensa: o que aconteceu aqui?! Porque não tem informação, por isso que é assustador. (Fonte: EH/Entrevista).

Desde o mestrado comecei a estudar este tema e não parei mais. Continuei fazendo relações, fui trocando alguns tópicos, mas sempre me mantive no tema. É uma confluência de fatores. [...] Eu acho que uma é que tenho uma tendência natural, de interesse pessoal meu pelo assunto. Desde pequena tenho muita curiosidade, gosto de ler livros, me considero uma pessoa muito religiosa, muito espiritualizada... Então é um assunto que está sempre em volta, que me interessa, que me instiga. E aí os caminhos da vida foram me levando. Quando fiz minha dissertação de mestrado eu queria conhecer... Como eu só tinha a psicanálise na universidade, fiz na [Universidade] a psicologia, e eu não gostava muito da psicanálise. Mas queria fazer um mestrado em psicologia clínica. E, aí, o tema que na época me chamou atenção era das práticas alternativas em psicologia. Conhecer quais os fundamentos que esses psicólogos tinham para usar práticas alternativas. E, aí, meio sem querer querendo, eu acabei caindo neste assunto da espiritualidade, conhecendo os referenciais que eles usavam, fui me interessando. E aí, quando eu fui para o doutorado, eu já estava certa que queria estudar este tema. [...] Então, foi assim que eu acabei entrando e gostando de estudar uma coisa diferente. Achava que eu podia dar uma contribuição, porque eu já lia bem em inglês, como tudo estava em inglês... O meu próprio orientador na época disse: “Não existe isto que tu quer estudar, de onde tu tirou esse troço?” Ai, eu disse: “Ah, eu vou te mostrar como existe”. Ai, comecei a escrever e buscar materiais. Então, era muito desafiador, muito gratificante, junto de um tema que eu gostava. E, depois, conheci o [Núcleo], ainda era professora da [Universidade], quando conheci o [Núcleo]. E as coisas foram se encaminhando... Eu sempre pensava “Não, eu vou fazer mais esse trabalho e depois eu mudo de tema, vou conhecer outras coisas.” Mas nunca sai. Não me sacia a vontade de conhecer mais as implicações disso. [...] É uma confluência de fatores. Acho que tem fatores individuais e tem um pouco de destino, assim entre aspas, que é como que as coisas vão surgindo e a gente vai... [...] Isso é bem forte. Olhando hoje para trás eu vejo que... Até porque eu tive... eu tenho um filho e eu vi o que é da natureza da criança, né? A minha natureza, assim, eu vejo, que era... Desde pequena, eu tinha umas coisas que... que eu vejo que ele não tem, por exemplo. Agora aqui que eu estou em [País], por exemplo, eu vou fazer os passeios, eu não sou católica, mas eu, volta e meia, estou dentro das igrejas, né? E eu fico lá olhando, eu adoro, acho lindo, tiro foto, fico sentada dentro da igreja. Então, assim, é uma... É uma constituição também, eu acho, de se sensibilizar com aquilo ali. De ter uma predisposição pra gostar. E eu vejo que tem pessoas que não têm isso. Não desenvolvem... Tem disposição, mas não desenvolvem. Então, acho que isso é preponderante também. Parece, assim, uma sensibilidade mesmo que algumas pessoas têm mais do que outras. Embora todo mundo tenha em potencial... Isso talvez eu ainda venha a pesquisar. (Fonte: EI/Entrevista).

[...] esse tema sempre teve muito próximo de mim. Mas eu me interessei por esse tema já, praticamente, desde a adolescência. [...] A religião sempre foi muito presente na minha vida. Eu tenho todos os conflitos possíveis porque eu descendo de uma família judaica, do lado materno, e protestante do lado paterno, e minha mulher é católica. E fui criado como protestante, mas com diversos valores judaicos aí. Fui criado como protestante porque meu avô era pastor protestante. E o judaísmo praticamente desapareceu da família... [...] Esse foi o meu meio de criação. Eu estudei Teologia, não sou formado, mas eu estudei muitos anos Teologia... Então, tenho interesse pela área, tenho interesse pela área. Vamos dizer assim que eu tenho carinho pela área. Se você me perguntar se eu sou

religioso, eu não sei dizer para você; eu tenho uma religiosidade que se chama do tipo “meio”. Eu não sou uma pessoa de fé religiosa, mas tenho interesse pelo estudo da *Torah*, da... Enfim, estudei hebraico para poder estudar a *Torah*... Gosto assim do assunto, gosto do assunto. É... Mas não me considero uma pessoa de religiosidade tipo “fim”. Então, eu vivi nesse meio – pessoas que têm interesse no assunto... Acho que por isso tomei gosto pelo assunto. A minha livre docência foi sobre esse tema. [...] ela foi um estudo sobre a saúde de ministros religiosos. Foi uma maneira de devolver o que eles me ofereceram, ao longo da minha vida. Então... procurei contribuir um pouquinho para a saúde deles. E, para poder estudar esse tema, eu precisei estudar um pouquinho de tudo. [...] há dois textos que marcaram, vamos dizer assim, a minha formação. Eu fui criado em um ambiente protestante, fundamentalista, bem radicalzinho, até o contato com um livro chamado Cristo e Cultura, é de um autor chamado Niebuhr, onde ele mostra ao longo da história da Igreja as diferentes formas com que a Igreja se relacionou com a cultura. E aí eu pude enxergar onde que eu estava e onde que eu queria estar. Então, foi muito... interessante. O outro autor, é um autor [...] chamado Fowler, F-o-w-l-e-r, muito importante; é um livrinho precioso chamado Estágios da Fé. É um livrinho – ele teve um trabalhão enorme –, é um estudo qualitativo sobre o desenvolvimento da experiência religiosa ao longo da vida da pessoa, que nós passamos por estágios. E... Então eu estou muito longe do estágio do adolescente, digamos assim, onde você é radical, acha que o seu grupo tem razão, que você precisa se converter a minha fé religiosa, etc, etc. Eu tenho uma posição mais universalista. Que é melhor. Então, depende se atende as suas necessidades. Mas eu me lembro, ao longo da vida, a passagem por esse tipo de situação. É... eu me lembro do... Quando eu estava na faculdade e... eu estava na faculdade de Psicologia, a minha turma de estudo era um judeu ortodoxo, dois padres e eu, protestante. É, muito interessante. E eu, em contato com essas pessoas, vendo como essas pessoas eram bacanas. Assim... tinham uma vida espiritual muito intensa... Enfim, isso foi transformador para mim. Então eu deixo de uma posição onde eu achava que homem de saia era o fim da picada, para uma posição... E essa é uma passagem epistemológica que o Fowler descreve... [...] O tema, na verdade, ele me incomoda um pouco agora. Eu deixei essa linha de trabalho já há alguns anos porque eu cansei dos... vamos chamar assim, dos malucos que ficam atrás de mim, querendo que eu comprove, estude, teste as teorias mais estapafúrdias. Cansei um pouco dos... das pessoas mais fundamentalistas, radicais e... enfim. Então, ãh... me cansei um pouco do assunto. Eu acho que é assim que eu me sinto, é cansado do assunto. Então, eu deixei essa linha já há alguns anos. (Fonte: EB/Entrevista).

Através do exposto acima e dos depoimentos dos entrevistados, podemos reafirmar a espiritualidade como um fenômeno em ascensão, destacando a sua conquista dentro da universidade nas áreas de investigação, ensino e prática, tanto educacional quanto na área da saúde. Os benefícios das práticas espirituais vêm sendo comprovados tanto em relação a uma melhor saúde mental e física quanto a uma possibilidade de se promover uma mudança no sentido de construir uma sociedade melhor.

Uma vez que a espiritualidade é um conceito de ampla abrangência, que se pulveriza, e porque não dizer que se “camufla”, em temas como ecologia, gerenciamento de pessoas, artes, economia sustentável, trabalho voluntário, *design*, entre diversos outros, parece pertinente afirmar que a importância e a presença da espiritualidade extrapolam em muito “aquilo que se vê”, ou seja, os trabalhos e práticas que nos chegam através do claro uso dos termos espiritualidade/religiosidade/religião.

Como não há consenso sobre a possibilidade de se tratar esse tema com uma postura científica, a espiritualidade ainda se constitui um alvo de críticas e um terreno frágil, que exige atenção redobrada a fim de que possa se fortalecer, cada vez mais, a partir de suas conquistas. Porém, é inegável a contribuição que esse novo acolhimento da dimensão espiritual do ser humano tem trazido para as mais diversas áreas da sociedade – uma demanda de maior humanidade e responsabilidade está começando a ser respondida em tempos onde podemos questionar se o “ser” ainda é humano. Retomo, então, o início deste capítulo: a saúde do ser humano e a possibilidade de um convívio social melhor deve estar acima de questões de sentido ou não-sentido.

## 8 ENTRE A ESPIRITUALIDADE E O PATOLÓGICO

O homem não inventa Deus, ele descobre  
Deus. Deus é síntese, não é antítese.

Jorge Ponciano Ribeiro

Uma das grandes contribuições que o estudo sobre a espiritualidade trouxe em benefício daqueles que se dedicam a alguma forma de espiritualidade, ou que em um dado momento vivenciam o sagrado, foi o aval da ciência, mais especificamente da área da saúde mental, sobre o fato de que vivências espirituais que geram manifestações tidas como “fora do normal” podem ser aceitas como não patológicas. Durante grande parte do século XX, as experiências vivenciadas pelos sujeitos que apresentavam algum tipo de manifestação que ultrapassava o limite do normal eram abordadas como evidências de doenças mentais. Como resultado desse diagnóstico precipitado, durante muito tempo, houve uma realidade de medicação e internação de pessoas saudáveis, que para além de desnecessárias, eram totalmente prejudiciais e que, muitas vezes, era o decreto do fim de uma vida. Como aponta Terêncio (2007, p.10), “Do ponto de vista materialista e mecanicista, a Mística seria puro non-sense, irracionalismo obscurantista – o suficiente para definir uma patologia.”.

De acordo com Dalgarrondo (2008a), Emil Kraepelin (1856-1926), psiquiatra alemão, é considerado o mestre da clínica psiquiátrica e foi o principal responsável pela descrição e classificação dos transtornos mentais. Sua contribuição influencia a forma como são feitas as classificações desses transtornos até hoje. Ao longo de seu trabalho, Kraepelin observou que componentes místicos e religiosos apareciam com bastante frequência, principalmente em pacientes psicóticos, como nos casos de demência precoce, hoje denominada esquizofrenia – especialmente as mais graves –, de parafrenia e de loucura maníaco-depressiva.

Nos casos de demência precoce, o psiquiatra aponta que “[...] no que se refere às alterações perceptivas, os pacientes “vêm imagens em sua frente [...] os cães do inferno, uma estrela branca, demônios, anjos [...] recebem ordens do anjo Gabriel”. (DALGARRONDO, 2008a, p. 150). No que se refere às alterações da vontade, Dalgarrondo (2008a) refere que Kraepelin destaca o negativismo (muitos associados a conteúdos religiosos): “[...] os pacientes se sentem sob uma ‘proibição’, não comem nada durante um dia “porque Deus não quer que o façam’ [...] devem permanecer deitados, ‘por uma ordem superior’[...] ‘as vezes lhes ordenam’”. (DALGARRONDO, 2008a, p. 150). Em relação às ideias delirantes (frequentemente acompanhadas de alucinações auditivas), onde os temas religiosos aparecem com mais intensidade, evidenciam-se contextos de exaltação ou de culpas a serem expiadas.

Muitos pacientes, nesse caso, “sentem-se destinados a grandes obras, a grandes acontecimentos [...]” (DALGALARRONDO, 2008a, p. 150), ou sentem que devem ser, ou foram, punidos por seus erros.

No caso da parafrenia, a essência do quadro clínico é formada por delírios e alucinações. Nesses casos, porém, não são observadas deteriorização da personalidade ou alterações significativas da vontade e afetividade. Em contrapartida, as ideias religiosas de exaltação aparecem em primeiro plano. Segundo Dalgalarrondo (2008a, p. 151), Kraepelin comenta que nesses pacientes “as aspirações e revelações divinas são muito frequentes: possuem o “dom da profecia, tratam com o Cristo, são ‘sem pecados’, mediadores entre Deus e a humanidade [...], receberam uma graça especial, devem cooperar para a redenção do Mundo [...]””, etc.

Por sua vez, na loucura maníaco-depressiva, atualmente denomina transtorno bipolar, “Kraepelin salienta que os delírios seguem o colorido geral do quadro: de ruína, culpa ou pecado nas melancolias psicóticas e de grandeza, exaltação ou poder nas manias psicóticas.”. (DALGALARRONDO, 2008a, p. 151). Como exemplo de delírios nas manias psicóticas, podemos citar pessoas que pensam ser a noiva de Cristo, ser protegidas pelo Espírito Santo, ser o próprio Deus ou Jesus; que argumentam que destruíram o diabo ou que têm poderes mítico-religiosos especiais. Como exemplo de delírios nas melancolias psicóticas, temos pessoas que acreditam estar destinadas à ruína ou à miséria ou que devem ser punidas por seus pecados. De acordo com Dalgalarrondo (2008b, p. 220), “Os delírios místico-religiosos podem ocorrer em quase todas as formas de psicose, predominando, porém, na mania delirante e na esquizofrenia.”.

Um pesquisador da área da psicopatologia cujos estudos foram importantes no caminho da distinção entre vivências espirituais e patologia foi Sante Camillo de Sanctis (1862-1935), um dos mais influentes autores da psiquiatria italiana da primeira metade do século XX. Segundo Dalgalarrondo (2008a, p.153), De Sanctis criticou “a tendência de alienistas, filósofos e antropólogos italianos de estender demais a alienação a toda delinquência, ao gênio e ao misticismo [...] porque o conceito de loucura, segundo ele, recebeu uma extensão excessiva e arbitrária.” Em relação a isso, Dalgalarrondo (2008a) esclarece:

O misticismo, por exemplo, considerado fenômeno patológico por muitos alienistas, não é necessariamente, desrazão para De Sanctis. Ele não é *contra a razão*, mas opera com uma outra razão, distinta da razão discursiva, para além de uma consciência simbolizada. O misticismo envolve um certo contato com o mistério, que não turva a consciência lógica e científica, mas dela se afasta.

[...] São apenas, afirma ele, os doentes mentais graves que vão revelar, por meio de seus delírios e alucinações, os misticismos e conversões verdadeiramente patológicos. (DALGALARRONDO, 2008a, p. 153).

Ao aprofundar seus estudos, De Sanctis faz uma comparação entre as visões, as vozes e as revelações dos místicos e dos loucos, uma vez que o contato sensorial com a divindade é comum nos dois casos. A partir de seus achados, afirma categoricamente que nem todos os visionários são alienados e aponta que os religiosos-místicos são precipitadamente diagnosticados como histero-psicopatas ou epiléticos devido a falta de experiência de jovens psiquiatras. Dalgalarrondo (2008a) acrescenta que, para De Sanctis:

As visões e as revelações dos religiosos são marcadas especialmente por um “estado de fé”, do qual se deduz suas causas e conteúdos. Fantasia e fé, eis a substância da maior parte das visões e das audições místicas. Isso difere bastante das verdadeiras alucinações dos psicóticos, que são preenchidas por conteúdos religiosos. E a fé dos grandes místicos e das pessoas religiosas comuns, dos devotos convertidos, diz De Sanctis, não comporta uma explicação psiquiátrica. [...] A psicopatologia deveria ater-se à presença do religioso na verdadeira doença mental, que é algo qualitativamente diferente das experiências, mesmo as arrebatadoras, da vida religiosa cotidiana.” (DALGALARRONDO, 2008a, p. 154).

Karl Jaspers (1883-1969), através do rigor das suas pesquisas, demarcou o território da psicopatologia como ciência da patologia mental. Por sua vez, de acordo com o que reporta Dalgalarrondo (2008a), afirma que muitas vezes o delírio aparece nos pacientes sob a forma de vivências metafísicas. Porém, ressalta que “as concepções metafísicas, com seus símbolos e imagens religiosas, adquirem uma importância cultural distinta naqueles que apresentam vivências esquizofrênicas em contraposição às pessoas não-psicóticas.” (DALGALARRONDO, 2008a, p. 157). Segundo Dalgalarrondo (2008a) Jaspers ressalta, ainda, que a ajuda que as religiões, bem como as ações práticas de sacerdotes, podem dar aos doentes mentais devem ser consideradas.

