



RESENHA

Ensaio analítico da obra *Mística y psicoanálisis: el lugar del Otro en los místicos de Occidente*, de Carlos Domínguez Morano

Ensayo analítico de la obra Mística y psicoanálisis: el lugar del Otro en los místicos de Occidente por Carlos Domínguez Morano

Analytic Essay of the Work Mysticism and Psychoanalysis: The Place of the Other in the Mystics of the West by Carlos Domínguez Morano

Evilázio Francisco

Borges Teixeira¹

orcid.org/0009-0000-2307-7455
vila@pucrs.br

Recebido em: 30 abr. 2025.

Aprovado em: 19 out. 2025.

Publicado em: 23 mar. 2026.

Resumo: O que dizer quando se fala de mística e psicanálise? Trata-se de um tema problemático e carregado de equívocos, uma espécie de "confusão infinita", que envolve dimensões menos conscientes de nosso psiquismo. Os fenômenos envolvidos são muito variáveis e, portanto, imprecisos na definição desse tipo de experiência. O que se pode observar é o aspecto externo do fenômeno, aquilo que é visível; porém, o não visível, aquilo que é interior, por ser subjetivo e irrepitível, foge à análise. E, portanto, a vivência se torna a chave de leitura de compreensão. Por exemplo, ao falarmos do amor: não pode ter uma ideia do amor quem nunca amou; só quem já se apaixonou pode compreender o estado de espírito de um amante. O mesmo se pode dizer de uma experiência mística. Falar do místico, portanto, remonta a uma necessidade vital que tem a ver com a percepção do mundo como totalidade limitada de fatos. E isso se deve à razão de que nenhum pensador, seja ele filósofo, teólogo ou psicanalista, ou mesmo um sujeito religioso, conseguiu expressar de modo decisivo a consciência da realidade a que se refere em sua experiência que transcende as representações que oferece. Isso significa dizer que o místico revela que, para alcançar o Outro, faz-se necessário experimentar o nada. Trata-se de um trabalho de desapropriação e de descentrar-se de si mesmo.

Palavras-chave: mística; psicanálise; experiência; outro; fenômeno.

Resumen: ¿Qué se podría decir cuando se habla de mística y psicoanálisis? Es un tema problemático cargado de conceptos erróneos, una especie de "confusión infinita" que involucra dimensiones menos conscientes de nuestra psique. Los fenómenos involucrados son muy variables y, por lo tanto, imprecisos en la definición de este tipo de experiencia. Lo que se puede observar es el aspecto externo del fenómeno, lo que es visible; sin embargo, lo no visible, lo que es interior, porque es subjetivo e irrepitible, escapa al análisis. Y, por lo tanto, la experiencia se convierte en la clave para leer y comprender. Por ejemplo, cuando hablamos de amor, aquellos que nunca han amado no pueden tener una idea del amor. Solo aquellos que ya se han enamorado pueden comprender el estado de ánimo de un amante. Lo mismo puede decirse de una experiencia mística. Hablar de lo místico, por lo tanto, se remonta a una necesidad vital que tiene que ver con la percepción del mundo como una totalidad limitada de hechos. Y esto se debe a que ningún pensador, ya sea filósofo, teólogo, psicoanalista, o incluso religioso, ha sido capaz de expresar de manera decisiva la conciencia de la realidad a la que se refiere en su experiencia que trasciende las representaciones que ofrece. Esto significa que el místico revela que, para llegar al Otro, es necesario experimentar la nada. Es un trabajo de despojo y de descentramiento de si mismo.

Palabras clave: mística; psicoanálisis; experiencia; otro; fenómeno.



Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob a licença [CC-BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), que permite a cópia e redistribuição do material em qualquer formato e para qualquer finalidade, desde que a autoria original e os créditos de publicação sejam mantidos.

¹ Doutor em Filosofia e Teologia, psicanalista e professor titular do PPG em teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

Abstract: What can I say when talking about mysticism and psychoanalysis? It is a problematic topic loaded with misconceptions, a kind of "infinite confusion" which involves less conscious dimensions of our psyche. The phenomenon involved is variable, and therefore; imprecise in defining this type of experience. What can be observed is the external aspect of the phenomenon that is visible; however, the non-visible that is interior because it is subjective and unrepeatable, and escapes analysis. Therefore, experience becomes the key to reading and understanding. For example, when we talk about love, those who have never loved cannot have an idea of love. Only those who have already fallen in love can understand the state of mind of a lover. The same can be said of a mystical experience. To speak of the mystical goes back to a vital necessity that has to do with the perception of the world as a limited totality of facts. This is because the reason that no thinker, be it a philosopher, theologian, psychoanalyst, or even a religious person, has been able to decisively express the awareness of the reality to which he refers in his experience that transcends the representations he offers. The mystic reveals that in order to reach the Other, it is necessary to experience nothingness. It is a work of dispossession and of decentering oneself.

Keywords: Mystique; Psychoanalysis; Experience; Other; Phenomenon.

1 Introdução

Tenho uma dupla satisfação em escrever a resenha da obra densa e consistente de Carlos Domínguez Morano – *Mística y psicoanálisis: el lugar del Otro en los místicos de Occidente*. Trata-se de um livro de fôlego, com 437 páginas, ainda não traduzido para o português, sustentado por uma bibliografia vastíssima nas mais diferentes línguas, especialmente em espanhol, francês e inglês. A obra divide-se em oito capítulos, sendo os dois primeiros dedicados à definição de mística e à sua fenomenologia, bem como às denominadas topografias místicas abordadas dentro de um cenário profano. Ainda na parte inicial da obra, o autor faz um estudo acurado da experiência mística na visão da psiquiatria e da psicologia, com as suas implicações para a clínica.

No terceiro capítulo, talvez o mais denso, Carlos Domínguez aborda as contribuições da psicanálise ao estudo da mística, apresentando inicialmente o contexto sociocultural, a forma como a mística aparece no texto freudiano, além dos conceitos de "sentimento oceânico" e de "obscuro continente feminino". O autor ainda apresenta uma análise abrangente sobre o tema, que surgiu depois de Freud, em estudos de Winnicott,

Bion, Lacan e tantos outros contemporâneos que se dedicaram à reflexão sobre a mística. No quarto capítulo Carlos Domínguez, desenvolve o tema relacionado a estruturas inconscientes da experiência mística, trabalhando, sobretudo, a imagem do feminino e do masculino, e como esses dois elementos são fundamentais na busca do equilíbrio e da harmonia.

No quinto capítulo, o qual aborda místicos e profetas, o autor adentra-se na tradição judaico-cristã e antecipa que há uma difícil, mas não insuperável, articulação entre mística e profecia, feminilidade e masculinidade. O sexto capítulo traz uma abordagem para além da mística, apresentando um estudo detalhado sobre a relação entre mística e patologia, aprofundando temas sobre a relação entre êxtase e loucura, mística e psicose, visões e revelações, entre outros. No penúltimo capítulo, na qualidade de sacerdote jesuíta, apresenta um estudo clínico aplicado a Ignácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus. Por fim, no oitavo capítulo, *last but not least*, aborda a relação entre Ocidente e Oriente, na qual trabalha conceitos extremamente importantes e atuais: da *dualidade* e da *não dualidade*, da *fusão* ou da *comunhão*, fazendo um chamamento ao diálogo e ao convívio com a diferença.

Quando falei, no início, de um contentamento duplo, é porque, realmente, a obra de Carlos Domínguez é de uma envergadura e de uma atualidade sem igual, e muito pode contribuir para a reflexão, em terras brasileiras, de temáticas das diversas áreas do saber, como a teologia, a filosofia, a psicanálise, a neurociência, bem como pode contribuir e enriquecer tantas outras áreas do conhecimento em geral. Ou seja, o livro carrega consigo uma profundidade, tratada de modo tão apaixonante e envolvente, que nos cativa do início ao fim. O segundo motivo de minha alegria é que conheço o autor, desfruto de seu convívio e de sua sabedoria, neste período em que faço um pós-doutorado aqui em Granada, sob seu acompanhamento.

