

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

**SÃO JOÃO DA CRUZ – UM NÔMADE DE DEUS:
a mística do TUDO-NADA e seu significado psicanalítico**

Fabyolla Lúcia Macedo de Castro

Belo Horizonte

2010

Fabyolla Lúcia Macedo de Castro

**SÃO JOÃO DA CRUZ UM NÔMADE DE DEUS:
a mística do TUDO-NADA e seu significado psicanalítico**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: William Cesar Castilho Pereira.

Co-orientadora: Suzana Márcia Dumont Braga

Belo Horizonte

2010

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C355s Castro, Fabyolla Lúcia Macedo de
São João da Cruz: um nômade de Deus: a mística do tudo-nada e seu significado psicanalítico / Fabyolla Lúcia Macedo de Castro. Belo Horizonte, 2010
115f. : il.

Orientador: William Cesar Castilho Pereira
Co-orientadora: Suzana Márcia Dumont Braga
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Bibliografia.

1. João da Cruz, Santo, 1542-1591. 2. Mística. 3. Peregrinos e peregrinações. 4. Desejo. 5. Pulsão. 6. Alegorias. 7. Gozo. 8. Psicanálise e religião. 9. Subjetividade. I. Pereira, William Cesar Castilho. II. Braga, Suzana Márcia Dumont. III. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós- Graduação em Educação. IV. Título.

CDU: 159.964:2

Fabyolla Lúcia Macedo de Castro
**SÃO JOÃO DA CRUZ – UM NÔMADE DE DEUS: a mística do TUDO-NADA e seu
significado psicanalítico**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia da
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Professor Dr. Geraldo Luiz De Mori – FAJE

Professor Dr. Pedro Texeira Castilho – UFMG

Professora Dr^a. Suzana Márcia Dumont Braga (co-orientadora) – PUC Minas

Professor Dr. William César Castilho Pereira (Orientador) – PUC Minas

Belo Horizonte, 07 de maio de 2010.

Dedico este trabalho a Deus, meu TUDO; a minha mãe, Marlene; a CCB'S, meu porto seguro; a minha família, em especial a Junior, meu afilhado; ao carmelita descalço frei Claudiano; aos amigos; a "Sirineu", meu anjo.

AGRADECIMENTOS

Subir o monte... atravessar o deserto... enfrentar as noites... tudo por amor!!!
Nesta empreitada, devo render graças a Deus, meu TUDO, fonte de força, esperança, misericórdia e amor.

A meu orientador, William César Castilho Pereira, por ter sugerido caminhos e acreditado em mim. A minha co-orientadora, Suzana Márcia Dumont Braga, pela generosidade e carinho em ler tantas vezes meus escritos e indicar-me caminhos teóricos.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Psicologia da PUC-Minas, pelos ensinamentos e contribuições teóricas; aos secretários Celso e Marília, pelo carinho em servir; aos colegas, pela convivência e discussões e, particularmente, à Carla, antiga amiga, pelas partilhas ao longo desse percurso e a seu esposo Ronald; à Camila, por nossas discussões psicanalíticas.

À Denise pela iniciada nas trilhas sanjuanistas.

À “Sirineu”, que, sem medir esforços, aceitou subir esse monte comigo e, não abandonando sua cruz ajudou-me a carregar a minha. Toda a minha gratidão!

Ao Carmelita Descalço frei Claudiano, bom, dócil e atencioso homem que, com todo amor, abriu as portas do Carmelo para que eu pudesse realizar meu trabalho. Que Deus o abençoe eternamente! E, claro, a todos os freis do Carmelo de Teresa em Belo Horizonte. A Carlos Frederico Barbosa de Souza e padre Paulo Sérgio Carrara, redentorista, pelos materiais cedidos com tanta gentileza e disposição.

À Paula Birchal, pelas contribuições sobre o meu trabalho, atenção, carinho e confiança sempre.

Ao Pedro Castilho, pelo espaço de ricas discussões psicanalíticas.

À Cinthya, sempre amiga, por seu olhar relevante e delicado sobre o meu trabalho. A Valdeni pela bondade em revisar meu resumo.

A minha mãe, Marlene, mulher guerreira e de coragem, que nunca hesitou em ajudar os filhos dando-lhes, sempre, tudo o que tem. Grande exemplo de pessoa e mãe, é a quem eu dedico mais esta vitória!

Aos familiares que torceram por mim, em especial meu afilhado, Junior, vida, sorriso, chama de amor. Ao meu irmão, Carlinhos, e minha cunhada, Valéria, pelo

amor e constante incentivo. A minha avó, Neusa, fonte de sabedoria, a minha madrinha, Brice, exemplo de força e esperança, foi grande produtora das minhas apresentações e a tia Lourdinha pela tradução do meu rerumo.

Também é imprescindível agradecer a CCB'S: meu fundador e pai, Cirlan, que nunca desiste de semear a paz, amar e fazer o bem – nem que seja em gotas –, com bondade vem me apontando os caminhos para uma vida livre em Deus; Simone, mãe espiritual e amiga, pacientemente e com doçura me ajuda a crescer; as meninas da casa: Sandra e Lelete, que me acolheram e acolhem com amizade e amor, fazendo com que, durante minha travessia do deserto, eu experimentasse o oásis; às mais que irmãs e amigas, anjos de Deus: Adiany e Ananele, abraços e encontros, quem sempre vou amar; Adriene, Cleuzinha, Edinho, Letícia, Luiz Rocha, Nozinho, Márcia Theodoro, pelas orações; ao anjinho Daniel, que me alegra com sua presença e pureza; ao núcleo, consagrados e vocacionados. A todos, minha eterna gratidão!

À Dona Geralda Duarte e Andréia Diab pelo amor, acolhida e orações.

À Maristela, ex-professora, agora sempre amiga.

À Ângela Bedran pelo auxílio e contribuições pessoais.

Tenho muito a agradecer, e se houver esquecido de alguém, certamente é porque seu nome já está escrito no mais alto do céu, no coração de Deus, o único que poderá recompensar com seu infinito amor e misericórdia. A todos, meu sincero e humilde “muito obrigada”.

“Um pouquinho de cada um de nós e o mundo se farta de Deus!” (CCB'S)

EPÍGRAFE

SENHOR, que és o céu e a terra, que és a vida e a morte! O sol és tu e a lua és tu e o vento és tu! Tu és os nossos corpos e as nossas almas e o nosso amor és tu também. Onde nada está tu habitas e onde tudo está – (o teu templo) – eis o teu corpo.

Dá-me alma para te servir e alma para te amar. Dá-me vista para te ver sempre no céu e na terra, ouvidos para te ouvir no vento e no mar, e mãos para trabalhar em teu nome.

Torna-me puro como a água e alto como o céu. Que não haja lamas nas estradas dos meus pensamentos nem folhas mortas nas lagoas dos meus propósitos. Faze com que eu saiba amar os outros como irmãos e servir-te como a um pai.

[...]

Minha vida seja digna da tua presença. Meu corpo seja digno da terra, tua cama. Minha alma possa aparecer diante de ti como um filho que volta ao lar.

Torna-me grande como o sol, para que eu te possa adorar em mim; e torna-me puro como a lua, para que eu possa te rezar em mim; e torna-me claro como o dia para que eu te possa ver sempre em mim e rezar-te e adorarte.

Senhor, protejei-me e ampara-me. Dá-me que eu me sinta teu.

(PESSOA, 1976)

RESUMO

Este estudo expressa o significado do TUDO-NADA no “Esquemas Gráfico-literários: monte de perfeição” da mística de São João da Cruz. A partir de dados relevantes de sua vida e de suas expressões místicas – o desenho, a poesia e a prosa –, abordou-se os conceitos psicanalíticos de *desejo*, de *pulsão e seus destinos* (masoquismo, recalque e sublimação), e de *gozo outro*. Foram também discutidas a representação e não-representação de Deus pelo sujeito; a concepção de mística de Velasco, Otto, Morano, Certeau e Lacan; e à idéia de alegoria. Na obra sanjuanista, encontrou-se a expressão da subjetividade (do autor/poeta/sujeito/místico), particularidade de São João da Cruz como sujeito e marca singular de sua mística: subida do monte pela senda dos NADAS (processo de mortificação, desconstrução e reconstrução/redirecionamento) em busca do TUDO (Deus não representado, inaudito, ex-sistente, Real), isto é, uma verdadeira peregrinação da vida subjetiva, uma vez que a figura do Monte simboliza o ser religioso. Observou-se que, nesse processo místico, o sujeito corre o risco de se evanescer ou de se abrir a uma possibilidade de reconstrução.

Palavras-chave: Mística. TUDO-NADA. Peregrinação. Desejo. Pulsão. Alegoria. Gozo. Real. Singularidade.

ABSTRACT

The purpose of this study is to express the meaning of EVERYTHING-NOTHING in the "Layout Graphic-literary: mount of perfection" of the mystic of St. João da Cruz. From the relevant data of his life and its mystical expression - design, poetry and prose – this study approached the psychoanalytic concepts of desire, pulsione and its destinations (masochism, repression and sublimation), and other enjoyment. It was also discussed the non-representation and representation of the God by the subject, the mystic conception of Velasco, Otto, Morano, Certeau and Lacan, and the idea of allegory. The expression of subjectivity (the author / poet / subject / mystic) was found in the "sanjuanista" work, which is a particularity of St. João da Cruz as a person and also a specialty of his mystic: the ascent of the mountain path of NOTHING (process of mortification, deconstruction and reconstruction / redirection) searching for EVERYTHING (God unrepresented, unheard, *existente*, Real). This represents a true peregrination of subjective life based on the figure of the Mount that symbolizes the religious person. It was observed that in this mystic process, the subject is taking the risk of vanishing himself or the risk of opening himself to the possibility of reconstruction.

Keywords: Mystic. EVERYTHING-NOTHING. Peregrination. Desire. Pulsione. Allegory. Enjoyment. Real. Singularity.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| 1. INTRODUÇÃO | 11 |
| 2. JOÃO DA CRUZ: O PEREGRINO DESEJANTE | 14 |
| 2.1. João de Yepes: homem de busca | 14 |
| 2.2. João de São Matias: frade Carmelita em busca de Deus | 15 |
| 2.3. João da Cruz: o caminhante Descalço | 18 |
| 2.3.1. <i>O cárcere – despojamento e desnudez</i> | 20 |
| 2.4. O desejo na psicanálise | 23 |
| 2.5. Em resumo | 28 |
| 3. UM ESTUDO SOBRE A MÍSTICA | 29 |
| 3.1. A mística em Velasco | 29 |
| 3.2. O <i>numinoso</i> , segundo Rudolf Otto | 31 |
| 3.3. Certeau: a mística como um fenômeno de linguagem | 35 |
| 3.4. A experiência mística segundo Morano | 39 |
| 3.5. Em resumo | 45 |
| 4. O ITINERÁRIO MÍSTICO DE JOÃO DA CRUZ: UM NÔMADE DE DEUS | 46 |
| 4.1. Esquemas gráfico-literários: a mística de São João da Cruz no “Monte de Perfeição” | 49 |
| 4.1.1. <i>A alegoria do “Monte de Perfeição”</i> | 54 |
| 4.1.1.1. <i>Alegoria como imagem, forma que representa uma coisa para dar idéia de outra.</i> | 55 |
| 4.1.1.2. <i>A alegoria é sempre iniciática, pois convida o sujeito a uma iniciação</i> | 59 |
| 4.1.1.3. <i>A alegoria é uma escrita ou imagem que tem por característica ser oracular</i> | 59 |
| 4.1.1.4. <i>A alegoria apresenta teor profetizante, sem saber claramente o quê</i> | 60 |
| 4.1.1.5. <i>“O tempo alegórico é o da paisagem suspensa e imóvel entre criação e redenção”</i> | 61 |
| 4.1.1.6. <i>Na obra sanjuanista há a presença de elementos “ambivalentes” da alegoria</i> | 62 |
| 4.2. Em resumo | 63 |
| 5. A SENDA DOS NADAS NO MONTE DO TUDO-NADA | 64 |
| 5.1. “NADA”- mortificação: despojamento/direcionamento/não-ser | 65 |
| 5.2. O NADA à luz da psicanálise | 71 |
| 5.2.1. <i>A pulsão freudiana e apetites sanjuanista</i> | 72 |
| 5.2.1.1. <i>A mortificação e o sadomasoquismo</i> | 74 |
| 5.2.1.2. <i>“Repressão” dos apetites e o recalque</i> | 77 |
| 5.2.1.3. <i>Redirecionamento dos apetites e a sublimação</i> | 80 |
| 5.3. Em resumo | 83 |

| | |
|---|-----|
| 6. “TUDO” – Deus | 84 |
| 6.1. Freud: Deus no campo da representação | 89 |
| 6.1.1. <i>As representações de Deus</i> | 92 |
| 6.2. Lacan: o caminho até o Deus Real | 95 |
| 6.3. Uma experiência “Outra” com Deus: a concepção lacaniana de mística | 101 |
| 6.3.1. <i>O gozo e a mística</i> | 101 |
| 6.4. Em resumo | 104 |
| | |
| 7. CONCLUSÃO | 106 |
| | |
| REFERÊNCIAS | 110 |

1. INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objetivo central compreender o significado da dinâmica do TUDO-NADA em “Esquemas gráfico-literários: monte de perfeição” (JOÃO DA CRUZ, 2002), a partir do diálogo entre a mística de São João da Cruz e alguns conceitos psicanalíticos. Cientes da dimensão e complexidade do TUDO (Deus) e NADA (mortificação), procedemos a um recorte nesse universo, contemplando, no NADA, especificamente a dimensão de direcionamento dos apetites e sua relação com os destinos da pulsão, e no TUDO, apenas o aspecto da desconstrução das representações imaginárias de Deus e sua relação com o Real lacaniano.

A escolha pelos escritos de São João da Cruz e sua relação com alguns conceitos da psicanálise foi definida pelo crescente interesse desenvolvido ao longo de experiências, pesquisas e trabalhos na Instituição da Igreja Católica, em práticas clínicas e na percepção das potenciais contribuições psicanalíticas a esse respeito. Longe de acreditar que toda prática religiosa seja patológica, resolvemos buscar elementos que nos levassem a compreender as experiências com o sagrado de maneira não alienada ou fusional, mas criativa, singularizada, resiliente e sublimatória.

Nesta empreitada, dirigimos nossos esforços à obra de São João da Cruz, a fim de buscar o que lhe é mais peculiar, a senda central dos NADAS rumo ao cume, o TUDO, impresso no “Esquemas gráfico-literários: monte de perfeição” (JOÃO DA CRUZ, 2002). Para esse propósito, utilizamos tanto suas poesias como sua prosa, especialmente “Subida do Monte Carmelo” (JOÃO DA CRUZ, 2002) e “Noite Escura” (JOÃO DA CRUZ, 2002).

A escrita mística é uma forma específica de linguagem, de transmissão das experiências do sujeito com o sagrado. Por ser ela a expressão de uma vivência, consideramos que a vida do sujeito pode conter elementos que suplementem e, assim, enriqueçam um estudo que tenha por pretensão acessar a singularidade de determinada mística. Logo, o caminho que seguimos foi o de compreender a mística pela vida e pela obra.

Visto que a psicanálise se ocupa da compreensão do sujeito e das produções psíquicas (inconscientes) que motivam suas ações e influenciam a cultura, a religião

está no escopo das reflexões psicanalíticas. A importância da questão religiosa para a psicanálise remonta a Freud, estando presente em seus textos “Atos obsessivos e práticas religiosas” (FREUD, 1907/1996), “Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância” (FREUD, 1910/1996), “Totem e Tabu” (FREUD, 1913-1914/1996), “Futuro de uma ilusão” (FREUD, 1927/1996) e “Mal-estar da civilização” (FREUD, 1929/1996). Em Lacan, o tema apresentou-se junto à questão da mística, em um capítulo de seu “O Seminário, livro 20: mais ainda” (LACAN, 1972-1973/1985).

Buscamos com a psicanálise a possibilidade de entender a mística de São João da Cruz em outra dimensão. Encontramos conceitos que viabilizaram analogias e similitudes com as idéias sanjuanistas. Nossa pretensão foi lançar um olhar sobre a obra sanjuanista, relacionando-a a alguns conceitos psicanalíticos, a fim de perceber a contemporaneidade das questões e noções subjetivas contidas nessa obra e, portanto, sua força e potencialidade.

A realização desse intento desdobra-se no segundo capítulo, que traz dados relevantes da vida de São João da Cruz como peregrino desejante. Se a insatisfação é a marca do sujeito enquanto ser de desejo, a peregrinação foi a de sua trajetória. Tal relação será sustentada através da discussão em torno do conceito de desejo em psicanálise.

O terceiro capítulo, por sua vez, discutirá o conceito de mística sob um prisma multidisciplinar: com o fenomenólogo Velasco, apresentaremos a etimologia do termo; na filosofia da religião de Otto, a mística será compreendida como experiência do *numinoso*, fruto da relação do sujeito com o sagrado; com o jesuíta Certeau, abordaremos a mística como fenômeno de linguagem; com o teólogo e psicanalista Morano, a experiência mística como prática religiosa específica, que, além de Deus, envolve o sujeito e, nesse caso, sua constituição subjetiva, bem como sua dinâmica psíquica.

Já o quarto capítulo trilhará pela via mística de São João da Cruz, caracterizando seu itinerário como peregrinação, tanto do ponto de vista de sua vivência como de suas distintas formas de expressá-la. Será iniciada a análise da alegoria do “monte de perfeição” no “Esquema gráfico-literários” (JOÃO DA CRUZ, 2002). Veremos que a singularidade de sua ascese se resumiu a uma subida ao monte, peregrinação em sua vida subjetiva, uma vez que a figura do monte simboliza o ser religioso.

No quinto capítulo, mostraremos a particularidade da mística sanjuanista na discussão a respeito da vereda central dos NADAS. Enfocaremos o NADA como coisa alguma e como exercício de mortificação, que implica a desconstrução, pelo sujeito, das representações imaginárias de Deus e de si e, principalmente, o redirecionamento dos apetites. Buscaremos também estabelecer possíveis analogias com os seguintes conceitos psicanalíticos: pulsão, masoquismo, recalque, sublimação.

O tema do sexto capítulo é o TUDO, Deus, na obra sanjuanista. Veremos a confirmação do caráter inefável de Deus, mistério irrepresentável, inapreensível e inaudito. Ao lidar com um Deus não representado, São João da Cruz possibilita uma analogia com a questão do Real, bem como com a idéia do gozo Outro em Lacan.

Por último, na conclusão, mostraremos que é a dimensão do gozo e do desejo que determina a singularidade do sujeito e, conseqüentemente, marca a particularidade da mística. No caso de São João da Cruz, essa singularidade, expressa na senda do NADA como exercício de mortificação em busca do TUDO, levará a pensar a possível relação entre alma/aparelho psíquico, apetites/pulsões e exercício de mortificação/destinos das pulsões. Concluimos, então, a partir dessas analogias e aos passos de São João da Cruz, que, se a experiência mística é uma vivência cujo risco é o de evanescência do sujeito, ela pode ser também sua reconstrução.

2. JOÃO DA CRUZ: O PEREGRINO DESEJANTE

Este capítulo abordará aspectos da vida de São João da Cruz, homem místico, nos quais fica evidenciada sua natureza de peregrino. Buscaremos no conceito psicanalítico de desejo compreender seu caráter de peregrinação. A pergunta que nos põe em movimento é: esse caráter de busca constante e ardente de Deus não seria um deslocamento peregrino do desejo?

2.1. João de Yepes: homem de busca

Por que, então, falar desse homem? Ele não mereceria que dele se falasse, se tivesse sido apenas o que aparece nessa nota autobiográfica [no caso de São João da Cruz, biográfica]. Ele merece que dele se fale porque não foi apenas isso [...] foi outra coisa. (PERRONE-MOISÉS, 1990, p.11, destaque nosso).

João da Cruz, cujo nome de batismo era João de Yepes¹, nasceu na cidade de Fontiveros, Espanha, em 1542. Foi peregrino ao longo da vida. Suas andanças iniciaram na infância, quando acompanhava sua mãe, que, por falta de recursos, migrava em busca de nova condição de vida. Na cidade de Medina Del Campo, ele aprendeu a ler e a escrever com muita rapidez, em uma escola para crianças carentes denominada “Colégio das crianças da doutrina” (PACHO, 19 -). Nesse orfanato² onde estudou, demonstrou tanta habilidade que foi escolhido pelas freiras para servir à Igreja durante as missas. Podemos dizer, então, que a cidade Medina del Campo foi o berço do letrado sanjuanista. Na escola ainda aprendeu e desempenhou diferentes ofícios, como “[...] *carpinteiro, alfaiate, escultor em madeira e pintor*” (SESÉ, 1995, p.18). Em sua juventude, trabalhou como auxiliar de enfermeiros no hospital para pobres. Como se vê ele **caminhou** por distintas atividades.

Não se pode conferir o caráter de peregrino desse homem apenas a esses fatos biográficos. Ele se expressa muito além, uma vez que sua vida foi marcada pela insatisfação e pela busca, que aparecem de forma mais nítida quando ainda era

¹ João de Yepes teria recebido esse nome em homenagem a São João Batista (BARUZI, 1931).

² O orfanato na Espanha era uma instituição benéfica onde estudavam as crianças pobres (EGIDO, 19_).

João de Yepes, viandante à procura de sua vocação. Assim caminhou, enquanto estudante pelos jesuítas³, recusando a oferta para se tornar padre e ser capelão do hospital e decidindo seguir sua peregrinação como noviço na Ordem Carmelita⁴. Alguns testemunhos afirmam que o motivo dessa opção foi seu amor pela Virgem Maria e pela contemplação.

2.2. João de São Matias: frade Carmelita em busca de Deus

[...] para achar deveras a Deus, não é suficiente orar de coração e de boca; não basta ainda ajudar-se de benefícios alheios; mas é preciso, juntamente com isso fazer de sua parte o que lhe compete. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 611).

Em 1563, João de Yepes iniciou seu caminho religioso na Ordem Carmelita, na cidade de Medina del Campo, recebendo o nome de João de São Matias⁵. Ali, proferiu seus primeiros votos: obediência, pobreza e castidade, observando rigorosamente as regras da ordem primitiva (mais disciplina, pobreza, contemplação e igualdade) e sendo para seus companheiros um grande exemplo.

Viveu intensamente o que Sciandini (1997) destacou como sendo o elemento principal da vida Carmelita: a espiritualidade, ligada à mística que consiste na busca

³ Alfonso Alvarez de Toledo, fundador do hospital, percebendo as “[...] *qualidades intelectuais, piedade e dedicação.*” (SESÉ, 1995, p.19) de João, permitiu-lhe ter folga um período do dia para assistir aulas no Colégio da Companhia de Jesus, pertencente aos Jesuítas. João lá estudou durante quatro anos, “*gramática, latim, grego, retórica, talvez filosofia*” (SESÉ, 1995, p. 19), tendo acesso à cultura da Renascença (artes) e à das Humanidades Clássicas. Fora marcado também pela formação intelectualista dos padres jesuítas, obtendo bons resultados em seus estudos.

⁴ A Ordem do Carmo surgiu com um grupo de amigos (eremitas, isto é, peregrinos que optaram por viver uma vida de solidão, oração, trabalho e silêncio) que, no início do século XIII, lutaram pela defesa e recuperação da Terra Santa e, posteriormente, decidiram entregar-se completamente à causa de Cristo. Nasceu na encosta do Monte Carmelo, Palestina, hoje pertencente à cidade israelita de Haifa. Enquanto Ordem reconhecida oficialmente pela Igreja Católica, teria surgido por volta de 1298 na Sicília, Europa (MORIONES, 1995). Tem como pai espiritual Elias, considerado, na Bíblia, o maior profeta do Antigo Testamento, tendo vivido entre os anos 910 e 850 a. C. Dedicou-se também a Maria, mãe de Jesus Cristo. A filiação a Elias pode ser notada pela infusão do espírito ardoroso e contemplativo desse considerado pai. Já Maria é tida como mãe do Carmelo, consagrado a ela e portando como título: “Ordem da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo”. A profissão dos votos a Deus e à Virgem Maria demonstra sua importância para a Ordem.

⁵ São Matias foi, entre os setenta apóstolos de Cristo, um dos quais menos se sabe. Foi escolhido para preencher a vaga no colégio apostólico deixada por Judas Iscariotes após seu suicídio. Martirológicos gregos afirmam que ele pregou o Evangelho na Judéia, em Jerusalém, depois da Etiópia, onde fundou um bispado e terminou a vida na cruz. Outros acrescentam que Matias morreu em Sebastópolis, onde foi sepultado perto do templo do sol. Há ainda os que afirmam que ele teria morrido em Jerusalém, tendo sido lá sepultado. Uma última versão diz que Matias teria sido apedrejado pelos judeus e decapitado. De qualquer modo, não há dúvidas sobre o lugar pesado que ocupou, marcado por traição e suicídio.

da união com Deus, da intimidade divina pela contemplação e da santidade e plenitude. Para alcançar tal finalidade, o Carmelo nos apresenta alguns itinerários: fidelidade a Jesus no amor e serviço, estudo das coisas relacionadas ao divino, liturgia como prática da vida comunitária, ascese e comunhão. Esses meios podem ser organizados em três grupos: ascese (via purgativa), iluminação e união.

A ascese consiste em um trabalho de purificação, isto é, mortificação pelo despojamento, meio possível de encontro livre e desprendido do homem com Deus. Seus passos seriam o desapego dos bens materiais (pobreza), o despojamento do corpo (castidade), a “libertação” do egoísmo (obediência), a “libertação” dos sentidos e a austeridade. O caminho ascético-místico de renúncia e desprendimento proposto pelo Carmelo e seguido por João de São Matias significa:

1) Desprendimento das riquezas, práticas e parentes; 2) Renúncia da vontade própria e luta contra as paixões; 3) Pureza e solidão do coração e do corpo; 4) Afastamento de todo pecado com a aquisição da perfeita caridade. (SCIANDINI, 1997, p.28).

A iluminação, por sua vez, corresponde à prática do silêncio e da solidão, que “[...] são as armas iluminadoras dos carmelitas” (SCIANDINI, 1997, p.78). Essas práticas enveredam a alma no caminho da oração e da contemplação. São João da Cruz sempre foi amigo do silêncio e da discrição, afirmando que falar distrai e calar bem como trabalhar recolhe e dá forças ao espírito. Para ele, a alma que se entrega a falar presta muito pouca atenção em Deus (MARTÍN, 1990). Um dos mais belos pensamentos de seus “Ditos de Luz e de Amor” resume o grande valor que atribuía ao silêncio – para ele, a própria linguagem de Deus: *“o Pai disse uma só palavra, seu filho. E no silêncio eterno a alma deve escutá-la em silêncio”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 596). Quando se fala de silêncio, refere-se não somente aos ruídos externos, mas principalmente aos internos, que precisam ser silenciados para que a voz de Deus penetre nos ouvidos da alma. Lado a lado ao silêncio, está a solidão, que não implica em distanciamento da realidade, mas em prática fecunda para a vida espiritual do sujeito. Diferente da solidão neurótica – isolamento –, a solidão contemplativa promoveria um enriquecimento na vida dos que a praticam.

Já a união traduz-se em intimidade divina na oração e contemplação. Existem dois tipos de orações: a vocal e a mental. A primeira abrange as orações coletivas, como o terço, o ofício, etc. Já a mental é singular e pessoal, na qual o homem

ascende e é fecundado por Deus em sua alma. Começa pela meditação e alcança a contemplação – que é a oração afetiva, o “matrimônio divino”⁶.

Além da espiritualidade, os carmelitas deveriam seguir as regras estabelecidas por ela, denominadas “Regra Primitiva da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo”, que ditavam que:

Os religiosos viverão em celas separadas, escavadas na rocha; haverá um lugar central para o oratório; nele se recitarão o Ofício Divino e a Missa Diária; nele também haverá lugar para o Capítulo conventual semanal. O porquê de sua vida é a contemplação, utilizando como meios principais a solidão, a mortificação e o trabalho manual. O guardião do eremitério é o Prior, eleito por maioria entre os eremitões. Na obediência se concentram os votos religiosos; a pobreza é absoluta e o trabalho manual obrigatório. Junto a isto está a meditação contínua da Bíblia e o exercício das virtudes monásticas. Este é programa diário do eremita no meio de um silêncio imponente. Em linhas gerais esta é a Regra Carmelita. (SCIANDINI, 1997, p.29).

A vivência profunda dessas orientações não impediu o então João de São Matias de seguir seus estudos. Na universidade da cidade de Salamanca, continuou sua formação intelectual em literatura, teologia e mística. Nesse período, haveria conhecido e descoberto o lirismo dos poetas italianos, como Garcilaso e Boscano, possíveis influências em sua paixão pela poesia (MOREL, 1960). Na universidade de Salamanca, estudou dois grandes religiosos da Ordem do Carmelo, Miguel de Bolonha e João Baconthorp, cujas doutrinas se assemelham à de São João da Cruz no que diz respeito à leitura rigorosa da Bíblia. Sabemos que ele também leu:

As obras místicas: as Moralia de São Gregório Magno, mas principalmente os escritos do pseudo Dionísio ou Dionísio, o Místico - do início de século VI-Hierarquia celeste, Hierarquia eclesiástica, Nomes divinos, Teologia mística, atribuídos então a Dionísio, o Areopagita. (SESÉ, 1995, p.38).

São João da Cruz era um grande leitor de poesias, mas principalmente da Bíblia. Quando estudou em Salamanca, foi influenciado pela doutrina sobre a contemplação. Suas biografias e seus estudos dão conta de que foi uma pessoa constantemente contemplativa, mesmo tendo uma vida dinâmica. Embora a época em Salamanca tenha sido intelectualmente produtiva, ele viveu profunda crise pessoal, chegando a um conflito com relação à vivência religiosa, especificamente a espiritual. Essa crise o levou a mudar de rumo, em busca de uma vida mais rigorosa de predileção à oração e dedicação ao próximo (BARUZI, 1931). Se a descoberta da Ordem Carmelita significou o encontro de sua vocação religiosa, não foi, contudo

⁶ Expressão utilizada por São João da Cruz e Santa Teresa D'Ávila.

suficiente para satisfazer seus anseios. Algo ainda lhe faltava, crescia uma insatisfação sobre a forma como as “Regras Primitivas do Carmelo” estavam sendo praticadas, e ardia o desejo de praticá-las com amor e dedicação mais intensos. No entanto, essa intensidade não era o desejo de todos os irmãos Carmelitas. Já com a emigração da Ordem para a Europa, na época das cruzadas, tais regras sofreram transformações, como a diminuição da prática do silêncio - uma vez que conventos eram abertos dentro das cidades, com refeitórios comunitários - e uma moderação no jejum e na abstinência (JESUS, 1986). Para o então João de São Matias, os Carmelitas foram se tornando ainda mais relaxados quanto às “Regras Primitivas” devido às adaptações feitas, ao longo do tempo, em suas práticas e na espiritualidade original. Isso lhe provocava tristeza e descontentamento, chegando a pensar em transferir-se para outra Ordem, a Cartuxa⁷, onde imaginava poder continuar seu caminho como ansiava.

Em certo sentido, uma dimensão de sua peregrinação (a busca de sua vocação) finda aí. Sob a influência das idéias e práticas reformistas de Teresa de Jesus⁸, também Carmelita, decidiu pela permanência na Ordem e por sua Reforma. Se o espaço já estava dado, o caminho para o exercício de uma espiritualidade mais radical, então, inicia-se, e o caráter eminentemente peregrino de João da Cruz transparece. Se sua vocação religiosa estava definida, tratava-se agora de buscar um caminho para encontrar Deus. Encontrou-o, na verdade, quando criou sua própria alternativa, na senda central do “monte de perfeição” – *“nada, nada, nada, nada, nada, nada e ainda no monte nada”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 87) – e no Carmelo Reformado, onde vivenciou total pobreza, despojamento e uma vida eremita, como almejava.

2.3. João da Cruz: o caminhante Descalço

*Deixei os trajes de festa, / Os de trabalho tomava, / Pendurei nos salgueirais
/ A música que levava, / Colocando-a na esperança / Daquilo que em ti
esperava.* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 54).

⁷ Símbolo da observância de vivências e ideais primitivos, que não se contaminavam com atitudes relaxadas. “*O rigor era uma tendência enraizada e popular [...]*” (PACHO, [19_], p. 362, tradução nossa). João da Cruz almejou esse rigor, crendo que era essa a forma de se chegar até Deus.

⁸ Em um período de sua vida, Teresa também teria almejado mudar-se para a Ordem Cartuxa, mas depois teria descoberto que poderia alcançar o rigor desejado no próprio Carmelo. Resolveu, então, imputar uma reforma no Carmelo feminino e buscou isso com todas as forças.

João de São Matias, com outros freis e auxiliado por Teresa de Jesus, inaugurou na cidade de Duruelo, em 1568, o primeiro Carmelo Reformado masculino. Tratava-se de um lugarejo perdido no meio de carvalhos verdes, a menos de quarenta quilômetros de Ávila. Como um caminheiro, ele estava sempre inclinado a lugares que propiciavam solidão, silêncio, contemplação e paz, encontrando ali um ambiente propício (NIETO, 1990).