Dalgalarrondo (2008a) aponta também que o psicopatologista inglês Andrew Sims ressalta que “embora muitas crenças religiosas possam parecer extremamente bizarras e diferir muito das concepções do senso comum ou dos profissionais de saúde, nem por isso devem ser imediatamente consideradas patológicas ou delirantes.” (DALGALARRONDO, 2008a, p. 165). De acordo com Dalgalarrondo (2008a), Sims considera difícil diferenciar entre vivências religiosas incomuns e delírio religioso e propõe a observação dos seguintes critérios para fins de diagnóstico:

1. tanto a experiência subjetiva do indivíduo como seu comportamento observável devem ser mais compatíveis com conhecidos sintomas psiquiátricos de doenças

mentais reconhecíveis; isto é, o quadro todo condiz mais com doença mental do que com experiência religiosa. A expressão do quadro tem a forma de um delírio;

2. há outros elementos e sintomas reconhecíveis de transtorno mental também presentes, em outras áreas da vida do sujeito, além do delírio; por exemplo, constatam-se alucinações, alterações de humor, do pensamento, etc.;
3. o estilo de vida, o comportamento e a direção dos objetivos do indivíduo são mais consistentemente voltados para uma história de transtorno mental do que para experiências culturais pessoalmente enriquecedoras de conteúdo religioso. (DALGALARRONDO, 2008a, p. 165).

Sobre esses critérios sugeridos por Sims, Dalgarrondo (2008a) coloca que, embora úteis e interessantes, eles estão atrelados à ideia de que, se a experiência está em um contexto de doença mental, ela é delirante e que, se está fora desse contexto, deve ser vista como cultural. Porém, aponta que “ao definir elementos da experiência como delirantes ou culturais, o próprio contexto se modifica.” (DALGALARRONDO, 2008a, p. 165).

Esse debate sobre o limite entre a sanidade e a insanidade ainda está aberto e desperta o interesse de diversos pesquisadores: “Os *fenômenos psi* ou *paranormais* têm sido objeto de inúmeros estudos feitos por cientistas e acadêmicos renomados” (MORAES; RIBEIRO, 2004, p. 65). Porém, apesar do avanço das investigações na área da saúde mental, diversas pessoas, ainda hoje, são mal diagnosticadas, uma vez que o dilema acerca das manifestações que emergem da espiritualidade serem aceitas como saudáveis ainda não atingiu um consenso. Deve-se ressaltar, ainda, que, conforme colocam Moreira-Almeida e Cardeña (2011), a maior parte dos dados registrados sobre esses casos são provenientes de estudos clínicos, principalmente de pacientes hospitalizados. Desta forma, torna-se difícil obter um bom parâmetro de comparação sem ter conhecimento e registro das implicações dessas experiências em populações não clínicas. Moraes e Ribeiro (2004) ressaltam que:

A paranormalidade é um dos temas mais controvertidos do senso comum, quase totalmente desconsiderado no âmbito acadêmico. Como a própria expressão denota, o fenômeno paranormal está “além do normal” e, por isso, ele é, em geral, considerado como praticamente impossível de ser avaliado racionalmente e assustador em muitos aspectos – até mesmo marginal e proibido, apesar de freqüentar intensamente a vida privada das pessoas. Aqueles que o vivenciam, seja de modo esporádico ou habitual, muitas vezes, são atormentados pela incompreensão dos fenômenos que vivem e buscam explicações, aceitação, ajuda e conselhos isentos de preconceitos. O indivíduo paranormal [...] vive existencialmente só, numa atitude mista de espera e busca ansiosa de aceitação e pertencimento. (MORAES; RIBEIRO, 2004, p. 57).

É certo que as vivências relatadas a partir de experiências da espiritualidade, tais como o êxtase, a mediunidade, estados alterados de consciência, projeção da consciência fora do corpo, cinestésias, sensação de união com o universo, percepções extra-sensoriais, como visões, percepções auditivas e olfativas, etc., possuem grande semelhança com alucinações e

delírios psicóticos. Porém Moraes e Ribeiro (2004) ressaltam que diversos médicos brasileiros, atualmente, não hesitam em incentivar pacientes a buscar na religião consolo e mesmo cura para suas enfermidades e que os centros espíritas, por exemplo, como pode ser visto também através das vivências de dois dos entrevistados desta pesquisa, possuem diversos relatos de pessoas doentes, muitas vezes desenganadas pela medicina, que se curam de forma “miraculosa” depois de intervenções espirituais.

Ao trazer a compreensão da psicanálise sobre essa contenda do patológico/não patológico, Souza (2008) comenta:

Os místicos, ao testemunharem o feminino, provocam estranheza a todos que são regidos pelo lado masculino [...]. Os místicos revelam que estão submetidos a uma Outra lógica, que não a lógica fálica à qual estamos acostumados e nela inseridos. E, por isso, chegamos até a chama-los de loucos, porque são eles os que testemunham o real. (SOUZA, 2008, p. 54).

Sobre a questão do diagnóstico, Tostes, Pinto e Moreira-Almeida (2013) esclarecem:

Há evidências consistentes de que na população geral é alta a prevalência de experiências psicóticas ou dissociativas, mas a maioria dos indivíduos que vivenciam tais experiências não sofre de transtornos psicóticos ou dissociativos. Experiências espirituais frequentemente apresentam vivências que podem se assemelhar a sintomas psicóticos ou dissociativos, podendo acarretar problemas de diagnóstico diferencial. Neste sentido, o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais- 4ª Edição (DSM-IV) introduziu uma nova categoria chamada “Problemas Religiosos ou Espirituais” com o objetivo de direcionar a atenção clínica, justificando a avaliação de experiências religiosas e espirituais como parte constituinte da investigação psiquiátrica sem necessariamente julgá-las como psicopatológicas. (TOSTES; PINTO; MOREIRA-ALMEIDA, 2013, p. 23).

Atualmente, já foram delineados outros parâmetros que podem auxiliar no diagnóstico, ou na identificação, de manifestações provenientes de vivências espirituais em contraposição a casos patológicos. De acordo com Moreira-Almeida e Cardeña (2011), alguns critérios que sugerem experiências saudáveis, ou “diretrizes para a avaliação do significado clínico de experiências espirituais, psicóticas ou dissociativas” são:

- Ausência de sofrimento psicológico: o indivíduo não se sente incomodado com a experiência vivida.
- Ausência de incapacitações sociais ou ocupacionais: a experiência não prejudica os relacionamentos e atividades do indivíduo.
- A experiência tem curta duração, acontece apenas eventualmente e não tem caráter invasivo sobre a consciência e atividades cotidianas do indivíduo. Algumas experiências podem ser de longa duração, mas podem ser vistas como um estágio dentro do desenvolvimento espiritual prévio da pessoa.



- Existe uma atitude de discernimento com relação à experiência, incluindo a capacidade de perceber sua natureza anômala/incomum e que a mesma pode não ser compartilhada por outros.
- Compatibilidade com alguma tradição religiosa: as experiências podem ser compreendidas dentro dos conceitos e práticas de algum grupo cultural ou religioso estabelecido, ainda que não façam parte das tradições locais.
- Ausência de comorbidades psiquiátricas: ausência de outros transtornos ou sintomas mentais indicativos da presença de transtornos mentais além daqueles relacionados com as experiências espirituais. Quanto às experiências psicóticas, embora possa haver relatos de alucinações ou crenças incomuns, não se observam sintomas negativos ou de desorganização.
- Controle sobre a experiência: o indivíduo é capaz de limitar a ocorrência de suas experiências ao local e momento adequados (durante um ritual e não no trabalho ou na escola, por exemplo).
- A experiência promove crescimento pessoal ao longo do tempo: melhorias na vida pessoal, social e profissional. As experiências são dirigidas para a autointegração e o auxílio a outros. (MOREIRA-ALMEIDA; CARDEÑA, 2011, p. S27).

Em uma abordagem psicanalítica, Terêncio (2007) acrescenta, como indício de uma experiência saudável, a necessidade que o místico tem de buscar, praticamente sem sucesso, registrar ou compartilhar a sua experiência através de um recorte linguístico. O autor ressalta que esse registro representa o lugar da fala, no registro da ordem fálica. “Uma vez que se dirige à sociedade dos homens, o êxtase do místico não é um sistema delirante, não é, pois, uma psicose.” (TERÊNCIO, 2007, p. 102).

Terêncio (2007) complementa que:

[...] é esclarecedora a diferenciação feita por Pommier (1987) em leitura puramente psicanalítica. Relacionando o gozo místico ao do poeta e da mulher, o autor reconhece que há um ato comum a todas essas modalidades de gozo, ato responsável pela sua separação do âmbito da psicose. “Graças a este [ato], o gozo da mulher se distingue daquele despedaçante e puramente passivo da psicose. O primeiro atua enquanto o segundo é atuado”. (TERÊNCIO, 2007, p. 102).

Ainda em relação a parâmetros para um diagnóstico diferencial entre as experiências religiosas e delírios psicóticos, Dalgalarrondo (2008a) propõe a seguinte tabela:

**Tabela 5.2**

Diferenciação entre experiências espirituais e sintomas psicopatológicos

<b>Características</b>	<b>Experiências espirituais</b>	<b>Sintomas psicopatológicos</b>
Conteúdo das vivências	Os conteúdos seguem uma doutrina religiosa: são aceitáveis pelo subgrupo cultural.	O conteúdo é bizarro; geralmente reivindica um status divino ou a posse de poderes especiais.
Características das experiências sensoriais (ilusões, alucinações, visões, vozes)	Os elementos sensoriais são mais "intelectuais"; são sentidos como "conteúdos mentais".	Os elementos sensoriais são percebidos como "corpóreos", dão a sensação de serem percepções reais.
Modalidade sensorial das vivências	Predominantemente alucinações e ilusões visuais.	Predominantemente alucinações auditivas.
Grau de certeza das vivências	As crenças se formam com a possibilidade da dúvida.	As crenças são "incorrígíveis", geralmente há certeza absoluta.
<i>Insight</i>	Às vezes <i>insight</i> presente, às vezes ausente.	Freqüentemente <i>insight</i> ausente.
Duração da vivência	Duração breve.	Duração longa.
Controle volitivo	Há, por parte do sujeito, um grau de controle e direcionamento sobre as vivências.	São experiências vivenciadas sem qualquer controle por parte do sujeito.
Orientação em relação a outras pessoas	Vivências são orientadas em direção a outras pessoas.	Vivências são quase sempre orientadas para si (auto-orientadas).
Significado para a vida do sujeito	Sentido de "auto-realização", experiências que "alargam" a vida, produzem "frutos" espirituais.	Experiências geralmente desintegrativas, que produzem a deterioração do funcionamento vital do sujeito.
Positividade/negatividade	As vivências têm, de modo geral, sentido "positivo" para a vida do sujeito.	As vivências têm, de modo geral, sentido "negativo" para a vida do sujeito.
Implicação na "ação" do sujeito	São experiências nas quais o sujeito se percebe como "agindo", produzindo sua vida.	São experiências nas quais o sujeito se percebe "sendo agido", vive passivamente a experiência.
Relação com sintomas psicopatológicos em outras esferas da vida	São experiências "isoladas", que não se articulam com outros sintomas de transtornos mentais.	Geralmente não são vivências isoladas. Ao lado do delírio ou da alucinação mística, há outros sintomas psicóticos.

(continua)

**Tabela 5.2** (continuação)  
**Diferenciação entre experiências espirituais e sintomas psicopatológicos**

<b>Características</b>	<b>Experiências espirituais</b>	<b>Sintomas psicopatológicos</b>
Estilo de vida e de personalidade do sujeito	Tanto o estilo de vida como a personalidade do sujeito revelam religiosidade presente e antecedendo a vivência.	O estilo de vida e a personalidade indicam alterações e deterioração associadas a transtornos mentais.
Comunicação da experiência com outras pessoas	Sujeito busca relatar sua experiência para outras pessoas, sobretudo de seu grupo cultural.	Sujeito é, geralmente, reticente em relatar e discutir essas experiências.

Fontes: Baseada e modificada a partir de Jackson e Fulford (1997) e Sims (1997).

Tabela 1: Tabela de diferenciação entre experiências espirituais e sintomas psicopatológicos.<sup>60</sup>

Outro assunto bastante controverso nessa relação entre experiências espirituais e sintomas psicopatológicos diz respeito aos tranSES e possessões, cujos relatos se fazem presentes nas mais diversas culturas desde a antiguidade. Atualmente, esses fenômenos não são vistos como centralmente patológicos e estão relacionados aos estados alterados de consciência. Dentro dessa categoria, podemos citar diversos fenômenos, tais como êxtase, possessão, transe e mediunidade, além de consciência cósmica, projeção da consciência, iluminação, entre outros. Como esclarece Dalgarrondo (2008a):

Segundo Almeida (2004), na primeira metade do século XX, a psiquiatria considerava, de modo geral, as experiências espíritas com mediunidade, possessão e fenômenos paranormais como potenciais causadoras de psicopatologia. Atualmente, essa visão mudou bastante; de modo geral não há elementos que possam relacionar tais experiências, sobretudo quando ancoradas em grupos religiosos e práticas culturalmente sancionadas, à causa ou do [ao] desencadeamento de transtornos mentais. (DALGARRONDO, 2008a, p. 174).

Sobre possessões e tranSES mediúnicos, Moreira-Almeida e Cardeña (2011) declaram:

De modo geral, estudos transculturais mostram que pessoas que vivenciam possessões espirituais, glossolalia e práticas similares dentro de contextos rituais não têm maiores taxas de patologia em comparação com outros grupos, e em alguns casos parecem viver melhor a despeito de histórias eventuais de traumas ou situações adversas importantes, o que sugere que estas práticas podem ter efeitos

<sup>60</sup> Quadro reproduzido a partir de Dalgarrondo (2008a, p.169-170).

terapêuticos. A associação entre experiências espirituais e níveis normais ou até melhores de saúde mental e ajustamento social não corroboram a visão de que experiências mediúnicas são sintomas menos graves em um *continuum* com os transtornos psicóticos ou dissociativos. Se este fosse o caso, uma correlação diretamente proporcional entre a intensidade de experiências mediúnicas e transtornos psiquiátricos ou má adaptação social seria provavelmente encontrada. Estas afirmações não se aplicam, no entanto, aos casos de possessão involuntária ou não controlada, as quais podem causar desconforto e prejuízos. (MOREIRA-ALMEIDA; CERDEÑA, 2011, p. S26).

Como relata um dos sujeitos desta pesquisa: “Eu conheço alguns casos, de pessoas que tinham uma paranormalidade grande, e foram medicados, foram... né? E isso vira um embotamento... que causa um prejuízo muito grande.” (Fonte: EH/Entrevista). Por fim, sobre o perigo dos falsos diagnósticos, Moreira-Almeida e Cardeña (2011) ressaltam que:

Na última década, tornou-se claro que experiências psicóticas são bastante prevalentes na população geral, e que em aproximadamente 90% dos casos elas não têm conexão com transtornos psicóticos. Designar tais experiências como “sintomas psicóticos” resultaria em cerca de 90% de falsos positivos. (MOREIRA-ALMEIDA; CARDEÑA, 2011, p. S25).

Com base no que foi apresentado acima, podemos perceber que houve, ao longo do tempo, um alargamento na aceitação de experiências de cunho religioso/espiritual que não são rotuladas como patológicas. Essa foi uma evolução bastante significativa tanto no que se refere à área médica, libertando alguns sujeitos de tratamentos rigorosos e medicamentosos, quanto no âmbito social, reduzindo o preconceito e o estigma de pessoas que relatam experiências inusitadas ao entrarem na dimensão do sagrado e que sentem dificuldade de serem aceitas em sua singularidade espiritual. Porém, como ressaltam Moreira-Almeida e Cardeña:

Muitos clínicos ao redor do mundo ainda não estão cientes desses resultados recentes em populações não clínicas e não possuem diretrizes clínicas para auxiliá-los na compreensão de indivíduos que relatam experiências pseudopsicóticas ou outros eventos incomuns sem relação com transtornos psicóticos ou outros quadros patológicos. Esta situação resulta em um alto risco de diagnósticos errôneos e iatrogenia. (MOREIRA-ALMEIDA; CARDEÑA, 2011, p. S22).

Contudo, deve-se destacar que a possibilidade de um diagnóstico precoce e errôneo pode acontecer nos dois sentidos. Tanto pode um praticante da espiritualidade ser enquadrado em transtornos psicóticos de forma inadequada, quanto um psicótico demorar a ser diagnosticado por estar encoberto e sustentado por discursos da espiritualidade. Desta forma, é importante afirmar a necessidade de aprofundamento em pesquisas nessa área, a fim de elucidar os contextos e minimizar o número de falsos diagnósticos.

## 9 O DISCURSO DA UNIVERSIDADE: UMA LEITURA

A coisa mais indispensável a um homem é reconhecer o uso que deve fazer do seu próprio conhecimento.

Platão

Em Psicanálise, no que se refere à constituição do sujeito, não há uma realidade anterior à realidade discursiva; é o discurso que funda e define a realidade, bem como as formas de vínculo social. Porém, cabe ressaltar que a Psicanálise se constitui em um discurso ela própria, e que, como todos os discursos, não pode ter um caráter totalizante ou final. É a partir dessa concepção que proponho uma discussão sobre qual seria o discurso das universidades que assumem o paradigma da espiritualidade, a partir do modelo dos quatro discursos propostos por Lacan, nesse momento de fortalecimento, reconhecimento e acolhimento da dimensão do sagrado pela sociedade em geral e, mais especificamente, por algumas universidades.

