

Silvia Rosa da Silva Zanolla | Paulo Vitorino Fontes

Psicologia, Experiências Inauditas e Adoecimento Mental:

ciência, religião e mito como (de)formação cultural

2ª edição

Cegraf UFG



Universidade Federal de Goiás

Reitora

Angelita Pereira de Lima

Vice-Reitor

Jesiel Freitas Carvalho

Diretora do Cegraf UFG

Maria Lucia Kons

Faculdade de Educação

**Programa de Pós-Graduação em
Educação – PPGE/FE/UFG**

Diretora

Lueli Duarte Nogueira

Vice-diretora

Priscilla Melo Ribeiro de Lima

Coordenadora do PPG

Daniela da Costa Britto

Pereira Lima

Vice-coordenadora do PPGE

Marilza Vanessa Rosa Suanno



Conselho Editorial deste livro

Adriana Hoffmann Fernandes (PUC-Rio)

António Xavier Tomo (UPM, Moçambique)

Claudio Luis de Camargo Penteado (UFABC)

Flávia Cristina Oliveira Murbach de Barros (UFSCar)

Osmar Hélio Alves Araújo (UFPB)

*Gibrán Larrauri Olguín (Universidad Iberoamericana
Ciudad de México)*

Ivan Fortunato (IFSP Itapetininga)

José Leon Crochik (USP)

*Sônia Araujo (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de
Buenos Aires, Argentina)*



UAç
UNIVERSIDADE
DOS AÇORES

Silvia Rosa da Silva Zanolla | Paulo Vitorino Fontes

Psicologia, Experiências Inauditas e Adoecimento Mental:

ciência, religião e mito como (de)formação cultural

2ª edição

2025

Cegraf UFG

© 2025 Silvia Rosa da Silva Zanolla; Paulo Vitorino Fontes

© 2025 Cegraf UFG

Capa, projeto gráfico e diagramação adaptativa

Bruno Oubam

Revisão ortográfica e normalização técnica

Ananda Carvalho Silva



DOI: <https://doi.org/10.63756/CegrafUFG.PSI.ebook.978-85-495-1126-3/2025>

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Zanolla, Silvia Rosa da Silva

Psicologia, experiências inauditas e adoecimento mental [livro eletrônico] : ciência, religião e mito como (de)formação cultural / Silvia Rosa da Silva Zanolla, Paulo Vitorino Fontes. -- 2. ed. -- Goiânia, GO : Cegraf UFG, 2025.

PDF

Bibliografia.

ISBN 978-85-495-1126-3

1. Ciência 2. Filosofia 3. Psicologia 4. Religiões
5. Saúde mental 6. Teoria crítica I. Fontes, Paulo Vitorino. II. Título.

25-267462

CDD-300

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências sociais 300

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

“A dialética não pode estancar diante dos conceitos de São e Doente, nem de conceitos tão intimamente aparentados com eles, como os de racional e irracional [...], o dever do dialético é não sucumbir ao abismo da doença ditada impiedosamente pelo bom senso dos outros.”

(Adorno, 1993, p. 63)

Agradecimentos

“À minha família, Lucas, Ercílio e Anita, pelo amor-aprendizado.

À Universidade Federal de Goiás e à
Direção da Faculdade de Educação (FE/UFG).

Ao Programa de Pós-graduação da
Faculdade de Educação (PPGE/FE/UFG).

Ao Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação, Violência,
Infância, Diversidade e Arte (NEVIDA/FE/UFG).

À Faculdade de Ciências Sociais e Humanas e Centro de Estudos
Humanísticos – Universidade dos Açores, Portugal (UAC/PT).

Ao professor Dr. Paulo Vitorino Fontes, pela generosidade e pela
coragem, por ‘estar fora da caixa’ ao me supervisionar.

À professora Dra. Monique Andries pelo prefácio desta obra.

Ao professor Dr. Pedro Adalberto Gomes Oliveira Neto
pela apresentação deste trabalho.

Ao grupo de estudos independentes das ‘Terças-feiras’.

Ao canal *Afinal, o que somos nós?* e seus participantes.”

Dra. Silvia Rosa da Silva Zanolla

“A gratidão é imensa principalmente para a minha família que
sempre esteve comigo e me apoiou nas várias dificuldades, mas
também alegrias: ao David e à Iolanda.

Ao Centro de Estudos Humanísticos da Universidade dos Açores,
que acolheu esta investigação e projeto de Pós-Doutoramento.

À Dra. Silvia Zanolla pela sua grandeza de humanidade
e de conhecimento, que me faz aprender e agradecer
a oportunidade de participar nesta pesquisa.”

Dr. Paulo Vitorino Fontes



Sumário

Prefácio 10

Apresentação 13

Introdução 18

**1 | Sociedade, cultura, educação e saúde:
loucura como ideologia e subjetividade
como mito** 25

Psicologia, ciência e ideologia: interfaces com
adoecimento mental, religião e modelo biomédico 41

Teoria crítica, psicologia, subjetividade e dilemas
científicos: doença mental e política da
(a)normalidade patológica 43

Advento da ideia de transtorno mental: fatores
históricos, científicos, religiosos, políticos e
culturais da “loucura” 50

**2 | Tributo cultural, religioso e político
à psicologia: o lugar da ciência face às
experiências anômalas, (in)comuns
ou inauditas** 66

Ressignificando conceitos em constelação dialética:
experiência inaudita, ciência, política e religião
como representações ideológicas 68



<i>Experiências inauditas, espiritualidade, modelo biomédico e política: representações e contradições</i>	85
Indústria cultural do misticismo: adoecimento mental e espiritualidade como mercadoria	97
<i>Superstições secundárias, adoecimento e deformação política e cultural: o outro lado da moeda</i>	98
Experiências inauditas, religião e sofrimento psíquico: a Psicologia contra o adoecimento mental, e a Educação contra o preconceito	103
Experiência inaudita, psicologia e psiquiatria: ciência e pseudociência como mensuração da subjetividade	129

3 | Psicologia e pseudociência em acerto de contas: superstição, negacionismo e anti-intelectualismo 139

Psicologia e pseudociência: o mito da subjetividade como método	140
Experiências inauditas, delírios e estados de esquizofrenia: ideologias conceituais místicas e científicas acerca do adoecimento emocional.....	160
Experiências inauditas, psicanálise e tabu: um “contrato” inacabado	170
<i>Freud, Jung e Lacan: razão, verdade, realidade e fantasia em dilema científico</i>	184

4 | Base teórica e conceitual: (re)definições de sentidos 198

5 | Metodologia e etapas da investigação: natureza, instrumentos, análise do conteúdo e sujeitos..... 209

Natureza da pesquisa.....	209
Instrumentos: SSPS e análise do conteúdo.....	210
Amostragem em Experiências de Quase Morte (EQM): sujeitos, Comitê de Ética e campo	218
Conceitos e categorias como base teórico-crítica	222
6 Exposição e análise geral dos dados.....	226
Descritores e indicadores do perfil sociodemográfico	226
Descritores e indicadores de representações sociais	240
Conclusões preliminares	297
Referências	338

Prefácio

Prefaciar não é tarefa simples, diferentemente do que sua fonte etimológica possa sugerir. O termo “prefácio” vem do latim, sendo formado por *prae* (antes) e *efatio* (dito), ou seja, falar antes sobre o que será dito posteriormente. Nesse sentido, poderia ser tomada como tarefa trivial, um mero antecipar do que será apresentado depois.

No entanto, quando o que vem depois tem o rigor e a profundidade do texto de Silvia Zanolla e Paulo Vitorino Fontes, o “falar antes” se torna tarefa das mais complexas, cheia de responsabilidade. Tarefa complexa pelo cuidado que se deve ter frente a uma obra que transita, com desenvoltura ímpar, por conceitos densos e originalmente ressignificados; tarefa cheia de responsabilidade porque traz em si o cuidado de oferecer ao/à leitor/a não apenas um convite à leitura, mas sim uma proposta de investimento intelectual, que lhe tomará tempo e dedicação.

O texto se constitui, de forma objetiva, no que se poderia chamar resultados de um estágio de pós-doutoramento realizado pela autora Zanolla, supervisionado pelo outro autor Fontes. No entanto, algo que poderia se reduzir a um relatório, ainda que rigoroso e correto, se constitui em algo muito maior, graças à generosidade dos autores que trazem um arsenal de reflexões e desdobramentos acerca de conceitos



que não se limitam à área da Psicologia, presente no título, mas que trazem, de forma singular, as contribuições da Educação e da Filosofia, promovendo uma criativa trama de ricos fios. Sem dúvida, estamos diante de uma obra de arte científica!

Em seu primeiro capítulo, o livro oferece reflexões sobre temas atuais e eternos, à luz da Teoria Crítica, em específico do pensamento de Theodor W. Adorno, como adoecimento mental, mito e religião. Temas eternos, pois com Adorno aprendemos que a barbárie continuará existindo enquanto persistirem as condições objetivas que permitem tal regressão. Temas atuais e urgentes, porque a par de todo o desenvolvimento que marca a era digital, seguimos convivendo com posturas irracionais de atraso e recusa do conhecimento científico.

Nos dois capítulos seguintes, a Psicologia recebe tratamento nobre, evidenciando seu alcance e possibilidades na tarefa de construção da emancipação humana. Mais uma vez, retorno a Adorno: a Psicologia oferecida nesses capítulos mostra seu caráter de adaptação de forma positiva, uma vez que bebe em fontes límpidas de Freud, Lacan e Jung, sem deixar de ser original; ao mesmo tempo, deixa clara sua faceta de emancipação, apontando para a necessidade de superação da pseudociência e seus derivados, como o negacionismo, o anti-intelectualismo, a superstição e o misticismo político.

E como se já não bastasse o esforço de elaboração teórica compartilhado até então, os autores trazem detalhadamente, nos capítulos seguintes, o desenvolvimento de uma pesquisa empírica, dentro dos mais absolutos preceitos de ética e humanidade. Ainda que os depoimentos estivessem públicos em redes sociais e plataformas digitais, os autores tiveram o cuidado de não expor os sujeitos de forma explícita. Trata-se de um esforço metodológico de grande envergadura, que pode vir a se

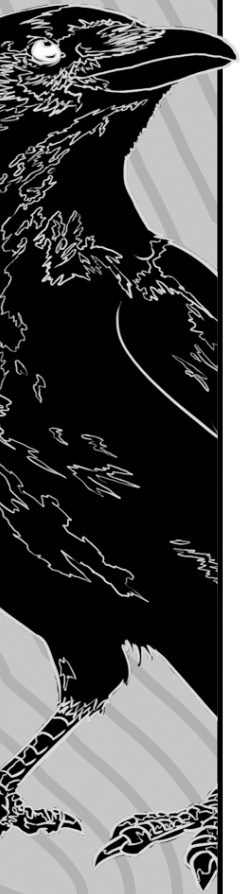
tornar fonte de aprendizado metodológico para estudantes de pós-graduação e pesquisadores iniciantes, ainda que não dominem as bases teóricas adornianas.

Por fim, após a leitura das férteis e (in)conclusas considerações finais, o que posso afirmar é que se trata de obra instigante, densa e necessária. É, portanto, com prazer que convido leitores, como trazido anteriormente, a esse esforço intelectual. E tenho certeza de que, ao fim e ao cabo, o investimento terá sido proveitoso e transformador.

Monique Andries Nogueira
Rio de Janeiro, 17 de fevereiro de 2023.

Apresentação

Houve uma época na qual o homem abrigava um mundo que lhe fora doado, período no qual à ciência cabia a tarefa de analisar o visível dos corpos em prol de contemplar as essências e a verdade. Nesse momento, o da antiguidade clássica, a tarefa humana consistia em se harmonizar com essa Causa Primeira e Última, a ordem cósmica, e ser feliz. Séculos depois, essa causa material (matéria como substrato), objeto da ciência e busca humana, fora substituída pela causa material, mas agora no sentido de força, e nesse momento da teoria newtoniana, o homem começa a se conceber como corpo/máquina (Descartes) e como homem/máquina (Hobbes). A ciência se desloca da investigação do visível dos corpos para o invisível das funções dos órgãos, e o homem se converte, gradativamente, em ente, manifestação do ser. Mas quando surge a psicologia científica, no século XIX, o olhar científico se altera uma terceira vez. Do visível dos corpos ao invisível das funções dos órgãos, a ciência contemporânea se direciona para um princípio que permite as funções dos órgãos manter o visível corporal funcionando. É nesse momento que a Psicologia e a Sociologia se convertem de estudo do ser do homem ao estudo do modo do ser do homem (Foucault).



Esse feito científico e filosófico nos apresenta certo inefável, uma espécie de elementar (Laozi), absoluto como indeterminado (Hegel), o quantum (Nels Bohr), inconsciente (Freud, Lacan e Jung) que permite sua determinação *a posteriori*. Esse princípio ontológico impacta nossas vidas e, ao contrário do mundo numênico kantiano, não se esconde, mas se apresenta no próprio fenômeno, impactando decididamente o comportamento humano.

Silvia Zanolla e Paulo Fontes adentram esta problemática cultural e científica e contribuem nessa *démarche* cultural ao divulgarem as suas pesquisas acerca de experiências inauditas. Adorno nos acenou a necessidade de um segundo giro copernicano no seu contrário, aquele que se põe à investigação sobre o sujeito e a sua relação com as amarras ideológicas em diversos aspectos da vida humana. Esta obra dos caros docentes Silvia Zanolla e Paulo Fontes, que ora se publiciza, nos convida a pensarmos em um terceiro giro, aquele da razão à irrazão, do sujeito ao homem, levando a cabo a profundidade da antropologia aos recôncavos inauditos, inefáveis, indeterminados e, por isso, muitas vezes abandonados, relegados ao esquecimento.

Jung asseverava que a psicologia emergente no século XIX nasceu sem alma. Esta obra não se resguarda aos meandros de uma razão envelhecida, desgastada na atualidade, mas a desloca da objetividade à efetividade científica, em prol de uma investigação que suprassume (nega e conserva) o próprio conceito de razão. Houve um giro copernicano e kantiano que deslocou a passividade humana, como ser predeterminado, à sua atividade de reconstruir o mundo, ao humano se reconstruir nesse processo de reconstrução. Embora algo de inefável ainda ressoasse no mundo do humano, a ciência e os demais saberes preferiram investigar fenômenos, objetos sensíveis (Kant), uma vez que a

ciência emergente no século XIX só poderia se ater a objetos sensíveis. Os arquétipos, os inefáveis, tudo aquilo que escapava à razão foi e, muitas vezes, é colocado em suspensão. Não tardou para que houvesse um segundo giro copernicano (Adorno), mas agora hegeliano, marxiano, heideggeriano, junguiano, aquele no qual o Eu, o Nós, a presença, a individuação pudessem contar com algo necessário, efetivo ou a substituição do sujeito ao homem. O homem que era ser converteu-se em corpo/máquina, em homem/máquina, em fenômeno; fora requerido como homem renovado, contraditório, um ser não somente fenomênico, mas essente. Começamos a nos perguntar se o caudal antropológico cartesiano, hobbesiano e kantiano não tinha nos apresentado um homem artificial, mais entendedor do que essente.

O impacto dessas antropologias deu início a um segundo giro, o da razão, e dele a novas concepções de ciência. Recolocou-se o homem em sua esfera complexa, profunda, e perguntou-se sobre o endeusamento da razão e o seu impacto nos saberes científicos. Esse segundo giro copernicano, hegeliano, nos alerta para o perigo de edificarmos uma nova antropologia sem alma, sem ser, marcada pelo ente, pela manifestação do humano, sem que ele lá esteja, uma casa vazia: não está onde se apresenta e se apresenta onde não está.

Faltava um terceiro giro, agora energicista, aquele que mantendo-se nos limites da racionalidade acadêmica leva em conta “experiências inauditas”, não com o propósito de confirmá-las ou negá-las, próprio da racionalidade acadêmica esclerosada, mas visando compreender seus impactos na consciência individual e coletiva. Volta a nos incomodar aquela insustentável leveza do ser; o seu esquecimento ressurge, mas mantendo-se no âmbito acadêmico, embora inaugurando outra concepção de racionalidade. Agora não mais exclusivamente

objetiva (Kant), mas efetiva (Hegel), vivenciada (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Heidegger, Adorno), a razão, mantendo-se em seus limites, inclui algo de humano nas investigações de um novo humanismo.

Se Adorno nos anunciou um segundo giro copernicano no seu contrário, Silvia e Paulo nos anunciam a necessidade de um terceiro giro, aquele dos impactos da consciência individual e coletiva da irrazão impactante nas objetividades e efetividades humanas. O desafio de Silvia e Paulo nesta obra demonstra o livre pensar próprio dos grandes sábios, aqueles que não se permitem limites, que se deixam levar pela sensibilidade própria daquelas pessoas que suprasumiram a racionalidade estabelecida e inauguraram um terceiro giro na busca de um humano. Essa contribuição teórica nos chama a atenção para o humano, demasiadamente humano que, afora comprovações ou não, vale por seus próprios relatos, aquele que não se pergunta sobre o porquê, a causa, mas dá valia às pessoas vivenciadas em seus relatos que tanto impactam sua individualidade quanto afetam a coletividade.

A pesquisa sobre experiências inauditas não se restringe ao modelo de comprovação ou não do que foi observado, não se deixa levar pela morte do sujeito, mas antes relata vivências que fazem parte do nosso cotidiano e como tais vivências impactam as pessoas que as relatam. Tudo isso em prol de uma vida integral e saudável. Do que não se pode falar ou saber é melhor que não se cale, mas que enfrente os inefáveis, não em prol de suas veracidades ou falsidades, mas como constituintes do humano e em seus impactos individuais e coletivos.

Experiências inauditas chamam a atenção das ciências e dos demais saberes acadêmicos para os enfrentamentos de vivências que devem ser investigadas nas academias, não somente

pela sua existência factual patente entre nós, mas pelo seu papel de publicização, preservação e contribuição à manutenção e reprodução da espécie humana. Nesse sentido, e principalmente nele, os autores desta obra nos ensinam que cientificar é pesquisar o *ethos* humano. A dialética, o caminho para a luz estão sempre iluminados na opacidade das nossas mentes. Silvia Zanolla e Paulo Fontes nos permitem retirar, um pouco, os véus da normose humana.

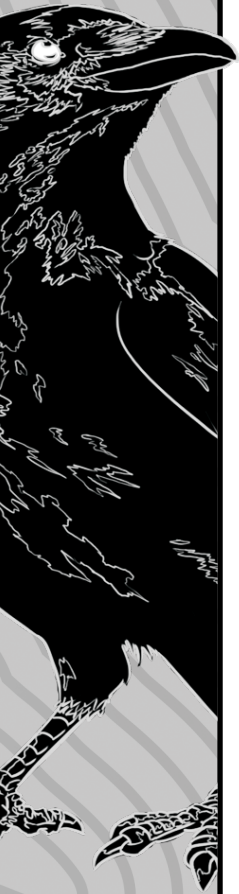
Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto
Goiânia, fevereiro de 2023.

Introdução

Os caminhos da Teoria Crítica confluem nesta investigação na construção de conhecimento em psicologia e em ciências próximas sobre fenômenos psicológicos mais amplos. “Experiência inaudita” é o conceito que se constitui ao longo da obra, tanto em teoria como na análise de tais experiências concretas vividas. Diminuir a incompreensão, o sofrimento e a ignorância sobre tais fenômenos é o nosso objetivo principal.

Seguindo a teoria crítica de Theodor W. Adorno, complementada com novas leituras que os seus e suas intérpretes apresentam, desafia-se a compreender novos objetos e experiências nestes dias. A intenção é avançar no conhecimento de experiências muitas vezes designadas de anômalas, supersticiosas, psiquiátricas ou incomuns, cujos termos não contemplam a dimensão crítica de seus fenômenos, para além de que discriminam sujeitos. Pelo que se propõe, o novo conceito de experiências inauditas permitirá revelar inicialmente a verdadeira face desconhecida do objeto, não desvalorizando o sujeito.

A dialética negativa surge como um método relevante de novas pesquisas sociais e humanas. Com Adorno, não se detém em parte da relação conceito-objeto, e expandimos as exposições genealógicas como uma componente imanente



do próprio método. Nesse caso, uma dialética negativa, diferentemente da sua alternativa positiva, sempre deve tentar fazer luz sobre as raízes pré-intelectuais, pulsionais ou práticas de todos os fenômenos intelectuais.

Para Adorno, uma vez que a teoria crítica tinha recusado a premissa filosófica da identidade entre racionalidade e realidade (Fontes, 2019), importa a relação do conceitual com o não conceitual, do idêntico com o não idêntico. Como o próprio afirma, mudar esta direção do conceitual, virá-la para o diferente em si mesmo: ali está a articulação da dialética negativa.

O conceito leva consigo a sujeição à identidade, pelo que carece de uma reflexão que o impeça; mas esta imposição seria desfeita simplesmente por dar-se conta do carácter constitutivo do irracional para o conceito. A reflexão do conceito sobre seu próprio sentido faze-o superar a aparência de realidade objetiva como uma unidade de sentido (Adorno *et al.*, 1975, p. 21).

Assim, o não idêntico, o “diferente de si mesmo”, o “não conceitual” anteposto constitui agora o primeiro ponto de referência em relação ao qual Adorno explica positivamente a ideia de uma dialética negativa. O ponto de partida será a ideia de considerar o objeto individual como infinitamente mais complexo e heterogêneo que qualquer dos seus conceitos potenciais, o que para Adorno muda a relação do pensamento com o seu objeto: este último já não se reduzirá a um único esquema (Honneth, 2009).

Adorno preocupou-se em definir virtudes intelectuais e epistêmicas, uma vez que o que se deve modificar não é a substância do processo do conhecimento em si, nem sua dependência da linguagem como meio, mas a orientação ou postura com que o levamos a cabo; insta-nos a centrar a nossa atenção cognitiva não em perseverar na obtenção de resultados, mas

em registrar com precisão de modo mais completo possível as propriedades qualitativas que poderá ter o objeto. As qualidades de pendor normativo que Adorno convoca para esta virtude epistêmica de concentrar-se no objeto são a diferenciação, a não violência, a precisão e, muitas vezes referida, a experiência intelectual (Adorno *et al.*, 1975).

Nesse sentido, o giro negativo da dialética de Adorno não só retira conclusões sobre a relação com o objeto, onde se recomenda uma postura intelectual mais atenta ao horizonte qualitativo de qualquer objeto; mas também a mudança no tipo de relação consigo mesmo, que se depreende de ter compreendido que o conhecimento conceptual é insuficiente por princípio.

A mudança na postura do sujeito implica para Adorno que enquanto o sujeito há compreendido que não está em condições ideais de penetrar racionalmente a realidade, adquire através da perda da soberania interpretativa uma nova liberdade para confiar nas suas próprias experiências; porque agora, uma vez dispensado da obrigação de unificar seus conhecimentos, pode dedicar-se de um modo aberto e diferenciado a todos os impulsos sensíveis que o mundo lhe desencadeia. Esse incremento de diferenciação e sensibilidade leva a que o sujeito desenvolva a precisão no registo de suas percepções, que é o pressuposto para experimentar o horizonte qualitativo, o não idêntico, de todos os objetos. Da perda de soberania do sujeito, que acompanha o giro para a dialética negativa, segue-se, portanto, a revalorização das suas experiências subjetivas como um meio central do conhecimento (Honneth, 2009).

Daqui decorre que as propriedades qualitativas, essenciais, da realidade podem-se captar com maior precisão quanto mais profundamente se registrem suas ressonâncias na sensibilidade individual; todo o conhecimento sério requer então a

inclusão metodológica da subjetividade. Em clara oposição ao ideal de ciência habitual, a objetividade do conhecimento dialético não precisa de menos, mas mais sujeito. Pelo contrário, perde-se a experiência filosófica. Em consequência, o método da dialética negativa sempre inclui, para além do plano de reflexão genealógica, um plano de argumentação em que os fenómenos a tratar se expõem à luz do seu efeito sobre a sensibilidade subjetiva da investigação individual. Adorno está convencido de que é com essa tematização das experiências subjetivas que o objeto em questão se apresenta na sua objetividade fática, porque dela também formam parte as propriedades qualitativas, às quais tem acesso a experiência diferenciada, mas não o conceito esquematizador (Honneth, 2009).

Com essa referência ao valor epistémico das experiências privilegiadas e únicas, fecha-se o círculo das implicações que Adorno vê conectadas com a mudança operada rumo à dialética negativa. Enquanto se compreende a insuficiência das definições conceptuais, com a mudança na representação do objeto e com o descentramento do sujeito, altera-se ao mesmo tempo a relação de conhecimento no seu conjunto: o sujeito consciente de sua origem pré-intelectual, natural, confiará tanto nas suas próprias experiências com o ambiente como para poder perceber os múltiplos aspectos de significado de objetos que até então, sob o império da dialética positiva, haviam permanecido na sombra por trás das parcializações conceptuais (Honneth, 2009).

Em suma, a fidelidade às abordagens da Teoria Crítica de Adorno requer uma atenção especial à capacidade de experiência não recortada e ao desenvolvimento das capacidades reflexivas e de relação com o mundo de uns indivíduos cujas potencialidades correm o risco de ficarem entorpecidas na práxis

social em que a falsa consciência é a forma de consciência normal. A este perigo respondia a viragem ao sujeito adorniano. Nesse sentido, a potenciação de espaços de experiência e reflexão, capazes de abrir brechas que ultrapassem o sempre-igual e questionem a lógica da reprodução social que penetra até as esferas mais íntimas da vida, revela-se fundamental e segue guiando este trabalho.

Com Adorno e o seu método da dialética negativa ampliam-se as ferramentas da razão, dando expressão e rigor às faces ocultas do objeto na relação do conhecimento, onde o sofrimento é a condição da verdade e da pertinência dos esforços do sujeito.

A crítica negativista de Adorno não negocia numa categoria de crítica reconstruída de forma normativa, mas prossegue seguindo experiências de sofrimento enraizadas nas especificidades de uma forma de vida. Ele fornece uma análise das estruturas de impossibilidade que distinguem a realidade. A concepção de crítica aqui é, portanto, a de uma dialética negativa. O sofrimento é um conceito normativo na medida em que é indexado ao corpo, onde só faz sentido falar de formas de sofrimento se especificarmos as particularidades da forma de vida que as geram e sustentam.

Assim se articula o compromisso aparentemente incompatível de Adorno de ligar sofrimento e verdade e explorar essa ligação dentro da visão de uma forma de vida específica. É precisamente porque conscientes das limitações e dos perigos dos compromissos normativos que a atenção à verdade do sofrimento é crucial. É precisamente por atender à verdade revelada no sofrimento que se articulam concepções concretas de igualdade que não são simplesmente expansivas no seu âmbito, mas atentas às especificidades das formas de dominação que o fazem estar em primeiro lugar.

Nesse sentido, se pergunta: o que deve a psicologia fazer face às experiências inauditas? A resposta propõe, que mais do que questionar a sua veracidade, a psicologia deve estudar os seus sintomas e consequências à vida individual e coletiva em termos do seu potencial referente à doença ou à saúde; cabe ainda questionar o seu caráter nocivo ou restaurador da vida psíquica. Essa é a intenção que move este trabalho, traduzir essas experiências em possibilidade de desmistificar tabus ideológicos que partem de representações sociais – tanto científicas quanto do senso comum –, que enfraquecem a atuação da psicologia ao tempo que fortalecem a indústria farmacêutica, seitas sobrenaturais, clínicas psiquiátricas em modelos manicomial, dificultando assim uma educação ampla e cultural contra a ignorância e o sofrimento em termos individuais e sociais.

Enfim, ressalta-se que esta obra resulta de pesquisa do pós-doutoramento da Doutora Silvia Zanolla, da Universidade Federal de Goiás (UFG), sob minha supervisão na Universidade dos Açores (UAç), em parceria interinstitucional e internacional com o Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da UFG, na sua Linha de Cultura e Processos Educacionais, que propiciou a sua publicação.

A pesquisa percorre cinco etapas antes de formular conclusões, que pretendem abrir portas para novas pesquisas. No primeiro capítulo, a subjetividade e a loucura se apresentam em espaços-tempo mais amplos da saúde, da educação, da cultura e da sociedade. Na segunda etapa, questiona-se o tributo político-científico da Psicologia, o seu olhar face às experiências anômalas, (in)comuns ou inauditas. No terceiro capítulo, confronta-se a Psicologia com a pseudociência, abordando o negacionismo, o anti-intelectualismo, a superstição e o misticismo, delimitam-se fronteiras e estabelecem-se limites. O quarto capítulo dá

conta das opções metodológicas, recorrendo a métodos quantitativos e qualitativos, destacando-se a análise de conteúdo e o tratamento estatístico da informação apresentada, posteriormente, no quinto capítulo, onde se expõem e analisam dados relativos a experiências de quase morte (EQM). Finalmente, conclui-se com maior conhecimento sobre o fenómeno e com novas interrogações e desafios.

Paulo Vitorino Fontes
Ponta Delgada, 19 de fevereiro de 2023.

Sociedade, cultura, educação e saúde: loucura como ideologia e subjetividade como mito

*“O que há de doloroso na dialética é a dor elevada ao conceito pela pobreza desse mundo”
(Adorno, 1984, p. 14)*

O trabalho que ora se apresenta resulta de reflexões sobre pesquisa realizada por ocasião de estágio pós-doutoral realizado na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas e Centro de Estudos Humanísticos da Universidade dos Açores, Região Autônoma de Portugal, em intercâmbio com a Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás (Brasil), supervisionado pelo Professor Dr. Paulo Vitorino Fontes.

A proposta inicial objetivou investigar, à luz da teoria crítica frankfurtiana, sobretudo pelo filósofo, musicólogo e sociólogo Theodor Adorno, aspectos ideológicos os quais passam as chamadas experiências anômalas ou incomuns – aqui renomeadas posteriormente como “inauditas”: inexplicáveis, nunca vistas, indescritíveis (Ferreira, 2009). Com base no referencial teórico aqui considerado, ancora-se na teoria do conhecimento, bem como em autores da psicologia e da psicanálise modernas, seus nexos com o adoecimento mental e emocional; processos (de)formativos e ideológicos na interface com fatores científicos, políticos, religiosos, culturais e biomédicos.

Propôs-se assim a tarefa de identificar a partir do objeto os principais obstáculos à consciência individual e coletiva permeada por representações culturais cujas ideologias in-



tensificam o sofrimento humano como fenômeno subjetivo que reverbera em alienação social. Nessa medida, considerou-se em articulação sócio-histórica a relação entre teoria crítica, subjetividade e objetividade e seu potencial formativo frente à experiência consciente em sentido amplo.

Durante o percurso deste trabalho, após levantamento teórico, várias ideias *a priori* foram ressignificadas conforme avançou a tabulação e análise dos dados; descortinou-se um véu de categorias e construtos que deram novos sentidos teórico-metodológicos antes não esperados; não raro se desconstruíram hipóteses e conjecturas iniciais. Isso não impressiona diante do objeto intrincado que aqui se apresenta. Logo, em respeito à contextualização histórica, social, cultural e política, norteou-se a pesquisa a partir do seu referencial teórico, bases conceituais e epistemológicas no sentido de consolidar resultados pela análise crítica e ampla dos dados expostos. Nesse caso, a teoria crítica da sociedade ancorou fundamentos imprescindíveis à análise mediada pela relação dialética entre sujeito e objeto (Adorno, 1995b).

A teoria crítica frankfurtiana não poderia ser mais indicada para uma pesquisa como a que se apresenta. Isso fica evidente conforme se analisa seu percurso de tessitura com base nas justificativas teórico-metodológicas referentes à relação dialética entre sujeito e objeto; sua discussão e apresentação dos dados; resultados manifestos em conclusões preliminares indicando que a estrada ainda não acabou. Logo, privilegiar Adorno como um dos principais autores a fundamentar este trabalho, em um primeiro momento, pode causar a algum leitor desatento certo estranhamento, na medida em que o objeto referente às experiências inauditas não fazia parte do leque de estudos adornianos, como se pode observar em suas obras completas.

A essa altura, tal estranhamento possibilita explicar que Adorno, ao longo de sua produção, não se furtou a enfrentar o cativo das limitações de estudos acerca da subjetividade, muito pelo contrário, inclusive privilegiou em algumas obras a compreensão das representações sociais frente à alienação social, geradas por mitos, superstições, crenças limitantes diversas, tratadas no âmbito da ideologia, da política e do conhecimento em geral (estudos sobre teologia, astrologia, indústria cultural, preconceito, sexualidade, violência, ocultismo e cristianismo são emblemáticos); inclui-se a representações fenômenos do senso comum, religiosos e até científicos (Adorno, 1975, 1984, 1994, 1995a, 1995b, 2008, 2020, 2021). Esse leque de estudos teve como apoio teórico o eixo central da dialética negativa com vistas ao potencial formativo amplo e cultural. Tal produção demonstra que o espírito humanista e crítico de Adorno não se furtou a tentar compreender mecanismos culturais de dominação ideológica que levam o indivíduo à condição de preconceito, alienação, injustiça e sofrimento em todos os sentidos, material e humano.

Embora não tenha negligenciado o universo subjetivo, atento ao marxismo e suas contribuições quanto aos mecanismos ideológicos sócio-históricos e políticos, Adorno (1995a, 1975, 1984) se dedicou a alertar quanto ao totalitarismo invertido de totalidade que sobrepuja o indivíduo ao social de modo racionalista, administrado e aperfeiçoado. Este enunciado se faz necessário a bem do entendimento sobre as motivações que trouxeram a dialética adorniana pela teoria crítica frankfurtiana a este objeto (Zanolla, 2007). Por ora, necessário se faz expor os motivos pelos quais se originou o objeto desta pesquisa e suas razões ancoradas no referido referencial teórico.

Em 1969, Adorno, no texto *Razão e revelação* (1995b), previne acerca dos riscos de se mistificar o próprio conhecimento

“iluminado” pela racionalidade idealizada; uma advertência que precedeu os princípios de elaboração de suas principais obras na maturidade: “Em vez de negar ou de afirmar a racionalidade como absoluta, a razão tem de tentar, pelo contrário, determiná-la como um momento dentro do todo, frente ao qual, por certo, também se tornou independente” (1995b, p. 30). Mais uma provocação inconformista deste autor que inspira crítica ao sistema social e político vigente ao manifestar a relevância educacional para se avançar na compreensão consciente da relação entre indivíduo e sociedade.

Por essa perspectiva, *a priori*, uma pesquisa séria carece de atenção quanto aos riscos de sua própria cristalização por idealismo de pressupostos teórico-metodológicos predefinidos. Sobretudo quando se trata de objeto “discutível”, polêmico e passível de críticas variadas como o que aqui se apresenta. Logo, reflexão e autorreflexão é princípio basilar para qualquer estudo adorniano (Adorno, 1984).

Ao alertar sobre qualquer saber idealizado, respeitadas suas especificidades pela relação entre universal e particular, Adorno (1995b) questiona a razão e o conhecimento não os isentando, por um lado, de crenças, mitos, senso comum, superstições e, por outro, de teorias e métodos científicos em termos de seu potencial ideológico. Destaque para a religião, que representa a conciliação entre crença e conhecimento: “Este motivo não é estranho às grandes religiões: mas é precisamente ele – conhecimento –, que necessita hoje da ‘secularização’ para não vir a servir, isolado e exagerado, ao obscurantismo do mundo, que desejaria esconjurá-lo” (p. 30). Essa forma de ver o mundo, a sociedade, o indivíduo e suas crenças reflete sobre influências da teoria do conhecimento em termos críticos, sobretudo considerando teorias clássicas como a hegeliana, kantiana, weberiana,

marxiana e freudiana, o que inspirou mirar possibilidades de experiências críticas, conscientes e autorreflexivas historicamente (Adorno, 1995b; Horkheimer; Adorno, 1985). Portanto, embora ciência e religião possuam em comum o fato de normalmente se contraporem, ambas diferem em intencionalidade quanto à natureza do conhecimento e carecem de desmistificação pelo fato de se originarem da racionalidade humana como manifestação de atividade teórica e prática que interfere na vida como um todo.

O alerta de Adorno se amplia ao potencial egocêntrico do próprio sujeito pesquisador que elabora o conhecimento, arriscando encarnar o “eu epistêmico” (Adorno, 1995b). O eu epistêmico reflete o limite máximo da conciliação simbiótica (desprovida de dialética) entre universal e particular, pesquisador e conhecimento – atividade científica como trabalho –; o cognoscente (que poderá conhecer) e o cognoscível (que poderá ser conhecido) reverberam em coisificação da relação entre sujeito e objeto. Logo, isso apresenta riscos de se automistificar sujeitos e, por consequência, também suas pesquisas. Tal alerta desnuda a prepotência do saber “infalível” frente ao senso comum ao tempo que denuncia os riscos do conhecimento científico autoritário, absolutista e onipotente; deixa a nu as contradições do próprio ideal de esclarecimento reconhecido, inclusive tanto em termos metodológicos quanto filosóficos (Horkheimer; Adorno, 1985). No campo da Psicologia, não poderia ser diferente.

Quando se trata do conhecimento subjetivo, as contradições se tornam mais desafiadoras pela própria natureza de se reportar à complexidade do indivíduo. Nesse sentido, à parte de seus variados objetos vinculados à subjetividade – consciência, comportamento, cognitivismo, atitudes, psique, percepções,

funcionamento interno –, a Psicologia, como área do saber vinculada à teoria do conhecimento e de bases filosóficas e científicas, é colocada à prova; seus fundamentos metodológicos e conceituais face ao trato com a realidade e com a vida com base no comportamento humano.

Destarte, a julgar pela teoria crítica adorniana, a psicologia, embora em perspectiva de conhecimento legitimado cientificamente, se idealizada e desprovida de autocrítica, torna-se mediação adialética, dominação pela padronização humana e comportamental em termos subjetivos e objetivos (Adorno, 1955). Tal é o risco que a história da psicologia como ciência se confunde com a história da sistematização do comportamento humano “normal”, em suas “várias psicologias”, seus desígnios subjetivos em termos metodológicos em contraposição ao senso comum como sendo este místico, supersticioso ou religioso (Bock; Furtado; Teixeira, 2001; Figueiredo, 1991). Não bastasse o objeto da psicologia ser tão complexo, diverso e polêmico – o próprio ser humano –, sua estrutura enquanto área do saber é historicamente parte de uma diversidade inesgotável de subáreas, concepções e linhas de atuação em termos práticos e teóricos, o que facilita confusões e dificulta sua compreensão (Figueiredo, 1991).

Herdeira da filosofia clássica, a psicologia só poderia despontar como ciência a partir do cenário da modernidade em um contexto de apogeu tanto do liberalismo quanto do positivismo. Isso confirma que sua elevação se deu por necessidade social e política de aperfeiçoar o sistema capitalista por demandas produtivas em direção a atender às exigências de manutenção do poder político e social de cada período em ascensão. O processo de reconhecimento da psicologia levou sua ciência a assumir o lugar de guardião dos “costumes tradicionais”, desde seus

primórdios – mesmo quando pré-científica –, com o propósito de controlar a produtividade industrial em busca de uma subjetividade modelada para a submissão do indivíduo ideologicamente “livre” ao tempo que resignado pela vida politicamente administrada (Figueiredo, 1991).

Não por acaso, Adorno (1955), na obra *A relação entre sociologia e psicologia*, distingue, em meio às “várias psicologias”, a Psicanálise como uma psicologia social que se destaca por desmistificar o indivíduo no sentido de não o padronizar. Seus pressupostos complexos em relação à subjetividade, vinculados ao contexto cultural de modo a romper tanto com o relativismo fenomenológico quanto com o positivismo linear e científico das análises comportamentalistas, deram destaque para a teoria crítica adorniana.