Com a reforma do Carmelo Descalço (nome dados aos carmelitas reformados), houve um resgate da espiritualidade contida nas “Regras Primitivas”⁹, que orientavam as práticas da Ordem. João da Cruz (antes João de São Matias) buscou ativá-las e reinterpretá-las, de modo a criar um novo estilo de vida. Em seu conjunto, tais regras orientavam-se pelo despojamento e pela desnudez, pois a vocação dos Carmelitas Descalços estava no recolhimento interior, bem como em rigor espiritual, acompanhado de mortificações. Tratava-se, para João da Cruz, de uma vivência intensa de despojamento, de purificação dos sentidos e do espírito, de reorganização dos apetites e afetos.

A mortificação é um processo que se realiza interiormente como atitude espiritual, e não no âmbito exterior:

[...] mais do que simples prática religiosa ou ascético espiritual, é uma virtude a viver e a conseguir, uma atitude de vida e um compromisso. [...] Inclusive considera que o não saber viver a mortificação é caminho fácil para não perseverar em boas obras. (PACHO, 2000a, p.968, tradução nossa)¹⁰.

Sendo assim, mais do que penitência, “*afirma E. Ancilli: ‘a mortificação que deve conduzir-nos à santidade não consiste obviamente na mutilação das nossas tendências profundas; mas sim em sua retificação e sublimação [...]’*” (PACHO, 2000a, p. 966, tradução nossa)¹¹. Ela consiste, então, em verdadeira virtude, desnudez e purificação, na qual o sujeito inicia e só Deus oferece continuidade.

[segundo São João] chegar ao estado de verdadeira e viva mortificação é sobretudo, um dom de Deus: algo que não se alcança apenas pelo esforço e compromisso do homem, mas através da passagem pela purificação ou

⁹ Solidão, silêncio, jejum, pobreza, abstinência, vivência da fé, trabalho, mortificação, meditação da bíblia, contemplação, exercício das virtudes monásticas.

¹⁰ *[...] más que una simple práctica religiosa o ascético-espiritual es una virtud a vivir a conseguir, una actitud de vida, un compromiso. [...] Incluso considera que, el no saber vivir la mortificación, es camino fácil para no perseverar en las obras buenas.*

¹¹ *Afirma E. Ancilli: “La mortificación que debe conducirnos a la santidad no consiste obviamente en la mutilación de nuestras tendencias profundas; más bien es su rectificación y sublimación”.*

noite passiva, tanto sensitiva como do espírito. (PACHO, 2000a, p. 971, tradução nossa).¹²

É de se notar sua preocupação com a compreensão da mortificação como penitência, excesso e desorganização, desequilíbrio, cuja aplicação leva a práticas religiosas tortuosas, que não conduzem o sujeito à união com Deus. Ele acreditava que o desequilíbrio não vinha de Deus e portanto não era agradável a seus olhos.

Como Descalço, João de São Matias despojou-se até mesmo de seu próprio nome Carmelita, passando a se chamar João da Cruz. Era seu terceiro nome, aquele que lhe acompanharia até o fim de sua vida.

2.3.1. O cárcere – despojamento e desnudez

Por sobre aquelas correntes / Que em Babilônia encontrava, / Ali me sentei chorando, / Ali a terra regava, / Recordando-me de ti, / Ó Sião, a quem amava. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 54).

Ainda que os freis Carmelitas Calçados não tenham, de início, se oposto à Reforma, tendo até mesmo dado contribuições a ela, o receio da perda de poder sobre a Ordem levou à perseguição de alguns participantes da Reforma, entre eles, João da Cruz, sequestrado e preso na cidade de Ávila e, posteriormente, em um convento em Toledo (HERRÁIZ, 1982).

Lá, foi apresentado ao visitador geral e a outros que compunham o tribunal. Vários religiosos foram vê-lo e zombar dele. A cúpula, reunida diante de frei João da Cruz, leu o capítulo de Placenza como prova de que sua punição era legal. A carta era a seguinte:

Com a autoridade do Santo Pontífice Gregório XIII, ordena-se que todos os religiosos eleitos contrariamente aos estatutos gerais e à obediência ao prior e mestre geral, ou que receberam conventos ou lugares, em qualquer parte que seja, contra a vontade do mesmo prior geral, os construíram, habitaram ou habitam, sejam declarados deles e privados de todos os cargos e da administração, sem qualquer apelo. Os reverendos mestres provinciais ou dos conventos removerão e expulsarão os assim indevidamente eleitos, aplicando-lhes a pena de suspensão a divinis, de privação do cargo e de voz e de outras censuras que julgarem, excluídas a obediência aos mesmos. E, porque há alguns desobedientes, rebeldes e obstinados, vulgarmente chamados Descalços, os quais, contrariamente às patentes e estatutos do prior geral, viveram e vivem fora da província de Castela-a-Velha, em Granada, Sevilha e perto da povoação chamada La

¹² *Llegar al estado de verdadera y viva mortificación es, sobre todo, un don de Dios: algo que no se alcanza sólo por el esfuerzo y compromiso del hombre, sino principalmente a través del paso por la purificación o noche pasiva, tanto sensitiva como del espíritu.*

Peñuela, e não quiseram, servindo-se de mentiras, cavilações e tergiversações, aceitar humildemente as ordens e as cartas do prior geral, intimar-se-á aos ditos Carmelitas Descalços, sob penas e censuras apostólicas e, se for necessário, pedindo a ajuda da força civil, para que, no prazo máximo de três dias, se submetam; se resistirem, sejam castigados com severidade; e saibam que são citados por nós para que compareçam pessoalmente e, em caso de resistência, se faça constar isso perante testemunhas. Requerer-se-á, para isso, a ajuda dos reverendos arcebispos, dos núncios do nosso Santíssimo Senhor o Papa e dos seus legados a latere, como ordena o mesmo Sumo Pontífice nas cartas dadas em Roma, sob o anel do Pescador, no dia 15 de Abril de 1575, terceiro ano do seu pontificado (JESUS, 1986, p. 180).

Antes de levarem o frei para sua cela, os presentes ofereceram inúmeras vantagens para que abandonasse sua missão e o cumprimento das regras dos Descalços. O fiel João da Cruz dispensou todas as ofertas e regalias, mesmo sabendo que seu destino não seria fácil. O tribunal, então, declarou rebeldia de sua parte e as Constituições prescreveram a prisão.

O cárcere em que foi colocado era semelhante a uma cova, pequeno buraco escuro, sem janela nem ventilação. Diziam que, anteriormente, era o local onde caíam as fezes de todo o convento (SALVADOR, 1994). No chão da cela, havia somente uma tábua com dois cobertores para abrigar o frei, que sofreu os efeitos do inverno rigoroso de Toledo, bem como do verão. Além disso, foi torturado moralmente e psiquicamente, com insultos e palavras árduas. A comida que lhe era oferecida restringia-se a pão, água e sardinha, sendo obrigado a jejuar três vezes por semana, recebendo apenas pão e água. Foi submetido à disciplina circular, que consistia em alimentar-se de pé no refeitório, diante de todos. Às sextas-feiras, também castigos, como chibatadas nas costas nuas, dadas no refeitório pelos oitenta freis do convento (JESUS, 1986).

A solidão, o silêncio e a escuridão foram os únicos companheiros do frade em seus dias de cativo. Esse período propiciou a João da Cruz a mais efetiva experiência de todas ao longo de sua vida, de despojamento, desnudez, do NADA, do vazio. Após seis meses preso, conseguiu a companhia da tinta e do papel e começou a expressar parte de suas experiências místicas sob a forma de poesia, tendo escrito no cárcere grande parte de suas obras (a maioria das estrofes do Cântico Espiritual, os Romances, o pequeno poema da Fonte que mana e corre, Super Flumina Babylonis, e, provavelmente, Noite Escura).

Após nove meses de prisão, João da Cruz decidiu esquematizar sua fuga e acreditar que essa seria sua única solução. Convenceu o carcereiro que passasse a

deixá-lo sair da cela para jogar fora suas fezes e, nesses momentos, aproveitava para conhecer e estudar o lugar. Calculou a altura da janela até o pátio do convento e teceu uma corda com restos de tecidos fornecidos para que costurasse suas vestes. Na noite da fuga, conseguiu afrouxar o cadeado da cela e fugir pela corda que havia tecido. Foi para o convento das irmãs Carmelitas Descalças e lá ficou alguns dias, até ser encaminhado para o hospital, com estado de saúde debilitado. Na prisão, assim cantou João da Cruz:

Estava-me consumindo, / E só em ti respirava. / Em mim, por ti, eu morria / E por ti ressuscitava; / Porque a lembrança de ti / Dava vida e a tirava. / Finava-me por finar-me / E a vida me matava, / Porque ela perseverando, / De ver-me, a mim, me privava. / Mofavam os estrangeiros / Entre os quais cativos estava. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 55).

Apesar de não ter se recuperado totalmente do período em que esteve encarcerado, prosseguiu com seus trabalhos e dinamismo. Até sua morte, realizou importantes atividades como superior, reitor, prior, confessor, diretor espiritual, além de, secundariamente, ter desenvolvido uma atividade literária. Possuía vida intelectual e mística intensa e produtiva (MOREL, 1960). Em síntese, pode-se dizer até aqui que ele foi um homem que percorreu distintos lugares e ofícios, em um processo de formação pessoal e educacional. Ao que tudo indica, a vida fez dele peregrino. Marcado pela insatisfação, inquietação e aspiração ao novo, demonstrou ser um sujeito de movimento que sempre seguiu buscando, fato expresso especialmente nos dois momentos em que mudou seu sobrenome, substituindo a referência familiar pela religiosa, de sua vocação.

“Yepes” fora-lhe conferido por sua família e “São Matias” fora uma escolha sua, embora mediada pela instituição. Teria sido “Cruz” sua decisão, a partir da construção da própria alternativa – a Reforma do Carmelo – quando, então, encontra o que lhe era essencial, a busca constante e ardente de Deus? Não seria na escolha desse terceiro sobrenome que fica clara a intensidade de sua busca, de seu desejo por Deus? Pode-se inferir que João de Yepes, João de São Matias e João da Cruz seriam nomes do deslocamento peregrino do desejo? Tendo em vista que as mudanças de nome acompanham as transformações ocorridas ao longo de sua vida, não seria possível pensá-lo como sujeito de busca, movido pelo desejo? Do ponto de vista psicanalítico, esse é um aspecto crucial, e tais questões remetem à necessidade de refletir sobre o desejo, uma vez que, como ser peregrino, João da Cruz deixou-se conduzir pelo movimento de busca de Deus.

2.4. O desejo na psicanálise

Extingue meus anseios, / Porque ninguém os pode desfazer; / E vejam-te meus olhos, / Pois deles és a luz, / E para ti somente os quero ter. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.581).

O termo “desejo” deriva do latim *desediū* e, no português, possui distintos significados. Optamos por nos deter no sentido que melhor corresponde ao empregado pela psicanálise, também bastante complexo. Buscamos o “Dicionário comentado do Alemão de Freud”, do psicanalista Hanns (1996), para compreender os significados e a etimologia das palavras utilizadas por Freud e suas traduções para o português.

Ao longo de sua obra, Freud utiliza as palavras *wunsch* e *lust*, bem como outros termos correlativos. *Lust*, diferente de *wunsch*, é traduzido no sentido de prazer sexual, sensações corpóreas agradáveis, vontade, tendência, entre outras. Serve para designar o que há de mais imediato e irreduzível, as tendências e os prazeres mais instantâneos.

Derivado do termo germânico lutan (inclinar-se, inclinação, tendência a), no gótico assume a forma lustus, no antigo e no médio alto-alemão lust. Ao longo do tempo subdivide-se em dois ramos, um mais sexual, ligado ao “intenso desejo sexual” (que é frequentemente expresso em alemão por Begierde), e outro que passa a indicar “sensações agradáveis”, designando “prazer e alegria”. (HANNS, 1996, p. 151).

A palavra *lust* é empregada em caráter bem técnico, fazendo oposição ao termo *unlust* – prazer/desprazer –, presente na elaboração de Freud de “princípio de prazer” como “[...] mecanismo quantitativo-energético de eliminação do desconforto [...]” (HANNS, 1996, p.155). Além disso, aparece juntamente ao conceito de autoerotismo e erogenização corporal e ao termo pulsão (*trieb*), ímpeto, pressão (*drang*).

Já o termo *wunsch* é traduzido por desejo, porém, com conotação bastante específica, já que, em português, existem significados mais amplos, não contidos nessa palavra. Apresentaremos aqui, portanto, somente alguns deles. Trata-se de um substantivo que se refere, ao contrário de *lust*, a algo distante e idealizado, almejado. Significa voto, pedido, sonho direcionado a um objeto que se apresenta como objetivo mais distante, ideal.

Da raiz indo-européia uen – (circular, vagar procurando algo). Provavelmente referia-se a ações de procurar alimento ou rastrear pistas na guerra. Derivaram-se muito cedo no indo-europeu os sentidos de “procurar/desejar”, “amar”, “gostar”, “exigir” e “necessitar”. No antigo indiano,

já se encontram as formas vánati (deseja, deseja intensamente, ama) e vanas (o desejo intenso, a vontade prazerosa) e no latim Venus, -eis (prazer amoroso). Mais adiante os sentidos se estendem para “ter esperança”, “supor”, “aceitar”, “estar satisfeito”. (HANNIS, 1996, p.137).

O termo é empregado por Freud no contexto da teoria do inconsciente, significando uma propensão e sua realização, um desejo como realização alucinatória do seu fim. Já no “Projeto para uma psicologia científica” (FREUD, 1950 [1885]/1996), onde trabalha os princípios do funcionamento psíquico, Freud utiliza *lust* para se referir a liberação e descarga de prazer, e *wunsch* como um “estado de desejo que resulta numa atração positiva para o objeto desejado ou mais precisamente, por sua imagem mnêmica [...]” (FREUD, 1950 [1885]/1996, p. 374). Nesse texto, ele trabalha ainda o desejo (*wunsch*) em relação à experiência de satisfação, pois podemos dizer que é a partir da primeira experiência de satisfação que nasce o desejo e que se fundamenta o objeto perdido do desejo laciano. O que seria, então, a primeira experiência de satisfação?

Freud afirma que uma energia interna ao sujeito (fonte endógena Qn), armazenada no núcleo de ψ (inconsciente), funciona como fonte de excitação e atua no aparelho psíquico de forma contínua, que precisa ser descarregada. Um exemplo clássico é quando o bebê sente fome, que funciona como tensão interna, e chora e agita-se para descarregá-la. A simples agitação motora não descarregará a tensão do bebê. É preciso que um Outro, como a mãe, ouça e dê o alimento. Essa ação é denominada por Freud de “ação específica”, e põe fim, por alguns instantes, à tensão.

A totalidade do evento [descrito acima] constitui então a experiência de satisfação, que tem as conseqüências mais radicais no desenvolvimento das funções do indivíduo. Isso porque três coisas ocorrem no sistema ψ : (1) efetua-se uma descarga permanente e, assim, elimina-se a urgência que causou desprazer em w [consciência]; (2) produz-se no pallium [processos secundários, isto é, processos de pensamento (associação de traços mnêmicos)] a catexização de um (ou de vários) neurônio que corresponde à percepção do objeto; e (3) em outros pontos de pallium chegam as informações sobre a descarga do movimento reflexo liberado que se segue à ação específica. Estabelece-se então uma facilitação entre as catexias e os neurônios nucleares. (FREUD, 1950[1885]/1996, p. 370, destaque nosso).

Quando esse estado de necessidade aparecer novamente, uma moção reinvestirá a imagem mnêmica do objeto, o traço mnêmico, a fim de reproduzir a primeira satisfação (GARCIA-ROSA, 2001b). Não estaria João da Cruz dizendo o mesmo quando, em versos e prosa, fala das “profundas cavernas”, em especial a da

vontade e da memória? Não seria o significado dessa busca o resgate da união primeira, o primeiro estado de satisfação?

*Oh! Lâmpadas de fogo, / Em cujos resplendores / As profundas cavernas dos sentidos / - que estava escuro e cego, - / Com estranhos primores / Calor e luz dão junto ao seu querido! / Essas cavernas são as potências da alma, - memória, entendimento, e vontade. São tanto mais profundas quanto mais capazes de receberes grandes bens; pois, para enchê-las, é preciso nada menos do que o infinito. [...] / Quanto à primeira caverna, - o entendimento – [...] o seu vazio é sede de Deus [...] E esta sede é das águas da sabedoria de Deus, objeto do entendimento. / A segunda caverna é a vontade e o seu vazio é fome de Deus [...] fome de perfeição de amor [...] / A terceira caverna é a memória; [...] [a lembrança e] a esperança de Deus [ser absoluto e infinito]. / Profunda é, pois, a capacidade dessas cavernas, por quanto nelas só pode caber o que é profundo e infinito, ou seja, o mesmo Deus. Assim, de certo modo a sua capacidade será infinita; sua sede, também infinita; sua fome, igualmente profunda e infinita; seu desfalecimento e pena é morte infinita e embora não seja sofrimento tão intenso, como na outra vida, contudo, é uma viva imagem daquela **privação infinita** [inicial]. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 872, 883, 884, 885, grifo nosso).*

Essa moção (*regung*)¹³, “estado de urgência ou de desejo” (FREUD, 1950[1885]/1996, p. 371), movimento inicial interno de desejo, reaparecerá reinvestindo a imagem mnêmica do objeto que propiciou o primeiro estado de satisfação ao sujeito. Trata-se de uma busca para reencontrar o objeto.

É isso que Freud designa para nós quando nos diz que o objetivo primeiro e imediato [...] não é a de encontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente. [...] Esse objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas – evidentemente, é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado. [...] O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência comporta que é esse objeto, das Ding, enquanto Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, é nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do principio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço. No final das contas, sem algo que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida, a constituir-se de maneira humana. O mundo da percepção nos é dado por Freud como que dependendo dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria atenção disponível. (LACAN, 1959-1960/1991, p.69).

Como podemos ver na citação acima, é no “O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise” quando Lacan (1959-1960/1991) retoma a *das Ding* freudiana que se pode compreender melhor a questão do “reencontrar o objeto” perdido como

¹³ No “Dicionário comentado do Alemão de Freud”, há uma nota sobre a tradução deste termo que é relevante para a compreensão do termo desejo (*wunsch*) em Freud: “*Regung* é termo de difícil tradução (alguns tradutores têm optado por “moção de desejo”), significa algo como ‘movimento inicial interno’, tendo a conotação de ‘iniciativa’, ‘gesto inicial’, ‘esboço’” (HANNIS, 1996, p.140).

dimensão do desejo. Essa idéia associa o desejo à busca da reedição de uma experiência de satisfação, que remete não a empiricidade da coisa perdida – reencontrada –, mas à condição de possibilidade do desejo, pois “[...] o fim da ação específica que visa à experiência de satisfação é o de reproduzir o estado inicial, de reencontrar das Ding, o objeto [...]” (LACAN, 1959-1960/1991, p. 70). Então, é ao tomar emprestada do “Projeto para uma psicologia científica” de Freud (1950 [1885]/1996) a noção de *das Ding* que Lacan buscou um alicerce para sustentar a idéia de objeto perdido, Outro absoluto do sujeito.

Esse das Ding nós o reencontramos na Verneinung [Negativa] – artigo de 1925, tão rico em recursos e também em interrogações – na fórmula que devemos considerar como essencial já que está colocada no centro e, digamos assim, colocada como ponto de enigma do texto. Das Ding deve, com efeito, ser identificado com o Wiedezufinden, a tendência a reencontrar, que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto. Esse objeto, observamos bem, não nos é nem mesmo dito. [...]. Da mesma forma, esse objeto, pois trata-se de reencontrar, nós o qualificamos igualmente de objeto perdido. Mas esse objeto, em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo. (LACAN, 1959-1960/1991, p. 76).

Esse objeto perdido, *das Ding*, absoluto, Lacan afirma que nunca foi tido, senão fantasmaticamente. Por isso, podemos dizer, a partir do texto “A interpretação dos sonhos”, de Freud (1900/1996), que o desejo nunca é satisfeito, pois é a nostalgia, uma vez que reencontramos o objeto “no máximo como saudade” (LACAN, 1959-1960/1991, p. 69). É a fantasia que oferece ao desejo seus objetos fantasmáticos como substitutos do objeto perdido, como nos sonhos.

Lacan (1959-1960/1991) associa *das Ding*, o objeto perdido, à falta. É notável sua insistência em repetir que o objeto em Freud remete à falta, isto é, falta de objeto. Isso acabará por lançá-lo entre sustentar a falta do objeto e conceber um objeto da falta, discussão que não pretendemos fazer no presente trabalho.

Da conclusão lacaniana de que o objeto, segundo os caminhos trilhados por Freud, deve ser tomado pela via da falta, resulta a impossibilidade de confinar o desejo, na psicanálise, à sua definição em função do objeto. A dimensão do desejo não se define pela presença de um objeto, já que é precisamente sua falta que opera. A falta, portanto, não é relativa a um objeto primordial, mas está na origem da experiência do desejo, condição de possibilidade desta última. Assim, *das Ding* configura-se como falta central no registro do desejo (LACAN, 1959-1960/1991, p.91), centro e índice de exterioridade, a um só tempo. Nesse caso, aquilo para a

qual o desejo aponta não é o objeto empírico, da realidade, mas uma falta e por isso busca substituto. O desejo desliza, em vários objetos, como que numa série interminável, numa satisfação sempre adiada e nunca atingida.

Pensando a questão da impossibilidade do objeto e da constância do desejo, é possível dizer que é esse também o sentido dado por São João da Cruz quando exclama e indaga: *“Oh! Valha-me Deus! Se é certo que a alma, quando deseja a Deus com toda sinceridade, já possui o seu Amado, [...] como, pois, padece por aquilo que já possui? [...]”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.885). Ele mesmo responde:

*Assim, de fato, se dá com os anjos: estão satisfazendo seu desejo, e na posse acham deleite, pois sempre estão fartando sua alma com o desejo, **sem que haja fastio na fartura**; de modo que, não havendo neles fastio, sempre estão desejando; e como não há posse não podem sofrer.* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.885, grifo nosso).

Essa idéia de impossibilidade contida no caráter do desejo, por se tratar de um movimento em direção a um objeto perdido, nunca tido, deixando uma brecha, um buraco, coloca o aparelho psíquico em constante trabalho, como reafirma Kehl:

É dessa brecha entre tudo que se quer e aquilo que se pode que nascem as possibilidades de movimento do desejo, movimento que não cessa enquanto a vida não cessa. Não existe um objeto que satisfaça plenamente o desejo e é justamente por isso que ele não pára de renascer de cada pequena satisfação [realização] [...]. (KEHL, 1987, p. 477).

Como o desejo trata de um movimento incessante do ser humano e mantém seu psiquismo em constante inquietação e trabalho, poderíamos dizer que a ânsia por Deus que experimentava João da Cruz estaria relacionada ao caráter contínuo do desejo, ao fato de o objeto ser perdido desde sempre, nunca encontrado, absoluto, inominável por natureza, sem proporcionar jamais satisfação e completude? Não por acaso, São João da Cruz diz ser Deus um *“ser incompreensível e infinitamente acima das nossas faculdades, [...] uma noite escura para a alma nesta vida”*. Repetindo incessantemente na cela do cárcere:

Onde é que te escondeste / Amado, e me deixaste com gemido? / Como o cervo fugiste, / Havendo-me ferido; / Sai por ti clamando, e eras já ido. [...] / Buscando meus amores, / Irei por estes monte e ribeiras / Não colherei as flores [...]. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 143).

2.5. Em resumo

A trajetória de São João da Cruz, como vimos, foi de peregrinação, de mudanças e andanças, sempre buscando o novo: novos lugares, novos conhecimentos, novas atividades. Marcado pela insatisfação e inquietação, ele demonstrou ser um sujeito de movimento, que sempre seguiu buscando. Por ter sido um peregrino desejante, por duas vezes mudou parte de seu nome – João de Yepes, João de São Matias e João da Cruz. Um homem de desejo, um frade, um poeta, um místico: um verdadeiro nômade de Deus.

Ao que tudo indica, ele se fez peregrino, e quando imaginou encontrar-se, um novo caminho se abriu, uma “noite escura” na senda central de um monte que considerou ser o “monte de perfeição”. Sua peregrinação atingiu, aí, outro patamar, o da mística. Despertado, instigado e inflamado pela experiência com Deus – da qual nada se consegue dizer –, enveredou por novos caminhos, mergulhando em águas mais profundas.

Se neste capítulo apresentamos aspectos que marcaram sua vida de peregrino, pretende-se, nos próximos, fornecer elementos que possibilitem avaliar se a marca dessa peregrinação – movimento de busca, de desejo – também se expressa na trajetória de sua mística. Para caminharmos nessa direção, faz-se necessário, primeiramente, compreendermos o que significa a mística, em uma abordagem interdisciplinar.

3. UM ESTUDO SOBRE A MÍSTICA

Para compreender melhor a singularidade da mística de São João da Cruz, torna-se necessário apresentar a questão da mística, sua etimologia e seus fenômenos, além das formas de tratamento do sagrado pelo sujeito místico. Escolhemos, aqui, trabalhar sob um prisma interdisciplinar. Segundo Certeau (1987), a abordagem dos fenômenos religiosos exige sair das fronteiras disciplinares, pois se trata de colonizar terras ainda estrangeiras ao campo científico. Toda tentativa científica de demarcar um espaço ao religioso fracassará, uma vez que, para o autor, sempre sobrarão um “resto de crença”. Nesse sentido, o que escaparia à lógica científica ocuparia um lugar no mais além da ciência e fugiria até à tentativa teológica de fazer ciência? Seria isso o que muitos chamam de mística? O que definiria, então, mística, mistério, fenômeno místico, experiência mística? Qual a relação do sujeito místico com Deus?

Caminharemos por alguns teóricos – Velasco, Certeau, Morano e Otto –, interdisciplinares por excelência, que se ocuparam da mística, de sua etimologia, de seus fenômenos, bem como das formas de tratamento do sagrado pelo sujeito místico.

3.1. A mística em Velasco

De paz e de piedade / Era a ciência perfeita, / Em profunda soledade / Entendida (via reta); / Era coisa tão secreta, / Que fiquei como gemendo, / Toda ciência transcendendo. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.39).

Juan Martín Velasco – teólogo, doutor em filosofia e fenomenólogo da religião – é um dos grandes estudiosos e interessados no fato religioso na cultura atual. Trabalha as crises e mudanças sofridas na religião, dedicando-se especificamente à questão da mística e seus fenômenos. Gostaríamos de apresentar como Velasco concebeu a mística e o que trouxe como contribuição a esse assunto.

A palavra mística vem sendo utilizada exacerbadamente e empregada indevidamente em diversas situações e ocasiões. Podemos mesmo dizer que, hoje, há uma hipertrofia do termo, ultrapassando o terreno religioso e sendo usado “[...] para se referir às zonas limítrofes da experiência humana” (VELASCO, 1999, p. 18,

tradução nossa)¹⁴. Isso significa dizer que a mística alcançou o âmbito do Real. O que é oculto, indizível e impossível de ser concebido pelo campo empírico e positivista passa a ser designado como místico, o que está a serviço do absoluto e simplesmente inacessível à razão humana. Nesse caso, de acordo com Hugel (*apud* VELASCO, 1999), a mística passou a ter relação também com outros aspectos da vida humana, como arte, ética e filosofia. Voltamo-nos aqui, contudo, exclusivamente à mística religiosa, especificamente a cristã católica, por ser nosso objeto um místico católico.

O termo “mística” vem do adjetivo grego *mystikòs*, derivado da raiz *my*, que significa oculto, secreto, não acessível à visão, indizível, mistério. O termo não está presente no Novo Testamento, mas aparece em certos contextos bíblicos como forma específica de liturgia e de interpretar as sagradas escrituras, e, mais especificamente, como modo singular de se conhecer a Deus (VELASCO, 2004), contemplação¹⁵ que requer renúncia dos sentidos e intelecto, despojamento.

A união seria o centro da experiência mística cristã, o último grau alcançado pelos místicos nesta vida. Nível mais elevado de contato amoroso e íntimo com Deus, estaria representada pelos êxtases, revelações, arroubamentos e transes, os ditos fenômenos místicos, que provocam no sujeito uma mudança na consciência, uma suspensão de seu estado normal. Na mística de Santa Teresa de Ávila e de São João da Cruz, a união é representada pela expressão “matrimônio espiritual”, que significa conformidade das virtudes e substâncias – a alma toda em Deus (VELASCO, 2004).

Logo, a mística, diferente de um conhecimento baseado no intelecto e na sensibilidade, diz de um mais além. Dela nada sabemos pela via do racional, pois se trata do que a razão ou o conhecimento intelectual não podem alcançar, algo da ordem da experiência, núcleo central da mística – a experiência do homem com Deus – “[...] *uma experiência da presença de Deus no espírito pelo gozo interior [...]*” (TAULER *apud* VELASCO, 2004, p. 17, tradução nossa)¹⁶. No caso do cristianismo, ela é uma forma peculiar de se relacionar com Deus pela pessoa de Jesus Cristo.

¹⁴ [...] *para hacer referencia a zonas limítrofes de la experiencia humana.*

¹⁵ Para Machado (*apud* VELASCO, 2004), contemplação é diferente de meditação, estágio superior em relação a este último, dos principiantes, que se relacionam com Deus por discursos e imagens.

¹⁶ *Una experiencia de la presencia de Dios en el espíritu por el gozo interior [...].*

Refere-se às notícias de Deus comunicadas ao homem de três maneiras: visões, revelações e sentimentos espirituais.

Voltando ao significado da palavra, ela adquiriu caráter substantivo, passando a designar pessoas que vivem uma experiência singular com o absoluto, os denominados místicos. Refere-se, ainda, às experiências interiores e imediatas de união do sujeito com o todo, o absoluto, o divino, Deus. Nesse caminho, há o vazio e o nada, pois a via para alcançar a união passa por esvaziamento, despojamento, desnudamento, desprendimento e privação de todas as coisas que estejam fora de Deus. Trata-se não somente de um esvaziamento do sujeito, mas da busca de um Deus no vazio, do Deus que é puramente o vazio, o Nada. *“Deus mesmo é o ‘Nada’, o deserto, como se diz, a negação de todas as [coisas]”* (ECKHART *apud* VELASCO, 2004, p. 17, tradução nossa)¹⁷.

Velasco (1999) trabalha, ainda, a expressão “fenômeno místico” para designar a ação do espírito infinito sobre o finito. Trata-se da presença de Deus na finitude do homem, como uma ação nos sentidos, no intelecto, na vontade e nos atos, por meio de um recolhimento (contemplação) do sujeito.

Consiste em um sentido complementar que atua em graus infinitamente variados em toda alma suficientemente aberta e a faz sentir, desejar, chamar e, em último grau, tocar diretamente os bens finitos que o cercam [...]. (VELASCO, 1999, p.30, tradução nossa)¹⁸.

A ação do absoluto provocaria no sujeito manifestações e aspectos perceptíveis, representados pelos fenômenos extraordinários, físicos e psíquicos (visões, audições e sensações referentes ao resto dos sentidos corporais, levitações, presença de estigmas, jejum - anorexia mística), e o fenômeno da linguagem mística. A descrição e o estudo desses fenômenos levariam ao conhecimento da mística do sujeito.

3.2. O *numinoso*, segundo Rudolf Otto

No Amado acho as montanhas,/ Os vales solitários nemorosos, / As ilhas mais estranhas, / Os rios rumurosos, / E o sussurro dos ares amorosos.
(JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 32)

¹⁷ *Dios mismo es la ‘Nada’, ele desierto, es dizer, la negacion de todas las categorias [...].*

¹⁸ *Consiste em um sentido complementar que actúa em grados infinitamente variados em toda alma suficientemente abierta y la hace presentir, desejar, echar, vagamente de menos, llamar y, em los últimos grados, tocar, por experiencia directa, em los biens finitos que la rodean [...].*

Rudolf Otto foi um grande teólogo luterano alemão que, em seus estudos sobre as religiões e o sagrado, criticou toda uma concepção racionalista e científica de divindade, considerando-a limitada e reducionista. Em sua obra “O Sagrado”, Otto (1992) enfatizou que, em algum momento, o sagrado não era concebido pela razão humana, somente excitava-a e despertava-a “[...] como tudo o que procede do espírito” (OTTO, 1992, p. 15). Ele percebeu a existência de um aspecto irracional do sagrado, que, portanto, não seria ensinado ou definido por conceitos científicos ou racionais. Recorreu, então, a um novo vocábulo, “*numinoso*”, para se referir a esse momento de experiência com o absoluto. Com esse termo, elevou o sagrado à categoria de indizível, apontando para a essência irracional da religião. Apesar de seu caráter inefável, Otto apontava a existência de testemunhos a respeito dos sentimentos provenientes da experiência do *numinoso*, sem conteúdos científicos ou intuitos explicativos, mas meramente narrativos: os textos bíblicos.

Otto mostrou, com suas leituras dos textos sagrados, a existência de dois elementos que constituiriam o *numinoso*. Um seria o *mysterium tremendum* (mistério atemorizante), e o outro o *fascinans* (fascinante). Ambos estariam associados aos sentimentos que o homem experimenta em seu contato com o *numinoso*. Antes de explicar cada um deles, o autor convida a prestar atenção nos sentimentos relatados nos contatos com o *numinoso*, referindo-se especificamente às emoções relacionadas ao religioso, à experiência com o sagrado.