Em seu *O Seminário, livro 17, O avesso da psicanálise*, Lacan (1992) propôs quatro tipos de discurso – o do Mestre, o da Universidade, o do Analista e o da Histórica, através dos quais buscou analisar as relações entre os sujeitos e os processos sociais, objetivando explicar suas diferenças estruturais. Ao longo dos anos, Lacan apresentou algumas reformulações em relação a esses quatro discursos, mais especificamente a partir do seu *O Seminário, livro 20, Mais, ainda*. Nessas modificações, Lacan faz alterações no nome que dá aos lugares da sua “equação” que estrutura os discursos, alterações essas que serão apresentadas oportunamente por ocasião da discriminação dos lugares da “equação”. A partir desses quatro discursos, outros discursos foram analisados, tais como o discurso da ciência e o discurso do capitalista.

A essência desses discursos vem dos ofícios de *governar* (discurso do mestre), *ensinar* (discurso da universidade) e *psicanalisar* (discurso do analista), funções destacadas por Freud como pertencendo ao domínio do impossível. A esses três ofícios, Lacan acrescentou o de *fazer desejar* (o impossível de fazer-se amar), que relacionou ao discurso da histórica. Assim, Lacan nomeia quatro formas de o impossível operar no real do gozo, uma vez que a referência a qualquer discurso, a qualquer vínculo social fundado na linguagem, aponta para o gozo, na medida em que ele é barrado para o sujeito falante. Na teoria psicanalítica, portanto, todo o discurso pode ser caracterizado como um aparelho de gozo, representando um laço social que implica em um ajuste da pulsão e em uma conseqüente perda real de gozo.

Cabe ressaltar, como aponta Fink (1998), que a nomenclatura dada aos discursos não amarra, por exemplo, uma histórica ao discurso da histórica de forma fixa e inflexível. Uma histórica pode funcionar no discurso da universidade, assim como um acadêmico pode funcionar no discurso do mestre. É a situação e a intenção do sujeito que determina o discurso que está sendo utilizado em um dado momento ou período, fazendo com que este assuma as características da época e da cultura em que está inserido, distinguindo-se através das formas de gozo que o sujeito obtém a partir daqueles sobre os quais exerce sua influência.

Para apresentar a estrutura de seus discursos, Lacan elaborou um tipo de “equação” onde são distribuídos alguns de seus matemas<sup>61</sup>. A base desses matemas que Lacan propõe para os quatro discursos é a seguinte, a qual apresenta lugares ou “sítios” permanentes:

$$\frac{\textit{agente}}{\textit{verdade}} \longrightarrow \frac{\textit{outro}}{\textit{produção/perda}}$$

//

O papel atribuído a cada matema é definido pela posição que assume no esquema acima, sendo eles, portanto, termos móveis. Quanto às posições, estabelece-se o seguinte: o *agente* (posteriormente denominado *semblante*) é a posição que estrutura a produção discursiva e domina o laço social, é ele que promove o discurso. O agente é movido pela *verdade*; é ela que sustenta o seu discurso. A verdade “não é representada imediatamente por seu “agente” – na acepção do agente de um poder ou do mandatário – mas junto ao “outro” que supostamente deve receber sua comunicação.” (KAUFMANN, 1996, p. 131). Porém, essa verdade é acessível apenas pelo semidito; ela não pode ser toda dita. É por isso que existe uma interdição entre a *produção* e a *verdade*, marcada através das duas barras (//). O *outro* (posteriormente denominado *gozo*) é aquele a quem o discurso se dirige, sendo que é necessária a existência do agente para que ele se constitua. A *produção* (posteriormente denominado *mais-gozar*), por sua vez, é o efeito do discurso, é aquilo que resta, é uma significação.

Assim, estas posições indicam que todo o discurso tem uma *verdade* que o move, sobre a qual está assentado um *agente*, que se dirige a um *outro* a fim de obter dele um resultado, uma *produção*. Sobre os elementos que compõem a estrutura fundamental dos discursos lacanianos, Juranville (1987) esclarece que:

---

<sup>61</sup> “O termo “matema” tem como modelo o fonema, o semantema e o mitema, as menores unidades da fala, significado e mito, respectivamente, e os símbolos que Lacan cria são por natureza semelhantes aos da matemática, gerando expressões semelhantes a fórmulas.” (FINK, 1998, p. 177).

O outro não é simplesmente aquele a quem o discurso se dirige, mas aquele que questiona: o discurso advém como resposta significativa a esse “outro”, lugar da questão. Pela questão que coloca, o outro contesta a ordem do simbólico e do mundo, e o lugar que ele ocupa na estrutura do discurso corresponde ao do sujeito e do falo na cadeia do inconsciente. Para esse outro, aquele que sustenta o discurso é, enquanto tal, significativo. Lacan o determina como agente. É por seu “ato” de discurso que o efeito se produz. Ele enuncia a tese fundamental, que é não apenas emergência do significado, mas posição, no significado, do que é significativo. O discurso diz: Eis o que é preciso fazer, o que é o bem. E o discurso não poderia ter consistência se a “verdade” que ele enuncia não fosse também a verdade do agente. Presença do especulativo no discurso. O último elemento da estrutura do discurso é o efeito produzido no outro e sobre o outro, o que Lacan chama de *produção*. O discurso inteiro só é significativo por causa desse efeito. A estrutura do discurso aparece, assim, constituída de elementos, cada um dos quais é “significante” para aquele que o precede, conforme a própria ordem da cadeia do inconsciente. (JURANVILLE, 1987, p. 296-7).

Assim, os quatro discursos de Lacan são representados por quatro matemas que se movimentam pelos lugares descritos acima. Os matemas propostos por Lacan são: o *S1*, o significante mestre, aquele que representa o sujeito para qualquer outro significante, que é o significante não-senso. Ele comemora o surgimento de um gozo que está associado ao *S2*; o *S2* representa o saber como um todo, a bateria de significantes, é o significante diante do qual *S1* representa o sujeito; o  $\$$  representa o sujeito barrado, atravessado pela linguagem e separado do seu saber, uma vez que é um ser de linguagem e sucumbiu à castração simbólica, não se constituindo em um sujeito autônomo, mas em um sujeito determinado pelo significante; e *a*, predominantemente denominado *mais-gozar* na teoria dos discursos, que simboliza a falta no grande Outro e representa o excesso do gozo, um gozo que escapa, ou seja, aquilo que excede da experiência de satisfação apontada pelo *S1*.

Cada tipo de discurso apresenta uma distribuição dos quatro elementos móveis da cadeia significativa, ou matemas (*S1*, *S2*,  $\$$ , *a*), pelas posições fixas *agente*, *outro*, *verdade* e *produção*, que são constitutivas da estrutura permanente de todo discurso.

Deste modo, os quatro discursos básicos de Lacan são representados da seguinte forma:

a. Discurso do Mestre:

$$\frac{S1}{\$} \longrightarrow \frac{S2}{a}$$

b. Discurso da Universidade:

$$\frac{S2}{S1} \longrightarrow \frac{a}{\$}$$

c. Discurso do Analista:

$$\frac{a}{S2} \longrightarrow \frac{\$}{S1}$$

d. Discurso da Histórica:

$$\frac{\$}{a} \longrightarrow \frac{S1}{S2}$$

Partindo do discurso do mestre<sup>62</sup>, os outros discursos são obtidos pela rotação, em sequência, de cada elemento (matema) no sentido anti-horário. Sendo que aquele termo que ocupa o lugar de *agente*, ou seja, acima e à esquerda é o dominante do discurso. Visando esclarecimento, as diferentes formas de discurso propostas por Lacan serão brevemente analisadas.

<sup>62</sup> De acordo com Kaufmann, “Se o discurso “do” Mestre – no sentido do “de” objetivo, na acepção do “*de Magistro*” – foi chamado a exercer um papel condutor na sistemática dos Quatro Discursos proposta por Lacan, isto se deu antes de mais nada em razão de apadrinhamentos ilustres: Platão (formação para o saber do escravo do *Menon*), Aristóteles (competência técnica do escravo e deleite do Mestre na *Política*), Hegel (Senhor e Escravo, consciência de si, trabalho e gozo), Marx (controle e produção da mais-valia). Foi também em razão da data do seminário em que se viu formulado, no período de agitação de maio de 1968; 1968-69 para o seminário *D’un Autre à l’autre*, 1969-70 para *O avesso da psicanálise*.” (KAUFMANN, 1996, p.330).



O **Discurso do Mestre** exprime um vínculo de dominação-servidão e assume uma posição privilegiada entre os discursos, uma vez que incorpora também a constituição do sujeito, a função alienadora do significante, que recai sobre todos nós enquanto sujeitos de linguagem, sendo nosso representante junto aos outros significantes e, ao mesmo tempo, sendo determinante do nosso modo de estar no mundo. O discurso do mestre pode ser relacionado ao próprio discurso do inconsciente. Assim, esse discurso representa a inserção do sujeito no mundo da linguagem e, ao mesmo tempo, as outras formas de assujeitamento estabelecidas pelas relações pessoais e sociais.

Nesse discurso, encontramos o *SI* (o não-senso, o significante mestre) na posição dominante. Portanto, ele deve ser obedecido, mesmo sem uma razão explícita; seu poder é inquestionável e arbitrário. O mestre é aquele que não quer saber nada porque não sabe o que quer, é determinado pelo significante mestre, pelo inconsciente, nem que seja expresso através da luta por uma causa. Na posição do *outro*, encontramos *S2*, representando, por exemplo, o escravo/trabalhador, que incorpora o saber, o saber que se refere a algo produtivo (adquirido através do trabalho para o mestre). Nesse modo de laço social, o *S2* tem que obedecer ao mestre *SI*; é a ele que o mestre se dirige com suas imposições. O mestre, por sua vez, não se importa com o saber, quer apenas que as coisas funcionem e que seu poder seja mantido. Nesse discurso, “o saber é valorizado apenas na medida em que pode produzir algo diferente, somente enquanto puder ser colocado para funcionar a serviço do mestre; no entanto, o saber em si permanece inacessível ao mestre.” (FINK, 1998, p. 164). Nesses termos, o produto dessa relação, lugar ocupado por *a*, representa a mais-valia; é um excedente do qual o mestre se apropria, ou seja, o *mais-gozar*. Quanto à posição da verdade, assumida por  $\$$  nessa forma de discurso, Fink (1998) esclarece que ela é uma verdade dissimulada porque o mestre não pode demonstrar nenhuma espécie de fraqueza e oculta o fato de que também ele sofreu a castração simbólica.

Lacan (1992) coloca:

Essa fórmula, como definidora do discurso do mestre, tem seu interesse por mostrar que ele é o único a tornar impossível essa articulação que apontamos em outro lugar como a fantasia, na medida em que é a relação do *a* com a divisão do sujeito – ( $\$ \diamond a$ ).

Em seu ponto de partida fundamental, o discurso do mestre exclui a fantasia. E é isto exatamente o que faz dele, em seu fundamento, totalmente cego. (LACAN, 1992, p. 114).

O próximo a ser analisado é o **Discurso da Universidade**. Nesse discurso, o *S2* (saber) ocupa o lugar dominante (agente), lugar anteriormente ocupado pelo mestre. Assim, o saber

sistemático é posto como a autoridade máxima. O saber se dirige ao outro (*a*) e, de alguma forma, o justifica. O produto que surge dessa relação é o sujeito dividido ( $\$$ ) e alienado, ou seja, afastado de seu saber. Aqui, a verdade do sujeito é rejeitada em prol de um mandamento que é o de tudo saber. “Uma vez que o agente no discurso da universidade é o sujeito sábio, o sujeito desconhecido, ou sujeito do inconsciente, é produzido, mas ao mesmo tempo excluído.” (FINK, 1998, p. 162).

Sobre o S2 como agente do discurso, Lacan (1992) nos diz que:

O que ocupa ali o lugar que provisoriamente chamaremos de dominante é isso, S<sub>2</sub>, que se especifica por ser, não saber-de-tudo, nós não chegamos aí, mas tudo-saber. Entendam o que se afirma por não ser nada mais do que saber, e que se chama, na linguagem corrente, burocracia. Não se pode dizer que não haja ali alguma coisa problemática. (LACAN, 1992, p.32).

De acordo com a teoria lacaniana, no discurso da universidade,

Faz-se interessante compreender o campo do sujeito desse discurso, visto que, pelo fato de que este sujeito é representado por uma articulação significativa – S<sub>2</sub> – sustentada pelo falo – S<sub>1</sub> – esse sujeito aparenta ser sem furo. Observamos pelo matema do discurso do Universitário que o outro é tomado como objeto, isto é, há uma propensão em identificar o outro a partir do saber. Além disso, o discurso Universitário, por ter como dominante o S<sub>2</sub>, exprime uma determinada tirania do saber científico. Neste laço social, a verdade do sujeito (S<sub>1</sub>) é descartada pelo mandamento de tudo saber, de modo que, o sujeito da ciência universitária passa a ser configurado como um sujeito da crença – crença num saber onisciente. (QUINET, 2009, apud NUNES; VIEIRA FILHO; FRANCO, 2011, p.6).<sup>63</sup>

Sobre o conhecimento gerado por atividade da universidade, Santos (2012) coloca que as ações desenvolvidas na universidade caminham, na maioria das vezes, em direção à racionalidade científica, acabando por deixar excluído o sujeito como sujeito do desejo. Essa postura, de estar a serviço da ciência e, por conseguinte, do capitalismo, gera consequências que extrapolam o domínio do ensino. Petri (2003), por sua vez, afirma que:

O discurso da universidade é característico de instituições clericais e burocráticas, que baseiam seu poder em referências ausentes, o agente fala em nome de um saber que não é o seu, ou seja, não fala em nome próprio, reduzindo o outro a mero objeto. [...] É característica do discurso universitário a reprodução de enunciados, não deixando brecha para a criação. (PETRI, 2003 p. 74).

---

<sup>63</sup> Informação disponível em: <<http://www.psicanalise.ufc.br/hot-site/pdf/Trabalhos/33.pdf>> Acesso em 29 out. 2011.

Em relação ao saber, no discurso da universidade, Fink (1998, p. 164) nos diz que “ele não é tanto um fim em si mesmo, como aquele que justifica a própria existência e atividade da academia.”, como acontece no discurso da histórica. Provavelmente, tenha sido nesse sentido que, em um primeiro momento, Lacan tenha associado o discurso da universidade à formalização científica. Mais tarde, frente ao implemento cada vez maior da matematização na ciência, Lacan passa a associar a obra científica ao discurso da histórica. Porém, cabe ressaltar que diversas universidades, principalmente nas áreas que desenvolvem pesquisa, são pressionadas por uma política que exige resultados e são, assim, direcionadas para o mercado.

Conforme coloca Fink (1998), Lacan sugere que:

[...] o tipo de saber envolvido no discurso da universidade significa uma mera racionalização, no sentido Freudiano mais pejorativo do termo. Podemos imaginá-la não como o tipo de pensamento que lida com o real para manter as dificuldades apresentadas por aparentes contradições lógicas e/ou físicas, mas como um tipo de esforço enciclopédico para esgotar um campo [...].  
Trabalhando a serviço do significante mestre, mais ou menos qualquer tipo de argumentação servirá, contanto que ela assuma o disfarce da razão e da racionalidade. (FINK, 1998, p. 163).

Kaufmann (1996) aponta uma questão interessante em relação ao discurso da universidade quando coloca que o discurso universitário, no sentido de reforçar o mestre, toma do outro o seu saber a fim de transmiti-lo àquele que será um futuro mestre. Porém, salienta que esse discurso não é um discurso criativo, que ele não inventa, que ele apenas transmite. Além disso, salienta que “Fazer mestres esclarecidos [...] é a função de todo professor desde o nascimento da escola, estando o saber ( $S_2$ ) na posição de agente.” (KAUFMANN, 1996, p. 250).

Sobre a questão do professor, Souza (2012) complementa:

Este discurso tem no educador o seu principal agente, ao mesmo tempo sujeito e assujeitado. Assujeitado, sim, porque o professor não ensina os conteúdos que ele produz, mas sim peça da engrenagem da instituição que o autoriza ou não a ser livre para pensar e agir. Portanto, esse professor não se autoriza por si próprio, mas sim através de Outros. (SOUZA, 2012, 561).

Desta forma, o discurso universitário é associado a uma reprodução, a um agir sem questionamento que busca perpetuar o acúmulo de conhecimento que advém do outro.

Quanto ao **Discurso da Histórica**, em primeiro lugar, cabe ressaltar que o nome dessa forma de discurso não se refere à interpretação médica de uma neurose, mas a uma ordem estrutural que regula um vínculo social. Nesse discurso, onde ocorre a inversão diagonal total

dos termos em relação ao discurso da universidade, o sujeito barrado ( $\$$ ) ocupa a posição dominante, ou seja, de agente, e se dirige à *SI*, colocando-o em questão e exigindo dele a produção de um saber, saber esse que nunca o satisfaz, levando-o a apontar uma falta no mestre. O discurso da histérica é dominado pelo sujeito da interrogação, que coloca o outro em movimento, na busca de um saber.