De imediato, o sujeito freudiano não é apreensível *a priori*; mas é um ser complexo que não se deixa captar de maneira dogmática, apenas pela ambígua relação linear entre teoria e prática. Exige, sim, pensar sua ambivalência em uma sociedade da ordem da necessidade antes do desejo, da fantasia e do pensamento permeando a razão e a noção de realidade. Essa possui em sua dinâmica própria, elementos sociais e psíquicos de inversão de sentidos e valores, o que leva à frase: “O eu não é senhor de sua própria casa” (FREUD, 1973), dado que o comportamento humano não se revela necessariamente pela aparência das ações ou palavras, mas de uma interação complexa entre consciência e inconsciente. Fenômeno que atualiza a condição ambivalente e, não apenas isso, aponta para um processo dialético na dinâmica psíquica, remetendo à dicotomia entre neurose e perversão, capacidade de enfrentar as frustrações, ou a conciliação entre id, ego e superego, entre sujeito e objeto, selando o processo que leva à pseudoconsciência como uma manifestação da drástica indiferenciação humana pela cultura (Zanolla, 2014a, p. 317).

Para Adorno (1955), a psicologia se preserva como área de análise consistente da subjetividade quando em perspectiva psicanalítica e dialética frente aos fenômenos sociais. Ao se aliar à psicanálise de modo crítico, Adorno visa coerência metodológica e identifica contradições da relação entre o indivíduo, sua formação, a totalidade cultural e o social, sobretudo no que se refere ao desenvolvimento humano em termos biogenéticos, psíquicos, sociais e culturais. Para Adorno (1955, 1995a, 2008), a psicanálise pode não ser revolucionária no sentido do ativismo crítico ideal e também, como as demais psicologias, não raro arrisca padronizar atitudes e comportamentos; contudo, pode contribuir no sentido de alertar contra os desígnios da idealização de sujeito e objeto que os leva à submissão pela ideologia e alienação, inclusive por ativismos políticos irrefletidos, no que Adorno (1995b) denomina de “coletivismo cego”. Nessa medida, desprovida de autorreflexão crítica, predominariam na organização social – mesmo em grupos progressistas – sujeitos com tendências narcisistas, regredidos a estágios primários psicologicamente; um processo mental em que id (fator externo, social), ego (eu) e superego (mediação entre o eu e o social, impõe elaborar suas mediações normativas por normas e leis) atuam em conciliação (Zanolla, 2014a). Diante desta simbiose mental entre sujeito e objeto, sociedade e indivíduo, predominaria o pensamento onipotente, autoritário, indiferenciador, comportamentos com traços fascistas. Logo, sem que se reconheça suas contradições dialéticas, a relação entre sujeito e objeto, social e indivíduo torna o espírito reflexivo e autocrítico limitado. Por exemplo, refletir sobre atitudes éticas que envolveriam renúncia à satisfação instintual imediata dos desejos em prol do coletivo se torna indiferente. A frieza e a indiferença, o narcisismo, bem como o fascismo são resultantes desse tipo de comportamento (Adorno, 1995b). Ao apaziguar a tensão dialética contra

a reflexão (auto)crítica, dificulta-se a autorreflexão em relação a atitudes e ações que reverberam no contexto institucional, cultural e político (Freud, 1973a, 1973e, 1973f, 1973g).

Com base em Freud (1973e), o conflito psíquico – em certa medida, em termos dialéticos, refere-se aos processos de neurotização – abre margem para o sujeito pensar de modo crítico, desde que não concilie seus desejos imediatos à realidade, se permita elaborar necessidades e ganhar aceitação social. Assim, se necessidade difere de desejo elaborado e se vincula a instintos primários, o desejo não imediatista, consciente, considera o conflito entre id, ego e superego, em processo de “neurose saudável” que difere da neurose grave compulsiva, adoecimento (Freud, 1973b, 1973c, 1973d, 1973e). Nesse sentido, a elaboração psíquica das neuroses reverbera em formação cultural.

Freud se permitiu estudos em interlocução com as condições complexas de existência humana relativas à (de)formação cultural perante a constituição social. Desse modo, Adorno ratifica a ampliação sócio-histórica da psicanálise por Freud. Na obra *Psicologia das massas e análise do ego*, Freud (1973f, p. 2563) coaduna com a perspectiva formativa e social ao afirmar que “a psicanálise é uma psicologia social”.

Considerando que a teoria crítica adorniana não abre mão da dialética entre sujeito e objeto (sociedade e indivíduo) em qualquer pesquisa e, ainda, tendo em vista contradições inerentes aos riscos de se fetichizar o comportamento humano; a psicanálise – apesar de seus limites – configura-se, segundo Adorno, na única psicologia capaz de desmistificar sujeito e objeto, consciência e inconsciente, de modo a indicar contradições que possibilitam a superação do estado de coisas em termos da (de)formação cultural e potencial mudança de mentalidade dos modelos cristalizados acerca do indivíduo e do so-

cial (Adorno, 1955, 1984, 1995a, 1995b; Zanolla, 2014a). O conceito de cultura encontra-se na ideia de educação e civilização em sentido amplo humanista, tradição manifesta por valores e criações que correspondem ao conhecimento que – com todas as antinomias – visa resistir ao sofrimento de quaisquer ordens, misérias e injustiças em prol de uma vida ética, autocrítica, que valha a pena ser vivida para todos: “Civilização não se opõe a cultura [...], do espírito, outrossim, o âmbito geral da humanidade” (Horkheimer; Adorno, 1973, p. 93). Nunca é demais lembrar que, para Freud (1973f), cultura e civilização caminham no mesmo sentido, embora a educação reflita a cultura que por sua vez é reflexo da civilização e vice-versa. Logo, se justifica a diversidade de pesquisas de teoria crítica em que Adorno se apoia na psicanálise e na educação para compreender o universo subjetivo e, assim, buscar perspectivas de transformações sociais e políticas pela atuação humana em âmbito objetivo (Zanolla, 2010, 2014a, 2015).

Contudo, antes de se justificar a relevância de pesquisas em psicologia, seus nexos com ciência, mito, modelo biomédico, religião e experiência anômala ou inaudita, há que se compreender as mediações entre cultura e formação humana como manifestação de educação ampla, considerando a dialética de (de)formação – contradições da própria formação em nível universal e particular – entre sujeito e objeto, e assim avançar na crítica à regressão “civilizatória” da pseudocultura anti-humanista. Regressão esta contrária à revolução do conhecimento consciente verdadeiro em favor de uma vida livre do sofrimento, justa, ética, democrática e solidária. Essa denúncia postula olhar em dinâmica crítica, denominada de “multívoca” por Adorno (1995b). Trata-se de uma concepção de sujeito e objeto em que ambos são elementos que se negam e afirmam ao mesmo tempo em constância inconformista, ao tempo que possibilitam

em constelação ressignificar realidade e indivíduo e fazer emergir novos objetos sucessivos em razão de uma crítica inesgotável e radical (em cascata): “referir ao conceito de múltívoco leva a [...] uma segunda reflexão que reflete àquela e define melhor o que ficou vago, em prol dos conteúdos de sujeito e objeto” (p. 182).

Assim, ao se pesquisar sobre experiências inauditas tendo como aporte a teoria crítica adorniana, o olhar múltívoco se coloca metodologicamente e filosoficamente em pesquisas sobre subjetividade. Nessa medida, se amplia à ideia de multidisciplinaridade ao se expandir em perspectiva dialético-negativa frente à inesgotabilidade da subjetividade ao social como potenciais objetos; uma experiência além da noção – contraditória – conservadora do indivíduo idealizado como objeto fixo, portanto, fetichizado (Zanolla, 2016). Para Adorno, a crítica não tem limites quando se trata de defender a consciência ampla e emancipada. Na obra *Dialética negativa*, Adorno (1984) alerta que mesmo a dialética não está livre de contradições. Ao se idealizar a própria dialética como esclarecimento perfeito, arrisca-se coisificar e conciliar aquilo que poderia traduzir-se em revolução pelas próprias contradições: a tensão autocrítica entre sujeito e objeto, teoria e prática; isso leva à convicção de que “o fim da dialética seria a sua conciliação” (Adorno, 1984, p. 15). Essa crítica manifesta ações subjetivas, nexos racionais do conhecimento com o universo objetivo e político.

O conhecimento múltívoco e dialético é coerente com a ideia de “constelação conceitual”, outra categoria que complementa o pensamento diferenciado e não idêntico de Adorno (1984; Horkheimer; Adorno, 1985). Conceituar em constelação corresponde ao inconformismo manifesto pela própria linguagem e pensamento em perspectiva que respeita a complexidade da relação indivíduo e sociedade por não sobrepujar possibilidades prévias e posteriores não claras sobre o objeto pelo sujeito:

Conhecer o objeto em constelação é saber o processo que acumula. O pensamento teórico envolve em forma de constelação o conceito que quer abrir, esperando que a fechadura salte com um golpe forte, não com uma só chave ou um só número, senão graças a uma combinação de números (Adorno, 1984, p. 166).

Conceituar em constelação é “abrir portas” sucessivas a conceitos de modo inesgotável. É essa dinâmica que possibilita se rever conceitos e teorias, tecer categorias em processo dialético. Esse exercício foi aqui realizado em relação a vários conceitos, sobretudo, experiências anômalas, incomuns e inauditas, como se verá adiante. Pesquisar por constelação é tatear o objeto sem, com isso, enlaçá-lo de modo determinista por hipóteses e concepções *a priori*. Há um constante e inesgotável caminho aberto a percorrer em busca da essência abundante do objeto. Ao se manter esse raciocínio – imanente pelas contradições –, considerando o aspecto multívoco e o potencial constelador, o conhecimento ganha consistência enquanto permite autorreflexão dinâmica sobre os riscos da prática imediata. Logo, instauram-se conexões com a dialética negativa adorniana, esta que prima pela desmistificação não apenas da relação entre sujeito e objeto, mas da própria práxis em sentido fetichizado pelos “dialéticos dogmáticos de plantão” (Adorno, 1984; Zanolla, 2015). Isso inclui teorias, fundamentos sociológicos, psicológicos, filosóficos e históricos. Olhar o objeto em constelação é observá-lo em seu contexto reverso concreto: “A constelação destaca o específico do objeto, que é indiferente, ou chateia o procedimento classificatório” (Adorno, 1984, p. 165). E ainda:

Só as constelações representam, desde fora, o que o conceito amputou no seu interior, o plus, que quer ser, por mais que não possa. Ao reunir o conceito ao redor da coisa que irá conhecer determinam potencialmente seu interior, alcançando com o pensamento o que este eliminou necessariamente de si (Adorno, 1984, p. 165).

Isso reforça que conhecer os conceitos em sua raiz possibilita o encontro com suas contradições do ponto de vista de sua manifestação no trabalho social. Em perspectiva dialética como conceito idealizado, “o objeto se abre em insistência monadológica quando esta é consciente da constelação em que se encontra” (Adorno, 1984, p. 166). Posto isso, uma vez que a dialética negativa corresponde a uma perspectiva crítica cujo propósito maior é questionar os riscos da idealização da própria dialética e da práxis pelos “apaixonados” na teoria do conhecimento – sobretudo aqueles que elevam tanto idealismo quanto materialismo a patamar de conciliação ou abstracionismo relativista –, faz com que se retome a tensão entre sujeito e objeto, universal e particular em afirmação e negação constante (Zanolla, 2015).

A consolidação do conceito adorniano de “segundo giro copernicano no seu contrário” é coerente com os conceitos de dialética negativa, multívoco e constelação à medida que revela necessidade de se voltar os estudos para compreender o sujeito e sua percepção das amarras da ideologia social; contradições entre sujeito e objeto, mundo material e espiritual, no sentido político, filosófico e sócio-histórico (Adorno, 1995b). Como definiu Adorno (1995b), reconhece-se a primazia do objeto (força da estrutura social) como inversão de subjetividade a subjetivismo, corrompida por uma objetividade que por sua vez inverte-se em objetificação pelas mediações sociais a serem superadas. Onde falta dialética, falta identidade própria e sobra abstracionismo absolutista pela relativização extremada de sujeito ou objeto.

Em termos do indivíduo, quando se trata da relação com a cultura e sua formação, a elaboração do instinto de morte (agressividade, narcisismo inerente à constituição humana não elaborada) é primordial em função da sobrevivência da civilização (elaboração dos instintos em renúncia; tensão neurótica

entre id, ego e superego; sujeito e objeto; dialética psíquica). Assim, de modo multidisciplinar e amplo, os conceitos de múltiplo e constelação em Adorno se voltam para o problema da subjetividade em suas múltiplas e inesgotáveis possibilidades (Zanolla, 2015).

Não se render a uma análise subjetivista considera o aspecto objetivo, sócio-histórico, que diz respeito à abordagem marxiana, entretanto, entende-se que isso não basta; daí a importância de a teoria crítica agregar à análise elementos da psicologia mediada pela psicanálise (Zanolla, 2015). Uma vez que privilegiar a subjetividade justifica a provocação adorniana do “segundo giro copernicano no seu contrário” – outro conceito fundamental – através da primazia do objeto (determinações sociais), estudos sobre o sujeito para compreender a essência do mundo objetivo indicam o caminho para se compreender o universo material e político (Adorno, 1995b). Por si, isso justificaria esta pesquisa. No entanto, não é suficiente argumentar se não se estabelece nexos da discussão com autoridades da área de saber que é responsável por estudos da subjetividade: a psicologia. Sua razão de ser, limites e contradições diante deste trabalho é o que se pretende elaborar na sequência.

A proposta de estudar o sentido social da psicologia enquanto área do saber legitimada cientificamente, cujo princípio básico seria tratar e evitar o sofrimento humano, configura desafio para se descortinar radicalmente seus próprios impeditivos e contradições inerentes. Destarte, analogicamente, essa tarefa remete a uma espécie de “autoarqueologia”, ou seja, investigar limites profundos não identificados até então, que interferem na constituição consciente pela relação entre sujeito e objeto. Partir de fenômenos subjetivos não pesquisados, negligenciados e renegados cientificamente por motivos variados é um pri-

meiro passo para se revolucionar o sistema cristalizado, determinado ideologicamente.

Adorno (1995b) defende, com base em Hegel, Marx, Kant, Weber e Freud, estudos e pesquisas sobre os embates ideológicos imanentes à emancipação da humanidade como impeditivos a uma real e ampla revolução democrática. Nesse sentido, uma revolução social e humana só poderia se constituir em termos democráticos, éticos, políticos, econômicos, culturais e humanos. Evidente que a democracia, aqui, não é conceito isento de contradições. Ao se denunciar a idealização da práxis, contraditoriamente, ampliar-se-á tal alerta tanto ao sujeito quanto ao objeto, posto que ambos não estão livres de fetichização e coisificação (Zanolla, 2007, 2009, 2010, 2012, 2014a, 2014b, 2015). Essa realidade alienante se contrapõe frontalmente à ideia de democracia real atual; postula condição política a ser desmistificada:

Mas a democracia não se estabeleceu a ponto de constatar da experiência de pessoas como se fosse um assunto próprio destas de modo que elas compreendessem a si mesmas como sendo sujeitos do processo político. [...] Ela não é apreendida como identificando-se ao próprio povo, como expressão de sua emancipação. Ela é avaliada conforme o sucesso ou o insucesso de que participam também os interesses individuais mas não como sendo a unidade entre os interesses individuais e o interesse geral; e, de fato, a delegação parlamentar da vontade popular torna esta muitas vezes uma questão difícil nos modernos estados de massa (Adorno, 1995a, p. 35).

A democracia se autodenuncia em não concretização, em desigualdade aparente e oculta. Denunciar a pseudodemocracia seria a capacidade de romper com a ação prática imediata, instintual, independente da sua “intenção reta” (ingênua), idealizada em pseudoativismo (Adorno, 1995a, 1995b). Vencer a falsa democracia seria reagir contra qualquer injustiça, dominação e

sofrimento e, mais que isso, não se acomodar ao pseudo bem-estar dirigido a poucos. Para tanto, seria preciso se ressignificar a vida no sentido profundo do vir a ser realmente comum.

A subjetividade é objeto de atenção quando se pretende ressignificar o mundo. O segundo giro copernicano proposto por Adorno (1995b) às pesquisas traduz a necessidade de se voltar para estudos acerca da subjetividade para se compreender as ideologias do universo objetivo. A intenção de investigar experiências anômalas ou inauditas – por suas representações sociais ideológicas nocivas à saúde mental “do” e “pelo” âmbito cultural – é fundamental à psicologia como área máxima do saber subjetivo como ciência. Isso poderia minimizar o sofrimento e a deformação da consciência frente a qualquer preconceito, determinismos científicos ou senso comum.

Este é o dever da psicologia como autoridade de saber legítimo: cuidar da vida como princípio humanista. Assim, a esta cabe também revelar, pelo universo subjetivo, estruturas ideológicas históricas que a tal princípio se opõem. Tal ação pode acessar elementos de experiências psicológicas como fatos concretos de pesquisas perante estados objetificados, cristalizados em alienação devido à absolutização do poder societário (primazia do objeto) e, por conseguinte, do perigo ideológico de mediações acríticas que fortalecem esquemas racionais de poder e dominação presentes na sociedade (Zanolla; Pereira; Pinto, 2018). Logo, investigar a subjetividade como possibilidade de constituição social, cultural, política e humana para o “vir a ser” da emancipação remete à formação para uma sociedade mais justa e democrática, princípio de onde se retira inspiração para uma vida digna a todos minimizando o sofrimento e a alienação.

Psicologia, ciência e ideologia: interfaces com adoecimento mental, religião e modelo biomédico

Descortinar o objeto que aqui se propõe exige buscar no sentido das representações sociais possibilidades de analisar o universo cultural e seus desdobramentos pela relação entre sujeito e objeto. Se assim o for, em razão dos pressupostos anteriores, cujo intuito foi justificar a relevância deste trabalho em termos acadêmicos e sociais perante o arcabouço teórico-crítico adorniano, assevera-se que, por mais enigmático e desafiador que seja analisar a subjetividade e suas contradições, não se pode fugir disso ao se considerar que a teoria crítica adorniana cobra fatura de coerência dialética e respeito ao inconformismo crítico pela sua base epistemológica (Zanolla, 2016). Tal princípio requer buscar nas raízes da psicologia sua razão de ser como conhecimento contraditório e legitimado socialmente ao lidar com o comportamento, fenômenos cognitivos, mentais e psíquicos referentes à subjetividade.

Indicar a psicologia como teoria, método e prática possível de intervenção e de aprofundamento inerente à constituição da subjetividade não é suficiente em um trabalho de envergadura crítica. Há que se aprofundar contradições dos próprios métodos, teorias e técnicas. Diante disso, expor contradições e limites da psicologia na perspectiva crítica de Adorno (1955) exige cautela frente à idealização de qualquer saber; desde os primórdios da constituição da teoria do conhecimento, sobretudo em relação aos riscos inerentes ao potencial mistificador da teoria tradicionalista, seja filosófica ou científica. Isso requer à crítica ir além do conhecimento positivista, denunciar riscos de construtos racionais – mormente, elaborações desprovidas de espírito autocrítico tornadas fonte máxima de ideal do saber.

Isto posto, reconhecer contradições da psicologia se destaca quando se trata de pesquisar e tratar fenômenos subjetivos dos mais comuns aos menos conhecidos, como se verá adiante em relação ao adoecimento mental e às experiências inauditas. Tais estudos se referem às representações sociais, seus construtos psíquicos que formam a identidade por mediações culturais, crenças, superstições, mitos e tabus. Manancial de pesquisas para a psicologia. Constatado isso, reconhecidas as contradições pelo arriscado potencial de se idealizar e subjetivizar o comportamento, pode-se enfim debruçar-se sobre a psicologia como conhecimento científico legítimo.

Essa desmistificação é condição *sine qua non* para que a própria psicologia possa avançar rumo aos princípios de beneficiar a sociedade e barrar processos subjetivos configurados por vicissitudes humanas. Para tanto, recorre-se ao que Adorno (1995b) se refere como “tabus culturais”, que consagram ideologias manifestas por representações sociais ideológicas. Estas influenciam atitudes, experiências e concepções de mundo e de ser humano. Portanto, lidar com representações sociais é tarefa conjunta e multidisciplinar, mas sobretudo da alçada da psicologia. Ademais, quando se trata da relação entre essas representações e o sofrimento pelo adoecimento mental, cabe esforço conjunto contra entraves culturais e políticos que levam a humanidade à desumanização desmedida devido a crenças limitantes que envolvem superstições, mistificações, lendas e tabus culturais em termos históricos. Por outro lado, compete à ciência em geral o papel desmistificador dessas representações ideológicas. Contudo, o que dizer de situações em que, para além de crenças do senso comum, a própria ciência traduz-se em racionalidade idealizada – mistificada –, mediada por sujeitos que incorporam ou se conciliam com o próprio objeto, como diria Adorno (1995b), inclusive pelo “eu epistêmico”, dos cien-

tistas que incorporam e se coisificam em suas inquestionáveis pesquisas “perfeitas”?

Para completar, tais construtos científicos são fruto de racionalidade legitimada socialmente e partem de um conjunto de fatores culturais que refletem projeções humanas, modelos e ideologias formados institucionalmente e historicamente. Ideias como adoecimento mental, loucura, religião, ciência, realidade, fantasia, comportamentos anormais e normalidade passam por sentidos multívocos e constelares – requer segundo giro copernicano no seu contrário –, conceitos anteriormente mencionados e que, segundo Adorno, contribuem para compreender contradições da relação entre sujeito e objeto, ampliando-se o olhar político ao universo material (objetivo) como aptidão crítica ao ideal subjetivista alienante (Adorno, 1984, 1995b).

Teoria crítica, psicologia, subjetividade e dilemas científicos: doença mental e política da (a)normalidade patológica

Historicamente, conhecimento, racionalidade e ciência se vinculam a poder, dominação e política; estes por sua vez não se desvinculam de mitos, superstições e crenças limitantes à consciência crítica e emancipada (Horkheimer; Adorno, 1985). Nesse sentido, analisar representações culturais que interferem na saúde ou doença mental em meio ao universo social e político é primordial para se desvelar ideologias que partem de demandas subjetivas manifestas em ações e materializadas em instituições sociais. Na sequência deste estudo, em respeito aos princípios da teoria crítica frankfurtiana, se faz neces-

sário olhar a subjetividade e seus objetos afins – quais sejam, o comportamento, atitudes, expressões cognitivas –, manifestos por representações sociais à luz dos impactos e impasses sócio-históricos (Zanolla, 2007). Esses princípios em geral são coerentes com pesquisas dos autores da Escola de Frankfurt, na qual Adorno atuou intensamente e que condiz com sua trajetória como pesquisador.

O historiador Martin Jay (1973) relata que as razões iniciais dos pesquisadores da Escola de Frankfurt para se organizarem em torno de seus estudos estavam no objetivo comum de intelectuais cujas preocupações eram menos carreiristas e muito mais teóricas e práticas revolucionárias. Contudo, esses intelectuais se definem de modo mais amplo pelo interesse em uma sociedade mais humana, crítica e criativa, justa, emancipatória e verdadeiramente consciente e igualitária. Uma definição que condiz com propósitos políticos de uma revolução nunca antes vista em termos materiais e humanistas. Essa afirmação conflui com os argumentos de Fontes (2019, p. 124):

Os principais representantes da teoria crítica, na análise de Honneth (2009, p. 45), “partilham o mesmo esquema formal de diagnóstico do capitalismo como uma condição social de racionalidade bloqueada ou parcializada”, bem como a ideia de qual a terapia adequada: “as forças que podem contribuir para superar a patologia social devem provir dessa mesma razão cuja realização está sendo impedida pela forma de organização social do capitalismo”. Sem subestimar a sua importância no conjunto da teoria crítica, aqui revela-se fundamental a influência de um teórico marcante do pensamento moderno: Sigmund Freud. A mesma importância que têm Hegel, Marx, Weber e Lukács para o conteúdo central da Teoria Crítica, deverá ser atribuída à psicanálise de Freud. Desta retiram a ideia central de que as patologias sociais se expressam sempre em sofrimento que mantém vivo o interesse pelo poder emancipador da razão.

A beleza, bem como o mérito de uma análise ancorada na teoria crítica frankfurtiana, está no seu caráter humanista, espécie de estética espiritual – no sentido da essência humana, sua consciência –, ao ponto de sacrificar o lugar comum, confortável do investigador tradicional instigado a enfrentar os desafios recorrentes e inerentes ao seu objeto, apoiando-se na teoria do conhecimento de modo não idêntico, inconformista, diferenciado, sem a esta se render acriticamente. Por outro lado, a riqueza teórico-metodológica que advém da teoria do conhecimento e seus autores resulta pela teoria crítica frankfurtiana em um descortinar dialético das suas contradições históricas e políticas que partem da relação entre sujeito e objeto, teoria e prática. Não por acaso, esse descortinar, caro a Adorno (1955, 1995b), inclui compreender a base de apoio explicativo às razões de ser da constituição da psicologia como ciência dedicada a desvelar o complexo comportamento mental, cognitivo e psíquico do indivíduo, sem com isso abrir mão de reconhecer contradições. Para tanto, há que se recorrer ao percurso histórico que em tessitura trouxe a psicologia ao seu lugar de autoridade como ciência da subjetividade na sociedade.

O nascimento da psicologia como conhecimento filosófico e posteriormente como ciência não se isola das necessidades sociais pré e pós-capitalistas – políticas, históricas, culturais e econômicas – justificadas por demandas voltadas a conter a “loucura”, ao tratamento mental; mas que, na verdade, a história demonstra que se pretendia controlar ações humanas, manter o “equilíbrio” social, a produtividade para organizar o trabalho formal. Coube à psicologia definir normas e valores que pudessem regular e garantir o funcionamento *sine qua non* da sociedade no controle da subjetividade (Bock; Furtado; Teixeira, 2001). A psicologia é fruto de um processo histórico contraditório, amplo, polêmico, complexo. Não significa essa

complexidade primar, no geral, por razões justas e éticas para todos, ao contrário, a julgar pela sua criação e organização social em meio ao sistema de poder moderador do *status quo* até os dias atuais.

Importantes autores (Bock; Furtado; Teixeira, 2001; Davidof, 2001; Figueiredo, 1991, 1999; Jacó-Vilela; Ferreira; Portugal, 2006; Papalia; Olds; Feldman, 2001), de concepções diversas, apresentam o desenvolvimento da psicologia a partir das condições econômicas, políticas, sociais, subjetivas e culturais que até aqui a trouxeram. No entanto, para se compreender o lugar da psicologia como ciência, a ideia de loucura como fenômeno cultural vinculado a tabus e imagens místicas – supersticiosas de um lado (religioso e do senso comum) e deterministas, positivistas e fetichizadas de outro (científico) – acompanha lado a lado tal consolidação.

A razão de ser da psicologia científica perpassa diferentes ideologias acerca da ideia de loucura. Como construto, a loucura advém de representação histórica, carregada de tabus, mediações místicas, supersticiosas, fanáticas e ideológicas, das quais se engendrou a consolidação da ideia de adoecimento mental para além do sentido patológico nos dias atuais. Isso requer definir na atualidade a identificação da loucura como reminiscência do transtorno mental na modernidade, como atualização da representação cultural de um tempo que perpetua tabus e superstições. Conforme Adorno (1995b), ideologias estão para as representações sociais como a racionalidade está para o conhecimento contraditório. A loucura se consagra como ideologia em uma condição que se define normalidade, anormalidade ou anomalia como princípio de convivência. Afinal, as origens da ideia de loucura, como se verá, levaram a um processo inexorável de legitimação social do conceito de adoecimento

como processo mental, bem como do transtorno como disfunção mental. Tal contexto carrega toda uma “bagagem” ideológica em termos culturais, econômicos, políticos e sociais.

Cândido *et al.* (2012) abordam o preconceito histórico que acompanha a definição de transtornos mentais como sendo uma fonte de deformação cultural e a forma a qual isso afeta de modo nocivo a vida dos sujeitos diagnosticados.

Como se observa, ao longo da história da loucura, as pessoas com transtornos mentais eram qualificadas como “perigosas”, “doentes”, “anormais” ou “especiais”. Várias eram e ainda são as concepções atribuídas a essas pessoas, o que concorre para a produção de pensamentos ambíguos em relação à temática. Contrariamente aos séculos de XV a XIX, nos quais o conceito de loucura passou de natural a patológico, nos debates desse século XXI discutem-se pontos nodulares entravantes pela necessidade de ressignificações sociais/culturais, sob o enfoque do novo objeto: a pessoa com o transtorno e não mais a doença e o doente mental (Cândido *et al.*, 2012, p. 2).

Por essa origem histórica, tem-se uma noção do sofrimento no qual se colocam sujeitos em situação de adoecimento mental. A ideia de transtorno mental advém de pesquisas biomédicas consolidadas pela sociedade psiquiátrica, como se verá nos próximos capítulos deste trabalho (Foucault, 1978). O que aqui importa por ora é que a loucura, enredada por preconceitos, mitos e deformações culturais, não se restringe às áreas biomédicas. Do contrário, isso restringiria o objeto, o apequenaria, ocultaria contradições de modo a manter a mistificação e o sofrimento; assim enquadrando-o em uma redoma, isolando-o de fatores sociais, culturais e políticos.

É importante definir o conceito de transtorno mental como diferente de “adoecimento mental”. Como dito, a ideia de transtorno mental se restringe à área da psiquiatria, e seu diagnósti-

co é do âmbito da biomedicina. Considerando os limites deste termo frente ao conceito de adoecimento mental, neste o diagnóstico é mais amplo e pode ser identificado em processos dinâmicos em conjunto com áreas diversas que atuam junto ao comportamento humano, como por exemplo Arteterapia, Musicoterapia, Psicologia (Cândido *et al.*, 2012). Quando se trata dos “transtornos mentais” com referência específica à psicologia, destaca-se sua vinculação com a ciência estadunidense comportamentalista (behaviorista) que, em conjunto com a psiquiatria, centra esforços na obtenção de diagnósticos exatos e definidos (Araújo; Lotufo Neto, 2014). Contudo, é preciso salientar que a psicologia vai além do comportamentalismo, sobretudo em termos teórico-críticos.

Guardadas as devidas proporções e diferenças quanto ao fator ideológico, tanto transtorno mental quanto adoecimento mental não raro são conceitos vulgarizados no âmbito do senso comum devido ao seu caráter místico e pouco aprofundado de modo amplo. Qualquer que seja a manifestação de algum tipo de distúrbio (alteração das condições físicas ou mentais, ou mal-estar emocional), convencionalmente pode ser considerado como adoecimento mental, mas não necessariamente transtorno mental, devido ao caráter de disfunção grave neste último.

Nessa medida, a julgar pela diversidade desse tipo de diagnóstico e a complexidade nele engendrado por variáveis (in)determinadas, tem-se ideia do alto grau de dificuldade quanto às suas definições. É assunto que envolve uma série de mediações por fatores sociais, psíquicos, culturais, científicos e políticos. Importa que, conseqüentemente, a psicologia é uma das ciências mestras em que se cobra não se render a diagnósticos padronizados, mas sim ocupar o lugar de honra assumindo responsabilidades como área do saber autorizada socialmente

e cientificamente para lidar com as fragilidades humanas no sentido de minimizar o sofrimento pertinente ao adoecimento mental (Bock; Furtado; Teixeira, 2001; Figueiredo, 1991).

À vista disso, não se nega que a história da psicologia se vincula ao “tratamento” de comportamentos considerados atípicos, loucos, fora do padrão e “estranhos” a partir da constituição da civilização considerada pré-moderna. Logo, uma vez que as mediações sociais e comportamentais indicam condições como doença psíquica e transtorno mental, experiências anômalas ou inauditas são da ordem da psicologia como ciência com autoridade para tratar a subjetividade com vistas à cura mental comportamental. Se a subjetividade é referente ao conjunto que rege o funcionamento interno do indivíduo, inclui-se aí a condição de “loucura”, ainda que mistificada na contemporaneidade (Cândido *et al.*, 2012).

Importa que há na literatura acadêmica, sobretudo na grande área de Humanas, farto material que demonstra ser a ideia de loucura vinculada a sentido de “anormalidade”. Este, um conceito complexo, polêmico e permeado por diversas imagens envolvidas por crenças limitantes sobrenaturais e concepções supersticiosas. Em razão disso, aqui selecionou-se autores reconhecidos pela definição consistente do conceito de anormalidade e loucura, de modo que se possa atender aos objetivos desta investigação de modo amplo. Trata-se do filósofo e psicólogo Michel Foucault (1978), o filósofo Abbagnano (1998) e o médico e filósofo Canguilhem (1982). Imprescindível se faz apreender as bases da constituição clássica da representação social da loucura a partir da filosofia aos dias atuais. Buscar os nexos históricos e filosóficos que levam ao preconceito, tabus e mistificações quanto à doença mental e suas origens teóricas, científicas e religiosas preserva o aspecto crítico e metodológico deste trabalho.

Advento da ideia de transtorno mental: fatores históricos, científicos, religiosos, políticos e culturais da “loucura”

Segundo Abbagnano (1998), embora Platão defina a loucura como boa e má, a ideia de loucura boa – aquela que não se vincula à doença – aparece em duas acepções: como inspiração ou dom divino e como amor à vida e tendência a vivê-la na sua simplicidade (p. 631).

A ideia de loucura em Platão não se dissocia do sentido divino poético, de “vida superior”, uma clara visão lúdica da loucura, totalmente dissociada da imagem que viria após a era grega clássica. Atesta-se que o significado do comportamento humano, individual ou coletivo, varia de acordo com a racionalidade instituída e as condições culturais e sociais de sujeitos específicos de uma era determinada. Ou melhor, a condição de poder social ocupada por aquele considerado “louco” de algum modo influencia e é influenciada pela imagem social. A doença e a loucura não poderiam fugir às mediações referentes ao poder e dominação políticos em termos antagônicos e históricos.

A visão romântica da loucura foi se modificando conforme as demandas sociais, políticas, econômicas e tecnológicas abriam espaço para uma sociedade feudal, mercantil e pré-capitalista. É o que se constata a partir dos estudos de Foucault (1978), na obra *A história da loucura*, em que se propõe a historiar o percurso da institucionalização da ideia de loucura na sociedade ocidental e o quanto esse processo trouxe arquétipos, mistificações, superstições, tabus e ideologias que, do ponto de vista crítico, historicamente se consolidaram na modernidade de modo alienante e incipiente por representações do que vem a ser o adoecimento mental na sociedade. Esse percurso histórico, com base no de-

envolvimento técnico, científico e cultural face às demandas econômicas, definiram estudos, pesquisas e concepções de cura mental e medicina, e indicaram “liberdade” científica no âmbito de definições do comportamento individual e coletivo. Para Foucault (1978), a loucura sempre foi uma motivação para alavancar modelos de cura que sustentassem interesses sociais de dominação e controle institucional, social e político. Foucault inaugura uma vinculação epistemológica entre poder, dominação e loucura.

Portanto, Foucault (1978) expõe várias formas de loucura de acordo com demandas do contexto histórico de cada época. Da loucura “romanesca” (com *Dom Quixote*, de Cervantes) à loucura da “paixão desesperada” (com Shakespeare). De um modo geral, a própria teoria do conhecimento permeia, através de seus principais expoentes, a ideia corrente de loucura de cada era, da clássica à pré-liberal: “A loucura, cujas vozes a renascença acaba de libertar, cuja violência porém ela já dominou, vai ser reduzida ao silêncio pela era clássica através de um estranho golpe de força” (p. 45). Mas o que aqui interessa na exposição de Foucault são os fatores sociais e históricos que levaram a loucura a se tornar um objeto científico da curiosidade de estudiosos da medicina e, posteriormente, da psicologia, ao ponto de levá-la à razão de ser das instituições médicas conhecidas como hospitais psiquiátricos ou manicômios, isso independentemente da existência da psicologia como ciência e da futura nomenclatura como transtorno mental. Isso não sem antes a loucura se consagrar como caso de exploração política e místico-religiosa.

O “louco”, na era feudal e pré-moderna, era constantemente testado na sua associação com o mal ou com tudo o que fosse contrário à figura de Deus, representante maior do ideal de “Bem” e “Bom” (Massaro, 1980). Fato que não deixa de ter sua importância para o desenvolvimento do conhecimento pré-

-científico humanista, mesmo pesando sobre este a tutela da igreja. Afinal, a igreja, como qualquer outra instituição, vivencia a contradição de ser condição de desenvolvimento civilizatório (Freud, 1973g). Após séculos de indiferença e ignorância mística, de comportamentos mágico-animistas desde a antiguidade, da era grega clássica à queda do Império Romano, o desenvolvimento do conhecimento em âmbito econômico e material obriga a sociedade a rever de tempos em tempos conceitos e imagens da loucura.

A partir do século XVII, a loucura passa a ser tratada como distúrbio social e empecilho ao progresso. Desde a baixa Idade Média, as Estutíferas Naves eram a solução para se resolver socialmente o problema dos loucos jogados à força em naus à deriva nos mares, junto com outros marginalizados, como estrangeiros, andarilhos, ciganos e criminosos, para não atrapalharem as feiras e as paisagens das cidades. Apesar dessa crueldade, com a necessidade paralela de se investir em conhecimento técnico para atender às demandas pré-capitalistas, apresentava-se um sujeito “livre” para galgar espaços na ciência, na política e no mercado. As casas de internamento, a maioria hospitais vinculados a instituições religiosas, ganham lugar de destaque:

Trata-se de recolher, alojar, alimentar aqueles que se apresentam de espontânea vontade ou encaminhados pelas autoridade real ou judiciária. É preciso zelar também pela subsistência e boa conduta e pela ordem geral daqueles que não puderam encontrar seu lugar ali, mas que poderiam ou mereciam estar ali. Essa tarefa é confiada a diretores nomeados por toda a vida, e que exercem seus poderes não apenas nos prédios do hospital como também em toda a cidade de Paris sobre todos aqueles que dependem de sua jurisdição (Foucault, 1978, p. 49).

Essa condição exemplifica o grau de discriminação, falta de liberdade, perda da identidade e autoridade daquele que é

visto como louco. A loucura comparece na contramão a tudo o que representava o desenvolvimento e racionalismo emergentes. Loucura e desrazão se tornam sinônimos, “diante desses insanos, que imaginam ser ‘bilhas’ ou ter corpos de vidros”, “Descartes sabia que não era como eles: ora, são loucos” (Foucault, 1978, p. 183).

A ideia de loucura aliada à estruturação do poder econômico se consolida e modifica a cada movimento de fortalecimento do mercantilismo rumo ao capitalismo. Por volta do século XVIII, a mistificada loucura acompanha a organização do mundo do trabalho e as expectativas racionais, iluministas, burguesas e culturais acerca do que poderia ser considerado “comportamento anormal ou normal” na sociedade que teme qualquer tipo de desatino, perda do controle que em qualquer circunstância poderia levar a um desequilíbrio perigoso ao sistema social. Questiona-se o sistema opressor de internamento, ao passo que o modelo positivista de cura ganha espaço, isolando cada vez mais o “louco” de seu lugar de sociabilidade, nomeando-o como doente mental, sujeito e objeto de cura científica.

Assim, enquanto o doente mental é inteiramente alienado na pessoa real de seu médico, o médico dissipa a realidade da doença mental no conceito crítico de loucura. De modo que nada mais resta, fora das formas vazias do pensamento positivista, além de uma única realidade concreta: o par médico-doente no qual se resumem, se ligam e se desfazem todas as alienações (Foucault, 1978, p. 502).

A partir de tal valorização do estudo empírico, Foucault ressalta que a psiquiatria adquire lugar de honra no tratamento dos considerados loucos desde sua “legítima” identificação. Uma vez que isso explica o privilégio da psiquiatria quanto à autoridade frente a diagnósticos referentes a transtornos mentais ou adoecimento mental, essa demanda leva a psicologia como

futura ciência a uma posição crítica, à desmistificação de si e dos modelos biomédicos enquanto fontes únicas do saber capazes de tratar problemas da mente.