No exame e análise destes momentos e destes estados de recolhimento solene e de arrebatamento, convém observar – acrescente-se –, com toda a precisão possível, aquilo que não é comum aos estados de exaltação puramente moral, que experimentamos ao vermos uma boa acção [sic], aquilo que forma, no seu conteúdo sentimental, o acréscimo que lhes é próprio. Sem dúvida, no Cristianismo encontramos, em primeiro lugar, sentimentos que também encontramos, com menor intensidade, noutros domínios: sentimentos de recolhimento, de confiança, de amor, de segurança, de humildade e submissão e de resignação. Mas todos estes sentimentos não esgotam de forma alguma a piedade, nem exprimem ainda as características, de um gênero totalmente particular, daquilo que é solene; ao traduzirem ainda a solenidade que distingue a estranha emoção que é o arrebatamento, tal como aparece na vida religiosa. (OTTO, 1992, p. 18).

Além desses sentimentos, Otto discorreu sobre uma questão importantíssima presente nessa experiência: o sentimento de dependência do religioso, distinguindo-o do sentimento de dependência comum, um “abandonar-se em”: diante de algo soberano, supremo e majestoso (*majestas*), em nossa pequenez, só podemos nos curvar. Otto denominou-o “*sentimento do estado de criatura*” (OTTO, 1992, p. 19) –

uma vez criatura, ao enxergamos a grandeza de Deus, o Criador, reconhecemos que nada somos, o que faz com que O busquemos, pois precisamos ser e estar Nele. Trata-se, portanto, da impotência e do sentimento de anulação que o homem sente face ao superior, ao absoluto. A criatura experimenta um sentimento de vazio, de finitude perante o que é infinito, transcendente.

Entretanto, devemos tomar o cuidado de não reduzir o sentimento religioso ao sentimento de dependência. Um não é equivalente ao outro, mas são apenas similares. O *numinoso* evoca uma série de emoções que não são traduzidas apenas pelo sentimento de dependência, mas por inúmeros outros, provocando sensações diversificadas:

[o] sentimento de estado de criatura, pelo contrario, é apenas um elemento subjetivo [sic] concomitante, um efeito; é, por assim dizer, a sombra de outro sentimento, o de “terror” que, sem dúvida alguma, se relaciona imediata e diretamente com o objeto existente fora do eu. (OTTO, 1992, p.19).

Quando falamos no sentimento de terror causado pelo objeto *numinoso*, referimo-nos ao primeiro elemento trazido por Otto, o *tremendum*, ligado a sentimentos de arrepio, tremor, terror, causados no sujeito no contato com o mistério. Por analogia, assemelha-se ao medo, mas não o é. Trata-se, na verdade, de uma aproximação com algo de sinistro, de estranho e absurdo, poderíamos dizer, o que o autor percebeu presente nos escritos da Bíblia – no Antigo Testamento, por exemplo, a cólera e a ira de Javé sempre amedrontaram o povo.

Paradoxalmente a esse sentimento de terror, existe outro tipo de sensação, o *fascinans*, também presente no *numinoso*, que cativa, atrai e fascina. Diante dele, o sujeito pode se maravilhar, uma vez que ele seduz, arrasta e arrebatava. O amor, a felicidade, a paz, o júbilo, o estado de iluminação são expressões utilizadas como tentativa de aproximarmos do que possa ser esse elemento *numinoso*.

Podemos inferir, então, que há duas faces de uma mesma moeda. Por um lado, a experiência do *numinoso* causaria espanto, temor, medo, repulsa; por outro, exerceria uma atração peculiar. É “[...] *uma estranha harmonia de contraste [...]*” (OTTO, 1992, p. 49), própria da característica do mistério, mas que não o é. Como no estudo sobre o estranho de Freud (1919/1996)¹⁹, trata-se de um conjunto

¹⁹ “O estranho é aquela categoria do assustador que remete ao conhecido, de velho, e há muito familiar” (FREUD, 1919, p. 238). Como algo estranho poderia remeter, também, ao familiar? O que é familiar e encontra-se oculto, “fora da vista”, “é tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio à luz” (FREUD, 1919/1996, p. 243). Trata-se de conteúdos do recalcado, pois

ambíguo e distinto, mas pertencente à mesma coisa, o estranho familiar. Dois aparentes opostos que, por se atraírem, se tornam parte de um mesmo fator. Por deslizamento semântico, o estranho seria o íntimo e misterioso, fantástico e sinistro, assustador que remete ao conhecido, que atrai, porém assusta, tal como os elementos do *numinoso*.

Tudo isso parece dar-se devido ao caráter de inacessibilidade do absoluto, algo que, ao mesmo tempo, desejamos e tememos, por ser tão distante e tão próximo, tão oculto e tão claro, tão estranho e tão familiar. O contato nefasto e ao mesmo tempo fantástico do *numinoso* causa um sentimento de apagamento, diminuição, traduzido no religioso por humildade, profundo reconhecimento no sentido de que nada se é além de “pó e barro”, “poeira e cinzas”²⁰. Isto é, trazemos um tesouro em vaso de barro.

[o] misterioso em sentido religioso, o verdadeiro mirum, é, para empregar o termo que é a sua expressão mais exacta [sic], o totalmente outro (thateron, o anyad, o alienum), aquilo que nos é estranho e nos desconcerta, o que está absolutamente fora do domínio das coisas habituais, compreendidas, bem conhecidas e, por conseguinte, familiares; é o que se opõe a esta ordem de coisas e, por isso, nos enche do espanto que paralisa. (OTTO, 1992, p. 39).

O mistério, ao mesmo tempo que deslumbra e encanta, atemoriza e arrepia. Algo incompreendido e inexplicável gera estranhamento, pois está escondido. Frente ao indizível o silêncio tenta evitar que a fala do segredo do Ser torne-se falatório. Como Ele não manifesta sua essência, mas deixa seus rastros ao passar, o silêncio do místico é quebrado, propiciando não a tagarelice, mas o cantar, a poesia, a escrita. São muitos os meios de se expressar o *numinoso*, como a arte – música, poesia, arquitetura, pintura. Sendo uma forma de expressão, a estética transmite tal experiência, mas não a proporciona em si. *“Há que saber o seguinte. Uma coisa é ouvirmos nós próprios os acordes melódiosos de uma lira, outra é ouvir falar dela”* (OTTO, 1992, p. 90). Uma coisa é ter notícias do *numinoso*, outra bem diferente é experimentá-lo efetivamente. Nesse caso, a arte transmite a idéia por analogia, pois representar não significa transmitir a essência da coisa em si.

“tudo aquilo que agora nos surpreende como ‘estranho’ satisfaz a condição de tocar aqueles resíduos de atividade mental animista dentro de nós e dar-lhe expressão” (FREUD, 1919/1996, p. 258). O retorno do recaiado é como o segredo que veio à luz, o incomum que se tornou comum.

²⁰ Termos metafóricos encontrados na Bíblia sobre o estado de criatura do homem. Este é criado do barro pelo Criador e quando morre torna-se pó e cinzas.

3.3. Certeau: a mística como um fenômeno de linguagem

Eu não soube onde entrava / Porém, quando ali me vi, / Sem saber onde estava, / Grandes coisas entendi; / Não direi o que senti, / Que quedei não sabendo, / Toda ciência transcendendo. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 38).

Sabemos que um dos aspectos mais explorados e, portanto, curiosos a respeito da mística é a questão da linguagem. A linguagem mística é vista por alguns teóricos – como Velasco e Otto – como uma das formas de manifestação ou, melhor dizendo, um dos fenômenos místicos. Para eles, a via de acesso ao estudo da mística seriam os instrumentos do conhecimento humano, mais especificamente a linguagem.

Michel de Certeau (1982) – teólogo, filósofo, jesuíta e psicanalista –, em seu último livro “La fable mystique, I: XVI – XVII siècle”, que permaneceu inacabado, trabalhou a mística em sua relação com a linguagem. Ele inicia seu pensamento alegando que a linguagem, por si só, não é espelho fiel da realidade, tendo lugar somente no momento em que a realidade ou a experiência deixam de existir, o que significa que se estrutura na ausência. É preciso, portanto, que a experiência desapareça para advir o discurso.

Uma das características principais da linguagem é seu caráter traidor. Ela nunca vai conseguir trazer de volta, se não somente por representação, o que existiu. O passado jamais será reconstruído em si, pois está morto. O que de fato a linguagem faz é dar voz a esses mortos, aproximá-los imaginariamente da realidade, mas não revivê-los. Ao ressaltar o problema da linguagem, Certeau (1987) transpõe essa questão para o campo da religiosidade. Afirma que o discurso místico jamais conseguirá traduzir a experiência em si, alegando que nem a linguagem é intrusa na experiência nem se deixa invadir por ela. A experiência torna-se, no caso, intransmissível em sua essência. Mais além, o autor garante que, em se tratando da tradução de uma experiência mística²¹, a questão é ainda mais complexa.

O evento místico, fazendo parte de um campo não empírico, torna-se impossível de ser apreendido, uma vez que resiste aos modelos linguísticos de explicação. Para Certeau (1982), tanto Deus quanto o real escapam ao plano da representatividade dos humanos. Nesse sentido, ele distancia a linguagem mística das científicas e teológicas, e, por analogia, utiliza a fábula como seu representante.

²¹ Ele baseia suas idéias sobre a experiência mística na psicanálise lacaniana, colocando-a no campo do Outro, na ordem do Real, termos de Lacan.

As “viagens místicas” propiciadas pelo contato com Deus seriam reduzidas a uma forma literária de cunho imaginário. Esta é a característica da fábula: comportar a crença e a descrença, pois se trata de ficção literária.

Para justificar sua idéia, o autor reporta-nos ao trabalho do historiador, na tarefa de rememorar, reconstruir, realizar “luto” necessário ao presente. (CERTEAU, 1982, p. 15, tradução nossa)²². Esse é o papel do historiador, um exercício de tornar presente aquilo que já está ausente. Agora como poderíamos dar voz à experiência com o Real? Para Certeau, por meio da ficção, da historicização dos eventos experimentados no encontro com Deus. Seria, no caso, um trabalho criativo, sem regras nem leis, como a própria experiência com o inapreensível Deus. A função da linguagem mística seria tornar o real uma fábula, idéia que assustou e ainda assusta teólogos e cientistas da religião que caminham o tempo todo atrás da comprovação e demonstração dos fatos. Acontece que o fato, experiência mística, não é comprovado ou demonstrado, muito menos explicado por conceitos e teorias. O que o autor faz ao comparar a mística com a fábula é apenas marcar a dificuldade em trabalhá-la no campo científico e apontar que, talvez, a única saída seja a literatura. Essa tentativa não coloca a mística em lugar de inverdade, de desimportância, somente comprova seu teor real e de impossibilidade de apreensão pelos modelos explicativos, apontando os limites da linguagem. O que a mística faz é criar um efeito de real e logo em seguida torná-lo representável pelos recursos linguísticos que são convenientes e que, na verdade, são ficções teóricas que ora fabricam uma produção, ora um disfarce (CERTEAU, 1982, p. 301).

Poderíamos mesmo dizer que as palavras, para serem ouvidas, precisam de seu oposto, o silêncio. Quando falamos, interrompemos o silêncio que antes existia. O contraste do silêncio é que dá vida às palavras. Isso é próprio do som, assim é na música: para que haja harmonia melódica e rítmica, precisamos do som e das pausas. Uma música sem pausas ou a pronúncia exagerada de palavras não apenas interrompem o silêncio, como também o extinguem. Abolir o silêncio é descaracterizar a linguagem, desritmá-la, desarmonizar seus elementos, aniquilar sua beleza, assassinar a própria linguagem. O silêncio tem a função de mostrar que a fala tem limites e precisa deles para se sustentar enquanto fala. Como falar dele?

²² “deuil”

O silêncio é ausência de som. Para ser significado, precisa extinguir-se e, então, revelar-se enquanto sentido. Ele deixa de existir para ser representado, mas não é captado pelas palavras, pois se trata de uma experiência. Poderíamos defini-lo com inúmeros conceitos, porém só saberemos o que ele é se fizermos a experiência de silenciar. Por isso, alcançamos a concepção do que seja o silêncio somente por aproximação e analogia, ou pela experiência de fato. Chegamos perto do que queremos significar, mas não alcançamos sua significação por completo.

Por que resolvemos falar agora do silêncio, do não dizer, do calar? Porque a experiência mística, segundo os estudiosos, é, por excelência, uma experiência de silêncio. Como falar, contudo, de tal experiência? Essa é uma das características essenciais da linguagem mística: a inefabilidade. A começar pelos próprios místicos, que se queixam da dificuldade em expressar o que vivenciam quando se relacionam com Deus (CERTEAU, 1982). Podemos, portanto, inferir que, mesmo quando o sujeito possui uma forma peculiar de saborear Deus, na verdade, nada se pode compreender a respeito, uma vez que a experiência mística está no campo do impossível de se dizer, pois não se trata de uma experiência de prazer, mas de fruição. É provável que só “entenda” algo sobre o sagrado e a respeito do que o místico tenta exprimir quem um dia fez experiência semelhante, como dizíamos sobre o silêncio. Seria, então, a experiência mística uma experiência de um profundo silêncio?

Trata-se de um saber-sabor, um saber adquirido somente pela via do saborear, do experimentar, do vivenciar. É exatamente por esse caminho que Certeau (1982) fala sobre a insuficiência da linguagem no que diz respeito à explicação racional daquilo que de fato acontece na experiência mística, não implicando, é claro, em inexistência da linguagem, pois ela é expressão da vivência dos místicos, mas em outros moldes. Os místicos não se deixam abalar pelos limites da linguagem, mas também não os ignoram. O que fazem, na verdade, é enfrentá-los, buscando outras saídas, alternativas dentro da própria linguagem. Se não podem se explicar, cantam, poetizam, narram, escrevem.

Alguns encontram na literatura seu porto seguro. Por se tratar de um processo criativo que se abstém das regras e leis impostas pela linguagem corriqueira da ciência, ela funciona como auxílio para lidar com a exceção de todas as regras que é a própria experiência com o sagrado. A linguagem mística, ou a literária, não simplesmente descreve, por meio de signos gráficos, o que se viveu. É,

na verdade, um fenômeno de simbolização, uma vez que apresenta uma maneira peculiar de falar das experiências. Baseado em Certeau, Velasco (1999) diz:

*[...] a linguagem [...] é constituída fundamentalmente pelo **corpo de escritos** que os místicos transmitem suas experiências. Em todo caso, tudo que chega até nós a respeito dessas experiências é através desse corpo de escritos, que constitui uma forma peculiar de linguagem humana. (VELASCO, 1999, p. 50, tradução nossa, grifo nosso).²³*

Gostaríamos de ressaltar a expressão “corpo de escritos” como forma de designar a peculiaridade da linguagem mística. Trata-se de um termo interessante, tal como a “fábula” utilizada por Certeau (1982), para assinalar a função da linguagem na vida do místico. Como descreveu Certeau, o papel do corpo de escritos e da fábula é representar os acontecimentos provenientes do “encontro” do sujeito com o Absoluto, tentativa de simbolizar pela escrita o que acontece de fato em seu corpo. As palavras no escrito místico vão delineando, esboçando o que não pode ser apreendido. O que era sustentáculo do Real tornou-se fábula, exercendo dupla função: dissimular o Real para que ele seja representado e desenhá-lo para que advenha de outra maneira. Isso aproximaria a escrita mística da literatura?

Essa foi a afirmativa de Certeau quando, para compreender a linguagem mística comparou-a à fábula. A escrita mística não produz sentido único. Como um literato, o místico “[...] marca o privilégio maior da linguagem, que não é o de expressar um sentido, e sim o de criá-lo” (BLANCHOT, 1997, p.47). Ela não é uma escrita estruturada, acabada, mas está sempre em construção, pois serve para comunicar, expressar experiências novas, originais, transformantes. É uma escrita composta por metáforas, analogias, paradoxos, hipérboles, comparações, antíteses. Emaranhada de símbolos, tenta dar conta da vivência do sujeito com o absoluto. Por isso, as palavras comuns ganham significados novos. Cria-se uma maneira de se utilizar a linguagem. “Não se trata de uma linguagem nova, mas de uma transformação ocorrida no interior das palavras da língua normal. [...] Ela é efeito do trabalho sobre a língua já existente [...]” (BARUZI apud CERTEAU, 1982, p.196,

²³ *La mística a partir de ese momento, está constituída fundamentalmente por el cuerpo de escritos en los que los místicos han formulado sus experiencias. Todo, o casi todo, lo que nos es dado conocer de esas experiencias llega a nosotros a través de ese cuerpo de escritos que constituyen una forma peculiar de lenguaje humano.*

tradução nossa)²⁴. Aqui se apresenta o caráter transgressor da linguagem mística. Certeau (1982) afirma que ocorre uma desnaturalização da linguagem, processo que distancia a língua de seu funcionamento natural para, assim, moldá-la segundo as paixões dos locutores.

A experiência com o sagrado desperta no sujeito novas formas de se expressar e lidar com as palavras, surgindo, assim, maneiras distintas de se referir ao divino, transformando sentidos e significados das palavras. Um exemplo é o uso de metáforas nesse tipo de escrita. Mais do que figura de estilo, trata-se de inovação, invenção do discurso. Trazemos como exemplo típico de escrita mística os poemas, recurso relevante de expressão linguística dessa experiência.

3.4. A experiência mística segundo Morano

Oh! Quão manso e amoroso / Despertas em meu seio onde tu só secretamente moras; / Nesse aspirar gososo, / De bens e glória cheio, / Quão delicadamente me enamoras! [...]. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.38)

Assim como Velasco se interessou pela questão da mística, trabalhando etimologicamente seu conceito e seus fenômenos, Otto debruçou-se sobre o *numinoso*, seus elementos e efeitos no sujeito, e Certeau enfatizou o aspecto linguístico da mística, Morano²⁵ ocupou-se da questão da experiência mística.

O campo da mística é bastante complexo. Uma série de discussões em diferentes ramos das ciências humanas vem sendo implantada ao redor do tema. A maioria dos estudos de psicologia e psiquiatria nesse campo busca estabelecer um debate referente ao caráter patológico ou não de tal experiência, alguns procurando, inclusive, um diagnóstico ou uma nosologia específica ou fazendo sua fenomenologia, uma vez que fenômenos incomuns advindos da experiência mística podem ser confundidos com estados clínicos patológicos (histeria, depressão, esquizofrenia). Morano (1990) teve prudência nesse campo:

²⁴ [...] *le langage mystique émane moins de vocables nouveau que de transmutations opérées à l'intérieur de vocables empruntés au langage normal.* [...] *Il est l'effet d'un travail sur la langue existante [...].*

²⁵ Formado em Filosofia pela Universidade de Valência e em Psicologia pela Universidade de Madri. Doutor em Teologia pela Universidade de Grana e doutor em Filosofia e Ciências da Educação pela Universidade de Madri. Formação psicanalítica no Centro L'A.M.A.R. de Paris e no Instituto de Psicoterapia Analítica "Peña Retama" de Madrid.

A mística, sem dúvida, faz parte desse tipo de experiências que nos remetem à desejada e ao mesmo tempo temida ruptura dos limites conscientes de nosso eu. Como a sexualidade e a loucura. Realidades, por outro lado, tantas vezes emparentadas com a experiência mística. Não é de se estranhar, portanto, que a psiquiatria e a psicologia tenham debatido para identificar, diferenciar e diagnosticar adequadamente esses tipos de experiência. (MORANO, 1990, p. 2, tradução nossa).²⁶

Essa argumentação é louvável, mas não justifica certos reducionismos clínicos realizados por algumas psiquiatrias e psicologias. Morano apresentou, por exemplo, casos da psicologia experimental do século XIX, como o que deu origem ao livro “A louca e o santo” (CLÉMENT; KAKAR, 1997)²⁷, além de estudos experimentais dos estados sensoriais de sujeitos usuários de LSD em comparação ao estado de transe dos místicos. O autor também cita as psicologias transpessoal, analítica, humanista e algumas correntes psicanalíticas como reducionistas no campo científico. Como Morano, à luz de suas concepções científicas, compreendeu a experiência mística?

A experiência mística diz respeito a um “*aspecto particular da conduta religiosa*” (MORANO, 1990, p. 5, tradução nossa)²⁸. Ao que tudo indica, nem toda experiência religiosa é de cunho místico. O que marca, então, a diferença e a singularidade da experiência mística? A particularidade do sujeito. A experiência mística envolve não somente aquilo que consideramos transcendental, Deus, mas também o sujeito. Nesse caso, sua constituição subjetiva, bem como sua dinâmica psíquica, estará em jogo na experiência com o Absoluto e determinará se ela será de cunho místico ou não.

Em seu texto “O Deus imaginado”, Morano (1995) assinalou os modos diferentes de o sujeito articular sua relação com o objeto mental Deus. Ele parte da idéia de um Deus enquanto representação psíquica, que “*surge no psiquismo humano associado às magnitudes afetivas mais primitivas da personalidade*” (MORANO, 1995, p. 29). Um Deus que é capaz de estimular as potências do homem (aquilo que foi reconhecido como saudável) ou suas mazelas (o patológico), que

²⁶ *La mística, sin Duda, forma parte de esse tipo de experiencias que nos remiten a la deseada y, al mismo tiempo temida de los limites conscientes de nuestro Yo. Como la sexualidad y como la locura. Realidades, por otra parte, tantas veces empareadas con la experiencia mística. No es de extrañar, por tanto, que la psiquiatria y la psicologia se hayan tenido que debatir para identificar, diferenciar y diagnosticar adecuadamente estos tipos de experiencias.*

²⁷ Trata-se do estudo de dois casos que apresentavam relatos de fenômenos místicos, um indiano Ramakrishna que foi considerado em seu país como um místico e uma francesa, Madeleine, que foi internada num hospital psiquiatra em Paris como louca.

²⁸ [...] *aspecto particular de la conducta religiosa* [...].

pode desencadear as potencialidades mais intensas como responder às exigências mais primitivas do homem, relacionadas a suas cargas afetivas. O autor apontou três formas de construção psíquica da imagem de Deus, que formam pares antagônicos, de acordo com a organização do psiquismo, como cada sujeito lida com a imagem que construiu de Deus. Apresentaremos apenas uma, representada sob a forma místico x *alumbrado* (iluminado), e deixaremos as outras duas (sacrificante x oferente, fanático x oferente) para serem discutidas posteriormente.

Morano diferenciou o místico do *alumbrado*. O autor foi buscar explicação nas bases primitivas da atividade psíquica do sujeito, que estaria em sua primeira relação afetiva: a relação simbiótica entre mãe e filho. O marco da diferença entre iluminado e místico seria a forma como cada um vivenciou essa relação. Sabemos com Freud que a relação mãe-filho é primitiva, momento em que o sujeito se encontra unido, fusionado ao objeto materno, não havendo, portanto, diferenciação entre eu e o externo, isto é, o outro. É com a entrada da figura paterna, que interdita essa relação fusional, que o sujeito poderá “[...] se abrir, passando à intersubjetividade [...]” (MORANO, 1990, p.32, tradução nossa)²⁹. Trata-se de uma intervenção simbólica da lei. A incorporação desse símbolo demarcará a capacidade do sujeito em lidar e aceitar a separação e a alteridade do outro, não mais parte dele, mas diferente e externo.

Ao que tudo indica, o místico tem a capacidade de assumir e lidar com a ausência e a separação do objeto amado, ao passo que o *alumbrado* ignora a separação e a diferença, não suportando a distância. Este aspira prazerosamente fundir-se com o objeto, que no caso, pode ser Deus. O Deus do iluminado pode ser comparado ao de Schreber e ao de Joyce³⁰, invasivo, que coloca o sujeito em estado incessante de gozo e fusão. A ausência com que o *alumbrado* não consegue lidar é a desse gozo invasivo e constante. Sua pretensão é ser devorado pelo Outro, o Deus ilimitado. Ele perde-se, dilui-se nessa infinitude que é Deus. “O *iluminado [alumbrado] pretende perder-se a si mesmo na totalidade do seu imaginário. Seu Deus é essencialmente uma fonte de prazer e de consolo*” (MORANO, 1995, p.6, destaque nosso), um Deus marcado pelo Isso. Sua vinculação com o sagrado é

²⁹ [...] podrá abrirse paso la intersubjetividad [...].

³⁰ Casos clínicos estudados por Freud e Lacan, que apresentavam delírios místicos com Deus.

essencialmente afetiva, experiência religiosa em torno do amor. “*Como o histérico, o iluminado ama o Amor*” (MORANO, 1995, p.6).

Já o místico não ama o Amor, mas o Deus que é considerado Amor. “*Uma experiência amorosa que manifesta um desnudamento do narcisismo e dos próprios interesses [...]*” (MORANO, 1990, p.35, tradução nossa).³¹ Uma experiência que requer despojamento, desnudamento, esvaziamento de si. O místico não se funde, apenas deseja unir-se a seu Deus em busca da felicidade. Ele até almeja retornar ao estado de união, mas tem consciência da impossibilidade de vivenciá-la plenamente, e converte essa necessidade em desejo de buscar constantemente o Outro, Deus.

A experiência mística, então, estando mais além da necessidade, poderá surgir como uma possibilidade de desejo, o que mostrará a marca da operação paterna plenamente estabelecida através da aceitação da distância e da diferença com o objeto amado. (MORANO, 1990, p. 32, tradução nossa).³²

Dessa forma, o místico não se encontra alienado na necessidade psíquica de fusão com o Outro. Ao contrário do *alumbrado*, que se dissolve em Deus, não perde Nele sua consciência e singularidade, vivendo sua experiência no campo da criatividade, desempenhando atividades sociais, desenvolvendo a criação literária. Sua experiência mística não se resume à contemplação e ao gozo, mas também a ação e compromisso social. Ele não somente goza, mas deseja, assumindo seu lugar de místico e esforçando-se para expressar o que é indizível, diferente do iluminado, que se perde em uma linguagem dispersa.

Em seu caminhar, o místico desfruta do oásis da experiência com Deus, mas não desiste de atravessar o deserto. Tem consciência de que em seu trajeto encontrará noites silenciosas e solitárias, enfrentará feras e passará por fortes e fronteiras³³. Em tudo isso, porém, o que contará e fará a diferença é seu esforço de prosseguir sem perder o foco, que é a união com Deus. Morano (1990) defendeu a idéia de que o que está em jogo é o grau de maturidade psíquica do sujeito, capacidade de transformar os produtos advindos das primeiras experiências amorosas com o objeto materno em outra coisa, pela intervenção simbólica, a fim de

³¹ *Una experiencia amorosa que manifesta un desnudamiento del narcisismo y de los propios intereses [...].*

³² *La experiencia mística, entonces, más allá de la necesidad, podrá surgir como una posibilidad del deseo. Mostrará la marca de la función paterna plenamente establecida en la aceptación de la distancia y la diferencia con el objeto amado.*

³³ Expressões encontradas no Cântico Espiritual de São João da Cruz.

que a relação futura com o objeto de amor não se torne patológica. O místico seria essa classe de sujeito que consegue operar com “maturidade” sua relação com o objeto de amor eleito: Deus. A partir da leitura dos escritos de alguns místicos, o autor (1995) faz uma analogia entre experiência mística e experiências humanas de paixão amorosa, concluindo que a mística seria outra forma de paixão amorosa: *“bem sabemos que a experiência mística tantas vezes elegeu esses moldes afetivos, eróticos, de amor dos casais para tentar expressar da melhor forma sua vivência íntima [com Deus]”* (MORANO, 1990, p. 27, tradução nossa).³⁴

A experiência mística é considerada pelos místicos como um vínculo, um contato amoroso com o sagrado. A forma como ele é estabelecido está ligada ao papel que a figura feminina (materna) desempenha na vida psíquica do sujeito. Há forte identificação do místico ao materno, ao feminino. Essa identificação, sabemos pela psicanálise, não significa posição homossexual, pois feminino e homossexualismo são coisas distintas. O feminino está relacionado, segundo Lacan (1972-1973/1985), ao modo de gozo do sujeito. De acordo com Morano (1990), essa identificação do místico ao materno foi canalizada em sua vinculação com o sagrado, o que o autor chamou de sublimação.

Porque a sublimação de Eros (sem que possamos agora deter-nos em uma problemática que supera o objetivo de nossa exposição) abre a possibilidade de viver vinculações que, situando-se num registro diferente do biológico e do material, e sem vir a ser mera repetição de antigos fantasmas inconscientes, não anula a dimensão especificamente erótica ou libidinal da afetividade. Obriga-nos, portanto, a afirmar que, se somos capazes de amar a Deus, é porque somos seres sexuados e desejantes. (MORANO, 1990, p.35, tradução nossa)³⁵.

Diferente do que os diversos teóricos inferiram com relação à qualidade psíquica dos religiosos, Morano faz importante constatação:

Á medida que se avança nos estudos da vida mística, [percebemos que esta] não produz um empobrecimento da vida psíquica, como nas

³⁴ *Y bien sabemos de qué modo la experiencia mística tantas veces eligió esos moldes afectivos, eróticos y pasionales del amor de pareja para intentar expresar del mejor modo su vivencia más íntima.*

³⁵ *Porque la sublimación de Eros (sin que podamos ahora detenernos en una problemática que sobrepasa con mucho el ojetivo de nuestra exposición) abre la posibilidad de vivir unas vinculaciones que, situándose en un registro diferente del de lo biológico y lo material, y sin venir a ser mera repetición de antiguos fantasmas inconscientes, no anula la dimensión especificamente erótica o libidinal de la afectividad. Es oblogado, por tanto, afirma que si somos capaces de amar a Dios es porque somos seres sexuados, deseantes.*

dissociações psicóticas, mas, ao contrário, um enriquecimento cada vez maior. (MORANO, 1990, p. 8, tradução nossa)³⁶.

A experiência mística promoveria potencialidades, expressando “dinamismo psíquico maduro”, expansão do sujeito, e não regressão ou adoecimento psíquico.

A experiência mística madura abre-se, pois, a um encontro amoroso marcado pela radicalidade, o despojamento de si mesmo, o gozo e a nostalgia, um encontro definitivo [mas] que ainda não se deu. Mas como toda experiência, está marcada também pela incompletude e limitação. Porque se a maturidade humana constitui sempre um ideal utópico que nos impulsiona a seguir sempre crescendo e transformando-nos sem que, apesar de tudo, nada chegue completamente à meta, do mesmo modo, toda experiência mística estará marcada também pela limitação e deficiência; definitivamente pelas marcas de uma história pessoal em que se cruzam sucessos e fracassos, abertura ao presente e fixação no passado, mecanismos liberadores de sublimação e mecanismos perturbadores repressivos [recalcamento]. Todos eles numa dinâmica em que estes elementos de diferentes categorias se cruzam e mutuamente se sustentam. (MORANO, 1990, p.36, tradução nossa)³⁷.

Tanto a maturidade do sujeito como a união mística são apenas uma meta. Assim como o sujeito não alcança a maturidade definitiva, o místico não atinge a união plena, porque ambos estão interligados, apontando para o campo da impossibilidade, pois a maturidade psíquica completa do sujeito e a união plena do místico em Deus estão mais além, excedem o plano do realizável. O homem não é sujeito estruturalmente pronto e acabado, mas dinâmico. Sua dinâmica psíquica e o grau de plasticidade de suas forças internas (pulsões) determinarão a amplitude de cada experiência mística.

Quando falamos em dinamismo psíquico maduro, queremos dizer que, nos sujeitos divididos, nos quais operou a lei simbólica, a união amorosa da experiência mística não significa dissolução em Deus, pois há diferenciação eu-outro. É essa separação que permite a união, uma vez que há o funcionamento da lei simbólica enquanto interdito. Não há mistura, o sujeito mergulha em Deus, mas sabe voltar,

³⁶ [...] la medida que se avanza en los estádios de la vida mística no se produce un empobrecimiento de la vida psíquica, como en las disociaciones psicóticas, sino al contrario, un enriquecimiento cada vez mayor.

³⁷ La experiencia mística madura se abre, pues, a un encuentro amoroso marcado por la radicalidad, la desposesión de sí mismo, el gozo y la nostalgia por un encuentro definitivo que aún no tuvo lugar. Pero como toda experiencia también está marcada por la incompletud y la limitación. Porque si la madurez humana constituye siempre un ideal utópico que nos impulsa siempre a seguir mismo modo, toda experiencia mística estará marcada también por la limitación y la deficiencia; en definitiva, por las marcas de una historia personal en la que se entrecruzan logros y fracasos, apertura al presente y fijaciones al pasado, mecanismos liberados de sublimación y mecanismo perturbadores represivo. Todos ellos, en una dinámica en la que estos elementos de carácter diverso se entrecruzan y mutuamente se sostienen.

sem permanecer submerso, perdido nesse encontro unitivo. Logo, quando se utiliza o termo “maturidade”, não se estabelece juízo de valor, mas abarca-se a idéia de que, ao que tudo indica, o místico parece saber fazer algo em sua relação com Deus (MORANO, 1995). Concluiríamos, então, que experiência mística:

[...] é essencialmente vínculo, relação, contato amoroso com uma realidade imensamente valorizada e concebida como o centro secreto mais íntimo da existência e como fonte permanente da mesma. (MORANO, 1990, p. 27, tradução nossa)³⁸.