2 Sobre o autor

Carlos Domínguez Morano nasceu em 1946,

na cidade de Huelva, província pertencente à comunidade autônoma de Andaluzia, Espanha. Sua formação é ampla e diversificada: doutor em filosofia e ciências da Educação, doutor em Teologia e licenciado em Psicologia. Com experiência na clínica psicanalítica há mais de 50 anos, fez sua formação no centro AMAR (Association Médico-Psychologique d'Aide Religieuse) de Paris e no Instituto de Psicoterapia Analítica Peña Retama de Madrid. Morano foi também Presidente da International Association for Medical Psychological and Religious Studies. Seus inúmeros artigos e obras sobre temas da psicanálise, da mística, da espiritualidade, da psicologia, da vida religiosa e da teologia atravessaram fronteiras e foram traduzidos para diversas línguas, como italiano, inglês, português etc. No Brasil, a obra *Crer depois de Freud*, das edições Loyola de 2003, traduzida por Eduardo Dias Gontijo, é vista como referência para os estudiosos. Uma outra obra de muita envergadura é *Psicanálise e religião: um diálogo interminável: Sigmund Freud e Oskar Pfister* (2010), traduzida por Eduardo Dias Gontijo.

Carlos Domínguez, numa espécie de "Confissões", fala que aos 21 anos passou por uma revolução: uma interna, própria da juventude que dificilmente conseguia estruturar-se; e outra externa, decorrente do cenário pós Concílio Vaticano II. Tanto a atmosfera interna quanto a externa eram intensas, ou talvez dramáticas, mas ao mesmo tempo estimulantes. Durante esse período, fez sua primeira viagem para fora da Península. Viajou a Paris precisamente no ano de 1968, onde se encontrou entre os bulevares do Bairro Latino e testemunhou as manifestações e revoltas da juventude no mês de maio. A Espanha de Franco ardia até as suas entranhas.

Nesse contexto, estudava filosofia em Alcalá de Henares com os mais proeminentes mestres, figuras como José Gómez Caffarena, Juan Martín Velasco, Luis Martínez Gomes e outros. Com Andrés Tornos, nas classes de Antropologia Filosófica, aproximou-se de dois expoentes que modelaram a sua vida e vieram ao encontro de suas inquietudes mais íntimas: Miguel de Unamuno e Sigmund Freud. O primeiro despertou em

Carlos a busca pela própria intimidade com uma paixão de autenticidade. No "pai da psicanálise", provocou em si a inquietude, mas também a fascinante interrogação sobre os ideais da vida daquele período. O vínculo e a paixão intelectual por esses dois autores permanecem até os dias de hoje.

Em Granada fez seus estudos de Teologia, rodeado de eminentes teólogos como José María Castillo, Eduardo López Azpitarte, Ricardo Franco, Enrique Barón, colocando-se na fronteira entre a teologia que estudava e a leitura de Freud que o nutria. Para dar continuidade aos seus estudos de Psicologia, entre a Escola de Luigi Rulla na Gregoriana de Roma e o Centro AMAR em Paris, sob a direção do padre Jesuíta Louis Beirnaert e do Dominicano Albert Plé, escolheu a segunda opção, motivo pelo qual se alegra ainda hoje.

Louis Beirnaert e Jacques Pohier foram decisivos na sua escolha de centrar-se no tema da psicanálise e da fé. Domínguez propõe um diálogo "de cara limpa" e aberto entre ambas. Por tratar-se de um diálogo interminável, é fundamental que se mantenha a singularidade de cada campo para evitar a confusão que impera entre o espiritual e o psicológico, conduzindo a uma equivocada e terrível psicologização da espiritualidade e uma lamentável espiritualização da psicologia. Finalmente, sua convivência em Granada por quase 50 anos, na mesma comunidade com os teólogos José María Castillo e Juan Antonio Estrada, teve uma influência decisiva em suas posições teológicas e eclesiais.

Podemos dizer que Carlos Domínguez, nas suas "confissões", é um homem de grande sabedoria, que efetivamente alçou o cume da montanha. Optou por não escrever sobre um tempo indefinido – seu último livro inédito, já na segunda edição, é de 2024: *Tres Mujeres Judías Repiensan a Dios: Edith Stein, Simone Weil e Ety Hillesum* (pela Desclée de Brouwer, Bilbao).

A razão para tal escolha, dentre outras, é aquela de não se tornar repetitivo nas suas formulações e em seus enfoques; ter o direito legítimo de sentir-se livre diante de um ambiente insano quanto a ter que publicar o tempo todo e a todo

custo. Sobretudo, Carlos pretende atender ao seu desejo de dedicar mais tempo e espaço de sua vida à contemplação, no seu sentido amplo, incluindo, de modo especial, a contemplação estética de modo mais concreto ao cinema, paixão que conserva desde sua infância.

3 Mística e psicanálise

Já nas páginas iniciais, Carlos Domínguez provoca o leitor com uma pergunta: afinal, o que se diz quando se fala de mística? E adverte que se trata de um tema problemático e carregado de equívocos, uma espécie de "confusão infinita", que envolve dimensões menos conscientes de nosso psiquismo. Do mesmo modo, quando falamos de "misticismo", os fenômenos envolvidos são muito variáveis e, portanto, imprecisos na definição desse tipo de experiência. O que se pode observar é o aspecto externo do fenômeno, aquilo que é visível; porém, o não visível, aquilo que é interior, por ser subjetivo e irrepetível, foge à análise. O autor chama atenção que o mesmo acontece com outras facetas da subjetividade humana como a compaixão, a inspiração artística, o amor, a própria consciência, conceitos compreensíveis somente através da vivência. Não pode ter uma ideia do amor quem nunca amou, o mesmo se pode dizer de uma experiência mística. Só quem já se apaixonou pode compreender o estado de espírito de um amante.

Falar do místico, portanto, remonta a uma necessidade vital que tem a ver com a percepção do mundo como totalidade limitada de fatos. A própria etimologia do termo "místico" refere-se diretamente a uma certa escuridão e evoca o mistério. O verbo grego *myo*, do qual derivam "mistério" e "místico", significa "fechar" ou "ocultar". Na página 22 de *Mística y psicoanálisis*, o autor aprofunda o termo "místico" dizendo tratar-se de um tema complexo, podendo significar muitas coisas ou qualquer coisa. Comumente, vem associado a manifestações psicossomáticas incomuns, algum tipo de neurose ou psicose, ou, ainda, à suspeita de algum transtorno mental. Importante é ter presente o caráter polissêmico e ambíguo da palavra "místico".

O autor faz referência a Alan Watts (p. 23), por exemplo, para quem a experiência mística responderia, na sua essência, a um modo de religiosidade universal que transcenderia as culturas e os conhecimentos e que corresponderia a uma experiência mais ou menos idêntica, apesar das suas variadas manifestações. Em tal abordagem, entretanto, essa essência fica reduzida à mente de quem a inventou. Domínguez ainda se refere a Martin Velasco, em uma de suas obras sobre o fenômeno místico, definindo "o campo do místico como o das experiências interiores, imediatas, frutivas, que se realizam num nível de consciência que ultrapassa aquele que rege a experiência ordinária e objetiva, da união – qualquer que seja a forma como é vivida – das profundezas do sujeito com o todo, o universo, o absoluto, o divino, Deus ou o espírito" (p. 23). E, de antemão adianta que o misticismo autêntico não se confunde com meros métodos de autorrealização pessoal.

Carlos Domínguez seguirá uma abordagem com viés psicológico, entendendo a experiência mística como uma conexão amorosa e alegre com aquilo que é considerado a origem da existência. A experiência mística se caracteriza por ser uma experiência de amor e, portanto, de vínculo afetivo. O místico religioso concretiza a experiência num contato, numa relação, num encontro com o mistério que fundamenta a sua fé. A experiência mística pode ser vivenciada desde a simplicidade do cotidiano: não se trata de manifestações extraordinárias, mas daquelas que qualquer sujeito pode vivenciar quando busca unir-se amorosamente a uma realidade que o transcende ou o sustenta. O misticismo, citando Francisco Alonso-Fernández (p. 25), é uma abordagem amorosa do mistério: mistério e amor em torno da imagem de Deus, no misticismo teísta, e mistério e amor em torno do conhecimento ou da criatividade cósmica, no misticismo profano.

Carlos Domínguez dedica longas páginas de sua obra ao diálogo com diferentes autores sobre a relação entre o misticismo ateu, profano, e o religioso. Para esse autor (p. 25), também o místico ateu, num misticismo de caráter profano, realiza uma experiência que será descrita

em termos diversos, mas que se refere a algo vivido de forma pessoal e íntima. Nas palavras de Claude Boulogne, essa experiência de vazio interior, que abre o ser ao infinito, pode ser traduzida de forma voluptuosa, numa espécie de êxtase, alegria, embriaguez, como se fosse uma fusão com o universo onde as fronteiras corporais são abolidas.