Em perspectiva crítica e histórica, não se pode demarcar com exatidão quando oficialmente a ideia de loucura abre possibilidades para o conceito de transtorno mental como objeto consolidado pelo modelo biomédico, mas uma coisa é certa, o avanço da ciência médica, a demanda hospitalar em termos de medicamentação e especialização, o advento do positivismo e do racionalismo ocidental, concomitantes à dupla Revolução Industrial e Iluminista, abriram caminho para a consolidação do sistema capitalista, que com certeza alavancou essas mudanças. A loucura vai cada vez mais se tornando um objeto de estudo, sem contudo deixar para trás o passado discriminatório, envolto por tabus e mitos; entretanto, isso não impediu que a religião, com crenças consolidadas e aceitas pelo poder vigente, continuasse a tomar frente no trato da loucura em consonância com os hospitais psiquiátricos. Em percalço, era a alternativa de resolução da loucura por meio da fé. Essa constatação apresenta, de um lado, uma relação conciliatória; de outro, óbvia disputa pelo poder de cura entre religião e ciência. Em termos racionais, não necessariamente havia discordância e sim empenho por dominação de “território” de poder social.

Massaro (1980), assim como Foucault (1978), destaca a relação entre loucura, doença mental e suas configurações ao longo da constituição da civilização. Para o autor, desde a antiguidade até a modernidade, o comportamento “inatural” é motivo de atenção e curiosidade. Dos rituais místicos, danças, chás, massagens utilizados na antiguidade até a explicação da cosmogonia pelos filósofos, passando pela interferência religiosa na idade média – que culminou na certeza científica como objeto

metodológico –, consolidou-se o construto de doença mental a partir da modernidade devido às demandas econômicas e sociais. Ou seja, da loucura ao adoecimento mental, a subjetividade adoecida serve aos mesmos mecanismos culturais de dominação que se atualizam de tempos em tempos.

Ainda assim, mais importante é constatar que a representação da doença mental em termos culturais, religiosos e sociais se dá de acordo com cada época histórica e suas demandas sociais. Reforça-se o campo de disputa pelo poder político e econômico. Mas o grande divisor de águas entre a ideia de loucura e a de transtorno mental foi o advento do pensamento cartesiano, que abriu fronteiras efetivas para o conhecimento mecanicista, positivista e científico. Foucault (1978), ao historiar a loucura, apresenta uma análise crítica para além da história, da psicologia e da filosofia; questiona o seu lugar diante de outras áreas que medeiam o tratamento das doenças mentais na interface com a religião, a biomedicina e a psiquiatria em esquemas de poder e dominação.

Nessa direção, o poder político se eleva às figuras e representações sociais que, por mediações culturais, atuam institucionalmente por meio de modelos como autoridade maior de cunho científico-medicinal, que se ocupa de experimentos que definem diagnósticos e medicamentos químicos, centrado na figura do médico como curador (Canguilhem, 2005). Assim, potencializa-se a autoridade de alguns médicos que “têm seu poder de presença ao próprio poder do medicamento”; “em se tratando de remédios, a maneira de os dar vale mais do que o que é dado” (p. 50). Essa constatação de Canguilhem, médico e filósofo, demonstra por meio de uma visão crítica do saber biomédico os limites da idealização da medicina científica e explica confusões antigas acerca de diagnósticos de adoecimento

mental e transtorno mental. Essa discussão merece atenção por aprofundar o preconceito pela ideia de loucura devido a tabus relativos à ignorância tanto do senso comum quanto da ciência em relação a estados mentais aceitos socialmente como construtos normais e legítimos. Desse modo, isso é central para se compreender ideologias, tabus e representações ideológicas relativas à doença mental pela associação a construtos de normalidade e anormalidade que serão melhor explorados adiante.

Paralelo a isso, não se isenta de ideologia em razão do poder econômico e cultural a igreja, que emerge como alternativa central no tratamento “espiritual” das doenças mentais agregando tanto conhecimento legitimado quanto crenças e superstições do senso comum. A religião é reconhecida como instituição sólida, forte, primária, antiga e influente politicamente. Sua presença nesse cenário nunca saiu definitivamente de cena, por isso é destacada tanto por Freud (1973g) e Foucault (1978) quanto por Massaro (1980). Esses autores demonstram que quando se trata de analisar a doença e a saúde, emerge um inexorável progresso do desenvolvimento do comportamento voltado para crenças legitimadas, seja mágico-animista por tabus, mitos e superstições; seja religioso institucional desaguando no conhecimento formal empírico apoiado em descobertas tecnológicas de ascensão social.

Freud (1973g), na obra *Totem e tabu*, indica que a religião se desenvolveu na proporção que avança a organização da sociedade por instituições legitimadas socialmente, ou seja, pelo aperfeiçoamento racional e técnico das relações sociais. Além disso, seus impactos em termos culturais são dirigidos por processos racionais como reminiscências de comportamentos regrididos a partir dos primórdios da organização social; tendo como referências hordas primitivas, clãs e totens elaborados

como dinâmicas de comportamentos sociais mágico-animistas estruturados por crenças que foram se normalizando ao longo da história até se formarem as religiões instituídas, legitimadas em consonância com o poder político de cada tempo. Para Freud, não se pode falar em sociedade sem retornar a um tempo em que as condições estavam muito longe de chegarem até aqui em termos do desenvolvimento tecnológico e humano.

Portanto, retornar aos clãs, hordas, totens e suas motivações primárias é necessário à compreensão de representações sociais de superstições que, em reminiscências, influenciam a percepção da realidade do ponto de vista civilizatório. Portanto, para Freud (1973g), a subjetividade está para condições culturais ditadas por interações, costumes, leis e normas criadas socialmente ao longo do tempo, manifestam uma espécie de luta interna entre razão, desejo, renúncia, repressão, instinto e sociabilidade; compõem diretamente a vida social. Considerando que a subjetividade rege a condição humana e que o indivíduo é da ordem de uma ambivalência entre autopreservação e auto-destruição, satisfação imediata ou elaborada em prol da aceitação social (Zanolla, 2015); essa dicotomia perpassa a formação cultural e a relação entre sujeito e sociedade, fruto de processo dinâmico, contraditório e racional que funda as ideias de identidade e personalidade socialmente.

Freud (1973a, 1973b, 1973c, 1973d, 1973e, 1973f, 1973g) se dedicou a pesquisar o efeito das emoções e interações culturais na formação da personalidade. Nesse caso, as identificações se destacam pelo fato de comporem laços emocionais estabelecidos pelo sujeito em interações desde a sua vida intrauterina. Contraditoriamente ao que se imagina pelo senso comum, as emoções e sensações são componentes inerentes aos processos racionais – id, ego e superego em conflito –, em elaboração

da realidade; como se viu nos tópicos anteriores, estes ativam processos cognitivos como reflexão, ação e razão de acordo com as condições sociais e subjetivas do sujeito. Daí se reconhece o que apresenta a psicanálise ao alertar que autopreservação e autodestruição resultam de interação social conflituosa, como faces diferentes de uma mesma moeda; significam renúncia ou repressão no desenvolvimento da personalidade, e isso estrutura ações sociais racionais por sujeitos mediados pela formação cultural (Zanolla, 2015).

Em psicanálise, “razão” manifesta conflito psíquico interno entre necessidades, desejos íntimos e possibilidades de satisfações sociais; é perpassada por três elementos: pensamento, memória e fantasia (Freud, 1973g). Por essa elaboração, é possível compreender o quanto as crenças, superstições e mitos, independentemente do tempo histórico, institucionalmente ou não, interferem na consolidação da estrutura social organizada. Representações sociais partem de ideias, imagens e arquétipos, refletem a percepção de realidades próprias frente a uma realidade social em interação psíquica, interna ao indivíduo que se impõe no sentido de fazer valer a formação da identidade.

O desenvolvimento psíquico do indivíduo é formado por uma dinâmica interativa entre sujeito e objeto na constituição de uma personalidade que nunca se encerra em estado fixo. Portanto, a condição de socialização – desenvolvimento da identidade coletiva e individual – é complexa e define o potencial cultural da sociedade sem, com isso, ignorar que essas relações são permeadas pela subjetividade (desejos, expectativas, necessidades, laços emocionais), por disputas e autoridades que regem e são regidas por atitudes e leis que definem poderes políticos a partir de representações sociais.

Segundo Freud (1973g), instituições como a igreja, o casamento e a família são muito mais do que fenômenos contradi-

tórios de organização social, são “condições” para tal. Uma vez que as religiões se consolidaram de modo institucional a partir de crenças e tabus, partiu-se de crenças primárias, totêmicas – que atendiam às necessidades imediatas de organização e sobrevivência das hordas primitivas e seus clãs –, até a sistematização de leis materializadas por instituições de interesses manifestos de modo mais racionalizado, como igrejas, e leis divinas expressas por interesses políticos, econômicos e sociais. Se o desenvolvimento racional e técnico é acompanhado pelo desenvolvimento místico e religioso, a essa altura da reflexão emerge uma pergunta: em que isso consiste no que tange ao poder das representações sociais face à doença mental como extensão histórica moderna da reminiscente imagem da loucura?

Essa indagação contribui para compreender as representações sociais da loucura como processo histórico que acompanha o desenvolvimento e a sofisticação de métodos que se ressignificam. Isso explica como se atualiza e se recompõe o sofrimento psíquico humano, no entanto, não contém sua razão de ser como fetiche, ideologia simplificada como doença ou transtorno mental, anormalidade. Uma vez que a ideia de transtorno mental – ancorada em diagnósticos psiquiátricos, elaborações racionais – não raras vezes limita o comportamento do sujeito como sendo determinado, pré-condicionado biologicamente, reflete-se um dilema ideológico que manifesta controle e dominação política.

Nesse caso, não bastassem superstições e crenças infundadas sobre os transtornos mentais do ponto de vista do senso comum, leis científicas impõem representações pré-concebidas de modo racional, e oficial, extrapolando outras áreas para além da Saúde. É o caso do Direito, em que ideologias – por exemplo, a representação do “psicopata” criminoso – permeiam a defesa da

pena de morte. São vários os casos na história da pena capital que demonstram em diferentes momentos o papel técnico e racional do “carrasco” como cientistas e médicos psiquiatras na definição da vida e da morte de criminosos apenados (Foucault, 1978). Gerar sofrimento na justificativa de combater o sofrimento é fruto de uma racionalidade que possui suas bases em totens primitivos e satisfações instintuais e que se consolida na modernidade como reminiscências supersticiosas reveladas em bases primitivas atualizadas em práticas imediatistas, acrílicas e irrefletidas (Zanolla, 2021).

Considerando tais problematizações, o objeto deste estudo em perspectiva adorniana, justifica se privilegiar determinadas experiências subjetivas como fontes de adoecimento mental – como é o caso das vivências inauditas. Nessa perspectiva, tal análise só poderia se dar em dinâmica dialética e multívoca pela sua complexa condição. Seria insuficiente considerar apenas elementos biomédicos como hereditariedade ou biogenética; há que se extrapolar métodos e teorias restritas em sentido universal e particular. De modo algum em um trabalho sério, seja de qualquer área, se pode abrir mão de elementos culturais, sociais e formativos (Crochik; Zanolla, 2021).

A relação entre universal e particular, sujeito e objeto em dinâmica dialética observa limites do conhecimento cristalizado quando produzido por pesquisadores pragmáticos. Isso alerta para confusões entre forma e conteúdo, teoria e prática; tanto por estudos sistematizados, oficiais e legítimos cientificamente quanto por representações do senso comum, religiosas e místicas, em âmbito individual e coletivo.

Postular razões que levam os indivíduos a procurarem crenças e religiões, ao invés da ciência, quando em comportamento de sofrimento físico ou emocional, deveria ser fruto da atenção

da psicologia, sobretudo da psicanálise – atenta ao desamparo humano que acomete o indivíduo de acordo com as exigências sociais e emocionais de sobrevivência frente ao potencial sócio-histórico. Como se viu, a religião acompanha ressignificações da imagem da loucura, bem como o progresso da ciência biomédica, e isso não é pouco para uma instituição sólida e controversa organizada racionalmente como alternativa ao sofrimento humano.

Demonstrar que crenças e mitos são, em consonância com a psiquiatria, parte do “pacote” de contradições históricas no tratamento das doenças mentais indicaria que ciência e mito estariam cada um a seu modo coniventes com a dominação racional. Diante disso, qual seria o lugar da psicologia nesse contexto? Caberia à psicologia admitir essas contradições sob pena de continuar paralisada em seu “castelo fechado de ilusões metodológicas”: carece abrir-se para compreender de modo científico e crítico novas configurações da consciência, sentidos subjetivos diversos, formas de analisar a relação entre pensamentos, emoções e comportamentos que vêm se moldando ideologicamente até a contemporaneidade; consolidados por transformações tecnológicas e reformulações de mecanismos culturais de dominação política.

Em perspectiva crítica, sofrimento e dor, objetos da psicologia, são fenômenos humanos, e minimizá-los é dever da ciência contra a ignorância e o preconceito não raro imperceptíveis pelo próprio esclarecimento. Do contrário, poder-se-ia cristalizar vicissitudes em métodos e concepções anacrônicos que não avançam em humanizar e emancipar a sociedade.

Não obstante, o objetivo maior da psicologia como teoria, método e prática de intervenção junto à subjetividade seria, além do cuidado com o ser humano, pesquisar e traduzir novas

formas de “subjetivações” – em constelação –, possibilidades de impulsionar a saúde mental para além de métodos e teorias dogmatizados. Ir além do comportamento dado e aparente, tanto em âmbito individual quanto coletivo. Essa seria uma lição para as ciências que cuidam do comportamento, afinal, segundo dito do senso comum: “pouco importa se o indivíduo é louco ou não, mas sim o destino dado a esta loucura”. Isso é emblemático mesmo para a psicologia ao se considerar seu princípio maior, que é minimizar o sofrimento causado pelo adoecimento mental e emocional e, ainda, mover energias rumo às condições científicas para uma vida saudável para todos. Devido a esses princípios, nesta pesquisa, menos importa o grau de realismo, veracidade ou não das ditas experiências anômalas ou inauditas, de modo aceitável pela ciência, mas o quanto dessas experiências poderá ressignificar a vida dos sujeitos com elas envolvidos; minorar seu sofrimento diante de tal situação complexa pela qual passaram.

É comum que na literatura científica sobre experiências anômalas ou inauditas se parta de pesquisas psicológicas reconhecidas por investigadores que, de modo inadvertido, se voltam para questões de sua veracidade, a fim de tentar compreender o possível grau de dissociação cognitiva, delírio ou desagregação psíquica dos sujeitos envolvidos (Cardena; Lynn; Krippner, 2013). Insiste-se que o problema é mais complexo. Diante do alto número de pessoas as quais passam por essas experiências e, ainda, seu perfil de acordo com os resultados da análise de dados, demonstra-se urgente que métodos, metodologias e intervenções se atualizem no sentido de acompanharem o contexto social, cultural e político de modo coerente, evitando por exemplo posturas “fiscalizadoras” ou julgadoras, que podem potencializar o preconceito e o sofrimento, não raras vezes adornadas por discursos científicos:

Devido a maioria das experiências anômalas descritas neste livro estarem baseadas em autorrelatos, é importante avaliar sua fidedignidade. Um caminho para avaliar sua consistência interna é obter informações sobre experiências subjetivas com perguntas formuladas de modo semelhante, como no PCI (PEKALA, 1991). A fidedignidade do teste-reteste pode ser medida obtendo-se informações em dois ou três momentos diferentes. Em resumo, deve-se tomar cuidado para assegurar que os dados recolhidos de autorrelatos sejam internamente consistentes e precisos. Devemos analisar sistematicamente a validade experiencial de uma experiência anômala (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013, p. 55).

A concepção de atuação em psicologia que aqui se defende passa ao largo de posicionamentos como os descritos acima. A compreensão de experiências anômalas ou inauditas só teria sentido se imbuída do princípio ético de priorizar antes a confiança, no intuito de dar aos sujeitos envolvidos um destino saudável. Nesse caso, cobra-se da psicologia, como ciência compromissada com o bem-estar psíquico e individual, dar a sua cota de contribuição e assumir seu lugar mediador, acolhendo a situação e vislumbrando uma melhor qualidade de vida; como uma rede de apoio em prol de saltos qualitativos de bem-estar mental, distanciando-se da inadequação e da alienação que causa preconceito, incompreensão e dor. É urgente que se reveja a atuação da psicologia junto às experiências anômalas ou inauditas de qualquer ordem, e isso vale para diagnósticos de doenças mentais, identificadas ou não como sendo da ordem das patologias.

Essa mudança de mentalidade científica não significa ignorar o potencial biogenético ou disfuncional do sujeito doente. Não se trata, por exemplo, de desqualificar a função do médico psiquiatra e a relevância social dos medicamentos. Em visão multívoca, considera-se o fator biogenético. Acontece que, por

princípios teórico-metodológicos, a análise de tais fenômenos apenas pelo viés biomédico desprovido de fatores sociais, culturais e políticos seria obviamente insuficiente; e, pior, esse tipo de restrição eleva o preconceito em âmbito científico e social quando se trata do adoecimento mental. A mentalidade restritiva, tecnicista das abordagens comportamentalistas alimenta tabus e representações sociais místicas. Portanto, por mais que transtorno mental seja um conceito que simbolize o avanço científico sobre a imagem representativa da loucura – pelo contexto cultural, tanto do ponto de vista oficial quando do senso comum, religioso –, se mantém ideologicamente; é insuficiente porque demonstra atraso em humanismo científico e revela que há muito a caminhar até que se possa tratar comportamentos considerados inauditos de modo digno na sociedade.

Por essa lógica, a perspectiva histórica da loucura, como prenúncio da legitimação da doença mental, abre espaço para uma extensão ainda maior para justificar a ressignificação e substituição do conceito de experiências anômalas por inauditas. Essa ressignificação poderá ser assumida por uma pequena parcela de pesquisadores ousados que, embora marginalizados em meio à psicologia, assumem pesquisas não fechadas ou pre-determinadas, claro, com o cuidado constante de não se confundir ciência e pseudociência (Cardena; Lynn; Krippner, 2013).

Logo, isso se faz ressoar na própria contradição de tratamentos psicológicos científicos que, ao lidar com comportamentos complexos, desde esquizofrênicos a anômalos, incomuns ou inauditos, cobram testes de sanidade quando o problema maior está na representação social pela qual perpassa essas experiências em meio aos comportamentos considerados atípicos socialmente definidos. A veracidade dessas experiências só importaria caso isso fosse permeado por intenções de minimizar

o sofrimento, no entanto, isso demonstra não ser metodologicamente indicado quando se trata do tratamento clínico pós-trauma. Testar a sanidade do sujeito que passa por tais experiências impacta sua vida de modo profundamente negativo, o expõe ao preconceito. Esse é um dado fundamental desta pesquisa.

Tributo cultural, religioso e político à psicologia: o lugar da ciência face às experiências anômalas, (in)comuns ou inauditas

Como se viu, a psicologia como ciência é fruto de um processo histórico longo, contraditório e complexo à sua legitimidade como teoria do conhecimento face ao desenvolvimento econômico e social. Estudos referentes à subjetividade mormente são dedicados a temas voltados para situações que envolvem comportamento, consciência, inconsciente, psique, aparelho cognitivo, emoções, modelagens e condicionamentos. Esse conjunto de percepções indica não ser tarefa fácil tratar o tema aqui desenvolvido. São várias as teorias e escolas que partem da psicologia como método, teoria e prática.

Como autoridade epistêmica para investigar e intervir no âmbito subjetivo, a responsabilidade da psicologia reflete uma dívida social no sentido de ocupar seu lugar de direito e dever diante do potencial humanizador do sujeito. Não obstante, a psicologia é parte da teoria do conhecimento, e de suas contradições não há como escapar. Uma vez que a conscientização acerca do lugar da psicologia como fonte de uma racionalidade idealizada metodologicamente o conhecimento identifica sua razão de ser no contexto sócio-histórico, político e cultural, a teoria crítica frankfurtiana também é convocada a contribuir em provocação como motor de crítica ao avanço qualitativo do conhecimento



psicológico. Para isso compreender, necessário se faz identificar como se dá a relação da teoria crítica frankfurtiana com a teoria do conhecimento, tradição na qual a psicologia ocupa lugar de honra.

Nas obras *Dialética do esclarecimento* (Horkheimer; Adorno, 1985) e *Dialética negativa* (Adorno, 1984), os autores tecem, em momentos diferentes, dura crítica à teoria do conhecimento enaltecida como esclarecimento, seja científico ou filosófico. Na oportunidade, as duas obras discorrem acerca das ilusões e de se fetichizar métodos, concepções, ideias e conceitos. Esse alerta visa desmistificar todo e qualquer conhecimento passível de idealização em termos objetivos e subjetivos. Para eles, o próprio esclarecimento deve ser reconhecido como contraditório em seus limites e componentes de regressão devido ao seu potencial mediador e ideal pré-determinista: “Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 13). Ver-se-á adiante que essa afirmativa é coerente com as bases de sustentação conceitual da teoria crítica adorniana.

Cabe destacar que tal concepção não se coloca como de cunho pessimista ou determinista frente ao conhecimento, mas, sim, provoca-o no limite de sua condição dialética, ou melhor, de suas contradições e conexões possíveis qualitativamente transformadoras: “A questão é que o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos” (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 15). Nesse caso, qualquer fenômeno, inclusive o próprio conceito de conceito é objeto de atenção. Em *Dialética negativa*, Adorno assevera:

O conceito é conceito inclusive quando trata da realidade, porém não impede que também ele se encontre enre-

dado em uma totalidade que não é conceitual; só a coisificação do conceito é capaz de isolá-lo dessa totalidade e coisificação na qual ele cria como conceito. O conceito é na lógica dialética um componente como outro qualquer. Seu caráter de mediado pelo irracional sobrevive nas graças de seu significado, a quem por sua vez fundamenta o que seja conceito. Ao fim e ao cabo também segundo a gnosiologia tradicional toda definição de um conceito necessita de componentes irracionais, meramente indicativos. [...] A desmitologização do conceito é o antídoto da filosofia (Adorno, 1984, p. 21).

Tendo como base essas considerações, pode-se avançar ao desnudar do objeto que aqui se coloca de modo coerente com o referencial da dialética negativa, que nessa linha de raciocínio comparece como objeto epistemológico de autocrítica, superando a própria mistificação. Posto isso, se revelam radicalmente contradições da relação entre teoria e prática em psicologia, sobretudo quando se trata de sua atuação diante de experiências anômalas ou inauditas e seus nexos com a ciência, a religião e a biomedicina como (de)formação da saúde mental. Limites conceituais emergem como insuficiência à inescrutabilidade dialética do objeto aqui tratado, como se verá adiante.

Ressignificando conceitos em constelação dialética: experiência inaudita, ciência, política e religião como representações ideológicas

O conceito de experiência anômala é deveras “discutível” de acordo com os estudos até aqui desenvolvidos, sobretudo após a análise dos dados tabulados. Para Machado (2009), na tese *Experiências anômalas na vida cotidiana*, este conceito está diretamente relacionado ao de experiências extra-sensório-motoras, fora de paradigmas definidos. Experiências anômalas

dizem respeito a interações entre seres humanos e entre o ambiente que não obedecem aos padrões de comunicação e interação ambiental convencionais. Essas experiências compõem o conjunto das chamadas experiências anômalas, que recebem esse adjetivo pelo fato de não se enquadrarem no paradigma científico vigente, constituindo assim, uma anomalia, no sentido proposto por Thomas Khun (1962) (Machado, 2009, p. 1).

Embora o conceito de experiência anômala seja justificado em situações de não enquadramento científico, necessário se faz vigilância sobre seus riscos de ativar associações ao preconceito e rotulagens, tanto pelo senso comum quanto pela própria ciência. Portanto, está claro que a ideia de experiências anômalas, segundo Machado (2009), diz respeito a experiências consideradas fora do padrão social e individual. Contudo, para Machado, anomalia é tudo aquilo que “não se encaixa no paradigma (modelo) vigente” (p. 5). Essa afirmação reforça a insuficiência do termo “anomalia”, até porque mais adiante se verificará que tais experiências não são tão incomuns e anormais como se imagina. No entanto, essas elaborações e distinções conceituais são importantes, e será necessário voltar a elas para demonstrar fundamentos de discordância com o conceito de anomalia com base na crítica de Canguilhem (1982) sobre o que é considerado normal ou anormal pela medicina tradicional. Discordância esta importante, posto que impulsionou a substituição da ideia de experiência anômala por experiência inaudita ao fim desta pesquisa.

Caracterizar tais experiências como inauditas, inexplicáveis, nunca vistas (Ferreira, 2009) em confronto com a ideia de anômalas, derivada de anormalidade, é enfrentar suas contradições em termos científicos, sobretudo, confrontando a intenção pragmática e reducionista de lidar com essas experiências como sendo fonte de parâmetros de medição de saúde mental.

Reforça-se que isso fetichiza e padroniza a subjetividade em comportamentos mensuráveis cientificamente, além do mais, pode disso emergir tônica padronizante, arriscar discriminar de modo dicotomizado sujeitos como anormais ou normais, vinculados a parâmetros sociais de anormalidade – imperfeições, monstruosidades, bizarrices.

Outros casos de expressões mais aceitáveis para nomear esse tipo de experiência, devido à construção histórica e cultural mística, permitem associações pelo senso comum com termos em que não há relação imediata, como no caso do termo “espiritualistas”. Isso permite associações e derivações tais como: “expansão de consciência”; “estado alterado de consciência”; “despertar da consciência”; “elevação consciencial” (Moura, 1996). Embora a ideia de “espiritualidade” para explicar experiências inauditas tenha sido apropriada pelo senso comum, ainda assim é denominação fora do sentido de seu contexto etimológico e linguístico. A aplicação comum de conceitos de modo banalizado pelo senso comum não minimiza riscos de equívocos relativos ao seu uso no cotidiano.

Essas definições, polêmicas e discutíveis do ponto de vista linguístico e científico, fortalecem confusões e contradições em relação ao conceito e do que vem a ser de fato seu significado, como por exemplo o termo “anormal”, de onde se deriva a ideia de “anomalia” e “normal”. Reflexões da obra *O normal e o patológico*, de Canguilhem (1982), fundamentam essas críticas indicando que isso reverbera no imaginário social potencializando o sofrimento.

Para Canguilhem, discutir anomalia carece, *a priori*, trazer outros conceitos igualmente polêmicos e contraditórios que de algum modo se relacionam com este, como normal, anormal e patológico. Contudo, isso não se faz em um trabalho de base

fundamental dialética adorniana sem antes advertir sobre o fato de que é preciso ampliar o sentido desses conceitos para além do significado determinado, fixo (Adorno, 1984).

Tal alerta conflui com a visão de Canguilhem (1982), quando alerta que antes de se definir “anomalia” – que deriva de “anormalidade” –, é preciso significar o seu contrário, o “normal”, que assim como o primeiro se vincula a uma racionalidade formada em termos adaptados, aceito sem questionamento socialmente. Logo, o que é normal ou não parte sempre de fatores sociais, construtos culturais e ambientais usualmente aceitos como comuns e “regulares”. Para o autor, o conceito de normal segue a polaridade da dinâmica da vida se contrapondo à ideia de patológico ou doença, de não normal. Ao que parece, considerando a história da psicologia, tais conceitos confluem com o conceito de “loucura” (alienação mental). Assim, tudo o que diz respeito ao “normal” se refere a atender regras, normas, critérios definidos e aceitos, uma média nem para a esquerda nem para a direita – reto, equilibrado, perfeito. O problema do conceito de normal é que possui atribuição de valor, sobretudo, de julgamento daquele que avalia o que vem a definir o anormal. Isso absolutiza filosoficamente o objeto, ao tempo que arrisca adialeticamente positivizá-lo de modo cristalizado, pela aparência imediata, cientificamente observável, como sendo fato de “tipo ideal”, no sentido da sociedade administrada racionalmente como concebeu Weber (Zanolla, 2009).

Em medicina, segundo Canguilhem (1982), estado normal tem a finalidade de naturalizar um estado ideal estabelecido pela terapêutica em técnicas definidas (por exemplo, no restabelecimento geral e, especificamente, de órgãos). Nesse sentido, emerge uma contradição: a medicina se “nutre” do patológico em busca de “normalizar o doente”. Isso se aplica também ao conceito de “transtorno” mental frente a “adoecimento”

mental. Os dois conceitos são contraditórios. No entanto, no primeiro caso, segundo Canguilhem, os manuais psiquiátricos definem características fixas e não sintomas para diagnosticar comportamentos. No segundo caso, ao contrário.

Mas o que chama atenção é que entre sintomas característicos ou traços da personalidade, existem duas noções do mesmo objeto: processo de desenvolvimento dinâmico da doença, no caso de sintomas, e condição predeterminada, no caso de transtorno; o que seria como se o sujeito carregasse desde nascido papéis sociais predefinidos. Para Canguilhem (1982), a sociedade compreende a doença como atribuída, ou seja, apreendida como valor negativo *a priori*, o que gera inúmeros tabus, inclusive religiosos, em torno de suas origens e das possibilidades de cura. Nessa medida, se esquece que a doença, no mesmo patamar da saúde, compõe o ciclo da vida.

Para o referido autor, assim o é também essa contradição em relação ao conceito de “normativo”. A vida é atividade normativa, “posição inconsciente de valor”: não trabalha, não produz, “encostado”, que onera a sociedade. Não se pode esquecer que as normas são subordinadas àquele que as institui, portanto, o que é normativo se vincula diretamente ao que possui “normativa normal” (redundante mesmo). Segundo Canguilhem (1982), quando se trata dessa normatividade, o fator biológico está sempre presente. Daí que o modelo biomédico é estreitamente vinculado à ideia de terapêutica normativa, exata. Essa ideia leva a uma dicotomização biológica: o “são” ou o “patológico”. Eis o dilema: como é possível obter diagnósticos “exatos” em situação de complexidade e múltiplas variáveis que partem do comportamento e da subjetividade humanos?

A dinâmica biologizante dos conceitos em biomedicina reforça ideologias que consagram o normal, normativo e anor-

mal ao tempo que acompanham sua derivação: “anomalia” – do grego: desigualdade, irregularidade (Canguilhem, 1982). Anomalia advém de situação anormal em termos de fatos e parâmetros descritivos, “perturbações” (o que mais uma vez remete ao significado de “louco”, fora de controle). Tal significado agrega ideologias, julgamentos de valores, desvios do que seria “normal”: deformidade, monstruosidade, estranhamento, traços diferentes (loucura?). Para Canguilhem, o anômalo e o patológico se relativizam por rotulagem, poderá se tornar normal quando prevalecer sobre o comum (p. 101). Parafraseando Adorno (1984), conceitos que não se permitem ressignificar em sentido dialético se fetichizam e apequenam a relação entre teoria e prática.

Nessa medida, o “normal” é o aceito. Se a maioria de uma população dominante é “anormal”, prevalecerá o contrário como sendo “saudável”; não patológico. A questão formativa e cultural é relevante para se compreender a ação ideológica desses conceitos na prática frente ao preconceito. Isso demonstra a força da cultura, da educação e do ambiente sobre o entendimento desses conceitos e suas condições. A anomalia poderá ser considerada anormalidade de acordo com a variação individual, ou seja, de acordo com seu potencial de fugir à regra – caso da ideia de “loucura”.

Contraditoriamente, as ideologias asseguram que, contanto que se adapte às regras toda pseudotransgressão, tudo é possível. O problema maior é que o conceito de anomalia está diretamente vinculado à ideia de “enfermidade” e “doença”, desprovidas de caráter crítico, dialético – processo sócio-histórico –, e isso afeta o significado cultural de tais concepções. Seria como se a enfermidade se associasse à ideia de “natividade” no sentido produtivo da vida. Ou seja, indica isso que as condições

de atender às relações produtivas e de poder são centrais na definição conceitual do que vem a ser a noção de bem-estar do indivíduo. Não se pode ignorar que enfermidade é um processo subjetivo, de “se sentir doente” (Canguilhem, 1982, p. 92). Também segundo o autor, é uma questão de internalizar ou não a doença. Daí se percebe a importância da formação cultural nas ações definidas por significados que, mediados por representações sociais, definem indivíduo e sociedade.

Portanto, para Canguilhem (1982), como “o abuso do poder está por trás do abuso e da dominação, o abuso da saúde está por trás da razão do valor dado à saúde” (p. 107). Objetivamente, o sujeito normal é normativo em termos ideológicos, formativos e racionais. Institui novas normas culturais pela saúde ou pela doença; assim o foi também com a ideia de loucura: vimos antes a imagem do louco, adaptada ou não, mediada pelo seu lugar social e os interesses dos setores de poder, como apontou Foucault (1978). Assim, o anômalo (o diferente) pode se confundir com o doente (patológico, enfermo, improdutivo, inativo), mas não é por si só doente.

Difícil definir, por essa lógica, quando o sujeito “se transforma” em doente. Torna-se compreensível do ponto de vista ideológico a força do significado desses conceitos, sobretudo de “anomalia”, posto que confusões entre sujeitos de experiências “anômalas” e doentes mentais (emocionais), “loucos”, anormais perpassam questões inerentes à formação como um todo e possuem impactos a médio e longo prazo.

Ser “transformado” em doente exige autorização interna, subjetiva, e apoio externo, objetivo. Para Canguilhem (1982), não existe fato normal ou patológico em si (p. 113). Isso porque o patológico exprime diversas normas de vida possíveis do ponto de vista médico. Uma vez que o *pathos* define-se como doença,

estado “fora” da saúde – considerado estado normal –, experiência anômala também seria um termo bastante limitado pela associação com doença, defeituoso enfermizo; posto que arrisca uma visão de “anormalidade” como deformidade para essas experiências (in)comuns e inauditas. Nessa medida, a rotulagem de “anomalia” não se sustenta para experiências inauditas. Até porque tais experiências estão longe de serem compreendidas pela ciência. Tipificá-las nessas condições torna-se arbitrário ao espírito sério de investigação.

Ao concluir suas elaborações acerca dos conceitos de normal, normativo e anomalia, Canguilhem (1982) critica a relação cega entre o normal e o experimental-científico; alerta que o próprio laboratório é um meio que conduz normas fixas fora do ambiente natural, não podendo servir de base para definições exatas de sintomas que partem de variáveis complexas. Para ele, a vida possui imprevistos fora de laboratórios, em que variáveis não são controladas; o laboratório manifesta reações previstas, permitidas e controladas. É preciso desmistificar a própria pesquisa laboratorial que parte momentaneamente de experiências limitadas a um espaço que não é o mesmo ambiente do cotidiano, onde os fenômenos estudados se dão na prática comum. Bastaria à ciência reconhecer suas contradições para avançar no processo. Deixando claro, não há aqui posicionamento negacionista à ciência, mas sim crítico no sentido de ampliá-la. Adiante se retomará essa questão do negacionismo.

Essas reflexões conceituais possibilitam questionar até que ponto a definição de experiência anômala, além de permitir confusões com a ideia de transtorno mental, não alimentaria ideologias pertinentes ao modelo manicomial e biomédico, ao tempo que também favoreceria buscas por curas místicas ou religiosas. Afinal,

o paradigma biomédico tem o hospital psiquiátrico como o local típico para o tratamento; os meios de trabalho incluem recursos multiprofissionais, mas não ultrapassam a fragmentação de tarefas e a supervalorização do saber médico; há ênfase nas determinações orgânicas dos problemas (doenças) e na terapêutica medicamentosa. Outra peculiaridade desse modelo é a exclusão de familiares e dos usuários de participação no processo de tratamento (Sousa; Maciel; Medeiros, 2018, p. 885).

Além dos argumentos acima, os dados desta pesquisa demonstraram que a psicologia e a própria psiquiatria, na prática, deixam a desejar em termos de atuação frente às experiências inauditas. Refletir sobre as definições de normalidade e anormalidade em Canguilhem (1982) propicia desmistificar contradições de uma psicologia específica das experiências anômalas como sendo ideologicamente benéfica a comportamentos fora do comum. As justificativas de pesquisadores para definirem as experiências anômalas falam por si quando se trata de apresentar condutas não definidas cientificamente. Uma vez que, para Machado (2009, p. 5), as experiências anômalas são “aquilo que não se encaixa no paradigma vigente”, essa afirmação tão importante necessita apresentar sua fonte:

significa irregular, diferente ou desigual, em contraste a homalos, que significa o mesmo ou comum. (...) Definimos uma experiência anômala como uma experiência incomum... ou aquela que, embora seja vivenciada por um número substancial de pessoas numa população..., desvia-se da experiência ordinária ou das explicações da realidade que são comumente aceitas (Cardena; Lynn; Krippner, 2000, p. 3-4 *apud* Machado, 2009, p. 5).

Embora Machado deixe claro que anomalia não denota patologia, não deixa dúvidas quanto ao caráter preconceituoso ao se retomar os dados desta pesquisa e estudos críticos de Canguilhem (1982). Por outro lado, o pressuposto é que essas expe-

riências não são apenas (in)comuns, mas demasiado comuns, mais do que se imagina pelas escassas pesquisas. O termo (in)comum em sentido dialético poderia ser admitido. Antes da coleta e análise dos dados desta pesquisa, o conceito de experiência anômala foi substituído por experiências (in)comuns, “in” no sentido de resguardar a contradição com o “comum”: o que acontece mais do que se demonstra e, ao mesmo tempo, são raras. Na verdade, com base em dados, à parte de qualquer desamparo científico, o pressuposto mais plausível é que essas vivências não são incomuns e tampouco comuns, mas sim inexplicáveis empiricamente até o momento.

O caráter incomum leva ao fato de as pessoas não as relatarem temendo preconceito e assim serem desmoralizadas (há vários relatos nesse sentido). No entanto, conforme a pesquisa evoluiu, se percebeu que além de incomuns, estas também são de difícil verbalização para os próprios envolvidos. Mas, ainda assim, dizer que são (in)comuns não resolve etimologicamente a aporia quanto ao que foi coletado pelos pesquisadores que adotam o termo “anômalas”. É preciso objetividade quando se trata de arriscar alimentar o preconceito: a ciência não consegue explicar notoriamente como se dão essas experiências, tampouco os sujeitos que as vivenciam diretamente. O que foi confirmado também neste trabalho ao final pela análise dos dados. Nem sequer os próprios envolvidos conseguem explicar as próprias experiências. Portanto, reafirma-se que o conceito de “inaudito” é mais indicado para tais experiências.

O fato de os dados da pesquisa indicarem discriminação e preconceito relativos às pessoas que expõem suas experiências fortalece a urgente intervenção cuidadosa da psicologia junto a indivíduos e a grupos de acolhimento que fazem frente à marginalização social. Inclusive diante de grupos científicos, que não raras vezes estão mais preocupados em definir provas de

sanidade ou criticar estudos sobre tais situações, tratando-os como pseudocientíficos. Atitudes que tendem a retardar o conhecimento, alimentar o sofrimento e gerar preconceito aos sujeitos envolvidos.

Ignorar que esse tipo de experiência seja alvo fácil de pseudoestudos seria limitar a compreensão das influências de lendas e crenças em meio ao conhecimento. Não se pode negar que há (ir)racionalidade supersticiosa e mística nesse campo e que isso dificulta a ciência crítica e séria. No entanto, o que está em questão é justamente o fato de tais contradições não serem enfrentadas pela psicologia científica e com isso se arriscar potencializar o sofrimento dos envolvidos levando-os a outros espaços, como os religiosos e os psiquiátricos. Além disso, a natureza diversa e de constante atualização destas experiências se coloca em um patamar de difícil acesso a pesquisadores tradicionais. Estas são “vivências” conhecidas, porém pouco aceitas, tanto por configurarem superstições e tabus, de um lado, quanto risco de pseudociência, por outro. No entanto, a descrição pontual dos tipos de comportamentos anômalos que muito se repetem nas pessoas fala por si:

Dentre as experiências anômalas relatadas ao longo da história da humanidade, destacam-se as experiências psi ou sensório-motoras [...], as experiências fora do corpo, experiências de memórias de vidas passadas, experiências de quase-morte, experiências de curas anômalas, experiências alucinatórias, experiências místicas, experiências de abduções por seres alienígenas, a sinestesia e os sonhos lúcidos (Machado, 2009, p. 6).