Lacan propõe, desta forma, que o sujeito histórico obtém prazer a partir do saber; ele está em uma situação de inconformidade com o saber e quer sempre saber mais; trata-se da busca pelo saber. Por sua posição diante do mestre, o discurso da histérica se opõe ao discurso universitário, uma vez que não se propõe a reforçá-lo através da perpetuação de um conhecimento e, sim, a contestá-lo, revelando sua falha. Fink (1998, p. 163) aponta que “A histérica mantém a primazia da divisão subjetiva, a contradição entre o consciente e o inconsciente e, portanto, a natureza conflitante ou autocontraditória do desejo em si.”

Nesse modo de discurso, o objeto *a* ocupa o lugar da *verdade*, indicando que aquilo que move o discurso é o real, com todas as impossibilidades que lhe são inerentes. Desta forma, esse discurso não busca uma solução definitiva para uma dada questão; ao contrário, ele abre a porta para diversas possibilidades, sempre apontando a falha e a impossibilidade de dar conta do real.

Segundo Kaufmann (1996),

O discurso histórico é o retorno do recalcado que é o inconsciente constituído de significantes-mestres. É o *sintoma* do mestre. O sujeito do inconsciente ( $\$$ ) ao interrogar os significantes-mestres ( $S_1$ ) revela o saber desta verdade: o senhor (masculino ou feminino) é por função castrado; a mestria sobre o corpo (o do outro e o próprio) é renúncia ao gozo. Assim, essa interrogação produz os estigmas dessa castração ( $S_2$ ).

[...] No discurso do mestre o objeto *a*, o mais-gozar, não diz respeito ao mestre, mas a seu outro que é dominado, o escravo. Esse é o impossível da mestria. [...] De fato, a mestria é renúncia ao gozo. Desse impossível estrutural o discurso histórico é o sintoma pela produção de um saber ( $S_2$ ). (KAUFMANN, 1996, p. 250).

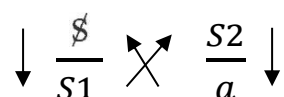
Sendo assim, o discurso da histérica está relacionado a duas formas de impotência: uma em relação à castração do mestre e a outra em relação à impossibilidade de acessar o gozo através do saber. “Daí a relação de “impotência” entre essa produção de significantes – esse saber inconsciente – e o mais-gozar que constitui a verdade desse discurso do histórico.” (KAUFMANN, 1996, p. 252).

No **Discurso do Analista**, o objeto *a*, como causa de desejo, ocupa o lugar do agente, a posição predominante, colocando o sujeito em uma posição desejante. Esse *a* se sustenta pelo  $S_2$ , ou seja, pelo saber, que aqui ocupa o lugar da verdade. A partir deste lugar de desejo, ele

interpela o  $\$$ , o que deve resultar na produção do  $S1$ , do significante pelo qual se possa resolver sua relação com a verdade, ou seu acesso ao real. Dessa forma, aquilo que estrutura esse discurso é o objeto  $a$ , ao qual, no discurso do mestre, o sujeito não tem acesso. Em seu texto *O Seminário, livro 20, Mais, ainda*, Lacan (2008a) escreve que, através da análise, o Falo, como ponto extremo daquilo que se anuncia como causa do desejo, para de não se escrever, produzindo, então, o  $S1$ .

Nesse discurso não há o imperativo de dominar. O discurso do analista trata o outro como sujeito e não exclui a dimensão do gozo. Para Lacan, o discurso do analista estabelece uma experiência da ordem do saber, que liga  $S1$  a  $S2$ . Lacan (2008a) nos diz que o  $S1$ , o significante-mestre, é aquilo que garante a unidade do sujeito com o saber –  $S2$ . Para este autor “O analista, com efeito, de todas as ordens de discurso que se sustentam atualmente [...] é aquele que, ao pôr o objeto  $a$  no lugar do semblante está na posição mais conveniente para fazer o que é justo fazer, a saber, interrogar como saber o que é da verdade.” (LACAN, 2008a, p. 102). Além disso, cabe destacar que o discurso do analista é o único a colocar o saber no lugar da verdade, fato que aponta diretamente ao que Lacan chama de “travessia do fantasma”, ou seja, o despertar do sujeito para o não-sentido ou real.

Lacan (2003c), em seu texto *Televisão*, de 1974, ao discutir a modernidade, aponta o mal-estar manifestado pelo sujeito como sendo produto do **Discurso Capitalista**. Através de uma corruptela do discurso do mestre, chega-se ao discurso do capitalista, onde o sujeito é apresentado como estando fixado ao seu objeto e, ao mesmo tempo, ocupando a posição de semblante, ou seja, a posição de agente. Conforme explica Chemama (1995, p. 50), assumindo essa posição, o sujeito “acredita-se assujeitado a nada, mestre das palavras e das coisas” apontando uma alienação que se duplica, um desconhecimento radical. A estrutura do discurso do capitalista pode ser observada abaixo:



Conforme explica Alberti (2000), o discurso do capitalista tem o seguinte funcionamento:

O  $S1$  se dirige a  $S2$ , pondo o gozo a seu serviço. O outro não é mais, como no discurso do mestre, o que tem um saber [...], mas o outro é reduzido a seu lugar de gozo que, no interior do discurso do capitalista (seguir as flechas), volta ao  $S1$ , aumentando o seu capital. O endereçamento do  $S1$  ao  $S2$  produz os *gadgets* supostos satisfazerem o saber reduzido ao gozo, *gadgets* identificados com o mais-de-gozar.

Mas em vez de ser impossível ao sujeito – como no discurso do mestre – aceder a esse gozo, isso passa a ser possível, de forma que a castração fica foracluída e o sujeito fixado nesse lugar que o  $S1$  determina. É como se pudéssemos dizer: o discurso do capitalista não exige a renúncia pulsional, ao contrário, ele instiga a pulsão, impondo ao sujeito determinadas relações com a demanda [...]. (ALBERTI, 2000, [s. p.]).

Muitas vezes, o discurso da ciência alia-se ao discurso do capitalista na produção constante e interminável de bens de consumo que são apresentados como objetos da pulsão, como objetos que operam como causa de desejo. Através desses objetos, que são apresentados como objetos de gozo, conforme discutido em capítulos anteriores, o discurso do capitalista busca tamponar a falta existente no sujeito e anular a questão do desejo, ofertando a ele o império do ter e uma inversão dos valores sociais.

Em relação ao **Discurso da Ciência**, Lacan percorre um caminho de mudanças até identificá-lo com o discurso da histérica. Segundo Fink (1998),

Em 1970, no Seminário 17, Lacan pensa a ciência como possuidora da mesma estrutura do discurso do mestre. Ele parece pensá-la a serviço do mestre, como faz a filosofia clássica. Em 1973, em *Televisão*, Lacan afirma que o discurso da ciência e o discurso da histérica são quase idênticos (p. 40), e em 1975 ele os equipara sem reservas. (FINK, 1998, p. 164).

Como propõe Fink (1998, p. 164), talvez seja pela busca constante pelo saber que “Lacan finalmente identifica o discurso da ciência com aquele da histérica.” Quem está na posição da histérica busca saber a verdade sobre seu gozo. Em outras palavras, em nome de um sintoma  $\$$ , a histérica é levada a dirigir-se a um mestre  $S1$ , para obter um saber  $S2$ , sobre seu gozo  $a$ . Dentro do discurso da histérica, a ciência não precisa se assujeitar nem ao discurso da universidade nem ao capitalista. Porém, cabe lembrar que existem diferentes formas de discurso científico e que algumas delas ainda podem ser inseridas no funcionamento do discurso da universidade, aumentando, assim, o poder do mestre e servindo ao capitalismo. Outras, aquelas que traduzem o que Lacan chama de ciência genuína, podem ser relacionadas ao discurso da histérica, na medida em que buscam o saber em si. Sobre estas últimas, Fink (1998) esclarece:

Lacan identifica o verdadeiro discurso científico com o discurso da histérica [...]. A obra científica genuína não exclui a causa como aquilo que interrompe o funcionamento normal da atividade regida por leis, mas tenta considerá-la, de alguma forma, como no caso do princípio da incerteza de Heisenberg. O real que a ciência confronta não é precisamente contornado, mas trazido para dentro da teoria que ele contraria. A verdade, enquanto encontro com o real, não é eliminada, mas confrontada. (FINK, 1998, p. 173- 174).

Na verdade, o que se espera da ciência, dentro mesmo do espectro de suas promessas, é a produção de saberes sobre o real, e não que siga o discurso do mestre, ou os ditames do capitalismo, e se apresente ao sujeito como produtora de *gadgets*. Uma vez que o conhecimento científico afasta o sujeito do Outro e de seu próprio saber, somos testemunhas da elevação de grifes e *gadgets* à condição de *objetos a*, evidenciando um modo de gozo precário situado a partir da ditadura do ter. O *objeto a* do mundo contemporâneo passou a ser um objeto de consumo, descartável e rapidamente substituível, que funciona como um “mais-gozar”. O lado realmente humano, da compaixão, da solidariedade, do cuidado consigo mesmo, com o outro e com o meio, passou a ser esquecido e fragilizado. Por estar relacionado ao gozo fálico, este gozo do ter evidencia uma quebra de expectativa que leva o sujeito a se dar conta de que não era aquilo que ele queria, que seu desejo não foi satisfeito e dizer, como coloca Lacan, “*Não é isso – aí está o grito por onde se distingue o gozo obtido do gozo esperado.*” (LACAN, 2008a, p.120).

Assim, através da teoria dos discursos de Lacan, podemos dizer que, na sociedade atual, o *objeto a* foi colocado no lugar do S1 no discurso do mestre, comandando e orientando as ações dos sujeitos que se sentem incompletos e desamparados, instaurando um circuito de violência e de consumismo sem significado que acaba por não corresponder às necessidades do sujeito.

Em seu *O Seminário, livro 21, Le non-dupes errant*<sup>64</sup>, Lacan sugere uma nova forma de pensar os discursos, a qual leva em conta a ordem na qual os registros do real, do simbólico e do imaginário são inseridos. Sobre essa nova proposta lacaniana, Fink (1998) esclarece:

Os discursos que giram em torno do círculo na direção horária (RSI, SIR e IRS) devem ser diferenciados daqueles que giram em torno dele na direção anti-horária (RIS, ISR e SRI). Lacan adota o termo “polarização à direita” (dextrogyre) para as direções horárias e “polarização à esquerda” para as direções anti-horárias (lévogyre), termos usados para descrever a “orientação” dos nós como o nó borromeano [...]. (FINK, 1998, p. 175-176).

De acordo com Fink (1998), a aplicação dessa nova forma de ver os discursos não foi muito trabalhada por Lacan, que discute apenas dois discursos: o religioso, que é por ele caracterizado como aquele que “realiza o simbólico do imaginário (RSI)”; e o psicanalítico, que “imagina o real do simbólico (IRS)”. Fink coloca, ainda, que Lacan afirma uma semelhança entre esses dois discursos, uma vez que os dois são “polarizados à direita”. A

---

<sup>64</sup> Seminário ainda não traduzido para o português. Na sua versão em espanhol, recebeu o título de *Los incautos no yerran (Los nombres del padre)*.

ideia parece intrigante, porém, essa nova perspectiva proposta por Lacan não é alvo do presente trabalho.

Por fim, devemos acrescentar que, na verdade, existe uma multiplicidade de discursos adotados por práticas diversas, praticamente em todos os campos, uma vez que esses discursos são adotados, ou ajustados, de acordo com a intenção daquele que o produz e a necessidade de cada momento, sendo também determinado pelo contexto social, político, econômico e religioso em que está inserido. Fink (1998) salienta que o próprio discurso psicanalítico, por buscar formular o encontro com o real, funciona de forma semelhante ao discurso da histórica e, conseqüentemente, ao discurso científico – aquele de boa qualidade, como reforça Lacan. Fink (1998) também aponta que mesmo alguns psicanalistas, em sua prática, assumem um discurso bastante parecido com o da universidade.

A partir do que foi exposto acima, e dentro do âmbito desta pesquisa, algumas questões podem ser levantadas. Em primeiro lugar, depois de constatar a entrada da espiritualidade no âmbito da universidade, ocorreria alguma modificação na estrutura do discurso da universidade concebido por Lacan? Trazer para a prática médica, por exemplo, o saber não-sabido do paciente retira o saber das mãos do agente e restitui o poder do sujeito ou de sua capacidade de desejar?

A universidade tradicional, que segue a estrutura original do discurso da universidade proposta por Lacan, que não admite em seus domínios a presença do sagrado, que reproduz e acumula conhecimento, afasta o sujeito de sua causa, excluindo do processo de busca pela verdade o sujeito e as determinações do inconsciente. Neste caso, a verdade do sujeito é colocada de lado devido a um saber onipotente. Porém, no momento em que algumas universidades passam a acolher a dimensão espiritual do ser humano dentro do seu escopo de atuação, ocorre uma modificação no discurso dessas universidades. Ainda é o saber que está em questão, mas o sujeito passa a ser incluído no processo e, junto com ele, a questão do desejo. A dimensão do real passa a estar presente e o saber não-sabido é admitido, por exemplo, nos consultórios médicos e nos bancos escolares. É uma porta que se abre: ao deixar de funcionar em um discurso de reprodução do mesmo, tal universidade passa a investigar novas possibilidades e adquirir novos saberes, passa a questionar a hegemonia do saber científico-universitário.

O discurso da histórica, por sua vez, ao mesmo tempo em que denuncia uma falta, reivindica uma movimentação no sentido de responder àquilo que não se sabe, a ir ao encontro do real. Sendo assim, essa forma de discurso busca falar sobre o impossível de dizer



e acusa a precariedade da situação vigente em termos de satisfação, indicando a falta de um objeto que esteja a contento.

Portanto, penso que essa acolhida da espiritualidade por parte das universidades faz girar os matemas dos discursos propostos por Lacan, colocando essas universidades específicas em uma posição mais pertinente ao discurso da histórica, fazendo com que, desta forma, passem a caminhar junto com a ciência de boa qualidade – aquela que não busca excluir o que não pode ser confirmado através de suas proposições vigentes, mas que aceita a possibilidade de novos paradigmas. Nessa situação, é o real que passa a mover o discurso, trazendo com ele um novo leque de possibilidades de investigação e de acesso ao saber.

Contudo, cabe lembrar que, pelo menos por enquanto, não se pode atribuir o discurso da histórica a essas universidades como um todo. Não se pode estender uma realidade que define um núcleo para o âmbito geral de uma universidade. Mas podemos apontar aqui um paradoxo: o núcleo não é a universidade, mas a universidade acolhe e abaliza esse núcleo. Resta, então, reconhecer que as universidades que estão dando amparo ao desenvolvimento de estudos e práticas embasadas na espiritualidade ainda não estão atuando no discurso da histórica, mas, com certeza, já deram o primeiro passo para a movimentação dos matemas lacanianos.

Uma outra possibilidade seria investigar o discurso da espiritualidade. Em um primeiro momento, de acordo com o que foi discutido sobre a convergência da psicanálise com as práticas espirituais que buscam o “despertar” do sujeito, seria convidativo associar o discurso da espiritualidade ao discurso do analista. Porém, uma vez que a espiritualidade engloba a religião, essa possibilidade deve ser descartada. Enquanto a psicanálise e as práticas espirituais não confessionais parecem funcionar do lado do não-sentido, a religião está diretamente associada à produção de sentido, inviabilizando a relação com o discurso do analista. Como coloca Jorge (2010, p. 213), “psicanálise e religião constituem dois modos radicalmente opostos de operar com o sentido: a religião opera fechando o sentido, ao excluir dele o real, ao passo que a psicanálise, incluindo-o, opera abrindo o sentido.”.

Talvez a solução fosse fazer uma partição entre espiritualidade e religião, onde a primeira pudesse estar inserida no discurso do analista, enquanto a segunda estivesse vinculada ao discurso da universidade, dado o fato de que o discurso religioso não fala em nome próprio, que representa um saber que não é seu e que é tido como onisciente. Com isso, está baseada na transmissão de um conhecimento já estabelecido, de seus dogmas e mitos, e não deixa espaço para o desejo e a criação do novo. Por outro lado, não podemos esquecer que também a psicanálise foi construída sobre mitos – Édipo e o Pai da Horda, por exemplo. Sobre isso, Lacan nos diz:

A relação entre essa onda orgânica e a existência do complexo de Édipo na espécie humana permanece como uma questão filogenética sobre a qual paira muita obscuridade, a ponto de ninguém mais se arriscar a escrever artigos sobre o assunto. Mas, enfim, nem por isso a questão deixou de estar presente na história da análise. (LACAN, 1999, p. 171).

Neste “sentido”, dado o exposto, para que se pudesse chegar, talvez, a uma solução a contento, muitos outros aspectos teriam que ser aprofundados, dando origem, quem sabe, a uma nova pesquisa.