Uma importante estudiosa citada pelo autor (p. 27, 28) é Evelyn Underhill, para quem o misticismo nada mais é do que a expressão da tendência inata do ser humano à completa harmonia com a ordem transcendental, independentemente da formulação teológica a partir da qual essa ordem é entendida. Ainda seguindo a reflexão de Underhill (p. 35), o misticismo revela sobretudo uma "atitude de dedicação e amor pela Transcendência". Não busca um caminho de conhecimento, nem de aprimoramento pessoal, nem mesmo de alegria. O tema e o método do misticismo são o amor. O misticismo, portanto, não é uma opinião nem uma filosofia. Não tem nada a ver com a busca de conhecimentos ocultos, nem é a mera faculdade de contemplar a eternidade.

4 Misticismo profano

Hoje, o misticismo profano, alinhado com a tendência da secularização, está bastante em voga na nossa sociedade ocidental, e a mística não religiosa surge como um fenômeno cada vez mais difundido. Domínguez (p. 54) aborda esse tema com propriedade, dizendo que a experiência mística profana, tanto em seu conteúdo quanto em seu significado, é de natureza imanente. Tem a ver com uma experiência de paz interior, uma luz subjetiva, um sentimento de intensa exaltação que desemboca numa espécie de iluminação intelectual, na perda do medo da morte, e tem na figura do neurologista Richard M. Bucke e, sobretudo, na expressão "consciência cósmica" o seu protótipo.

Ainda no que tange ao misticismo profano, o autor trabalha com Claude Boulogne (p. 57), que, em vez de "profano", se refere ao termo "misticismo ateísta", defendendo com ardor que o ateu pode conhecer e experimentar o mesmo

tipo de êxtase que o crente, por meio de suas experiências estéticas e de comunhão profunda com o mundo. A mística profana, portanto, é, na sua essência, uma experiência de vazio interior que abre o ser ao infinito e que se traduz, de forma por vezes muito sensual, pelo êxtase, pela alegria, pela embriaguez..., numa espécie de fusão com o universo em que as fronteiras corporais são abolidas e o entendimento é incapaz de compreender o que é vivido. Como bem mostra Carlos Domínguez, para Boulogne, o seu ponto de partida pouco importa: Deus, a literatura, a música, o amor, a fusão com o mundo... pouco importa a interpretação do fenômeno: o religioso fala do Espírito Santo, o psicanalista evoca o processo de individuação, o médico insiste na perturbação do metabolismo. Dependendo do caso, essa fusão pode produzir uma perda de consciência ou também pode levar a uma consciência superior, a uma hipersensibilidade a fenômenos internos ou externos. Tais fenômenos deixam a impressão de serem habitados por uma energia infinita, seja ela chamada de harmonia divina, cósmica ou universal. Não surpreende, nas palavras de Domínguez (p. 62), que boa parte da psiquiatria esteja inclinada a reduzir os fenômenos místicos a diversos fatores neuropsicológicos.

O que dizer da abordagem da psicologia e da psiquiatria sobre a mística? Essa pergunta é muito cara ao nosso autor, que alude (p. 76) a William James (1842-1910) como referência obrigatória sobre o assunto e como grande expoente da consideração não reducionista da experiência mística. Para James, a consciência subliminar ou subconsciente está na base da experiência mística; porém, não se trata de uma redução às forças irracionais ou degradadas do eu consciente. Em sua obra memorável, *Variedades de experiência religiosa*, James aceita que, quando a vida religiosa absorve todo o pensamento e a atividade de um sujeito, tende a torná-lo excêntrico, e que os casos de patologia religiosa não devem ser esquecidos.

Domínguez (p. 77) destaca a semelhança da proposta de W. James com a de Carl Gustav Jung e chega ao conceito junguiano de *Selbst* ou

"self" como arquétipo nuclear da personalidade que se refere à mesma energia divina. *Selbst* é para Jung uma realidade psíquica necessária, mas incognoscível. De forma semelhante a W. James, embora com referências muito diferentes, também para Jung o sentido último da religião permaneceria como uma relação consciente com esse inconsciente abismal que é o *Selbst*, e que constituiria o objetivo último do chamado "processo de individuação".

Carlos Domínguez chama a atenção (p. 89) para o campo da psicologia, sobretudo para a chamada psicologia humanista, que encontra em Abraham Maslow a sua figura mais emblemática, e que pretende o resgate daqueles valores mais genuínos da alma humana – de acordo com essa corrente psicológica, foram reduzidos, de modo indevido, pela psicologia behaviorista e pela psicanálise. É famosa a "hierarquia de necessidades" de Maslow, segundo a qual, organizadas sob forma de pirâmide, temos as necessidades fisiológicas na base, acima as necessidades de segurança, e mais acima as necessidades de pertencimento e amor; mais acima ainda, as necessidades de valorização e, por fim, as de autorrealização; no topo, estaria uma espécie de "metamotivação", camadas de "experiências clímax", denominadas também de *Peak Experience*, consistindo numa experiência de plenitude e felicidade equivalente às experiências místicas das religiões: "uma liberação de energia no inconsciente que permite a atualização das potencialidades mais elevadas do ser humano" (p. 80). Com Abraham Maslow, portanto, chegamos a uma nova concepção psicológica da experiência mística muito popular hoje, que é o que promoveu a chamada psicologia "transpessoal". Esse termo evoca uma transcendência dos limites comuns da personalidade, incluindo muitas outras experiências chamadas hoje de espirituais, místicas, religiosas etc. Assim, legitima-se uma espécie de experiência mística profana, ligada à paz interior, ou a um certo sentimento de exaltação, que não implica, necessariamente, um carácter maniaco. Em sua teorização e práxis terapêutica, a psicologia transpessoal considera que, além

das determinações biológicas e biográficas, nos problemas mentais devemos considerar também o que poderia ser chamado de "síndrome do desenraizamento cósmico". A terapia teria, portanto, o objetivo de possibilitar o acesso a estados de consciência que libertam daquela orfandade cósmica e que permitem a consciência de integração e pertencimento indissolúvel ao universo.

A problematização de Carlos Domínguez (p. 82) é sobre se, de fato, esse tipo de proposta espiritual feita pela psicologia transpessoal, e que é tão popular no nosso mundo atual, não nos remeteria para um novo sistema simbólico que possibilitasse a categorização de certos fenômenos que, merecendo ou não o carácter de místicos, deveriam, no entanto, ser enquadrados como patológicos. E aqui temos uma pergunta e provocação de Carlos Domínguez (p. 84): "psicologia do misticismo ou mística da psicologia?", que vem antecedida (p. 80) pelo título *Da psicologia da mística à mística da psicologia*. O autor busca uma nova prática no confronto entre uma psicologia excessivamente positivista, asfixiada pelo experimentalismo, limitando o campo psicológico ao meramente quantificável, e uma psicologia transpessoal que parece libertar-se dessa asfixia positivista, porém renuncia a um mínimo de rigor metodológico, rendendo-se a especulações que frequentemente podem cair em fantasias e ilusões.

5 O que tem a psicanálise a dizer sobre a mística?

Este é um tema que perpassa a obra de Carlos Domínguez (p. 79, 80), por meio de Norman O. Brown, em sua sugestiva obra *Life against death* ("Vida contra a morte"), que empreende uma crítica ao racionalismo freudiano e considera que a experiência mística deva desempenhar um papel na sociedade como elemento de unidade e felicidade. Ou seja, há uma dimensão lúdica e feliz do misticismo presente ao longo da tradição, e que pode ser recuperada. A pergunta central, porém, desde a perspectiva da psicanálise, é justamente sobre a identidade estranha que irrompe na consciência do místico. Esse "estranho"

provém de Deus ou do inconsciente?

Na interpretação de Carlos Domínguez (p. 92), a abordagem do texto freudiano leva a uma diferenciação entre "experiência mística" como uma experiência que pode ocorrer num sujeito e "misticismo" como posição epistemológica que procura dar conta da realidade. Essa segunda posição é rejeitada por Freud. O nosso autor afirma (p. 94) que o místico ou o misticismo é, em suma, para Freud uma forma inaceitável de abordar e pretender conhecer a realidade. Misticismo, como uma experiência pessoal, dado o enigma que envolve, aguça a curiosidade intelectual do pai da psicanálise, que não deixa o tema totalmente de lado, mesmo com desconforto e preocupação. A partir dos debates de Freud com Groddeck e Jung, ele assume uma ambivalência em relação ao místico. Tal atitude vem ao encontro do projeto científico de Freud, baseado na razão e no rigor científico do seu trabalho de investigação.