Uma experiência de afeto que ultrapassa os limites da linguagem e está mais além do princípio do prazer. Algo relacionado ao gozo.

3.5. Em resumo

Do que foi exposto, pode-se concluir que mística é experiência da ordem do puro afeto, contato do sujeito com o absoluto, oculto, com o mistério, impossível de ser apreendido. Enquanto experiência do *numinoso*, provoca espanto, temor, medo e repulsa (*tremendum*) e, ao mesmo tempo, atração, fascinação, admiração, êxtase (*fascinum*), algo estranho familiar. Por ser uma experiência da ordem do impossível, portanto, inefável, sua expressão dá-se por meio da linguagem mística – uma linguagem específica que pode ser, por exemplo, a arte, como a escrita em São João da Cruz.

Do ponto de vista religioso, a mística é um modo singular de se conhecer, pela contemplação, a Deus – busca de união. Por ser ela uma experiência particular do sujeito, vale ressaltar que há relação entre a singularidade da mística e a particularidade do sujeito, pois é a segunda que imprime a primeira. A seguir, apresentaremos a trajetória mística de São João da Cruz e compreenderemos sua particularidade.

³⁸ *[...] es esencialmente vínculo, relación, contato amoroso con una realidad enmensamente valorada y concebida como el centro secreto más íntimo de la existência y como fuente permanente de la misma.*

4. O ITINERÁRIO MÍSTICO DE JOÃO DA CRUZ: UM NÔMADE DE DEUS

E, logo, as mais subidas / Cavernas que há na pedra, buscaremos; / Estão bem escondidas; / E juntos entraremos, / E das romãs o mosto sorveremos.
(JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 35)

O presente capítulo apresentará alguns pontos relevantes que singularizam a mística sanjuanista, apontando seu itinerário como peregrinação tanto do ponto de vista de sua vivência como de suas distintas formas de expressá-la. Faz-se necessário analisar o “Esquemas gráfico-literários: monte de perfeição”(JOÃO DA CRUZ, 2002), a fim de compreender seus elementos.

O místico São João da Cruz, por uma experiência amorosa e de intimidade com Deus, segue uma caminhada por veredas desconhecidas, caminhos do não saber, em uma “noite escura” ao encontro do inaudito, o absoluto:

Em noite tão ditosa, / E num segredo em que ninguém me via, / Nem eu olhava coisa, / Sem outra luz nem guia / Além da que no coração me ardia.
(JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 36).

O itinerário místico de peregrinação percorrido por São João da Cruz encontra-se expresso em seus escritos. A marca dessa peregrinação imprime-se até mesmo nas formas distintas de linguagem por ele utilizadas: poesia, esquema gráfico e prosa. “A poesia inclui: experiência mística, participação pessoal, expressão de todos os níveis. Prosa quer dizer: pensamento sucessivo, redução de idéias, linguagem conceitual” (SALVADOR, [s.d], p. 28, tradução nossa).³⁹ A poesia sanjuanina refere-se às experiências místicas vividas pelo santo, por isso, está recheada de simbolismo linguístico. Já a prosa foi escrita com o intuito de explicar suas próprias poesias, mais especificamente, descrever a doutrina e o conteúdo religioso subjacente a ela. Com o mesmo intuito, o “Esquemas gráfico-literários: monte de perfeição” é esboço de caráter alegórico para expressar parte de sua mística. Em todas as formas de linguagem de São João da Cruz, há um significado espiritual e místico: como se cantasse em sua poesia, expressasse em seu esquema alegórico e discorresse em sua prosa suas experiências místicas com Deus.

³⁹ *Poesia incluye: experiencia mística, participación personal, expresión a todos los niveles. Prosa quiere decir: pensamiento sobrevenido, reducción a ideas, lenguaje conceptual.*

Para que possamos compreender a singularidade da trajetória mística presente na obra, vejamos primeiramente o esquema apresentado por Salvador (2007) a respeito dos escritos do santo, divididos em: 1) escritos breves – poesias (“O pastorinho”, “Sei bem que a fonte”, “Romances trinitários e cristológicos”, “À beira das torrentes”), 2) glosas (“Entrei onde não soube”, “Vivo sem viver em mim”, “Após um amoroso lance”, “Sem arrimo e com arrimo”, “Por toda a formosura”), 3) prosa (“Ditos de amor e luz”, “Cautelas”, “Avisos”, “Cartas e “Coplas”), 4) obras maiores (poesia e prosa) (“Subida do Monte Carmelo”, “Noite Escura”, “Cântico Espiritual” e “Chama Viva de Amor”). Cada uma dessas obras maiores surgiu independentemente, porém, de alguma forma, parecem ser complementares.

Há nelas um percurso de peregrinação mística que se inicia com “Subida” - “Noite”⁴⁰ (poema, desenho do monte e comentário), busca ascética-mística de união com Deus por meio de entrega, despojamento e enigma das mortificações (noite ativa e passiva do sentido, noite ativa e passiva do espírito). O percurso prossegue em seu caminhar no “Cântico Espiritual” (poesia e prosa), dinâmica amorosa entre a alma e o esposo Cristo que se resume na busca ansiosa, no encontro amoroso, na união plena e na aspiração à glória. Finalmente, culmina na “Chama Viva de Amor”, “[...] plenitude de amor em ato e princípio de glorificação [...]” (SALVADOR, 2007, p. 11), que trata da união transformante, apresentando os efeitos de Deus na alma e a obra que ela pode realizar mediante a ação do divino. Relata, podemos dizer, o máximo da concentração e intimidade com Deus.

Embora seja claro o percurso acima, do ponto de vista cronológico temos outra ordem: “Cântico Espiritual” (1577), seguido por “Noite Escura” (1578), “Subida do Monte Carmelo” (1578-1585) e “Chama Viva de Amor” (1582-1584).

Esse itinerário místico de peregrinação presente na obra demonstra não somente o caminho realizado pelo santo ao longo de sua vida, mas serve, também, como exemplo para os que desejam se enveredar pela mística, pois trata de um processo de transformação do sujeito em busca da união com Deus. Nesses escritos, São João da Cruz apresenta a tríade do itinerário místico: principiantes,

⁴⁰ “Subida” e “Noite” deveriam ser lidos paralelamente. A Noite relata o que Deus faz ao sujeito, e a Subida, o que se tem que fazer para se abrir a Deus. A Noite vem de cima, ‘cai’ sobre você. A Subida, pelo contrário é um movimento ascendente que exige esforço e ativo engajamento; parte deste esforço ativo é chamado de ascese. (ROLLÁN, 1991).

proficientes e adiantados⁴¹, o que equivale à via purgativa, iluminativa e unitiva na espiritualidade descrita no Carmelo.

O eixo do itinerário místico sanjuanista é a idéia de TUDO-NADA ou NADA-TUDO, uma vez que, segundo João da Cruz (2002), para se alcançar o TUDO é preciso viver o NADA (não buscar nada, não querer nada, não sentir nada, etc.).

O místico realiza na própria vida um movimento espiritual de “negação”-união (união com Deus e relativização das coisas mundanas e humanas). No trilhar místico, é preciso reorganizar a parte sensorial, intelectual, a memória, entre outros aspectos, para conquistar a união com Deus que tanto se busca. Trata-se de despojar-se do significado das “coisas naturais” dado pelos sentidos humanos para alcançar as “sobrenaturais”, do espírito. Contudo, no caminho místico, até essas últimas sofrerão um processo de purificação, pois, para alcançar a Deus, é preciso tudo relativizar. É exatamente essa uma das características principais da mística sanjuanina: o NADA-TUDO, saída ascendente do sujeito de si e de todas as coisas, movimento contínuo e dinâmico de reordenamento e redirecionamento dos próprios “apetites” rumo a Deus.

Muitos autores chegaram a chamar São João da Cruz de santo dos “NADAS”, pois o ponto central de sua mística seria o NADA. Segundo Sanchez (19_), quando percorremos o itinerário espiritual místico na obra de João da Cruz, percebemos que seu foco é o caminho rumo ao cume do monte, à união com Deus, trilhando os caminhos do NADA. Mas é importante ressaltar que:

[...] a doutrina sanjuanista NADA-TUDO nem sempre foi bem interpretada, pelo contrário, com frequência mal interpretada e, em certas ocasiões, tergiversada. [...] Ele não é o santo dos “nadas”, mas o santo do Tudo. É por isso que o tema dos “nadas” precisa ser estudado conjuntamente com o tema do “Tudo” e vice-versa. Caso contrário, sempre será um estudo parcial, sem contexto e incompleto. (PACHO, 2000a, p. 1954, tradução nossa)⁴².

⁴¹ São João da Cruz utiliza uma simbologia interessante em seu poema “Cântico Espiritual”. Para ele, a fase dos principiantes seria o período de enamoramento entre o homem e Deus. A segunda, “avançados”, seria o noivado, e o nível mais elevado, a transformação perfeita, o matrimônio místico.

⁴² *La doctrina sanjuanista sobre “nada”/“Todo” no siempre há sido bien interpretada, con frecuencia malinterpretada, y tergiversada en ocasiones. [...] es importante una buena interpretación del sanjuanismo de las “nadas”. No es el santo de las “nadas”, sino el santo del “Todo”. De ahí que el tema de las “nadas” haya que estudiarlo conjuntamente con el tema del “Todo”, y a la inversa. De lo contrario, siempre será un estudio parcializado, sin contexto e incompleto.*

Essa busca de experimentar o NADA para encontrar o TUDO é a parte mais importante da ascese mística do santo, localizada mais precisamente na senda central do “Esquemas gráfico-literários: monte de perfeição”, objeto de nossa reflexão.

4.1. Esquemas gráfico-literários: a mística de São João da Cruz no “Monte de perfeição”

Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma / e de todas as tuas forças!. (Deu 6, 5).

A fim de expressar e transmitir parte de seu itinerário místico e os princípios e experiências subjacentes a ele, São João da Cruz construiu um esboço de caráter alegórico que denominou de “monte de perfeição”. Trata-se de uma combinação de desenho gráfico com elementos literários, em forma de esquema, composto no Mosteiro Calvário em 1578, na cidade de Beas, após sua fuga do cárcere, para servir de cartilha em seu magistério espiritual com as monjas. Foi uma forma encontrada pelo místico para transmissão de sua mística e dos princípios espirituais dela decorrentes. Serve, também, de base para aqueles que se propõem a subir o “monte” rumo à união com Deus. Na “Subida do Monte Carmelo”, poderemos “*ver a doutrina que ele ensinava e perceber quão desprendido e despojado era com relação às coisas deste mundo*” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 83).

O “Esquemas gráfico-literários”, como o denominou Sciandini (JOÃO DA CRUZ, 2002), foi retocado algumas vezes por João da Cruz. O primeiro desenho que apresentamos é uma cópia autêntica feita por ele. Já o segundo foi feito pelo pintor Diego de Astor⁴³ e é mais artístico, também encontrado nas obras completas do santo.

⁴³ Desenho feito em 1618, para a edição príncipe das Obras Completas de São João da Cruz (SALVADOR, 1990).

Da esquerda para direita, lê-se nas figuras:

[As três sendas do Monte, da esquerda para a direita]

Caminho de Espírito de Imperfeição: Do céu – nem isso; glória – nem isso; gozo – nem isso; saber – nem isso; consolo – nem isso; descanso – nem isso – Quanto mais quis buscá-los, com tanto menos me encontrei.

Senda do Monte Carmelo – Espírito de perfeição: nada, nada, nada, nada, nada, nada e ainda no Monte nada.

Caminho de Espírito de Imperfeição: Da terra – nem isso; possuir – nem isso; gozo – nem isso; saber – nem isso; consolo – nem isso; descanso – nem isso – Quando mais quis buscá-lo, com tanto menos me encontrei.

[No cume do Monte, da esquerda para a direita, segundo os diversos planos]

Quando já não o queria, tenho tudo sem querer (cf. 2Cor 6, 10). Quando menos o queria, tenho tudo sem querer – Paz – Gozo – Alegria – Deleite – Sabedoria – Justiça – Fortaleza – Caridade – Piedade. Nada me dá glória – Nada me dá pena. Já não há caminho por aqui, porque para o justo não há lei; ele é lei para si mesmo (cf. 1Tm 1,9; Rm 2,14). Eu vos introduzi na terra do Carmelo, para que comêsseis o seu fruto e o melhor dela (Jr 2,7). Só mora neste monte – honra e glória de Deus.

MODO PARA VIR AO TUDO: Para vir ao que não SABES – hás de ir por onde não SABES / Para vir ao que não GOSTAS – hás de ir por onde não GOSTAS / Para vir ao que não POSSUIS – hás de ir por onde não POSSUIS / Para vir ao que não ÉS – hás de ir por onde não ÉS.

MODO DE OBTER O TUDO: Para vir a saber TUDO – não queiras saber algo em NADA / Para vir a saborear TUDO – não queiras saborear algo em NADA / Para vir a possuir TUDO – não queiras possuir algo em NADA / Para vir a ser TUDO – não queiras ser algo em NADA.

MODO PARA NÃO IMPEDIR O TUDO: Quando reparas em ALGO – deixas de lançar-te ao TUDO / Porque para vir de TODO ao TUDO – hás de deixar de TODO a TUDO / E quando o venhas de TODO a ter – hás de tê-lo sem nada QUERER / Porque se queres ter algo em TUDO – não tens puro em Deus o teu tesouro.

INDÍCIO DE QUE SE TEM TUDO: Nesta desnudez encontra o espírito sossego e descanso, porque, como nada cobiça, nada o impele para cima e nada o comprime para baixo, pois se acha no centro da sua humildade; em cobiçando algo, nisso mesmo vem a causar-se o espírito.

[Em torno do Monte]: Monte de Deus, monte elevado, monte alcantilado, monte em que Deus se compraz em habitar (Sl 67,16-17).

[As três sendas do Monte, da esquerda para a direita]: Caminho de Espírito Imperfeito: Demorei mais e subi menos, porque não tomei a senda. Bens do céu – Por havê-los procurado tive menos do que teria se houvesse subido pela senda.

Senda estreita da Perfeição: “Estreito é o caminho que conduz à vida” (Mt 7,14). Bens do céu: Glória – nem isso; segurança – nem isso; gozo – nem isso; Consolo – nem isso; saber – nem isso. Nada, nada, nada, nada, nada. Bens da terra: Gosto – também não; liberdade – também

não; honra – também não; ciência – também não; descanso – também não. Tanto mais algo serás, quanto menos quiser ser. Caminho do Espírito Errado: Quanto mais o procurava, com tanto Menos me achei. – Bens da terra – Não pude subir ao Monte por enveredar por caminho errado.

[Cimo do Monte, da esquerda para a direita, segundo os diversos planos] Quando não o quis, com amor de propriedade, foi-me dado tudo sem que O buscasse – E no Monte, nada – Por aqui já não há caminho, pois para o Justo não há lei (cf. 1Tm 1,9; Rm 2,14). – Depois que me pus em nada, Acho que nada me falta. – Sabedoria, Ciência, Fortaleza, Conselho, Inteligência, Piedade, Temor de Deus – Justiça, Força, Prudência, Temperança – Caridade, Alegria, Paz, Longanimidade, Paciência, Bondade, Benignidade, Mansidão, Fé, Modéstia, Continência, Castidade Segurança – Fé, Amor, Esperança – Divino Silêncio – Divina Sabedoria – Perene Convívio – Só mora neste Monte – a honra e glória de Deus.- “Eu vos introduzi na terra do Carmelo, para que comêsseis o seu fruto e o melhor dela.” (Jr 2,7). (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 83-90, grifo nosso).

Para compreendermos melhor a utilização do termo “Esquemas gráfico-literários”, recorreremos aos dicionários mini Aurélio (FERREIRA, 2001) e Escolar da Língua Portuguesa (BUENO, 1969). Neles, encontramos que a palavra “esquema” significa resumo, síntese, sinopse de idéias, fatos conceituais, princípios, visando facilitar a compreensão de determinada idéia representada. Já o termo “gráfico” é relativo a grafia, representação de dados por meio de desenho ou figuras geométricas e escrito. Refere-se à arte de reproduzir por tipografia, gravura e estereotipia a representação gráfica de fenômenos físicos ou sociológicos, coordenadas e curvas que ligam pontos das ordenadas e abscissas para representação de um fenômeno qualquer. Por último, o vocábulo “literário” é referente a literatura, que vem do latim *litterae* e significa letras, especificamente a arte ou o ofício de escrever de forma artística. A literatura, como toda arte, pode ser expressão do Real, e da realidade recriada e retransmitida por símbolos linguísticos para as formas inteligíveis sociais e com as quais ela toma corpo e nova realidade.

Nesse sentido, poderíamos dizer que o esboço sanjuanino é um esquema gráfico-literário porque se propõe a uma síntese, um resumo de sua mística e dos princípios dela derivados, por imagem ou tipografia artística e escrita literária. Trata-se de um esquema gráfico-literário de um monte. O que significaria, então, o monte no esboço sanjuanino? O que representaria o “Esquemas gráfico-literários” na obra de São João da Cruz?

São João da Cruz, como todo místico, “*encontra-se num lugar mais incômodo para falar [...]*” (CASTRO, 1982, p. 42, tradução nossa)⁴⁴, expressando-se da

⁴⁴ Encuentra en el puesto más incómodo para hablar [...].

maneira como pode, pois fala daquilo que não se consegue dizer, por meio do simbolismo, da metáfora, da hipérbole, da comparação e da alegoria, entre outras figuras de linguagem. Esse santo parece ter preferência por três dos modos apresentados: a metáfora e alegoria, a comparação ou semelhança e o símbolo literário (CASTRO, 1982).

Ao que tudo indica, o monte, nesse esquema, não é apenas simbologia:

a simbólica [die Symbolik] transforma o fenômeno em idéia, a idéia em imagem, e de tal modo que na imagem a idéia permanece sempre infinitamente eficaz e inatingível e, ainda que pronunciada em todas línguas, continuaria a ser indizível. (MAXIMAS..., 1992, p.188-189).

Vai, também além de comparação metafórica, pois, de acordo com os retóricos antigos, a metáfora considera termos isolados, provoca ambiguidade e plurissignificação entre duas palavras ou expressões semelhantes e, ao mesmo tempo, distintas. Nela, uma palavra é substituída, a fim de mostrar uma coisa pelas palavras e outra pelo sentido. Então, o esquema do “monte de perfeição”, mais que “*uma síntese visual de seu programa ascético-místico*” (SALVADOR, 2007, p. 176), um esboço, um desenho, uma grafia, reporta a uma figura alegórica⁴⁵.

A originalidade do místico São João da Cruz está no fato de ele saber utilizar a força desses recursos simbólicos, como a alegoria, não apenas para expressar e externalizar suas experiências, mas também nas orientações espirituais, sem, contudo, encerrar uma verdade absoluta. Podemos dizer que, mesmo nos dias de hoje, os métodos alegóricos e simbólicos de São João da Cruz vêm sendo usados por diversas pessoas. Suas alegorias estão repletas de elementos que surpreendem até as mentes do mundo atual. Elas chegam até a desconcertar, desencadear e suscitar os elementos psíquicos do homem moderno. A presença da alegoria enquanto método de ensinamento e transmissão dos princípios funciona dando à sua obra um teor não dogmático, mas de expressão do inaudito.

Etimologicamente, a palavra alegoria deriva do grego *allegoría*, que significa “dizer outro”, algo diferente do sentido literal. Essa expressão surgiu para substituir o termo *hypónoia*, referente a “significação oculta”. A tradição cristã há muito recorreu

⁴⁵ A alegoria é a “*exposição de um pensamento sob a forma figurada, ficção que representa uma coisa para dar idéia de outra; sequência de metáforas que significam uma coisa nas palavras e outra no sentido [...] obra de pintura ou escultura que representa uma idéia abstrata por meio de formas que a tornam compreensível; simbolismo concreto que abrange o conjunto de toda uma narrativa ou quadro, de maneira que a cada elemento do símbolo corresponda um elemento significado ou simbolizado*” (FERREIRA, 1986, p.80).

à alegoria como método para entender e explicar suas doutrinas. Do ponto de vista da prosa, as parábolas são os exemplos mais clássicos da aplicação da alegoria, por conter sentidos figurados, representando uma coisa para dizer outra.

A figura do monte contida no esquema aqui estudado certamente serve para expressar algo que segue uma proposta espiritual singular. Os elementos bíblicos e a própria experiência do santo estão contidos nas entrelinhas do esquema e dos versos que o acompanham. Nesse sentido, a alegoria tem na obra sanjuanista caráter de expressão da mística, meio de transmissão e ensinamento de seus princípios e experiências peculiares.

Claro está que o valor e a utilidade [deste esquema] se sustentam por se tratar de uma pedagogia espiritual que se baseia nas próprias experiências [do santo] e, buscando certas adaptações, faz-se guia para outros. É como se se tratasse de um sentido alegórico ou moralista (figurado), semelhante a certos textos da Bíblia. (PACHO, 1998, p.770, tradução nossa, destaque nosso).⁴⁶

A alegoria é uma coisa fabricada para representar outra – uma verdade que estaria oculta, algo diferente da coisa em si. Ela não revela as coisas como são, mas pretende dar uma versão representativa do que elas foram ou podem ser. Porta uma verdade escondida, mas oracular e que, portanto, pede decifração, permitindo que o sujeito produza seu próprio sentido. Dessa forma, tem um caráter iniciático, que convida a uma outra iniciação. “O tempo alegórico é o da paisagem suspensa e imóvel entre a criação e a redenção” (MATOS, 1993, p. 51). Isto significa dizer, que se resgata pela forma alegórica, um conteúdo subjacente. Assim, a alegoria “[...] profetiza, mas sem saber com exatidão o quê, levando ao extremo a experiência da precariedade” (MATOS, 1993, p. 67).

4.1.1. A alegoria do “Monte de perfeição”

[...] Montes, vales, ribeiras, / Águas, ventos, ardores, / E, das noites, os medos veladores: [...]. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.33)

O “Esquema subida do monte de perfeição” retrata o percurso trilhado por São João da Cruz ao longo de sua vida: como homem, como frade, como descalço e

⁴⁶ *Claro está que el valor y la utilidad se salvan dentro de una pedagogia espiritual que sirva de las propias experiencias y busque cierta adaptación para hacer de guía a otros. Como si se tratase de un sentido ALEGÓRICO o moralizante (tropológico), semejante al de ciertos comentarios de la Biblia.*

como místico. Isto é, ele apresenta as realidades da experiência mística no caminho dinâmico-espiritual. Trata-se não somente de uma síntese do trajeto do místico sanjuanista, como também serve de base e convite para aqueles que desejam e se propõem a subir o monte, o que demanda esforço e determinação, saída de si e relativização de todas as coisas em direção a Deus. *“Em uma noite escura, / De amor em vivas ânsias inflamada, / Oh! Ditosa ventura! / Saí sem ser notada [...]”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.36). Essa saída significa desapego e despojamento de tudo o que não é Deus. No entanto, esse processo não propõe abandono e negação do mundo e do que faz parte dele, pois essa seria uma conclusão simplista demais da obra sanjuanista (PACHO, 2000a). Refere-se, sim, a um caminhar pela noite sanjuanina em busca de reorganização no que diz respeito à afetividade – paixões e apetites desordenados –, na busca pela união com o Absoluto.

Para São João da Cruz, as coisas que estão no mundo não são contrárias a Deus, mas nossas inclinações a elas podem ser empecilho para o encontro com Ele. Não por acaso, o místico sempre foi contra os excessos e desequilíbrios relacionados às práticas da espiritualidade e aos princípios místicos de mortificação, purificação, negação, despojamento, desapego. Os atos ascéticos propostos pelo “monte de perfeição” não poderiam se tornar vícios, mas virtudes. O caminho rumo a Deus não é o que aliena o sujeito, mas o que provoca a conscientização sobre todas as coisas que o desvirtuam e encarceram. Logo, esse caminho requer a “negação” dos “bens da terra e do céu” como fim, tendo-os como meio. Era assim que dizia o santo: *“não colhereis as flores [...]”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 30).

A fim de compreender mais detalhadamente a mística e os princípios contidos nesse Esquema do monte enquanto alegoria, precisamos nos deter nos elementos que o compõem. Quais deles permitem uma aproximação com a idéia da alegoria? Partiremos das características da alegoria que já foram apresentadas para pensarmos esta similaridade.

4.1.1.1. Alegoria como imagem, forma que representa uma coisa para dar idéia de outra

[...] não podendo o Espírito Santo dar a entender a abundancia de seu sentido por termos vulgares e usados, fala misteriosamente por estranhas figuras e semelhanças. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 576).

O Monte Carmelo possui vários sentidos. Em primeiro lugar, vale lembrar que Carmelo é o nome da Ordem de que São João da Cruz fez parte. Seu significado deu-se pela devoção à mãe de Jesus com o título de Nossa Senhora do Carmo e pelo local onde o grupo originário fundador da Ordem iniciou seu processo de construção e práticas cristãs, com sua espiritualidade e suas regras. A Ordem foi, para São João da Cruz, o ambiente de sua subida, seu monte por excelência.

O monte é figura presente na Bíblia: Monte Horeb, Monte Sinai, Monte Sião, Monte Tabot, Monte das Oliveiras, dentre outros, designa locais onde os personagens bíblicos se comunicavam com Deus. Era nos cumes dos montes que Deus se encontrava. Elias, profeta da Bíblia, escolhido como pai espiritual da Ordem Carmelita, chegou a subir o Monte Carmelo. *“Convoca, pois, à montanha do Carmelo junto de mim, todo Israel com os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal e os quatrocentos profetas de Asserá, que comem à mesa de Jezabel”* (I REIS, 18,19).

O “Esquemas gráfico-literários” fala do Monte Carmelo para dizer “monte de perfeição”, síntese simbólica do processo de construção de um sujeito místico, que é pura “negatividade”, vale dizer, “desconstrução”, despojamento do que são ou se imaginam ser as formas de se trilhar os caminhos do céu e da terra para encontrar um Deus que apenas É, para o qual São João da Cruz não constrói representação. A “senda central”, “caminho de perfeição”, é também “negatividade” por ser vazio de afirmativas e repleto de “nãos, também não e nem isso” além de, evidentemente, “NADAS”. O itinerário dessa vivência da subida do monte é singular, uma vez que seu caráter aberto possibilita àqueles que se propõem a vivê-la fazê-lo de modo particular. A cada um, cabe descobrir do que e como é preciso se despojar. Trata-se de um itinerário de vida peregrina, já que o desejo por Deus não encontra satisfação definitiva e, nesse caso, não pára de renascer das pequenas satisfações dos encontros efêmeros.

É interessante observar que as “Obras Completas” contêm não apenas a forma original do desenho feito por São João da Cruz, representando de modo rústico o Monte Carmelo como “monte de perfeição”, mas também representação cartograficamente detalhada elaborada por um autor não citado nas Obras. O que vemos nesta é uma representação do processo místico a partir da leitura atenta do desenho original e de seus escritos. Os pequenos montes ou colinas espalhados em todo o desenho, arbustos, relevos, trilhas sinuosas, ladeiras, uma senda central reta

no início e depois montanhosa e, por último, uma montanha destacada por seu tamanho mostram a aridez, o esforço e a aspereza desse ambiente.

Onde o desenho original coloca uma linha reta para simbolizar os caminhos que levam à imperfeição, o outro redesenha-os com trilhas sinuosas e pedregosas. Colinas e montes mostram o aspecto ascendente e de esforço da subida. O caráter aberto do caminho proposto por São João da Cruz é representado pela senda central – único caminho que leva a união – e, portanto, reto, mas vazio de detalhe, sem acidente geográfico na representação do segundo desenho. Vazio porque pleno de despojamento, que só se realizará na experiência exclusiva e particular para cada sujeito.

O monte é a figura principal, símbolo que representa o caminho do místico rumo ao encontro com Deus. Ele traz a mística do santo e seu caráter processual. Sua geometria é fundamental para apresentar o fator ascendente da mística (CASTRO, 1982). O cume do monte é o elemento central de todo o “esquema”, estando nele o centro da mística, que é a união com Deus (TUDO) e, portanto, a perfeição. Lemos nele frases bíblicas, frutos do espírito, bens divinos:

[Cimo do Monte, da esquerda para a direita, segundo os diversos planos]: Quando não o quis, com amor de propriedade, foi-me dado tudo sem que o buscasse – E no Monte, nada – Por aqui já não há caminho, pois para o justo não há lei (cf. 1Tm 1,9; Rm 2,14). – Depois que me pus em nada, acho que nada me falta. – Sabedoria, Ciência, Fortaleza, Conselho, Inteligência, Piedade, Temor de Deus – Justiça, Força, Prudência, Temperança – Caridade, Alegria, Paz, Longanimidade, Paciência, Bondade, Benignidade, Mansidão, Fé, Modéstia, Continência, Castidade, Segurança – Fé, Amor, Esperança – Divino Silêncio – Divina Sabedoria – Perene Convívio – Só mora neste Monte – a honra e glória de Deus. - “Eu vos introduzi na terra do Carmelo, para que comêsseis o seu Fruto e o melhor dela” (Jr 2,7). (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 90).

Os caminhos laterais tortuosos representam as imperfeições do espírito, obstáculos postos pelos sentidos que desviam o sujeito do seu propósito. O caminho pela direita, onde se encontram os bens da terra (*“Da terra – nem isso; possuir – nem isso; gozo – nem isso; saber – nem isso; consolo – nem isso; descanso – nem isso”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 87)), por terem importância absoluta, tornam as pessoas incapazes de buscar a transcendência, impossibilitando o caminho e o acesso ao cume. *“Quanto mais os procurava, com tanto menos me achei”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.89). Já o da esquerda traz os bens do céu – glória, alegria, segurança, saber, consolação. Fixando-se nesses presentes de Deus, corre-se o

risco de não se ater à Sua presença. Assim, ainda que seja um caminho sinuoso, pode-se, por ele, chegar a Deus, embora fatigado e tardiamente.

Caminho de Espírito de Imperfeição: Do céu – nem isso; glória – nem isso; Gozo – nem isso; saber – nem isso; consolo – nem isso; descanso – nem isso – Quanto mais quis buscá-los, com tanto menos me encontrei. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 87).

Somente a senda central, caminho ascendente e reto, é, para São João da Cruz, a via perfeita para aquele que deseja chegar rápido e seguramente ao cume onde se encontra Deus. Nessa estrada, não há regras, normas, apenas indicações - “nem isso, nem aquilo” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 87). Ela apresenta solidez que fala mais claro do que longas explicações: “nada” repetido seis vezes ao longo de uma senda central.

Senda do Monte Carmelo – Espírito de perfeição: nada, nada, nada, nada, nada, nada e ainda no Monte nada. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.87).

Como podemos ver, o esboço sanjuanista possui não somente imagens, mas também palavras e até mesmo avisos em versos, ao pé da figura. Ao redor do monte, temos, segundo São João da Cruz:

[Em torno do Monte]: Monte de Deus, monte elevado, monte alcantilado, monte em que Deus se compraz em habitar (Sl 67, 16-17).

[As três sendas do Monte, da esquerda para a direita]: Caminho de Espírito Imperfeito: Demorei mais e subi menos, porque não tomei a senda. Bens do céu – Por havê-los procurado tive menos do que teria se houvesse subido pela senda.

Senda estreita da Perfeição: “Estreito é o caminho que conduz à vida” (Mt 7, 14).

Bens do céu: Glória – nem isso; segurança – nem isso; gozo – nem isso; Consolo – nem isso; saber – nem isso. Nada, nada, nada, nada, nada. Bens da terra: Gosto – também não; liberdade – também não; honra – também não; ciência – também não; descanso – também não. Tanto mais algo serás, quanto menos quiser ser.

Caminho do Espírito Errado: Quanto mais o procurava, com tanto Menos me achei. – Bens da terra – Não pude subir ao Monte por enveredar por caminho errado. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 89).

Todos esses símbolos reforçam e contornam a imagem central da alegoria – despojamento, sujeito “despersonalizado”, um Deus a quem São João da Cruz não confere uma face, um rosto, pois apenas É.

4.1.1.2. A alegoria é sempre iniciática, pois convida o sujeito a uma iniciação

O caráter iniciático do “Monte Carmelo” é apresentado pela clareza quanto ao caminho que se dispôs trilhar - “lucidez” de que não se é nada.

*Todas as coisas da terra e do céu, comparadas com Deus, nada são [...]. Daí se conclui que todas as criaturas nada são [...]. Todo o **ser** das criaturas comparado ao **ser** infinito de Deus nada é.* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 148, 149, grifo nosso).

No caso da alegoria que representa a mística de São João da Cruz, só decide subir quem assim deseja. Quem o faz, age, e por isso, inicia algo novo, uma nova história, iniciando-se também nela. “A imagem de subida indica iniciativa e esforço” (SALVADOR, 2007, p.189).

O esquema do monte significa exatamente esse convite, que lhe serviu de base para a escrita do tratado em prosa “Subida do Monte” e também como método para ensinar sua doutrina e transmitir sua mística às monjas e freis. Ele convida cada sujeito a se enveredar pelo caminho em busca da união com Deus, tendo essa união como centro e os NADAS como meio de alcançá-Lo. Convida, portanto, a todos aqueles que almejam chegar ao cume do monte, a percorrer a vereda dos NADAS que significa processo de purificação do sujeito, que se despe das imagens construídas de si e de Deus.