## 10 EDUCAR PARA A ESPIRITUALIDADE?

Você faz parte dessa existência misteriosa. Você a conhece tornando-se parte dela, tornando-se um participante dela. Isso é saber.

Osho

Em seu texto *O futuro de uma ilusão*, Freud (1977, v. XXI) coloca que uma “educação para a realidade” deveria trabalhar no sentido de que o homem pudesse superar sua ilusão, ou seja, que ele pudesse prescindir da religião. Muitos anos se passaram e a controvérsia sobre o tema da religião ainda subsiste. Porém, de acordo com o que foi discutido neste trabalho, podemos perceber que a dimensão da espiritualidade, que engloba a religião, está sendo cada vez mais aceita como parte constituinte do ser humano, e sua importância e influência tem sido amplamente debatida e investigada através de instituições sérias de pesquisa. Talvez Freud, depois de verificar que a ciência não conseguiu abater o sagrado e de observar em que contexto estão inseridas as relações sociais na atualidade, tivesse que retroceder em seu julgamento e, hoje, cogitar em dizer que uma “educação para a *sociedade*” deve não apenas contemplar, mas priorizar, a espiritualidade.

Diversas instituições de ensino superior já reconheceram que se faz necessário abordar o ser humano de forma integral e acolheram a espiritualidade no âmbito da sua prática, não apenas de atendimento, no caso da área da saúde, como também no que concerne à formação dos profissionais das diversas áreas de conhecimento sob sua responsabilidade. Com certeza, o reflexo da formação desses profissionais que reconhecem e vivenciam a espiritualidade e que estão, desta forma, mais preparados para lidar com a complexidade do ser, principalmente em um setor tão delicado quanto o da Educação, acabará chegando às escolas. Contudo, para que a espiritualidade alcance os bancos escolares de modo abrangente e atuante, sob forma desse ensino sensível que reverbera e se propaga, um longo período ainda está por vir, uma vez que nem todas as universidades, e ainda mais difícil, nem todas as faculdades, adotam hoje essa postura de valorização da dimensão espiritual do homem. Talvez algumas, na verdade, dificilmente venham a adotar.

Ocorre que a Educação no Brasil clama por atenção imediata. A sociedade se ressentida da realidade que está posta, e o ser humano, neste caso o aluno, na sua individualidade, é engolfado por uma onda de consumo desenfreado, de relações precárias, de falta de valores éticos e morais e de uma desconexão consigo mesmo, com sua própria dimensão espiritual.

Neste cenário, qual é o papel da Educação? Difícil não lembrar, mais uma vez, de Freud quando este diz que educar pertence ao domínio do impossível. A escola permanece atuando por meio de estratégias que privilegiam o fazer consciente, ainda que disponha do conhecimento (parece que não do saber!) de que o seu fazer deveria levar em conta noções como inconsciente, desejo, saber e verdade. A Escola não pode mais se moldar ao discurso da universidade, acumulando e perpetuando o conhecimento de outros enquanto anula o seu saber interno, o saber dos seus próprios alunos e professores. É preciso articular novos saberes, aceitar novos paradigmas e desenvolver novas formas de ensino-aprendizagem; é preciso inserir a espiritualidade de forma clara e livre de preconceitos no âmbito escolar. É preciso adotar ações pedagógicas que possibilitem uma mudança de comportamento, uma maior conscientização sobre o significado de se estar no mundo.

Não quero dizer com isso que em nossas escolas nada tem sido feito nesse sentido; várias delas desenvolvem projetos, muitas vezes silenciosos, que trabalham a espiritualidade diretamente. Porém, como já foi discutido no início deste trabalho, a espiritualidade adquiriu uma abrangência tão grande que chega a ser difícil tentar defini-la. Assim, ocorre de professores estarem desenvolvendo projetos belíssimos e se surpreenderem: “Ah! Isso é espiritualidade?! Então eu trabalho com a espiritualidade!”. Projetos que envolvem preservação do meio-ambiente, serviço comunitário, reconhecimento da diversidade, ação conjunta, utilização racional de recursos, alimentação mais saudável, entre outros, são exemplos de trabalhos que contemplam a espiritualidade e se fazem presentes em diversas escolas. Porém, existem aspectos também importantes que não estão aí contemplados.

Uma vez que a religião pertence ao âmbito da espiritualidade, cabe trazer aqui a proposta apresentada pelo FONAPER (Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso) no que se refere a uma nova perspectiva de Ensino Religioso (ER) na educação básica. Há dezoito anos o FONAPER,

[...] vem realizando significativos esforços relativos à ampliação, aprofundamento e efetivação de uma concepção de ER enquanto parte integrante da formação básica do cidadão (Lei nº 9.475/97), reconhecido como uma das áreas de conhecimento que compõem a base nacional comum (Resolução CNE/CEB nº 2/98 e Resolução CNE/CEB nº 4, de 13 de julho de 2010). (FONAPER, 2010, online)<sup>65</sup>.

O FONAPER (2010, [s. p.]) aponta que o ensino religioso “constantemente é desafiado a mostrar sua importância na superação de preconceitos, no tratamento adequado às culturas e grupos religiosos silenciados, invisibilizados, negados e/ou exotizados.” e propõe uma ruptura

---

<sup>65</sup> Informação disponível em: < <http://is.gd/wPR1BW> > Acesso em: 03 dez. 2013.

em relação ao caráter confessional e interconfessional, além da intenção de uma homogeneização religiosa que marcou historicamente o ensino religioso. Essa entidade trabalha no sentido de que o ensino religioso seja garantido em todos os níveis de escolaridade, “respeitando as diversidades de pensamento e opção religiosa e cultural do educando”. Seu objetivo é que o educando possa reconhecer e valorizar a multiplicidade do fenômeno religioso enquanto “substrato cultural e patrimônio da humanidade”.

Para tanto, o FONAPER elaborou uma proposta de currículo de ER, além de estratégias de ensino e avaliação da disciplina, onde deixa clara a postura de que a escola não é um “espaço para a doutrinação”. De acordo com essa proposta, os conteúdos previstos para o Ensino Fundamental são:

- 1.Culturas e Tradições Religiosas (filosofia da tradição religiosa; história da tradição religiosa; sociologia da tradição religiosa; psicologia da tradição religiosa);
- 2.Escrituras Sagradas e/ou Tradições Oraís (revelação; história das narrativas sagradas; contexto cultural; exegese);
- 3.Teologias (divindades; verdades de fé; vida além da morte);
- 4.Ritos (rituais; símbolos; espiritualidades);
- 5.Ethos (alteridade; valores; limites). (FONAPER, 2010, [s. p.]

De acordo com o FONAPER (2010, [s. p.]), essa proposta destaca a importância de cada indivíduo ser aceito e respeitado independente de sua crença, apresentando o ER como um componente agregador, uma vez que os alunos que pertencem às mais diversas crenças religiosas que compõem o cenário cultural brasileiro, e também aqueles que não seguem crença alguma, “têm a oportunidade de se sentarem lado a lado, estudarem, pesquisarem, socializarem e produzirem conhecimentos sem sofrerem discriminação.”, sem ferir também “a liberdade de concepções e a construção da autonomia e da cidadania, aspectos basilares de um Estado laico e democrático.”. Em prol da implementação do ER nesses moldes, o FONAPER (2010) argumenta, ainda, que “As diferentes crenças, grupos e tradições religiosas, bem como a ausência delas, são aspectos da realidade que devem ser socializados e abordados como dados antropológicos e socioculturais, que podem contribuir na interpretação e na fundamentação das ações humanas.”.

A questão do reconhecimento da pluralidade das crenças religiosas no Brasil e o empenho no sentido de que as pessoas a elas vinculadas possam viver sua singularidade e, ao mesmo tempo, reconhecer o valor de crenças diferentes das suas, no caminho de um respeito à diversidade, é extremamente relevante e se configura como pilar de uma abordagem que visa à educação para a paz. Porém, penso que trazer a religião para o nível da cognição, transformá-la em um conhecimento a ser “aprendido” através dos livros é limitante, além do

fato de que essa prática poderia acarretar a associação do domínio do sagrado com concepções de certo e errado e deixar de valorizar a vivência da espiritualidade a partir de uma individualidade, de uma consciência de si. Pearce (2009) coloca que:

Embora nossa relação com a cultura seja às vezes conflitiva e nossa intenção consciente para fazer o bem seja genuína e sincera, no melhor dos casos, a criança recebe sinais contraditórios de todas as direções. Essa dissonância cognitiva desde cedo causa uma fratura na psique infantil que só tende a aumentar na passagem de cada fase de desenvolvimento. Assim, a cultura enquanto campo formativo se fortalece geração após geração, século após século, e a violência que ela produz aumenta no mesmo ritmo. Existe uma saída, é claro – não por meio da cabeça, do aprendizado livresco e das modificações de comportamento, mas por meio do coração e seus campos de ressonância de amor e solidariedade. (PEARCE, 2009, p. 144).

Na verdade, penso que a ideia de Deus, de uma força maior, do Absoluto, no nível de formação básica do indivíduo, não deve ser apresentada do ponto de vista teórico, pelo menos, não apenas do ponto de vista teórico. Assim, a escola pode – e deve – ir “mais além”.

Como coloca Samten (2001, p. 79) “[...] é muito raro chegarmos ao nível emocional; acaba tratando-se apenas de uma mudança de opinião. Muito mais raro ainda seria ir além dos padrões habituais da percepção sensorial em si [...]”. Assim, para que possamos atingir níveis mais profundos e efetivos, acredito que a educação deve ser centrada no sujeito, na condição humana, sem esquecermos a diversidade cultural, a complexidade e a multidimensionalidade do ser. Como nos diz Morin (2004, p. 48), “Paradoxalmente assiste-se ao agravamento da ignorância do todo, enquanto avança o conhecimento das partes.”. A educação tradicional, além de compartimentalizar o conhecimento, costuma dar ênfase à perspectiva cognitiva. Quanto às consequências desse fazer pedagógico (?) moldado pelos ditames da Modernidade, Thoenig (1991) aponta que:

[...] um desequilíbrio entre o despertar para a inteligência, desenvolvida e dividida pelo mental, e o despertar para a Inteligência preexistente e primordial. [...] A criança e, conseqüentemente, o adulto, em lugar de se desenvolver unificando-se, pouco a pouco estabelecerá clivagens entre as diferentes partes de sua pessoa, entre sua intuição e seu mental, seu vivido e seu sentido, entre a realidade exterior e a sua realidade interior. (THOENIG, 1991, p. 26).

O momento social em que vivemos está carente de humanidade. A todo o momento nos chegam notícias de violência vã e desmedida; percebe-se nas pessoas uma raiva interna que se atualiza a cada pequena oportunidade e se concretiza através de atos de desrespeito e selvageria. O desenfreado avanço tecnológico acaba por promover o isolamento dos indivíduos, que perdem o poder e o prazer de contemplar e conviver com a natureza e de

enxergar e se relacionar com quem está próximo. Cada vez mais, a pessoa vive para si, mas, paradoxalmente, de si mesma, não sabe quase nada. Quem não enxerga a si próprio, não pode enxergar o outro; quem não entende a si próprio, não consegue entender o outro; quem não cuida de si próprio, não tem condições de cuidar de nada nem de ninguém. A falta de solidariedade, a anestesia em relação ao sofrimento de outras pessoas e a banalização dos atos criminosos que ocorrem no dia-a-dia apontam para um caminho de total embotamento do sensível e de desvalorização da vida:

Estamos desconectados do nosso próprio corpo e da nossa sensibilidade, e isto gera um desencontro do sujeito com ele mesmo e também com os outros. Como consequência, surge a sensação de vazio da vida, a apatia, a falta de respeito pelos outros e até mesmo por si próprio: fatores psicossociais graves que podem gerar frieza e distanciamento, e desencadear atos de níveis variados de violência. Violência esta que vem tomando dimensões cada vez mais trágicas em todas as sociedades, levando homens à semelhança de bárbaros ao mesmo tempo em que descobertas científicas e tecnológicas fazem com que a humanidade se sinta no mais alto grau de evolução. (BRAGA, 2006, p.15).

A educação parece ser o único fator real de possibilidade de mudança desse cenário. É de extrema importância que se busque operar uma transformação social através do trabalho efetivo de valores, da sensibilidade e do autoconhecimento – e a base de um movimento nestes moldes não está na teoria. Um trabalho que visa ao desenvolvimento da dimensão do sensível, do espiritual, deve estar focado na ideia de como essa dimensão transcendente é vivida e de qual o significado dessa vivência para o sujeito. Aqui entra a questão do saber, como já foi discutido nesta pesquisa, e um conhecimento pode ser transmitido, mas a sabedoria não; é necessário buscá-la, encontrá-la e vivê-la.

Essa é a mensagem que identifico, para a educação, na emergência da espiritualidade, neste momento em que pululam pesquisas e iniciativas que nos convidam a aderir ao mundo da multidimensionalidade em busca de uma saúde melhor, de um maior bem-estar, de uma convivência mais plural e solidária: o ser humano precisa ser resgatado, precisa aprender a se religar consigo mesmo, com seu saber e com o domínio do sagrado. O homem é um ser bio-psico-sócio-espiritual (RIBEIRO, 2004) e, no momento em que se pensa em uma abordagem educacional integral, nenhum desses aspectos pode deixar de ser contemplado. De acordo com Julien (2010),

O inconsciente é um saber a que um sujeito pode ter acesso. Que sujeito? O mesmo da ciência, aquele que nasceu com o cogito cartesiano e que, mais além dos saberes estabelecidos e das opiniões consagradas, se gera no próprio movimento de

conquista de um novo saber, para avançar com certeza nessa vida. (JULIEN, 2010, p. 40).

Penso que a educação pode fazer uma grande diferença na construção do sujeito e, conseqüentemente, operar uma mudança na sociedade através dessa abordagem, de fato, integral do ser humano, onde ele possa se sentir inteiro e em conexão com o Absoluto. Para que cada sujeito possa ter acesso à sua essência, proponho que as escolas incluam nos seus currículos o planejamento de encontros semanais com os alunos, onde as mais variadas práticas de sensibilização possam ser vivenciadas e posteriormente discutidas, porque no âmago dessa prática deve estar a experiência, a vivência individual. Um dos sujeitos desta pesquisa, ao compartilhar uma conversa que teve com seus alunos, esclarece a importância desse procedimento:

Nós vamos discutir a teoria a partir da prática. Então eu não dou textos prontos, e nem a priori. E eu parto do pressuposto que vocês não precisam ler para aprender a sentir. Mas tem que aprender a sentir, depois a gente pode teorizar sobre isso. Se vocês não aprendem a sentir como é que eu vou trabalhar com a representação, as representações possíveis a partir de um sentir, seja a partir dos 5 sentidos físicos básicos, ou todos os outros que a gente possa perceber... Por outro lado, se eu falar... se vocês lerem a respeito vocês vão imaginar “Ah, então é assim que tem que ser.” (Fonte: EC/Entrevista).

Através desses encontros os alunos podem ter acesso a um espaço de convivência mais livre, onde tenham a oportunidade de discutir qualquer assunto sem tabus e preconceitos e de expor suas dúvidas e concepções sobre os mais variados temas. Nesse espaço vivencial, cada aluno pode seguir seu passo, seu tempo de descoberta de si mesmo e de sua sensibilidade, uma vez que o mais importante são as representações e relações que serão construídas a partir de uma verdade íntima vivenciada. Cabe também ressaltar que nessa prática não há espaço para avaliações, uma vez que o aprender a sentir não está nos livros e não pode ser demandado, muito menos avaliado – pode ser apenas vivido e desenvolvido dentro das possibilidades singulares de cada sujeito.

Assim, penso que devem ser apresentadas, ao aluno, práticas vivenciais que possam colocá-lo em contato com sua sensibilidade, seu saber não-sabido, suas percepções extra-sensoriais, com sua própria dimensão espiritual, enfim, oportunizando e estimulando o encontro dele com sua própria essência, o desenvolvimento de uma maior consciência e sua posterior autotransformação – processo esse que acaba por influenciar sua postura e sua forma de conexão e comprometimento consigo mesmo, com os outros, com a existência e com o universo.



Como ressaltam os ensinamentos da psicanálise, a vida em sociedade exige renúncia. Abrir mão do princípio do prazer para entrar no princípio da realidade não é uma escolha simples; as leis afrontam diretamente o desejo. É apenas através de uma visão menos egóica e mais espiritualizada que o sujeito pode alcançar a compreensão do significado e da importância das regras para a constituição de um tecido social mais justo e pacífico. Sem a compreensão do princípio de responsabilidade de cada um, não se pode obter uma postura voltada para o universal. Como nos lembra Spinoza (2002), é necessário buscar o autoconhecimento para que se possa evitar a servidão cega às paixões e usufruir do verdadeiro estado de liberdade.