Essa diversidade de experiências inauditas pode explicar dificuldades quanto ao estudo da sua identidade. Fato é que pairam dúvidas sobre tal identidade, sobretudo quando se busca na fonte os autores citados pela própria Machado (2009). Associar essas vivências diretamente a experiências sensório-

-motoras, um conceito tão comum no âmbito da psicologia em circunstâncias tão indefinidas, também contribuiu para aumentar as dúvidas. Para Cardeña, Lynn e Krippner (2013), experiências anômalas não são simples de se definir e se dão em no mínimo três dimensões: iniciais-processuais, volição e controle individual:

As Dimensões iniciais dizem respeito às condições que dão origem à experiência e que influenciam seu curso. Diz respeito ao nível de consciência do indivíduo no momento da experiência. [...] A Dimensão da vontade se refere ao grau em que o início da experiência anômala pode ser involuntário, enquanto que outros podem tentar induzir sua experiência. [...] A Dimensão do controle refere-se ao grau de controle que o indivíduo tem sobre a experiência anômala uma vez que tenha se iniciado. [...] Uma experiência anômala pode ser localizada em uma dimensão bipolar agradável-desagradável com base na experiência fenomenológica do indivíduo que a vivencia e na sua interpretação de prazer (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013, p. 22-23).

Essas dimensões apresentadas são aquelas que mais se destacam, embora cada uma possua subdivisões de tipos peculiares de experiências. Contudo, para os autores, o construto da “peculiaridade” envolve crenças e também percepções e experiências culturais, ambientais e sociais. Na experiência anômala ou incomum – inaudita –, o indivíduo vive situações atípicas; no caso das peculiaridades, o indivíduo “é” a experiência. A psicologia lida com isso de modo que a experiência está no sujeito-fator externo. Essa distinção demonstra a complexidade dos estados de alteração da consciência e a dificuldade em definir as diversas possibilidades desses estados face aos mitos sobre loucura e transtornos mentais.

Reitera-se que Cardeña, Lynn e Krippner (2013) diferenciam experiências anômalas de estados alterados da consciência.

Hipnose ou meditação podem ou não produzir alguma alteração da consciência. E, ainda, sobre distúrbios mentais: “Apesar da presença de experiências anômalas em estudos de caso de indivíduos perturbados, pesquisas de levantamento de dados de amostras não clínicas têm encontrado pouca relação entre essas experiências e doenças mentais” (p. 2). A julgar por essa afirmativa, e com base nos dados desta pesquisa, a atuação de psiquiatras e psicólogos parece não reverberar do modo esperado na prática clínica. Queixas de sujeitos que são tratados como loucos, malucos e delirantes ao relatarem suas experiências a profissionais clínicos são significativas.

Fato é que a psicologia adotou o termo experiência anômala com o aval de uma parcela de estudiosos que, de modo alternativo às acusações de riscos de se voltarem para a pseudociência, resolveram parcialmente lacunas em relação ao seu papel diante de tal objeto marginalizado e complexo. No entanto, potencializaram riscos de isso fomentar o preconceito e ampliar o sofrimento dos envolvidos. Para completar, são experiências que fogem ao controle de diagnósticos e laudos da própria psicologia.

Dados de pesquisa contrariam o que afirmam Cardeña, Lynn e Krippner (2013) sobre essas experiências serem “incomuns”. Há vários relatos e estudos que demonstram que os sintomas e características dessas experiências se repetem em diversas situações e pessoas até mesmo por indução com técnicas específicas, por exemplo as denominadas projeções extracorporais (viagens astrais a outras realidades paralelas) por meditações, exercícios de Yoga, Reiki e respiração dirigida. Sem contar que o uso de psicoativos, como o chá da planta da Ayahuasca (árvore nativa da Amazônia, cultuada pelos povos indígenas que fazem uso do chá de suas folhas em rituais de cura), também ativa tais sensações inauditas (Strassman, 2019).

O que aqui se destaca, a bem de se evitar manter posturas que marginalizam tais experiências, é que não cabe à psicologia procedimentos rígidos de julgamento ou questionamento acerca da veracidade dessas experiências frente aos envolvidos. Isso seria contraproducente à saúde mental do paciente na prática clínica estabelecida pelo processo de confiança em terapia.

Qualquer outra ciência poderia questionar essa veracidade, mas à psicologia, pela sua natureza e intervenção, interessa estudar seus sintomas e consequências à vida individual e coletiva em termos do seu potencial à doença ou à saúde. Cabe ainda questionar o caráter nocivo ou restaurador dessas experiências na vida psíquica. Essa é a intenção que move este trabalho, trazer essas experiências em possibilidade de desmistificar tabus ideológicos que partem de representações sociais e atitudes – tanto científicas quanto do senso comum – que enfraquecem a atuação da psicologia e geram mais sofrimento ao tempo que fortalecem a indústria farmacêutica, seitas e igrejas, clínicas psiquiátricas e modelos manicomiais, dificultando assim uma educação ampla e cultural contra a ignorância e o sofrimento em termos individuais e sociais.

Afinal, as características dessas experiências se ampliam conforme alcançam outros espaços e situações sociais, e atingem o indivíduo além do âmbito biomédico, psicológico e religioso. Não se pode desconsiderar outros espaços para além dos estudos da psicologia no tratamento com o sofrimento de experiências inauditas, e muitos desses espaços partem de exercícios e métodos holísticos, como também o uso de substâncias psicoativas. Há inclusive estudos na Universidade de São Paulo (USP) e em outras instituições brasileiras sobre a Dimetiltryptamina (DMT) e seus possíveis benefícios à saúde mental (Tiengo, 2021). A DMT é uma substância psicoativa derivada da serotonina e melatonina e está contida de modo abundante no chá de

Ayahuasca (planta de cipó amazônico), usado em rituais de cura indígenas e também por religiosos adeptos da igreja União Vegetal e grupos de Santo Daime. Em quantidades variadas, essa substância compõe-se em organismos humanos e plantas. Os relatos de usuários deste chá apontam benefícios terapêuticos a partir de sensações e percepções semelhantes a efeitos de vivências inauditas por quase morte. Seu objetivo seria terapêutico. Em testes iniciais, equipes de Natal e Ribeirão Preto avaliam ação antidepressiva de chá feito de folhas de arbusto e casca de cipó da Amazônia (Zorzetto, 2019).

Destaca-se que pesquisadores da área neurológica, como o médico Amâncio (2021), que realiza investigações sobre Experiências de Quase Morte (EQM), tentam estabelecer uma relação científica consequente entre o momento da morte e os níveis possíveis de consciência em estados vitais inativos concomitantes a sinais subjetivos vitais. Experiências sistematizadas por narrativas dos sujeitos envolvidos. A EQM é objeto de diversos estudos na área da psiquiatria, com destaque para questionamentos à vinculação mecanicista e inalienável do estado de consciência ao funcionamento regular da estrutura cerebral. Embora alguns especialistas da medicina afirmem que as EQM relatadas correspondam ao fenômeno da hipóxia – falta de oxigenação no cérebro que levaria a uma disfunção cerebral e consequentemente à produção de memórias confusas em delírios (Amâncio, 2021) –, há controvérsias quanto a essa explicação pelo fato de outros médicos não conseguirem explicar casos em que o sujeito passa por essas vivências e tem sua morte decretada por minutos e até horas e, ao “acordar”, mantém intacto seu aparelho cognitivo e sua consciência da realidade (Amâncio, 2021).

Em experiências inauditas de EQM, segundo as narrativas, o cérebro aparentemente deixa de funcionar por segundos,

minutos ou horas, e as pessoas relatam continuar com funções cognitivas mentais. Não seria importante analisar a relação entre consciência, mente e cérebro? Algumas relatam inclusive viagens diversas e interações sociais, indicando um manancial de dados a serem analisados pela psicologia, não no sentido de se julgar, fiscalizar ou comprovar as experiências, mas compreender o seu lugar no quadro de sofrimento mental desse sujeito. Além do aspecto subjetivo, há os elementos biológicos, genéticos e orgânicos a serem compreendidos. A relação da EQM com a DMT é curiosa.

Sabe-se por pesquisas realizadas por Strassman (2019) que o cérebro produz boa quantidade de DMT, como se viu encontrada na natureza, no ser humano e sobretudo na ayahuasca, em resposta à tensão da morte levando a experiências psicodélicas semelhantes às narradas como inauditas. Coincidem sensações de bem-estar, alívio de doenças emocionais e efeitos terapêuticos positivos. Mesmo com tantos dados acerca da relação entre terapias alternativas e experiências inauditas, poucas pesquisas em psicologia avançam, aumentando a marginalização pelos riscos de serem consideradas pseudociência (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Strassman, 2019).

Aqui importa que a psicologia como ciência se atente para um universo da subjetividade que tem sido pouco explorado e que tem movido parcela significativa da população. Portanto, carece que a psicologia não se ausente desse debate sob alegações infundadas de que se trata de comprovar ou não essas experiências (postura de julgamento), que seriam manifestação de transtornos mentais de alcance da psiquiatria apenas ou que tratar disso seria se render à pseudociência. Essas conclusões, da parte de uma ciência responsável por lidar com o sofrimento e estudar a subjetividade, potencializam o preconceito e a dis-

criminação. Assuntos polêmicos referentes ao comportamento, por mais complexos e difíceis que sejam de se tratar, solicitam à psicologia não se ausentar. Como diria Adorno (1955), não é porque o comportamento e a subjetividade são contraditórios como objetos de estudo, por arriscarem o subjetivismo e o psicologismo, que a psicologia deve os negligenciar como objeto da ciência; muito pelo contrário, enfrentar com propriedade suas contradições e limites é o único caminho a percorrer com honestidade intelectual.

Em continuidade, com o intuito de aqui explorar ao máximo essas experiências, recorreu-se a autores diversos, com destaque para estudos sobre EQM. Geralmente, a variedade de experiências inauditas se apresenta de acordo com seu alto grau de impacto e acontecimento em quantidade registrada. Autores como Hagan III (2020), Amâncio (2021), Moura (1996) e Strassman (2019) – pela ordem: neurologistas, psicóloga e psiquiatra – atestam que experiências subjetivas “atípicas” são muito mais comuns do que se imagina. Não há novidade alguma em relatos de situações que envolvem avistamentos de objetos voadores não identificados (óvnis), incluindo contatos com alienígenas e seres nunca vistos, EQM, psicocinese ou cinesia (efeitos físicos em funcionamento de objetos), comunicação com pessoas mortas, telepatias variadas (com vivos e mortos); Projeções Extracorpóreas (PEC), viagens pelo universo (sozinhos ou acompanhados) com vista do planeta Terra (Amâncio, 2021; Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Machado, 2009; Martins, 2016; Moura, 1996; Strassman, 2019).

Tendo explorado características básicas acerca da definição de experiências inauditas, pode-se prosseguir rumo ao propósito de desmistificá-las frente a tabus e mitos que geram confusões. Entre estas, adoecimento mental e transtorno mental.

Experiências inauditas, espiritualidade, modelo biomédico e política: representações e contradições

Não raro experiências inauditas acontecem, segundo dados de relatos de pesquisas, concomitantes em dinâmicas atemporais e diferentes realidades paralelas com diversidade de detalhes e lucidez (domínio cognitivo, capacidade de clareza de ideias e distinção entre fantasia e realidade). Uma vez que pesquisas variadas dão conta de que estas não são experiências incomuns, raras ou inabituais e que atingem muito mais pessoas do que se possa imaginar, são comuns narrativas – inclusive por dados deste trabalho – em que tais sujeitos demonstram preocupação, culpa, confusão e vergonha; medo de parecerem loucos, não saberem o que os outros vão dizer, serem vistos como delirantes, serem ridicularizados ou julgados. Não é por acaso que os dados demonstram que sujeitos que passam por experiências inauditas e que são mais afetados por sintomas emocionais são, sobretudo, aqueles envolvidos em ofícios voltados para trabalhos intelectuais (médicos, professores universitários). Atividades em que se cobra demonstração de interação racionalista com a realidade.

Portanto, é coerente que, conforme a investigação avançasse, o preconceito se evidenciasse e o conceito de experiência anômala ficasse para trás. Com base em Adorno (1984), pressupõe-se a (im)possibilidade de se generalizar conceitos e experiências, ao tempo que também as individualizar de modo dualista as limitam perdendo-se a relação dialética entre universal e particular, sujeito e objeto. Nesse aspecto, a desmitologização do conhecimento pela dialética negativa adorningiana converge novamente para perspectivas multívocas e consteladoras. Logo, quanto aos conceitos, pode se dizer que,

se a composição sintética sobrevive sem negação da negação, porém também se entrega ao princípio supremo da abstração, isso se deve ao que os conceitos se apresentam em constelação, ao invés de avançar em um processo escalonado de conceito em conceito superior, mas universal. A constelação destaca o específico do objeto que é diferente ou insuficiente para o procedimento classificatório [...]. Só as constelações representam, desde fora, o que o conceito lhe retirou do seu em si, o a mais que quer ser por mais que não o possa. Ao reunir os conceitos ao redor da coisa a conhecer, determinam potencialmente seu interior, alcançando com o pensamento o que este eliminou necessariamente de si (Adorno, 1984, p. 165).

Essa elaboração tenta libertar os conceitos de seu determinismo ao passo que mantém sua base histórica, dinâmica e contextual. Defender a ideia de que experiências relativas à subjetividade vão além de conceitos como loucura, doença mental, alteração da consciência ou experiências anômalas transpõe de modo imanente o objeto além do meramente típico ou atípico, amplia o seu entendimento ao tempo que se respeita sua dinâmica multívoca (Adorno, 1995b). Por outro lado, do reconhecimento dessa contradição emerge outro problema à ciência psicológica: admitir que não controla seu objeto, ao menos por enquanto, a julgar pelos dados apresentados. Isso não seria dramático se a própria constituição da ciência não exigisse certo controle e domínio sobre seus objetos. Os métodos positivistas, que chancelam a veracidade das pesquisas, exigem fidedignidade e daí advém a necessidade de domínio do objeto e, conseqüentemente, os riscos de torná-lo fixo, fetichizado.

No caso das experiências inauditas, com base nos dados, tudo indica que a psicologia séria e compromissada com seus princípios terá de se contentar em correr atrás do prejuízo de ter ficado longo tempo sem olhá-las a partir de justificativas que hoje não se sustentam. Esse é mais um daqueles casos em que o

fenômeno ganhou terreno próprio pelo senso comum e desafia a ciência a enfrentar seus estudos sob pena de esta não cumprir com princípios que justificam sua relevância social.

Considerando que as experiências inauditas configuram objeto desafiador, nunca é demais lembrar que uma pesquisa pelo viés da teoria crítica frankfurtiana enfrenta as contradições para além do objeto – o próprio esclarecimento –, tanto científico quanto filosófico, razão pela qual se apresenta aqui como referencial em fidelidade ao movimento dialético. Significa isso ir além, respeitar o movimento do objeto; tentar não cristalizar os próprios conceitos, categorias e hipóteses. À vista disso, o primeiro pressuposto aqui defendido foi que o conceito de experiência anômala não contempla a dimensão crítica de seus fenômenos. Assim, emergiu o conceito de experiência inaudita, justamente por revelar a verdadeira face desconhecida do objeto, sobrepujando até mesmo a alternativa do conceito de “experiência (in)comum”. A julgar pelos resultados da análise dos dados, sem sombra de dúvidas estas são experiências desconhecidas, totalmente fora de padrões estudados: inauditas.

Uma vez que essa reconfiguração considerou a discussão realizada anteriormente por Canguilhem (1982) acerca dos limites científicos e suas contradições ideológicas nos conceitos de normal, anormal, anomalia e patologia, a argumentação multívoca da relação entre sujeito e objeto em termos dialéticos se coloca. A advertência deste autor sobre os riscos de se padronizar comportamentos considerados anormais, associando-os a enfermidades, patologias, “aberrações”, se adianta a uma comunidade científica desatenta. Posto isso, considerou-se as recomendações acerca das contradições do próprio esclarecimento e seus conceitos (Adorno, 1984), no sentido de se ampliar o significado dessas vivências e respeitar sua inesgotabilidade

como objeto pouco conhecido pela ciência, ao passo que se evitou denominações preconceituosas.

Não se pode negar que no início desta pesquisa, antes da tabulação e análise dos dados, a opção pelo conceito de experiências anômalas se deu pelo entendimento de que essas vivências não são simples de se identificar devido a vários tabus, superstições e constrangimentos relacionando-as a patologias mentais, apontados pelos envolvidos; o que não raro os impedia de se manifestar, dificultando tanto a interação social quanto os procedimentos terapêuticos realizados pelos envolvidos. Acontece que esses argumentos não sustentaram suficientemente tal conceito conforme os dados foram se mostrando, posto que essas experiências, além de complexas, são muito mais presentes na vida das pessoas do que a ciência quer admitir e ainda, como dito, são comuns de acordo com o contexto, ambientes, histórias e contradições vivenciadas coletivamente e subjetivamente (Amâncio, 2021; Cardena; Lynn; Krippner, 2013; Hagan III, 2020; Martins, 2011a, 2011b, 2016; Martins; Zangari, 2012; Moura, 1996; Schramm, 2019; Strassman, 2019).

Contudo, para além de pesquisas existentes, o que se desenhcou aqui pelos dados foi uma relação de desconhecimento do que se passou tanto pelos sujeitos das vivências quanto pelos pesquisadores. E isso permite um dilema: como querer demonstrar a veracidade de fenômenos que de antemão, desconhecidos, são tidos como anormais, delírios, fantasias resultantes de adoecimento mental? A pesquisa seguiu as etapas previstas e, ao se definir a amostragem geral pela tabulação dos dados e sua análise, emergiu curiosamente o que poderá ser constatado na exposição dos descritores. Os sujeitos envolvidos apresentaram posição dúbia e confusa em relação à natureza dessas experiências: de um lado, demonstram extrema dificul-

dade de verbalização sobre o acontecido; de outro, isso fez com que fosse impossível definir de modo geral o que passou cada sujeito em sua experiência particular.

Em razão dessas descobertas curiosas e considerando a inesgotável dialética conceitual em teoria crítica ao se re-dimensionar também o significado do conceito de experiências (in)comuns à nova categoria, denominando-as de experiências inauditas, abriu-se um campo antes não percebido pelas demais pesquisas sobre o assunto. Considerando o vernáculo, o conceito de inaudito refere-se àquilo que nunca se ouviu dizer, de que não há exemplo, impensável, espantoso, extraordinário, incrível (Ferreira, 2009). Essas definições coadunam com expressões espontâneas dos sujeitos, como: nunca antes visto, incompreensível, inexplicável, não há palavras, não tem parâmetros. Outro argumento que reforça o caráter inexplicável e complexo dessas vivências está no fato de que os dados identificam que a maioria dos sujeitos, na falta de explicações, as associam a práticas “espiritualistas”. Apresenta-se outra ressignificação curiosa que deve ser considerada.

Avalia-se que o termo “espiritualidade” não é o mais indicado para definir essas experiências por motivos constatados nas próprias definições etimológicas de cada conceito. Para tanto, buscou-se em Abbagnano (1998) o significado de “espiritualidade” e, posteriormente, “sobrenatural”. Assim, se pôde ter uma ideia do quanto é equivocado associar situações inauditas a tais conceitos.

Por outro lado, outro caráter ideológico da distorção do conceito de espiritualidade retoma a crítica adorniana pelo fato de o pensamento hegeliano idealizá-la como sendo manifestação de consciência absoluta, desprovida de interações políticas e sociais (Adorno, 1984). Espiritualidade é um termo

derivado do latim *spiritualis*, que por sua vez advém da palavra grega *pneuma* (espírito), significando em uma perspectiva moderna: característica do que é espiritual, espiritualidade da alma, que demonstra ou tem fundamento religioso e espiritual; elevação, transcendência, sublimidade (Ferreira, 2009). Adorno (1984) se dedica profundamente a este conceito na obra *Dialética negativa*, em que o vincula à condição de essência humana pela consciência.

No entanto, espiritualidade é um conceito que se banalizou pelo senso comum na falta de explicações para fenômenos incompreendidos ao ser associado a práticas religiosas e místicas ao longo da história da civilização. Não obstante, este conceito é caro ao universo filosófico e parte de suas origens advém do pensamento clássico ocidental. Portanto, de imediato, sua identidade é definida de acordo com acepções históricas, culturais e políticas, por várias concepções de filósofos importantes, como atesta Abbagnano (1998). Se, por um lado, para Adorno (1984), a espiritualidade tem sentido “consciencial” em termos coletivos e individuais, isso não elimina a crítica à vinculação hegeliana de espírito universal aos riscos de inversão de totalidade a totalitarismo, pela pretensão absolutista; ou seja, a ideia de espírito se contradiz como essencial à consciência quando desvinculada da tensão entre sujeito e objeto, universal e particular, idealmente como essência dialética e a-histórica ao ser mistificada acima do universo material.

Para Adorno, a ideia de espírito só tem sentido se em movimento dialético frente a uma consciência que se reconhece em âmbito material: “Atividade é a determinação do espírito. Daí a necessidade imanente de transição filosófica entre o espírito e seu outro” (Adorno, 1984, p. 201). Nesse aspecto, espírito é um conceito gerador de interação social. Para Abbagnano

(1998), esse significado interage na mesma direção, não sem antes alertar acerca do fato de que este conceito mobiliza várias concepções filosóficas. Desse modo, apesar de não conceituar “espiritualidade”, o autor privilegia o conceito de “espírito”, de onde se deriva espiritualismo. Pode-se distinguir os seguintes significados: “Alma racional ou intelecto em geral; esse é o significado predominante na filosofia moderna e contemporânea, bem como na linguagem comum” (Abbagnano, 1998, p. 354). Essa definição de espírito é coerente com sua derivação de espiritualismo, que por sua vez deriva o termo espiritualidade: “Entende-se por esse conceito toda doutrina que pratique a filosofia como análise da consciência” (p. 356). Nesse sentido, considerando suas derivações, os conceitos de alma, espírito e consciência possuem vinculação filosófica.

A julgar pelas definições referentes à espiritualidade e sua relação com os resultados dos dados, este conceito não define de modo coerente as inexplicáveis experiências inauditas. Portanto, diante dos argumentos dos sujeitos, fortalece-se a categoria de inaudita por representar melhor o conjunto de expressões inexplicáveis e incompreensíveis pelos sujeitos envolvidos. Essa conclusão reorienta também ideias do senso comum que, por representações místicas, entendem as experiências inauditas como “sobrenaturais”. Para Abbagnano (1998, p. 912), sobrenatural corresponde ao “que acontece na natureza, mas não decorre das forças ou dos procedimentos da natureza e não pode ser explicado com base neles. É um conceito próprio da teologia cristã, que atribui à fé a crença no Sobrenatural assim entendido”.

Com respeito aos resultados dos dados sobre experiências inauditas, se constatou que estas não são anômalas, incomuns ou espirituais e, ainda, que a definição de sobrenatural também

não caberia. Não há razões plausíveis para tais associações pelo fato de que, se a espiritualidade tem seu sentido desvirtuado ou mistificado como elemento ideal da consciência, a definição de sobrenatural determinaria uma identidade extraordinariamente inalcançável, o que fetichiza como tabu de fé inalcançável o potencial científico sobrepujado por “crenças naturais”. Assim, tanto “espiritualidade” quando “sobrenatural” não definem experiências inauditas pelo fato de que as banalizariam e potencializariam sua idealização e preconceito.

Diante de tais contradições e confusões, é compreensível que por meio dos dados coletados tenha se confirmado que muitas dessas experiências não são narradas devido ao temor dos envolvidos em serem rotulados como loucos, esquizofrênicos ou perturbados mentais. Estima-se que o número de pessoas que as vivenciam seja muito maior do que o registrado (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Martins; Zangari, 2012; Moura, 1996). No entanto, qualquer associação com comportamentos “anormais” é evitada quando a sociedade está despreparada para lidar com o adoecimento mental.

Nessa medida, é mister reconhecer a importância da psiquiatria no tratamento emocional, independente do fato de que experiências inauditas não raro são confundidas com transtornos mentais. Fato é que uma coisa leva à outra; afinal, o modelo biomédico é também carregado de contradições. Ao se questionar seu modelo biologizante e linear, produzido em torno da criação dos hospitais gerais e manicômios – marcado por extrema adoção de medicamentos como principal alternativa à cura –, espera-se contribuir para que a própria psiquiatria possa, junto à psicologia, dar um salto qualitativo rumo a tratamentos multidisciplinares e mais eficientes no trato com o ser humano. Como se viu em Foucault (1978), essa é uma questão que não se isola do aspecto do poder e da dominação

política e social; contudo, é preciso saber que esse processo de idealização do modelo biomédico não é novo. Conhecer a gênese do Hospital Geral nas cidades da Alemanha, Inglaterra e em Paris é fundamental para se compreender o surgimento do modelo biomédico no século XVIII, que inaugura a “era das experiências da loucura”.

Mas em cada uma dessas cidades, se encontra, além do mais, toda uma população de loucos. A décima parte aproximadamente das prisões feitas em Paris, com destino ao Hospital geral, diz respeito a insanos, homens em demência, pessoas de espírito alienado, pessoas que se tornaram inteiramente loucas. Seguindo-se o fio dos registros, dir-se-ia que uma mesma sensibilidade os localiza, que um mesmo gesto os põe de lado. Deixemos aos cuidados dos arqueólogos a tarefa de determinar se era doente ou não, alienado ou criminoso, este que entrou para o hospital por desarranjo de costumes, ou aquele que maltratou sua mulher e quis desfazer-se por diversas vezes (Foucault, 1978, p. 113).

Em uma sociedade em que dificuldades emocionais concentram motivos para preconceito, rotulagem e mistificações, a medicina cuida dos loucos como sendo autoridade única e máxima de cura mental. Não por acaso a psiquiatria torna-se a área responsável pelo internamento e tratamento dos loucos que serão identificados como doentes mentais pela ciência (Massaro, 1980). O grande problema dos internamentos para tratamento mental diz respeito às suas restrições sociais que impedem a recuperação integral desprovida de mitos e preconceitos e de modo saudável. Mesmo limitada, a concepção fechada e restrita do modelo biomédico vinculada à psiquiatria justificou-se com alguns avanços para a compreensão da loucura, mas o seu caráter deformativo, reducionista, fragmentado, tecnicista, imediatista e padronizante remete aos limites próprios de modelos positivistas de saúde e ciência.

Toda intervenção desprovida de visão crítica ampliada, multidisciplinar e educativa na saúde arrisca se limitar às próprias contradições tecnicistas. Embora o modelo biomédico de tratamento mental sobreviva com reformulações desde a criação dos Hospitais Gerais no século XVIII – e entre reformas psiquiátricas –, de lá para cá, questionamentos ao modelo manicomial e contestações sociais continuam regendo boa parte do tratamento mental no mundo. Uma visão ampla da psiquiatria, como tratamento educativo e multívoco, poderia minimizar não apenas o sofrimento de pessoas que passam por experiências inauditas e que por isso são rotuladas de delirantes pela própria psiquiatria, mas também poderia minimizar diagnósticos deterministas que, de formas diferenciadas, levam as pessoas ao preconceito e incompreensão por quadros de emoções alteradas (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013).

Segundo Sousa, Maciel e Medeiros (2018), a psiquiatria possui sua importância no tratamento mental, e isso é inegável. O problema é quando o tratamento é meramente de cunho medicamentoso, unilateral e específico à medicina. Contudo, para os autores, medicamentos psiquiátricos, desde que sejam prescritos de acordo com a necessidade e na dosagem adequada, acompanhados evidentemente de outras terapêuticas, contribuem para melhoria de distintas formas de sofrimento mental.

É nesse cenário desafiador que, paulatinamente, o movimento da Reforma Psiquiátrica busca alterar concepções, reconstruir representações arraigadas e convocar a sociedade a refletir e a produzir mudanças, com o objetivo de desenvolver estratégias que possam abrir possibilidades de respeito aos direitos sociais das pessoas em sofrimento psíquico e, assim, romper com a cultura de exclusão construída através dos tempos (Sousa; Maciel; Medeiros, 2018, p. 884).

Essa crítica não pretende desqualificar a histórica contribuição da psiquiatria para o bem-estar mental na sociedade. Aqui interessa apontar suas contradições que, no geral, limitam sua prática esbarrando inclusive nos diagnósticos de pessoas que vivenciaram experiências inauditas. Não está em questão a importância da psiquiatria, mas sim sua adoção indiscriminada e idealizada de um conhecimento acrítico. O modelo biomédico é contraditório: ao tempo que contribui, é limitado enquanto tratamento unidimensional fora de perspectiva emancipatória ao sujeito, ao largo da visão multidisciplinar. É bom que se registre que, hoje, esse modelo psiquiátrico se apoia no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), publicado pela primeira vez em 1953 pela Associação Psiquiátrica Americana (APA). Este foi o primeiro manual de transtornos mentais focado na aplicação clínica reconhecido universalmente e se encontra em sua quinta versão (DSM-5) (Araújo; Lotufo Neto, 2014).

Nele, apresenta-se um olhar específico sobre a doença mental como sendo proveniente de sintomas universais e predefinidos por comportamentos padronizados. No entanto, cabe advertir que em perspectivas como psicologia social, psicanalítica e crítica, indivíduos possuem comportamentos variados e imprevisíveis. Isso abre margem a críticas ao viés reducionista que arrisca rotular comportamentos prescritos por transtornos ou distúrbios mentais. Como aqui discutido antes, há uma diferenciação entre “transtornos” e “doenças”, sendo que nos primeiros o sentido é de disfuncionalidade (falha nas respostas usuais, “anormalidade”) na estrutura de seu desenvolvimento (cognitivo e cerebral); no segundo caso, de adoecimento mental, se reconhece processos históricos mais amplos, influenciados por fatores multívocos: sociais, culturais, políticos, econômicos, biogenéticos, subjetivos (incluindo o funcionamento

cognitivo e cerebral) e objetivos. Essa discussão é tão polêmica que aqui se propõe adotar um terceiro conceito: “adoecimento emocional”, no sentido de reconhecer “fragilidades” referentes ao bem-estar mental do indivíduo, na perspectiva de evitar rotulagens e barrar tendências ao preconceito, o que provocaria uma amplitude maior e extravasaria o campo do mental propriamente dito.

No caso de se adotar a ideia de transtorno, que indica “disfunção”, a estrutura mental – complexa – é considerada previamente como anormal e se dificulta e padroniza o processo de tratamento, inclusive em âmbito medicamentoso. Além disso, eleva-se o potencial do preconceito social (como no caso dos diagnósticos discutíveis como comportamento antissocial). Não obstante, se isso fosse simples, a cada edição do DSM-5 revisada, a descrição das doenças não sofreria transformações radicais, como é o caso do diagnóstico da esquizofrenia. O fato é que são descritos diagnósticos com base em estudos que arriscam reduzir o comportamento humano e mental a tipos, sintomas e características absolutizantes que o torna socialmente inviável (Canguilhem, 1982). São ignorados comportamentos específicos, com histórias peculiares e contextos diferenciados. Esse é um problema sério enfrentado pela psiquiatria moderna: arriscar rotular seus pacientes com diagnósticos gerais ao invés de atuar em equipes educativas multidisciplinares, com psicólogos, nutricionistas, educadores físicos, educadores artísticos, pedagogos e outros.

O modelo biomédico e manicomial de tratamento mental é limitado devido a generalizações lineares em seus diagnósticos levando a restrições específicas por negligenciar trabalhos multidisciplinares, tentando manter estrutura de poder institucional e econômico e dificultando a qualidade de vida integral do doente. Fato é que, enquanto os profissionais e as institui-

ções da saúde não ampliam sua visão acerca do adoecimento mental como resultado de vários fatores – sociais, psíquicos, culturais, econômicos, nutricionais, políticos, religiosos –, sua atuação, inclusive no que tange à implementação de políticas públicas para a saúde, será limitada e insuficiente.

Indústria cultural do misticismo: adoecimento mental e espiritualidade como mercadoria

A ignorância científica em relação ao adoecimento mental como um todo é fruto da não observância da relação entre universal e particular, sujeito e objeto. Por isso é importante, na perspectiva adorniana da dialética negativa, reconhecer elementos de (de)formação cultural (Zanolla, 2015). Ao se observar essa dinâmica, se poderia estabelecer os conceitos constelares em perspectiva multívoca para além do fetiche da dialética positivizada pela idealização.

Não obstante, quando se trata de analisar o adoecimento mental ou patologias estruturais na interface com experiências inauditas – com suas consequências e características diferentes –, situações sintomáticas as aproximam, muitas vezes arriscando manifestar sofrimento mental geral, mesmo tendo causas e características diversas, como mostraram os dados desta pesquisa. Além disso, problemas se acentuam pelos riscos de se confundir loucura, distúrbios mentais e experiências inauditas. Os relatos dos sujeitos demonstram isso inclusive na manifestação do medo de serem ridicularizados, considerados loucos, malucos, desmoralizados. Tradicionalmente, há razões para se associar experiências anômalas a transtornos mentais:

Ambos se sobrepõem; experiências anômalas levam a ocorrência de transtornos mentais; transtornos mentais

contribuem para ocorrência de experiências anômalas, e há variáveis terceiras que contribuem tanto para experiências anômalas quanto para transtornos mentais (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013, p. 24).

Assim, diante do despreparo da comunidade científica para lidar com tal situação, é compreensível confusões entre adoecimento mental e experiências inauditas. Contudo, embora os autores diferenciem doenças mentais de patologias estruturais, partem dessa associação, assegurando que não há apoio empírico consistente que garanta a associação entre experiências inauditas e doenças ou transtornos mentais. O que fortalece especulações e reforça hipótese de que o conhecimento científico tem se ausentado dessa problemática e, com isso, corroborado tratamentos alternativos, favorecendo ideologias que comercializam cura mística ou de “fé medicamentosa”. Após análise dos dados, constata-se que o que une essas duas experiências – transtornos mentais e inauditos – é o fato de que há, por parte da sociedade, desconhecimento e preconceito movidos por tabus, superstições e ideias cristalizadas, tanto pelo senso comum quanto pela ciência, e isso impede uma formação contra o sofrimento em termos culturais e políticos. Isso por si só justifica esta pesquisa.

Superstições secundárias, adoecimento e deformação política e cultural: o outro lado da moeda

Experiências consideradas “sobrenaturais” no sentido místico tratadas como “espirituais” se proliferam, causam interesse atualmente e encontram campo fértil para o misticismo lucrativo diante das facilidades de comunicação oferecidas pela internet, que se potencializa cada vez mais com 5D, algoritmo e *big data*. A comunicação *online* de controle pelos grupos eco-

nômicos é cada vez mais eficiente. Experiências inauditas se confundem com adoecimento mental, mas também com experiências referentes ao comércio do misticismo produzido pela indústria cultural no sentido de aperfeiçoar métodos lucrativos de dominação. Isso remete a estudos sobre o caráter ideológico da astrologia (Adorno, 2021) ao denunciar experiências supersticiosas secundárias – racionalmente administradas – que modelam a consciência no sentido de manter os sujeitos fascinados, fanatizados por promessas de resoluções mágicas para suas vidas. Fé, religiosidade e crença se tornam problema de dominação política para além do que aparentam ideologicamente. Esse é mais um problema para a psicologia crítica.

Diante do alcance das experiências supersticiosas de modo incontrolável, confuso e ideológico, e diante do despreparo social impulsionado pelas multimídias e produções holísticas altamente sofisticadas e pouco educativas, a psicologia arrisca perder sua identidade em espaços a ela destinados no tratamento da subjetividade caso não enfrente essa realidade. Basta alguns minutos na internet navegando sobre temas como espiritualidade, óvnis, expansão da consciência, EQM, projeções astrais, telepatia, astrologia e se pode verificar inúmeros vídeos da plataforma virtual YouTube, com publicidade sobre cursos, “mentorias” (assessorias e orientações “espirituais”), viagens e livros sobre o assunto “espiritualidade”, de modo que não se especifica o que é do plano das experiências inauditas do que é, por exemplo, da ordem da astrologia e de mapas astrais. Consolidou-se no mundo virtual uma verdadeira fábrica de aberrações místicas, e a estrutura do mundo virtual perdeu totalmente o controle sobre tal situação – se é que já foi diferente. Uma confusão lucrativa em meio à miscelânea de experiências sobrenaturais cujo objetivo é perceptível: vender ideologias místicas. Mas o problema não acaba aí.

Além do lucro com bens duráveis – livros, terapias “alternativas” e cursos –, um outro produto muito mais sério é comercializado: conteúdos subliminares com tendências à deformação e manipulação política de modo sutil, comparecendo como ideias mágicas: expansão da consciência, transição planetária, orientações para saída da Matrix (com tons “revolucionários”). Um mercado cada vez mais rentável que encontrou campo vasto em uma sociedade em que falta educação, saúde e condições dignas de sobrevivência, ou seja, onde há facilidade de manipulação política.

Enquanto a psicologia não assume sua tarefa de acompanhar criticamente tais conteúdos místicos – religiões, seitas, grupos holísticos, terapias “fantásticas” com mentores “discutíveis”, tratamentos alternativos, fórmulas mirabolantes –, laboratórios farmacêuticos e gurus estão lucrando espantosamente. É tardio que áreas científicas como a psicologia e a psiquiatria enfrentem isso, resignificando métodos, teorias e práticas de atuação. Urge contribuir para a qualidade de vida dos envolvidos, descortinar ideologias, minimizar o sofrimento emocional e trazer relevância social para seus estudos de modo ampliado. Experiências místicas e seus tabus são usados como elementos ideológicos, inclusive no aspecto efetivamente político. Há farto material público comprovando que redes de comunicação virtual usam da fé das pessoas para implementar teorias da conspiração e crenças limitantes no sentido de manipular mentalidades politicamente. A sofisticação técnica das denominadas notícias *fake news* (notícias fabricadas) com objetivos políticos e fascistas ultrapassa a imaginação (Gonçalves, 2018).

Adorno (2008, 2015b, 2021) alertou no século passado sobre a união da publicidade, mitos, tabus, superstições e interesses capitalistas como propósito de grandes grupos políticos de direita fascistas de deformar e alienar a subjetividade em prol de

interesses tradicionalistas; e, ainda, a recorrência do nazismo por um racionalismo administrado. Para o autor, não se pode subestimar o velho nazismo porque este é bem-sucedido em suas reedições, e prova disso é a sua legitimação em partidos de extrema direita. Acontece que as preocupações de Adorno se atualizam de modo impressionante em meio ao avanço tecnológico acrítico. Ideologias que usam de crenças promovem teorias conspiratórias calculadas racionalmente para manipular pessoas de boa fé em termos políticos. Os argumentos são os de sempre atualizados: risco da retração econômica (*reset*), levar pânico financeiro (bancos vão fechar, quebra mundial), haverá escassez de alimentos (estocagem), algo como uma “grande crise”, medo compulsivo. Nessa medida, situações que levam terror como forma de controle por antecipação de catástrofes sociais.

Outras teorias conspiratórias sofisticadas se destacam, como as produzidas pelo QAnon, movimento de ativistas de direita que divulgam *fake news* sobre adversários políticos, acusando-os de envolvimento com práticas de vampirismo, tráfico de crianças, pornografia, pedofilia e corrupção; disseminam ainda negacionismo da ciência e defesa do terraplanismo (Fanjul, 2021). Isso com propósitos políticos voltados para interesses da extrema direita global (Gonçalves, 2022). Usam de crenças limitantes e supersticiosas, como a astrologia, para manipular fantasias de fim do mundo e causar tumultos referentes, por exemplo, à necessidade de estocagem de alimentos. Fato é que essa manipulação surte efeito, haja vista seus resultados nas eleições norte-americana e brasileira, entre 2010 e 2022 (Gonçalves, 2022). A internet potencializa esses mitos e ideologias ao tempo que incentiva o pensamento anti-intelectual, negacionista e acrítico da ciência. Em síntese: tra-

tar de mitos, crenças e superstições como ideologia é um problema político (Adorno, 2008).