Um fato relevante abordado por Domínguez (p. 101) é a relação de Freud com Romain Rolland, escritor e músico francês, que recebeu o Prêmio Nobel de Literatura em 1915. Rolland escreve uma carta a Freud comentando sobre a obra *O futuro de uma ilusão*. Nessa carta, recebida em 5 dezembro de 1927, o ensaísta francês aborda que a análise do pai da psicanálise é justa, porém ele gostaria de uma análise do sentimento religioso espontâneo (*sentiment religieux spontané*), ou seja, a sensação do eterno, ou, de modo mais simples, uma sensação sem limites perceptíveis, que é oceânica. Esse "sentimento oceânico", que Rolland toma a partir de suas leituras de Ramakrishna, remonta a um texto sânscrito medieval e tem a ver com um sentimento de eternidade experimentado por milhares de pessoas.

Na resposta de Freud em 14 de julho de 1929, o termo utilizado por Rolland, "sensação oceânica", não lhe deixou um momento de paz, e faz referência à obra na qual está trabalhando, *O mal-estar na Civilização*, em que pretende partir desse "sentimento oceânico". Segundo Morano (p. 102), esse "sentimento oceânico", cuja compreensão Freud confessa não o ter deixado em paz, é retomado com certa pressa, e como que com

certa necessidade de liquidá-lo, para continuar em paz. Portanto, para Carlos Domínguez (p. 104), o "sentimento oceânico" é um estado que atualiza uma situação primitiva desde os primeiros momentos de vida, em que o sujeito vivencia uma fusão simbiótica com tudo o que o rodeia.

Domínguez (p. 106, 107) faz também alusão a Lou Andreas-Salomé, para quem o "sentimento oceânico" constitui uma experiência saudável que eleva o homem comum e que possui um significado materno por trás de si. Acerca disso, sabemos da dificuldade de Freud com essa dimensão materna e feminina, que por vezes aparece como um ponto cego em suas análises, e, em particular, no caso da religião. Aqui vale a pena a análise de Marie Balmary abordada por Carlos Domínguez (p. 109) sobre as relações de Freud com o feminino a partir de sua complexa relação com a mãe. O primeiro texto de Freud que trata mais diretamente sobre a sexualidade feminina, fazendo uma distinção entre o materno e o feminino, é de 1931, após a morte de sua mãe, em 1930. Certamente por conta da psicanálise posterior a essa perda, desde muito cedo, Freud começou a perceber as ressonâncias femininas e maternas que pulsavam sob aquele oceano de sentimentos místicos.

Domínguez Morano trabalha amplamente, a partir da página 113, a relação de Freud com Oskar Pfister. Trata-se de um tema para ele tão relevante que escreveu um livro, mencionado no início: *Psicanálise e religião*: um diálogo interminável. O pastor Pfister esteve presente na primeira geração de analistas, na qual a maioria era judeu e não havia crentes, exceto ele. Ao contrário do pensamento de Freud, Pfister manteve sua fé cristã até o final. A clara oposição entre os dois em relação à religião não obscureceu uma amizade significativa, que durou até o final. Oskar Pfister foi um dos primeiros psicanalistas a ressaltar a importância da dimensão materna na experiência religiosa, em contraposição à interpretação freudiana da religião. Pode-se falar também de Ernest Jones, que igualmente se destaca pelo interesse pelos temas religiosos sem se interessar pelo fenômeno místico.

Na obra de Morano, sobretudo entre as páginas 121 e 134, temos uma longa análise sobre as contribuições da psicanálise na sua relação com a mística, que poderia se resumir na afirmação de Sudhir Kakar, psicanalista indiano de Nova Delhi, sobre o fato de hoje termos uma relativa melhora para posicionarmos-nos diante dos fenômenos místicos, assim como de outros estados de consciência. Olhando, por exemplo, para os clássicos da psicanálise como Melanie Klein, Bion, Winnicott, Lacan, vislumbra-se uma maior aproximação e um maior interesse em relação aos fenômenos místicos, oferecendo elementos bastante pertinentes para uma reavaliação. Como mostra Carlos Domínguez (p. 122), o conceito de "objeto transicional", central na teoria winnicottiana, passou a representar uma importante revisão do conceito de "ilusão". O mesmo pode-se dizer sobre Bion (p. 124), que se interessou pelo misticismo sufi, bem como por personalidades marcadas pela genialidade e sua relação com a mística. Wilfred Bion entendia que a sociedade, para sobreviver, precisava renovar suas ideias e crenças pela contribuição dos místicos, pois eles têm acesso direto a uma "coisa em si", a uma "realidade última". O mesmo pode-se dizer de Lacan, que, apesar de assumir uma posição ateia, não deixou de manter interesse em relação ao religioso, de modo especial quanto ao catolicismo. Ele mesmo se autodenominava um místico. Lacan encontra na análise do misticismo uma oportunidade de repensar alguns de seus conceitos psicanalíticos. Assim, por exemplo, o estudo do misticismo o levou a elaborar o conceito de "gozo feminino".

Na visão de Carlos Domínguez Morano (p. 128), Michel Eigen foi um autor original que repensava a relação entre misticismo e psicanálise, para quem a mística era a mais autêntica e original crítica à psicanálise. E, retomando Kakar (p. 129), o misticismo, nas suas intuições, experiências e desejos, constitui uma herança de nossa condição de seres humanos; ele faz parte tanto da nossa humanidade quanto da vida cotidiana, e permeia as dimensões mais profundas da existência. E, na conclusão de Domínguez (p. 132), o

campo da psicanálise é o do inconsciente e da dinâmica psíquica; portanto, a psicanálise não tem autoridade sobre questões que ultrapassam seu campo de atuação e, desse modo, não tem a dizer sobre a entidade do mundo externo ao psiquismo. Vale a pena ainda citar tantos outros psicanalistas (p. 133) cujas pesquisas deram, e continuam dando, uma grande contribuição para a reflexão sobre o tema psicanálise e mística: Williams W Meissner, Ana M. Rizzuto, J. W. Jones, Michael Eigen, Antoine Vergote, Louis Beirnaert, Denis Vasse, Catherine Parat, Leonardo Ancona, Sudhir Kakar, Carlos Padrón, Jordi Font e, *last but not least*, Carlos Domínguez Morano.

6 Fontes e estruturas inconscientes da experiência mística

Ao longo do capítulo 4, entre as páginas 135 e 186, nosso autor reflete sobre as estruturas inconscientes da experiência mística, evidenciando a importância dos elementos materno e paterno no caminho místico. A dimensão materna aparece, assim, como o símbolo de uma totalidade feliz, de uma harmonia universal, de uma felicidade que apazigua toda nostalgia, ligando-se à ideia primitiva do mito universal do paraíso perdido, que remonta à nostalgia em relação ao mundo materno inscrita no coração da psique humana.

Isso significa que, marcado por traços maternos, vem aplicado à imagem de Deus o simbolismo do útero que concebe e dá à luz, da mulher que amamenta e em cujos joelhos sustenta e protege seu bebê. Porém, é importante a chamada de atenção que aparece na página 140 sobre a constatação de que a experiência religiosa pode ser carregada de ansiedades e de comportamentos primitivos de existência, que assinalam a relação mãe-filho. Nesse sentido, podem estar presentes representações bem diversas e distorcidas de Deus, como aquele que abandona e negligência; o Deus sombrio e impenetrável, que pune e persegue.

Domínguez (p. 142) refere-se a Bion, psicanalista inglês que afirmou que, diante daquela "catástrofe primordial" na qual está envolvido o nascituro, somente por meio de um ato de fé essa

catástrofe pode ser superada. Esse ato de fé é representado pelo sinal *O*, que é precisamente o que, segundo Bion, os místicos assinalaram como "iluminação" ou "voz" de uma "divindade": aquele sinal *O* que salva do caos primevo. A "iluminação" mística só é possível, contudo, se a criança tiver uma mãe que lhe permita escapar do perigo de desintegração e aniquilação.

Um elemento importante, porém, tem a ver com a dimensão não apenas materna, mas também paterna. Referindo-se a Mestre Eckhart (p. 184), Deus não é somente mãe, mas pai também. Pai, como criador e causa de todas as coisas, mas também mãe de todas as coisas, pois permanece e preserva o ser das criaturas. Carlos Domínguez utiliza-se de uma metáfora belíssima (p. 147), que remonta a Pablo Beneito: cada um de nós é uma espécie de andrógino espiritual, potencialmente uma mulher de luz. Essa reflexão evoca a figura de Maria de Nazaré, a mãe de Jesus (p. 145), que fortalece a dimensão materna da experiência mística, como rosto feminino de Deus, que amorosamente nutre, protege e cuida do filho. Nesse sentido, o feminino faz menção a um outro gozo que foge à linguagem; é anterior à castração simbólica e não provém de natureza sexual.