Já tive a oportunidade de desenvolver um projeto nestes moldes por vários anos e pude testemunhar os resultados positivos que emergiram desse processo, principalmente no que se refere ao autoconhecimento e à autoestima de cada aluno, à aceitação da diversidade, à consciência de responsabilidade social e à noção da importância de um trabalho conjunto para que se possa atingir um bem comum. Por ocasião do meu mestrado, como referido na introdução deste trabalho, minha pesquisa também teve como foco a espiritualidade. Sob o título *Vivências de uma Prática Pedagógica Integral na Perspectiva Espinosana*, o trabalho aborda a prática de um projeto cujo fazer pedagógico está baseado na abordagem holística, contemplando não apenas o lado racional do aluno, mas sim o ser integral – seus aspectos mental, físico, emocional e espiritual. É com base na experiência desse projeto que proponho estender uma pedagogia que contempla a espiritualidade para o ensino como um todo, como uma prática indispensável e formadora dos alunos.

Nessa proposta educacional, para que as diversas facetas do ser sejam contempladas e desenvolvidas, visando o resgate do sensível, as metodologias, para “mais além” do conteúdo cognitivo puro, devem:

[...] buscar o desenvolvimento sensório-motor, as artes visuais, a dança, a dramatização, a música, a educação dos sentimentos, o desenvolvimento da autoestima e da confiança, da meditação, da concentração, do relaxamento, do aprender a aprender e da consciência do espírito, entre outros. Devemos buscar o que o historiador Morris Bernan chamou de “reencantamento do mundo” [...]. (BRAGA, 2006, p. 18).

Através de práticas abrangentes e diversificadas, que buscam desenvolver as habilidades colocadas acima, o aluno tem a possibilidade de atingir um conhecimento maior e mais profundo de si mesmo, de identificar seus mecanismos e compreender seus vínculos com o mundo externo, bem como a sua responsabilidade e papel social. Além disso, como já foi

discutido neste trabalho, as práticas que mobilizam o ser em conexão com sua espiritualidade promovem um maior equilíbrio, potencializando, assim, a saúde mental e física do sujeito, fazendo com que ele possa se sentir mais inteiro e feliz – estado que reflete diretamente naquilo que ele vai produzir para si mesmo e para o mundo que o cerca. Com estas reflexões, com a mobilização de energias e o acesso à multidimensionalidade, a internalização de valores morais e éticos se dá de forma natural, nascendo de dentro para fora através do desenvolvimento da consciência, e não de forma imposta pela sociedade, através de regras que, muitas vezes, não estabelecem uma relação de sentido.

Porém, a proposta de inserir na escola uma prática dentro dos parâmetros apontados acima faz surgir, de imediato, uma questão: quem estará apto a conduzir esses encontros? A maior parte dos professores que atuam em sala de aula ainda mantém uma abordagem pedagógica atrelada aos parâmetros cartesianos. Por razão de coerência, autenticidade e verdade, é essencial que a pessoa que irá conduzir essas vivências tenha, ela própria, uma prática na espiritualidade, uma sensibilidade natural e um profundo respeito pelo tema.

A partir desse pressuposto, cursos de formação e de assessoramento pedagógico poderiam ficar a cargo dos núcleos de espiritualidade inseridos nas universidades. Sob a forma de cursos de extensão ou especialização, os professores seriam expostos a práticas vivenciais e a discussões teóricas que pudessem lhes dar o embasamento e a segurança para bem conduzir esse tipo de trabalho em sala de aula.

Uma vez constatada a importância do desenvolvimento da dimensão espiritual do ser humano, o impacto que ela tem na saúde, no bem-estar, no desenvolvimento de atividades de cunho intelectual e também na preservação das relações e da vida com um todo, parece-me que excluí-la das bancadas escolares ou tratá-la de forma apenas eventual e aproximativa, como em projetos pontuais, constitui-se em uma lesão grave aos alunos. Por que negar às crianças e aos jovens instrumentos de autoconhecimento que podem contribuir para o seu desenvolvimento, tanto pessoal quanto social, e, muitas vezes, esclarecer ou dar suporte a diversos aspectos de suas experiências e formas de agir no mundo? Como fechar os olhos para tantas vivências relatadas e não compreendidas? Como não acolher a singularidade também nas questões do espírito e da extrassensorialidade?

Sabemos que a base da sociedade está na Educação. Cultivar a habilidade de entrar em contato consigo mesmo, em relação a pensamentos e sentimentos, desenvolvendo uma maior consciência individual e coletiva deveria ser um dos propósitos principais da Educação – o resto seria consequência. Aceitar, perceber, reconhecer e usufruir livremente da sua parcela de espiritualidade, além de saber respeitar as manifestações de espiritualidade do outro, faz parte

de um desenvolvimento necessário na direção de uma educação verdadeiramente integral. Embora muito se fale, principalmente na tradição filosófica, na importância do “Conhece a ti mesmo”, muito pouco do que é trabalhado nas escolas busca desenvolver um olhar interior e uma maior compreensão de todas as dimensões do homem e da sua relação com o mundo que o cerca. Como diz Spinoza (2002, Parte IV, p. 318), *“O bem que deseja para si mesmo alguém que siga a virtude, deseja-lo-á para os outros homens, e isso tanto mais quanto tiver adquirido um maior conhecimento de Deus.”*

O ser humano precisa ter um maior acesso ao seu saber não-sabido através de práticas que lhe coloquem em contato com o real. Apenas dessa forma, terá consciência do seu agir e poderá transformar a si próprio e a realidade ao seu redor. Restituir a função do ensino a partir de uma abordagem que inclua a questão do desejo do sujeito, da sua espiritualidade e do real, é um dever ético. Sendo assim, é preciso que a escola reacenda o prazer pelo desenvolvimento do homem como um todo, que dê conta do inteligível e do sensível e que, através de uma maior humanização, busque amenizar o vazio e a angústia desse homem que perdeu sua unidade na estrada do desenvolvimento mental, do isolamento, do egoísmo e da ditadura dos *gadgets*.

Assim, é preciso que se retome a humanidade e se cultive a relação do sujeito com o sagrado para que se possa ter a esperança de construir um mundo melhor. Educar para a espiritualidade: é isso que se demanda da Educação nos dias de hoje. Para encerrar com uma ilustração, em diversas páginas da Internet, existe um relato sobre uma ética africana, atribuído à filósofa Lia Diskin, que teria sido compartilhado durante o Festival Mundial da Paz em Florianópolis, a qual transcrevo a seguir:

Um antropólogo estava estudando os usos e costumes da tribo e, quando terminou seu trabalho, teve que esperar pelo transporte que o levaria até o aeroporto de volta pra casa. Como tinha muito tempo ainda até o embarque, ele então propôs uma brincadeira para as crianças, que achou ser inofensiva. Comprou uma porção de doces e guloseimas na cidade, botou tudo num cesto bem bonito com laço de fita e colocou debaixo de uma árvore. Aí, ele chamou as crianças e combinou que quando dissesse "já!", elas deveriam sair correndo até o cesto e a que chegasse primeiro ganharia todos os doces que estavam lá dentro. As crianças se posicionaram na linha demarcatória que ele desenhou no chão e esperaram pelo sinal combinado. Quando ele disse "Já!", instantaneamente, todas as crianças se deram as mãos e saíram correndo em direção à árvore com o cesto. Chegando lá, começaram a distribuir os doces entre si e os comerem felizes. O antropólogo foi ao encontro delas e perguntou por que elas tinham ido todas juntas, se uma só poderia ficar com tudo que havia no cesto e, assim, ganhar muito mais doces. Elas simplesmente responderam: “Ubuntu, tio. Como uma de nós poderia ficar feliz se todas as outras estivessem tristes?” Ele ficou pasmo. Meses e meses trabalhando nisso, estudando a tribo e ainda não havia compreendido, de verdade, a essência daquele povo... Ou

jamais teria proposto uma competição, certo?Ubuntu significa: Sou quem sou, porque nós somos. ([s. a.], [s. d.], [s. p.]).<sup>66 67</sup>

---

<sup>66</sup> Disponível em : <[http://www.almasdivinas.com.br/conduta\\_humana/filosofia\\_ubuntu.htm](http://www.almasdivinas.com.br/conduta_humana/filosofia_ubuntu.htm)>. Acesso em: 18 dez. 2013.

<sup>67</sup> Ubuntu é uma ética ou ideologia do idioma banto Ngúni. É uma filosofia africana que existe em vários países de África que foca nas alianças e relacionamento das pessoas umas com as outras. A palavra vem das línguas dos povos Bantos; na África do Sul nas línguas Zulu e Xhosa. Ubuntu é tido como um conceito tradicional africano. Uma tentativa de tradução para a Língua Portuguesa poderia ser "humanidade para com os outros". Uma outra tradução poderia ser "a crença no compartilhamento que conecta toda a humanidade" e ainda "Sou o que sou pelo que nós somos". Uma tentativa de definição mais longa foi feita pelo Arcebispo Desmond Tutu: Uma pessoa com ubuntu está aberta e disponível aos outros, não preocupada em julgar os outros como bons ou maus, e tem consciência de que faz parte de algo maior e que é tão diminuída quanto seus semelhantes que são diminuídos ou humilhados, torturados ou oprimidos. Informação disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Ubuntu\\_%28ideologia%29](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_%28ideologia%29)>. Acesso em: 18 dez. 2013.

## 11 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eles não lhes podem dar Deus, a verdade, o nirvana, porque, em primeiro lugar, vocês já têm tudo isso dentro de si. Vocês nasceram com todas essas coisas. Elas são inatas, intrínsecas a vocês. É a verdadeira natureza de vocês.

Osho

O fato de as manifestações de espiritualidade, confessionais ou não, estarem presentes em todas as culturas, em um contínuo de tempo e espaço, reflete uma condição inerente ao ser humano, uma necessidade básica, uma dimensão constituinte do sujeito que, por mais que seja reprimida pelos atos da ciência, resiste e insiste em retornar e a deixar sua marca, tanto na história dos processos culturais quanto nos percursos individuais.

Desta forma, o propósito desta pesquisa, dada a percepção de que a espiritualidade é um fenômeno em ascensão, foi o de lançar um olhar sobre o *status* da espiritualidade na sociedade brasileira e, mais especificamente, investigar como se dá o atravessamento da espiritualidade em algumas universidades públicas brasileiras que acolhem a dimensão espiritual do ser humano em suas práticas, uma vez que as instituições universitárias podem ser consideradas como o berço do conhecimento científico. Paralelamente, procurei identificar qual o lugar da espiritualidade dentro da teoria psicanalítica de Freud e Lacan por dois motivos: compreender em que bases ocorreu a rejeição da espiritualidade por parte dessa teoria e buscar uma possível explicação para a insistência e persistência da expressão espiritual do homem que, mesmo rechaçada pelos ditames do conhecimento científico, não foi excluída da realidade humana.

Na busca por um conceito que delimitasse o tema de pesquisa, evidenciou-se que a espiritualidade ainda não conta com uma definição precisa, dada a sua grande abrangência e subjetividade. Sob o leque de suas significações, abrigam-se as religiões, as filosofias orientais, o misticismo, a magia, o esoterismo, o xamanismo, os estados alterados de consciência, os fenômenos paranormais e a espiritualidade naturalizada, entre outros. Assim, as manifestações de espiritualidade abrangem desde a oração devocional e as manifestações de fé em uma força superior, o contato com o absoluto através de práticas como a meditação e o Yoga, os estados de transe e o “sentimento oceânico”, até as atitudes de cuidado com o outro e com o mundo e a postura de encantamento e admiração frente à natureza e às expressões de arte, por exemplo.

Paralelamente à diversidade inerente ao campo da espiritualidade, foi possível perceber a proposta cada vez maior de novas religiões e seitas, de grupos de espiritualidade e de caminhantes solitários que trazem em si a marca da pluralidade de crenças, muitas vezes sem vínculos confessionais. Esse retrato atual da espiritualidade na sociedade brasileira parece apontar para um descontentamento do homem com as instituições religiosas e/ou com a postura de seus representantes, ao mesmo tempo em que revela uma atitude espiritual que está acima de dogmas, reflete um ideal de união contrário à noção de confronto entre o *nós* (uma crença religiosa) e o *eles* (outra crença religiosa) – a qual expõe um caráter não espiritual da religião, bem como de qualquer tipo de crença ou fé –, e busca uma liberdade de pensamento e escolha.

As contribuições de Sócrates e Platão, Spinoza e Descartes se mostraram fecundas para a elucidação de diferentes momentos históricos da espiritualidade no mundo ocidental e para a discussão de concepções tais como linguagem, desejo, verdade e saber à luz da teoria psicanalítica que permeia esta pesquisa. Muitos dos conceitos apresentados por esses pensadores, talvez com outras roupagens, são ainda hoje pertinentes às questões que mobilizam o homem desde a ancestralidade, tais como a sua origem, o significado da sua presença no universo e a existência de Deus. Foi possível identificar, através das propostas desses filósofos, ecos que embasam hoje novas expressões do conhecimento como as bases da filosofia espírita, a neurociência e a física quântica.

Dentro da complexidade do ser humano, o psiquismo aparece como elemento intimamente ligado às expressões de espiritualidade. É nas profundezas do inconsciente que podemos encontrar a força, a pulsão que move o homem na busca pelo sagrado. São as determinações do inconsciente que nos colocam em movimento e que também negam ou concedem acesso à possibilidade de nosso encontro com o Absoluto, com nossa essência e com nosso saber. Nesse sentido, o sentimento do sagrado está inscrito no inconsciente do ser humano, que busca as mais diversas formas de acessá-lo. Assim, após essa investigação, a fim de compreender a persistência do sentimento de religiosidade do homem, mesmo frente a tantas contrariedades, proponho a seguinte leitura: no domínio do real, existe um encontro primeiro, uma marca, que determina a criação da fantasia expressa no e através do simbólico sob a forma de diversas expressões de espiritualidade. O preexistir do homem, esse estado inorgânico antes da vida como a conhecemos, pode estar inserido em um contexto amplo de unidade com a energia universal, com o Absoluto. A partir do trauma desse distanciamento, o sujeito, através da pulsão, do domínio do inconsciente – que abriga o nosso saber não-sabido – passa a buscar incessantemente reatar o laço com esse estado de plenitude anterior, na

esperança de preencher o vazio que o impede de dar sentido a sua vida. Tanto a religião, quanto as diversas outras formas de abordagem da espiritualidade, ou mesmo experiências espontâneas de contato com o real, através do inconsciente, fazem essa ponte de ligação do sujeito com o sagrado, com essa forma primordial de existência, e concedem a ele acesso ao seu saber não-sabido, a sua sabedoria inconsciente, sabedoria essa que transforma sua consciência de si, seu agir no mundo e sua visão sobre aquilo que mais teme, ou seja, a morte.

Porém, na maior parte das vezes, os termos espiritualidade/religiosidade e psicanálise aparecem em lados opostos, como se não houvesse uma possibilidade de aproximação entre essas duas áreas. O percurso teórico desta investigação na psicanálise apontou um outro aspecto dessa relação. Por um lado, foi possível observar que, enquanto a espiritualidade acolhe a religião no escopo da sua abrangência, a psicanálise busca expulsar a crença religiosa da realidade do homem. Freud, embora reconhecesse a força e a validade da religião como um importante organizador social, condenou as crenças religiosas alertando para o caráter de fragilidade e dependência do homem em relação a uma figura paterna compreensiva e, ao mesmo tempo, punitiva, que é projetada na ideia de Deus. Nesses termos, Freud apresenta a concepção da religião como sendo uma ilusão, uma neurose universal, uma bengala que auxilia o homem frente a uma vida de incertezas e assemelha o homem religioso a uma criança que precisa crescer e superar a dependência paterna. Em relação ao “sentimento oceânico”, da mesma forma, Freud explica a sensação como sendo uma forma de retorno a uma fase primitiva do sentimento do ego, que busca a restauração do narcisismo ilimitado, do narcisismo primário onde o eu é idêntico a tudo que proporciona prazer. Assim, para Freud, também o “sentimento oceânico” tem uma explicação psicanalítica que remete a um estágio infantil do desenvolvimento do homem. Porém, ao mesmo tempo em que fecha a porta para a religião, Freud abre espaço para o que chamou de fenômenos “ocultos”, mais especificamente para a telepatia e a transmissão de pensamento, ao afirmar que não podia mais negar o fato de que o inconsciente de um ser humano pode reagir ao inconsciente do outro sem que a informação passe pelo consciente. Sobre isso Freud coloca que: “descritivamente falando, porém, o fato é incontestável.” (1977, v. XIV, p.222). Além disso, Freud ressalta que seus estudos sobre religião foram limitados às religiões dos povos ocidentais e admite que algumas práticas místicas podem guardar semelhança com o método psicanalítico de cura.

Lacan, por sua vez, também condena a religião sob os mesmos aspectos freudianos. Porém, na elaboração do seu conceito de Real abre espaço para a discussão do sagrado através do gozo místico e demonstra em suas discussões uma preocupação e uma recorrência constante no que se refere à compreensão do Absoluto. No decorrer desta pesquisa, foi

possível identificar que, ao mesmo tempo em que apresenta o inconsciente e o Real como o lugar de Deus, Lacan também introduz na sua teoria psicanalítica conceitos que foi buscar na filosofia oriental através dos ensinamentos do Tao Te Ching. Assim, através da sua clínica do Real, onde propõe o contato do sujeito com o vazio e o não-sentido, pode-se perceber uma aproximação da prática psicanalítica, que visa ao despertar do sujeito para a realidade, com as práticas espirituais que também buscam retirar o “véu de Maia” dos olhos do homem e conduzi-lo ao despertar.