Sendo assim, ele não quer “*inculcar-nos teorias ou conceitos, mas colocar-nos em silêncio diante do **próprio ser nu**, para que decidamos. A decisão deve ser única: Deus*” (SALVADOR, 2002, p. 405, grifo nosso), este que apenas É. Mesmo essa decisão sendo única, não deixa de ser um convite a questionar a própria identidade, tão imaginária quanto as imagens construídas sobre Deus: “[...] a fim de que se conhecessem, mandou-os despir e tirar o traje e ornamento de festa [...]” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 473).

4.1.1.3. A alegoria é uma escrita ou imagem que tem por característica ser oracular

A alegoria depende sempre de uma leitura intertextual que permita identificar em um sentido abstrato outro mais profundo, sempre de caráter ético, porém sem interpretação unívoca. Trata-se de algo enigmático e que convida à decifração, à

decriptação. No esquema sanjuanista do monte, cada um precisará descobrir como percorrer o caminho e subir o monte. Cada pessoa tem seu monte particular e precisará encontrar a melhor maneira de escalá-lo. Sabe-se que, em São João da Cruz, escalar significa a caminhada pela via do NADA, despojar-se, esvaziar-se, purificar-se dos apetites e afetos desordenados. Cabe a cada um descobrir suas personas, máscaras, personalidades imaginárias que encobrem a falta *“do grande bem, ao qual coisa alguma poderia comparar-se”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.528). O processo da subida é individual e particular, portanto, cada um terá que descobrir seu trajeto. Cada sujeito sabe o que lhe pesa despojar e *“saber-se ninguém”* (PERRONE-MOISÉS, 1990, p.4) – nada, não ser. É por isso que o esquema não apresenta uma receita comum a todos, tampouco um único sentido: o caminho só se faz caminhando.

4.1.1.4. A alegoria apresenta teor profetizante, sem saber claramente o quê

A alegoria apresenta-se sob a forma de profecia, isto é, encontro com o Absoluto, com Deus de Quem São João da Cruz não traça um rosto, um perfil, um formato: é oco. Na mística sanjuanista, expressa no esquema do santo, a profecia dá-se de duas maneiras.

A primeira diz respeito ao caminho: quando apresenta dois caminhos tortuosos que não devem ser seguidos e a senda dos NADAS como trilha que leva a Deus, ele não especifica claramente do que se trata, apontando, sem dar dicas: *“Senda do Monte Carmelo – Espírito de perfeição: nada, nada, nada, nada, nada, nada e ainda no Monte nada”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 87). A segunda refere-se ao que se encontra no Monte: a dualidade NADA e TUDO. NADA no sentido de buscar “não ser” e não ter, despojamento do sujeito das construções imaginárias que formam a personalidade como “unidade subjetiva” e logocêntrica, passagem por *“uma experiência de certo ‘sujeito vazio’, que não se beneficia mais do conforto logocêntrico, nem se ilude mais com a falsa unidade “profunda” da pessoa psicológica”* (PERRONE-MOISÉS, 1990, p. 73). E TUDO, Deus, cujo encontro se faz inaudito por ser irrepresentável.

Quando não o quis, com amor de propriedade, foi-me dado tudo sem que o buscasse [...] Depois que me pus em nada, acho que nada me falta: Sabedoria, Ciência, Fortaleza, Conselho, Inteligência, Piedade, Temor de Deus – Justiça, Força, Prudência, Temperança – Caridade, Alegria, Paz,

Longanimidade, Paciência, Bondade, Benignidade, Mansidão, Fé, Modéstia, Continência, Castidade, Segurança – Fé, Amor, Esperança – Divino Silêncio – Divina Sabedoria – Perene Convívio – Só mora neste Monte – a honra e glória de Deus. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 90).

Ele afirma ainda: “*E no Monte NADA*” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 90, destaque nosso), para o qual se pode inferir dois significados. O primeiro refere-se ao “não ser” do sujeito ao final da subida: depois do longo caminho de despojamento para o encontro com TUDO, o sujeito encontra-se esvaziado, como sua alma.

[...] no momento em que Deus a une ao corpo, a uma tábua rasa na qual nada se houvesse gravado; nenhum meio natural tem de adquirir qualquer conhecimento, a não ser por dos sentidos [...] se a alma nada percebesse pelos sentidos nada poderia perceber por outro meio. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 146).

Isso significa que o caminho do NADA é o que proporciona a transformação e a construção de um novo sujeito.

O segundo é a falta de uma representação imaginária de Deus, desconstrução de qualquer imagem que signifique Deus, pois não existe um nome para Ele, uma face, algo que o mostre, apenas “Deus É”. São João da Cruz sabe que o Deus do cume é o Deus que responde a Moisés: “*eu sou aquele que sou*” (Ex 3,14). Por isso, não adianta caminhar para encontrar no cume o que falam sobre Deus, pois não se sabe o que é, senão que É. “*O destino total do homem é Deus; e não existe nada que se pareça com ele*” (SALVADOR, 2007, p. 404). De tudo que sobre Ele relatam, só se ouvem “balbucios”.

E todos quanto vagam, / De ti me vão mil graças relatando, / E todos mais me chagam; / E deixa-me morrendo / Um “não sei quê”, que ficam balbuciando. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 31, grifo nosso).

4.1.1.5. “O tempo alegórico é o da paisagem suspensa e imóvel entre criação e redenção” (MATOS, 1993, p. 67)

Como uma imagem, a alegoria está no lugar da coisa, porém não se confunde com ela, por isso é paisagem suspensa, fora do tempo. Seu caráter criativo e redentor se expressa quando pretende resgatar, no que foi vivido em um contexto temporal e de normatização, aquilo que é atemporal, despindo-se de seu caráter normatizador e prático, resultando sempre em desnortatização, despadroneização. Isso significa resgatar, através da forma, certo conteúdo.

Foi o que São João da Cruz fez com seu esquema, pretendendo com este resgatar um conteúdo místico e doutrinal. Com a figura do monte, ele buscou transmitir sua idéia de que a mística – contato e união com Deus – é um processo pessoal e subjetivo, que consiste na “[...] *transformação da alma num processo de ascensão do Monte Carmelo, que simboliza o ser religioso*” (MURILLO, 19_, p. 314, tradução nossa)⁴⁷. Processo este que depende de diversos fatores e elementos próprios de cada sujeito. O caráter criativo e redentor da alegoria do “Monte Carmelo” está no fato de que grande parte da experiência mística de São João da Cruz ocorreu em seu tempo de cárcere, em um contexto de tortura e solidão, o que não significa uma norma e um padrão em toda experiência mística. Quem deseja viver o que ele viveu – o encontro com Deus –, tem que buscar não o cárcere, mas seu caminho em seu contexto de vida. É um exercício constante de esforço pessoal rumo à união com Deus, o TUDO, tendo como eixo o NADA.

4.1.1.6. Na obra sanjuanista há a presença de elementos “ambivalentes” da alegoria

No caso da alegoria do monte, a presença de elementos “contraditórios” apresenta-se em um paralelismo antitético, que se expressa pelo TUDO–NADA (SALVADOR, 1990). A vida mística em São João da Cruz é movimento constante, trabalho interno e pessoal de despojamento: “[...] *tanto aos bens da terra [possuir, gozo, saber, consolo descanso, gosto, liberdade, mérito, ciência] como aos do céu [glória, gozo, consolo, saber, descanso, paz, alegria, segurança, deleite, justiça, fortaleza, caridade, piedade]*. (MURILLO, 19_, p. 315, tradução nossa)⁴⁸ leva a uma convivência contínua do NADA, despojamento, em busca do TUDO, Deus. A surpresa que o paralelismo antitético sanjuanista pode provocar em determinadas pessoas apresenta-se quando ele supõe o despojamento não somente dos bens da terra, mas dos bens do céu. Contudo, desfaz-se quando se compreende que os bens do céu são os frutos do espírito adquiridos na experiência mística, aos quais não se deve apegar ou se fixar.

⁴⁷ “[...] *la transformación del alma em el proceso de ascensión del Monte Carmelo, que simboliza el ser religioso.*”

⁴⁸ *La Nada concierne tanto a los bienes del suelo como a los del cielo.*

O “monte de perfeição”, construído para representar algo, uma verdade que estaria oculta, representa o mais profundo do interior do sujeito, lugar onde, para muitos, habita Deus. Sua subida seria o início de um processo de esvaziamento do sujeito, vereda dos NADAS, possibilidade de reconstrução para um encontro com Deus, TUDO.

Como pudemos ver, o “Esquemas gráfico-literários” de São João da Cruz expressa os elementos místicos e doutrinários calcados em sua própria experiência de peregrinação rumo ao encontro amoroso e inefável com Deus. Não podemos estudar São João da Cruz, sua obra ou o “Esquemas” sem nos aprofundarmos no que é fundamental em seu pensamento: a dinâmica do TUDO-NADA.

4.2. Em resumo

Como vimos, a mística sanjuanina consiste na transformação do sujeito, num processo de ascensão, num caminhar constante, numa viagem interior. Ela caracteriza-se pela busca de união com Deus, pela dinâmica da ascese na qual o sujeito trilha o caminho dos NADAS para alcançar o TUDO. A vida mística, na visão sanjuanista, é movimento constante, trabalho interno, processual e pessoal, vivência do NADA em busca do TUDO.

MODO DE OBTER O TUDO: Para vir a saber TUDO – não queiras saber algo em NADA / Para vir a saborear TUDO – não queiras saborear algo em NADA / Para vir a possuir TUDO – não queiras possuir algo em NADA / Para vir a ser TUDO – não queiras ser algo em NADA. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 88-89).

São João da Cruz, em sua ascese, buscou realizar um processo de purificação e transformação de suas vontades e apetites, tirando suas afeições de tudo o que o fazia perder o foco. Ele sabia que “*para vir a possuir TUDO – não queiras possuir algo em NADA*” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 84). Sua ascese resumiu-se em uma subida ao monte, peregrinação de sua vida subjetiva. Como bom alpinista, o místico católico não mediu esforços, procurando exercícios e práticas necessárias para alcançar aquilo que desejava – a união com Deus. Seguiu, assim, pela senda dos NADAS. O que significa, então, em sua mística, essa peregrinação? Esse assunto será discutido nos dois próximos capítulos.

5. A SENDA DOS NADAS NO MONTE DO TUDO-NADA

Após tuas pisadas / Vão percorrendo as jovens no caminho, / Ao toque de centelhas, / Ao temperado vinho, / Dando emissões de bálsamo divino.
(JOÃO DA CRUZ, 2002, p.34)

Se “[...] o ponto de partida de toda a mística é uma experiência de amor capaz de mover a vontade humana” (ENCONTRO..., 2002, p. 24), no sentido de alcançar a fonte desse amor, que é Deus, o místico pode ser considerado o que foi despertado por esse amor a ponto de direcionar todo seu desejo para alcançá-Lo. De fato, a vivência mística da senda dos NADAS supõe a existência desse amor, sem o qual o percurso não teria sentido e seria mesmo doloroso e inútil, caminho de mortificação. Este capítulo, portanto, pretende discutir os distintos significados do NADA como mortificação, buscando estabelecer analogias com alguns conceitos psicanalíticos.

São João da Cruz utilizou, ao longo de sua obra, alguns vocábulos – vazio, despojar, desnudar, desprender, mortificar, renunciar, privar – como sinônimo do que queria exprimir com exatidão e veemência quando empregou a expressão NADA. Alguns autores⁴⁹ vêm aplicando o termo NADA para se referir a “negação”. Contudo, é preciso tomar cuidado com a aplicabilidade de tal terminologia, para que não se caia em uma interpretação errônea e reducionista do NADA sanjuanista, um dos elementos centrais de sua mística. Seria muito superficial entender o NADA apenas como a negação absoluta das coisas do mundo, dos sentidos, dos apetites e das paixões como fim em si. Não se afirma que o homem e as coisas sejam nada, mas que, fora de Deus, não têm significado para os que se propõem a buscá-Lo.

Na perspectiva sanjuanina, só é possível compreender o NADA em função do TUDO, Deus, e por isso ele é sempre relativo, não absoluto. Se o NADA sanjuanista trata da “negação”, é, na verdade, “[...] negação daquilo que pretende ser “tudo” no homem; inclusive mais, que pretende ser o “tudo” do homem” (PACHO, 2000a, p. 1457, tradução nossa)⁵⁰. Como dois valores, o NADA depende do TUDO, e este lhe confere sentido.

Quando São João da Cruz apresentou, na senda central do “monte de perfeição”, a expressão “passar pelo NADA”, referia-se à “noite escura”: noite para os sentidos, uma vez que o início desse caminho pressupõe renúncia e privação

⁴⁹ A este respeito, ver Salvador (1994), Pacho (2000b), Baruzi (1931).

⁵⁰ [...] negación de algo que pretende serlo “todo” en el hombre; incluso más, que pretende ser el “todo” del hombre.

para os apetites, mas também noite para o entendimento, dado que a fé é a via da peregrinação. É noite, também, porque o “termo ao qual a alma se destina” é Deus, ser incompreensível para a alma nesta vida.

5.1. “NADA”- mortificação: despojamento/direcionamento/não -ser

Minha alma está desprendida / De toda coisa criada / E sobre si levantada, / Numa saborosa vida / Só em Deus arrimada [...]. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 56).

O NADA em São João da Cruz, enquanto entrada na noite, é caminhada que se inicia com “renúncia” e “purificação” de todas as coisas, desapego. Isso significa viver livre e desimpedido, não fixidez dos significados construídos imaginariamente sobre coisas e sobre si ao longo da vida. Esse é, para ele, um processo de transformação do sujeito, isto é, dos sentidos (“Subida do Monte Carmelo I”; “Noite Escura I”), do entendimento (“Subida do Monte Carmelo II”), da memória e da vontade (“Subida do Monte Carmelo III”). Sobre essa transformação, assim orienta São João da Cruz:

*Para vir a saber TUDO – não queiras saber algo em NADA [...] / Para vir a ser TUDO – não queiras ser algo em NADA.[...] / Para chegar ao que não ÉS – hás de ir por onde **não ÉS**.* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.87, grifo nosso).

Trata-se de um caminhar pela senda do NADA, que possui o significado de uma desconstrução das identidades do sujeito a partir do **não-ser**. Isso significa, de um lado, um processo de reconhecimento de “[...] que toda personalidade é construção imaginária” (PERRONE-MOISÉS, 1990, p.3), um conjunto de representações sobre si constituído, no caso do processo místico, na trama das relações entre o sujeito e Deus e sua desconstrução, um saber-se “ninguém”. Significa também o reconhecimento da existência de representações imaginárias de Deus e sua desconstrução. Esse é um processo que contém duas possibilidades: o risco da evanescência e a possibilidade de base para uma reorganização do sujeito.

Para se unir ao TUDO, procura-se não somente deixar o modo de relação consigo e com Deus – através das representações – mas também não se fixar a NADA – o caminho e subida até Deus é um cuidado de mortificar os apetites. Para São João da Cruz, o sujeito que almeja encontrar-se com Deus busca purificar os apetites e paixões desequilibrados e desorganizados. O problema não está nas coisas (objetos, criaturas, realidade externa) nem nos apetites, mas na maneira e

medida que essas se inclinam para aqueles. *“É, portanto, grande ignorância da alma ousar aspirar a esse estado tão sublime da união com Deus, antes de haver despojado a vontade do apetite de todas as coisas naturais e sobrenaturais [...]”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 152). Nota-se que ele não nega o apetite, mas a direção que a vontade lhe confere.

Nessa medida, não se trata aqui de aniquilar, eliminar, reprimir, recalcar, mas ordenar e canalizar, em função do amor como impulso do homem a seu fim: Deus. São João da Cruz afirma que *“as paixões, quando desordenadas, produzem na alma todos os vícios e imperfeições, e, que quando ordenadas e bem dirigidas, geram todas as virtudes”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.359). O maior risco e até mesmo dano que os apetites e paixões desenfreados provocam na vida do sujeito é o bloqueio da vida espiritual.

São João da Cruz não definiu a palavra “apetite” em sua obra, apresentando-a mais por suas consequências e danos ao homem quando este se inclina fixadamente à sua satisfação. A palavra aparece 579 vezes na obra do santo (PACHO, 2000a), e um dos sentidos que nos interessa particularmente é o de fonte de energia que impulsiona o sujeito.

[...] Começo por dizer que, na verdade, todos os apetites não são igualmente prejudiciais e não perturbam a alma do mesmo modo. Refiro-me aos voluntários, porque os apetites naturais [involuntários] pouco ou nada impedem à união da alma, quando não são concedidos nem passam de primeiros movimentos. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.172).

Os apetites voluntários, inclinações desordenadas da afetividade, imperfeições habituais que desviam o homem de sua capacidade de amar e impedem a união com Deus, para São João da Cruz, precisam ser mortificados, pois a busca por saciá-los de forma desordenada ocasiona danos à alma. Já os involuntários, naturais do homem, não afetam a busca por Deus.

*Bem a alma deve renunciar primeiro a todo o apetite voluntário, por mínimo que seja, o que significa não dever consentir com pleno conhecimento e advertência, em imperfeição alguma, e **chegar a um estado de liberdade** e posse de si mesma [...]* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.172, grifo nosso).

Para ele a busca da satisfação, ainda que pequena, destes apetites desviam a alma de sua finalidade última que é a união com Deus e causam danos prejudiciais a alma como cansaço, tormento, aflição, fraqueza, escuridão. “O apetite é verdadeiramente um fogo cujo calor aquece e cuja luz a fascina; isto é, acende a

concupiscência e deslumbra o entendimento de modo a esconder luz que lhe é própria” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.143-144). O santo diz, ainda, que o perigo não está nos apetites, mas em o sujeito fixar-se em suas fontes de satisfação, buscando o prazer e transformando-o em vícios à carne. Ele era contra todo tipo de excesso e de apego que causam ao sujeito desequilíbrio pelos apetites desordenados, enquanto se prender às fontes de satisfação desses apetites provoca dano à alma.

Estas imperfeições habituais [apetites desordenados] são: falar muito, apegozinho a alguma coisa que jamais se acaba de querer vencer, seja a pessoa, vestido, livro ou cela; tal espécie de alimento; algumas coisinhas de gostos, conversações [fofocas], querendo saber e ouvir notícias, e outros pontos semelhantes. Qualquer dessas imperfeições, a que tenha a alma apego ou hábito, se opõe mais ao adiantamento na virtude do que grande número de faltas, mesmo veniais e diárias, não procedentes de hábito ou mau costume. Porque enquanto houver apego a alguma coisa, por mínima que seja, é escusado poder progredir a alma na perfeição. Pouco importa estar o pássaro amarrado por um fio grosso ou fino, desde que não se liberte, tão preso estará por um como por outro. Verdade é que quanto mais tênue for o fio, mais fácil será de se partir. Mas, por frágil que seja o pássaro estará sempre retido por ele enquanto não o quebrar para alçar vôo. Assim sucede à alma cativa por afeições a qualquer coisa: jamais chegará a liberdade da união divina, por mais virtudes que possua. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.173).

O espírito de propriedade em relação às coisas impossibilita a alma de continuar seu caminho de buscar Deus. Necessita-se, portanto, de desprendimento afetivo e efetivo de toda inclinação possessiva. Para São João da Cruz, os apetites são insaciáveis e, quanto mais se procura satisfazê-los, mais eles aumentam. *“É como o homem faminto quando abre a boca para se alimentar de vento. Bem longe de satisfazer a fome, definha, porque o ar não é o seu alimento”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 159). A metáfora utilizada pelo santo ilustra bem o caráter de insaciedade dos apetites quando inclinados ao prazer e não à necessidade, pois *“a alma que busca saciar os apetites nada mais faz senão aumentar a fome e os desejos”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 142).

Essa insaciedade transforma os apetites em impulsos desordenados, em busca de satisfação imediata, impelindo o sujeito sempre à novidade, à fartura, à saciedade. Aqueles que vivem somente para buscar a satisfação dos apetites para São João da Cruz tornam-se ríspidos e ásperos consigo e com os outros, pois os apetites degradam o homem progressivamente. *“Quem se abandona aos apetites sabe por experiência que, no princípio, a paixão parece doce e agradável e que, somente mais tarde, se produzem seus efeitos cheios de amargor”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.178).

Para que o sujeito busque a Deus, faz-se necessário não se ater a essas pequenas inclinações à satisfação. Quando inflamado pelo amor a Deus, o sujeito deseja-O e prontifica-se a encontrá-Lo.

Em uma noite escura, / De amor em vivas ânsias inflamada, / Oh! Ditosa ventura! / Saí sem ser notada [...]. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 36).

Esse amor a Deus que fere e inflama a alma do sujeito confere sentido ao despojamento, levando-o a subir montanhas, atravessar rios, passar por bosques e enfrentar feras. Nesse itinerário, é preciso mais do que dominar as feras, que são os apetites e paixões desordenadas, dá-lhes outra direção. Os apetites não são sinônimos de pecado, mas exigem o controle das desordens, os *“impulsos desordenados da afetividade que invadem a relação do homem consigo mesmo, com os demais e com Deus [...]”* (PACHO, 2000a, p. 154, tradução nossa)⁵¹. Nisso consiste a transformação do sujeito, o redirecionamento de seus apetites, movimentar-se nesse processo de busca por Deus, não se desviar, não se perder.

A vereda dos NADAS, como pensavam alguns autores, não significa apenas o abandono, a renúncia e o desprezo pelos objetos da realidade material e psíquica. Não se trata apenas de negação das coisas e do mundo, nem de empobrecimento e abdicção das habilidades provenientes das faculdades psíquicas, pois não perde, portanto, suas capacidades e funções naturais. A purificação e a negação não afetam a realidade, como recorda o santo, que procurava a desnudez e o total despojamento dos apetites e afetos desordenados porque *“quanto mais os desejei ter, com tanto menos me encontrei”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.87). Esses apetites eram estorvo e significavam falta de autêntico sentido à vida com Deus.

O santo não era amigo daquilo que era insignificante ao crescimento e enriquecimento do ser e de seu psiquismo e, por isso, dizia: *“para vir, a saber, TUDO – não queira saber algo em NADA”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 84). Buscava, portanto, relacionamentos ricos e práticas criativas e inovadoras, pois, vale lembrar, *“o místico não deixa de realizar-se como pessoa, mas o faz bem, beneficiando e respeitando os demais”* (PACHO, 2000a, p. 772, tradução nossa)⁵². Para São João da Cruz, o segredo estava em tudo colocar Deus, pois, acreditava que onde estava

⁵¹ *Impulsos desordenados de la afectividad que tergiversan la relación del hombre consigo mismo, con los demás y con Dios [...]*

⁵² *El místico no deja de realizarse como persona; más bien lo hace con ventaja respecto a los demás.*

Deus ali deveria estar também seu coração. Ele procurava não se desviar do caminho central dos NADAS, pois, mesmo sem saber, sem saborear, sem possuir NADA, com fé, esperança e caridade (o mesmo que amor), perseguia o TUDO. Para vir inteiro ao TUDO, é preciso perder-se a si mesmo. – *“Para vir de todo ao todo – hás de deixar-te de todo em tudo”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.87). Despojar-se de tudo que é natural ao humano e divino ao céu, é imprescindível para um verdadeiro encontro com Deus.

Considera que a flor mais delicada, mais depressa fenece e perde o perfume; guarda-te, portanto, de querer caminhar pelo espírito de sabor, porque não serás constante; mas escolhe para ti um espírito forte, não apegado a coisa alguma, e encontrarás doçura e paz em abundância; porque a fruta mais saborosa e duradoura colhe-se em terra fria e seca. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 97).

O NADA é, ainda, na mística sanjuanina, tudo o que é qualificado na vida de cada um como algo que dispersa, desvia e o tira do foco, pois, é como diz São João da Cruz: *“quando reparas em algo – deixas de arrogar-te ao todo. Para vir de todo ao todo – hás de deixar-te de todo em tudo”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.87). Portanto, devem-se esvaziar todas as potências e sentidos naturais de tudo aquilo que pode nos ocupar indevidamente. A ascese da vereda dos NADAS é manter a atenção, o equilíbrio, centralizar-se naquilo que se acredita que é o sentido da vida e que, no caso do santo, era a união com Deus.

Nesse sentido, o TUDO-NADA é modalidade de experiência específica, um sistema pessoal da mística de São João da Cruz. A desnudez e o vazio são condições ou exigências, não objetivos propostos como ideais. O místico queria mostrar que *“existe uma relação entre esvaziar-se das formas e a experiência mística”* (PACHO, 2000a, p.772, tradução nossa)⁵³. Isto porque, Deus faz-se sentir não por formas e conceitos, mas por “notícia amorosa”, em contemplação ao modo de intuição.

O NADA significaria, ainda, buscar não colocar o gosto nas temporalidades da vida, mas encarar a certeza de que tudo é perecível e, portanto, passa. São João da Cruz era taxativo, pois acreditava que, *“[...] entre todas as criaturas superiores ou inferiores, nenhuma há que se aproxime de Deus, nem que tenha semelhança com o ser divino [...]”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 209), não servindo de meio para sua união com Deus. Essa certeza é que o levava a se despojar e desapegar de tudo, o

⁵³ [...] existe correlación entre vacío de formas y experiencia mística.

que para ele, diante de Deus, era apenas NADAS: “*para ficar livre e despojada, de modo a poder alcançar este fim, de forma alguma há de apegar-se aquilo que espiritualmente ou sensitivamente recebe*” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 193).

O desprendimento, no tratado sanjuanista, abrange todas as áreas da vida do sujeito: sensorial e espiritual. A parte sensorial designa os sentidos – memória (mesmo a imaginação e os pensamentos), vontade e entendimento – e a parte espiritual, o espírito – fé, esperança e caridade. Para São João da Cruz, todas essas dimensões necessitariam ser “purificadas” de maneira ativa e passiva para que se alcançasse a união e as virtudes de Deus.

Essas duas formas de purificação foram simbolizadas por São João da Cruz nos termos “noite ativa” e “noite passiva”. A noite ativa requer o esforço, a iniciativa do sujeito, referindo-se à ascese, enquanto a noite passiva é realizada e concedida por Deus, na qual o sujeito entra e permanece nela passivamente. A obra “Subida do Monte Carmelo” trata mais da noite ativa, e “Noite Escura”, da noite passiva. Ambas acontecem simultaneamente na vida do sujeito, mas foram separadas nos escritos do santo a título didático. É nisso que consiste o percurso da subida sanjuanista: um despojamento de si, das coisas terrenas, naturais e divinas, chegando até mesmo ao esvaziamento da própria imagem que se construiu de Deus:

*Agora podemos compreender mais claramente como a disposição requerida para tal união **não consiste em compreender, gostar, sentir ou imaginar a Deus**, nem está em qualquer outra coisa, senão na pureza e no amor, isto é, na desnudez e resignação perfeita de todas essas coisas unicamente por Deus.* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 198, grifo nosso).

O que o místico almejava era ver a Deus tal como Ele É, não o que criamos imaginariamente. Quando falamos em ver a Deus, referimo-nos à experiência de Deus de cada homem. “*Porque se a alma é ‘morada de Deus’, então a experiência de Deus como tal é ao mesmo tempo morada de si mesmo*” (MURILLO, 19_, p. 320, tradução nossa)⁵⁴. Trata-se, no caso, de uma experiência com seus nada, suas misérias, suas pobreza, o que São João da Cruz chamou de “noite” – sertão dos NADAS –, parte do processo de busca e uma das formas de experimentar Deus.

De tudo o que foi dito até aqui sobre o itinerário místico percorrido e descrito na obra sanjuanista, podemos concluir que há uma tensão na idéia de

⁵⁴ *Porque si el alma es ‘morada de Dios’, entonces la experiencia de Dios como tal es al mismo tiempo experiencia de si misma.*

despojamento. De um lado, ela significa que “[...] durante a ascensão dessa montanha, é necessário reprimir e mortificar, **com cuidado incessante**, todos os apetites [...]” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.154, grifo nosso). Trata-se de renúncia e privação a todas as coisas, todos os prazeres deste mundo, processo para o qual seria preciso um “cuidado incessante”. De outro lado, apenas desprezo e renúncia ao desregramento, redirecionamento da vontade. Os apetites e as paixões não seriam negativos, pois:

[...] a força da alma reside nas suas potências, paixões e apetites, governados pela vontade. Quando esta os dirige para Deus e os afasta de tudo o que não é ele, guarda a fortaleza da alma para o Senhor e na verdade ama-o com toda sua força. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.358).

Seria preciso, portanto, fortalecer a vontade, a fim de buscar esse redirecionamento. Esse é o último sentido do NADA presente na mística do santo, que sempre se mostrou contrário aos excessos e ao desregramento da vontade.

Pode-se, ainda, ver claramente as três dimensões de sua mística, do processo de busca da união com Deus: no início, procura-se Deus em todas as coisas e NADA se encontra. Depois, esvazia-se de tudo, desprende-se e experimenta-se o NADA, para, por último, a alma transformada passar a descobrir todas as coisas no TUDO, que é Deus. Pois essas são as palavras de São João da Cruz: “*Senda do Monte Carmelo – Espírito de perfeição: nada, nada, nada, nada, nada, nada e ainda no Monte nada*” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.87). Do ponto de vista do sujeito, essas dimensões têm força de subversão, voragem, desconstrução do ser.

5.2. O NADA à luz da psicanálise

Como a psicanálise pode contribuir na compreensão do NADA na obra sanjuanina? A questão central da vereda dos NADAS na obra de São João da Cruz é o exercício de mortificação como prática de despojamento e reorientação dos apetites. Como já foi dito, o sentido prioritário dado por São João da Cruz aos apetites (involuntários ou naturais e voluntários) é o de energia que move o sujeito e, por isso, ele se refere a eles como força da alma, cujo caráter é de insaciedade. Essas características, dentre outras, não nos remeteriam às das pulsões?

5.2.1. A pulsão freudiana e apetites sanjuanista

A pulsão (*trieb*) na obra freudiana não equivale a instinto (*instinkt*). Este tem objeto pré-determinado, está ligado à necessidade e, portanto é passível de satisfação. Serve para designar todo comportamento animal fixado e que aparece de forma quase idêntica nos indivíduos de uma espécie. É a manifestação primitiva da defesa e sobrevivência do animal e do homem no início de sua vida. Já a pulsão

[...] nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita ao psiquismo no sentido de trabalhar em conseqüência de sua ligação com o corpo. (FREUD, 1916/1996, p. 127).

A pulsão emerge do somático (biológico), mas só existe efetivamente quando representada no psiquismo, inscrita no aparelho psíquico a partir de um representante da representação. Ao que tudo indica, é a ela que o místico de Fontiveros se refere quando fala dos apetites voluntários e involuntários e afirma que estes não são prejudiciais quando não “passam de primeiros movimentos”.

Trata-se, para Freud, de um motor que coloca o psiquismo em funcionamento, mola propulsora, quantidade de força ou medida da exigência de trabalho que ela representa. Estando ligada ao desejo e ao objeto de desejo (um objeto perdido) atua no aparelho psíquico como força constante, em busca de satisfação. É infundável, uma vez que possui a característica de não se satisfazer, gerando, portanto, prazer-desprazer no psiquismo. Tem, ainda, como característica, o fato de não ser domesticada (pressão incessante), de sua meta ser sempre a satisfação e de não possuir objeto específico. Este “*é o que há de mais variável numa pulsão [...] Pode ser modificado quantas vezes for necessário no decorrer dos destinos que a pulsão sofre durante sua existência [...]*” (FREUD 1916/1996, p. 128). Tais características da pulsão demonstram seu caráter plástico.

São João da Cruz parece referir-se à pulsão quando afirma serem os apetites (involuntários ou naturais e voluntários) uma energia que move o sujeito, força da alma cujo caráter é o de não ser satisfeita e, portanto, não ser fixada a nenhuma fonte de satisfação – nem às coisas, nem às criaturas, a nenhum objeto.

O conceito de pulsão sofreu alterações ao longo da obra freudiana. Inicialmente, há uma dualidade entre as pulsões do eu e as sexuais. No texto “Além do princípio do prazer”, Freud (1920/1996) une-as sob a égide da “pulsão de vida”,

que funcionaria segundo o princípio do prazer, a favor da conservação da vida. Oposta a ela, a pulsão de morte encontra-se no mais além do princípio do prazer e diz respeito a um impulso de retornar a um estado anterior, à morte.

Antes dessas mudanças referentes às pulsões, Freud apresentou os possíveis destinos das mesmas: reversão a seu oposto, retorno em direção ao próprio eu, recalque e sublimação. Ele trabalhou, no texto “As pulsões e suas vicissitudes” (FREUD, 1916/1996), a reversão a seu oposto e o retorno ao próprio eu, dedicando um texto ao recalque e não se atendo, em sua obra, à sublimação. Não estaria o exercício da mortificação no caminho dos NADAS ligado a essas quatro vicissitudes? Responder a essa questão supõe apresentar cada uma delas, e isso demanda caminharmos para além do texto acima referido.