Partindo dessa posição lacaniana (p. 154), pode-se pensar a religião como um corpo institucionalizado que encontra seu fundamento no masculino, estribado no campo da palavra e da linguagem, enquanto a posição feminina se encontraria mais no misticismo. E, neste ponto, na busca de uma síntese, o autor refere-se a Catherine Clément (p. 159): "a mãe dá vida, mas o pai dá sentido". Portanto, a experiência mística deve se colocar para além da busca fusional com o materno, para possibilitar uma forma de acesso ao Outro. Para além da necessidade, a experiência mística surge como abertura ao desejo em que o místico, diferentemente do histérico (p. 164), é capaz de suportar a distância e a separação que o constitui como sujeito humano.

Não se engana Domínguez (p. 161) quando alude que qualquer pretensão de construir um perfil psicológico do místico estaria condenada ao fracasso; entretanto, os elementos históricos

aparecem com frequência no vasto horizonte do misticismo. Na página 163, o autor trabalha com Jordi Font, justamente traçando um paralelo entre personalidade histérica e sua relação com a religiosidade. Num caso histérico, o que irrompe é uma voracidade em alcançar a posse de Deus, que se manifesta na intolerância do sujeito a qualquer frustração. Essa intransigência pode se manifestar por meio de sentimentos ambíguos que vão de um amor apaixonado e ardente a uma atitude de raiva e reprovação em relação a Deus, o que não deixa de corresponder a uma seara propícia para todo tipo de visões e alucinações, de difícil discernimento.

7 Místicos e profetas

No quinto capítulo da obra, sob o título "Místicos e Profetas", Carlos Domínguez Morano dialoga com a mística cristã propriamente dita e dedica 37 páginas para refletir sobre a dimensão da mística em diálogo com a profecia. Já na página 187, o autor introduz o tema com contundência: "A experiência mística corre o risco de naufragar em um mundo regressivo, delirante ou mesmo alucinatório". E, para ele (p. 192), está claro que o místico cristão deve superar certo egocentrismo, fingindo que está numa espécie de "cara a cara" com Deus, uma vez que, na perspectiva bíblica, Deus não se deixa apanhar, já que Ele se deixa ver sempre "pelos costas". Porém, um elemento imprescindível da fé cristã é exatamente o fato de que o Deus inacessível é o mesmo Deus que chama e convoca para uma missão dentro da história.

Na verdade, com essas reflexões, parece que o autor evoca uma mística de "pés no chão"; ou seja, uma mística dentro da e inserida na história. Domínguez cita como exemplo Hildegarda de Bingen (p. 193), que, durante a Idade Média (1098-1179), dentro do cenário da Europa Ocidental, com suas visões extravagantes, foi uma das mulheres mais influentes e fascinantes de sua época. Ela, além de mística, era também teóloga, farmacêutica, médica, cosmóloga, botânica, além de ter tantas outras capacidades e competências. Foi a grande defensora do direito e da participação

das mulheres na sociedade e na Igreja. Para Hildegarda, a flexibilidade das mulheres as tornava mais fortes em relação aos homens. Citando Roger Bastide (p. 195), o capítulo problematiza o que distingue o cristianismo como religião profética, na qual a experiência mística não pode ser vivida com uma espécie de absorção letárgica no Absoluto. Portanto, a oposição entre ação e contemplação é indissociável, e encontram-se na mesma pessoa as figuras de Marta e Maria, irmãs de Lázaro, que aparecem servindo (Marta) e contemplando Jesus no Evangelho.

O que distingue o profeta (p. 196)? Para o autor de *Psicanálise e Mística*, o profeta é aquele que ouve uma palavra que procede da divindade e, a despeito de si mesmo, é convocado a transmiti-la. Ele é porta-voz de uma mensagem divina, que é transformadora e salvífica. No Antigo Testamento (Ex. 33,11), Deus fala com Moisés, como um homem fala com outro homem. Entre ambos, como entidades diferentes, mantêm-se a distância e a separação. Aqui Morano faz uma reflexão profunda (p. 204-205) sobre os conceitos hebraicos de *Dabar* (palavra) e *Ruah* (espírito): não há palavra sem espírito. A *Ruah*, que possui uma conotação feminina, não é suficiente para que o *Dabar* se estabeleça. Dessa forma, de acordo com nosso autor, aplicando esses dois conceitos à psicanálise, pode-se dizer que somente por meio da incorporação do símbolo paterno, o *Dabar*, é possível libertar a *Ruah* da loucura a que pode ser submetida.

Ruah e *Dabar*, espírito e palavra, constituem-se como duas facetas da revelação de Deus ao ser humano e através das quais o ser humano se dirige a Deus. Isso quer dizer, segundo Carlos Domínguez, que a *Ruah* que não leva a *Dabar*, o misticismo que não incorpora a dimensão profética, facilmente leva à pura subjetividade, à dinâmica da regressão, à pura perda, ou mesmo à loucura. Há algo em comum entre os dois: místicos e profetas confirmam, ambos, a irrupção um de um Outro que os transcende e os transforma, modificando sua identidade pessoal. O que está em jogo (p. 212) tem a ver com a autenticidade, tanto da experiência mística quanto da profética,

sem cair em delírios místicos, por um lado, ou num profetismo paranoico, por outro.

Segundo Carlos Domínguez (p. 220), Jesus representa o fiel da balança e o ponto de equilíbrio. Ele não se apresenta como um guru espiritual. A figura de profeta é a que melhor explica o que vem escrito nos Evangelhos sobre a identidade de Jesus. O nazareno se entende chamado por Deus para a chegada de uma boa nova que ele denomina de "Reino de Deus", composto de paz e de justiça. A interioridade mais íntima de Jesus, contudo, permanece escondida, oculta no mistério. O que sabemos pelos relatos bíblicos é que Jesus tinha uma relação amorosa com Deus, a quem se dirigia como *Abbá*, e que, em muitas ocasiões de sua vida, especialmente nas passagens de Lucas, se retirava para rezar ao Pai. O que podemos dizer, segundo Domínguez (p. 224), é que em Jesus temos a articulação perfeita entre mística e profecia: nem místico, nem profeta de modo isolado, mas sim "místico-profeta", de acordo com as fontes maternas e paternas, que perpassam a espiritualidade cristã. Uma mística que, na sua essência, é profética, e uma profecia que se revitaliza na fonte da mística.

8 Para além da experiência mística

No sexto capítulo, nas páginas 225 a 305, o autor pretende ir mais fundo. O que há para dizer além da experiência mística? Partindo do fato (p. 227) de já ter analisado o "sentimento oceânico" como um sentimento arcaico, reconhecível na dinâmica psíquica da experiência mística, esse sentimento chamado "fusional" também se reconhece na clínica como uma manifestação patológica da neurose ou da psicose. Por uma questão de *esprit de finesse*, uma delicadeza para com Romain Rolland, Freud não chega a afirmar o sentimento oceânico como uma patologia, mas faz alusão à essência regressiva e defensiva diante dos desafios da realidade, uma vez que tal sentimento não deixaria de ser uma escapada nostálgica para o paraíso perdido.

Carlos Domínguez se permite uma dúvida (p. 236), mas, se podemos detectar nos místicos elementos patológicos, também é possível cons-

atar em personalidades doentes rudimentos que podem ser considerados místicos, no seu sentido mais legítimo. As fronteiras entre os saudáveis e os doentes nunca serão intransponíveis. E aqui o autor retoma novamente (p. 238) o pensamento de Evelyn Underhill, a qual admite que as experiências visionárias dos místicos não raro possuem um jeito misto; quer dizer, uma articulação de elementos saudáveis com outros insanos. Elas podem, portanto, constituir expressões de loucura e sabedoria. Um exemplo segundo a tradição é a figura de Margarita Maria Alacoque (1647-1690), uma mística reconhecida, porém suspeita de uma patologia profunda. Algo semelhante se poderia falar (p. 241) de Jean-Joseph Surin (1600-1665), personagem no qual misticismo e loucura se cruzam. Portanto, será sempre difícil uma categorização.