Deste modo, ao longo desta investigação, foi possível perceber que a teoria psicanalítica, uma das teorias responsáveis por “expulsar” o domínio do sagrado da vida do homem moderno, não é totalmente refratária às expressões de espiritualidade. Presume-se que a imagem de ceticismo cultivada pela psicanálise desde a sua criação, e ainda hoje por vários de seus seguidores, reflete um esforço no sentido de obter reconhecimento e aceitação como ciência e não se envolver em assuntos que possam afetar a credibilidade da prática. Desta forma, percebe-se que a incursão desta pesquisa nos domínios da psicanálise e, mais especificamente, do inconsciente, trouxe uma melhor compreensão no que se refere aos termos e aos limites reais que separam a prática psicanalítica da espiritualidade, ao mesmo tempo em que evidenciou algumas possibilidades de interação entre essas duas concepções do ser humano. Nessa perspectiva, arrisco dizer que, também na psicanálise, de Freud a Lacan, identifica-se uma retomada e uma revalorização da espiritualidade.

Apontando na mesma direção, através dos dados empíricos analisados pela presente pesquisa, foi possível ratificar a percepção inicial de que a espiritualidade, na sociedade brasileira atual, apresenta-se como um fenômeno em ascensão. O tema da espiritualidade está sendo trazido às pessoas através das mais diversas formas como, por exemplo, por meio de revistas populares ou específicas, novelas, documentários, congressos, etc., ao mesmo tempo em que crescem as publicações científicas e as investigações sobre a influência das práticas espirituais para o homem em si e para a sociedade. A revalorização da espiritualidade, após anos de tentativas vãs de suprimi-la da realidade humana, constitui um momento histórico bastante significativo: ciência e espiritualidade estão, de fato, retomando as conversações e descobrindo que podem coexistir em diversos aspectos. Embora o paradigma cartesiano ainda esteja no controle da maior parte das mentes da elite pensante do nosso planeta, pequenas revoluções já se fazem presentes no sentido de adotar uma visão mais complexa do homem e das leis que regem o universo. Nesse sentido, observa-se que o número de espaços dedicados à espiritualidade dentro das universidades brasileiras vem crescendo, e que o seu campo de atuação vem se ampliando.



A fim de compreender como se dá o atravessamento da espiritualidade nesses núcleos acadêmicos, entrevistei nove pessoas vinculadas a três núcleos de espiritualidade de nossas universidades públicas. Os depoimentos foram analisados de acordo com a abordagem fenomenológico-hermenêutica, a partir da qual foi possível identificar algumas unidades significativas que emergiram dos depoimentos: o papel da universidade, a formação do núcleo de espiritualidade, a resistência e/ou aceitação do núcleo na universidade, a visão de espiritualidade acolhida pelo núcleo, o âmbito de atuação do núcleo, o ensino da espiritualidade na universidade, a espiritualidade e o *coping* positivo/negativo, o crescimento do interesse pela espiritualidade e as vivências que construíram o caminho dos entrevistados na espiritualidade.

Dentro destas unidades significativas, evidenciou-se que uma universidade, ao inserir em seu escopo de atuação o trabalho com a espiritualidade, está cumprindo integralmente o seu papel como um espaço de investigação que não deve restringir seu olhar apenas ao paradigma racionalista cartesiano, sob a pena de estar trabalhando em uma perspectiva empobrecida e de não estar cumprindo o seu propósito de representar um lugar de discussão e investigação de todo e qualquer tema relevante ao ser humano. Buscar compreender o homem, deixando de lado sua dimensão espiritual, revela um viés investigativo, ou seja, abre uma lacuna nos conhecimentos gerados pela ciência e um descompromisso com a verdade do ser humano como um todo. Para além da questão paradigmática, é importante ressaltar o aspecto formador dos cursos universitários no que se refere ao seu compromisso, não apenas com a técnica e os conhecimentos profissionais específicos, mas também a com ética, com a moral e com a sensibilidade humana.

Os núcleos de espiritualidade dentro das universidades nascem a partir de diferentes demandas, provenientes tanto de alunos quanto de profissionais professores e/ou pesquisadores. Essa entrada (e permanência ativa) da espiritualidade na universidade, porém, não se dá de forma simples e fácil. Além da burocracia institucional, que interfere na constituição, na coordenação e nas atividades práticas desenvolvidas pelos núcleos, ficou evidente que os fundadores desses grupos, em sua grande maioria, enfrentaram críticas sérias e represálias ao seu trabalho, arriscando seu nome na comunidade científica e sofrendo o distanciamento de alguns colegas em virtude da sustentação do seu desejo de ver a abordagem do ser humano integral acolhida pelo meio acadêmico.

As pessoas que contemplam, com um olhar externo, as atuações desses núcleos de espiritualidade inseridos nas universidades, e o constante aparecimento de novos núcleos, podem ser levadas a pensar que a entrada da espiritualidade nas instituições de ensino

superior já é uma etapa encerrada. Porém, os achados desta pesquisa apontam que, embora se perceba o crescimento do número de núcleos institucionalizados que contemplam a dimensão espiritual do ser humano, e que o volume de pesquisas científicas publicadas dentro desse tema é atualmente bastante significativo, a “entrada” da espiritualidade na universidade ainda não está totalmente consolidada, uma vez que a aceitação da visão de ser humano integral não representa um consenso. Ainda hoje, aqueles que pertencem aos núcleos sofrem críticas e preconceito e sentem a necessidade de expressar e defender seu posicionamento profissional constantemente. Cabe ressaltar, ainda, que diversas pesquisas na área da espiritualidade não são diretamente, ou nominalmente, vinculadas ao tema, fato que camufla o real número de publicações, ao mesmo tempo em que aponta para uma possível forma de proteção e resguardo profissional por parte dos seus autores.

Muito desse enfrentamento está relacionado ao receio de que a universidade passe a acolher a religião no meio científico, comprometendo a credibilidade da instituição. Contudo, embora a maioria dos entrevistados desta pesquisa tenha apontado que os espíritas compõem grande parte dos grupos e que, na origem dos núcleos, houve uma confusão a esse respeito, evidenciou-se que a abordagem de atuação dessas entidades, tanto na pesquisa, quanto no ensino, é isenta de vínculos religiosos e busca investigar a espiritualidade através do método científico. Observa-se que a religião é trabalhada, sim, porém, não em termos de doutrina, mas em termos de influência, positiva ou negativa, na saúde mental e física do ser humano, no seu bem-estar; sendo utilizada como forma de potencializar resultados de cura.

As pesquisas e o leque de atuação desses núcleos universitários contemplam as mais diversas expressões de espiritualidade, tanto confessionais quanto não confessionais. É através dos resultados positivos de pesquisas e dos reflexos dessas práticas que o trabalho com a espiritualidade consegue, aos poucos, atestar a sua importância e a sua validade, tanto como tema de estudo quanto como prática médica e educativa.

Através desta pesquisa foi possível perceber que a formação da maioria dos profissionais que em pouco tempo estarão atuando na sociedade, ainda está restrita à transmissão de conhecimento específico; não é desenvolvida no aluno uma forma de acesso ao saber, uma sensibilização para vida. Os núcleos de espiritualidade nas universidades buscam, além de inserir cadeiras de espiritualidade no currículo dos cursos universitários, desenvolver palestras, discussões e cursos de extensão a fim de sensibilizar profissionais e futuros profissionais para a importância e a necessidade de se adotar uma postura de ação mais humana e ética, e também uma visão mais completa e complexa do ser humano.

Ao longo da leitura dos depoimentos, busquei entender o perfil do sujeito que sustenta a abordagem da espiritualidade no meio acadêmico e pude identificar alguns traços bastante significativos que parecem estar presentes na maior parte dos entrevistados. Evidencia-se uma base religiosa familiar, porém, o significativo que marca estes sujeitos parece ser a pluralidade de experiências e vivências religiosas, além de um carinho, uma predisposição ao tema, uma sensibilidade identificada, muitas vezes, desde a infância.

Sobre essa evidência multi-religiosa/espiritual, propus a possibilidade de duas leituras, que não são excludentes, podendo, na verdade, ser complementares. A primeira, relaciona o movimento constante de experimentação do sagrado através de diversas formas com a insatisfação gerada pela substituição do objeto da falta por objetos *a*, que não levam à satisfação, como aponta Lacan. Em uma outra perspectiva, talvez essa multiplicidade de experiências esteja relacionada a uma busca de sentido que ultrapassa o limiar da aceitação passiva de uma tradição religiosa herdada. Esse contato com concepções diversas de religiosidade/espiritualidade, muito provavelmente, propicia uma abertura do sujeito para o sagrado como um todo, para a transcendência em si, uma vez que todas essas formas de expressão buscam uma relação íntima do sujeito com Deus, com o Absoluto. A partir desse ponto, não existe disputa ou conflito, existe apenas a Espiritualidade. Aqui, a multiplicidade das experiências se traduz em agregar saber.

Evidencia-se, ainda, o caráter decisivo das vivências da realidade multidimensional, sejam elas espontâneas ou experimentadas através da prática da espiritualidade, que geram no sujeito uma convicção íntima de verdade espiritual que o coloca em movimento no sentido de compreender e viver sua verdade.

Um dos benefícios mais práticos e diretos trazidos a partir do reconhecimento da espiritualidade por parte de alguns pesquisadores, em especial na área da psiquiatria, foi o esclarecimento de que diversas manifestações rotuladas como “fora do normal” não necessariamente são evidências de uma patologia. A partir desta constatação, a possibilidade de um diagnóstico equivocado, que venha a impor uma medicação pesada a um sujeito que apresenta vivências mediúnicas ou parapsicológicas, passa a ser mais reduzida. Além disso, a partir dessa desmistificação, vários sujeitos que vivenciam tais manifestações passam a ter uma maior chance de acolhimento social, sofrendo menos preconceito e deixando de ser vistos como pessoas diferentes e/ou esquisitas.

A partir da realidade da inserção da espiritualidade no meio acadêmico, verificou-se que essa postura de atuação modifica a posição discursiva das universidades que adotam a espiritualidade. Ao dar lugar ao desejo e ao saber do sujeito e gerar conhecimento sobre o

real, esses núcleos apontam para um deslocamento nos modelos de discurso propostos por Lacan, passando do discurso da universidade para o discurso da histórica. Afirma-se, contudo, que essa transposição discursiva ainda não pode ser imputada a universidade como um todo.

O clamor do homem pelo sagrado, que mesmo tendo sido abafado de várias formas diferentes, político-sociais e científicas, por exemplo, não se calou, encontra hoje um caminho de conciliação com o conhecimento que está posto e, provavelmente, com aquele que ainda está por vir. Esta porta aberta convoca todos os segmentos da sociedade e todas as formas de conhecimento a refletirem sobre a questão inerente e saudável, ou não-patológica, da espiritualidade como constituinte do sujeito e como aspecto facilitador da saúde e do bem-estar individual, bem como do ser humano enquanto sociedade, e do planeta.

A aceitação, pelo meio científico, ainda que parcial, dessa concepção integral do sujeito gera reflexos na visão que o sujeito passa a ter de si mesmo, de suas vivências e das vivências daqueles que o cercam. É um leque de possibilidades que se abre. Porém, como ficou evidenciado nesta pesquisa, poucas são as iniciativas educativas que se apropriam da espiritualidade em benefício do crescimento e amadurecimento do sujeito. A partir desta realidade, sugeri a inserção de vivências da espiritualidade no âmbito da escola de formação básica sob a forma de matéria curricular. Penso que não se pode negar ao sujeito um processo de acesso ao seu saber, o desenvolvimento de um autoconhecimento que pode lhe oferecer a liberação de suas paixões e a conseqüente consciência de si, dos outros e do mundo. É através da educação pelo sensível que podemos operar uma transformação individual e social que pode refletir humanidade e cooperação ao invés do egoísmo e da violência que insistem em povoar nosso dia-a-dia.

Por fim, após a conclusão desta pesquisa, reafirmo a espiritualidade como um fenômeno que, de fato, está em ascensão na sociedade brasileira como um todo, incluindo a comunidade científica; aponto a complexidade que constitui o tema da espiritualidade que, desde a sua definição, apresenta diferentes componentes e expressões múltiplas; e ressalto a necessidade da adoção de procedimentos didático-pedagógicos que lancem sobre os sujeitos em formação um olhar sensível e compreensivo, uma vez que cada sujeito se constitui a partir de uma vida que é pessoal, que não está baseada e determinada por definições científicas, pois o sujeito é ação, construção e também contradição; não é um fato ou um objeto.

É preciso desconstruir para que se possa despertar do sentido dominante dado pela ciência. Porém, esse movimento não significa que devemos – ou mesmo que podemos – desprezar tudo o que nos foi, é e será oferecido pelos avanços científicos. Somos testemunhas

e agentes de uma reorganização de ideias, de uma reconstrução de sentidos, onde se evidencia a existência de um lugar reservado também para as vivências do não-sentido.

Neste momento de encerramento, faz-se necessário ressaltar que esta pesquisa não pretendeu ser conclusiva – e nem poderia – dada a complexidade do tema abordado. Ao contrário, restam ainda muitos questionamentos sobre a manifestação da espiritualidade na nossa atualidade social, e diversos pontos desenvolvidos aqui se beneficiariam de aprofundamento e investigações subsequentes. Espero, porém, que esta discussão, tão cheia de nuances e descaminhos, possa trazer inspiração, principalmente, para aqueles profissionais da saúde que ainda insistem em fechar os olhos e os ouvidos às questões da espiritualidade e para os educadores, pois é a partir da atuação destes últimos que a formação dentro de uma visão exclusivamente racionalista cartesiana pode começar a ser ressignificada, permitindo, assim, que o paradigma da espiritualidade possa ser vivenciado de forma natural e inclusiva.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Sônia. **O discurso do capitalista e o mal estar na cultura**. 2000. Disponível em <<http://is.gd/8UzcrP>>. Acesso em: 02 dez. 2013.

ALEXANDER, Eben. **Uma prova do céu**. Rio de Janeiro: Sextante, 2013.

ALMINHANA, Letícia Oliveira; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Personalidade e religiosidade/espiritualidade (R/E). **Revista de Psiquiatria Clínica**. São Paulo, v. 36, n. 4, 2009. Disponível em: <<http://is.gd/76qdMO>>. Acesso em: 15 dez. 2013.

BASSI, Rodrigo C. **Integração entre medicina e espiritualidade: ampliando os caminhos da cura do espírito**. [s. d.] Disponível em <<http://www.slideshare.net/gstart/integracao-entre-medicina-e-espiritualidade>>. Acesso em 05 out. 2011.

BATTAGLIA, Laura. A estrutura do psiquismo. **Viver mente e cérebro: coleção memórias da psicanálise - Lacan**. São Paulo, n. 4, p. 14-21, 2005.

BERTOLUCCI, Eliana. **Psicologia do sagrado**. São Paulo: Ágora, 1991.

BICUDO, M. A. V. **Fenomenologia: confrontos e avanços**. São Paulo: Cortez Editora, 2000.

BLACKMORE, Susan J. **Experiências fora do corpo**. São Paulo: Editora Pensamento Ltda., 1991.

BRAGA, Gisele. **Vivências de uma prática pedagógica integral na perspectiva espinosana**. Porto Alegre: UFRGS, 2006. 253 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

BRASIL. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, Art. 52. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. **Diário Oficial da União**, 1996. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm)>. Acesso em: 01 dez. 2013.

CÂMARA JR., Joaquim Mattoso. **Dicionário de lingüística e gramática**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1981.

CAMPBELL, Robert J. **Dicionário de psiquiatria**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

CECCARELLI, Paulo Roberto. Freud traído. In: **Reverso: revista do círculo psicanalítico de Minas Gerais**, Belo Horizonte, ano 29, n. 24, p. 43-54, set. 2007.

CHEMAMA, Roland. **Dicionário de psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

COLTRO, Alex. **A fenomenologia: um enfoque metodológico para além da modernidade**. São Paulo: Caderno de Pesquisas em Administração, v. 1, n. 11, 1º Trim./2000. Disponível

em: <<http://www.ead.fea.usp.br/cad-pesq/arquivos/C11-ARTOS.pdf>>. Acesso em: 30 mai. 2012.

CÔRTEZ, Celina; PEREIRA, Cilene e TARANTINO, Mônica. A medicina da alma: os cientistas já admitem que as práticas espirituais fazem bem à saúde. **ISTOÉ**, ed. 1859, [s. p.], 01 jun. 2005. Disponível em: <<http://is.gd/KGGQaH>>. Acesso em: 08 out. 2011.