A palavra “mortificação” está geralmente associada à idéia de tormento, sofrimento, aflição e penitência. Certamente por essa razão, São João da Cruz utilizou palavras e expressões distintas para esclarecer o sentido que queria conferir ao exercício da mortificação. Retiramos de sua obra alguns termos: *“mortificar as paixões”*, *“desprender o coração”*, *“o vazio do criado é a base da plenitude do Criador”*, *“não tenda exclusivamente para a honra e glória de Deus, renuncie e prive-se dela”*, *“paz na parte superior e penetrar nesta obscuridade interior, que consiste na desnudez do espírito”*, *“Para ficar livre e despojada, de modo a poder alcançar este fim [Deus], de forma alguma há de apegar-se aquilo que espiritualmente ou sensitivamente recebe”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 64, 109, 114,180, 185, 193). Esses exemplos são relevantes para que se compreenda o sentido do termo NADA.

Ao falar de mortificação dos apetites, São João da Cruz tinha o cuidado de esclarecê-la, a fim de não causar enganos, más interpretações e distorções. Como vimos ao longo do itinerário místico e do estudo do NADA, ele se preocupava com os excessos e as práticas desequilibradas de tal exercício. Cabe, portanto, examiná-lo em confronto com a idéia de masoquismo que, de alguma maneira, está relacionada aos dois primeiros destinos pulsionais.

5.2.1.1. A mortificação e o sadomasoquismo

Antes de relacionar o sadomasoquismo aos destinos da pulsão, Freud trabalhou o termo “masoquismo” junto ao “sadismo”, desenvolvendo-os⁵⁵ ao longo de sua obra em paralelo à teoria da pulsão, conceito que, articulado à teorização do aparelho psíquico, sofreu alteração com o desenvolvimento da segunda tópica, modificando também a idéia de masoquismo e sadismo.

Primeiramente, no texto “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud (1905/1996) trabalha o sadismo em relação à pulsão de dominação e conceitua-o como uma satisfação exclusivamente condicionada por sujeição e maus-tratos infligidos ao objeto. O masoquismo, por sua vez, abrangeria atividades passivas pelas quais o sujeito condiciona sua satisfação à dor física ou anímica advinda do objeto sexual. Ele acrescenta que o masoquismo é, na verdade, *“o sadismo que se volta contra a própria pessoa [...]”* (FREUD, 1905/1996, p.150). Nesse sentido, não podemos pensá-lo separado da idéia de sadismo, já que a forma ativa do sadismo e passiva do masoquismo coabita o sujeito, que é, ao mesmo tempo, sádico e masoquista, com diferenças na intensidade e predominância de cada posição.

Como vimos no texto “Os instintos e suas vicissitudes”, Freud (1916/1996) ao trabalhar as saídas possíveis da pulsão, aponta a “reversão a seu oposto” e traz como exemplo o par sadismo-masoquismo, com finalidade ativa e passiva, respectivamente. Na vicissitude “retorno em direção ao próprio eu (*self*) do indivíduo”, ele afirma *“que o masoquismo é, na realidade, o sadismo que retorna em direção ao próprio ego do indivíduo”* (FREUD, 1916/1996, p.132). Se o sadismo é um ato agressivo e poderoso sobre um objeto externo, no masoquismo, o objeto é a própria pessoa, alvo de sua auto-agressividade. *“Do ponto de vista clínico, a neurose obsessiva se caracteriza pelo fato do sujeito impor a si mesmo o sofrimento [...]”* (ROUDINESCO; PLON, 1998, p.682).

No texto “Uma criança é espancada”, Freud (1918 [1914]/1996) apresenta o sado-masoquismo associado à fantasia, tendo em vista as fantasias apresentadas

⁵⁵ Os termos masoquismo e sadismo, segundo Roudinesco e Plon (1998), foram criados por Richard Von Krafft-Ebing em 1886, a partir dos nomes do escritor austríaco Leopold Von Sancher-Masoch e do escritor francês Donatien Alphones François, marquês de Sade, para designar uma perversão sexual baseada no sofrimento, na humilhação, na dor e na flagelação, cuja satisfação se dá, no primeiro caso, pela agressão a si e, no segundo, a um outro.

por seus pacientes em tratamento. É nesse instante que ele introduz a concepção de culpa como transformador do sadismo em masoquismo.

Com o surgimento da segunda tópica do aparelho psíquico (id, ego e superego) e o conflito fundamental entre pulsão de vida e pulsão de morte, propõe-se uma teoria definitiva para o termo “masoquismo”. Segundo o texto “O problema econômico do masoquismo” (FREUD, 1924/1996), escrito após a construção freudiana dessa segunda tópica, *“o masoquismo apresenta-se à nossa observação sob três formas: como condição imposta à excitação sexual, como expressão da natureza feminina e como norma de comportamento”* (FREUD, 1924/1996, p.179).

A primeira forma do masoquismo, primário ou erógeno, busca obter prazer no sofrimento, mas está para além da perversão, pois se apresenta no desenvolvimento da vida erótica de todo sujeito. Isto é, *“acompanha a libido por todas as suas fases de desenvolvimento e delas deriva seus revestimentos psíquicos cambiantes”* (FREUD, 1924/1996, p. 182). O segundo tipo, o masoquismo feminino no homem, trata, para Freud, de verdadeira perversão, já que aparece sob a forma de fantasia e desejo do sujeito de ser espancado e culmina na masturbação ou no ato de satisfação erótica.

Os desempenhos da vida real de pervertidos masoquistas harmonizam-se completamente com essas fantasias, quer sejam os desempenhos levados a cabo como um fim em si próprio, quer sirvam para induzir potência conduzir ao ato sexual. (FREUD, 1924/1996, p. 179).

Por último, o masoquismo moral é o mais relevante como contribuição para a discussão do presente capítulo, sobre a mortificação. Nele, busca-se o sofrimento, mas não se tem consciência da satisfação sexual, uma vez que há um sentimento de culpa inconsciente, um recalque da pulsão devido à cultura, que impede que grande parte dos componentes pulsionais destrutivos seja exercida na vida. Esse fato aumenta o sadismo contra o ego, resultando na atuação conjunta do sadismo do superego e do masoquismo do ego sobre o sujeito, que, na verdade, buscará o sofrimento inconscientemente, por necessidade de punição advinda de um sentimento de culpa incisivo e avassalador. Em nota de pé de página deste texto, Freud acrescenta:

[Num parágrafo acrescentado em 1909 a A Interpretação de sonhos (1900^a), Freud propôs o termo ‘masoquismo mental’ para designar pessoas ‘que encontram prazer, não em ter sofrimento físico infligido a elas, mas na humilhação e na tortura mental. (FREUD, 1924/1996, p. 183).

Essas torturas funcionam como punição ao sujeito. Em sua constituição psíquica, o sadismo recai sobre seu ego, que busca punição, o que passa a fazer parte da própria estrutura do sujeito, como forma de satisfação inconsciente. Esse fato podia ser observado em muitos mosteiros, onde freis e freiras buscavam o sofrimento e a punição como penitências, flagelações e automutilações como práticas e condutas religiosas. Esse foi o caso de muitos integrantes do Carmelo Descalço no período de São João da Cruz. Contudo,

Chegar ao estado de verdadeira e viva mortificação é sobretudo um dom de Deus: algo que não se alcança apenas pelo esforço e compromisso do homem, mas através da passagem pela purificação ou noite passiva, tanto sensitiva como do espírito. (PACHO, 2000a, p. 971, tradução nossa).⁵⁶

João da Cruz considerava as práticas masoquistas como excesso e desequilíbrio daqueles que não compreendiam a essência do exercício de mortificação. Ele acreditava que esse desequilíbrio não vinha de Deus, não sendo, portanto, agradável aos seus olhos. Sempre que algum frei cometia excessos na realização da mortificação, João da Cruz era convocado para extinguir e reordenar tal desequilíbrio.

Por isso, é de se notar sua preocupação com a compreensão da mortificação, uma vez que a utilização do termo em sua obra pode gerar certos maus entendidos. Quando, por exemplo, fala da privação dos apetites de todas as coisas, da renúncia ao gosto e ao sabor, dentre outras (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 145, 146), o leitor pode cometer o erro de reduzir ou distorcer o sentido, interpretando à sua maneira. A mortificação não constitui modelo de penitência cuja expressão é o excesso, a desorganização e o desequilíbrio, levando a práticas religiosas tortuosas e que, certamente, não conduzem o sujeito ao caminho místico de união com Deus. Se na senda do NADA a mortificação não pode ser compreendida como atitude sadomasoquista, poderia, então, significar recalque quando São João da Cruz fala em renunciar aos apetites, reprimir e mortificar?

⁵⁶ *Llegar al estado de verdadera y viva mortificación es, sobre todo, un don de Dios: algo que no se alcanza sólo por el esfuerzo y compromiso del hombre, sino principalmente a través del paso por la purificación o noche pasiva, tanto sensitiva como del espíritu.*

5.2.1.2. “Repressão” dos apetites e o recalque

O recalque é considerado por Freud (1915/1996) a pedra angular sobre a qual repousa todo o edifício da teoria psicanalítica. Distingue-se da repressão, o que precisa ser explicitado pelo fato de a tradução para o português da obra freudiana confundir essa terminologia traduzindo-a por repressão, o que não tem o mesmo significado. Reprimir vem de *premir*, palavra que possui caráter de exterioridade, enquanto recalque vem de *calcar* e significa comprimir, pressão interna. *Re* é utilizado para reforçar a idéia de interioridade. Então, recalque quer dizer de algo que é interiormente afundado, comprimido. É uma pressão, compressão que faz força no sentido contrário à emergência das pulsões inconscientes. Só existe recalque porque há algo que resiste a isso, que exerce pressão contrária. Ele é sempre expressão de um conflito de forças, já que o destino de um movimento pulsional pode entrar em choque com as forças contrárias que queiram torná-lo inoperante, passando, então, a um estado de recalque.

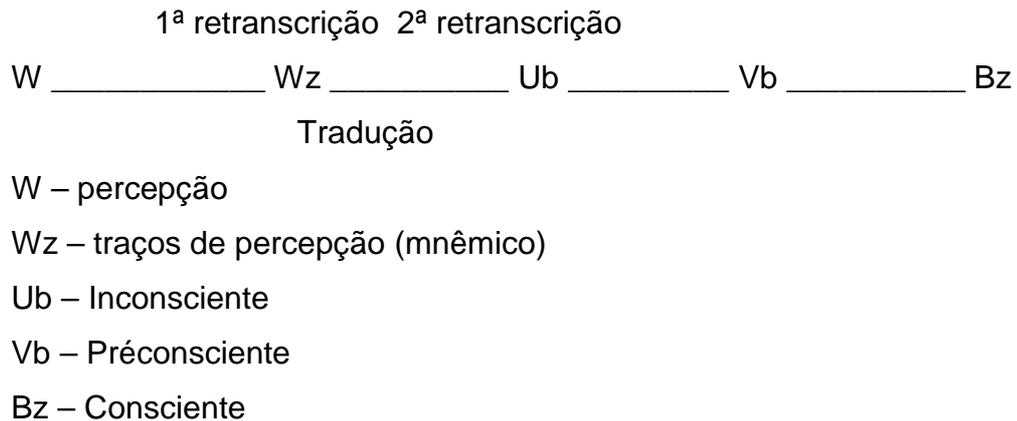
Mas o que é submetido ao recalque? O representante-representação da pulsão. Não existe outra coisa a ser recalçada, pois a pulsão é uma pressão constante que, atravessando um objeto, se dirige a uma meta, gerando prazer. Contudo, que fique claro, somente uma parte da satisfação pulsional gera prazer. Como a satisfação pulsional poderia gerar desprazer?

A satisfação de uma pulsão que se acha sob recalque seria bastante possível, e, além disso, que tal satisfação seria invariavelmente agradável em si mesma, embora irreconciliável com outras reivindicações e intenções. Ela causaria, por conseguinte, prazer num lugar e desprazer em outro. Em conseqüência disso, torna-se condição para recalque que a força motora do desprazer adquira mais vigor do que o prazer obtido da satisfação. (FREUD, 1915/1996, p. 152).

A realização de um ímpeto pulsional é sempre prazerosa a uma instância, o inconsciente; já à outra, ao consciente, ela causa desprazer. O recalque consiste, em linhas gerais, na tentativa de evitar que uma representação psíquica pulsional inconsciente obtenha um investimento consciente. Conclui-se, assim, que a condição para recalçamento é um maior poder dos motivos de desprazer do que satisfação prazerosa.

No texto “O Recalque”, Freud (1915/1996) distinguiu duas de suas formas: o recalque originário e o propriamente dito, ou secundário. O recalçamento originário é representado pela palavra alemã *Urverdrangung*. *Ur* significa primeiro, primordial,

originário, primitivo. Consiste em negar a entrada, no sistema consciente, ao representante psíquico da pulsão. Portanto, trata do que nunca foi consciente. Para que se compreenda melhor o recalque primário, vale explicitar resumidamente a construção teórica do aparelho psíquico feita por Freud (1950 [1885]/1996) no texto “Projeto para uma psicologia científica”, que traz o seguinte esquema:



No aparelho psíquico, há formas de inscrição, marcas, traços mnêmicos, representação. “W” são signos da realidade, percepção. As primeiras inscrições (gravações, marcas) são feitas no sistema Wz e correspondem à instauração de um investimento pulsional em traços mnêmicos, representação. A soma de energia que teve que ser paralisada, controlada, contida por haver uma falha de tradução (há sucessivas traduções dos traços, inscrições no aparelho psíquico) forma uma cunha, uma cicatriz no aparelho psíquico. Em cada uma delas, encontra-se uma energia deixada, o que foi chamado de fixação da libido (pulsão). Nesse momento, forma-se o recalque originário, isto é, o primeiro trauma. Logo, a falha de tradução é o recalque: o aparelho psíquico traduz uma parte, mas algo não consegue ser traduzido, um resto que fica, então, recalcado. A primeira marca – recalque originário – é o que funda o inconsciente. Aí, ainda não houve diferenciação do aparelho psíquico, e o mecanismo ainda é o contra-investimento, movimento inconsciente a fim de impedir que determinado investimento torne-se consciente. Trata-se de um investimento em uma representação, de forma a não investir outra. Assim, o recalque originário é relativo à formação de traços que serão, posteriormente, constantemente repelidos pelo recalçamento propriamente dito.

O recalçamento propriamente dito recai sobre os retornos do representante que foi originalmente recalcado. Algo repelido pelo consciente tem ligação com algo

previamente recalçado e é rechaçado pelo inconsciente, ligando-se ao que já está recalçado. Mas, vale dizer, o que é recalçado tenta retornar de qualquer maneira ao sistema pré-consciente/consciente.

[...] o recalque não impede que o representante pulsional continue a existir no inconsciente, se organize ainda mais, dê origem a derivados, e estabeleça ligações. [...] deixamos claro que tampouco é correto supor que o recalque retira do consciente todos os derivados daquilo que foi primitivamente recalçado. Se esses derivados se tornarem suficientemente afastados do representante recalçado – quer devido à adoção de distorções, quer por causa do grande número de elos intermediários inseridos – eles terão livre acesso ao consciente. (FREUD, 1915/1996, 153, 154).

Esse retorno do recalçado é que foi denominado por Freud de “formações do inconsciente”, substitutos que retornam de maneira distorcida ao consciente. São atos falhos, chistes, sonhos, sintomas, entre outros, aparecendo no sistema consciente distorcidamente, pelos mecanismos psíquicos de deslocamento e condensação. Isso acontece devido à formação de compromisso entre as exigências pulsionais e a censura, o que se traduz em conflito. O fato de um representante estar recalçado não impede que a representação produza associações com outras representações, deslocando-se e condensando-se, produzindo derivados que, filtrados pela censura, chegam de outra forma ao consciente.

São João da Cruz, ao falar da necessidade de renunciar e reprimir os apetites, remete à idéia freudiana de recalçamento. Entretanto, essa relação não pode ser entendida rapidamente e de modo simplista, uma vez que ele, também zelosamente, ressalta: há que se ter um “cuidado incessante” com excessos e fixações. É como se soubesse que, quanto mais o recalque impede o acesso do representante pulsional à consciência, mais livre fica para se desenvolver nas sombras, encontrando formas extremas de expressão, como o sintoma, que é o resultado do conflito, formação de compromisso entre a censura e as pulsões⁵⁷.

Os sintomas – e, naturalmente, agora estamos tratando de sintomas psíquicos (ou psicogênicos) e de doença psíquica – são atos, prejudiciais, ou, pelo menos, inúteis à vida da pessoa, que por vez, deles se queixa como sendo indesejados e causadores de desprazer ou sofrimento. O principal dano que causam reside no dispêndio psíquico que acarretam, e no dispêndio adicional que se torna necessário para se lutar contra eles.

⁵⁷ Vale lembrar que o recalque é apenas pré-condição para a formação do sintoma. “Os sintomas, conforme sabemos, são um substituto de algo que foi afastado pelo recalque. [...] [eles servem] a satisfação de desejos sexuais [...] são substitutos da satisfação sexual, de que os pacientes se privam em suas vidas” (FREUD, 1916-1917 [1915 – 1917]/1996, p. 350, 351). Contudo, o conceito de sintoma na obra freudiana é bem mais elaborado que essa simples alusão feita aqui.

Onde existe extensa formações de sintomas, esse dois tipos de dispêndio podem resultar em extraordinário empobrecimento da pessoa no que se refere à energia psíquica que lhe permanece disponível e, com isso, na paralisação da pessoa para todas as tarefas importantes da vida. (FREUD, 1916-1917 [1915–1917]/1996, p. 361).

Efetivamente, não é outro o sentido dado por São João da Cruz quando chama a atenção para o dispêndio de energia em função do que desfoca o mais importante da vida do místico: a busca por Deus. Trata-se de um cuidado com o que pode nos ocupar indevidamente e, portanto, de manter o equilíbrio, centralizado no que se acredita ser o sentido da vida e que, no caso do santo, era a união com Deus.

Dito dessa forma, pode-se pensar que, quanto mais recalque, menos possibilidade de lidar distintamente com a pulsão, o que poderia levar à fixação a um único mecanismo (o recalçamento) e empobreceria o “vetor da vida pulsional do sujeito”, como disse Brasil (1992, p.52), e conseqüentemente sua vida psíquica, dificultando a peregrinação pela senda do NADA que, para São João da Cruz, requer a canalização dos apetites para a busca por Deus.

Desse modo, é preciso, em certo sentido, desviar as pulsões, redirecionar, produzir outras formas de lidar com os apetites, pois, quanto mais derivados do recalçado são produzidos, menos censura, mais acesso às pulsões inconscientes, mais liberação de catexias, maior diminuição da força de operação do recalque. Não se trata, pois, de simplesmente aniquilar, eliminar, reprimir, recalcar, mas fundamentalmente de ordenar, redirecionar e canalizar em função do “amor como impulso radical do homem a seu fim” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 606). Essa afirmativa sanjuanista apontaria para a necessidade de se pensar o processo sublimatório.

5.2.1.3. Redirecionamento dos apetites e a sublimação

A noção de sublimação⁵⁸ é uma das mais complexas na teoria freudiana e está sempre relacionada à pulsão e ao não-sexual. Ela começa a aflorar no texto “Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, quando Freud (1905/1996) está

⁵⁸ Foi na “Carta de 61” (FREUD, 1897/1996, p. 296) que a palavra “sublimação” apareceu pela primeira vez associada à idéia de fantasia. Em nota de rodapé, o tradutor afirma: “esse termo não parece surgir aqui em seu sentido psicanalítico posterior, o que só ocorreria no caso clínico de “Dora””.

trabalhando o conceito de sexualidade infantil e aparece articulada à noção de desvio. Trata-se do período de latência como o período do desenvolvimento sexual da criança, em que há uma supressão da sexualidade, ou seja, as pulsões sexuais infantis não cessam, mas a energia delas é desviada do uso sexual e voltada para outros fins, socialmente aceitos e não-sexuais, em um processo de sublimação, importante para as produções culturais futuras. Vejamos a seguir:

Mediante esse desvio das forças pulsionais sexuais de suas metas, e sua orientação na direção de novas metas (um processo que merece o nome de sublimação), se adquirem poderosos componentes para todos os logros culturais. (FREUD, 1905/1996, p.161-162).

Nesse momento da obra freudiana, já observamos algo referente à plasticidade da pulsão, a capacidade de ser desviada de suas metas em direção a outras. A sublimação seria, então, o processo responsável por esse desvio do alvo sexual para um não-sexual. Essa perda do sexual estaria, então, na origem do processo sublimatório. A pulsão sublimada é sexual em sua origem, porém, dependendo do tipo de satisfação e do objeto que encontra, torna-se não-sexual. Quando sublimada, “[...] *tem a capacidade de substituir seu objetivo imediato [satisfação sexual] por outros desprovidos de caráter sexual e que possam ser mais altamente valorizados*” (FREUD, 1910/1996, p. 86), como as realizações sociais (as produções artísticas e investigativas, entre outras). Isso aponta para uma possível diversidade do aparelho psíquico do sujeito.

A sublimação está associada a duas condições – intervenção narcísica e formação do ideal do eu – responsáveis por propiciar tal processo. Quando o eu retira a libido dos objetos sexuais, esta retorna ao eu e, posteriormente, redireciona-se para um objeto não-sexual. A finalidade de obter satisfação sexual direta é substituída por uma satisfação sublimada, como por exemplo, o prazer obtido por um artista em função de sua satisfação narcísica. O ideal do eu é responsável pela sublimação, uma vez que conserva os ideais e valores sociais (FREUD, 1914/1996).

Nesse processo, o que realmente acontece, portanto, é uma retirada da libido de seus investimentos objetivos e uma colocação dessa libido no eu, para depois retornar a um objeto não-sexual. Essa transformação implica uma renúncia das metas sexuais diretas, isto é, uma dessexualização, e, portanto, uma sublimação.

Se essa energia deslocável é libido dessexualizada, ela também pode ser descrita como energia sublimada, pois ainda reteria a finalidade principal de Eros – a de unir e ligar (...). A transformação [de libido erótica] em libido do ego naturalmente envolve um abandono de objetivos sexuais, uma dessexualização. De qualquer modo, isto lança luz sobre uma importante função do ego em sua relação com Eros. Apoderando-se assim da libido das catexias do objeto, erigindo-se em objeto amoroso único, e dessexualizando ou sublimando a libido do id, o ego está trabalhando em oposição aos objetivos de Eros e colocando-se a serviço de impulsos pulsionais opostos. (FREUD, 1923/1996, p. 58).

Com a nova oposição pulsão de vida x pulsão de morte, essa mudança da libido do objeto para libido narcísica pode trazer consequências drásticas, como, por exemplo, a desfusão das pulsões (PEREIRA, 1999). Sabendo que quem opera essa mudança é o eu, este concentra em si as libidos objetais, identificando-se ao objeto abandonado. Esse processo é designado como sublimação ou dessexualização, e as pulsões trabalhariam contra *Eros*. Essas identificações são feitas pelas instâncias ideais ou supereu, por meio de identificação parental, o que tem caráter de dessexualização: aquele que outrora o eu amou, agora abandonado, é introjetado pelo eu por meio de identificação às suas características.

No ego, essas pulsões antes ligadas ao objeto agora se liberam como agressão contra ele e destruição. O ego corre, então, o risco de maus tratos, o que nos remete aos limites da sublimação, que não ocorre sem dessexualização, portanto, sua base é a desfusão pulsional. Podemos afirmar, então, que ela está a serviço não só de *Eros*, mas como também de *Thanatos*. As pulsões de vida desempenham papel de promover a ligação, e as de morte o desligamento, sendo, portanto, caóticas.

Assim, devemos levar em consideração que as pulsões, Trieb, as comoções pulsionais sexuais [agora Pulsões de Vida e Pulsões de Morte] são extraordinariamente plásticas. Elas podem entrar em jogo umas no lugar das outras. Uma pode pegar para si a intensidade das outras. Quando a satisfação de umas é recusada pela realidade, a satisfação de uma outra pode oferecer-lhe uma completa compensação. Elas se comportam umas em relação às outras como uma rede, como canais comunicantes preenchidos por um líquido. (LACAN, 1959-1960/1988, p. 116).

No entanto, o desfusãoamento da pulsão e um possível excesso de pulsão de morte (com seu caráter destrutivo, agressivo) no processo de sublimação poderia levar a uma destruição, um desligamento, uma morte do sujeito. Assim, se para uns a sublimação funcionaria promovendo, por assim dizer, a vida, a ligação, para outros, provocaria o desligamento, a morte, a desconstrução.

Para o que nos interessa na discussão do NADA, basta entendermos que a sublimação é um mecanismo em que a base é a reorientação para novas metas, desvio para outros fins não-sexuais, um novo caminho, uma outra saída para a pulsão. Quando São João da Cruz fala em redirecionar, canalizar os apetites, dar novos rumos, tudo indica ser, também, esse o significado conferido à compreensão do caminho do NADA, que alias, é o mais recorrente: *“as paixões, quando desordenadas, produzem na alma todos os vícios e imperfeições, e, que quando ordenadas e bem dirigidas, geram todas as virtudes”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.359).

5.3. Em resumo

Este capítulo versou sobre a senda dos NADAS, enfocando seu principal sentido como exercício de mortificação. Esta, com base em São João da Cruz, não se trata de masoquismo. Seu significado é menos o de repressão como mecanismo de recalque e mais o de redirecionamento, reordenamento, canalização, e, nesse sentido, estaria próximo ao processo de sublimação.

Contudo, a mortificação também tem sentido de desconstrução das representações imaginárias do sujeito, que, no caso do processo místico, são imagens construídas a partir da sua relação com Deus – TUDO. Sua desconstrução passa tanto pelo saber-se ninguém perante a Ele como pelo reconhecimento da existência de representações imaginárias de Deus e da necessidade de desconstruí-las.

A discussão a respeito das representações imaginárias de Deus – Freud – e sua desconstrução – Lacan – será realizada no próximo capítulo.

6. “TUDO” – Deus

Oh! Chama de amor viva/ Que ternamente feres/ De minha alma no mais profundo centro!/ Pois não és mais esquiva,/ Acaba já, se queres,/ Ah! Rompe a tela deste doce encontro. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 37)

O tema deste capítulo é o TUDO que, em São João da Cruz⁵⁹, é Deus: noite escura, inefável, irrepresentável, inaudito. O que ele expressou sobre esse TUDO? Na verdade, mais do que tentativas de definições, o que se encontra em sua obra são vestígios de Deus, meios possíveis de relação com Ele e caminhos para pequenos encontros. Este capítulo conterà também idéias psicanalíticas sobre tal temática.

São João da Cruz apontou para a impossibilidade da união plena do homem com Deus nesta vida. Entretanto, ele afirma que pequenos encontros e vestígios podem ser viabilizados pela razão (indícios de sua existência), fé (certeza da existência) e pela força do humano/Jesus (presença de Deus na terra). Pela razão, quando, na organização do mundo, nascem convicções que decorrem do sentimento de deslumbramento face à beleza da criação, na medida em que é concebido como obra de Deus e que pode ser, portanto, aí encontrado. Assim, “canta belamente” o místico de Fontiveros sua busca por Ele nas coisas e criaturas:

*Onde é que te escondeste, / Amado, e me deixaste com gemido? / Havendo-me ferido; / Saí, por ti clamando, e eras já ido. [...] / Buscando meus amores, / Irei por estes montes e ribeiras; / Não colherei as flores, / Nem temerei as feras, / E passarei os fortes e fronteiras. [...] / **Pergunta às criaturas** / Ó bosques e espessuras, / Plantados pela mão de meu Amado! / Ó prado de verduras, / De flores esmaltado, / Dizei-me se por vós ele há passado! / **Resposta das criaturas** / Mil graças derramando, / Passou por estes soutos com presteza, / E enquanto os ia olhando, / Só com sua figura / A todos revestiu de formosura. / **Esposa** / Quem poderá curar-me?! / Acaba de entregar-te já deveras; / Não queiras enviar-me / Mais mensageiro algum, / Pois não sabem dizer-me o que desejo. / E todos quanto vagam, / De te me vão mil graças relatando, / E todos mais me chagam; / E deixa-me morrendo, / Um “não sei quê” que ficam balbuciando. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.30, 31).*

⁵⁹ Ainda que o Doutor místico contemple toda a realidade da presença de Deus e da sua → união com ele (S 3,30,5; N 2,3,3; N 2,11,4) sabe que à posse precede um longo → caminho de busca por itinerários diferentes. (PACHO, 2000a, p. 439, tradução nossa). Aunque el Doctor místico contemple toda la realidad desde la presencia sentida de Dios, desde su → unión con El (S 3, 30,5;N2,3,3;N2,11,4), sabe que a la posesión há precedido un largo →camino de búsqueda por itinerários diferentes.

Esse diálogo do místico com as criaturas – mensageiros – o faz perceber que estas são, apenas, vestígios e sinais de Deus, visto suas belezas e grandezas, mas não Deus por excelência. Daí nasce a insatisfação, pois procura o próprio Deus e não seus efeitos nas criaturas – grandeza, poder, sabedoria. Se os atributos de Deus contidos nas coisas são rastros da sua presença, quem os poderia encontrar, mesmo sem intenção direta, seria o cientista⁶⁰.

A fé trata da “noite escura” para o entendimento, *“na qual amamos a Deus sem o compreender”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 576) ou explicá-Lo. Noite também como caminho de purificação do sentido e do espírito, pelo qual passa a alma, caminho escuro e que supõe uma alma livre de todos os apetites e imperfeições. *“Para ficar livre e despojada, de modo a poder alcançar este fim, de forma alguma há de apegar-se àquilo que espiritual ou sensivelmente recebe [...] considerando todas essas coisas como muito inferiores”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.193). Essa via da fé é o do mistério. Assim, pois, o entendimento conhece e a vontade ama, mas conhece e ama algo superior a suas forças naturais.

*E, deixando após si todos os gostos temporais e espirituais que encontra ou pode encontrar neste mundo há de desejar com ardente desejo chegar ao que **excede** todo gosto e sentimento. Para ficar livre e despojada, de modo a poder alcançar este fim, de forma alguma há de apegar-se àquilo que espiritual ou sensivelmente recebe [...] considerando todas essas coisas como muito inferiores.* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.193, grifo nosso).

Escreve São João da Cruz o canto *“da alma que se alegra em conhecer a Deus pela fé”*:

Aquela eterna fonte está escondida, / Mas bem sei onde tem sua guarida / Mesmo de noite. / Sei que não pode haver coisa tão bela, / E que os céus e a terra bebem dela, / Mesmo de noite [...]. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 44).

É relevante reconhecer que, para o santo, as almas devem, de um lado, mover-se ativamente em seu processo de busca de Deus; de outro, entender que a

⁶⁰Einstein, por exemplo, afirmou num misto de racionalidade e fé, seu encontro com o Absoluto: *“Tente penetrar, com nossos limitados meios, nos segredos da natureza, e descobrirá que, por trás de todas as leis e conexões discerníveis, permanece algo sutil, intangível e inexplicável. A veneração por esta força além de qualquer coisa que podemos compreender é a minha religião. [...] A mais elevada satisfação de um cientista” é chegar à compreensão “de que o próprio Deus não poderia ter organizado essas conexões de nenhuma outra maneira a não ser da maneira que realmente existe [...] Mas, ao que tudo indica as convicções dele [Einstein] provinham sobretudo do sentimento de deslumbramento com a ordem transcendental que descobriu por meio de seu trabalho científico. Seja apreciando a beleza de suas equações sobre o campo gravitacional, seja rejeitando a incerteza da mecânica quântica, Einstein demonstrava profunda fé na ordem do universo”* (ISAACSON, 2007, p. 394, 395).

fé requer aceitação e disponibilidade para que Deus faça aquilo que elas não podem apenas com suas próprias forças⁶¹.

São João da Cruz, como São Paulo que chamou os hebreus a se apartarem das formas primitivas de relação com Deus, convida todos a fixar os olhos em Cristo⁶², a fim de buscar Neste indícios de Deus. *“O Apóstolo dá-nos a entender que Deus emudeceu por assim dizer, e nada mais tem para falar, pois o que antes falava por partes aos profetas, agora nos revelou inteiramente, dando-nos o Tudo que é seu Filho”* (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.280, 281).

Nesse sentido, a comunicação com Deus, para São João da Cruz, não se dá por meios extraordinários ou por doutrinas, mas simplesmente olhando para Cristo, homem, pois nossa condição humana é o meio de chegarmos a Ele. Cristo mostrou a possibilidade de transcendência do humano para acessar o divino, por meio de sua humanidade. Nesse caso, o santo claramente apontou o despojamento como condição para a busca dessa transcendência: voltar-se para dentro de si, despir-se das fantasias e imagens construídas em torno de Deus e de todos os objetos da realidade como fantasmáticos, considerando essas coisas como muito inferiores. Essa condição do acesso significa deparar-se com o NADA – não-ser.

Nessa via, São João da Cruz ressalta a potência do humano para chegar ao divino uma vez que esta está expressa em tudo o que Cristo, como homem, pôde em relação a Deus. Quando se olha para Cristo, está-se olhando para sua dimensão humana em sua relação mística com o divino. Essa é uma razão pela qual não podemos descartar nenhuma das dimensões humanas.