Um elemento crucial para o terreno da fé, e aqui insiste nosso autor (p. 245), é a dimensão da corporeidade. Toda experiência espiritual passa pelo nosso corpo e pela nossa história, juntamente com seus mecanismos inconscientes. De qualquer modo, tais experiências transformam a pessoa que as experimenta. Retornando a Underhill, pode-se admitir que o estado "psicofísico" dos grandes místicos está ligado à violência que seus altos estados de consciência exercem sobre o sistema nervoso. Um exemplo icônico, citando Antoine Vergote (p. 246), é Teresa de Ávila, que poderia ter sido uma amante abrasadora ou ainda uma histérica, mas graças ao trabalho interior que realizou consigo mesma transformou positivamente a sua personalidade.

A pergunta que retorna é justamente: qual é a linha divisória para diferenciar uma revelação mística de uma mera alucinação patológica? E, nosso autor, utilizando o pensamento de Jean Jacques Lhermite (p. 257) para essa diferenciação, aborda três aspectos: primeiro, e talvez mais importante, é a mudança do místico na sua maneira de agir e pensar; um outro sinal é dado pela profunda paz que experimenta; um terceiro é a duração de tais experiências, que permanecem na memória por um longo tempo e, muitas vezes, nunca desaparecem. Por sua vez, as visões

ou revelações de caráter patológico não trazem nenhum desses sinais, pois não permanecem na memória; não conferem paz, nem alegria interior. Outras diferenças entre revelação mística daquela patológica vão aparecer na página 270, em que Domínguez compara o místico a um artista. Como o artista, o místico é fecundo na sua produção, ao contrário do psicótico, cujos delírios se esgotam na tentativa de explicar a experiência incomunicável de sofrimento.

Além disso, Carlos Domínguez (p. 271) não se contenta com as respostas dadas até então. O autor segue aprofundando a pergunta colocada sobre a fronteira entre revelação mística e alucinação patológica, dialogando com o pensamento de Jordi Font e de William Walter Meissner. As diferenças são notáveis entre o que se poderia chamar uma experiência pseudomística psicótica e uma experiência religiosa saudável. A primeira inevitavelmente será caótica e confusa; no entanto, na segunda, a identidade é sempre preservada. Ao contrário do quadro psicótico, que vem acompanhado de um processo de desintegração pessoal, a experiência mística madura fortalece e enriquece a personalidade. Ou seja, ao menos na narrativa da mística cristã ocidental, não há desintegração do ego, o que há é despojamento e libertação dos apegos. É o que mostra uma experiência empírica, realizada em 1993 por pesquisadores estadunidenses, apresentada por Domínguez (p. 278), na qual a hipótese confirmada foi a de que a experiência mística autêntica é assinalada por uma redução dos próprios interesses pessoais. As pessoas que tinham experiências espirituais avançadas renunciavam a suas disposições narcísicas e eram mais predispostas a servir. Desenvolviam uma consciência mais compassiva para com os outros.

Nosso autor segue insistindo sobre a diferença existente entre a psicose e o misticismo (p. 275), que se encontra justamente na capacidade dos místicos de relações intersubjetivas que os distanciam de um narcisismo enclausurado. Ao contrário do psicótico, o místico reconhece a alteridade do outro, estabelece vínculos afetivos e relações sociais de qualidade, que lhe permitem

dar e receber amor, demonstrando sua capacidade de trabalhar e amar como duas facetas essenciais da maturidade. E, ainda na página 276, Carlos Domínguez conclui que o místico não confunde Deus com seu anseio, visto que é capaz de se relacionar com Ele desde a hipótese de sua falta, da falta que torna a todos nós seres separados. Para o místico, Deus nunca satisfaz o desejo além daqui e agora. É por isso que o desejo é tão frequentemente descrito como ferido. A partir dessas considerações, nosso autor vai mais além como quando compara a experiência mística com a relação sexual. Ambas expressam não só a mais alta aspiração do desejo como também a impossibilidade de essa aspiração ser satisfeita de uma vez por todas. Nesse sentido, uma serve de metáfora da outra. Domínguez, refletindo a partir das ideias de Jacques Lacan (p. 281), corrobora que o objeto de desejo é impossível, uma vez que nunca nos será dada a presença perfeita, porque não é possível eliminar toda a distância e toda a diferença que nos constitui como seres humanos; portanto, uma experiência de alegria total ou de amor total não se realizam. E, portanto, o místico experimenta alegria e dor, presença e ausência, consolo e desespero, dia e noite.

É importante ressaltar a clareza de Carlos Domínguez em cuja obra a sexualidade é entendida no sentido amplo da psicanálise, que vai para além da genitalidade pura, mas sem excluí-la. "Misticismo" e "sexualidade" não são termos antagônicos; mas complementam-se e fundem-se. Eles se complementam no processo de sublimação, possibilitando que haja luz no coração da escuridão. "O sexo realiza essa reconciliação milagrosa, a chama viva do amor que, através da forma sensível do corpo, acende incorporadamente, em brilho" (p. 301). Desse modo, sexo e teofania não se excluem, mas podem ser o caminho que leva à manifestação de Deus.

9 Um caso particular: Deus e o inconsciente na experiência de Inácio de Loyola

No capítulo sétimo, Carlos Domínguez Morano dedica-se a apresentar um estudo de caso apli-

cado, e, como membro da Companhia de Jesus, aplica o estudo ao fundador da Ordem, Inácio de Loyola. Já no início (p. 307), o autor faz uma reflexão sobre a graça, partindo da teologia, como uma ação de Deus na alma; portanto, ao falar dos fenômenos místicos, a psiquiatria ou mesmo a psicanálise não teriam nada a dizer. Por outro lado, se levarmos em conta que tais fenômenos têm a ver com dinamismos inconscientes que são percebíveis na dita experiência do sujeito, então pode-se propor um debate amplo entre psiquiatria, psicologia clínica e religião. A partir da teologia, o problema de fundo diz respeito à relação entre graça e natureza. Insiste Carlos Domínguez que falar hoje sobre a graça é falar sobre a relação de Deus com a humanidade, segundo o contexto de uma vida concreta, que abarca todos os espaços da existência humana, habitada por desejos, conflitos, temores, repressões e determinações. É sobre essa realidade existencial que Deus age.

Aplicando a realidade existencial de Inácio de Loyola (p. 308) e trabalhando com as ideias de William Meissner, colega Jesuíta com vasta obra sobre o fundador da Companhia de Jesus, Carlos Domínguez dirá que as experiências místicas de Inácio estão conectadas com seu psiquismo, ou seja, com seus condicionamentos psíquicos, e os momentos que viveu jogaram um papel preponderante na sua experiência espiritual. O Inácio que sofre agitações internas no início de sua conversão, gravemente ferido na sua casa em Loyola, onde se inicia suas experiências místicas, não será o mesmo das experiências místicas que se consolidam para sempre em Manresa.

Na página 309, o autor explica que, somente a partir das experiências místicas de Inácio, pode-se compreender o modo como ele organiza sua vida, canaliza a sua libido e relaciona-se com os demais, assim como o santo projeta seu futuro, trabalha seus conflitos, e realiza uma obra marcante no seu tempo, que marca a história e a Igreja até os dias atuais. Citando o renomado biógrafo Ignacio Tellechea, Domínguez afirma que Inácio de Loyola deve ser considerado um dos grandes místicos da tradição cristã, da mesma

estirpe de uma Teresa de Ávila e de São João da Cruz.

Isso não significa afirmar que Inácio de Loyola seja igual a Santa Teresa e a São João, pois cada experiência possui suas peculiaridades. Como nosso autor deixa a entender (p. 311), a personalidade de Inácio, seu temperamento e caráter, assim como seu modo de comunicação, que possui uma faceta mais intelectual que imaginativa, fazem com que sua experiência seja notadamente diferente. O conteúdo de suas experiências místicas possui um caráter substancialmente trinitário e cristológico, com uma grande centralidade na eucaristia.

Para Carlos Domínguez (p. 317), por meio da experiência mística inaciana, podem-se vislumbrar os traços de sua personalidade, que por sua vez foram diretamente influenciados pela carência da mãe. Ainda que não se saiba ao certo se o santo a conheceu, o que se pode dizer é que a mãe lhe faltou bem cedo. Nesse sentido, Carlos Domínguez se pergunta, citando José Ignacio Tellechea (p. 318): não guardaria Inácio, no segredo profundo de sua existência errante, uma procura inconsciente pela mãe desconhecida, ou mesmo instintivamente um desejo de curar a ferida da carência materna? Insiste ainda Tellechea que Inácio foi um solitário que cultivou uma interioridade incalculável, forjada por um processo de autoanálise e reflexão autocrítica. Na mesma direção vai Meissner, citado por nosso autor (p. 319), ao afirmar que a perda prematura da mãe se revela por meio de um núcleo depressivo de fundo, que se manifesta na sensação inconsciente de abandono, com propensão a um sentimento de culpa, que muito provavelmente se origina do fato de sentir-se responsável pela perda do objeto amado.