COSTA-MOURA, Fernanda. *Ler, escrever, perder: psicanálise e mathesis*. **Fractal, Rev. Psicol.**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, Aug. 2010. Disponível em: <<http://is.gd/VN0Kz5>>. Acesso em: 07 dez. 2010.

DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008a.

DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais**. Porto Alegre: Artmed, 2008b.

DARMON, Marc. **O gozo fálico e o gozo do Outro**. Paris: *Association lacanienne internationale*, 2007. Disponível em: <<http://is.gd/cJMKg1>>. Acesso em: 18 jul. 2013.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e os signos**. Porto: Rés Editora Ltda, 1970.

DOR, Joël. **Introdução à leitura de Lacan**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das histórias religiosas, volume I: da Idade das Pedras aos mistérios de Elêusis**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

FERRAZ, Flávio C.; VOLICH, Rubens M. (Orgs). **Psicossomática I: psicanálise e psicossomática**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FOLBERG, Maria N. O enigma da esfinge. In: FOLBERG, Maria N.; RODRIGUEZ, Rita de C.; MARANGON, Eunice C. (Orgs.). **Desfazendo o feitiço: a tentativa de reconstituição do sujeito**. Porto Alegre: Evangraf, 2006.

FOLBERG, Maria N. **S.A. Continuando o ato psicanalítico em Lacan (Seminário 1967/1968)**. Porto Alegre: UFRGS, 2010. (Comunicação oral, não publicado).

FOLBERG, Maria N. **S.A. De um discurso que não fosse semblante em Lacan (Seminário 1971)**. Porto Alegre: UFRGS, 2011. (Comunicação oral, não publicado).

FOLBERG, Maria N. **S.A. Livro 20: mais ainda de Lacan (Seminário 1972/1973)**. Porto Alegre: UFRGS, 2012. (Comunicação oral, não publicado).

FONAPER. **Concepção de ensino religioso no FONAPER: trajetórias de um conceito em construção**. 2010. Disponível em: <<http://is.gd/wPR1BW>>. Acesso em: 03 dez. 2013.

FRANÇA, Carlos. **Psicologia fenomenológica: uma das maneiras de se fazer**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., v. I – XXIV, 1977.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Pulsão: *parénklisis* ou *clinamen*? In: MOURA, Arthur Hyppólito de (Org.). **As Pulsões**. São Paulo: Editora Escuta, 1995.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2010.

GRASSELLI, Camila Fardin. **Considerações sobre a tábua da sexuação no seminário mais, ainda de Lacan**. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2008. 142 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <[http://www.pucminas.br/documentos/dissertacao\\_camila\\_fardin\\_grasseli.pdf](http://www.pucminas.br/documentos/dissertacao_camila_fardin_grasseli.pdf)>. Acesso em: 21 jul. 2013.

GRODDECK, Georg. **O livro d'Isso**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1991.

GROVA, Tatiane. **A escrita da repetição: os possíveis e o impossível**. Disponível em: <[http://www.fafich.ufmg.br/estudoslacanianos/pdf/art02\\_n13\\_Tatiane\\_Grova.pdf](http://www.fafich.ufmg.br/estudoslacanianos/pdf/art02_n13_Tatiane_Grova.pdf)>. Acesso em: 07 dez. 2010.

GUIMARAES, Maria Celina Pinheiro. O estatuto renovado da passagem ao ato. **Ágora (Rio J.)**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, dez. 2009. Disponível em: <<http://is.gd/2Q9nKZ>>. Acesso em: 11 jul. 2010.

HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

HOLANDA, Adriano. Prefácio. In: HOLANDA, Adriano (Org.). **Psicologia, religiosidade e fenomenologia**. Campinas, SP: Editora Alínea, 2004, p. 7-9.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JAPIASSÚ, Hilton. O racionalismo cartesiano. In: REZENDE, Antonio (Org.). **Curso de filosofia: para professores e alunos dos cursos de segundo grau e de graduação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. P. 101-116.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 2: a clínica da fantasia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.



JULIEN, Philippe. **A psicanálise e o religioso: Freud, Jung, Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

JURANVILLE, Alain. **Lacan e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

LACAN, J. (1974a) Roma:1974. **Entrevista concedida a Agence Central de Presse de Paris**. Disponível em <<http://lacaneando.com.br/entrevista-a-imprensa-do-dr-lacan/>>. Acesso em 17 jul. 2013.

LACAN, J. (1974b) **A terceira: sessão de 31 de outubro de 1974** (Inédito). Disponível em <[http://www.freud-lacan.com/Champs\\_specialises/Langues\\_etrangeres/A\\_terceira](http://www.freud-lacan.com/Champs_specialises/Langues_etrangeres/A_terceira)>. Acesso em 17 jul. 2013.

LACAN, J. (1974 – 1975) **O seminário, livro 22: r.s.i.** (Inédito). Disponível em <<http://www.librotauro.com.ar>>. Acesso em 16 jul. 2013.

LACAN, J. **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

LACAN, J. **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

LACAN, J. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 807-842.

LACAN, J. **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

LACAN, J. **O Seminário, livro 15: o ato psicanalítico**. Escola de Estudos Psicanalíticos. Publicação para circulação interna e uso dos membros. 2001.

LACAN, J. Jacques. Discurso de Roma. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003a. P. 139-172.

LACAN, J. Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003b. P. 29-90.

LACAN, J. Televisão. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003c. P. 508-543.

LACAN, J. Alocução sobre as psicoses da criança. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003d. P. 359-368.

- LACAN, J. **Os nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005a.
- LACAN, J. **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005b.
- LACAN, J. **O Seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008a.
- LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008b.
- LACAN, J. **O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LAO-TZU. **Tao te ching**. Tradução de Legge J., Rosenthal S. e Mitchell S. [s. l., s. n., s. d.].
- LAO TSÉ. **Tao te king: o livro do sentido e da vida**. 18 ed. ver. Tradução de Lima, Norberto de Paula. São Paulo: Hemus, [s. d.].
- LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LEITE, Márcio Peter de Souza. **Psicanálise lacaniana: cinco seminários para analistas kleinianos**. São Paulo: Iluminuras, 2010.
- LEXIKON, Herder. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Cultrix, 2004.
- LISPECTOR, Clarice. **A Paixão Segundo G.H.**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- MARQUES, L. F.. Dificuldades, avanços e desafios da inserção da espiritualidade nas IES. **Psicologia Positiva**. 1ed.: , 2012, v. , p. 117-132.
- MATTEO, Vincenzo Di. **Do inconsciente ao id: gênese de uma idéia**. Symposium - UNICAP, Pernambuco, v. 28, n. 1, p. 118-136. 1986.
- MELO, Maria Lúcia de Almeida. **Análise de trajetória metodológica de pesquisa instruída pela abordagem fenomenológico-hermenêutica de Paul Ricoeur**. São Paulo: Anais IV SIPEQ-ISBN-978-85-98623-04-7, 2010. Disponível em <<http://is.gd/kJ8hbp>>. Acesso em 31 mai. 2012.
- MILLER, Jacques-Alain. Preâmbulo. In: LACAN, J. **Os nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005a.
- MILLER, Jacques-Alain. **Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005b.
- MOORE, Burness E. **Termos e conceitos psicanalíticos**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.
- MORAES, Célia Carvalho de; RIBEIRO, Jorge Ponciano. Paranormalidade e psicopatologia numa abordagem fenomenológica: relato de uma experiência. In: HOLANDA, Adriano

(Org.). **Psicologia, religiosidade e fenomenologia**. Campinas, SP: Editora Alínea, 2004, p. 55-77.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; CARDEÑA, Etzel. Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e psicóticas não patológicas e transtornos mentais: uma contribuição de estudos latino-americanos para o CID-11. **Revista Brasileira de Psiquiatria**. v. 33, supl I, S21-S28, mai. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbp/v33s1/04.pdf>>. Acesso em: 06 dez. 2013.

MORIN, Edgar. **Educação e complexidade: os sete saberes e outros ensaios**. São Paulo: Cortez, 2007.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sobre verdade e mentira**. São Paulo: Hedra, 2007.

NOGUEIRA, Pablo; CASTRO, Carol. Ciência espírita. **Super Interessante**, ed. 296, p. 56 – 65, out. 2011

NUNES, Henrique Riedel; VIEIRA FILHO, Miguel Fernandes; FRANCO, Daniel. **Os quatro discursos de Lacan e o discurso da ciência: convergências e divergências**. Disponível em < <http://www.psicanalise.ufc.br/hot-site/pdf/Trabalhos/33.pdf>>. Acesso em 29 out. 2011.

O'CONNELL, Mark. **O grande livro dos signos & símbolos, volume 1: identificação e análise do vocabulário visual que forma os nossos pensamento e dita as nossas reações com o mundo à nossa volta**. São Paulo: Editora Escala, 2010.

OLIVEIRA, Eliane. Universidade Federal do Ceará – pioneira em curso de medicina e espiritualidade. **Folha Espírita**, São Paulo, fev. 2005. Disponível em: < [http://www.amebrasil.org.br/html/outras\\_uni.htm](http://www.amebrasil.org.br/html/outras_uni.htm)> Acesso em: 07 out. 2011.

OSHO. **Autobiografia de um místico espiritualmente incorreto**. São Paulo: Cultrix, 2006.

PARSONS, William B. **The enigma of the oceanic feeling: revisioning the psychoanalytic theory of mysticism**. New York: Oxford University Press, 1999.

PEARCE, Joseph Chilton. **O fim da religião e o renascimento da espiritualidade: resgatando todo o potencial do sentimento humano**. São Paulo: Cultrix, 2009.

PETRI, Renata. **Psicanálise e educação no tratamento da psicose infantil: quatro experiências institucionais**. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2003.

PLATÃO. **Mênon / Platão**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

PLATÃO. **A república / Platão**. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

PLATÃO. **Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas) / Platão.** Bauru, São Paulo: EDIPRO, 2007.

PLATÃO. **Diálogos III: (socráticos): Fedro (ou do belo); Eutífron (ou da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou do dever); Fédon (ou da alma) / Platão.** Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

POLI, Maria Cristina. **Clínica da exclusão: a construção do fantasma e o sujeito adolescente.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação.** Lisboa: EDIÇÕES 70 Lda., 2009.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. Religião e psicologia. In: HOLANDA, Adriano (Org.). **Psicologia, religiosidade e fenomenologia.** Campinas, SP: Editora Alínea, 2004, p. 11-36.

ROGUE, Christophe. **Compreender Platão.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

ROHDEN, Huberto. Rumo ao monismo absoluto. In: SPINOZA, Baruch de. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras.** São Paulo: Editora Martin Claret, 2002, p. 13-55.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Dicionário de psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SAMTEN, Padma. **Meditando a vida.** São Paulo: Peirópolis, 2001.

SANDRINI, Marcos. **Religiosidade e educação no contexto da pós-modernidade.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SANTOS, Eliane Gomes dos; SADALA, Maria da Glória Schwad; BORGES, Sônia Xavier de Almeida. Avaliação institucional: porque os atores silenciam? **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 37, n. 2, p. 551-568, mai/ago. 2012. Disponível em: <[http://www.ufrgs.br/edu\\_realidade/](http://www.ufrgs.br/edu_realidade/)>. Acesso em: 20 out. 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SIQUEIRA, Deis. **As novas religiosidades no ocidente: Brasília, cidade mística.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

SNYDER, C. R.; LOPES, Shane J. Mindfulness, flow e espiritualidade: em busca das melhores experiências. In: SNYDER, C. R. **Psicologia positiva: uma abordagem científica e prática das qualidades humanas.** Porto Alegre: Artmed, 2009. P. 222-238.

SODRÉ, Olga. **Contribuição da fenomenologia hermenêutica para a psicologia social.** Psicol. USP, São Paulo, v. 15, n. 3, 2004. Disponível em: <<http://is.gd/GdPyBD>>. Acesso em: 31 mai. 2012.

SOLOMON, Robert C. **Espiritualidade para céticos: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUZA, Cristiane de Almeida. **Gozo místico: testemunho do feminino**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008. 124 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em <<http://is.gd/UTEaiv>>. Acesso em 27 jun. 2013.

SPINOZA, Baruch de. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.

STROPPA, André; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Religiosidade e saúde. In: SALGADO, Mauro Ivan; FREIRE, Gilson. (Orgs.) **Saúde e espiritualidade: uma nova visão da medicina**. Belo Horizonte: Inede, 2008, Cap. 20, p. 427-443. Disponível em: <[http://www.hoje.org.br/site/arq/artigos/RELIGIOSIDADE\\_E%20SAUDE\\_cap%20UFMG.pdf](http://www.hoje.org.br/site/arq/artigos/RELIGIOSIDADE_E%20SAUDE_cap%20UFMG.pdf)>. Acesso em: 15 dez. 2013.

SUZUKI, D. T. Conferências sobre zen-budismo. In: SUZUKI, D. T.; FROMM, E.; DE MARTINO, R. **Zen-budismo e psicanálise**. São Paulo: Cultrix, 1969.

TERÊNCIO, Marlos Gonçalves. **Um percurso psicanalítico pela mística, de Freud a Lacan**. Florianópolis: UFSC, 2007. 182 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

THOENIG, Monique. A visão holística: uma nova consciência para a humanidade. In: BRANDÃO, Dênis M. S.; CREMA, Roberto (Org.). **Visão holística em psicologia e educação**. São Paulo: Summus, 1991. P. 24-29.

TOSTES, Janaína Siqueira R. M.; PINTO, Alexandre de Rezende; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Religiosidade/espiritualidade na prática clínica: o que o psiquiatra pode fazer? **Revista Debates em Psiquiatria**. Ano 3, n. 2, p. 20-26, mar/abr. 2013. Disponível em: <[http://www.hoje.org.br/site/arq/artigos/20130304\\_RDP\\_3\\_13\\_artigo.pdf](http://www.hoje.org.br/site/arq/artigos/20130304_RDP_3_13_artigo.pdf)>. Acesso em: 04 dez. 2013.

VALAS, Patrick. **As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

VERA, Andres. Deus fora da Unicamp. **ISTOÉ**, ed. 2293, 25 out. 2013. Disponível em: <[http://www.istoe.com.br/reportagens/331557\\_DEUS+FORA+DA+UNICAMP](http://www.istoe.com.br/reportagens/331557_DEUS+FORA+DA+UNICAMP)>. Acesso em: 20 dez. 2013.

WILBER, Ken. **Espiritualidade integral: uma nova função para a religião neste início de milênio**. São Paulo: Aleph, 2006.

WHYTE, Lancelot Law. **The unconscious before Freud**. New York: Basic Books Inc., 1967.

## APÊNDICE

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado para participar em uma pesquisa. No caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento que busca esclarecer suas dúvidas, em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável. Em caso de recusa, você não participará da pesquisa e não será penalizado de forma alguma.

#### INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Título do Projeto: Espiritualidade no Berço da Ciência: um estudo sobre universidades que valorizam a dimensão espiritual do ser humano

Orientadora responsável: Dra. Maria Nestrovsky Folberg

Pesquisadora responsável: Gisele Pandolfo Braga

A presente pesquisa busca investigar o processo de retomada da espiritualidade pela sociedade e, em particular, os fatores que levaram universidades brasileiras a adotar um ensino, e/ou uma prática, que valorizam a espiritualidade. Além deste enfoque, a investigação busca compreender as concepções de espiritualidade envolvidas neste processo e as consequências dessa abertura, ou mudança de paradigma, para a compreensão do homem sobre si mesmo, para a formação do sujeito, para a sociedade e para as práticas educacionais.

A coleta de dados será feita através de entrevista individual semi-estruturada, gravada, transcrita e posteriormente analisada através da abordagem hermenêutica.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_,

\_\_\_\_\_  
Pesquisadora responsável.

#### CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO

Eu, \_\_\_\_\_, RG nº \_\_\_\_\_, abaixo assinado, concordo voluntariamente em participar do estudo \_\_\_\_\_ acima descrito como sujeito, representando o(a) \_\_\_\_\_.

Declaro ter sido devidamente informado e esclarecido pela pesquisadora Gisele Pandolfo Braga sobre os objetivos da pesquisa e dos procedimentos nela envolvidos. Também estou ciente de que posso entrar em contato, para qualquer dúvida ou esclarecimento, com a pesquisadora responsável, pelo telefone (51) 32257938 e pelo e-mail giselepbraga@gmail.com. Também fui informado que posso contatar o Comitê de Ética em Pesquisa da UFRGS pelo telefone (51) 316.3629, pelo e-mail pro-reitoria@propesq.ufrgs.br e/ou pelo endereço: Av. Paulo Gama, 110 - 7º andar, CEP 90046-900, Porto Alegre – RS, caso me sinta com dúvidas em qualquer momento da pesquisa. Foi-me garantido que não sou obrigado a participar da pesquisa e que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem penalidade alguma e sem prejuízo. Declaro que me foi assegurado o resguardo de informações pessoais/sigilosas, inclusive o uso de imagens, fotográficas ou radiográficas. Dessa forma, assino este documento ficando uma via para mim e outra para a pesquisadora.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_,

\_\_\_\_\_  
Assinatura