Essas experiências fabricadas pela indústria cultural estariam nos moldes do que Adorno (2008) denominou, com base na astrologia, de superstições secundárias. Satisfações primárias e inconscientes tendo como benefícios os próprios traumas e conflitos subjetivos. Por outro lado, em sentido diferente das experiências místicas e também das experiências inauditas, para além de teorias conspiratórias e ideológicas alienantes, isso indica “benefícios” ilusórios aos envolvidos. Não raro experiências inauditas são instrumentalizadas com interesse de manter tal indústria mística.

Por outro lado, reconhecendo o potencial formativo de tais experiências inauditas, Cardeña, Lynn e Krippner (2013) reafirmam, de acordo com suas pesquisas, que as experiências anômalas (inauditas) podem, por vezes, contribuir para com a saúde mental de modo qualitativo e consciente para o experienciador. Para os autores, com exceções, enquanto a ciência médica e a psicologia comportamental se resumirem a ações de experiências quantitativas para investigar esses fenômenos, mais perderão sua visão ampla e falharão em sua identificação: “Recomendamos que os pesquisadores interessados na relação entre experiência anômala e transtornos mentais façam mais do que examinar seus escores” (p. 25). Essa recomendação coaduna a concepção crítica adotada aqui desde o início como parte das motivações e razões de ser deste trabalho.

Experiências inauditas, religião e sofrimento psíquico: a Psicologia contra o adoecimento mental, e a Educação contra o preconceito

Como se viu, embora algumas experiências inauditas possam apresentar sintomas dissociados de doenças mentais, há vários fatores que as identificam. Por exemplo, o acolhimento ou não de sua rede de relações, que envolve familiares, amigos, colegas, comunidade em geral. A maneira como as pessoas à volta lidam com a situação pode definir o grau de sofrimento, razão pela qual se busca alívio na religião ou práticas imediatas alternativas para se compreender o problema. Por ser uma instituição aceita socialmente, que tradicionalmente acolhe sujeitos discriminados, doentes, pobres ou em qualquer condição de sofrimento, a religião apresenta a fé e a crença como maneiras de suportar o desamparo e a incompletude humanas, aliviar o sofrimento e a dor de modo acessível (Freud, 1973a, 1973b, 1973g). Mediações religiosas interferem de maneira diversa nessa situação e, por consequência, na definição do grau de adoecimento ou saúde.

Se a religião manifesta ideologia em termos sociais, culturais e políticos, diante de sua racionalidade mística, cabe à sociedade reconhecer essas contradições históricas que, concomitante ao desenvolvimento da civilização, constituiu progresso, desenvolvimento, cultura, arte, política, poder, dominação e humanismo. Portanto, a religião é fruto de embates sociais históricos, sujeita a incoerências como qualquer outra instituição (Freud, 1973g). Logo, explora-se em Adorno as contradições da religião ao prometer neutralizar mitos por uma racionalidade que não expressa verdade social.

Enquanto consequência da neutralização universal de todo espírito em mera cultura durante os últimos cento e cinquenta anos, a contradição da religião revelada tradicional com o conhecimento quase não é mais percebida, ambos no entanto coexistem com as seções do mesmo mecanismo cultural, algo assim como distintos títulos nas revistas ilustradas, medicina, rádio, televisão, religião, se seguem uns aos outros, a exigência da religião revelada à consciência não decresceu a partir da Ilustração, mas sim, aumentou no infinito (Adorno, 1995b, p. 34).

Coerente com a perspectiva adorniana, a intenção aqui é evitar uma visão extremada, adialética, preconceituosa, unidimensional e simplista da religião como instituição meramente conservadora, maniqueísta, mero instrumento ideológico, desprovido de seu fator contraditório: instrumento de formação e deformação ao mesmo tempo. A religião é muito mais que um sistema criado para exorcizar fantasmas ou espíritos maléficos; sua influência social, política e histórica nos desdobramentos benéficos ou nocivos da dinâmica mental da vida, sobretudo quanto à história do adoecimento mental, fala por si (Foucault, 1978; Freud, 1973g; Massaro, 1980). Contudo, a religião se vincula a diversos construtos que partem das representações sociais vinculadas a dogmas e crenças diretamente conectados a imagens místicas e seus tabus. Diante disso, a religião arrasta consigo uma série de representações sociais que definem pelo universo cultural o predomínio da ideologia de modo místico ou científico. Necessário se faz adiante delinear alguns destes conceitos dos quais emergem experiências tanto místicas, supersticiosas, quanto de adoecimento mental e de vivências inauditas.

Contudo, as contradições conceituais se refletem politicamente e culturalmente e se colocam continuamente na história da sociedade e da teoria do conhecimento para além da religião

em si. Diante das influências ideológicas pelo universo cultural, não raro conceitos se confundem na prática tanto a partir do senso comum quanto da ciência. Definições fundamentais para se compreender o universo das experiências místicas, de adocimento ou inauditas são atravessadas por confusões teóricas, vulgarização epistêmica que dificulta uma melhor compreensão do fenômeno. Isso indica urgência de retomar conceitos como mito, misticismo, mistificação, superstição, ocultismo, fé, transcendência, imanência e tabu. Distinguir esses conceitos evita confusões, bem como evita que se potencializem ideologicamente em meio a experiências subjetivas. Consequentemente, isso contribuiria para se discernir o que pode ou não agregar às representações sociais mediações para o adocimento ou saúde mental.

O conceito de “mito” se destaca pela amplitude. Percorre o imaginário cultural em diversidade, atividade e arte. “Além da acepção de narrativa, do ponto de vista histórico, possui três significados: forma atenuada de intelectualidade, forma autônoma de pensamento ou de vida e instrumento de vida social” (Abbagnano, 1998, p. 675). Essas acepções, de algum modo, levam a confusões entre os conceitos de espiritualidade e mito: “A disparidade de conteúdo do mito demonstra a impossibilidade de relacioná-lo, com base em seu teor, com esta ou aquela forma espiritual, indicando que, ao contrário é preciso estudá-lo em relação à função que exerce na sociedade humana” (p. 675). Isso se aplica ao conceito de mito para Eliade (1989, p. 13):

O mito só fala daquilo que se manifestou plenamente. As suas personagens são seres sobrenaturais, conhecidos sobretudo por aquilo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, pois, a sua atividade criadora e mostram a sacralidade (ou, simplesmente, a “sobrenaturalidade”) das suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas e frequentemente dramáticas

eclosões do sagrado (ou do “sobrenatural”) no mundo. É esta irrupção do sagrado que funda realmente o mundo e que o faz tal como é hoje. Mais ainda: é graças a intervenções dos seres sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.

Para Horkheimer e Adorno (1985), o conceito de mito concilia racionalidade e fantasia (sujeito e objeto). Isso potencializa a ideologia e a força da idealização em todos os sentidos, objetivos e subjetivos. Nesse aspecto, os mitos são reflexos do pensamento mágico-animista e se atualizam por métodos e técnicas que não se fazem acompanhar pelo pensamento crítico e autorreflexivo (dialético).

Derivando dessas ideias, “mitificação” é o ato de se vivenciar o mito, ou seja, manifestar o sobrenatural como visão do sagrado. Por outro lado, segundo Abbagnano (1998), desde Aristóteles, o conceito de “mistificação” advém de “interpretação de um conceito de modo inconcluso, falaz ou tendencioso” (p. 673). No caso do termo “misticismo”, o significado é um pouco mais complexo e vinculado a uma força divina: “Toda doutrina que admita a comunicação direta entre o homem e Deus” (p. 671). “Na filosofia moderna, segundo Bergson, vê-se a religião dinâmica [...]. O amor místico se identifica com o amor de Deus” (p. 672). Há nesse sentido uma relação maior com a religião. Isso explicaria em parte as contradições da religião como mito e racionalidade mantida por rituais e figuras místicas milenares que nunca se ausentaram dos padrões de poder político, cultural e social.

Por outro lado, de modo coerente com a teoria crítica frankfurtiana, o conceito de mistificação em Horkheimer e Adorno (1985) segue a ideia derivada de mito como manifestação da contradição do próprio esclarecimento. Nesse sentido, há estreita relação entre mitificação, racionalidade, conhecimento, alienação e magia como idealização da realidade coisificada, enganosa.

Outro conceito fundamental para se analisar qualquer objeto referente à dinâmica da subjetividade que foi abordado anteriormente é “espiritualidade”, que deriva de “espiritual”. Como se viu, esse termo manifesta “toda doutrina que pratique a filosofia como análise da consciência ou que em geral pretenda extrair da consciência os dados da pesquisa filosófica ou científica” (Abbagnano, 1998, p. 356). Por outro lado, é preciso evitar confusões que partem do senso comum entre espiritualidade, superstição, transcendência e imanência, como se viu no tópico anterior deste capítulo. A espiritualidade está mais associada à imanência que à transcendência. Muitos dos sujeitos envolvidos em estados alterados da consciência se identificam, por exemplo, com sentimentos altamente “espiritualistas”, transcendentais e imanentes, o que não significa serem tais experiências religiosas, supersticiosas ou místicas (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Moura, 1996). Além disso, não se pode ignorar o caráter mercadológico da ideologização da espiritualidade, como se viu em discussões anteriores acerca da indústria cultural do misticismo.

Exaustivamente, no capítulo anterior, se divergiu de posturas que associam experiências tanto inauditas quanto místicas às espiritualistas. Insiste-se que o conceito de espiritualidade parte de condição consciencial formativa e filosófica em termos individuais e coletivos; portanto, agrega elementos de ordem material e humana, cultural e social (Adorno, 1984).

Em *Palavras e sinais*, Adorno (1995b) trata dos conceitos de espiritualidade, imanência e transcendência. O transcendental reflete necessidades subjetivas que conciliam desamparo e satisfação de desejos inconscientes. Portanto, se espiritualidade deriva de espírito, logo, está vinculada à ideia de consciência e alma. Por Adorno (1984), a ideia de espírito como um corpo

consciencial se desdobra em vários conceitos, como: espírito coletivo e de grupo; espírito objetivo e do povo; espírito absoluto; da totalidade e universal. No entanto, ao definir o conceito de “espírito”, se evidencia para este autor consciência do Ser de base hegeliana, e isso merece crítica dialética: risco da espiritualidade se converter em ideologia absolutista.

A afirmação de que a consciência depende do Ser não era uma metafísica invertida, senão crescimento contra a fraude com que o espírito se faz passar por algo em si, superior ao processo total do qual faz parte. Nem sequer as condições da consciência são um em si. Só quando a doutrina do Ser espiritualiza insensivelmente seu componente materialista no pensamento transpondo-a em pura funcionalidade mais além de tudo, quando escamoteia o que o conceito de materialista do Ser encerra a crítica contra a falsa consciência só então se converte em ideologia (Adorno, 1984, p. 201).

Como filósofo e sociólogo, é coerente que Adorno relacione espiritualidade à essência do Ser consciente. Isso manifesta de modo concreto o risco de se inverter de modo abstrato a relação entre sujeito e objeto ao se escamotear suas contradições pela idealização, conciliação entre si emergindo subjetivismo e objetificação ao invés de dialética entre objetividade e subjetividade. Esse risco serve de alerta a todos os conceitos com os quais se lida em um trabalho qualquer, como se viu. Isso prova que qualquer semelhança com a discussão sobre experiências inauditas e espiritualidade não será mera coincidência.

Referente a isso, não menos importante, “superstição” em Abbagnano (1998, p. 933) significa “excesso ou aberrações da religião ou formas de religião que não se compartilha”. Isso, de algum modo, leva a questionar a relação de qualquer tipo de doutrina ou dogma com a superstição, podendo se agregar aqui a ideia de “seita”. Portanto, a depender da concepção re-

ligiosa manifesta em fanatismo, esta estará comprometida de antemão com a superstição. O “compartilhar” (conhecimento), para Abbagnano (1998), seria uma maneira de evitar os excessos, considerados supersticiosos na religião.

Desse modo, superstição é um conceito que interage com vários outros nas obras de Adorno (1955, 1984, 1995a, 1995b): fanatismo, magia, fetiche, religião, mágica, fantasia e até mesmo fé cega. Superstição se amplia ao pensamento irracional e à alienação por representações sociais inconscientes, irrefletidas. Superstição se conecta com fanatismo que por sua vez se vincula a mistificação, fetichização, absolutização, padronização, dogmatismo, totalitarismo, fascismo, narcisismo e preconceito; construtos associados à idealização extrema por meio de ideologias culturais que se intensificam em ações políticas e institucionais.

Não obstante, o conceito de “religião” consolida-se na fé. Em Abbagnano (1998, p. 846), religião abarca vários sentidos por ser mais complexo pela alcunha de agregar crenças ao que é racional: “Crença na garantia sobrenatural de salvação e técnicas destinadas a obter e conservar essa garantia. A garantia religiosa é sobrenatural no sentido de situar-se além dos limites [...]”. A partir daí, Abbagnano cita uma série de autores filósofos que definem religião. Há uma amplitude de significados, desde “garantia de salvação e verdade”, “ligação com o divino”, até “forma provisória e imperfeita de filosofia” (p. 851). Mas o que se destaca aqui é a definição de Kant: “A religião, considerada do ponto de vista subjetivo, é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos”, e “basta possuir a simples ideia de Deus” (p. 818). Nesse sentido, a religião sela sua ligação definitiva com o arquétipo do divino ascese da “graça e verdade”. O que não é negligenciado posteriormente por Descartes (2003) ao associar conhecimento e verdade com o ideal de Deus.

Por outro lado, para Coutinho (2012), na Sociologia, a religião possui várias perspectivas relacionadas à superstição e à magia, tanto como ideologia e como redenção:

Na visão substantiva, a religião é um sistema que engloba crenças, práticas, valores e organizações. Na visão funcional, a religião oferece normas, coesão, tranquilidade, estímulo, sentido, experiência, maturidade, identidade, redenção. O sagrado, a espiritualidade, a ideologia, a superstição e a magia são conceitos relacionados com a religião (Coutinho, 2012, p. 171).

Do ponto de vista cultural, há um diferencial entre a visão filosófica e a sociológica, na medida em que na primeira o conceito é voltado para o pensamento clássico divino, enquanto na última amplia-se ao sagrado e espiritual ideológico. Como diria Adorno (1995b), os conceitos também obedecem à dinâmica dialética da relação entre sujeito e objeto, assim, se modificam conforme fatores culturais, políticos, econômicos e sociais. São históricos e contraditórios.

A religião toma a atenção de Adorno em várias de suas obras pelo fato de acompanhar o desenvolvimento da civilização desde os primórdios da Idade Média como motor cultural e político-ideológico propulsor do sistema mercantilista e pré-capitalista, e isso se dá por influência da sociologia e da psicologia (Marx e Freud). Nessa medida, Adorno (1995b, 2008) se dedica a estudar a religião por entender que ela define historicamente o potencial contraditório do conhecimento e do desenvolvimento para além do trabalho e da política. Ocupa lugar de poder privilegiado e variado na educação, saúde e cultura. Portanto, em perspectiva dialética, a religião é possibilidade e impossibilidade de emancipação social. Evolução social contraditória. Para este autor, quanto mais a religião tenta se tornar crítica e racional, por exemplo, ao tomar para si a teologia como superação de seus próprios mitos, mais emergem suas contradições:

O irracionalismo da religião revelada expressa-se hoje na posição do conceito de paradoxo. Refiro-me apenas à Teologia Dialética. [...] A contradição da religião revelada tradicional com o conhecimento quase não é percebida, ambos no entanto coexistem como seções do mesmo mecanismo cultural, algo assim como distintos títulos nas revistas ilustradas (Adorno, 1995b, p. 34).

A teologia como resolução das contradições da religião é apenas um resultante de sua idealização que reverbera em simbiose entre sujeito e objeto. Não raras vezes se confunde religião com espiritualidade, transcendência, imanência, fé e ocultismo. No entanto, embora estes conceitos dialoguem entre si pela sua porção contraditória em representações ideológicas, são instrumentos de poder e dominação pela subjetividade social. No caso do ocultismo, isso é mais claro porque sua ideologia é ainda mais profunda. É, para Adorno, “estultícia regressiva”.

O ocultismo é uma reação de reflexo à subjetivação de todo sentido, o complemento da retificação. Se a realidade objetiva parece surda aos viventes, como nunca o fora antes, eles tentam, então, arrancar-lhe um sentido com o abracadabra. [...] O ocultismo é a metafísica dos parvos (Adorno, 1993, p. 210-211).

O problema é que tal parvoíce resulta em ideologias que nutrem mitos e ações modeladas que reverberam politicamente (Adorno, 2008). Está claro que o ocultismo se destaca como alienação pelo caráter regressivo ao pensamento mágico-animista em extrema conciliação entre sujeito e objeto. Por outro lado, ainda que com estatuto conceitual valorizado acima do ocultismo, a fé não poderia ficar fora desta análise pela manifestação dúbia de apoio ideológico e motor vital ao indivíduo; atua desde sua razão de ser histórica, como instrumento amplo de dominação e manutenção do poder histórico ao se confundir com crenças, milagres e com a própria religião. Isso ativa comportamentos supersticiosos e fanáticos:

É através da fé que a religiosidade militante dos novos tempos – Torquemada, Lutero, Maomé – pretendia reconciliar o espírito e a vida. Mas a fé é um conceito prioritário: ela se anula com fé se não ressalta continuamente sua posição ao saber ou sua concordância com ele. Permanecendo dependente da limitação do saber, ela própria fica limitada (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 32-33).

Não por acaso a fé é um dos conceitos mais fetichizados diante do determinismo, na visão de Adorno. Por mais que o conhecimento seja contraditório e se complementa, saber e fé se separam quando se trata de analisar representações ideológicas. Não é sem motivo que a religião tenha a fé como sustentação. O limite entre a fé e a superstição pode ser imperceptível, muitas vezes ignorado. Nessa medida, percebe-se o quanto a fé está longe da espiritualidade no sentido filosófico consciencial. A fé suplanta, do ponto de vista do investimento social, outros conceitos abstratos como transcendência e imanência. Em Abbagnano (1998, p. 970), transcendência se refere a dois significados principais: “estado ou condição do divino, do ser além de tudo, de toda experiência humana (enquanto experiência de coisas) ou do próprio ser; ato de estabelecer uma relação que exclua a unificação ou a identificação dos termos”. A definição de transcendental, derivada de transcendente, é vinculada pelo senso comum ao conceito de imanência. Para Adorno (1984), a ideia de transcendência refere-se a expectativas ideais de unidade inconsciente, seu sentido é abstrato. Institui uma universalidade falsa por uma comunhão que contraditoriamente não promove a identidade. Concilia sujeito e objeto. Falta dialética negativa (Adorno, 1984). Ainda assim, para Adorno, o conceito transcendência, em Kant, postula a autorreflexão e pode realizar um teorema discutível, contraditório, porém passível de imanência. Por outro lado, para Abbagnano (1998, p. 4), em Kant, é possível

a melhor definição de imanência: “É a operação mediante a qual alguma coisa é escolhida como objeto de percepção, atenção, observação, consideração, pesquisa, estudo”.

Esse termo [imanência] pode significar: 1º presença da finalidade da ação na ação ou do resultado de uma operação qualquer na operação; 2º limitação do uso de certos princípios à experiência possível e recusa em admitir conhecimentos autênticos que superem os limites de semelhante experiência; 3º resolução da realidade da consciência. [...] Comum a esses três significados do termo é o conceito de imanente como tudo que, fazendo parte da substância de uma coisa, não subsiste fora dessa coisa (Abbagnano, 1998, p. 539-540).

Em Adorno (1995b), imanência difere de transcendência pelo caráter não abstrato, mas esvaziado de sentido devido ao potencial estático de realização. Ainda assim, há em imanência identificação com o conceito de consciência e espiritualidade à medida que suas contradições expostas possibilitariam des-cortinar o véu das ideologias em um processo autorreflexivo para além da prática imediatista: imanente ao objeto (o vir a ser cognoscente pelo cognoscível). Do ponto de vista crítico, seria como conduzir o raciocínio, por constelações dialeticamente em termos kantianos, de forma a possibilitar pensar o pensamento em movimentos livres, para além do imediato; sentidos críticos e autocríticos, mesmo que contraditórios. No entanto,

a imanência é um tipo de caixa de cristal (contrária à religião) de cujas paredes é possível contemplar os elementos ontológicos eternamente imutáveis de uma *philosophie* ou *religio perennis* – é por si mesma, sinal de um estado no qual a fé na revelação não mais se encontra substancialmente presente nos homens nem no ordenamento de suas relações, e que só se mantém graças a uma abstração desesperada (Adorno, 1995b, p. 27).

Destarte, a ideia de imanência obriga a uma condição ideal de elevação do espírito consciente de sua essência para além da realidade aparente. O risco de potencializar a idealização da realidade é evidente. Por outro lado, a se preservar a autocrítica, há uma condição que parte da ação como finalidade. Esse encontro, segundo Adorno (1995b), pode se traduzir na ideia da imanência além do abstracionismo, do absolutismo e do relativismo pelo fato da percepção ser apenas uma mediação para o estado de transformação da mente; enquanto no abstracionismo, a percepção tem lugar de honra, arriscando relativizar a consciência. Imanência é um caro conceito para Adorno (2015a). A ideia de “crítica imanente” advém das teorias marxistas e dialéticas. Adorno relaciona-a com a primazia do objeto no sentido de denunciar as contradições da realidade e de suas mediações:

O procedimento imanente como o mais essencialmente dialético [...] leva a sério o princípio de que não é a ideologia em si que seria falsa, mas a sua pretensão de coincidir com a realidade. Crítica imanente de formações espirituais significa entender, na análise de sua estrutura e de seu sentido, a contradição entre a ideia objetiva dessas formações e aquela pretensão, nomeando aquilo que expressa a consistência e a inconsistência dessas formações em si, em face da constituição do estado de coisas existente (Adorno, 2015a, p. 49).

Esse olhar dialético voltado para a imanência indica diferenciá-la da transcendência e sua condição subjetiva ideológica, como representação inebriante, cega, da realidade conciliada pelos instintos e pulsões do sujeito da consciência alienada. Para Adorno,

o discurso sobre o desamparo transcendental, que outrora expressava a miséria do indivíduo na sociedade individualista, transformou-se em ideologia, em escusa para o mau coletivismo, o qual enquanto não dispõe jus-

tamente de um estado autoritário, apoia-se em outras instituições que tenham pretensão suprapessoal. A volta para a transcendência funcionava como imagem encoberidora (*Deckbild*) para a desesperança social (Adorno, 1995b, p. 31).

A transcendência é associada a absolutismo e idealização, portanto, inconscientemente potencial ideológico em forma de revelação ou consciência crítica sobre tal assunto definitiva. Assim, imanência e transcendência não se aproximam na essência. A primeira é mais voltada à percepção, a outra à consciência. Imanência não tem ligação imediata com a religião ou os mitos, enquanto transcendência, como ideal de ascese, sim.

Por fim, um dos mais importantes conceitos que possui nexos objetivos com aspectos culturais de dominação pelo caráter (de)formador e que ocupa lugar de honra nos processos objetivos e subjetivos de apreensão da realidade é “tabu”. Conforme Abbagnano (1998, p. 953), tabu é um “termo polinésio que significa simplesmente proibir ou proibido e que passou a indicar a característica sagrada da proibição em todos os povos primitivos e qualquer proibição não motivada em todos os povos”. Freud (1973g), em *Totem e tabu*, aborda de modo complexo o tabu como uma condição antropológica de constituição das relações sociais e da própria sociedade. Tabu se vincula ao conceito de mito e superstição devido ao seu caráter pré-determinista com indicativos a preconceitos por crenças consideradas limitantes devido à falta de base autorreflexiva. Não por acaso tabu é um dos conceitos-chave para se compreender a subjetividade perpassada pela ideologia e a alienação em teoria crítica, sobretudo para se compreender a importância das representações sociais neste debate. Para Adorno (1995a), tabus correspondem a representações ideológicas que reverberam em preconceitos; fenômenos sociais produzidos pelos processos de interação en-

tre sujeito e objeto, sociedade e indivíduo e remetem ao âmbito da formação para a compreensão consciente ou alienada dos fenômenos sociais:

Tabus significam, a meu ver, representações inconscientes ou pré-consciente [...]. O conceito de tabu de um modo relativamente rigoroso, no sentido da sedimentação coletiva de representações que, de um modo semelhante àquelas referentes à economia, já mencionadas, em grande parte perderam sua base real mais duradouramente até que as econômicas, conservando-se porém com muita tenacidade como preconceitos psicológicos e sociais, que por sua vez, retroagem sobre a realidade convertendo-se em forças reais (Adorno, 1995a, p. 98).

Portanto, tabu é um conceito fundamental aqui nesta pesquisa, porque se alia às representações sociais do sujeitos das experiências inauditas. Suas percepções acerca de sua condição em termos sociais. Afinal, tabu fala por si quando se trata de considerá-lo um dos conceitos mais importantes para se tratar o objeto neste trabalho. A dominação cultural e social é uma questão política, material, que é perpassada por mediações subjetivas de modelagem ideológica, potenciais fatores de dominação ou consciência. Logo, o valor da educação se intensifica e ganha lugar de destaque como potencial fonte de formação face aos mecanismos culturais de dominação.

Identificar e definir contradições conceituais é desmistificá-las tornando possível olhar o objeto das experiências inauditas de modo dialético e reflexivo a partir dos efeitos da cultura e suas representações sociais como fenômenos racionais. Os efeitos da linguagem conceitual no pensamento ressoam diretamente em ações concretas, uma vez que estes construtos se confundem, se banalizam, fortalecem tabus, arriscam obstaculizar as contradições manifestas por suas representações. Diferenciar conceitos incompreendidos evita obstaculi-

zar a tarefa de analisar criticamente o objeto e alimentar tabus culturais equivocados, tanto pela ciência quanto pela religião e pela psicologia. A julgar pela crítica ao esclarecimento idealizado, qualquer conhecimento pode mediar crenças limitantes (Horkheimer; Adorno, 1985).

Portanto, compreender o sentido de cada um desses conceitos eleva a compreensão de suas medições ideológicas, culturais e históricas à consciência como potencial reflexivo à saúde como resistência à doença mental e ao preconceito, ao tempo que se evita manipulações ideológicas. Cada conceito e significado confirma com base nos relatos que as experiências inauditas não se definem pelo que a Sociologia, a Filosofia ou a ciência conceituaram como definitivo até o momento. Os rumos para descobertas futuras são dados pelas condições reais, fatos reconhecidos e analisados em autocríticas mediadas por uma visão científica orientada; por formação (auto)reflexiva, ampla e cultural. Nesse sentido, com base nos fundamentos do conhecimento, além da área da saúde, a Educação aqui se destaca como eixo norteador que dialoga com cada um desses conceitos no sentido de contribuir contra o preconceito, a ignorância e o sofrimento.

Fato é que esclarecer a sociedade sobre mecanismos culturais, ideológicos e políticos de dominação é tarefa de todos os segmentos institucionais que prezam pelo direito à justiça e à educação, ao bem comum e à democracia. Não obstante, cabe à área da Educação, como responsável pela formação humana e emancipatória, promover processos formativos nesse sentido. A interlocução com a educação via formação cultural como resistência à alienação e ao sofrimento ressoa como potencial libertador e consciente, segundo a teoria crítica adorniana (Adorno, 1995a, 1995b). Que fique claro, quando se trata de apresentar

teorias, conceitos e pesquisas como propostas formativas, não se pretende idealizar tais propostas, mas indicá-las dialeticamente como (im)possibilidade de conscientização – com todas as suas contradições e postulados (auto)críticos. O contrário seria contradizer a própria teoria crítica que tem como princípio básico desmistificar quaisquer conhecimentos.

Para tanto, um aporte conceitual consistente como a teoria crítica poderia atender ao que Cardeña, Lynn e Krippner (2013) definem como base primordial para se relacionar o comportamento humano às influências da cultura nos desígnios das experiências inauditas em interface com o adoecimento mental. Logo, cabe reconhecer que interferências referentes a crenças e representações sociais (tabus) poderão “selar o destino” dos sujeitos encaminhando-os à saúde ou à doença, ao sofrimento ou à vida digna. Ao se reconhecer isso, abre-se caminho para a reflexão sobre o potencial (de)formativo-cultural como possibilidade dialética de acolher e compreender comportamentos inauditos, fortalecer sua rede de apoio social (terapeutas, médicos, cuidadores, amigos, familiares) e contribuir assim para minorar o sofrimento mental dos sujeitos.

Refletir acerca da formação cultural autocrítica é fundamental para mudar mentalidades no âmbito da psicologia frente ao adoecimento mental e seus nexos com experiências inauditas. Isso requer estudos e pesquisas culturais amplas, sobretudo em psicanálise. Não obstante, busca-se em Freud (1973f) e Adorno (1995a) a relação entre cultura e educação para se compreender processos subjetivos que possibilitem a constituição da consciência crítica contra o sofrimento e a alienação. Isso indicaria conexões variadas e consistentes entre adoecimento mental, experiências inauditas e educação. Isso poderia criar uma mentalidade que contribuiria para a política cultu-

ral de resistência contra a ignorância do pensamento reducionista. Ao contrário, a idealização cristaliza e limita a formação cultural; obstaculiza sua essência conceitual e constelar, ou seja, fetichiza o real significado da relação entre sujeito e objeto (Adorno, 1995b).

Nexos entre cultura e educação são apresentados por Freud ao longo de várias de suas mais importantes obras. No texto *Múltiplo interesse da psicanálise*, de 1913, Freud (1973e) reconhece a relação entre psicologia e psicanálise, visto que esta última influi e é influenciada por uma variedade de áreas específicas do conhecimento, desde Filologia, Sociologia, Filosofia, até a Pedagogia. Nesse sentido, embora Freud fosse ainda jovem como pesquisador, lançou com esta obra um embrião para relacionar a educação com a formação cultural em psicanálise, o que culminaria mais tarde na obra *O mal-estar na cultura* (1973a). Nesta, a psicanálise se distingue frontalmente da psiquiatria por ir além das explicações biomédicas; recorre à contextualização etnológica e etiológica cultural para compreender as doenças emocionais, suas causas, ambiente, contexto, crenças, mediações, identificações sociais, atitudes relacionadas a sintomas. Freud deixa claro que o peso da cultura e a maneira como o indivíduo absorve a realidade de diferentes modos e lida com isso influencia no comportamento físico e mental. Nexos de emoções com somatizações reverberam na vida social como um todo (Freud, 1973a).

Compreender conexões entre cultura e educação quando se analisa o papel da psicologia face ao adoecimento mental e às experiências inauditas requer desmistificar crenças, mitos e tabus sociais evitando o sofrimento e a alienação ideológica; afinal, demonstrou-se que não raro as experiências inauditas, religiosas, espirituais e transcendentais são confundidas com

transtornos mentais (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013). Assim, compete à psicologia em conjunção de forças com outras áreas, inclusive da saúde, dar as mãos à educação, no sentido de promover uma formação para a reflexão contra ideologias deformativas acerca da saúde mental e da condição emocional geral dos indivíduos. Essa ação poderia desmistificar preconceitos, tabus e superstições científicos e do senso comum, acerca tanto dos transtornos mentais quanto das experiências inauditas. Uma ação conjunta que mobilizaria instituições médicas, jurídicas, educacionais, associações de movimentos ativistas e políticos em geral.

Não obstante, o preconceito referente às experiências inauditas potencializa sua marginalização perante a ciência psicológica tradicional – que prioriza métodos e instrumentos pré-reconhecidos por pares cientistas –, que não raras vezes considera seus estudos como de atenção da pseudociência (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Martins, 2016). Os motivos são compreensíveis ao se considerar dificuldades dos pesquisadores que não se interessam em sanar confusões entre ciência, mito, senso comum, religião e sintomas psíquicos. Por outro lado, isso não justifica que a psicologia, como área mestra de estudos da subjetividade, da consciência e do comportamento, ignore novos métodos ou negligencie esses estudos por arriscar empreender pseudociência.

Quando assim o faz, de modo restrito, a psicologia delega sua responsabilidade à psiquiatria – fortalecendo o modelo biomédico –, mas também às religiões e seitas ocultistas, arriscando fortalecer mitos, tabus e superstições acerca do problema. A psicologia se enfraquece como autoridade científica no trato com a subjetividade. Inviabiliza-se o tratamento qualificado, prorroga-se o sofrimento mental, torna a intervenção palia-

tiva, não se atua de modo técnico e qualitativo contra o adoecimento emocional. Isso facilita confusões entre experiências espirituais com inauditas e místicas com terapêuticas. Fato é que dados desta pesquisa indicam que sujeitos que passam por essas experiências buscam alívio mais em práticas variadas independentes, como terapias alternativas, holísticas e orientais, que em métodos científicos e profissionais capacitados.

Não basta enfrentar fragilidades do tratamento clínico, carece analisar as consequências de tais experiências inauditas entendendo que pesquisas são incipientes do ponto de vista dos estudos necessários. E isso não deveria ser motivo para resistência da comunidade científica, pois, assim agindo, esta demonstra posicionamento preconceituoso que reforça mistificações. Portanto, é chegada a hora de a psicologia assumir seu lugar científico, multívoco, multidisciplinar. Pagar sua dívida com aqueles que, adoecidos, carecem de respostas para experiências que estão além de métodos e instrumentos de medição definidos até aqui: “A ciência como ritual dispensa pensamento e liberdade” (Adorno, 1995b, p. 71).

A psicanálise, como uma psicologia social que não se contenta em analisar o comportamento aparente, em conjunto com a educação, pode contribuir para se romper tabus e limites ideológicos. Uma vez que tais mitos refletem representações inconscientes e resvalam em ideologias, a psicanálise, se colocada ao lado da educação, desmistifica sujeito e objeto ao tempo que prioriza a consciência de si e do outro como formação de resistência ao sofrimento e à alienação cultural (Adorno, 1995b).

Ao se analisar tabus ideológicos em perspectiva subjetiva, suas manifestações sociais solicitam à psicologia contribuições e não poderia ser diferente: a psicanálise emerge. Na obra *O*

mal-estar na cultura, Freud (1973a) reflete sobre o “sentimento oceânico”, conceito que representa uma relação simbiótica e transcendental com a religião. Para Freud, o sentimento oceânico é comum em indivíduos que elegem inconscientemente um totem primitivo atualizado pela religião. Logo, isso constitui mecanismo de defesa. Seria como se o sujeito se “embriagasse” pela sensação incondicional de completude pela qual confunde transcendência sobrenatural com espiritualidade. Nesse caso, Freud, ateu, adota postura cética e investigativa, dialoga com um amigo que é crente por acreditar em uma força maior, divina, que regula os indivíduos e a vida. Contudo, o que aqui importa é a explicação dada ao processo de identificação mística do sujeito com a realidade, ou com a sociedade, suas representações racionalizadas em conexão inconsciente com suas necessidades e a realidade que se busca para sobreviver à condição de desamparo humano, inerente à sua constituição. Assim, isso requer adaptação cultural por meio de mediações passíveis de crenças que manifestam alívio para o que não se tem resposta. Nesse ponto, as ideologias se formam de acordo com interesses e necessidades sociais para além do poder e da dominação.

A partir daí, Freud (1973a) explica que a identificação extrema com a religião ou qualquer outro mito parte de necessidades inconscientes para se atender racionalmente ao Princípio do Prazer – pulsão instintual que se define por sanar satisfações imediatas sem, com isso, propiciar elaborações de conflitos entre id, ego e superego. Nesse caso, ocorre conciliação entre sujeito e objeto e prenúncio de fantasias e comportamentos narcísicos em detrimento do Princípio de Realidade (consciência) (Laplanche; Pontalis, 1994). O sentimento oceânico seria um mecanismo da ordem do princípio do prazer, de acordo com a satisfação imediata de necessidades instintuais. Uma forma de o sujeito driblar suas frustrações e repressões de modo ine-

briante, sem enfrentar a realidade; apego a objetos e imagens de ilusão. Outra obra em que o autor se dedica a essas explicações é *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1973b).

Necessidades íntimas e mal elaboradas podem definir a realidade de maneiras diversas a depender de como o sujeito administra as tensões entre seus desejos e a sobrevivência em sociedade. Não obstante, a grande questão a qual liga a psicanálise a esta discussão é sua explicação para a cultura como fator-chave para abstrair representações, crenças e experiências, que influem e são criadas socialmente como fonte de (de)formações que definem o grau de consciência ou alienação do indivíduo. A demanda por uma educação contra o preconceito e o sofrimento vai além da formalidade escolar, atinge o sentido amplo da formação cultural. Só assim se vislumbra resistir às ideologias em termos objetivos e subjetivos.

A julgar pela análise freudiana, há reminiscências de crenças antigas na vida moderna. Se assim o for, é coerente afirmar que há influências profundas da religião na alienação social fortalecidas pelo sentimento geral de desamparo humano; no entanto, onde há contradição há ambivalência. Sua identidade social carrega em si o emblema de paladino do Bem. Em que pese o seu histórico como instituição de defesa do *status quo* por influência ideológica, as religiões, por outro lado, constituem laços sociais formativos emancipatórios. Com base em Freud (1973a, 1973b, 1973f, 1973g), as religiões não são apenas instituições ideológicas que refletem sociabilidade, mas foram “condição” de sociabilidade. Isso explica o cuidado em não analisar as religiões de modo determinista. Uma vez que as religiões têm, em seu percurso histórico complexo permeado por tradições, diversos rituais, regras e dogmas próprios, não é tarefa fácil defini-las diante de tal amplitude como se viu aqui,

inclusive em termos conceituais e científicos (Adorno, 1995b). No que concerne à relação entre religião e experiências inauditas, as contradições também comparecem de diversas maneiras, espaços, identidades e abordagens. Isso poderia ser fruto de uma pesquisa específica.

No Brasil, várias universidades e institutos medeiam a produção do conhecimento, tendo como objeto a relação entre a ciência e as religiões em esforço conjunto para contribuir para com a desmistificação de experiências supersticiosas e traduzir as religiões de modo humanista e construtivo. Destaca-se o Instituto de Psicologia Social da Universidade de São Paulo (USP), que possui pesquisas e núcleos de estudos sobre crenças e religião – Laboratório de Estudos Psicossociais, Crenças, Subjetividade, Cultura e Saúde e Laboratório de Psicologia Social da Religião. Independente de seus resultados e intenções, tais iniciativas demonstram compromisso com estudos científicos e atendimento à população específica. No entanto, embora as linhas de pesquisa sobre tal assunto sejam diversificadas, cabe reflexão acerca dos avanços em termos de autorreflexão crítica da parte dos pesquisadores em relação ao potencial ideológico da religião frente às próprias contradições.

Essa reflexão cabe no que se refere às pesquisas em geral, com destaque para aquelas que se referenciam na parapsicologia (Zangari, 1995). Esta área de conhecimento é polêmica e discutível em meio à psicologia devido ao seu interesse científico em vinculação direta com a religião, sobretudo ao Catolicismo; no entanto, sua crítica ao misticismo e às crenças supersticiosas impõe, de um lado, contradições referentes a si, de outro, avanços significativos. Isso causa reflexão devido ao seu histórico, levando a se questionar sobre o real potencial do campo parapsicológico em extrapolar de modo crítico e científico os pró-

prios limites permeados por dogmas religiosos que carregam em si aspectos ideológicos. Estaria a parapsicologia disposta a desmistificar sua base religiosa em moldes dialéticos e autocríticos? A visão crítica da parapsicologia ao misticismo consegue ir além da linha que separa experiências supersticiosas e riscos do próprio misticismo religioso?

Esses dilemas retomam a crítica feita por Adorno (1995b) à Teologia no texto “Razão e revelação”. Nele, Adorno alerta sobre a tentativa progressista de se unir religião e Filosofia, idealizando-as como Revelação no sentido do Esclarecimento. Assim, arriscam dirimir contradições religiosas em prejuízo pela simbiose da relação sujeito e objeto. A isso se agregam princípios políticos e científicos em conciliação de sujeito e objeto. Emergem riscos à medida que isso ocultaria contradições da própria religião, embora indicada como via de esclarecimento para além de seus dogmas. Afinal, fato é que a religião avança com a modernidade, mas ao fim e ao cabo, pouco abre mão de dogmas cristalizados (Adorno, 1995b). Essa contradição compromete a crítica realizada pela parapsicologia ao que se apresenta como místico e sobrenatural.