Domínguez retoma (p. 322) a situação da doença, quando Inácio se encontrou na proximidade da morte, agravando nele a situação de abandono, fragilidade e impotência. O sentimento de desamparo reativa no ser humano aquele abandono em que se encontrava nos primeiros momentos da vida, quando a saída e a "salvação" se encontram nas figuras parentais ou naqueles

que as substituíram.

É importante observar que a experiência mística de Inácio não foi fácil, nem imediata. Desde o princípio em Loyola, posteriormente em Manresa, o fundador da Companhia de Jesus viveu diversas crises e passou por um processo profundo e trabalhoso. Um elemento abordado pelo nosso autor (p. 325) é a dinâmica narcísica da personalidade de Inácio, e concorda com Meissner quando diz que a problemática narcísica abarca o panorama do mundo psíquico inaciano, no qual, para além dos reveses e dos momentos de instabilidade, as transformações desse narcisismo expressam grande parte de sua psicologia. Dessa forma, a essa corrente narcísica que marca a personalidade de Inácio, dirá Domínguez (p. 327), mostra é expressa ao longo de toda a vida no seu caráter originário mais imaturo e infantil, assim como em suas transformações, no modo de sublimar assegurando um equilíbrio do conjunto de sua dinâmica pessoal e espiritual. Esse narcisismo vai exercer um papel relevante no processo de conversão do místico Inácio, impulsionando uma reestruturação na sua dinâmica global de personalidade, caracterizada por um caráter vigoroso e autônomo, um amor-próprio saudável, possuidor de uma confiança notável e de segurança em si mesmo.

No que diz respeito ao narcisismo, uma distinção importante é aquela que Domínguez propõe (p. 328) entre o Eu Ideal e o Ideal de Eu, insistindo que o tipo de narcisismo se difere um do outro. No primeiro, há uma confusão do eu com o ideal; já no segundo, o eu se remete e transcende esse mesmo ideal. O autor ainda vai dizer que o Eu Ideal representa o narcisismo no seu estado mais primitivo, enquanto o Ideal de Eu, mesmo quando se apoia nesse narcisismo, converte-se numa via de acesso à alteridade. Aqui se coloca, sobretudo, a contribuição da psicanálise posterior a Freud, diferenciando entre um narcisismo saudável de outro patológico.

No que concerne a Inácio, dirá nosso autor (p. 341), a partir de Manresa e, de modo especial, na experiência junto ao rio Cardoner, o fundador da Companhia de Jesus é tomado de uma paixão

amorosa que vai estruturar sua vida de modo permanente. A mística de Inácio está intimamente relacionada à ação. Nesse sentido, para Domínguez (p. 352), a espiritualidade inaciana articula mística e compromisso e, portanto, em Inácio, estão presentes aqueles componentes feminino-maternos, juntamente com os masculino-paternos que constituem o núcleo da espiritualidade cristã e que, por sua vez, dão conteúdo ao imperativo de superar um retorno narcisista da experiência mística. Citando William James (p. 354), Carlos Domínguez dirá: "Santo Inácio foi um místico, porém seu misticismo fez dele um dos grandes homens de ação mais poderosos que já existiram". Sendo assim, conclui Carlos Domínguez (p. 355), a contemplação, se é cristã, é contemplação de um Deus atuante, que, pela Sua presença eficaz na história humana, salva e redime o ser humano.

10 Entre o Oriente e o Ocidente: dualidade e não dualidade

Chegamos ao oitavo e último capítulo, sob o título "Entre o Oriente e Ocidente: dualidade e não dualidade", no qual Carlos Domínguez Morano traz uma reflexão que o acompanhou ao longo dessas 437 páginas e que introduz o fechamento da sua obra com "chave de ouro". O autor parte do princípio (p. 361) de que somos "seres separados". E o momento específico dessa separação acontece quando há o corte do cordão umbilical que nos separa do ventre materno. O que seria uma separação biológica deverá ser assumida, ainda que com dor no nível psíquico. Somente assim assumimos conscientemente que somos um indivíduo; ou seja, uma entidade organizada, que, por sua vez, é indivisível. Essa separação é condição *sine qua non* que permite ao ser humano passar do regime imaginário para o simbólico, da natureza para a cultura. Nesse ponto, nosso autor volta a Lacan (p. 362), para quem "o objeto de desejo é impossível". Se, de um lado, a falta é uma fenda que experimentamos no fundo do nosso ser, cuja distância e dor que nos separa da já impossível não dualidade nenhuma entidade poderá preencher e acalmar

plenamente, de outra parte, essa falta constitui a fonte e o anseio que mobiliza o desejo místico. Essa condição inevitável de sermos marcados por carência e separação nos leva a aceitar um dado da realidade de que não somos tudo para ninguém, assim como ninguém será tudo para nós, nem mesmo Deus. Essa, precisamente, é a lição dos místicos. Desse modo, não existe experiência em seu estado puro, pois ela sempre vem interpretada; do contrário, poderia ser reduzida a uma "espécie de cataclismo emocional do ego".

Domínguez trabalha com a ideia de quatro arquétipos (p. 364-365), sendo o primeiro denominado *arquétipo antropológico da realidade última*, que seria o da transcendência transcendente, e refere-se a Raimon Panikkar, sacerdote católico, dizendo que neste caso a atitude é marcadamente masculina. O segundo arquétipo antropológico é a *transcendência imanente*, caracteristicamente feminina. *Brahman* também é transcendente, porém, quer tornar-se um, de modo que o importante é descobrir o *Brahman* que está em mim, que eu sou. O essencial, portanto, é experimentar a totalidade, ser totalidade. Trata-se de uma via negativa que abole toda a diferença e toda a individualidade. Um critério para verificar sua autenticidade tem a ver com a perda do medo de se perder, desaparecer; do contrário, continuaria restrito ao seu pequeno ego.

O terceiro arquétipo é aquele da *imanência transcendente*. Trata-se de um arquétipo neutro, que não é nem masculino, nem feminino. Sua imanência é de um caráter tão radical que somente transcendendo qualquer coisa existente pode ser alcançada sua realidade última. Aqui o Nirvana se constitui na "experiência suprema", na extinção do desejo. Portanto, não tem a ver com o primeiro, com ver Deus em todas as coisas, nem com o segundo arquétipo, com ver todas as coisas em Deus, mas abdica de divinizar qualquer experiência humana.

O quarto arquétipo, finalmente, é aquele da *imanência imanente*. Nesse caso, a atitude é radicalmente terrena. A imanência não deve ser transcendida, nem corrigida, não devemos procurar nada fora deste mundo. A religião é a

indiferença, e a "experiência suprema" é a do sábio que, conhecendo as profundezas do coração humano, escolhe mergulhar no mundo sem transcendê-lo.

Um pensamento importante, trabalhado pelo nosso autor (p. 367), é aquele de Keiji Nishitani, filósofo existencialista japonês: se o conceito de "pessoa" aplicado ao homem é, sem dúvida, a mais alta concepção que já foi concebida, assim também é com a ideia de Deus como pessoa. Porém, como lembra Nishitani, seguindo os passos de Mestre Eckhart, a pessoa pode ser entendida como uma realidade chamada a se dissolver na "mesmice absoluta", assim como Jesus Cristo se esvaziou de sua condição de Deus, ou como nós nos esvaziamos no amor ao inimigo. A partir daí, o nascimento de Deus na alma se torna possível.

De qualquer modo, para além da formulação dogmática, o crente cristão experimenta Deus como alteridade, um Tu, a quem ele se anima a chamar de Pai, mesmo entendendo que Deus não é pai nem mãe. O crente cristão, porém, sabe que Deus está além de todo nome e representação, porque é um mistério que transcende a linguagem. Para a grande parte dos místicos do Ocidente, esse mistério que chamamos Deus é um mistério amoroso e personalizado, que no cristianismo se manifestou na pessoa de Jesus, numa relação entre um Tu que fala de um outro TU que nos acolhe e nos transcende.