Assim não havemos de querer nem buscar doutrina ou outra coisa qualquer por meio extraordinário. Quando Jesus expirando na cruz exclamou: “Tudo está consumado” (Jo 19,30) quis dizer terem se acabado todos esses meios, e também todas as cerimônias e ritos. Guiemo-nos, pois, agora pela doutrina de Cristo-homem, de sua Igreja e seus ministros e por esse caminho humano e visível, encontraremos remédio para nossas ignorâncias

⁶¹ *“Minha religiosidade consiste numa humilde admiração pelo espírito infinitamente superior que se revela no pouco que conseguimos compreender sobre o mundo passível de ser conhecido. Essa convicção profundamente emocional da presença de um poder superior racional que se revela nesse universo incompreensível forma a minha idéia de Deus.” [...] “Qualquer pessoa que se envolve seriamente no trabalho científico acaba convencida de que existe um espírito que se manifesta nas leis do universo – um espírito vastamente superior ao espírito humano, em face do qual nós, com nossos modestos poderes, temos de nos sentir humildes [...]”* (ISAACSON, 2007, p. 398).

⁶² Einstein, embora judeu e *“fascinado pela luminosa figura do Nazareno”* (ISAACSON, 2007, p. 396), diz: *“quem pode ler os Evangelhos sem sentir a presença real de Jesus? Sua personalidade pulsa em cada palavra. Não há nenhum mito que esteja imbuído de tanta vida”* (ISAACSON, 2007, p. 396).

e fraquezas espirituais. Pois, para todas as necessidades aí se acha abundante remédio. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 282, 283).

Se o caminho da razão é repleto de interrogações e busca de respostas para, ao final, encontrar apenas vestígios na perfeição das “criaturas e mensageiros”, que “*não sabem dizer o que desejo*” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.31); o da fé é a certeza de que Ele existe para além de qualquer explicação e de todas as coisas do mundo que O manifestam; Cristo é a resposta humana de Deus e pressupõe o encontro com o NADA, resposta esta confirmada por São João da Cruz quando esclarece que:

Determinou o Senhor que o altar da arca do Testamento fosse oco [vazio] por dentro, a fim de nos dar a entender quanto nossa alma deve estar despida [vazia] de tudo para que seja altar digno de servir de morada à divina Majestade. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.155,156, destaque nosso).⁶³

No “Esquemas gráfico-literários”, ele refere-se ao TUDO para dizer de Deus, que encontra no cume do monte onde O experiencia:

Quando não o quis, com amor de propriedade, foi-me dado tudo sem que O buscasse – E no Monte, nada – Por aqui já não há caminho, pois para o justo não há lei (cf. 1Tm 1,9; Rm 2,14). – Depois que me pus em nada, acho que nada me falta. – Sabedoria, Ciência, Fortaleza, Conselho, Inteligência, Piedade, Temor de Deus – Sabedoria, Ciência, Fortaleza, Conselho, Inteligência, Piedade, Temor de Deus – Justiça, Força, Prudência, Temperança – Caridade, Alegria, Paz, Longanimidade, Paciência, Bondade, Benignidade, Mansidão, Fé, Modéstia, Continência, Castidade, Segurança – Fé, Amor, Esperança – Divino Silêncio – Divina Sabedoria – Perene Convívio – Só mora neste Monte – a honra e glória de Deus. - “Eu vos introduzi na terra do Carmelo, para que comêsseis o seu fruto e o melhor dela” (Jr 2,7). (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 90).

Além disso, quando São João da Cruz indica em sua obra as três razões pelas quais denominou de “noite” o processo de “*purificação que leva a alma a união com Deus*”, “*Subida do Monte da Perfeição*”, ele apontou, na terceira razão, que esta se referia “*ao termo ao qual a alma se destina, - termo que é Deus (ser incompreensível e infinitamente acima das nossas faculdades) e que por isso mesmo, pode ser denominado uma noite escura para a alma nesta vida*” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 143). Não se pode experimentá-lo efetivamente pelo entendimento, somente pela fé⁶⁴.

⁶³ “*Não o farás maciço, mas oco e côncavo por dentro, como te foi mostrado no monte*”. (Ex, 27, 8)

⁶⁴ “*Estamos na mesma situação de uma criancinha que entra numa biblioteca repleta de livros em muitas línguas a criança sabe que alguém deve ter escrito esses livros. Ela não sabe de que maneira, nem compreende os idiomas em que foram escritos. A criança tem uma forte suspeita de que há uma ordem misteriosa na organização dos livros, mas não sabe qual é essa ordem. É essa,*

Aqui, entramos em uma das características primordiais da mística, a questão da inefabilidade de Deus, apresentada tanto por Certeau quanto por Velasco e constantemente confirmada por São João da Cruz.

Seria, ao contrário, ignorância supor que as expressões amorosas de inteligência mística, como são as das presentes Canções [Cântico Espiritual], possam ser explicadas com clareza por meio de palavras: é o Espírito do Senhor, que ajuda a nossa fraqueza, [...] e, habitando nossa alma, pede para nós com gemidos inenarráveis, aquilo que nós mesmos mal podemos entender ou compreender para manifestá-lo. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p.575, destaque nosso).

De fato, a experiência mística é algo incomunicável, inexplicável pela lógica racional humana. Essa é uma idéia unânime em todos os autores da mística, teólogos e estudiosos. Os próprios místicos relatam: aqueles que nunca se lançam de cabeça no mar que é Deus nunca saberão quem Ele é. É como quando se vai a um concerto. Durante o período em que a orquestra toca, podemos vibrar, chorar, experimentar inúmeros sentimentos, mas quando vamos descrevê-los, relatamos apenas situações externas e periféricas, sem conseguir transmitir o que de fato experimentamos enquanto estávamos lá. Essa experiência, pode-se dizer, nasce e morre com o sujeito. Outro exemplo: um mestre em natação, que saiba toda a arte de nadar, nunca saberá nadar se não se lança à água – os conhecimentos sobre a natação podem ser transmitidos, mas o nadar em si, não.

Assim acontece com as coisas de Deus. Podemos ser grandes teólogos e sabermos muito sobre Deus, organizar várias idéias a seu respeito, sem nunca ter estado com Ele, uma vez que o conhecimento sobre Deus não é Deus. Há aqueles que falam de Deus, mas nunca falaram com Ele, nunca O experimentaram efetivamente. São grandes cientistas e professores de religião, mas não místicos. Uma coisa é a palavra Deus, outra é Deus em si. Ninguém se embriaga com a palavra vinho, mas com o vinho propriamente dito. Temos uma idéia universal de que o fogo queima, mas outra coisa é nos queimarmos efetivamente.

Os místicos quase nunca falam de Deus, mas cheiram Deus. Como já nos disseram Velasco, Certeau e Morano, eles experimentam, na verdade, a ausência

parece-me, a atitude do ser humano, mesmo o mais inteligente, em relação a Deus” (ISAACSON, 2007, p. 396).

de Deus, um Deus “invisível”, do “túmulo vazio”⁶⁵, incapaz de ser experimentado puramente pelas faculdades sensitivas do homem e por isso transmitem suas experiências por meio de analogias. Não por acaso, São João da Cruz entoava:

Sabor de bem que é finito, / ao mais que pode chegar / é cansar o apetite / e estragar o paladar; / e assim por toda a doçura / nunca eu me perderei, / mas sim por um não sei quê / que se acha porventura. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 57).

Os místicos, diferentemente dos teólogos, não falam de Deus, mas com Deus. Não estão preocupados em explicar ou transmitir um saber sobre o absoluto, mas em saboreá-lo e transmitir suas experiências. Mais que descrever o mar infinito que é Deus, eles buscam banhar-se no mar infinito de Deus. O místico fala com Deus, e tal diálogo não se baseia em simples troca de palavras, mas de “interioridades”, um trato com o Real⁶⁶.

Em nenhum momento São João da Cruz fala quem é Deus, e talvez por isso seja tão difícil compreendê-lo. Para muitos, o mais fácil é seguir pela senda das construções imaginárias ou das representações, que, como já disse o santo, não leva a Deus tal como Ele É.

6.1. Freud: Deus no campo da representação

O interesse da psicanálise sempre foi desvendar e interpretar as produções psíquicas (inconscientes) que motivam as ações humanas e, conseqüentemente, influenciam a cultura. Uma dessas manifestações é a religião. Para Freud, por trás das crenças do homem, encontramos suas verdadeiras motivações. A posição do autor quanto à religião está ligada à questão do pai, do desamparo e da ilusão.

No texto “Totem e Tabu”, Freud (1913-1914/1996) conta o mito da morte do Pai primevo, rigoroso e invejado pelos filhos por possuir todas as mulheres da horda,

⁶⁵ Como na citação bíblica da experiência de Maria Madalena quando vai visitar o corpo de Jesus no sepulcro e não o encontra, pois, não está mais lá, ressuscitou.

⁶⁶ Quando falamos de Real, queremos dizer que o místico não se relaciona com um Deus imaginário, isto é, ele não cria em seu imaginário a figura de um Deus para se relacionar com ela. Também não é um Deus simbólico, da Lei, preso aos símbolos cristãos que retratam Deus, nem está ligado às construções teóricas teológicas sobre Ele. Além disso, ele não se relaciona com Deus através de palavras e signos, mas no Real, no vazio. Um Deus da falta, que causa o sujeito, comparado ao objeto perdido da teoria freudiana e não que o completa narcisicamente. Como é um objeto perdido, podemos mesmo dizer que coloca o místico em movimento, a buscá-Lo. O Deus que aponta o vazio.

o que só a ele era permitido. Esse pai, representação máxima da potência e do excesso, tinha sobre os filhos, ao mesmo tempo, poder de vida e de morte. Um dia, o pai expulsa os filhos para a floresta e eles, ao se unirem em um impulso instintivo, explosivo e agressivo, tomados pelo ódio, rebelam-se, assassinando-O para, em seguida, em um festim (celebração), devorá-Lo, comendo a carne e bebendo o sangue, em ato antropofágico de identificação a esse pai guerreiro. Com isso, instaura-se um verdadeiro caos, uma orgia coletiva, anomia. Tomados pela rivalidade, emerge a luta de todos contra todos. No entanto, como somente ao pai era permitido possuir todas as mulheres, um fenômeno de luz acontece, um raio recai sobre o lugar... o pai morto ressurgiu, ressuscita. Agora, ele vive enquanto Totem, transformado em Deus, tornando-se, portanto, a Lei que, introjetada, funciona para o homem como proibição, impedindo o crime entre os irmãos.

Portanto, para Freud, a idéia de proibição está na base de toda religião cristã. O Deus Pai e “todo-poderoso” funciona, nessa perspectiva, como aquele que tudo vê, tudo pode e, portanto, tudo proíbe. Encontramos, claramente, no Antigo Testamento toda essa imagem do Deus grande e temido pelo seu povo. Também no Novo Testamento, observamos a concepção de um Deus que se fez homem e habitou entre nós. O Cristo que nasceu, viveu e morreu em uma cruz, mas que ressurgiu dos mortos e até hoje faz-se presente no banquete da Eucaristia, em todas as celebrações na Igreja Católica. Por meio do rito eucarístico do pão e do vinho, que se transformam no próprio Cristo na mesa do altar, todos aqueles que O comungam incorporam suas características e introjetam a Lei da proibição de todos os pecados.

Posteriormente no “Futuro de uma ilusão”, Freud (1927/1996) explica a religião falando da questão do desamparo vivido por todo ser humano e o desejo, portanto, da proteção do pai. Nesse sentido, a relação do homem com Deus é vista como a da criança com a figura paterna. Tal como a criança, o homem busca a proteção de Deus contra as ameaças da natureza e da própria sociedade. Ele procura em Deus a resposta para suas questões e o sentido para sua existência.

Freud equipara, ainda, a religião à neurose obsessiva, partindo do princípio de que ambas surgem do Complexo de Édipo (relação com o pai e resolução do Complexo de Édipo). Conforme estudos psicanalíticos referentes ao desenvolvimento sexual infantil, o pai desempenha, na vida da criança, função ambígua de proteção e proibição. Essa idéia é retomada por Freud para explicar a

construção cultural da religião. Para ele, a função ambígua da figura paterna é desempenhada na cultura por Deus, pois o desamparo faz parte da vida humana e o desejo ilimitado da infância nunca cessa. Logo, temos um Deus que protege, mas que põe um basta nos desejos ilimitados do sujeito.

Para ele, a religião está, ainda, ligada ao campo da ilusão: “[...] o item mais importante do inventário psíquico de uma civilização, que consiste, no sentido mais amplo, em suas idéias religiosas, ou, em outras palavras (que posteriormente serão justificadas), em suas ilusões” (FREUD, 1927/1996, p.23). Ele afirma que as idéias religiosas são uma grande ilusão humana. Contudo, “[...] 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” (FREUD, 1927/1996, p. 39). As ilusões não estariam relacionadas a juízo de valor, sem conotação de mentira ou verdade, “[...] ou seja, [não são] irrealizáveis ou [estão] em contradição com a realidade” (FREUD, 1927/1996, p. 40).

Nesse sentido, as idéias religiosas seriam derivação do próprio desejo humano, que, para existir, não precisa ser comprovado ou confirmado pelas teorias científicas - ele apenas existe. Não podem ser verificadas nem demonstradas como conceito científico, estando do lado da ilusão (fé), não da ciência. Como bem sabemos, fé e ciência são dois campos distintos. A fé não admite demonstração, mas requer convicção. O discurso religioso tem como característica principal a convicção, o que o sustenta enquanto verdadeiro é a certeza e a confiança daqueles que nele acreditam.

Também no texto “O mal estar na civilização”, Freud (1929/1996) trabalha sucintamente a questão da religião. Foi a partir de correspondências com seu amigo francês, o escritor Romain Rolland, que surgiu a discussão sobre a fonte da religiosidade. Seu amigo, após ler “O futuro de uma ilusão”, enviado por Freud como presente, lança-lhe o desafio de analisar o sentimento que estaria na base de toda religiosidade, mas que não poderia ser confundido com religião, o “sentimento oceânico”, fonte da energia religiosa, sensação de unidade com o mundo externo e com o todo. Freud desejava, em resposta ao amigo, descobrir uma explicação psicanalítica para esse sentimento. Afirmou, baseado em seus estudos sobre a formação do ego, que o mesmo estaria presente em diversos sujeitos, comparando-o com o pensamento primário do ego, de ilimitabilidade com o universo e,

posteriormente, com o narcisismo⁶⁷ e o desamparo, ou seja, a unidade com o mundo externo e a busca de proteção. Freud vê a religião, ainda, como atividade sublimatória, ilusão e criação, tal como a arte.

Ao comparar a religião à neurose infantil, à questão da ilusão e ao “sentimento oceânico”, Freud não pretende depreciá-la. Sua única crítica é em relação à versão imaginária que o homem dá à religião, colocando-a como produtora de sentido sobre o não-sentido, e às representações construídas em torno de Deus.

6.1.1. As representações de Deus

Como se seguisse os rumos de São João da Cruz e baseando seus estudos em Freud, Morano (1995) buscou explicações para os aspectos subjetivos subjacentes às práticas religiosas. Melhor dizendo, procurou compreender a forma como diferentes sujeitos lidam com a representatividade psíquica que constroem em torno de Deus. Podemos dizer que essa é uma representação psíquica poderosa e de grande riqueza afetiva, capaz de desencadear os impulsos mais intensos do sujeito e seu retorno às tendências primitivas. Uma força que pode *“impulsionar o desenvolvimento, o progresso e a maturação do indivíduo, assim como para potencializar ao extremo as forças mais destrutivas do indivíduo”* (MORANO, 1995, p.30). Tudo depende do lugar em que cada sujeito coloca Deus, como cada um O representa em seu psiquismo e como lida com essa representatividade. O autor, então, utilizou termos distintos para se referir às diferentes relações com essas representações. Ao fanático, ele contrapõe o profeta, e ao sacrificante, o oferente.

O autor baseou-se no estudo psicanalítico sobre o narcisismo para compreender a estrutura psíquica do fanático⁶⁸, afirmando que este apresenta um

⁶⁷ A palavra “narcisismo” na obra freudiana advém do mito grego de Narciso e fala do amor que o sujeito tem por si, como o personagem Narciso, que se enamora de sua própria imagem quando refletida em um lago. Freud caracterizou, com esse termo, o investimento libidinal do sujeito no próprio eu. Com o advento da segunda tópica freudiana, a noção de narcisismo passa a comportar duas etapas, narcisismo primário e secundário. Define-se o narcisismo primário como estágio precoce, no qual a criança investe toda a libido em si, contemporaneamente à própria constituição do eu. Esse período é colocado como anterior ao de investimento objetual, no qual a libido deixa de investir no eu para investir em objetos do mundo externo. O narcisismo secundário seria a retirada da libido dos objetos e o retorno ao eu. Exemplo dessa segunda etapa é o sono, o luto, mas também, segundo Freud (1916/1996), situações patológicas, como a melancolia.

⁶⁸ “[...] os ateus fanáticos são como escravos que continuam sentindo o peso das correntes que jogaram fora depois de muita luta. São criaturas que – em seu rancor contra a religião tradicional

problema na constituição de seu Eu, que desencadeia um narcisismo patológico. É como se o Eu do sujeito não tivesse coesão, sendo fragmentado, desintegrado.

O sujeito permanece vinculado as suas partes danificadas e, para se defender delas, se vê impulsionado a projetá-las sobre o mundo exterior: o mundo interno é experimentado como deteriorado e o externo, a partir de projeção que se leva a cabo, se manifesta como extremamente perigoso. (MORANO, 1995, p.32).

Assim, o sujeito busca integração de seu eu ferido pela desintegração estrutural e encontra na religião, pela substituição imaginária, uma integração artificial. Torna-se o exímio fanático religioso, que tem sua crença como um fetiche na qual pode projetar e assegurar a integração de seu próprio eu ameaçado pelo problema da diferenciação. O fanático não suporta a alteridade, muito menos a do sagrado e, por isso, devora Deus para confundi-lo consigo mesmo. Deus, enquanto objeto-fetiche, é incorporado antropofagicamente pelo fanático, na ilusão de tornar-se ele próprio um deus. Ele devora a divindade como os filhos do Pai primevo no mito de Totem e Tabu (FREUD, 1913-1914/1996). O fanático relaciona-se com o Deus do Novo Testamento, que se fez homem e habitou entre nós, foi “crucificado, morto e sepultado”, mas “desceu à mansão dos mortos e ressuscitou ao terceiro dia” e até hoje faz-se presente no banquete da Eucaristia. Ele deseja tornar-se o Cristo que ele próprio imagina, identificar-se a seu próprio eu. Um Cristo que ele cria à imagem e semelhança do eu narcísico e de seus desejos.

Seu oposto, o profeta, é aquele que estabeleceu uma diferença entre o eu e o outro, aqui, no caso, entre seu eu e Deus. Diferente do fanático, ele fala em nome de Deus, não em seu próprio nome. Ele sabe distinguir, suportando a alteridade do divino, não se sentindo ameaçado como o fanático. Ele é porta-voz de Deus, não a própria voz de Deus. *“O profeta sabe que Deus o precede. Por isso vive atento a sua Palavra. Uma palavra que vem desde a surpresa, a novidade, e inclusive a desordem. Por isso provoca o terror, a alegria e o desejo de fugir”* (MORANO, 1995, p. 33). Poderíamos concluir que são formas distintas de relação com o objeto Deus.

Outro formato seria o do sacrificante, que, como bom obsessivo, afirma Morano (1995), está sempre em função de seu poderoso Pai, o superego. Essa comparação da prática religiosa com a neurose obsessiva – a relação do homem com Deus vista como a da criança com a figura paterna, isto é, o pai como aquele

como sendo o ‘ópio das massas’ – não conseguem ouvir a música das esferas [...] [entoada] “á distância por um músico invisível” (ISAACSON, 2007, p. 400, 402).

que desempenha uma função ambígua de proteção e proibição – foi feita por Freud (1927/1996) para explicar as idéias que circundam a construção cultural da religião.

O pai enquanto aquele que castra ou ameaça com a castração funciona como símbolo da Lei e da proibição. Um pai-lei, que goza como o Pai primevo e que é invejado pelos filhos por representar a máxima potência e excesso. Um pai que detém o poder sobre a vida e a morte dos filhos, mas que, assassinado por eles, ressurgue como Totem, transformado em Deus. Esse é o caso do sacrificante, cujo pai é substituído por Deus, ao qual ele deve se submeter sendo obediente a suas leis. Esse Deus, Pai e “todo-poderoso” funciona, nessa perspectiva, como aquele que tudo vê, tudo pode e, portanto, tudo proíbe. *“A aceitação do pai como lei que organiza e modela as aspirações infantis se faz difícil”* (MORANO, 1995, p. 33). Isso provoca no sujeito o sentimento de ambivalência de amor-ódio, levado por toda a vida e transferido para a relação com Deus, com quem vive uma relação oscilante. Como esse Deus é visto como seu senhor, o sujeito não aceita seu sentimento de ódio e busca, portanto, pelo sacrifício dos rituais voltá-lo para si sob a forma de culpa. É, portanto, um exímio sadomasoquista.

Seus sacrifícios e mortificações em nome de Deus, seu superego, presidem e dão sentido à sua experiência religiosa. Sua experiência com o Deus-pai dá-se através dos rituais sacrificantes de seu próprio corpo e alma. O sacrificante é aquele que exalta constantemente a dor como sendo sua espiritualidade por excelência. Trata-se de um sujeito que tudo suporta, menos a ausência de Deus.

O oferente, por sua vez, não se encontra longe da ambivalência amor-ódio e da culpa. Ele busca realmente oferecer sua vida em honra ao Senhor. Oferta livre e gratuitamente sua vida à Deus e aos outros e não uma automutilação. Ele reconhece seus pecados, mas não cai na fantasia da criança imaculada. Sabe que tem que carregar sua cruz, mas não pára nela. Sua cruz não se torna motivo de dor, mas de amor. Ele sabe transformá-la em ponte para alcançar um dia a união com Deus. O oferente é livre e desprendido, e coloca sua *“oferenda como expressão de um intercâmbio simbólico de mútuo reconhecimento. Não a mutilação por um ódio inconfessado e por imperiosa necessidade de castigo que vem emparelhada”* (MORANO, 1995, p. 35). Na verdade, sua ascese oferente não tem o sentido de uma auto-imolação exigida pelo Outro, mas um caminho de despojamento que o conduza rumo à liberdade.

Essas oposições apresentadas por Morano assinalam uma construção de Deus baseada no imaginário do sujeito para preencher e tamponar o vazio do desamparo. A concepção de Deus como Pai – poderoso, Lei – leva à seguinte pergunta: existiria uma religião sem ilusão, para além do imaginário e do simbólico, lugar do não-sentido?

Se Deus, para Freud, é algo representável como um Pai que protege e, ao mesmo tempo, pune – fruto da ilusão do homem –, para São João da Cruz é impossível, com palavras e representações, compreendê-Lo, pois Ele se refere àquilo que nós mesmo não podemos entender para manifestá-Lo.

Na verdade quem poderá escrever o que este Espírito dá a conhecer às almas inflamadas no seu amor? Quem poderá exprimir por palavras o que Ele lhes dá a experimentar? E quem, finalmente, dirá os desejos que nelas desperta? De certo, ninguém o pode? De fato, nem as próprias almas nas quais isso se passa pode exprimi-lo. Esse é o motivo de empregar em figuras, comparações e semelhanças, para com elas esboçar apenas algo do que sentem [...]. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 575, 576).

Para São João da Cruz, não se pode “*explicar com palavras o que com palavras não se pode exprimir*” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 576). Lacan parece ter compreendido bem as palavras do místico.

6.2. Lacan: o caminho até o Deus Real

Diferentemente de Freud, Lacan desenvolveu uma premissa na qual colocou Deus fora do campo da representação psíquica. Ele percorreu longo caminho até afirmar que Deus é do campo do Real⁶⁹, isto é, do “âmago do não falável”. As mudanças referentes à concepção de Deus deram-se à medida que sua “*maneira de pensar a lei que rege o ser falante, como o status e o seu registro mudaram durante os anos*” (JIMENEZ, [S.d], p.22)

⁶⁹ Temos aqui a noção de Real, Simbólico e Imaginário postulada por Lacan. Quando falamos em Simbólico queremos nos referir ao representável, nomeável, veiculado à palavra e ligado à função paterna. O simbólico serve para designar um sistema de representações, de sentidos (duplo sentido). Já o Imaginário diz respeito à relação do sujeito com o mundo por meio das imagens (constituídas a partir do olhar do Outro, da identificação especular com o semelhante). Comparando-o às idéias freudianas, está no plano da ilusão. Já o Real é algo que escapa ao registro do simbólico, à simbolização, está fora da linguagem, mais além da representação. O *Real é o que retorna sempre ao mesmo lugar*. Lacan [1959-1960/1991] relaciona o Real ao conceito freudiano de pulsão de morte: a relação com o mundo é governada por algo a mais, que ele denomina de “reachado”, vazio de representação e que, portanto, não pode ser capturado, apreendido pelo Simbólico, lugar do não-sentido.

Inicialmente, no “Seminário, livro 3: as psicoses”, Lacan (1955-1956/2002) abordou Deus no campo simbólico. Nesse momento, Deus foi considerado o Outro da linguagem, lugar da lei dos significantes onde se encontra a verdade. Ele desenvolve essa premissa quando, discutindo sobre a psicose, trabalha a questão do Deus que engana e o outro “[...] rigorosamente formulado por Descartes sobre Deus enquanto não podendo nos enganar” (LACAN, 1955-1956/2002, p. 79). “[...] há em algum lugar alguma coisa que garante a verdade da realidade, e que Descartes afirma sob a forma de seu Deus não-enganador” (LACAN, 1955-1956/ 2002, p. 81). Um seria o Deus sem lei (no caso da psicose), e o outro o Deus da lei (em se tratando da neurose).

Nesse seminário, Lacan parte do discurso de Schreber (desorganizado e desestruturado do ponto de vista da língua comum) para demonstrar que seu Deus é o Deus do engano. Tratava-se de um discurso delirante, em que Schreber se colocava no lugar da mulher de Deus. Essa posição feminina diante de seu Deus, segundo Lacan, difere-se da dos grandes místicos, como São João da Cruz. Lacan convida-nos ao texto desse místico e compara-o ao discurso de Schreber para mostrar o que, deste último, se trata de um delírio.

[São João da Cruz] também na experiência da subida da alma, se apresenta numa atitude de recepção e oferenda, e chega mesmo a falar em esponsais da alma com a presença divina. Ora, não há absolutamente nada de comum entre a ênfase que nos é dada de um lado [Schreber] e do outro [São João da Cruz]. Eu diria mesmo que, a respeito do menor testemunho de uma experiência autêntica, vocês verão a diferença. Digamos que o longo discurso pelo qual Schreber nos dá testemunho o que ele se decidiu afinal a admitir como solução de uma problemática, não nos dá em parte alguma o sentimento de uma experiência original [...]. (LACAN, 1955-1956/2002, p. 93, destaque nosso).

Lacan afirma que as poesias de São João da Cruz permitem fazer a experiência de algo novo, e isso caracteriza seu discurso como poético e autêntico, diferente da escrita desestruturada de Schreber.

Há poesia toda vez que um escrito nos introduz num mundo diferente do nosso, e, ao nos dar a presença de um ser, de uma certa relação fundamental, faz com que ela se torne também nossa. A poesia faz com que não possamos duvidar da autenticidade da experiência de San Juan de la Cruz, [...] A poesia é criação de um sujeito assumindo uma nova ordem de relação simbólica com o mundo. Não há absolutamente nada disso nas Memórias de Schreber. [...]. (LACAN, 1955-1956/2002, p.94).

Essa função de simbolização e a relação do sujeito com os símbolos aponta para a possibilidade de que algo não seja simbolizado, isto é, que se manifeste no

registro do Real, que define um campo diferente do simbólico. Assim o Real vem demarcar a impossibilidade de que, em alguns instantes, haja simbolização.

No “Seminário, livro 4: a relação de objeto”, Lacan (1956-1957/1999) faz a aproximação entre o conceito do Nome-do-pai desenvolvido no seminário precedente e a figura de Deus para o sujeito. Deus funcionaria, a partir do Complexo de Édipo, como o Pai simbólico, Lei dos significantes. Essa relação permite articular Deus à idéia de verdade apresentada por Descartes. Esse Deus enquanto lugar da verdade não engana, sendo a saída do sujeito somente crer: *“crer no bom Deus. Crê porque a referência a um tipo de testemunha suprema é um elemento essencial de toda espécie de articulação da verdade”* (LACAN, 1956-1957/1995, p. 375).

Avançando para o “Seminário 7: a ética da psicanálise”, Lacan (1959-1960/1991) dedica um capítulo à morte de Deus. Primeiramente, faz referência ao texto freudiano “Moisés e o monoteísmo”, que aponta a inacessibilidade de Deus. Pois o Deus de Moisés é um Deus que se apresenta escondido.

[Moisés] É aquele que ouve surgir da sarça ardente a fala decisiva, que não poderia ser evitada, como o faz Freud – Eu sou [...] Eu sou o que sou, isto é, um Deus que se apresenta essencialmente como escondido. (LACAN, 1959-1960/1991, p.213).

Essa resposta a Moisés mostra um Deus que se faz inacessível, velado, que *“[...] na mesma roda de fogo que o torna inacessível, faz, diz-nos a tradição bíblica, com que os famosos dez mandamentos sejam ouvidos pelo povo [...]”* (LACAN, 1959-1960/1991, p.213). Esses mandamentos que funcionam como leis simbólicas, lei moral.

Ainda nesse seminário, Lacan apresenta a idéia, do “Totem e tabu”, trazida por Freud sobre a morte de Deus e a instauração da lei. Afirma que foi a partir da idéia da morte do Pai primevo (Deus) que o totem se instalou, isto é, a lei passou a existir entre os pares. *“O assassinato do pai seria um dos nomes da Coisa, aquela que dá origem à noção de pecado”* (JIMENEZ, [S.d], p. 24). Isto é, *“[...] não apenas o assassinato do pai não abre a via do gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição”* (LACAN, 1959-1960/1991, p. 216). A noção de pecado reforça a necessidade e a exigência de proibição, o que significa que, mesmo com a morte do Pai, o gozo continua. Lacan diz que, no cristianismo, a morte do Grande Homem (o Pai primevo, Deus) emerge em um segundo

assassinato, o de Cristo, prova da evolução, pois, além de representar o Deus morto, ainda ressuscita.

Foi no “Seminário, livro 8: a transferência” que Lacan (1960-1961/1992) fez a pergunta sobre o lugar de Deus, se Ele estaria no plano simbólico, imaginário ou real. É aí que acontece a grande virada, e Lacan levanta a idéia de que Deus seria da ordem do Real: o não-simbolizável, o indizível, o mais além, que escapa ao registro do simbólico, vazio de representação e que não pode ser capturado.

Não vou lhes dar, a propósito disso, uma aula sobre o sagrado. Será suficiente, para mim, definir algumas fórmulas sobre esse assunto. Os deuses – na medida em que existem, para nós, no registro que nos serve para avançar nossa experiência, se é verdade que essas três categorias nos são de algum uso – os deuses, isso é bem certo, pertencem ao real. Os deuses são um modo de revelação do real. (LACAN, 1960-1961/1992, p. 50).

Essa constatação lacaniana de Deus como modo de revelação do Real permite concluir que não se trata mais do lugar da verdade, como haviam pensado anteriormente Freud e o próprio Lacan. Ele afirma que são revelações que não se buscam, como no racionalismo filosófico e científico, num *logos*, “isto é, no nível de uma articulação significativa” (LACAN, 1960-1961/1992, p. 51). Não se trata mais de um Deus dogmático, como o apresentado pelas religiões, porque o Real na neurose ex-siste⁷⁰ ao simbólico, “não há nenhuma outra garantia da palavra do Outro além desta própria palavra [...] a propósito disso, se lhes disse os deuses são do campo do real [...]” (LACAN, 1960-1961/1992, p. 88). Como algo que ex-siste ao simbólico, podemos dizer que está fora da lei dos significantes, da representação, referindo-se ao não-sentido, ao mais além do campo sexual.

Trata-se do mistério do gozo, como foi, finalmente, elaborado no “Seminário, livro 20: mais, ainda” (LACAN, 1972-1973/1985), no qual Lacan se dedica um pouco mais à questão de Deus, retomando, inicialmente, a idéia de Deus como lugar da verdade:

⁷⁰ A palavra ex-sistência (CUNHA, 1994) possui o prefixo ex derivado do latim ex, que significa “fora de”, saída, movimento para fora, etc. O termo refere-se a algo que está fora, que ultrapassa um limite, que atinge outro espaço. Enquanto conceito, encontra-se no último ensino de Lacan. Segundo Miller (2002), serve para designar o Real, sendo correlativo à inexistência do Outro (referente ao registro do simbólico, lugar dos significantes, da linguagem), a um furo, exclusão do sentido. Sendo assim, “A Ex-sistência que, no fim das contas – tal como Lacan finalmente a extrai daquilo que ele próprio foi levado a agitar – o leva a dizer que o real está excluído do sentido” (MILLER, 2002, p. 13).

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 chamá-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. E isto que faz com que, em suma, não possam existir verdadeiros ateus senão teólogos, quer dizer, aqueles que, de Deus, eles falam. (LACAN, 1972-1973/1985, p.62).