É comum em parapsicologia a intenção de explorar experiências religiosas e inauditas variadas como sendo de cunho científico (Zangari, 1995). Como dito, isso não seria problema se tais pesquisas realizassem autocrítica profunda em relação aos próprios dogmas religiosos frente à simbiose entre ciência e crença. Ao se colocar como autoridade de cunho científico, sem abdicar de seus dogmas e preceitos originais, a parapsicologia não supera as próprias contradições. Desmistificar experiências inauditas – consideradas extrassensoriais pela parapsicologia – define um padrão que pode avançar em relação aos poucos estudos existentes; no entanto, é importante reconhecer

riscos de potencializar o preconceito sob o “cajado” da comprovação divina. Basta considerar o fato de que até os dias atuais a igreja católica admite rituais de exorcismos (Sartin, 2016). Por essa lógica, há confluência entre parapsicologia e algumas “psicologias” das experiências anômalas à medida que ambas arriscam priorizar mais o aspecto de provas e medição dos efeitos supersticiosos do que o bem-estar e saúde mental dos sujeitos envolvidos.

Isso reafirma que a religião sempre acompanhou o desenvolvimento da sociedade no sentido de se manter como instituição forte de poder. No entanto, não significa que isso não tenha trazido contribuições importantes à sociedade, e não deixa de demonstrar que seu poder ideológico se reconfigura ao tentar se colocar como conhecimento científico. Não se trata de julgamento relativo ao que vem desempenhando a religião quando se trata de sua interferência nos rumos designados ao adoecimento mental, até porque sua influência histórica chegou à definição da criação dos hospitais psiquiátricos, como se viu em Foucault (1978). Cabe demonstrar, entretanto, que além de ser a religião referência de acolhimento àqueles que não podem ou não querem se submeter a tratamentos médicos, ainda se faz presente também no espaço da pesquisa científica; isso independente de suas ideologias e dogmas conservadores, de passar ou não pelo crivo da avaliação de suas contradições. Fato é que a religião ocupa espaços que a psicologia poderia ocupar por autoridade científica, contudo, quando se trata de pesquisar experiências inauditas, dados confirmam que a religião é ainda, apesar de se rescindir, um espaço de acolhimento para situações de fragilidades psíquicas. Ocorre que mudanças de mentalidade passam por uma profunda e ampla educação cultural (auto)crítica.

Quando se trata de lidar com o adoecimento emocional e experiências inauditas, a formação consciente, ou não, define possibilidades saudáveis ou patológicas, emancipatórias ou alienantes. Afinal, essa é uma discussão também dos âmbitos da saúde mental e da política; carece formação multívoca irretrita que só poderá se dar a partir da cultura formativa em prol da vida e da saúde individual e coletiva. Essa constatação estabelece conexão entre cultura, comunicação, saúde, psicologia, educação e política; engendra uma formação para a emancipação para além da educação formal (Adorno, 1995a, 1995b). Nesse sentido, além de subsídios de Freud, Adorno não se furta a contribuir nessa direção ao demonstrar a estreita relação entre formação e cultura. Para ele, a educação é contrária à barbárie, frieza e violência, que se processam conforme a civilização se desenvolve tecnologicamente sem, com isso, se desenvolver humanamente. Enquanto a barbárie representar a falência da cultura, a consciência emancipada e (auto)crítica está em perigo, ou melhor, arrisca-se perpetuar a deformação cultural.

Penso que além dos fatores subjetivos, existe uma razão objetiva da barbárie que designarei simplesmente como a falência da cultura [...]. A formação cultural é justamente aquilo para o que não existem à disposição hábitos inadequados; ela só pode ser adquirida mediante esforço espontâneo e interesse, não pode ser garantida simplesmente por meio da frequência de cursos, e de qualquer modo, estes seriam do tipo “cultura geral” (Adorno, 1995a, p. 70).

A barbárie é toda e qualquer circunstância em que prevalecem a violência, sofrimento, preconceito, dominação e ignorância; inclui-se injustiças, desigualdades, opressões variadas e totalitarismos (Adorno, 1995a). Por essa assertiva, Adorno confirma que um dos grandes problemas sociais como entrave à sociedade justa, ética, democrática e emancipatória é o fato

de que sua educação não se coloca de modo amplo e irrestrito; não raro invertendo-se à pseudoeducação, ilusão de formação, contrária à cultura ampla (Adorno, 1995a, 1995b; Horkheimer; Adorno, 1973). Esse alerta se coloca em razão da urgência de pesquisas conjuntas e multidisciplinares para que, de fato, a pseudoformação seja vencida e assim se supere o sofrimento, vigorando uma sociedade verdadeiramente justa, emancipatória e humanista em todos os sentidos.

Ao conjugar forças com a educação ampla, a psicologia poderia alcançar uma formação cultural crítica que minimizasse o sofrimento, que de fato absorveria princípios de justiça, ética, emancipação, liberdade, solidariedade e amor: “Se não fosse pelo meu temor de ser interpretado equivocadamente, como sentimental, eu diria que para haver formação cultural se requer amor; e o defeito certamente se refere à incapacidade de amar” (Adorno, 1995a, p. 64). Nesse contexto, inclusive o amor é desvirtuado como uma espécie de “pseudoamor”. Afinal, o amor em sentido não idealizado, não romântico, reflete ação consciente e política.

Isso posto, para Adorno, denunciar a falta de amor na sociedade significa buscá-lo incansavelmente, e a educação seria uma mediação para isso. A insistência em relacionar a cultura à educação ampla se faz em atenção aos processos formativos que podem barrar representações sociais desumanas, dotadas de frieza, ignorantes, bárbaras, preconceituosas ou, como diria Adorno (1994), envoltas por tabus, superstições, mitos e crenças que impedem à consciência se autodesmistificar. Logo, tanto as experiências inauditas quanto o adoecimento ou transtorno mental deveriam ser fatores de atenção integral. Os nexos da cultura com a educação ampla não se fazem aleatoriamente em Adorno (1995a). Destarte, para este, à medida que a cultura

reflete o que se entende por civilização, a exigência de que o potencial libertador cultural se sobreponha ao desenvolvimento técnico e ao progresso social é princípio para que uma educação ampla resista e faça a diferença para a humanidade: “O que toda a cultura nada mais fez, até hoje, do que promover, será realizado pela civilização quando esta for tão livre e ampla que não exista mais fome sobre a terra” (Adorno, 1995a, p. 99).

Portanto, embora a psicologia seja ciência mestra responsável por questões inerentes à subjetividade frente à consciência e ao comportamento, insiste-se que se amplie o conjunto de áreas de estudos que configurem um trabalho multidisciplinar ampliado em possibilidades de promoção de processos culturais formativos que possam mudar mentalidades resistentes à transformação emancipadora. Fato que minimizaria o sofrimento como um todo, sobretudo mental e emocional. Isso inclui uma visão política ampla da saúde como fator democrático, resistente às injustiças e à ignorância como um todo, viabilizando uma vida que verdadeiramente valha a pena ser vivida.

Experiência inaudita, psicologia e psiquiatria: ciência e pseudociência como mensuração da subjetividade

Em respeito à visão ampla e multidisciplinar do conhecimento contra o sofrimento e as injustiças, em espírito de interlocução com Adorno e em perspectiva multidisciplinar, recorre-se a Honneth (2009), frankfurtiano contemporâneo. Para este autor, com o propósito de articular uma teoria normativa com a prática efetiva de emancipação, a sociologia bem como a psicanálise contribuem para se compreender o tempo presente. Contra as tendências irracionais que fragmentam a sociedade, a teoria crítica adota o ponto de vista da relação dialética en-

tre universal e particular em totalidade das relações sociais e indica meios capazes de articular os saberes especializados de forma multidisciplinar (Fontes, 2014, p. 267). Assim, a linguagem é um fator preponderante para análises frankfurtianas, e Honneth colabora para encontrar uma experiência “negativa” portadora de expectativas morais não realizadas e cujo conteúdo ainda não encontrou o caminho de uma formulação linguística apropriada. O seu contributo vai ao encontro da perspectiva de Adorno em encontrar tais experiências para além do mundo “administrado” do capitalismo avançado, assim como de certa forma ultrapassa a perspectiva habermasiana, que se concentra exclusivamente na interação linguística de signos incapazes de conceber a negação das expectativas morais, que não sejam como uma restrição do entendimento linguístico (Fontes, 2014).

Nessa perspectiva, a teoria de Honneth (2003) se destaca por perpassar dialeticamente, com sua formulação linguística, princípios conceituais que combatem o sofrimento. Exemplo prático está na redefinição do conceito de anomalia como experiência negativa que se resignificou à medida que possibilitou emergir o conceito de “inaudito”, que por sua vez repensou o conceito de transtorno mental substituindo-o por adoecimento emocional. Essa é uma perspectiva coerente quando se trata de desmistificar a realidade compreendida como representação de crenças limitantes no sentido ideológico. E essa afirmação não se refere às experiências em si, mas sim à forma como são enfrentadas pela sociedade. Afinal, Honneth (2003) mostra que expectativas não cumpridas, em experiências negativas, podem também ser entendidas como expectativas de reconhecimento.

Do ponto de vista da crítica social, as expectativas “feridas” nestas experiências negativas, colocadas em evidência pela sociologia, fornecem evidências, parâmetros dos requisitos rela-

tivos a uma ordem social “justa e boa”. Caso preservada a forma negativa no sentido de denunciar injustiças, isso forneceria apoio prático a uma crítica teórica baseada nas normas mais justas. É precisamente nessas expectativas não cumpridas que as experiências negativas, ao modo dialético, geram os esforços dos sujeitos sociais para ascender ao reconhecimento mútuo, em que Honneth situa a instância prática de reivindicações normativas da crítica e traz a sua própria contribuição para a renovação da teoria crítica adorniana (Fontes, 2014).

Não obstante, Honneth inspira um salto qualitativo partindo de tais “experiências negativas” em reflexão crítica. Essa inspiração requer transformação da consciência em relação a construtos predefinidos socialmente. Logo, isso é coerente com ideias de Horkheimer e Adorno (1985) ao reforçar que o sentido dialético do esclarecimento solicita reflexão frente a modelos científicos, posto que, racionais, estão sujeitos às contradições. Por essa perspectiva, cabe ao modelo biomédico e à psicologia, como ciências responsáveis por cuidar do adoecimento mental frente ao papel contraditório da religião, de crenças limitantes, tabus, superstições e mitos como tratamentos alternativos, investigar as próprias contradições contra modelos negativos de tratamento. Principalmente pelo fato de que, a julgar pelos dados desta pesquisa, experiências inauditas não se deixam captar por modelos convencionais de tratamento, requerem estudos e pesquisas específicas, para além do que se apresenta cristalizado como alternativa científica.

Por outro lado, isso não bastaria. Urge reconhecer que a educação ampla mediada pela formação cultural só poderá se dar a partir do momento que se enfrente o cativo das próprias contradições (de)formativas, referentes tanto ao que se apresenta sobre o assunto pelo senso comum quanto pela ciência. A psicologia, em conjunto com a psiquiatria, pela natureza

de ambas nos estudos da subjetividade, do cérebro e da mente, tem uma dívida considerável quando se trata da produção de pesquisas sobre experiências inauditas. Contudo, fato é que os médicos estão à frente dos psicólogos; um levantamento em catálogos e bancos de dados bibliográficos científicos pode confirmar isso. Entretanto, tal problema não se resolverá delegando autoridade científica da psicologia para a psiquiatria. O problema das experiências inauditas deve ser enfrentado por dentro da psicologia, por mais que isso leve a riscos de incompreensões da própria comunidade científica. Ao que parece, pelos dados analisados sobre o problema, a resistência sobre este assunto passa também por despreparo da própria área ao confundir protociência – ciência emergente – e pseudociência – ciência falsa (Costa, 2023; Ferreira, 2009). Afinal, a linha entre senso comum, falsa ciência, ciência embrionária e ciência é tênue. Acrescente-se dificuldades referentes aos próprios princípios a julgar pelas contradições dos conceitos científicos: veracidade, realidade, fidedignidade, essência e aparência e verdade. A marginalização dos estudos sobre experiências inauditas reflete toda essa discussão.

Uma vez que o estudo das experiências inauditas ainda se encontra em processo de marginalização pela ciência psicológica (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Martins, 2016), relegar esses estudos e pesquisas à pseudociência – por motivação pertinente ao despreparo de pesquisadores ou a confusões entre ciência, religião, mito e espiritualidade – contrapõe compromisso da própria psicologia em se (auto)desmistificar e enfrentar sua negligência frente a tal objeto que está cada vez mais presente em exposições por microgrupos religiosos, grupos de estudos, pelas multimídias e por canais virtuais. Isso tanto por vertentes do senso comum: seitas, associações, religiões e perspectivas holísticas alternativas; como em instâncias for-

mais: acadêmicas, científicas e regulamentadas. Assim sendo, apesar de limites, preconceitos e despreparo, reconhecer as experiências inauditas é coerente com a proposta de desmistificar preconceitos e rotulagens referentes à “anormalidade” como preconceito.

Ao se assegurar por meio de dados aqui apresentados de que estas experiências são mais frequentes do que a ciência admite, se abrem possibilidades que ampliam o problema para além da religião, do modelo psiquiátrico biomédico, mas muito mais importante é que isso conduz a própria psicologia a se questionar quanto aos seus métodos tanto em nível teórico quanto de intervenção clínica em seu intuito prático de minimizar o sofrimento emocional. Enquanto a psicologia como ciência negligenciar isso, o pressuposto é que diante do alto número de pessoas que passam por essas experiências, independentemente de sua classe social, profissão, grau de instrução ou crença religiosa, a psicologia se manterá presa a um “esclarecimento” fixo e de mentalidade positivista, pragmática que impede de se alcançar cientificamente o fenômeno inaudito: incompreendido, que assim permanecerá.

Embora a intenção seja contrária aos seus efeitos quanto às experiências inauditas, as técnicas e ações direcionadas pela psicologia científica até o momento identificando-as como vivências anômalas ou anormais (e esta é até o momento a psicologia que admite pesquisas sobre o objeto), carregam, do ponto de vista simbólico, imagens que fortalecem o preconceito e dificultam descortinar o véu dessas experiências, como se viu anteriormente em Canguilhem (1982). Por outro lado, a ciência exige uma delimitação dos objetos a serem estudados, isso remete a testes, instrumentos, medições e tabulações exatas. Mas nada disso justifica, sob este ponto de vista, traduzir a intervenção como sendo de caráter avaliativo ou julgador acerca da ve-

racidade dessas experiências. Essa não é a função da psicologia. Sua função é administrar, junto aos sujeitos e sua rede de apoio, métodos e estratégias que, a partir dos sintomas e efeitos apresentados como adoecimento mental, possam minimizar a dor dos envolvidos. Na área acadêmica, se exige aferição de resultados, e esse critério aqui é respeitado. Em razão disso, defende-se que o desafio é menos comprovar o que o sujeito relata, e muito mais descortinar o véu psíquico por trás desses relatos, enfrentar sua complexidade como fenômeno pouco estudado e reconhecer a insuficiência científica até o momento para tanto.

Por conseguinte, assim se evitaria o preconceito, hoje favorecido por preconceções metodológicas *a priori*. Se a psicologia se preocupasse menos com a comprovação dos fenômenos inauditos e muito mais com suas consequências diante do estado emocional e psíquico do experienciador, isso seria minimizado. Questionar o destino dado a esse tipo de experiência quando se trata de intervir no tratamento do adoecimento mental e emocional, ou promover a qualidade de vida para o sujeito, seria o objetivo da psicologia frente a essas experiências, mas ao que demonstram dados e pesquisas, não é o que acontece (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Martins, 2016; Martins; Zangari, 2012). Basta realizar um levantamento prévio de pesquisas sobre o assunto para se deparar com uma quantidade considerável de investigações que se ocupam de questionar a veracidade das exposições com “suposições métricas” impossíveis de serem vistas sob olhar dialético diante da subjetividade. Em muitos casos, emergem diagnósticos padronizantes e pouco aprofundados criticamente (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013). É preciso que se compreenda, a bem de uma experiência crítica negativa consciente, como diria Honneth (2003), que a subjetividade não é um fenômeno mensurável de modo fixo. E isso é exaustivamente apresentado neste trabalho.

Logo, à psicologia cabe reconhecer a importância de se re-direcionar metodologicamente essas experiências de modo saudável e educativo para todos. Mas isso não depende apenas de terapias aos envolvidos diretamente, mas de um processo de formação para a saúde pública em perspectiva política que intervenha na maneira como a sociedade absorve e lida com essas experiências em representações sociais traduzidas como loucas, estranhas, ameaçadoras, delirantes, fora da realidade ou anormais.

O primeiro passo seria reconhecer que experiências inauditas refletem um problema presente, real e encoberto por ideologias que fogem a propostas formativas e emancipatórias e que esse seria o mesmo desafio – guardadas suas devidas proporções – dirigido ao tratamento de pessoas portadoras de “transtornos” e adoecimentos mentais e emocionais. A disposição autocrítica para lidar com conceitos, práticas, métodos e conhecimentos em meio a essa situação em perspectiva consciente e crítica é inadiável. Afinal, isso diz respeito a aliviar o sofrimento de muitos ao tempo que se resiste a perspectivas culturais cristalizadas, tomadas por crenças limitantes encobertas por interesses ideológicos. O incentivo à ignorância por medo do “não saber”, ou sua inversão em falsidade, como pseudociência, é nutrido porque rende lucrativamente. Experiências desconhecidas, se não desmistificadas, levam a misticismos e crenças ideológicas, como se viu na prática e com base no pensamento crítico adorniano.

Enquanto a psicologia não compreender que sua responsabilidade diante dessas experiências não é quantificar o grau de sanidade mental dos envolvidos ou se preocupar em indicar o caráter pseudocientífico dos que se voltam para esses estudos, cursos, livros, métodos, terapias mirabolantes, técnicas apócrifas e mentorias suspeitas cientificamente continuarão a

render lucrativamente, e as pessoas continuarão a lotar vertiginosamente cultos religiosos, seitas diversas e hospitais psiquiátricos ao estilo manicomial à serviço da indústria farmacêutica de modo cada vez mais recorrente.

Evidente que não se está em questão julgar as intenções más ou boas de cientistas ou das religiões, porque se sabe que não se trata de defender visão determinista ou maniqueísta; a polarização apenas dificultaria ainda mais a situação em postura extremista, irracional e adialética. A dialética se nega a se render tanto à polarização quanto à simbiose desprovida de tensão entre negação e afirmação. É isso que possibilita saltos qualitativos em ciência. Fato é que reconhecer contradições é fundamental para tal salto. Constata-se que a religião, por exemplo, é a saída para aqueles que muitas vezes não podem encontrar alívio em hospitais, terapias oficiais e científicas. Por motivos emocionais, econômicos e até por desinformação, buscar ajuda nas religiões e seitas, com promessas de intervenções “milagrosas”, é saída para alguns. O que se observa é que os resultados não raras vezes são positivos aos olhos do sujeito que, carente, sofrido, envolvido sob algum aspecto subjetivo pelo desespero, tende a buscar apoio psíquico de qualquer ordem.

A questão que aqui se postula não tem relação com qualquer competição com religiões ou a psiquiatria por mercado de trabalho. Considera-se que a natureza da psicologia em relação ao adoecimento emocional, de qualquer origem, é diferente dos objetivos da religião e da psiquiatria. Seu compromisso é de assumir responsabilidade como ciência oficial que trata do comportamento, da subjetividade e das emoções de modo sistematizado, metodológico, teórico e crítico. A psiquiatria tem muito bem delimitado seu espaço no tratamento do adoecimento mental ao se cercar de métodos, práticas e medicamentos. A religião, frente à psicologia, não tem como responsabilidade

desenvolver pesquisas e estudos nesse sentido e se limita a dar respostas com base em crenças milenares e na fé dos sujeitos, o que demarca radicalmente sua diferença da psicologia como mediadora reconhecida nesse tipo de tratamento.

Em que pese suas contradições, a religião pode e deve acolher e apoiar pessoas que a procuram em situação de sofrimento, e isso pode trazer alívio e bem-estar psicológico, mas esse apoio não convém ser confundido com uma intervenção científica que contempla criticamente a abrangência do adoecimento mental e emocional em termos biológicos, psíquicos, sociais, culturais, políticos e educacionais. Apesar disso, Martins (2016) observa que há extrema carência em estudos sobre essas experiências em psicologia.

Assim, a psicologia e outras áreas do saber científico podem progressivamente se beneficiar de seu estudo. Dada a complexidade do tema, estudos multi e interdisciplinares são também recomendados. A lacuna de literatura e de conhecimento a respeito do tema aponta não para sua irrelevância científica e mesmo para a ausência de ferramentas e de “matéria-prima”. Em um campo onde a discrepância entre as perguntas e as respostas é superlativa, persiste a questão adicional sobre porque tão poucas investigações acadêmicas sobre experiências ufológicas, sobretudo no Brasil (Martins, 2016, p. 325).

Ou seja, nesse caso, até mesmo a religião seria bem-vinda como fenômeno cultural em trabalho (auto)crítico multidisciplinar, claro, resguardadas suas diferenças com a intervenção científica. Uma vez que as pesquisas sobre esse tipo de experiências não se destacam cientificamente e são muitas vezes relegadas à marginalidade científica, nunca é demais lembrar a ampla frequência desse problema na população em geral, e os dados desta pesquisa confirmam outros estudos que isso defendem (Cardena; Lynn; Krippner, 2013; Martins, 2016). Logo, cabe

cobrar da psicologia compromisso de investigar a subjetividade antes de se diagnosticar tipos comportamentais padronizantes, susceptíveis a instigar o preconceito social. Evitar essa postura poderia melhorar consideravelmente a qualidade de vida material e humana guiada pela psicologia.

Assim, insiste-se que cabe à psicologia assumir seu lugar de dever e direito como ciência contra o sofrimento, enfrentando o problema das experiências inauditas e do adoecimento emocional em geral, não apenas em termos quantitativos, mas qualitativos em expressão ampliada à saúde coletiva. Do mesmo modo, em consonância à psicologia, cabe à educação prosseguir em seu curso formativo rumo à emancipação. Que estes conhecimentos cumpram propostas a que vieram desde suas origens não raro corrompidas; que enfrentem o cativeiro da ignorância, do adoecimento psíquico, traumas emocionais, adoecimento mental e qualquer tipo de sofrimento relacionado à formação social e aos processos de subjetivação.

Psicologia e pseudociência em acerto de contas: superstição, negacionismo e anti-intelectualismo

Ao se propor desmistificar conceitos em termos filosóficos relativos às experiências anômalas definidas como inauditas, buscou-se em Abbagnano (1998) diferenciar construtos no sentido de questionar associações a definições culturais como experiências negativas que não levam a uma formação humanista (Honneth, 2003). Assim, a ideia inicial de que a ciência está despreparada para compreender o comportamento quando se trata de reconhecer ideologias por representações sociais se mantém após a análise dos dados desta pesquisa em suas amostragens.

Relatos dos envolvidos indicaram dificuldades de interação em tratamentos psicológicos e psiquiátricos, e a pergunta é: até que ponto essas dificuldades geram confusões entre ciência e mito de modo indiferenciado, fortalecendo em âmbito social ideologias vinculadas a superstições, fantasias, fanatismo, crenças limitadas e preconceitos culturais diante de suas experiências inauditas? A julgar pelos dados desta pesquisa, não apenas a ciência, mas a sociedade como um todo não estão preparadas para lidar com experiências inauditas e tampouco com o adoecimento emocional. Os exemplos são tão numerosos e práticos que aqui são dispensados. Isso cobra da psicologia posição clara sobre sua disposição de intervir junto ao sofrimento desses sujeitos de modo



aberto, livre e isento frente a tais experiências desconhecidas. É princípio de qualquer conhecimento minimizar o sofrimento e lutar pela liberdade (Adorno, 1995a).

Portanto, até aqui discutido, provar ou não a veracidade das experiências inauditas seria totalmente fora do propósito porque a intenção central é questionar métodos e estratégias limitantes da psicologia como ciência no trato aos sujeitos que vivenciam essas experiências. Se de fato importa as consequências dessas experiências, bem como o lugar da psicologia como ciência frente à intervenção biomédica ou mística e religiosa do ponto de vista social, político, educacional e cultural, os dados demonstram que relatos dos sujeitos são significativos porque pouco mencionam a psicologia frente a tratamentos alternativos. E isso não é pouco para os objetivos desta pesquisa. Indica que algo não anda bem no reino da relação entre a psicologia, subjetividade e métodos de contenção do sofrimento mental. Até porque, independente da aceitação da psicologia ou não pela demanda, não raras vezes tratamentos variados são identificados como não recomendados por serem considerados pseudocientíficos. Logo, é preciso caracterizar a pseudociência para se avançar na análise e delimitar fronteiras entre o que é científico, místico e pseudocientífico.

Psicologia e pseudociência: o mito da subjetividade como método

Uma vez que neste trabalho não se propõe indicar se as experiências inauditas têm ou não caráter científico de veracidade, tampouco definir o estado de consciência ou sanidade dos sujeitos que passam por essas circunstâncias, importa identificar o lugar da psicologia como área legítima do saber atuante

junto a esses sujeitos para compreender como esta ciência percebe o destino dado a tais experiências e não para as identificar. A preocupação com a veracidade das experiências não é objeto de atenção porque avalia-se que seria contraproducente e fora de propósitos à medida que defender o contrário seria ir contra o que se vem criticando em termos da cristalização de métodos psicológicos, ideia exaustivamente apresentada nos capítulos anteriores.

Quando se trata de definir o caráter idealizador da verdade da ciência, a teoria crítica adorniana não se furta a advertir contra riscos de mistificação. Portanto, não apenas a pseudociência é objeto de crítica, mas a própria ciência. Não significa isso desqualificar o conhecimento ou a ciência, mas ao contrário, desmistificá-los é cobrar-lhes coerência em postura autorreflexiva no sentido de fortalecê-los. Horkheimer e Adorno alertam quanto a isso em várias de suas obras, sobretudo em *Dialética do esclarecimento* (1985). A própria estrutura tecnicista e fechada em métodos predefinidos arrisca pela repetição e mimese sua automistificação e regressão a ações mágico-animistas:

A ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto. [...] a ciência mais astuciosa do que a magia [...]. Para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos, como ocorre no ego ajustado à realidade (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 25).

Por outro lado, diante da situação de decadência político-cultural na atualidade, é prudente alertar que se vive um contexto mundial de avanço do anti-intelectualismo como sendo uma reação conservadora de reanimação de grupos neofascistas pelo mundo (Zanolla, 2003, 2014b, 2021). Tal alerta se dá no sentido de diferenciar que as críticas dos frankfurtianos ao

conhecimento tratam de seu potencial idealizador e acrítico quando de modo totalitarista; além disso, os frankfurtianos são críticos clássicos à teoria do conhecimento e às ideologias antidemocráticas e totalitaristas, extremistas de qualquer espécie, no entanto, prezam pelo fator histórico e pelos fundamentos clássicos do conhecimento. Criticar as contradições da ciência não significa ignorar sua importância para o desenvolvimento humanista da sociedade. É diferente de defender teorias conspiratórias regressivas e místicas paralelas ao avanço tecnocientífico combatido por ideias místicas e ocultistas como defesa da Terra plana, *reset* econômico, negacionismo de vacinas e medicamentos. As críticas de Horkheimer e Adorno (1985) em relação à ciência dizem respeito aos riscos de extremo pragmatismo acrítico devido à sua natureza positivista, e isso não invalida sua importância *sine qua non* para uma sociedade humanista. Portanto, é digno de nota que as críticas à ciência aqui se colocam como resistência a perspectivas tanto idealistas e dogmáticas quanto positivistas, pragmáticas e imediatistas, desprovidas de autorreflexão.

A ciência em sua interpretação neopositivista torna-se esteticismo, sistema de signos desligados, destituídos de toda intenção transcendendo o sistema: ela se torna aquele jogo que os matemáticos há muito orgulhosamente declararam assunto deles (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 31).

Criticar a ciência não é o suficiente para evitar conhecimentos idealizados ou místicos se tal crítica se isentar de reflexão dialética. E isso os frankfurtianos sabiam ao propor a tensão entre universal e particular, sujeito e objeto perante toda a teoria do conhecimento. Quando se trata de identificar um conhecimento científico como falso ou verdadeiro, tal tarefa exige cuidado. Afinal, a ideia de veracidade científica requer confirmar o

seu contrário: que determinado conhecimento é falso. Hansson (2013 *apud* Ferreira, 2021) define a ciência com base no filósofo austríaco Popper:

Ciência (no sentido ampliado) é a prática que nos fornece as afirmações mais confiáveis (i.e., epistemicamente justificadas) que podem ser feitas, em um determinado momento, sobre um objeto de estudos abarcado por uma comunidade de disciplinas de conhecimento (i.e., sobre a natureza, nós mesmos como seres humanos, nossas sociedades, nossas construções físicas, e nossas construções mentais) (Hansson, 2013, p. 70 *apud* Ferreira, 2021, p. 6).

Essa afirmação por si define o que se espera “idealmente” da ciência: “confiabilidade” justificada epistemologicamente. Contudo, é bom que se diga, tudo que é empírico parte de definições subjetivas e conceituais. Não esquecer isso evita imaginar que a ciência “pura” é possível. Para Ferreira (2021), métodos com “baixos padrões de qualidade” de investigação não são científicos. Essa afirmação remete ao conceito de pseudociência. Resta compreender o que poderia ser, com base em Hansson, uma falsa ciência ou pseudociência:

Uma doutrina é pseudocientífica se e somente se satisfaz as seguintes duas condições:

- A. Ela inclui ao menos uma afirmação que (A1) pertence a um assunto dentro dos domínios da ciência no sentido ampliado (o critério do domínio científico) e (A2) sofre de uma falta de confiabilidade tão severa ao ponto de não merecer ser confiada (o critério da não confiabilidade);
- B. Seus principais proponentes tentam criar a impressão de que ela representa o conhecimento mais confiável em sua respectiva área (o critério da pretensão) (Hansson, 2020, p. 49-50 *apud* Ferreira, 2021, p. 7-8).

Certamente, o domínio científico é concedido por autoridades e comunidades científicas que têm o poder de definir o que é a confiabilidade de uma pesquisa. Confiabilidade se vincula a veracidade ou fidedignidade em pesquisas. Uma tríade que se apoia no conhecimento empírico para se manter científica. Por outro lado, o fato de um conhecimento produzido, testado e retestado configurar confirmação de “resultados positivos” de modo a se comprovarem em circunstâncias e espaços variados é um elemento considerável e coerente para a ciência “verdadeira” à luz de seus pares.

Em tempos políticos sombrios de regressão a teorias medievais por pensamentos fascistas, de defesa da Terra plana, deve-se evitar o negacionismo científico conservador; reconhecer a importância da ciência para o desenvolvimento da civilização é passaporte para o futuro das gerações (Zanolla, 2003, 2014b, 2020). Isso não significa que a ciência não possa ser criticada pelas suas constantes limitações. É essa crítica que poderá avançar, em termos multívocos, objetos que se desdobram de experimentos iniciais insuficientes. Esse processo dá vida à ciência, e essa vitalidade demonstra sua inesgotabilidade. Dessa visão complexa e dialética é que se alimenta a crítica frankfurtiana ao conhecimento (Horkheimer; Adorno, 1985).

Contudo, há dificuldades de se estabelecer uma crítica à ciência quando não se define nem mesmo o que vem a ser a pseudociência. O portal *Física Net* contribui: “Uma pseudociência é qualquer tipo de informação que se diz ser baseada em fatos científicos, ou mesmo como tendo um alto padrão de conhecimento, mas que não resulta da aplicação de métodos científicos” (Pseudociências, 2022). Dessa afirmativa, prontamente emergem dificuldades de se separar a autoridade ou não de reconhecimento da pesquisa como ciência, porque ideias como “alto padrão” e “fato científico” são definições complexas que

partem da relação entre sujeito e objeto. Até porque indicar as contradições da ciência não significa negá-la, mas, ao contrário, abrir espaço para a continuidade de descobertas científicas de modo contínuo e dialético. De outra forma, sim, seria empobrecer o conhecimento.

Em artigo científico que discute a natureza da ciência e da pseudociência e sua relação com a educação, os autores Gonçalves, Magalhães e Bungenstab (2022) analisam o discurso da pseudociência na sociedade contemporânea e apresentam perspectivas embrionárias para uma educação crítica. Para os autores, a ciência carece se abrir para o espírito autocrítico partindo de diálogos com a educação no sentido de romper com perspectivas que confundem ciência e pseudociência. Isso exigiria incluir conteúdos sobre o tema em núcleos estruturantes dos cursos acadêmicos e propor debates acerca da natureza da ciência frente aos desafios impostos pela pseudociência.

A relação polêmica entre senso comum, ciência e pseudociência, de modo crítico, é vital para o conhecimento em meio ao próprio espaço científico. E isso passa pela educação que reflete tal objeto de modo conceitual. A título de emblema para se compreender tal complexidade, toma-se para tanto a antiga controvérsia sobre influências de fases lunares sobre a agricultura e as marés. Tem-se em vista que esses estudos são considerados do âmbito da pseudociência por alguns setores científicos (Simão, 1958; Novo [...], 2022). O portal *Escola 24H* (Por que [...], 2022) aborda essa temática considerando pesquisas recentes ainda não reconhecidas por toda a comunidade científica. Apontam-se contradições que desnudam a complexidade entre ciência e pseudociência. A representação da Lua se coloca assim, de modo polêmico, mistificada tanto pelo senso comum quanto pela ciência. Os argumentos não são incipientes de ambos os lados.

Há desde a antiguidade muitos mitos sobre a Lua. Os povos antigos costumavam associar à Lua os ciclos da vida e da morte, devido às suas fases crescente, cheia, minguante e nova. A influência da Lua sobre as marés é o único efeito lunar comprovado pela ciência. Nas marés mais fortes, provocadas pelas luas nova e cheia, as águas sobem e descem com muita violência. O contrário ocorre nas luas crescente e minguante, quando as marés são mais baixas (Por que [...], 2022).

Fato é que independente de pesquisas atuais, houve momentos em que os argumentos acima seriam impensáveis do ponto de vista científico. Em 1958, em uma pesquisa realizada na Universidade de São Paulo, o pesquisador Simão concluiu, após uma série de demonstrações empíricas e cruzamento de dados, que não há influências lunares na produção de horticultura: “Não foram encontradas influências das fases da lua, na produção de várias hortaliças, mesmo nas tidas como sensíveis a elas” (p. 16). E ainda: “Pode-se verificar por isso, que as supostas influências lunares não existiram, porque, em uma mesma cultura intervém, quer aumentando quer diminuindo fases da lua opostas em relação ao conceito generalizado” (p. 8). Portanto, essa conclusão justificaria o que se apresenta por alguns pesquisadores como estudos referentes à influência lunar nas plantas ou mares como sendo fruto de pseudociência.

Tudo seria simples se o desempenho metodológico do referido cientista, cujo artigo é bastante consultado, fosse suficiente para negar todas as evidências de milênios das quais partem diversos agricultores, consideradas como sendo do senso comum. Acontece que se atestou historicamente pelo “senso comum” que o que ocorre na prática é o contrário. Para completar, estudos científicos avançaram nesse sentido. Hoje há um farto material de pesquisadores da área de Agronomia que demonstra empiricamente que há de fato influência das fases lunares

no processo de crescimento de plantas em geral. Por exemplo, a tese de doutorado de Sarlo (1999), que contraria Simão (1958):

Houve influência das fases de lua sobre o corte das espécies de bambu de modo geral, tanto com relação à quantidade média de furos quanto no tocante à quantidade de insetos adultos, sendo a lua cheia a melhor fase para se realizar o corte, pois foi a fase que apresentou as menores quantidades médias de furos e de insetos adultos (Sarlo, 1999, p. 43).

Nesse sentido, tal afirmativa coaduna com pesquisas recentes, como a de Simiano Júnior (2021), o que configura mais um estudo que corrobora Sarlo (1999) e contradiz Simão (1958). Suas conclusões defendem que

o conhecimento sobre as fases da lua é muito importante para toda a comunidade, e para toda a agricultura em si, embora ainda seja pouco explorado. Este é um conhecimento milenar e poderia ter maior visibilidade, por isso se torna importante mais estudos a respeito do tema para reforçar essa proposta, levando-se em conta que é praticada por várias pessoas, e segundo relatos dos agricultores, seria possível observar uma grande diferença de produtividade e qualidade de algumas plantas que são cultivadas nas fases da lua considerada correta (Simiano Júnior, 2021, p. 50).

Em se tratando de analisar as contradições de ciência e pseudociência relativas às descobertas “verdadeiras” e “reais” reconhecidas pela comunidade acadêmica, o exemplo das fases lunares também se coloca quanto às influências no estado das marés. Para Silveira (2003),

na Terra, as marés devem-se ao fato do campo gravitacional de um dado astro (a Lua, o Sol ou qualquer outro corpo do sistema solar) na região ocupada pelo nosso planeta não ser uniforme, isto é, as ações do astro sobre a Terra são diferentes em diferentes pontos da própria

Terra. Para compreendermos isto, começaremos com um sistema muito simples e extremamente idealizado (Silveira, 2003, p. 3, grifo do autor).

Silveira (2003) se esforça para demonstrar que a Terra não sofre influências apenas da Lua em suas marés. Para tanto, parte de modelos sofisticados de estudos de Astronomia e Física. Logo, para o autor, desmistificar confusões entre Astronomia e Astrologia é fundamental para que uma ciência e pseudociência sejam identificadas. Quanto a isso, de fato não é ponto de discordância. Acontece que, curiosamente, ao propor a desmistificação das fases lunares em meio às marés, o autor não deixa de demonstrar tais influências, mesmo diante de sua desmistificação comparando-as com influências solares:

A Terra sofre ações por parte de qualquer corpo do sistema solar (e também age sobre qualquer um deles). São facilmente perceptíveis os efeitos de maré produzidos pelo Sol e pela Lua; a Lua apesar de ter massa muito menor que a do Sol, está muito mais próxima da Terra do que o Sol. Como demonstraremos adiante, os efeitos de maré destes dois astros têm a mesma ordem de grandeza, o que se constitui em uma notável coincidência (Silveira, 2003, p. 2).

Fato é que, se há influências lunares nas plantações e nas marés, até os dias atuais não há consenso sobre pesquisas confiáveis relativas a tais influências na vida humana. Há estudos diversos considerados pseudocientíficos, no entanto, não significa que a ciência não irá um dia descobrir tais influências. Até o momento, são inúmeros os dados do senso comum que apontam para isso, como relatos de gestantes que dão conta de que seus fetos encaixaram na pelve em períodos de lua cheia. A lenda arquetípica do lobisomem, um ser resultante da transformação humana em cão em fases de lua cheia, diz muito das influências culturais de mitos acerca dessas influências lunares no comportamento humano. Inclusive, não raro se ouve “len-

das” dando conta de que, durante fases de lua cheia, a violência e ansiedade das pessoas ficam mais evidentes. No entanto, dados de base científica sobre a influência da lua no comportamento não foram ainda reconhecidos pela comunidade científica que possui “autoridade” para tanto.