Seja a partir da dualidade, ou da não dualidade, as experiências místicas se caracterizam por uma superação nos modos de relação sujeito-objeto, e, citando Martin Buber (p. 372), afirma Domínguez: "Deus é o Todo Outro: mas ele também é o próprio Todo, o Todo presente [...] mais perto de mim do que do meu Eu". Domínguez retorna a Eckhart sobre o homem tornar-se um "ser separado", "ao 'vazio' de todas as criaturas", para se encontrar em um "puro nada". É essa descoberta do "puro nada" que obriga Deus a me amar, e assim permite a entrada, a concepção e o nascimento na alma do Verbo Divino. Na mística cristã, pelo menos, trata-se de perder-se, despojar-se, até mesmo negar-se. Numa perspectiva psicanalítica, trata-se de superar progressivamente o narcisismo, para

vislumbrar uma alteridade em que o vínculo amoroso se abre a um eu e a um tu. Sendo assim, dirá Carlos Domínguez que esse elo particular, dual e não dual, é o que Teilhard de Chardin também expressou de maneira bela e apropriada em sua famosa "Missa sobre o Mundo".

Um tema abordado também pelo nosso autor é aquele da relação entre misticismo e instituição (p. 382), que nem sempre foi fácil. Porém, Domínguez chama a atenção para o fato de que a exclusão desta última e de suas mediações particulares expõe o místico a uma deriva perigosa que o aproxima de posições gnósticas, iluministas e de perigosos recintos narcísicos. Nesse sentido, o autor continua insistindo (p. 383) que uma fé que se encerra no subjetivismo pode levar o sujeito a permanecer fechado na imanência de sua própria razão e pensamento, desencarnando-se do mistério. No que se refere à tradição, dirá nosso autor, entre outras coisas (p. 388), que não se trata de uma nova síntese, tampouco de "concordismo", menos ainda de um "universalismo", ou "inclusivismo", ou, ainda, de um novo "sincretismo". Do que se trata mesmo é de uma espiritualidade dialógica, de uma tensão dinâmica e fecunda, aberta, que se move no terreno do outro, podendo viver na fronteira da própria religião e fiel a ela. Citando Panikkar, em cada ser humano vive um oriente e um ocidente. Um oriente como um horizonte que nunca chega, onde o Sol nasce, numa dimensão de esperança e sentido vago de transcendência; mas também todo ser humano possui uma dimensão de ocidente, da maturidade, onde o Sol se põe, onde os valores materiais e a concretude são apreciados, onde as formas e as coisas são importantes e o conhecimento vespertino descobre a imanência nas próprias coisas. E dirá nosso autor (p. 389) referindo-se à dualidade e à não dualidade: ambas terão que ser assumidas numa relação dialética, que ainda deverá ser definida, na qual o ser humano se conectará com o mistério que ele é, e no qual ele habita.

Epílogo

A contribuição dos místicos

Chegamos ao final da obra de Carlos Domínguez Morano. Após essa grandiosa "epopeia", ao longo das 437 páginas, pode-se dizer que é inequívoca a experiência dos místicos para a humanidade. A frase de Wilfred Bion, já nas páginas iniciais, ilustra isso muito bem: "Não há místicos suficientes, e é necessário não desperdiçar os que existem". Sim, temos um déficit de místicos autênticos e verdadeiros, que tenham coragem de conviver com os paradoxos da existência. Que é justamente aquela de conviver com a plenitude e com o vazio. Ou, ainda, numa perspectiva psicanalítica, citando Catherine Millot (p. 37), "a da pulsão em seu estado mais puro".

Para nosso autor (p. 391), a mística, inicialmente, deve ser considerada uma experiência humana. Ela é um encontro de comunhão radical e transcendente com um Outro, em quem deposita toda a sua confiança, sua origem, sentido e fim último de sua existência. A psicanálise não saberia mergulhar na realidade psíquica que constitui a pessoa do místico. E por que é assim? Dirá Domínguez (p. 396) que isso se deve à razão de que nenhum pensador, seja ele teólogo ou psicanalista, e mesmo um sujeito religioso, conseguiu expressar de modo decisivo a consciência da realidade a que se refere em sua experiência que transcende as representações que oferece. Isso significa dizer que o místico, de modo paradigmático, revela que, para alcançar o Outro, faz-se necessário experimentar o nada. Trata-se de um trabalho de desapropriação e de descentrar-se de si mesmo. Aceitar morrer para qualquer modo de fascínio narcísico. A alma, então, deve estar "vazia em pura negação de todas as criaturas". Porque exatamente onde a criatura termina é que começa o ser de Deus.

A mística implica uma profunda capacidade de despojamento, e na experiência de um mestre, João da Cruz, por exemplo, na *Subida ao Monte Carmelo*, a alma plena de amor divino perde-se na realidade do Outro, que chamamos Deus, no qual o vazio interior cede espaço para além da

angústia e da espera, da ausência e da dor; mas para a plenitude que se revela como presença. A mística também deságua na simplicidade. O símbolo da mística, não raro, é aquele da "noite escura", quando a luz excede à razão, seu excesso cega a mente, por isso, o conhecimento é sombrio e confuso. Trata-se de uma contemplação, nas palavras de Auguste Poulain, "obscura, cega e ofuscante". O objetivo último da mística é a união. O místico empreende assim um caminho em direção ao seu mundo interior, no qual uma experiência de fé pode continuar a ter espaço dentro de sua realidade pessoal e cultural específica.

Como bem mostra Michel de Certeau, citado pelo nosso autor na página 44, desde os séculos XVI e XVII, o misticismo cresce em torno de uma perda, e os séculos XVI e XVII são a figura histórica dessa perda. Um mundo inteiro desmoronou e, nessa ruína, torna-se legível uma ausência que multiplica o desejo. Uma série de rupturas fundamentais ocorreram. A ambição de uma radicalidade cristã vem colocada em "xeque-mate" num contexto de decadência e de colapso do mundo.

Para Domínguez (p. 178), o místico é um ouvinte, aquele que "aprende a ouvir", que tira todo o barulho que atrapalha a possibilidade de ouvir uma palavra que ninguém sabe dizer. Por isso, a experiência mística coloca todas as suas forças em um não: não à pretensão de dominar conceitualmente uma realidade que o místico considera insondável. Portanto, não é de se estranhar que o místico possa ser confundido sob suspeita de ser um niilista. Diante disso, é quase inevitável uma certa perturbação da instituição que pretenda ter suas crenças e seus dogmas fechados. Morano conclui que (p. 399) o místico lembra ao teólogo e ao crente em geral que o Deus em quem ele acredita é amor e não poder; é um Deus que é a fonte de uma alegria não ansiosamente procurada, mas acolhida com gratidão.

Referências

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. *Crer depois de Freud*. 3. ed. São Paulo: Loyola de 2003.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. *Mística y psicoanálisis: el lugar del otro en los místicos de occidente*. Madrid: Trotta, 2020.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável: Sigmund Freud e Oskar Pfister*. São Paulo: Loyola, 2010.

Evilázio Francisco Borges Teixeira

Reitor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS, 2017-2024), professor titular do Programa de Pós-Graduação da Escola de Humanidades (PUCRS). Graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1996), em Filosofia pela PUCRS (1997), mestre em Filosofia pela PUCRS (1998) e em Teologia pela Pontifícia Universitas Gregoriana - Roma (2000), doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana - Roma (2002) e em Filosofia pela Pontifícia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe - Roma (Angelicum) (2004), pós-graduado em Gestão e Liderança Universitária no Instituto de Gestão e Liderança (IGLU, 2007), estágio na Universidade de Ottawa - Canadá, graduado em Direito pela PUCRS (2016), Business and Professional English pela Georgetown University - USA (2016). Psicanálise Clínica pelo Instituto Brasileiro de Psicanálise Clínica (IBPC, 2022). Tem experiência na área de Gestão Educacional, Conselhos de Administração, Teologia e Filosofia, com ênfase em Hermenêutica, atuando principalmente nos seguintes temas: religião, psicanálise, universidade, educação, espiritualidade e modernidade.

Endereço para correspondência

EVILÁZIO FRANCISCO BORGES TEIXEIRA

Av. Professor Oscar Pereira, 2742, 91710-000

Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

Como citar este artigo

Borges Teixeira, I. E. Ensaio analítico da obra *Mística y psicoanálisis: el lugar del otro en los místicos de occidente* de Carlos Domínguez Morano. *Veritas* (Porto Alegre), e47922. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2026.1.47922>

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.