Deus como lugar da verdade é sustentado pela fala dos teólogos, que dizem de Deus sem deixá-Lo falar. Na verdade, tanto os teólogos quanto os filósofos estão preocupados com o saber sobre Deus. Além disso, colocam-No no lugar do suposto saber, “[...] do lado da filosofia, o amor de Deus tem mantido um certo lugar” (LACAN, 1972-1973/1985, p.92). Como sabemos, com Lacan, o amor, enquanto imaginário, existe para tamponar a falta e, portanto, tem efeito unificador. Trata-se do Eros freudiano, que funciona como ligação, unindo uns aos outros⁷¹. Nesse sentido, o Deus sustentado por filósofos e teólogos domina todo esse debate do amor.

Entretanto, com o desenvolvimento da premissa sobre o gozo suplementar, gozo do Outro, Lacan (LACAN, 1972-1973/1985) coloca que o verdadeiro amor a Deus consiste na destituição do saber. Trata-se efetivamente de uma filosofia e teologia da negação. Se com teólogos e filósofos temos o gozo do saber, a busca de saber sobre Deus, com teólogos e filósofos da negação, o gozo está relacionado à falta de saber: “*não existe mais significante, [o que] tem [agora é] gozo*” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 97). Onde existe gozo, não há saber, não há verdade, não há o amor freudiano (Eros, suposto saber). A verdade do gozo está fora do saber. Deus não está mais no lugar do pai morto, mas de um pai que sabe fazer algo com seu gozo fálico, relacionado ao Outro gozo: “[...] *é no lugar opaco, do gozo do Outro, desse Outro no que ele poderia ser, se ela existisse, a mulher, que está situado esse Ser supremo [Deus]*” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 111).

Lacan (1972-1973/1985) critica toda teologia e filosofia de Deus e apresenta, diríamos, mais que uma “dialogia”, uma maneira de pensar Deus a partir do vazio, do furo, da falta. Refere-se, no caso, ao Deus dos místicos, relacionado a uma outra forma de gozo e que ocupa um outro lugar, que não o do saber.

⁷¹ Lacan afirma que o que une é a fantasia, o amor. O gozo fálico é o gozo da fantasia, mas existe um outro gozo que é particular, o feminino. O Um, em Lacan, não é mais o um imaginário e ilusório de completude, mas a singularidade do sujeito, particularidade de seu gozo.

Para vir ao que não SABES – hás de ir por onde não SABES / Para vir a saber TUDO – não queiras saber algo em NADA. / Quando reparas em ALGO – deixas de lançar-te ao TUDO / Porque para vir de TODO ao TUDO – hás de deixar de TODO a TUDO / E quando o venhas de TODO a ter – hás de tê-lo sem nada QUERER / Porque se queres ter algo em TUDO – não tens puro em Deus o teu tesouro. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 88, 89).

Um Deus que está no nível do não-tudo, como o feminino, do não-saber, do Real: “é o Outro que faz o não-tudo, justamente no que ele é a parte que de-todo-não-sabe nesse não-tudo” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 133) A verdade de Deus é uma meia verdade, uma verdade semi-dita, pois sobre ela nada se sabe dizer.

E é de tão alta excelência / Aquele sumo saber, / Que não há arte ou ciência / Que o possam apreender / Quem se soubera vencer / Com um não saber sabendo, / Irá sempre transcendendo. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 39).

Por isso, Lacan comparou a experiência do gozo místico ao gozo feminino, que contém algo da verdade do Outro, porém, só pode ser semi-dita. Ambos apontam para a impossibilidade do dizer, para o limite e a finitude da linguagem, pois ocupam o campo do não-todo.

Estava tão embevecido, / Tão absorto e alheado, / Que se quedou meu sentido / De todo o sentir privado, / E o espírito dotado / De um entender não entendendo, / Toda ciência transcendendo. / O que ali chega deveras / De si mesmo desfalece; / Quanto sabia primeiro / Muito baixo lhe parece / E seu saber tanto cresce, / Que se queda não sabendo / Toda ciência transcendendo. (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 39).

Com Lacan, Deus passa a ser uma das maneiras de revelar o Real, relacionado ao gozo, “algo que presentifica, algo que se revela. Os antigos o chamavam DEUS” (JIMENEZ, [S.d], p. 26). Esse Real, diferente do Simbólico, que significa, e do Imaginário, que completa, causa, coloca em movimento, “[...] nos transborda, cujo mistério nunca poderemos desvendar porque está sempre para além do previsível e do pensável” (JIMENEZ, [S.d], p. 27) É aquilo que ex-siste: “[...] por isso quem a sabia / fica sempre não sabendo, / toda ciência transcendendo” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 39).

Então, se Deus revela o Real, poderíamos concluir que a experiência com Ele passa a ser da ordem desse Real e coloca o aparelho psíquico do sujeito em circuito, conduzindo-o pelas vias de gozo, sendo, portanto, vivência indizível, para além do simbólico, irrepresentável pelo sujeito, zona de silêncio – chamada por Freud de “pulsão de morte” e por Lacan de “a Coisa” –, embora dependa dos outros dois registros para ser expressa e transmitida a outrem. Logo, os três registros (real,

simbólico e imaginário) encontram-se entrelaçados em algum momento, nem que seja no *a posteriori* da experiência efetiva.

As afirmações, apresentadas no capítulo sobre a mística, de Certeau (1982) e Velasco (1999) referentes à dificuldade dos místicos em expressar suas experiências com o mistério seriam justificadas por serem essas experiências do campo do Real, do impossível e da falta. Levantamos, para além desse ponto, a hipótese de que, tal como na análise, a relação com esse Deus possibilitaria ao sujeito “saber fazer” com seu gozo e não “fazer saber”, como no caso dos teólogos que insistem na heresia “*de pretender falar do não falável, [pensando] que podem dar conta de Deus; [pensando] que sabem sobre Ele*” (JIMENEZ, [S.d], p. 29). E mais ainda a mística iria além das idéias freudianas de religião:

[...] tentativas de integrar Deus num logos, ou seja, tentativas d’homestificar Deus, de modelar o real com o que é especificamente humano: o simbólico das palavras e o imaginário de nossos corpos. Em lugar de ser uma sublimação ou uma idealização do pai, como supunha Freud e o que implicaria numa elevação do pai à dignidade da Coisa, as religiões seriam um rebaixamento dos deuses à indignidade do pai. (JIMENEZ, [S.d], p. 26).

6.3. Uma experiência “Outra” com Deus: a concepção lacaniana de mística

A mística foi trabalhada por Lacan (1972-1973/1985) em seu “Seminário 20 – Mais ainda”, relacionada ao conceito de gozo, mais precisamente o gozo feminino. Lacan utiliza, também, diversas vezes e de várias formas o termo “Deus”. Em nosso ponto de vista, esses dois aspectos são relevantes para se pensar a mística.

6.3.1. O gozo e a mística

A palavra “gozo” foi utilizada primeiramente por Freud, que não chegou a conceituar o termo, apenas delimitando seu campo ao constatar a existência de algo para além do princípio do prazer⁷². Foi Lacan quem construiu um conceito de gozo, partindo de formulações freudianas, como a articulação de dor e prazer apontada no exemplo do jogo do *fort-da*⁷³.

⁷² Freud (1911/1996) determinou como sendo o princípio do prazer a atividade psíquica que busca evitar o desprazer, isto é, proporcionar o prazer que significa a descarga de tensões do aparelho psíquico.

⁷³ Trata-se de uma brincadeira utilizada por Freud para explicar a compulsão à repetição da pulsão. Uma criança, trabalhando ausência e presença do objeto de amor, sua mãe, brinca repetidamente

Lacan (1959-1960/1991) define o gozo em relação ao significante. Tratar-se-ia de uma relação de inclusão e exclusão com o significante. O gozo não é simbolizável, sendo, portanto, da ordem do Real. No entanto, isso não significa que não possa ser recortado pelo campo da linguagem. Lacan (1972-1973/1985) definiu duas formas de gozar, de acordo com a tábua da sexuação⁷⁴: o gozo fálico e o gozo feminino. A diferença de inscrição do sujeito na tábua da sexuação corresponde às distintas modalidades de gozo.

O gozo fálico, lado masculino da tábua da sexuação, implica em um gozo da ordem do simbólico, da linguagem, regido pelo significante, possível a partir da vivência da castração, da separação mãe e filho exercida pelo agente paterno, que representa a lei. Melhor dizendo, seria um gozo a que todos os seres que passaram pela experiência de castração e foram inseridos no mundo dos símbolos teriam acesso. Gozo que possibilitaria aos seres de linguagem o acesso a um prazer sexual, um gozo representável, que encontra limite na função fálica, proibindo um gozo que não esteja submetido à fala. Trata-se, portanto, de um gozo finito, limitado, sexual, que impossibilita que os sujeitos (os inscritos no lado masculino da tábua da sexuação) se relacionem com o Outro⁷⁵: como o masculino é submetido ao significante, não há outro gozo possível senão o fálico.

Já que existe um campo fálico, é possível pensar um outro campo além, em contraposição a esse, do lado direito da tábua da sexuação: o feminino. Lacan afirma que qualquer ser falante pode se colocar ali, “[...] porque não se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado do [masculino]. Pode-se também se colocar do lado do não-todo” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 102, destaque nosso).

com um carretel, em um jogo de vai e vem. Quando lança o objeto, diz *fort*, que significa, em alemão, “ir embora”. Ao trazê-lo novamente para si, diz *da*, que quer dizer “ali”. “*A brincadeira completa: desaparecimento e retorno*” (FREUD, 1920/1996, p. 26).

⁷⁴ Trata-se de um esquema gráfico com símbolos e sinais matemáticos, que traz pontos referentes à sexualidade e à posição do sujeito frente a ela. Foi dividida em quatro partes: na superior estão quatro fórmulas que negam ou afirmam algo (Lacan trabalhou aqui a universalização e a particularização do sujeito), e na inferior, outras quatro que representam as identificações sexuais do sujeito (questão do gozo – modalidades do gozo - referente a cada posição sexual). O lado esquerdo seria o masculino (inscrição fálica), e o direito, o feminino (mais além do falo). “*Quem quer que seja ser falante se inscreve de um lado ou de outro*” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 107), independente da anatomia do sujeito.

⁷⁵ Na tábua da sexuação “Seminário 20: mais, ainda” (LACAN, 1972-1973/1985, p.105), podemos observar que o sujeito barrado (lado masculino) se dirige ao objeto a (algo que causa o seu desejo) e não à mulher. Nesse sentido, o parceiro sexual do sujeito é a causa do seu desejo. Ele não tem chance de gozar do corpo da mulher, já que é castrado e somente encontra seu parceiro na fantasia. Como sujeito castrado, ele não tem acesso ao Outro, ao gozo que Lacan designou como sendo o gozo para além o falo.

Ele afirma ainda que todo sujeito que se coloque deste lado terá se submetido à castração. Dessa forma, ele utilizou o termo “não-todo”⁷⁶ para se referir ao sujeito que se satisfaz em parte na função fálica e em parte na não-fálica, uma parte que tem acesso ao Simbólico e outra que escapa a ele, estando no registro do Real, em que o feminino está inscrito e que deu a Lacan a proposição do não-todo, de que as mulheres não são “loucas-de-todo”.

Todas as mulheres são loucas, como se diz. É justo por isso que elas não são todas, isto é, não loucas-de-todo, antes conciliadoras: a tal ponto que não há limites às concessões que cada uma faz para um homem: de seu corpo, de sua alma. (LACAN, 1972-1973/1985, p. 70).

O sujeito que se encontra do lado feminino é “não-todo” submetido à função fálica e não-todo submerso no Real, o que significa que existe um gozo fálico e outro para além do falo e que é particular ao feminino. *“A questão é, com efeito, saber no que consiste o gozo feminino, na medida em que ele não está todo ocupado com o homem [fálico], e mesmo, eu diria que, enquanto tal, não se ocupa dele de modo algum [...]”* (LACAN, 1972-1973/1985, p.118). Um gozo a mais, suplementar, na falta, que está fora da linguagem e localizado no Real seria um gozo que transita não por ter ou ser o falo, pois não se trata de uma relação de complementariedade, mas de suplementariedade. Por isso, se o feminino é “não-todo” e não está em busca do falo, ele encontra seu gozo não no “homem”, mas no Outro além do falo. Sua operação é com o nada, o vazio, com a ausência. A relação do feminino é com a falta, pois são mulheres que podem se relacionar com o nada, em vez de gozar por algo que possui, goza por não possuir algo em nada, ou nada em algo.

Nesse caso, não existe um significante para nomear o gozo feminino, o que significa dizer que ele não pode ser representado, é indizível, e que o sujeito feminino nada sabe dizer sobre ele. Aquele que o experimenta não consegue falar nada a seu respeito. O feminino é justamente isso, um outro modo de gozar, algo indizível que não se pode representar. Trata-se, assim, de um tipo de gozo a que nem todos têm acesso e que determina a particularidade do feminino.

Há um gozo dela, desse ela que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isto ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece. Isso não acontece a elas todas. [...] O que dá alguma chance ao que avanço, isto é, que, desse gozo, a mulher nada sabe, é que há tempos

⁷⁶ Sobre as fórmulas de Lacan para chegar à premissa do “não-todo” e do gozo feminino, ver capítulo “Deus e o gozo d’A/ mulher”, no “Seminário 20: mais, ainda” (LACAN, 1972-1973/1985).

que lhes suplicamos de joelhos – eu falava da última vez das psicanalistas mulheres – que tentem nos dizer, pois bem nem uma palavra! Nunca se pôde tirar nada. Então a gente chama como pode [...]. (LACAN, 1972-1973/1985, p. 100, 101).

Ainda no “Seminário, livro 20: mais ainda”, Lacan (1972-1973/1985) dedica um capítulo a Deus e ao feminino, fazendo uma aproximação entre gozo feminino (outro gozo, mais de gozar) e gozo do sujeito místico. O místico também experimenta outro tipo de gozo, para além do fálico, do gozo sexual, do prazer sexual. Um gozo Outro, fora da linguagem, não-fálico e similar ao experimentado pelo feminino.

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 freqüentemente mulheres, ou bem gente dotada como São João da Cruz – porque não se é forçado, quando é macho, de se colocar do lado do [masculino]. Pode-se também colocar-se do lado do não-tudo. Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isto 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 entrevêm, eles experimentam a idéia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que os chamamos os místicos. (LACAN, 1972-1973/1985, p. 102).

Sendo assim, aquilo que o feminino e o místico dizem a respeito de suas vivências ninguém sabe, pois, na verdade, nem mesmo eles conseguem dizer. Em se tratando de uma experiência da ordem do gozo proveniente do campo do Real, a relação mística do homem com Deus passa muito mais pela via do sabor do que pelo do saber, da transmissão do que da explicação.

6.4. Em resumo

Neste capítulo, pudemos perceber que a ausência sanjuanista de uma concepção a respeito do TUDO aproxima-se da idéia lacaniana de Real. São João da Cruz, místico por excelência, longe de haver pretendido definir Deus, mostrou, com sua dificuldade em expressar algo referente ao TUDO, a inefabilidade e irrepresentabilidade de sua experiência, que, para Lacan, é da ordem do gozo Outro.

Para o místico, a mais íntima união da alma com Deus, que é do que ousou falar, tratava também “*de coisas tão interiores e espirituais [que] ordinariamente a linguagem falta. Com efeito, o que é espiritual excede o sensível, e com dificuldade se pode dizer algo da substancia do espírito [...]*” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 826). Nesse sentido, São João da Cruz, ao se referir ao TUDO, apresentou em seus

versos e prosa “[...] alguns efeitos que essa chama de amor [que são os pequenos encontros com Deus] produz em seu íntimo [...]” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 827, destaque nosso), isto é, os vestígios, as pegadas, as “feridas” dos contatos abrasadores com a “Chama Viva de Amor”, o TUDO, Deus.

Nossa tentativa de compreender o TUDO sanjuanista implicou, ainda, caminhar, na “senda central”, pelas desconstruções imaginárias ou das representações de Deus na perspectiva psicanalítica. Concluiríamos, com as próprias palavras do místico: “deixando bem entendido como tudo que aqui se [disse] fica muito inferior ao que [desse assunto] há, tanto quanto uma pintura em comparação do modelo vivo, [nos atrevemos] a dizer o que [sabíamos]” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 826).

7. CONCLUSÃO

Ao voltarmos o olhar sobre a caminhada feita até aqui, percebemos que alguns pontos levantados a respeito da mística de São João da Cruz e de sua relação com concepções psicanalíticas e interdisciplinares mereceriam ser retomados como possíveis considerações finais. Por várias razões, a mística pode ser vista como experiência do sujeito. Se toda mística é uma relação com o sagrado, com o mistério, uma experiência de *numinoso*, ela ocorre na intimidade do sujeito, no campo do privado. No dizer de Lacan, é uma experiência de gozo Outro, o que traz, também, um caráter particular, pois, se cada sujeito é determinado por seu modo de gozo, que é Um, sua mística será marcada por sua singularidade.

Para além dessas concepções, a mística destaca-se também por estar relacionada ao movimento de desejo, vista como um processo de busca, dispêndio de energia em direção a Deus. Qual a particularidade do caminho de busca percorrido por São João da Cruz?

Seguimos por sua história de vida, por seus escritos, por seu itinerário místico e percebemos características de sua mística. O confronto entre essas dimensões possibilitou descobrir que, enquanto sujeito de desejo, ele foi peregrino, o que marcou a singularidade de sua mística como um processo de busca: subida do monte, em noite escura, como processo de busca do TUDO pela senda dos NADAS. Nesse ponto, ao enveredarmos pela subida do monte na senda dos NADAS pudemos constatar que esta se refere ao exercício de mortificação como processo de despojamento e redirecionamento dos apetites, de modo a não se apegar a nada ou se fixar a coisa alguma, distinto, portanto, da idéia comum de autoflagelação e tortura. A vivência do NADA é a consciência de que tudo é relativo, perecível e efêmero face ao TUDO, o absoluto e eterno.

A essa altura da reflexão, começamos a perceber a possibilidade de relação entre a figura do monte como alegoria que poderia apontar para aspectos do funcionamento dinâmico psíquico do sujeito. O processo do NADA seria análogo à dinâmica psíquica do sujeito? Quando São João da Cruz fala sobre os apetites como energia e força da alma, é possível fazer uma analogia com a idéia freudiana de pulsão, impulso que põe a trabalho o aparelho psíquico. Da mesma forma, o

exercício de mortificação (NADA), como entendido pelo místico, poderia ser análogo aos destinos da pulsão.

Esse percurso leva a concluir que o exercício de mortificação não trata de masoquismo. Quanto ao mecanismo do recalque, não podemos deduzir que a senda do NADA seja puro recalque. O místico oferece pistas relevantes que possibilitaram uma analogia entre o dispêndio de energia em função de tudo aquilo que desfoca a busca mais importante de sua vida, Deus, com a energia gasta quando a pulsão toma esse destino, o do recalque. Essa relação parece apontar para a possibilidade de vivenciar o NADA como processo sublimatório. Isto porque, quando São João da Cruz fala em redirecionar, canalizar, dar novos rumos aos apetites, tudo indica ser análogo a este último destino das pulsões.

Contudo, vale ressaltar que, nem todos vivenciam o NADA como sublimação. O processo sublimatório não é vivido com a mesma intensidade e *quantum* de energia, uma vez que a pulsão é plástica e pode tomar rumos distintos em cada sujeito.

Outro ponto relevante sobre o processo sublimatório é que em sua base está a dessexualização, a defusão pulsional, a serviço não só de *Eros*, mas também de *Thanatos*. O desfusãoamento da pulsão e um possível excesso de pulsão de morte (com seu caráter destrutivo, agressivo) no processo de sublimação poderia levar a destruição, desligamento, esfacelamento do ser? Se para uns a sublimação funcionaria promovendo a vida, a ligação, para outros, provocaria o desligamento, a morte, a desconstrução, fator que estaria ligado a plasticidade pulsional, ao vetor e variação da vida pulsional de cada sujeito.

A presente dissertação também mostrou que poderíamos pensar a possibilidade de evanescência do sujeito a partir de outra dimensão, do NADA, como não-ser, quando São João da Cruz diz: “*para chegar ao que não ÉS, hás de ir por onde não ÉS*” (CRUZ, 2002, p.87, grifo nosso). Nesse sentido, a mortificação assume o significado de desconstrução das imagens de si e da lucidez de saber-se “ninguém” perante Ele. Outra possibilidade de pensar essa desconstrução nasce como quebra da identidade, dimensão que pode ser pensada a partir da interligação lacaniana entre os registros Simbólico, Real e Imaginário, não desenvolvida neste estudo.

O NADA contém ainda a questão da desconstrução das formas imaginárias de representação de Deus, idéia que remete ao fato de que Deus, para São João,

não é representado, não tem face, aproximando-se da idéia lacaniana de Deus como expressão do Real. Uma ex-sistência de Deus, isto é, um Deus que atinge um outro espaço, não simbolizável, não representável, portanto, inaudito. Um Deus fruto do esvaziamento de qualquer imagem e da evanescência das formas. Buscá-Lo é enveredar pelos caminhos do não ter, do não ser e do não saber, cuja experiência é de gozo Outro. Ao invés de gozar por algo que se possui, o místico goza por não possuir algo em nada, ou nada em algo. Sua operação é com o nada, o vazio, a ausência, relação que trata não de complementariedade, mas de suplementariedade.

Vale lembrar mais uma vez que o NADA tem também caráter de peregrinação, pois é processo de busca, marcado pelo desejo. Nessa vereda, há não somente experiências e reencontros, mas também ausências e buscas. Uma busca, como bem entendeu São João da Cruz em uma de suas poesias, por um “Amado escondido”, um “cervo fugido” que deixou apenas seus rastros e vestígios.

A singularidade de sua mística está tanto na vivência do NADA quanto na expressão e transmissão de suas experiências. São João da Cruz registrou na escrita – poesias, desenho e prosa – seu desejo, sua vida, sua mística, sua doutrina. Procurou não apenas expressar experiências místicas, mas também transmiti-las em sua escrita como convite a quem se propuser a experimentar a construção de um caminho que lhe seja próprio. Assim, possibilita e instiga a descoberta, a busca, a singularidade, pois cada um sabe o monte que deverá subir e aquilo que lhe cabe despojar. Acredita-se que essa travessia pela senda dos NADAS “*seja um processo inventivo que traga consigo a possibilidade de inventar-se*” (CAMARGOS, 2001, p. 113), que só pode ser vivido se orientado por uma obra aberta.

Aberta, inclusive, porque, como diz Certeau (1985), a linguagem mística é repleta de símbolos. Não se trata de descrição ou tradução do que se viveu, mas de simbolização que, como tal, pede decifração. Não por acaso, a alegoria do “monte de perfeição” foi a forma utilizada por São João da Cruz para expressar e transmitir sinteticamente os elementos centrais de sua mística. Essa é a originalidade de seus escritos enquanto doutrina.

São João da Cruz foi autor de uma obra aberta, fundador da Ordem Carmelita Descalça e orientador de monjas e frades, mas foi principalmente um místico. Viveu com toda intensidade as delícias e agruras da subida do Monte da Perfeição. A sublimação pode ter sido a base desse processo. Sua escrita deu forma à sua

mística – com seu canto poético, sua expressão esquemática e transmissão em prosa – e tornou presente a ausência, dando contorno ao vazio⁷⁷. Com as palavras, o escrito místico sanjuanista delineou aquilo que não pode ser apreendido. Como poeta e místico, São João da Cruz “(...) *marca o privilégio maior da linguagem, que não é o de expressar um sentido, e sim o de criá-lo*” (BLANCHOT, 1997, p.47).

⁷⁷ Outra possibilidade analítica abre-se com Lacan ao pensar a sublimação sob o viés de contorno do vazio. Como na metáfora do vaso de Lacan (1959-1960/1991), presentifica-se o vazio, trazendo-o em si. O processo sublimatório, ao invés de tamponar o vazio, como na satisfação por meio do sintoma, evidencia-o. Diferentemente do sintoma, ele é a possibilidade de não anular a falta, mas de criar a partir dela, contornando-a, como o oleiro faz na construção de seu vaso, marcando o vazio próprio da Coisa, o não assimilável do objeto, que não foi perdido, mas que nunca existiu no campo da representação (do sexual) e que, quando elevado à dignidade de Coisa, é reencontrado. A Coisa como inatingível pode ser recuperada por meio do ato de criação: um objeto, quando criado, representa a Coisa. O vaso cria o vazio, faz com que o vazio passe a existir. Ele é “*objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa, esse vazio, tal como ele se apresenta na representação, apresenta-se, efetivamente, como um nihil, como nada*” (LACAN, 1959-1960/1988, p. 153).

REFERÊNCIAS

BARUZI, Jean. **Saint Jean de la Croix**: et le problème de l'expérience mystique. Paris: Éditions Salvator, 1931.

BLANCHOT, Maurice. **A parte do fogo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

BRASIL, Maria de Fátima. Sublimação e castração. **Revista Griphos**, Belo Horizonte: Publicação IEPSI, n. 9, p.51-53, 1992.

BUENO, Francisco da Silva. **Dicionário escolar da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Material Escolar Ministério da Educação e Cultura, 1969.

CAMARGOS, Suzana Márcia Braga. **A terceira margem**: a criação entre a psicanálise e a literatura. 2001. 110f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CASTRO, Gabriel. El simbolismo en el lenguaje. **Revista Tereza de Jesús**, Ávila: Carlos Martín, p. 42-48, 1982.

CERTEAU, Michel de. **Histoire et psychanalyse entre science et fiction**. Paris: Éditions Gallimard, 1987.

CERTEAU, Michel de. Le "conversar". In: CERTEAU, Michel de. **La fable mystique, I: XVI-XVII siècle**. Paris: Éditions Gallimard, 1982. p. 216-243.

CLÉMENT, Catherine; KAKAR, Sudhir. **A louca e o santo**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1997.

CUNHA, Antonio Geraldo. **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994

DEUTERONÔMIO. In: BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica). São Paulo: Editora Ave Maria, 1993.

EGIDO, Teofanes. Contexto histórico de São João da Cruz. In. RUIZ, Federico (org.). **Experiência y pensamiento en San Juan de la Cruz**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, [19_]. p. 342-362.

ENCONTRO de estudantes do sul-sudeste. Londrina, julho de 2002. p. 1-48.

ÊXODO. In: BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica). São Paulo: Editora Ave Maria, 1993.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Aurélio**: o dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini-Aurélio escolar**: o minidicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FREUD, Sigmund. 'Uma criança é espancada': uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais (1918 [1914]). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 17. p. 183-190.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 4. p. 13-303.

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.18. p.11-77.

FREUD, Sigmund. Atos obsessivos e práticas religiosas (1907). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.9.

FREUD, Sigmund. Carta de 61 (1897). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.1. p. 296-297.

FREUD, Sigmund. Conferência XIX: Resistência e recalque (1916-1917 [1915 – 1917]). In: FREUD, Sigmund. Conferências Introdutórias sobre psicanálise. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 16. p. 293-309.

FREUD, Sigmund. Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância (1910). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.11. p. 73-143.

FREUD, Sigmund. O ego e o id (1923). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.19. p. 13-81.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. (1927) In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.21, p.13-66.

FREUD, Sigmund. O Mal-estar na civilização (1929). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.21, p.67-151.

FREUD, Sigmund. O problema econômico do masoquismo. (1924). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.19. p. 173-189.

FREUD, Sigmund. Os instintos e suas vicissitudes (1916). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.14. p. 115-145.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica (1950 [1885]). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.1. p.333 - 454.

FREUD, Sigmund. Repressão (1915). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.14, p. 145-163.

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.14. p.75-111.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1913-1914). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.13. p. 11-163.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre sexualidade (1905). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.7. p. 117-218.

FREUD, Sigmundo. O estranho familiar [1919]. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 17 p. 233-271.

GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001a.

GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana 1**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001b.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Máximas e reflexões. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. **Obras escolhidas de Goethe**. Lisboa: Circulo de Leitores, 1992. v. 5. p.180-190.

HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 136-160.

HERRÁIZ, Maximiliano. Biografia e autobiografía. **Revista Tereza de Jesus**, Ávila: Carlos Martín, p. 17-25, 1982.

I REIS. In: BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica). São Paulo: Editora Ave Maria, 1993.

ISAACSON, Walter. **Einstein: sua vida, seu universo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

JESUS, Crisógomo. **Vida de São João da Cruz**. Madrid: Edições Carmelo, 1986.

JIMENEZ, Stela. Algumas provas da ex-sistência de Deus... os deuses são do campo do real . **Revista Latusa**, Rio de janeiro, vol VI, p. 24-30. [S.d.].

JOÃO DA CRUZ, Santo. **Obras Completas**. Petrópolis: Vozes, 2002.

KEHL, Maria Rita. A psicanálise e o domínio das paixões. In. CARDOSO, Sérgio. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das letras, 1987. p. 469-495.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20**: mais, ainda (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 3**: as psicoses (1955-1956). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. p. 73-166.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 4**: a relação de objeto (1956-1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. p.203-380.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 5**: as formações do inconsciente (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7**: a ética da Psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 8**: a transferência (1960-1961). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 21-167.

MARTÍN, Darío Gutiérrez. **San Juan de la Cruz**: su personalidad psicológica. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.

MATOS, Olgária C. F., **O iluminismo visionário**: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Editora brasiliense. 1993.

MILLER, Jacques-Alain. A Ex-sistência. **Opção Lacaniana**, São Paulo, n. 33, p. 8-21, jun. 2002.

MORANO, Carlos Dominguez. Experiencia mística y psicoanálisis. **Cuadernos Frey Secularidad**. Milão: Sal Terrae, p.1-38. 1990.

MORANO, Carlos Domínguez. O Deus imaginado. **Razon y fé – Revista Hispanoamericana de Cultura**. Madri: Centro Loyola, Tomo 231, ene-jui. 1995. p. 29-40.

MOREL, Georges. **Le sens de l'existence**: selon saint Jean de la Croix. Paris: Éditions Montaigne, 1960.

MORIONES, Idelfonso. **O Carmelo teresiano**: páginas de sua história. São Paulo: Edições Carmelitas OCD, 1995.

MURILLO, J. Sanchez de. La estructura del pensamiento de San Juan de la Cruz: Ensayo de interpretacion fenomenológica. In. SALVADOR, Federico Ruiz. **Experiência y pensamiento em San Juan de la Cruz**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, [19_]

NIETO, Juan Ignacio Gutiérrez. El problema de la limpieza de sangre en la España de San Juan de la Cruz. Los "notados". **Revista de Espiritualidad**. Ávila: Secretariado Diocesano Teresiano Sanjuanista, n. 49, p. 35-59, 1990.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

PACHO, Elogio. **Diccionario de San Juan de la Cruz**. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000a.

PACHO, Elogio. **Estudios sanjuanistas I: história, textos, heremeneutica**. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000b.

PACHO, Elogio. Lenguaje y mensaje. In: (org.) RUIZ, Federico. **Experiência y pensamiento en San Juan de la Cruz**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, [19_], p.53-74.

PACHO, Elogio. **San Juan de la Cruz: história de seus escritos**. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1998.

PEREIRA, Suelena Werneck. Freud e as vicissitudes da sublimação. **Caderno de psicanálise**, Rio de Janeiro, v.15, n.18, p.25-49, 1999.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Fernando Pessoa: aquém do eu, além do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

ROLLÁN, María del Sagrario Rollán. Extasis y purificación del deseo: análisis psicológico-existencial de la noche en la obra San Juan de la Cruz. Ávila: Diário de Ávila, 1991.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SALVADOR, Federico Ruiz. **Dios habla en la noche: vida palabra ambiente de San Juan de la Cruz**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, v. 2, p.285-316, 1990.

SALVADOR, Federico Ruiz. **Introdução a São João da Cruz: o escritor, os escritos, o sistema**. São Paulo: Solenidade Nossa Senhora do Carmo, 2007.

SALVADOR, Federico Ruiz. **Místico e mestre São João da Cruz**. Tradução: Frei Patrício Sciandini. Petrópolis: Vozes, 1994.

SALVADOR, Federico Ruiz. Unidad y contrastes: hermenéutica sanjuanista. In: SALVADOR, Federico Ruiz (org.). **Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, [s.d], p. 8-52.

SANCHES, Manuel Diego. La herencia patristica de Juan de la Cruz. In: SALVADOR, Federico Ruiz. **Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz**. Ávila: Monte Carmelo, [19_].

SCIADINI, Frei Patrício. Introdução geral e cronologia da vida de São João da Cruz. In: JOÃO DA CRUZ, Santo. **Obras Completas**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 7-23.

SCIADINI, Frei Patrício. **O Carmelo: história e espiritualidade**. São Paulo: Edições Loyola e Edições Carmelitas, 1997.

SESÉ, Bernard. **João da Cruz: pequena biografia**. São Paulo: Paulinas, 1995

VELASCO, Juan Martín. El fenómeno místico en la historia y en la actualidad. In: VELASCO, Juan Martín. **La experiencia mística**: estudio interdisciplinar. Madrid: Editora Trotta, 2004, p. 15-49.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico**: estudio comparado. Madrid: Editora Trotta, 1999.