Disputas por reconhecimento de áreas do saber, conflitos e discordâncias sobre se determinado conhecimento é ou não pseudocientífico são comuns. Em meio à psicologia não é diferente. Desconfianças em relação à psicanálise por críticos de áreas diversas falam por si. É comum que alguns pesquisadores, guiados por reminiscências que remontam ao início dos estudos de Freud, denunciem a psicanálise como sendo pseudociência, sobretudo pesquisadores das chamadas psicologias cognitivo-comportamentais – uma combinação de teorias comportamentalistas e os chamados processos mentais (Bock; Furtado; Teixeira, 2001). Ferreira (2021), estudiosa da perspectiva comportamental cognitiva, defende, com base em “dados científicos”, ser a psicanálise uma pseudociência:

Este artigo tem por objetivo avaliar o *status* científico da psicanálise em relação ao problema da demarcação. Método: Para fazer isso, o método de Sven Ove Hansson foi utilizado: este consiste em um conjunto de condições suficientes e necessárias, que é complementado com uma lista de multicritérios que auxiliam a identificar pseudociências. Foi analisado o quanto a psicanálise se encaixa em cada um dos sete itens da lista de Hansson, além de ser proposta a adição de um oitavo item. Resultados: Os resultados mostraram que a psicanálise era compatível com todos os oito itens da lista de demarcação de pseudociências. Conclusão: Ao final, a conclusão foi de que mesmo que a falseabilidade deva ser descartada, as evidências sugerem que ainda temos motivos suficientes para afirmar que a psicanálise é uma pseudociência, já que ela se distancia significativamente dos padrões de qualidade científica (Ferreira, 2021, p. 1).

O que Ferreira (2021) deixa escapar como comportamentalista que é – e isso indica uma concepção cientificista e racionalista voltada para expressões positivistas da psicologia – são análises desprovidas de reconhecimento de contradições e de reflexões (auto)críticas em termos conceituais e práticos. Definições como confirmação, falsidade, verdade, fidedignidade e padrão de qualidade partem de experimentos laboratoriais e, como tal, são contraditórias em termos dialéticos, sobretudo pelo fato de não se prestarem a considerar seu grau de fixidez metodológica usual. A autoridade do que se poderia chamar de “eu epistemológico”, como diria Adorno (1995b), tende a prevalecer.

Sobre a psicanálise, isso por si só renderia uma tese; não sendo o caso, basta trazer à reflexão exemplo do que seria sem esta tratamentos clínicos para diagnósticos como esquizofrenia, ansiedade crônica, compulsões variadas e “transtorno” narcisista que, diga-se de passagem, alguns catedráticos do modelo biomédico vão diagnosticar com o rótulo: “sem cura” (Beck; Freeman; Davis, 2005). Seria impensável sem a psicanálise pesquisas sobre o fascismo, autoritarismo, cultura de massa, arte, formação de opinião, violências diversas. Fato é que, ao invés de as diferentes psicologias se digladiarem sobre temas complexos – como se fossem simples técnicas de tratamento divergentes –, deveriam unir forças multidisciplinares no sentido de romper com grilhões desconhecidos do sofrimento em espírito coletivo e (auto)crítico.

A intenção de trazer tais exemplos para a discussão sobre contradições entre pseudociência, protociência, ciência e psicologia se dá no sentido de demonstrar que o conhecimento “reconhecido” e formal – mesmo o crítico – não está isento de limites, até porque a legitimação de um objeto não deveria ser ta-

refa isenta de dialética. Mesmo diante de méritos de denunciar o que hoje é considerado pseudociência, isso não significa que esta poderá no futuro ser vista cientificamente. Está aí a razão do conceito de “protociência” ou “pré-ciência” (Jarvie; Agassi, 2011). Portanto, abrir a mente de modo amplo para possíveis descobertas é o primeiro passo para se fazer ciência, e isso requer desapego de métodos e ideias predeterminadas, fetichizadas por metodologias e instrumentos cristalizados.

Há vários exemplos em relação a isso, poderíamos trazer aqui pesquisas sobre Física Mecânica e Física Quântica; Copérnico e Galileu; Hegel e Marx; Newton e Einstein e muitas outras investigações de diversas áreas do saber que emergem por lacunas e contradições científicas anteriores, mas o que aqui interessa é demonstrar o que Horkheimer e Adorno (1985) alertam ao indicarem que todo e qualquer conhecimento, inclusive na sua mais alta fidedignidade, como esclarecimento, pode se regredir a mito, crença fetichista e superstição se idealizado ou caso não enfrente a dialética entre sujeito e objeto, que se apresenta desde o primitivismo, da era pré-racionalista aos gregos clássicos em diante:

Assim como a imagem da geração a partir das águas do rio e da terra se tornaram entre os gregos princípios hilozoístas, elementos, assim também toda a luxuriantemente plurivocidade dos demônios míticos espiritualizou-se na forma pura das entidades ontológicas. Com as Ideias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo logos filosófico (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 21).

Para estes autores, é inegociável que a ciência, embora positivista, seja regida pela dialética como qualquer outro conhecimento que se proponha a levar a humanidade a sério. A julgar pela produção abundante sobre o tema, isso comumente é ignorado por tendências de se polarizar a ciência como se

resumisse, de um lado, pragmatismo, tecnicismo e empirismo e, de outro, reflexão e crítica progressista. Um erro que atenta contra experiências dialéticas críticas e emancipatórias. Demonstrações empíricas aliadas a espírito autorreflexivo são parte fundamental do processo dialético científico. Isso poderia contribuir muito para impedir confusões, por exemplo, impedir que o negacionismo, irracionalismo e o anti-intelectualismo se confundissem com crítica consequente e fundamentada à ciência (Zanolla, 2003, 2014b, 2020). Portanto, qualquer que seja o conhecimento, pensamento, método ou ação, se desprovidos de seu caráter dialético, potencializam automistificação; simbiose entre sujeito e objeto: risco de totalitarismos, fanatismo, preconceito. Essa é uma lição deixada pelos frankfurtianos clássicos (Zanolla, 2007).

As reflexões até aqui objetivaram preparar o leitor para refletir acerca dos resultados da análise dos dados desta pesquisa, para que possam examinar criticamente suas contradições tendo em vista que o caráter marginal vindo da própria psicologia às experiências inauditas impede seu tratamento e sua visão para além dos fenômenos em si. Se assim o for, psicólogos se colocam como “juizes de direito” a determinar de modo fixo e acrítico o que é ou não confiável da parte do indivíduo. Regidos por tal procedimento, psicólogos ignoram o quanto a subjetividade é complexa e mediada por variáveis inesgotáveis. Basta refletir sobre a memória, elemento do aparelho cognitivo, para se ter essa noção.

A memória compõe um construto mental e cerebral capaz de armazenar informações. Sendo complexa, possui variações que vão desde o aspecto biológico ao processual, episódico, semântico; há memórias declarativas, não declarativas (Mourão Júnior; Faria, 2015). O que aqui interessa é ter uma ideia da complexidade “imensurável” da subjetividade, que até certo

ponto pode ser também inaudita como as próprias experiências vivenciadas pelos sujeitos. Essa discussão daria uma tese que aqui não cabe a essa altura. No entanto, é preciso deixar evidente que, se a ciência é um construto complexo, a psicologia como ciência da subjetividade reflete isso ao lidar com fatores humanos. Não caberia ao conhecimento tornar-se ferramenta de guerra, como no caso da polarização ciência *versus* pseudo-ciência. Tudo isso poderia manifestar contínuo e inesgotável aprendizado ao se colocar como objeto de contradição dialética, passível de erros, limites e regressões. Esse é aqui o espírito científico em relação às experiências inauditas. Espírito (auto)reflexivo, dinâmico, que faz com que a ciência psicológica, em conjunto com educação, psiquiatria, psicanálise e outros conhecimentos – mesmo religiosos e do senso comum – não se confundam com saberes supersticiosos ou pseudocientíficos.

A subjetividade não deve se deixar prender a métodos predeterminados, porque isso a eliminaria, aniquilaria criatividade, identidade, seu caráter “não idêntico”. Isso não significa ignorar tais metodologias e instrumentos empíricos, pelo contrário. A subjetividade ser complexa e arriscar fetichizar a realidade de modo subjetivista não significa abrir mão de seus estudos. Enfrentar essas contradições é tratá-las como dado de pesquisas (Adorno, 1955, 2008; Adorno *et al.*, 1975). Tal investigação é campo delicado que passa por olhar múltiplo, e isso exige ir além do comportamento e do aspecto biologicista, evita tabus que cristalizam o objeto por métodos e instrumentos predeterminados.

Com base nessas advertências, se compreende por que Adorno recorreu a Freud para atender em suas pesquisas parte da relação entre sujeito e objeto de modo dialético (Zanolla, 2014a). Se estudar a subjetividade denota desafios, o que dirá de um objeto como o definido por experiências inauditas? En-

frentar dificuldade e encarar suas contradições, indefinições e incompreensões é desafiador, porém, é primeiro passo para evitar tanto o negacionismo quanto o caráter pseudocientífico da psicologia. Essa é a primeira razão pela qual interessa aqui menos o caráter de veracidade dessas experiências do que suas consequências frente ao potencial de saúde ou adoecimento mental na vida dos sujeitos envolvidos. E assim deveria ser o trato com o adoecimento mental em geral: desmistificado em seus tabus, multidisciplinar e (auto)crítico.

O caráter amplo e variado das causas e consequências das experiências inauditas solicitam análises a partir de mediações sociais, educacionais, políticas e culturais. Portanto, embora sejam também manifestações subjetivas, não se desvinculam do caráter sócio-histórico ideológico. Com base na psicanálise e em Adorno (1955), buscou-se nas representações sociais, como tabus, crenças limitantes, preconceitos, superstições e mitos culturais variados, alcançar elementos que pudessem indicar o potencial ideológico alienante entendido como fonte de sofrimento e desumanização social no adoecimento mental. Assim, valoriza-se a Educação, aliada da Psicologia, como eixo fundamental para se resistir à deformação e alienação da consciência em termos individuais e coletivos com base na formação ampla social e cultural contra o sofrimento amplo. A psicologia em conjunto com áreas da educação e saúde são a base para se resistir às ideologias que fortalecem o adoecimento mental face ao preconceito e aos tabus de crenças limitantes.

Uma vez que uma formação ampla contra a mistificação do conhecimento pelo universo cultural se faz importante para realizar o “segundo giro copernicano”, volta-se para estudos da subjetividade para alcançar o meio social (Adorno, 1995b). Isso pode promover a consciência e a autorreflexão crítica. Adorno desenvolveu várias pesquisas e estudos sobre fenômenos místi-

cos que envolvem preconceito, credices e fanatismo com o intuito de desmistificar comportamentos que incentivam a violência, a discriminação e o pensamento onipotente, característicos de sujeitos autoritários, fascistas e narcisistas, apaixonados por suas próprias ideias. Nessa medida, destaca-se a obra *Personalidade autoritária*, que demonstra riscos objetivos e subjetivos de a cultura da pseudoformação produzir comportamentos antidemocráticos e nazifascistas mesmo em meio a espaços considerados de alto padrão intelectual (Adorno *et al.*, 1975).

A pesquisa de Adorno que deu origem à obra *Personalidade autoritária* é conhecida por denunciar o totalitarismo e o fascismo em termos subjetivos e objetivos. É uma das mais significativas pesquisas em teoria crítica frankfurtiana e faz sentido mencioná-la como fonte de crítica a qualquer tipo de pensamento autoritário. No entanto, devido à especificidade do objeto deste trabalho, se dará destaque a outra pesquisa ampla e política realizada por Adorno no ano de 1970, publicada sob o título *As estrelas descem à Terra* (2008). Os motivos são previsíveis: embora haja relação direta do fascismo com o preconceito, superstição e a racionalidade científica, quando se trata de analisar experiências consideradas sobrenaturais ideológicas e culturais, representações subjetivas místicas se confundem com experiências espiritualistas, místicas ou inauditas. Dado que leva a se observar manifestações cujas mediações contraditórias emergem como potencial (ir)racionalista, passíveis de alienação e tendência à conciliação entre ciência e mito. Além disso, tanto experiências inauditas quanto comportamentos de adoecimento mental são confundidos com fenômenos sobrenaturais. Para compreensão de tanto, Adorno contribuiu ao apresentar pesquisa sobre a identificação de leitores de jornais das sessões de astrologia. No primeiro momento, tal problema aparenta ser do âmbito do senso comum, no entanto, segundo

Adorno (2008), trata-se de comportamento místico e racional que alcança espaços culturais e políticos ampliados pelo alto potencial ideológico.

O conjunto de estudos ao qual pertence a análise do conteúdo da coluna de astrologia do *Los Angeles Times* tem como objetivo a investigação da natureza e das motivações de alguns fenômenos sociais de larga escala que envolvem uma série de elementos irracionais peculiarmente misturados àquilo que poderia ser chamado de pseudo-racionalidade. Desde já algum tempo, vêm se tornando evidentes em todo o mundo diversos movimentos de massa nos quais as pessoas parecem agir contra seus próprios interesses racionais de autoconservação e “busca da felicidade”. Seria um engano, entretanto, dizer que tais fenômenos de massa são simplesmente “irracionais”, ou vê-los como completamente desconectados dos objetivos do ego individual e coletivo (Adorno, 2008, p. 29).

Preocupado com os rumos do nazismo e do fascismo que se perpetuaram historicamente por ideologias totalitárias e supersticiosas ao mesmo tempo, a pesquisa empírica foi realizada no jornal *Los Angeles Times*, com o intuito de melhor compreender a relação entre crenças, superstições e ideologia política:

A natureza específica do nosso estudo não é uma psicanálise direta do oculto. Não queremos examinar experiências ocultas ou crenças supersticiosas individuais de qualquer tipo como expressões do inconsciente. Na verdade, o oculto como tal possui apenas uma função marginal em sistemas como o da astrologia organizada. Sua esfera tem muito pouco em comum com aquela do espiritualista que vê e ouve fantasmas, ou com a telepatia. Em analogia com a diferenciação sociológica dos grupos primários e secundários, podemos definir nossa área de interesse como a da “superstição secundária”. Com isso, queremos dizer que a experiência primária do indivíduo com o oculto, qualquer que seja seu significado psicológico e as raízes de sua validade, raramente – ou

talvez nunca – entra nos fenômenos sociais aos quais dedicamos nossa atenção. Ao contrário, o oculto aparece, aqui, institucionalizado, objetivado e amplamente socializado (Adorno, 2008, p. 88).

Não se sabe como Adorno analisaria experiências inauditas por EQM, por outro lado, tal autor manifestou que sua pesquisa não se interessou por experiências que partem de fenômenos identificados como sendo “superstição primária”. Define isso como experiências que remontam a infância e que refletem uma espécie de regressão a estágios primários – cita telepatia, contatos com fantasmas etc. –, as quais poderiam ser reconhecidas pela psicanálise como fruto de superstição primária com base em traumas e vivências marcantes. Para Adorno (2008), a regressão primária se dissocia da regressão secundária porque, nesta última, o sujeito racionaliza suas fantasias e isso lhe traz ganho secundário social muito maior do que nas manifestações primárias, em que prevalece um comportamento infantil, segundo o qual não se dispõe a analisar naquele momento. Seu interesse estava circuncidado à relação entre misticismo e ideologia.

Portanto, embora Adorno (2008) não tenha se disposto a ir além da ideologia pela superstição em astrologia, a julgar pelas características descritas acima sobre experiência supersticiosa secundária, supõe-se que vivências inauditas estariam no primeiro momento próximas ao que denominou como experiências primárias. Para Adorno, importa que sua pesquisa comprovou que ideologias políticas partem de representações místicas que interferem na sociedade em deformação cultural. Mas não apenas, demonstra isso que há um alto potencial político alienante em proposições culturais supersticiosas que associam a ciência aos mitos de modo racional e simbiótico, adialético, e que com isso se oculta o caráter ideológico de tais proposições, como no caso da fusão entre Astronomia e ocultismo, da qual emerge a astrologia com uma roupagem de realismo:

Informações são aceitas como fontes de orientação confiáveis, sem que a crença seja amparada por qualquer suporte pessoal. O tipo de pessoa relevante para nosso estudo toma a astrologia como algo certo, da mesma forma que a psiquiatria, os concertos sinfônicos ou os partidos políticos. A astrologia é aceita porque existe, sem muita reflexão, bastando, unicamente, que as exigências psicológicas do indivíduo correspondam de algum modo àquilo que é oferecido (Adorno, 2008, p. 33).

A astrologia não é qualquer superstição, exige esforço racional. E isso caracteriza sua força ideológica, é mais convincente. Não se contenta com sua identidade mitológica. Une ciência, mito, astrologia e astronomia. Não obstante, Adorno demonstra métodos e estratégias utilizadas pela astrologia para enganar seus adeptos, passam, por exemplo, por uma linguagem denominada por duas faces, como “isso ou aquilo”, estratégia da Abordagem Bifásica:

A astrologia finge basicamente que as estrelas determinam o que vai acontecer – ou, para colocar em termos mais contemporâneos, aconselhável ou desaconselhável fazer em um determinado dia ou hora. Assim, com frequência, certo sentimento genérico é mantido por um dia inteiro, supostamente devido às constelações básicas desse dia, afetando a todos os leitores, independentemente de seus signos (Adorno, 2008, p. 89).

Portanto, dessa caracterização de Adorno emerge uma questão: a astrologia poderia ter relação com experiências inauditas em alguma medida? A julgar pelo senso comum, a resposta é sim. De certo modo, as duas situações levam a representações que as associam ao ocultismo, espiritualismo, superstição, mitos e fantasias. No entanto, pelo olhar atento, percebe-se diferenças estruturais. Na astrologia, a superstição atende intenções de algum tipo de controle pelo destino, e isso leva à acomodação e alienação do sujeito. No caso das experiências inauditas, ao que parece, os fenômenos considerados

místicos pelo senso comum são narrados como aleatórios; não necessariamente espontâneos; de caráter diversificado e variado e, a princípio, sem intencionalidade (sua origem maior está em estados de adoecimento, acidentes, relaxamento, concentração, sono, coma, uso de psicodélicos, desmaios). Os resultados de ambos também diferem: de um lado, na astrologia, o consumo de informações tende a aliviar ansiedades e manter o sujeito submisso ao contexto (Adorno, 2008); no outro, pessoas mudam de vida completamente, tornam-se mais empáticas, solidárias, conscientes de si, superam problemas emocionais, alegam aprendizado e mudança de vida para melhor, cuidam mais do outro, do planeta (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Martins, 2016). Fato que também comparece nos dados finais da pesquisa que aqui se apresenta.

Essas diferenças são significativas a esta pesquisa. Uma vez que Adorno alerta que há diferentes formas de superstição e suas diferenças indicam que a astrologia tenta conciliar fantasia e ciência de modo (ir)racional em expectativas secundárias (racionalistas), supõe-se que no caso das experiências inauditas – caso se coloquem como supersticiosas ou não –, o processo seria diferenciado por expectativas de ordem primária (por processos infantis). Isso indica que, ao contrário de experiências espontâneas primárias, que poderiam ser consideradas inauditas, experiências astrológicas têm um caráter instrumentalizador, ou manipulador, em termos culturais e políticos para a manutenção dos sistemas em termos alienantes:

Em outras palavras, a astrologia não pode simplesmente ser interpretada como uma expressão de dependência, mas precisa ser considerada uma ideologia para a dependência, uma tentativa de fortalecer e, de alguma forma, justificar condições penosas que parecem toleráveis quando se tornam alvo de uma atitude afirmativa (Adorno, 2008, p. 17).

Em que pese a preocupação de Adorno com o caráter ideológico do misticismo, seria simplificar a formação crítica por si só tentar impedir racionalmente que se propague a ideologia da astrologia denunciando-a. Seria preciso que a psicologia investigasse o que leva as pessoas de fato a se vincularem a esse tipo de conteúdo. Na internet, se percebe o impressionante alcance de canais astrológicos de todas as modalidades, comprovando que o pensamento de Adorno é atualizado pela indústria cultural do mito. De nada adianta a crítica desprovida de compreensão profunda do objeto. Se a astrologia arrasta multidões, as motivações são importantes. Mostrar sua face pseudocientífica não é o suficiente quando ela “funciona” na prática à vista de uma ciência inalcançável em seus métodos e teorias.

Experiências inauditas, delírios e estados de esquizofrenia: ideologias conceituais místicas e científicas acerca do adoecimento emocional

Pesquisas sérias devem emergir em trabalho arqueológico, minucioso, técnico e teórico, em perspectiva dialética desprovida de preconceito em relação ao objeto. Há urgência em promover uma formação cultural para a crítica emancipatória em que a consciência se desprenda de preconceitos ao enfrentar a realidade. Nesse caso, a astrologia tem concretamente por milênios “feito a diferença” de mobilizar, para além do imaginado, uma prática mística. A astrologia não começou com a ciência astronômica, ao contrário, e a essa constatação emerge outra pergunta: por que resiste com potência a astrologia diante da consolidação da ciência astronômica? Seria por ineficiência da ciência ou algo do “reino” da subjetividade que está mal explicado?

Quando se trata de refletir sobre experiências inauditas, o primeiro passo para diferenciá-las de superstições denominadas secundárias é indicar situações místicas que visam a manipular a realidade de modo ideológico. Experiências inauditas, diferentemente de conteúdos astrológicos, não demonstraram por meio dos dados interesse político-ideológico de manipulação para a dependência, ao menos da parte dos sujeitos envolvidos diretamente, o que não se pode dizer de grupos de mídias cujos interesses se voltam para lucrar com esses fenômenos em geral. A julgar pelos dados deste trabalho, experiências inauditas parecem voltadas a uma espécie de “acerto de contas” do sujeito com ele mesmo, como se verá nos descritores que indicam elementos subjetivos das experiências, sobretudo nos resultados finais da análise da Tabela 14, sobre mudança de vida. Nesse aspecto, talvez faça sentido entender em alguma medida essas experiências com relação a expectativas primárias (inconscientes e regredidas). Contudo, é muito cedo para isso afirmar diante de tão poucas pesquisas sobre o assunto; para saber ao certo, seria preciso investigações específicas.

Além de se diferenciarem de perspectivas místicas orientadas, como no caso da astrologia, casos de experiências inauditas geralmente fogem também aos diagnósticos de transtornos mentais, tais como os que envolvem delírios ou estados esquizofrênicos. Confusões entre experiências inauditas, esquizofrenia e delírio são do senso comum e não fogem à ciência. Um se confunde com o outro, quando na verdade são objetos que se relacionam e se diferenciam (Cardena; Lynn; Krippner, 2013). Assim, ao que parece, é importante diferenciar experiências inauditas de delírios e de quadros de esquizofrenia.

O termo delírio surge no século XVI, originado da palavra latina *lira*, que significa sulco (do arado). Logo, *deliro*, surge como aquilo que está fora do sulco, fora do

caminho reto da razão. A palavra delírio se refere, assim, aos mais diversos erros de razão, sejam os do comportamento, do juízo ou da percepção (Briggs; Rinaldi, 2014, p. 418).

Essa definição é básica, porém insuficiente nos termos da psicanálise. Embora a esquizofrenia seja considerada como sendo um distúrbio mental do âmbito da psicose e nesta seja identificado quadros de delírios em dissociação da realidade, com base em Freud, para Carvalho e Chatelard (2017), em estados de psicose identificada, o delírio aparece em geral como manifestação de tentativa de restituição da realidade.

Na psicose, há um sujeito da linguagem, que, através do delírio, tenta reconstruir para si algum lugar possível de existência em seu âmbito de vida. Da sensação de crepúsculo do mundo à significação pessoal, a lente do psicótico em relação ao contexto que o circunda – família, comunidade, serviço de saúde mental – passa pelo delírio, o qual lhe permite construir uma significação (Carvalho; Chatelard, 2017, p. 210).

Desse modo, quadros de esquizofrenia são diagnosticados por estados delirantes configurando dissociação da realidade. No caso das experiências inauditas, estas poderiam ser consideradas delirantes não fosse o fato de que os sujeitos estão comumente conscientes de seu estado e diferenciam realidade de fantasia.

Essa discussão demonstra o quanto os conceitos de realidade, fantasia são importantes para o reconhecimento social dos indivíduos. E isso mereceria um trabalho à parte, no entanto, aqui importa de momento refletir acerca do significado de delírio e fantasia diante de uma realidade cujos elementos de reconhecimento são dados por uma racionalidade predeterminada por critérios e normas do que vem a ser o real, correto, normal, padronizado. Isso do ponto de vista da crítica à padronização do

sujeito esquizofrênico que frente às normatizações sociais sofre extremo preconceito, discriminação de toda ordem por não corresponder à imagem – linguagem – oficial aceita como normal. Por outro lado, não desconsiderando o que foi dito, atender à “realidade” social é enfrentar a tensão entre sujeito e objeto, autopreservação e autodestruição, portanto, exige-se certo grau adaptativo para a convivência social (Freud, 1973d). Destarte, a ciência, a educação e a psicologia poderão dar a sua contribuição quanto a isso quando se trata de confrontar realidade e delírio, esquizofrenia e doença como possibilidade de construção de uma sociedade justa, saudável e emancipatória para todos.

Sobre isso, considerando os dados desta pesquisa, aqui interessa que sujeitos de experiências inauditas, a julgar por critérios de lucidez e consciência, grosso modo atendem às normas previstas para uma comportamento social que discerne realidade e fantasia, portanto, *a priori*, estaria descartado sua relação com delírios e quadro esquizofrênicos. Essa afirmação, com base em Adorno, também coloca limites na relação entre experiências místicas de superstição secundárias de caráter ideológico, como a astrologia e experiências inauditas. Afinal, não se sabe ao certo se estas podem ser definidas como místicas – são consideradas sobrenaturais, mas não se sabe qual é o seu padrão –, até porque boa parte dos sujeitos envolvidos não manifesta crença qualquer: são agnósticos, ateus, sem crenças ou religiões.

Uma vez que se constata que estas não são experiências cujo objetivo principal seria manipular o comportamento no sentido dado pela astrologia apontado por Adorno (2008), pergunta-se se experiências inauditas poderiam de fato ser resumidas em superstições primárias, traumas e desejo de aceitação como se aventou com base em Freud e Adorno. Isso não pode ainda ser afirmado porque não se pode comprovar que vivências inauditas possuam relação concreta inconsciente com regressões

infantis. Para isso comprovar, seria necessário acompanhar os sujeitos caso a caso em trabalho terapêutico e de observação. Na astrologia, a relação entre ciência (astronomia) e mito (previsão da vida regida por astros) coloca-se como revelação, o que falseia a realidade de modo administrado racionalmente como ideologia. E isso não comparece em narrativas sobre experiências inauditas. Isso justifica que também seria equivocado dizer que os adeptos da astrologia passam por situação delirante, até porque há uma caráter racionalista, administrado, tanto por quem controla quanto por quem é controlado. A consequência é a resignação diante do destino, pois

evita-se que ele (sujeito) realmente se dê conta das próprias dificuldades que o trouxeram para os braços da astrologia. Mas a coluna está muito ciente da seriedade tanto dos problemas da realidade como dos psicológicos, para confiar inteiramente na eficácia de sua própria ideologia [...]. O problema de como lidar com as exigências contraditórias da vida é resolvido pelo dispositivo simples de se distribuir tais exigências ao longo de diferentes períodos, quase sempre no mesmo dia. O fato de que não é possível encorajar dois desejos contraditórios ao mesmo tempo – ou que, como se diz, não é possível guardar um bolo e ao mesmo tempo comê-lo – leva à recomendação de que atividades irreconciliáveis simplesmente devem ser realizadas em momentos distintos indicados pelas configurações celestes. Também esse procedimento é alimentado por exigências realistas: a ordem do cotidiano toma conta de diversas antinomias da existência, tais como aquela entre o trabalho e o prazer, ou entre as funções públicas e a existência privada (Adorno, 2008, p. 88-91).

No caso das experiências inauditas de EQM, de acordo com os dados, o sujeito não necessariamente consegue ter o controle prévio do que se passa. Embora, em alguns casos, vivências parecidas ocorram por meios consentidos, como meditação e uso de substâncias psicotrópicas, geralmente acontecem

quando o sujeito menos espera: acidentes, mal súbito, cirurgias, desmaios, coma, anestésias etc. Isso não impede que essas experiências sejam usadas como aparato ideológico lucrativo pela indústria da superstição de modo sensacionalista em programas televisivos e canais da internet na venda de cursos e terapias para sua compreensão. Ocorre que esse uso não retira o fato de que são experiências cuja natureza, devido a características muito específicas e inerentes à vida particular do indivíduo, é impossível de se catalogar de modo previamente organizado ideologicamente, como no caso da astrologia:

Não obstante, a astrologia não é meramente uma duplicação aumentada de um mundo opaco e reificado. Se as pessoas tornaram-se tão condicionadas a ponto de serem incapazes de pensar ou conceber qualquer coisa que não seja semelhante ao existente, elas desejam, ao mesmo tempo, fugir do existente [...]. Entretanto, essa estranha estrutura da astrologia é significativa porque pode, em si mesma, ser reduzida a uma estrutura mundana muito importante: a divisão do trabalho que está na base de todo o processo vital da sociedade [...]. A astrologia tem de ser vista como um pequeno modelo dessa estimulação muito mais ampla de disposições paranoicas. Nessa medida, ela é um sintoma de regressão da sociedade como um todo que permite algum discernimento a respeito da própria doença. Ela denota uma recorrência do inconsciente, manejada segundo propósitos de um controle social que, afinal, é em si mesmo irracional. Pode ser simbólico o fato de que, no início da era que parece ter chegado ao seu fim, o filósofo Leibniz, que foi o primeiro a introduzir o conceito de inconsciente, também tenha afirmado que, a despeito de sua disposição tolerante e pacífica – ele às vezes assinava como *Pacidius* –, nutria sentimentos de profundo desprezo por aquelas atividades da mente que visavam o encobrimento e o engano, e citava, como principal exemplo de tais atividades, a astrologia (Adorno, 2008, p. 180-181, 190).

Experiências inauditas diferem de experiências astrológicas e superstição secundária por vários motivos como aqui se demonstrou, mas os motivos que mais se destacam estão quanto à dependência e ao caráter pseudorracional da superstição quando se simbiotiza racionalmente com os mitos, como indicado por Adorno (2008), como elemento composto por simbolismos bem definidos como na astrologia. Está claro pelos dados que sujeitos que passam por experiências inauditas têm dificuldades para compreender o que se passou. Isso causa vários sentimentos contraditórios até que elaborem a situação: confusão e lucidez, tristeza e alegria, vergonha e confiança, pânico e resistência, curiosidade e retraimento, medo e coragem, empatia e isolamento, depressão e cura, mudança de vida variada. O sentimento geral de confusão e surpresa com a situação dos envolvidos está longe de trazer explicações predefinidas e determinadas como no caso da astrologia, que causaria, segundo Adorno (2008, p. 179-180),

um simbolismo bem-definido, mas também proporcionando um conforto vago e difuso, com o que dá àquilo que não tem sentido a aparência de um sentido oculto e grandioso, simultaneamente reafirmando que este não pode ser buscado nem no domínio do que é humano nem tampouco pode ser propriamente compreendido por nós. A combinação do real com o irracional na astrologia pode, em última instância, ser explicada pelo fato de que ela representa, ao mesmo tempo, uma ameaça e um remédio, assim como alguns psicóticos podem iniciar um incêndio e, ao mesmo tempo, preparar sua extinção.

Para o autor, essa combinação do irracional com o real é uma marca da adaptação da superstição à acomodação alienada do sujeito às condições predeterminadas de modo que administrar o comportamento dificulta que se tome decisões próprias e independentes. Traz certo conforto à submissão social que está “previamente” determinada pelos astros: “A despeito desse

conforto, a astrologia espelha exatamente a opacidade do mundo empírico e implica tão pouca fé transcendente em si mesma, que é tão opaca que pode ser facilmente aceita por pessoas supostamente cétricas e desiludidas” (Adorno, 2008, p. 179-180). O destino define a vida de bom grado, sem esforço, tampouco responsabilidade. Questões sociais e políticas se anulam. Por essas reflexões persiste a questão: por que as pessoas há milênios aderem à astrologia? É preciso ampliar investigações.

A pesquisa detalhada de Adorno sobre o caráter ideológico da astrologia e sua simbiose com argumentos racionalistas, tais como da ordem da ciência astronômica, indica a este estudo sobre experiências inauditas que tais vivências são pouco exploradas do ponto de vista de suas consequências para a vida social como um todo, sobretudo pelo fato de que separá-las do ponto de vista psicanalítico como sendo de ordens secundárias (racionalizadas) ou primárias (infantilizadas) não seria prudente para compreender as representações sociais místicas, em sentido crítico, tanto pelo senso comum quanto pela ciência. Consideradas também “espiritualistas” por parcela da sociedade, consciente ou inconscientemente, estas confundem-se em detrimento da apropriação de especificidades referentes ao seu potencial libertador ou ideológico. Isso que dificulta diferenciar uma experiência da outra do ponto de vista dialético.

Além disso, como dito anteriormente, se a ciência não se debruça sobre “mitos” como a astrologia, em estudos sérios e desprovidos de preconceitos, acusá-la de pseudociência tende apenas a favorecer seu caráter ideológico pela curiosidade, o que não contribui para o avanço da própria ciência. De qualquer modo, diferenciar experiências astrológicas de cunho ideológico das experiências inauditas e dos transtornos mentais é importante para que a psicologia possa identificar caminhos de intervenção indicados a partir da natureza de cada

situação e assim possa assumir o seu lugar de honra como ciência que cuida de minorar o sofrimento psíquico. Por outro lado, como se viu, os motivos que levam a psicologia a ignorar experiências inauditas são perceptíveis por pesquisadores experientes nesse campo que corajosamente enfrentam tais tabus. É o caso que se segue.

Segundo Martins (2016), no resumo de seu artigo “Experiências anômalas tipicamente contemporâneas e psicologia: uma revisão da literatura”, a psicologia resiste a pesquisar sobre experiências anômalas ou inauditas devido a essas dificuldades. Foi preciso incluir seu próprio estudo na grande área de Ciências Sociais:

A inclusão de estudos em ciências sociais se deve, por um lado, à relativa raridade de estudos psicológicos a respeito e, por outro, às articulações que se podem construir com a psicologia, especialmente a psicologia social. Concluiu-se que o estudo das experiências anômalas tipicamente contemporâneas presta diversas contribuições à construção de conhecimento em psicologia e em ciências próximas, além de sinalizar diversas lacunas explicativas a seu respeito e sobre fenômenos psicológicos mais amplos (Martins, 2016, p. 310).

Diferente de Martins, outros pesquisadores resistem a pesquisar esse tipo de experiência, o que faz com que estudos referentes a esse objeto se tornem marginalizados pela ciência psicológica (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Machado, 2009; Martins, 2016). Essas dificuldades se somam a outras quando, por exemplo, se confunde o que é da ordem do sobrenatural com espiritualidade e religiosidade, imanente e transcendente, místico e crente, supersticioso, transcendente e imanente e, ainda, adoecimento mental e transtorno mental; tornando a banalização conceitual impeditivo ao olhar multívoco sobre possibilidades dialéticas do fazer experiências verdadei-

ramente (auto)reflexivas em subjetividade, como diria Adorno (1995b), sob a perspectiva multívoca, constelar e pelo “segundo giro copernicano”.

Argumentos até aqui apresentados objetivaram apoiar a base conceitual do entendimento das representações sociais ideológicas por crenças limitantes e tabus que favorecem a alienação cultural e ampliam o sofrimento mental na sociedade como um todo. O trato comumente dado às experiências inauditas – tanto em termos psicológicos quanto sociais – reflete esse problema. A ciência, por sua vez, não está preparada para lidar com a subjetividade e suas variáveis complexas manifestas pelo comportamento e as emoções como adoecimento mental. Dificuldades de se olhar para a subjetividade não raras vezes são justificadas pelo temor a se render ao subjetivismo, à pseudo-ciência. E isso pode constituir, contraditoriamente, espécie de negacionismo científico invertido. Isso é mistificar a ciência. O temor dos riscos de psicologizar os fenômenos cede lugar ao não enfrentamento em nome da própria ciência, que marginaliza o objeto, o impossibilita de intervir contra o adoecimento da alma em termos ideológicos (Adorno, 1955).

À vista disso, enfrentar as contradições do estudo das representações sociais como elementos inerentes à subjetividade em modo dialético é adentrar ao universo objetivo das condições ideológicas que impedem de se compreender o que há de avanço no sentido da espiritualidade consciencial no sentido filosófico – consciência reflexiva e crítica –, para além de sua mistificação como transcendência abstrata, supersticiosa, mas sim como um construto referente à formação autorreflexiva imamente diante do peso cultural de crenças limitantes, sejam religiosas, instituídas por tradicionalismo, seja pela ciência, como faculdade máxima de legitimação do saber.

Urge, a bem da consciência crítica, reconhecer o misticismo oculto como transcendência ideológica antes de se criticar qualquer revelação que comparece como superação da religião. Ao tempo que se confunde imanência com abstração, conhecimento com superstição, razão com irracionalidade, ideologia com esclarecimento, a ideologia promove o falso esclarecimento cultural, limitada pela ignorância da padronização e mimese indigentes. Como se viu, não raro isso atinge a ciência pelo viés positivista e tecnicista de modo mistificado. No caso da psicologia em relação à saúde mental, sua deformação cultural pela ignorância aliada ao determinismo racionalista e pragmático atinge universo objetivo e subjetivo. Cabe à psicologia escapar a tabus, representações ideológicas que fortalecem a (auto)dominação e a ignorância da modelagem e submissão para além do senso comum e pseudocientífico em termos políticos, científicos e sociais (Adorno, 1995a).

Experiências inauditas, psicanálise e tabu: um “contrato” inacabado

É inegável que tratar de qualquer objeto do âmbito da subjetividade inspira cuidados; é delicado e arriscado, mesmo para a área de reconhecimento para tal tarefa, como é o caso da Psicologia. Como se viu, a teoria crítica adorniana, atenta a esses riscos e limites, recorre a Freud no sentido de dirimir ao máximo contradições “subjetivizantes” do objeto, e isso foi aprofundado em capítulos anteriores (Adorno, 1955; Zanolla, 2014a, 2016). Ao se levar a sério estudos referentes à subjetividade, constata-se que não convém limitar o sofrimento humano a posturas maniqueístas, polarizadas: desprovido de dialética como sendo, de um lado, sócio-histórico e, de outro, comportamental e psíqui-

co. A antiga disputa dogmática entre processos clínicos e processos sociais e políticos interna à psicologia deve ser reparada a bem do processo dialético na relação entre sujeito e objeto. De modo dinâmico, sociedade e indivíduo se impõem em tensão construtiva; negam-se e se afirmam ao mesmo tempo (Adorno, 1995b). Na perspectiva do universo sócio-histórico objetivo, em termos físicos e materiais, estão elementos culturais subjetivos que medeiam a alienação e a ideologia subjetivamente; sofrimento e dominação constituem violência simbólica, representações sociais, tabus e arquétipos tradicionais e culturais legitimados por instituições. E isso materializa o poder político.

Nesse sentido, ao se investigar representações sociais acerca das experiências inauditas, analisou-se construtos culturais e arquétipos (modelos) sociais no intuito de compreender sua representação ideológica tanto pelo senso comum quanto pela ciência oficial: a psicologia e a biomedicina psiquiátrica. Essa é uma das razões pelas quais este trabalho discute vários conceitos referentes à ideia de loucura, adoecimento mental, superstição e religião em termos filosóficos, políticos e sociológicos. Atente-se a esses princípios salientando que foi coerente com a teoria crítica adorniana que conceitos fundamentais relacionados a este estudo tenham sido postos à prova após se questionar contradições referentes ao sentido da psicologia frente à pseudociência e sua pseudorracionalidade relacionadas com representações sociais acerca das experiências inauditas. Isso configurou emblema de sua contradição, visto possuir racionalidade investida por autoridade capaz de mensurar, testar e avaliar níveis conscienciais, de sanidade mental, comportamental de modo técnico, legítimo, real e “verdadeiro”.

Ainda em respeito ao referencial teórico, ao método da análise do conteúdo e ao objeto aqui tratados, defende-se que o instrumental metodológico que se pode lançar mão jun-

to aos dados coletados é da ordem do levantamento teórico-conceitual crítico do material. Embora ainda assim haja limites devido aos riscos de se padronizar a subjetividade por definições conceituais, isso considerado em termos dialéticos pode minimizar tais riscos.

Isso entendido, se propõe uma espécie de “contrato” dialético por coerência. Essa não é uma provocação apenas à pesquisa que aqui se apresenta, mas à ciência como um todo para que “prove” de seu próprio “veneno”. Portanto, se a verdade e a realidade são critérios para vereditos de confiabilidade contra falseabilidade para se legitimar qualquer que seja o experimento científico (Ferreira, 2021), então, que se coloque à prova os riscos de sua própria ideologia. Logo, isso requer (auto)reflexão sobre o que a sociedade intelectual entende por “realidade”, “verdade”, “confiabilidade” e “falseabilidade” a ponto de se refletir contradições de ideologias conceituais que se apoiam no real instituído ou no fantasiado negado por argumentos técnicos, sedimentados cientificamente. Está em questão os limites contraditórios da “verdade absoluta”, face ao seu poder imaginário por critérios técnicos como crenças, mitos e tabus, representações tanto científicas (biomédicas) quanto supersticiosas. E deixando claro, aqui não se nega os benefícios históricos da ciência à sociedade. Não se trata de defesa pós-moderna, negacionista ou anti-intelectualista (Zanolla, 2020, 2021).

Considerando, com base em Ferreira (2021), que a falseabilidade em pesquisa é conferida por critérios técnicos preestabelecidos pela comunidade científica, o ponto de partida é compreender o que poderia definir a falseabilidade e o seu contrário, a veracidade ou fidedignidade das pesquisas; o que lhe confere autenticidade, segundo a autora. De início, é coerente relacionar falseabilidade como derivante do conceito de “falso”

e contrário a veracidade – fidedignidade –, que advém de “verdade”. Ambos os conceitos complementam o que se entende por “real”, de onde se deriva “realidade” (Ferreira, 2009). Portanto, poderia se afirmar que o contrário de verdade e realidade seria algo como “fantasia” ou “falsidade”, que se pode perfeitamente relacionar com os conceitos de mito, delírio e superstição, explicados anteriormente.

Nunca é demais ressaltar que tais conceitos são examinados com base na perspectiva dialética adorniana, portanto, estes manifestam contradições inerentes a qualquer conceito por leis racionais perpassadas pela relação entre sujeito e objeto. Se Freud está correto ao afirmar que a razão é permeada por memória, pensamento, realidade e fantasia, contradições conceituais não seriam exceções às regras (Adorno, 1984; Freud, 1973g; Zanolli, 2014a, 2021). Fato é que os dados demonstram que a medicina avança consideravelmente, porém de modo insuficiente para uma sociedade a contento de todos.

Posto isto, pode-se explorar o referido “contrato” de acerto de contas com a ciência psicológica aprofundando-se em definições dos conceitos de real, realidade, fantasia, verdade e falsidade. Para o filósofo Abbagnano (1998, p. 831), o conceito de real vem do latim *realis*: “Refere à coisa. Aquilo que existe de fato ou atualmente. Corresponde aos vários sentidos do termo realidade”. Realidade deriva de real, que possui vários significados, mas que se define por

significado próprio e específico, esse termo indica o modo de ser das coisas existentes fora da mente humana ou independentemente dela. A palavra *realitas* foi cunhada no fim da escolástica, mais precisamente por Duns Scot. Este a usou sobretudo para definir a individualidade, que consistiria na “última realidade do ente”, que determina e contrai a natureza comum *ad esse hanc retn*, à coisa singular (Abbagnano, 1998, p. 831).

A definição de realidade em filosofia é tão complexa que careceria uma pesquisa específica sobre o termo. Aqui se destaca realidade como racionalidade legitimada socialmente no contraponto à fantasia, ilusão, para que se possa ter ideia do quão arriscado é cristalizar ideias como “delírio, loucura e sanidade” de modo pré-fixado. Basta retomar as ideias de normalidade e anormalidade em Canguilhem (1982), aqui exploradas anteriormente como contrapontos à ideológica realidade por conceitos, que se tem uma ideia do quanto são “discutíveis”. Observa-se que “realidade” está em questão desde sempre na teoria do conhecimento:

O problema suscitado diretamente pela noção de Realidade é o da existência das coisas ou do “mundo exterior”. Esse problema nasceu com Descartes, ou seja, com o princípio cartesiano de que o objeto do conhecimento humano é somente a ideia. Desse ponto de vista, torna-se imediatamente duvidosa a existência da realidade a que a ideia parece aludir, mas sem provas, assim como uma pintura não prova a Realidade da coisa representada. Para justificar a R. das coisas, Descartes recorreu à veridicidade de Deus: em sua perfeição, Deus não pode enganar-nos, não pode permitir que haja em nós ideias que nada representem. Mas Descartes chegou à existência de Deus não só reelaborando a prova ontológica como também admitindo o princípio de que “na causa eficiente e total deve haver pelo menos tanta Realidade quanto no efeito”, princípio com base no qual a ideia de Deus, que é a ideia da máxima perfeição, deve ter como causa um ser que tenha tanta “Realidade” quanto aquela que a ideia representa: Deus. A evolução ulterior do problema levou à negação da realidade (Abbagnano, 1998, p. 832).

É evidente que os argumentos de Descartes ressoaram na ciência como um todo; destaque para suas “coincidências” com a Física Mecanicista de Newton e nas influências sobre a Teoria Evolucionista de Darwin. Se em sua origem a ideia de realidade, com base em Descartes, desafia sua definição, isso de fato é real

a julgar pelo que é externo (do mundo) e, ainda, se a base para se confirmar isso é a existência de Deus – lembrando que Descartes (2003) afirmou no prefácio da obra *O discurso do método* que provaria a existência de Deus no sentido racional e próprio –, tais imbrólios são dados por aproximação relativa de crenças materiais à “fantasia divina racionalizada” legitimada pelo reconhecimento como “prova” lógico-formal. Para dificultar ainda mais a situação do conceito de realidade relacionada à racionalidade, ao se retomar a definição de razão em Freud (1973g), vinculada ao conceito de realidade social por um conjunto mental que agrega pensamento, memória e fantasia, tais elaborações coadunam as contradições aqui apresentadas à medida que entre fantasia e realidade, ciência e razão a linha é tênue. A própria ideia de memória, como se viu, é um construto polêmico entre pesquisadores, psicólogos, psiquiatras e neurologistas.

Tais argumentações ecoam nas críticas de Horkheimer e Adorno (1985) sobre a teoria do conhecimento, sobretudo ao denunciar contradições do ideário racionalista e iluminista, alertando quanto a riscos de o próprio esclarecimento constituir mito, ou melhor, de “autoenfeitiçar-se” de modo racionalmente supersticioso face ao potencial totalitarista e narcisista da relação simbiótica e dialética entre sujeito e objeto, teoria e prática, universal e particular. Não por acaso a racionalidade em Adorno, considerando sua dialética, pode ser compreendida como (i)racionalidade, radicalização da contradição entre razão e irrazão (Adorno, 1984; Horkheimer; Adorno, 1985). Não obstante, nessa perspectiva de fazer emergir contradições conceituais multívocas em constelação pela representação social sobre a realidade racional como verdade, recorre-se a Abbagnano (1998), que expõe o conceito de fantasia e sua etimologia não desvinculados do cartesianismo. Portanto, fantasia seria

o mesmo que imaginação. A partir do séc. XVIII o uso simultâneo dos termos Fantasia e imaginação favoreceu a distinção dos significados, e Fantasia começou a indicar a imaginação desregrada ou desenfreada. Já na Lógica de Port-Royal diz-se que a imaginação é “a maneira de conceber as coisas mediante a aplicação do nosso espírito às imagens que estão pintadas no nosso cérebro” (o que é um conceito cartesiano exposto na Regula XII), e essas imagens, que são as ideias das coisas, distinguem-se das imagens “pintadas na fantasia”. Em outros termos, contrapõem-se as imagens que são ideias, próprias da imaginação, às imagens fictícias, próprias da fantasia. Analogamente, Kant dizia que a Fantasia é “a imaginação que produz imagens sem querer”, donde “fantasista” é a pessoa que se habituou a julgar tais imagens como experiências internas ou externas. E observava: “Muitas vezes gostamos de brincar com a imaginação, mas a imaginação, que é Fantasia, frequentemente também brinca conosco, e às vezes com mau gosto”. Nesse sentido, a Fantasia é a imaginação desregrada (Abbagnano, 1998, p. 438).

A julgar por tal definição, poder-se-ia afirmar com base teórico-crítica que fantasia se relaciona a fetiche, que em qualquer situação considerada “disfuncional”, em termos aceitáveis socialmente – racional, normal, verdadeiro –, há que ser considerada em perspectiva adorniana pelas contradições da relação entre sujeito e objeto. Isso considera que a subjetividade, frente ao mundo social, atravessa e é atravessada por tais definições de modo complexo e diverso, reverberando atitudes sociais por imaginação cognitiva. Logo, uma vez que a realidade do ponto de vista racional e histórico confronta o que se entende comumente por fantasia e, ainda, que a ideia de loucura se vincula às perspectivas ligadas a delírios e fantasias pela sociedade dita “normal”, interessa aqui desmistificar ideologias científicas e místicas por essas definições, que comparecem também carregadas de contradições como representações fixas na imaginação social.

Isso no primeiro momento pode parecer “teoricismo” ou simples elucubrações filosóficas, contudo, materializam pela linguagem tabus e realidades sociais objetivas causando sofrimento e confusão por ideias e ações fixas, preconceituosas. Por exemplo, definições como loucura, esquizofrenia, anomalia e transtorno mental. Com base na dialética entre sujeito e objeto, a associação indiscriminada entre delírios, loucura, anormalidade e transtornos mentais guarda em si identificações diversas. A realidade, como se viu, se ancora em critérios definidos e legitimados socialmente de acordo com determinações da organização racional em termos subjetivos e objetivos. Nesse sentido, o caráter de “verdade” (veracidade, realismo, racionalidade e normalidade) se vincula e atesta o que pode ser “confiável”, legitimado socialmente, ao tempo que se opõe idealmente ao que se entende por “fantasia”, ligado à anormalidade, falseabilidade, delírio, irrealidade. Definir o que pode ser considerado verdadeiro é fundamental para se consolidar a legitimidade científica. Isso precede a qualquer lógica em ciências sociais. Para Abbagnano (1998, p. 1012), verdade significa

validade ou eficácia dos procedimentos cognoscitivos. Em geral, entende-se por Verdade a qualidade em virtude da qual um procedimento cognoscitivo qualquer torna-se eficaz ou obtém êxito. Essa caracterização pode ser aplicada tanto às concepções segundo as quais o conhecimento é um processo mental quanto às que o consideram um processo lingüístico ou semiótico. Ademais, tem a vantagem de prescindir da distinção entre definição de Verdade e critério de Verdade.

Nessa ordem, nunca é demais lembrar: todos os conceitos referentes ao que se coloca como verdadeiro merecem um olhar pela lupa das contradições das determinações dialéticas pelas mediações entre universal e particular. Por coerência, o conceito de “veracidade” – vinculado à ideia de “verdade” – é caro

à ciência, e apropriado por normas e critérios metodológicos predefinidos racionalmente. Portanto, não poderia fugir aos princípios da “veracidade”, que se configura como

caráter do discurso que exprime a convicção de quem o pronuncia e, portanto, não pode ser fonte de engano em quem ouve. Nesse sentido, Locke chamava a Veracidade de “verdade moral”, e a distinguiu de verdade “metafísica”, que é a conformidade das idéias às coisas. Mas para isso Leibniz usava a palavra Veracidade. Às vezes, Veracidade significa sinceridade, que não é uma qualidade do discurso, mas da pessoa que faz habitualmente discursos verazes. Nesse sentido, Descartes falara em “Veracidade divina”, afirmando que Deus não pode enganar-nos, no sentido de não poder ser causa de erros (Abbagnano, 1998, p. 1012).

Se a fantasia é condição para a constituição da verdade, símbolo de racionalidade, então a “veracidade divina” faz todo o sentido em uma sociedade que se sustenta pelo poder da retórica. Testar no limite esses conceitos e seus significados na prática é buscar coerência com a crítica de Horkheimer e Adorno (1985) ao alertarem acerca dos riscos de se mistificar conhecimento filosófico e científico, inclusive o próprio esclarecimento. Nesse sentido, não ignoraram contradições da própria linguagem racionalizada diante de perspectivas dialéticas. Por esses princípios, Adorno empreende também uma crítica profunda ao próprio conceito de “conceito”, demonstrando que quando se trata de enfrentar ideologias e mitos, leva a sério o seu potencial dialético tanto dominador quanto emancipador em (auto)reflexão:

No entanto, o argumento, com generalidade formalista, toma o conceito com o mesmo fetichismo com que este se explica ingenuamente a si mesmo dentro de seu próprio terreno, ou seja, como uma totalidade autossuficiente e sobre a que nada pode o pensamento filosófico. A mediação conceitual se vê desde seu interior como a

esfera mais importante sem a qual é impossível conhecer, porém essa aparência não deve ser confundida com sua verdade (Adorno, 1984, p. 20).

Uma vez que a dialética do conceito deveria se aplicar propriamente, outros significantes caros e idealizados como dialética, práxis, estética e trabalho não fogem a isso em teoria crítica. Por conseguinte, ao contrário do que se pode imaginar, criticar tais conceitos não relativiza seu significado, mas confronta-os no seu limite tanto dialético quanto positivista em “arqueologia investigativa”. Com isso, é de se supor que, para a perspectiva crítica, conceitos como verdade, realidade, loucura, transtorno mental, fantasia, normalidade, veracidade, ciência, razão, saúde e doença são apenas alguns que, embora investidos de significados próprios, não estão isentos da análise dialética entre universal e particular, posto que se relacionam em contradição entre sujeito e objeto, afirmação e negação em relação a um e outro. Isso, por sua vez, desmistifica, por exemplo – como aqui se propôs desde o início –, ideias como anormalidade, anomalia, deficiência, verdade, espiritualidade, entre outras.

Isso explicado, compreender contradições do termo “fantasia” prepara caminho para se compreender o lugar da psicanálise nessa discussão a partir de seus principais autores e, assim, se questionar o significado do que a ciência entende como “realidade”. As psicanálises lacaniana e junguiana, para além de autores positivistas, são fontes de pesquisa para se refletir criticamente sobre o termo realidade como sendo significante social e humano. Embora Freud seja privilegiado devido à sua vinculação com a teoria crítica adorniana (Adorno, 1955, 1995b; Zanolla, 2007, 2014a, 2015), outros autores respeitados da psicanálise serão considerados. Afinal, tanto para a psicologia quanto para a psiquiatria, em seu modelo de tratamento biomédico e mesmo em perspectiva do senso comum – como nas religiões

e mitos –, a ideia de loucura ou doença mental está diretamente associada à maneira como o sujeito lida com o que se entende por realidade e sua alcunha de verdade (Foucault, 1978; Freud, 1973g; Laplanche; Pontalis, 1994).

Em Lacan, Jung e Freud, apresentam-se nexos diretos e indiretos entre loucura, fantasia, realidade, mistificação e adoecimento mental e, conseqüentemente, sua natureza incompreendida e não explicada, o que vai ao encontro da condição das experiências inauditas. Observar tais definições será fundamental para se desmistificar de modo crítico polêmicas complexas como a celeuma do diagnóstico de esquizofrenia. Antes, é preciso voltar à representação da esquizofrenia como elemento de ideologia. Por representar objetivamente o que é considerado “anormal”, como se mencionou anteriormente, este é um dos diagnósticos mais mistificados e enredados por superstições e equívocos tanto pelo senso comum quanto por erros médicos que arriscam ao preconceito (Araújo; Lotufo Neto, 2014; Carvalho; Chatelard, 2017). Na raiz de ideologias fantasiosas sobre a esquizofrenia, está arraigada a associação com anormalidade e loucura automaticamente; por consequência, isso se vincula à ideia de distúrbio, delírio, dissociação e disfunção, ou transtorno mental. Por outro lado, devido à complexidade desse termo, o próprio Freud foi cuidadoso ao defini-lo.

Freud fez reservas ao próprio termo “esquizofrenia”. [...] Embora Freud tenha falado de esquizofrenia, continuando porém a utilizar também a expressão demência precoce, tinha no entanto proposto o termo “parafrenia”, que segundo ele, podia mais facilmente formar um par com o termo “paranoia”, demarcando assim ao mesmo tempo a unidade do campo das psicoses. [...] predominância do processo de “recalque” ou do desinvestimento da realidade sobre a tendência para a restituição [...] (Laplanche; Pontalis, 1994, p. 160).

Realidade em Freud contrapõe esquizofrenia; esta como mecanismo de defesa que, a partir da fantasia delirante, rompe com o real, manifesta por devaneios: “racionalidade irreal” em busca de restituição identitária social. Desde sua descoberta, a esquizofrenia demarca um estado psíquico considerado socialmente “anormal”, no qual o indivíduo tenta estabelecer relação coerente (real) com o que é definido como normal socialmente alternando estágios de dissociação ou delírios (fantasias), realidade própria ou percepção social delirante (Dalgalarrrondo, 2008). Pensando na relação entre delírios e fantasias em contraposição ao que se entende por realidade, componente aceito socialmente como “normal”, o que aqui interessa em relação à esquizofrenia são suas características quando se trata de ser considerado um transtorno de dissociação da realidade como fuga e tentativa de restituição pelos próprios conteúdos considerados delirantes (Araújo; Lotufo Neto, 2014; Carvalho; Chatelard, 2017; Dalgalarrrondo, 2008). Logo, sua conhecida associação imediata com a perda da realidade, devido a delírios e fantasias de restituição com o real padronizado, se define socialmente de modo apressado como “anormalidade”.

Comportamentos diferenciados do padrão considerado “normal” geram desconhecimento, tabus, mitos e medos, incentivam superstições e crenças místicas, indicando que definitivamente a sociedade não está preparada para lidar com isso por falta de formação cultural e preparo técnico e emocional. Logo, identifica-se ideia fixa de que a esquizofrenia poderia ser entendida a partir de diagnósticos predefinidos e generalizantes, critérios cientificamente impostos por “traços” técnicos. Contudo, isso não é tão simples quando se trata da complexidade da subjetividade e suas contradições conceituais, haja vista o fato de que o referido termo é tão contraditório que, a cada revisão do DSM, seu diagnóstico é reformulado (Araújo; Lotufo Neto, 2014).

Não bastasse a padronização do termo e as contradições referentes à esquizofrenia que prejudica seu tratamento, confusões entre experiências inauditas e comportamentos esquizofrênicos e outros diagnósticos de adoecimentos mentais são comuns e acarretam extremo sofrimento aos sujeitos, seus próximos e familiares (Briggs; Rinaldi, 2014). Afinal, os dados finais desta pesquisa, com base nos argumentos dos sujeitos, dão conta de que experiências inauditas são associadas a transtornos mentais bem como à loucura, sendo os indivíduos identificados como delirantes, indicando assim que a esquizofrenia é uma das doenças mais enredadas por preconceito e desinformação devido ao seu caráter específico de alternância de dissociação-padrão da realidade formal-normatizada. Essas confusões e desinformações refletem a falta de um trabalho multidisciplinar entre educação e saúde, o que intensifica o sofrimento e facilita ideologias místicas. O preço pago pela sociedade por sua ignorância é o enriquecimento da indústria farmacêutica, o tratamento biomédico no estilo manicomial e a consagração do misticismo como revelação (Crochik; Zanolli, 2021).

Uma vez que a vulgarização de experiências inauditas e das doenças emocionais tendem a associá-las a estados esquizofrênicos – pela suposição de que ambas levariam à perda do contato com a realidade comum (normal), ou seja, as associa por sua vez à loucura –, torna-se basilar compreender essas representações ideológicas como fonte de sofrimento e preconceito para todos os sujeitos envolvidos. É fato que se confundem estados momentâneos de adoecimento mental, delírio alternado ou permanente, superstições, estados de loucura, anormalidade (confusões narradas extraídas dos dados desta pesquisa). Tais confusões refletem despreparo educacional e falta de um trabalho multidisciplinar, o que fortalece ideologias que emergem de ignorância advinda da pseudoformação recorrente; além disso, como se viu, pesquisas dão conta de que não há correlação radi-

cal entre uma situação e outra: adoecimento mental e experiências inauditas (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Martins, 2016).

Quando se parte para investigar tanto pessoas com diagnósticos de esquizofrenia quanto em estado de experiências inauditas, como é o caso desta pesquisa e de outras, percebe-se o alto grau de preconceito com ambos os grupos desses sujeitos. Com base em pesquisas, é difícil compreender tal comparação tendo em vista a abundância de dados sociodemográficos, perfil variado, sobretudo quando se trata das vivências inauditas: sujeitos dentro do padrão de aceitação social; ativas; vida profissional regular; formação escolar acima do ensino médio; histórico familiar regular; profissões diversas, sobretudo com atividades de atendimento direto com pessoas (professores e terapeutas se destacam); classe social diversificada com predomínio para média alta e média baixa; vida social e afetiva comum (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Martins, 2016; Martins; Zangari, 2012; Moura, 1996).

Portanto, se o significado de realidade, verdade e fantasia é primário para se compreender ideologias das representações sociais, tabus, superstições, confusões, mitos e preconceitos; o que vem a ser normalizado, anormal, patológico, doença, disfunção mental e as experiências inauditas requer não ignorar interações diretas com as próprias contradições enquanto parte da dialética da (i)razão, conforme menciona Adorno (1984, 1995a, 1995b). Tendo como princípio (auto)crítico basilar a relação entre sujeito e objeto, pode-se enfim aprofundar as motivações de se ancorar na psicanálise em tripla concepção para discorrer sobre aspectos subjetivos acerca do entendimento do real. Nessa medida, é justificável apresentar a noção de “realidade” destes três reconhecidos expoentes que sustentam a psicanálise clássica em termos de método, teoria e prática: Freud (1856-1939), Jung (1875-1961) e Lacan (1901-1981).

Freud, Jung e Lacan: razão, verdade, realidade e fantasia em dilema científico

Segundo Laplanche e Pontalis (1994, p. 426), Freud associa realidade à dinâmica social e psíquica: “realidade psíquica é como aquilo que para o sujeito assume valor de realidade no seu psiquismo”. De imediato, observa-se situações individuais em que prevalecem diversas “realidades”, o que sugere que a realidade está diretamente vinculada ao campo social dos afetos do indivíduo ou de suas identificações como fonte dos laços emocionais constituídos. Se assim o for, isso dificulta definir de modo fixo concepções de “realidades exatas”. Nesse caso, se a realidade de cada sujeito passa pela relação construída a partir de mediações subjetivas e elementos materiais complexos e variados, universais e particulares, então, não se pode simplificá-la por critérios e padrões deterministas de modo generalista, dialético; isso arriscaria totalitarismo e autoritarismo, tanto em ciência quanto em senso comum. Poder-se-ia arriscar dizer, portanto, que há “traços comuns de realidade a partir de realidades variadas”.

Para refletir sobre esse paradoxo, retoma-se Freud (1973f), em sua afirmativa de que a racionalidade humana é constituída por memória, pensamento e fantasia, versão que poderia desmistificar a razão científica e sua pretensão universalista radical, tecnicista e pragmática desprovida de tensão dialética. Isso retomaria o aspecto contraditório de métodos cristalizados, idealizados, mistificados de idealizados, no seu limite, supersticiosos, fanáticos. Por outro lado, é oportuno demonstrar que Freud distinguia realidade psíquica de realidade material:

As fantasias, mesmo que não se baseiem em acontecimentos reais, têm para o sujeito o mesmo valor patogênico que Freud atribuía inicialmente às “reminiscências”: as fantasias possuem uma realidade psíquica oposta à realidade material [...]; no mundo das neuroses é a realidade psíquica que desempenha o papel dominante [...]. Quando nos encontramos diante dos desejos inconscientes reconduzidos à sua expressão última e mais verdadeira, somos efetivamente obrigados a dizer que realidade psíquica é uma forma de existência especial que não deve ser confundida com realidade material (Laplanche; Pontalis, 1994, p. 427).

Portanto, a realidade psíquica está de acordo com a maneira própria pela qual o sujeito assimila a realidade material (social) por sua “lupa”, compreensão própria, específica. Essa definição sobre fantasia e realidade permite compreender a razão de ser de dificuldades em se desmistificar preconceitos, mitos e ideias tanto científicas quanto do senso comum, sobretudo em relação às definições de loucura, disfunção, transtorno e doença mental. Por outro lado, permite compreender o lugar-função dos delírios na relação entre desejo, realidade material e realidade psíquica. E torna compreensível que existam níveis diferentes de delírios frente à realidade material. Não se pode simplificar o que em sua natureza é complexo: a constituição humana.

Por esse raciocínio, se cada indivíduo, com base em sua realidade psíquica, motivações e necessidades frente ao social, compreende o material de acordo com suas identificações e laços afetivos, então essa percepção reafirma o ponto de partida para o que cada um entende como real. Por outro lado, a noção de realidade face à subjetividade também é importante pela definição lacaniana: “Finalmente, admitamos que esta realidade psíquica, que por vezes opõe-se à realidade externa, é constituída por um tecido de fantasias e de desejos” (Vieira, 2003, p. 3).

Portanto, isso indica que criticar a ideia de realidade não desqualifica o “vir a ser” como potencial realizável socialmente. Contudo, quando se trata da realidade psíquica, cuidados são necessários devido à sua complexidade subjetiva. Lacan tece contribuição fundamental nesse sentido (Vieira, 2003). O conceito de “real” em Lacan é centrado no que o define como sua origem: o conceito freudiano de “desamparo”. Logo, se o desamparo reflete a condição de incompletude e carência inerente à constituição humana, o “outro”, complemento de si – em processo dinâmico de busca pelo que falta à satisfação na interação entre Id (fator externo), Ego (eu) e Superego (mediação entre id e ego) –, tem lugar central na definição de realidade para o sujeito.

A mãe, como Outro, é uma transmissora de imagens fundamentais imbuídas de sentido, realidade. Só a partir daí o mundo de objetos se constitui. Desta forma, a realidade psíquica não é feita nem daquilo que a criança viveu com a mãe/mundo (versão racionalista), nem das suas experiências fantasiosas com esta mãe/objeto (versão empirista), mas sim dos sentidos que essa mãe transmitiu (Vieira, 2003, p. 7).

É evidente que a mãe é uma imago primária, que inaugura identificações posteriores desse “outro”. Nesse aspecto específico, a definição de realidade em Lacan não se confronta com a de Freud. Seguindo tal raciocínio, Lacan aprofunda o diferencial entre o real interno, que está “fora” (externo ao sujeito), e a realidade em si (interna, como representação). Logo, a realidade se consubstancia.

A partir do que vimos será simples situar a distinção lacaniana entre real e realidade. Esta distinção retoma a distinção freudiana entre o mundo como tal, este caos invasor, sem nexos e sem forma, e o mundo da realidade humana. Ela relativiza a distinção entre dentro e fora, privilegiando a oposição entre o mundo da cultura e o mundo em si, tal como o veríamos se pudessemos olhá-

-lo. Como isto não é possível, ficamos com este mundo simbólico e alguma noção do mundo real, inacessível de maneira direta, quer com nossos órgãos de percepção, quer com os instrumentos mais aperfeiçoados que possamos construir, pois o jogo de representações e de traços da cultura estarão sempre lá atuando como prismas, como elementos difratores da visão nítida do real (Vieira, 2003, p. 8).

Vieira (2003) ressalta que, para Lacan, o “outro” é fonte de identificação imaginária, simbólica para que o indivíduo se situe entre a realidade psíquica e a realidade material. Essa percepção complexa da realidade leva a algumas dificuldades de compreensão do objeto se determinado como real no sentido exato. Uma vez que histórias imaginadas de “certa apreensão do real constituem fantasias”, estas não são simplesmente fonte de delírio dissociado da realidade, mas

organiza o mundo, organiza a maneira de aceder à realidade externa. Ela tem muitas vezes um peso maior que o mundo e certamente maior do que os sentidos propostos para alterá-la (doutrinas, psicoterapias, etc.), pois ela faz o sujeito existir, não somente como “eu”, mas também como singularidade de um desejo (Vieira, 2003, p. 12).

Essa definição de Lacan é muito oportuna quando se trata de refletir sobre as consequências das experiências inauditas, e por que não dizer das doenças emocionais como um todo, inclusive da esquizofrenia ao se constatar o papel reorganizador também dos delírios? Afinal, seu destino quanto à saúde ou à doença é condicionado por mediações variadas.

Assim, o papel complexo da fantasia frente à (re)organização da realidade é uma elaboração excepcional de Lacan para se compreender melhor a ideia de realidade psíquica em meio à complexidade freudiana. Assim, tanto sujeito quanto objeto, id e ego, indivíduo e o outro, estão sujeitos às mesmas leis das con-

dições de identificação com o externo pela vinculação de seus laços afetivos para se constituírem em identidade e dotarem de sentido a realidade própria.

Realidade é construto que interfere diretamente nas representações sociais em termos individuais e coletivos. Isso contribui para se compreender que quando se trata de representações acerca de experiências inauditas do “outro”, a realidade própria se sobrepõe em fantasia de si sobre a fantasia do outro. Portanto, o preconceito do outro interfere diretamente nos desígnios da experiência social – inclusive do adoecimento emocional. Uma maneira instigante de compreender a projeção como efeito devastador da confusão ideológica entre adoecimento mental e experiências inauditas é por essas representações sociais que encobrem medos, resistências, bloqueios, fugas, desejos, mecanismos de defesa coletivos, dificultando à sociedade uma educação que possa garantir de modo amplo lidar com a saúde e o sofrimento mental (Adorno, 1994, 1995a). Sem contar que qualquer tipo de adoecimento ou “distúrbio” mental é encarado socialmente como sendo de caráter disfuncional (anormal-incapaz); isso, como se viu, não raro é associado à “loucura” como representação ameaçadora a estados de “normalidade”, causando extremo sofrimento e reforçando discriminações e preconceitos.

Tais paradoxos se ampliam quando se trata de agregar ao debate sobre a realidade o conceito de “função sensação” desenvolvido por Jung. Para Andrade (2011), a noção de realidade junguiana a partir do mundo sensível demonstra que

Jung [...] considerou a “função sensação” de modo semelhante em sua perspectiva psicológica. Também é tarefa da função sensação, como função da consciência do indivíduo, identificar o que uma coisa é, pois *capta* todos os estímulos, recebe e traduz aquilo que é experimentado

no mundo. É dela a missão de nos dizer aquilo que é real e concreto. O autor se apressa em explicar que é de outra função dizer o que algo é; a função sensação tem como característica admitir a existência e nos mostrar que as coisas “ali estão”. É a capacidade humana de reconhecimento de seu ambiente antes de fazer o processamento daquilo que foi reconhecido. A conceituação daquilo que foi identificado cabe ao que Jung definiu como função pensamento (Andrade, 2011, p. 81).

O que é identificado difere daquilo que é real em cada indivíduo para Jung (lembrando que o identificado se assemelha à realidade material em Freud). A função pensamento medeia o identificado e o real. Em tese, a intuição é fruto da sensação como função psíquica, percepção; formas de absorção das informações sociais. Assim, processos irracionais inconscientes possibilitam soluções mais rápidas, mas não necessariamente mais adequadas em termos reflexivos, do que a consciência racional pode absorver por decisões mais planejadas, acertadas (Andrade, 2011). Se a função sensação é identificar o mundo real, o que é conceituado pela identificação é função do pensamento que permite percepção da realidade.

Há o conhecido e o reconhecido. Isso define para Jung o que é real como partindo de “tipos psicológicos” por atitudes que configuram funções da consciência. Não obstante, símbolos e vivências se agregam pelo imaginário coletivo formando consciências individuais por meio de arquétipos (modelos), construções sociais que partem de representações, símbolos e imagens. A cultura é uma construção que parte do sensível e materializa-se pelo simbólico em reconhecimento contínuo (Andrade, 2011). Portanto, pode-se afirmar que o poder do simbólico independe do fator histórico. É real para Jung, porque é real para cada consciência no seu tempo e lugar.

A julgar pelos argumentos de Freud, Lacan e Jung acerca da representação da realidade em termos psíquicos, as três concepções se baseiam em laços afetivos. Para Freud, realidade psíquica e realidade material possibilitam distintas realidades; para Lacan, noção de realidade se dá pela identificação com o “outro” e, para Jung, realidade é mediada por arquétipos e símbolos de representações culturais inconscientes em âmbito coletivo e individual. Nessa medida, tais teorias demonstram por diferentes argumentos e conceitos que a realidade e a fantasia se complementam em oposição e afirmação dialética quando se trata de definições específicas a cada uma. Contudo, chama a atenção que nas três definições não se pode afirmar um sentido absoluto para a ideia de realidade como verdade, posto que tais pesquisadores da psique mencionam “realidades distintas por indivíduos”. Logo, se há sentido em associar realidade à verdade, como se viu aqui anteriormente, tais elaborações psicanalíticas são pertinentes ao objeto aqui estudado porque desmistificam a ideia corrente em pesquisas científicas de que é possível extrair de base empírica uma verdade fixa e universal de modo determinado. Quando se trata de compreender a relação entre verdade e realidade em ciência, isso só é possível em teoria crítica com base na relação dialética entre universal e particular. Isso garantiria que determinismos fossem identificados, pois, assim como o relativismo, ambas as situações poderiam ocultar contradições da relação entre fantasia e realidade.

Considerando os conceitos de realidade, fantasia e verdade em psicanálise, o paradoxo das representações sociais se amplia. Se não há como apreender esses conceitos de modo cognitivo em exatidão ou por processos mentais sem, com isso, isolá-los da racionalidade, isso não os isenta de contradições. Tais contradições são racionais e se ampliam ao conhecimento geral, sobretudo a conceitos que foram discutidos exaustiva-

mente, com base inclusive em Adorno, no início deste trabalho (Adorno, 1984; Horkheimer; Adorno, 1985). Quando se trata do conceito de “verdade”, Adorno (1984) o relaciona com a razão por meio do que é o conhecido. Portanto, a verdade é um paradoxo linguístico: “A verdade é objetiva e não plausível. Por pouco que imediatamente agrade a alguns e por muito que precise da mediação subjetiva, sua trama é *index sui* como o reclamou Spinoza, com excessivo entusiasmo, para a verdade particular” (Adorno, 1984, p. 49). A objetividade da razão está em que tende a garantir interesses de poder ideológico. Portanto, cabe à ciência, que carece de verdades definidas, lidar com tais contradições (auto)críticas.

A objetividade racional da verdade apresenta sua conta como pseudorrealidade, se desprovida do reconhecimento de seus limites e suas contradições ideológicas. Isso carece de autorreflexão. Ou seja, *a priori*, a verdade, assim como a realidade, diz respeito à percepção pessoal do sujeito. Algumas realidades abrigam verdades que se encontram em percurso de identificação (ex. a universalidade científica). O que se constitui como verdade é um construto social, o que não significa ser plausível do ponto de vista de suas intenções aparentes. Portanto, loucura, fantasia são realidades não socializadas em padrão universal. Representam à margem social disfunções em anormalidade. Isso configura ideias manifestas em atos sociais que se sustentam por mecanismos de poder ideológico e político, por mais que se insista que são construtos de representações subjetivas culturais. Da ciência à filosofia, tais dilemas se intensificam. Logo, a admissão da verdade enquanto critério, segundo o filósofo Abbagnano, se dá em definições de verdades puras. Assim,

quando se faz a distinção entre teoria da correspondência e critério de Verdade, este é definido como evidência

recorrendo-se ao conceito de Verdade como revelação, e a teoria da Verdade como conformidade a uma regra, apresentada por Kant como critério formal ao lado do conceito de Verdade como correspondência, torna-se então uma definição da própria Verdade (Abbagnano, 1998, p. 1012).

Em Kant, Abbagnano (1998) encontra a abstração do caráter de verdade como ideal ou razão pura. A verdade se coloca em revelação e resolve qualquer possibilidade de dúvida. Torna-se definição própria “determinada” pela razão própria. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que concepções acerca de símbolos, modelos, referências, imagens, ideias são elementos de uma complexidade que se sobrepõe à correlação imediata, por exemplo, a relação arbitrária entre doença mental e experiência inaudita. Espiritualidade, superstição e religião se sobrepujam como mitos ou conceitos fixos pela racionalidade da real pseudoverdade; ampliam-se à ciência como revelação mística potente de verdade ideológica (Adorno, 1995b). Por isso é compreensível que o vir a ser imanente, assim como democracia, justiça e esclarecimento constituam ideais plausíveis, mas não objetivos e concretos, posto que são impedidos em seu caráter de verdade real. Isso corresponde à racionalidade ideologicamente “pura” (ideológica).

Ao pensamento dialético, não basta confrontar um conceito em oposição a outro, mas compreender que cada um, de modo diferenciado e em relação mútua e contraditória, constitui representação aceita como real por racionalidades individuais aceitas e efetivas socialmente. Isso se refere às representações tanto dos sujeitos que vivem experiências inauditas quanto daqueles que projetam suas representações sobre quaisquer que sejam as experiências por eles consideradas reais em si ou no “outro”. Verdade e realidade não se confundem quando a relação entre sujeito e objeto as permeia em dialética entre univer-

sal e particular; possibilita consciência dinâmica das determinações históricas como aforismos de “verdades” e “realidades” em meio à totalidade previamente mediada em suas realizações, ideológicas ou não.

No entanto, não se pode desconhecer a racionalidade concreta exigida perante a dominação ideológica encobridora da realidade material de injustiças, dominação e sofrimento presente na vida individual e social. Em síntese, as definições de fantasia, realidade, ideologia e razão, se relacionadas em seu conjunto, tendo como eixo central as representações sociais históricas, políticas e culturais, indicam que a fragilidade e a contradição da verdade estão menos no que se propõem a defender idealmente e mais no que materializam como expressão de atitudes e ações. A questão é cultural e política, subjetiva e objetiva, social e humana. É urgente reconhecer essas contradições para se desmistificar não apenas os conceitos de verdade, realidade e razão, mas de ciência e pseudociência, ainda que, para isso, seja empreendida uma autorreflexão “arriscada”, que questione mitos e idealizações referentes aos próprios projetos científicos (Adorno, 1984).

A explanação conceitual até aqui exercida visou descortinar o objeto desta pesquisa a fim de não escamotear suas aporias e contradições e assim limitar a própria investigação (auto)crítica. Compreender o papel da psicologia como ciência provocada a lidar com questões subjetivas, seja no âmbito do adoecimento mental em geral, seja pelas experiências inauditas por pesquisas teóricas ou atuação clínica, requer consciência dos próprios limites e do quanto esse tema leva a tabus, superstições, crenças e fantasias. Admitir diferentes concepções de realidade em termos individuais e seus nexos complexos com o social revigora o estudo do objeto com base em autores consagrados da psicanálise. É mister alertar que, longe de desejar instaurar

uma crise teórica e prática, relativa a determinados conceitos e práticas interventivas, pretende-se muito mais imprimir a estas experiências uma visão formativa dialética mínima para se enfrentar ideologias que permeiam de modo simbiotizado realidade e fantasia; verdade e superstição; razão e irracionalidade; adoecimento mental e saúde mental; psicologia e religião; ideologia e consciência; ciência e mito; loucura e sanidade.

A ideologia da loucura, como bem apresentou Foucault (1978), é emblemática quando se trata de testar a força de uma “verdade” que atravessa a história da civilização e perpetua o sofrimento, seja com a nomenclatura de insanidade ou esquizofrenia, seja como transtorno ou adoecimento mental. Além disso, as dificuldades não se vergam nem mesmo diante do alto desenvolvimento tecnológico e científico. A idealização se perpetua mudando apenas conceitos historicamente estereotipados. Impossível ignorar que, até os dias de hoje, o adoecimento mental é fruto de preconceito por tabus e mitos medievais que se colocam como reminiscências atualizadas do poder econômico e social. A ignorância da “verdade” padronizante é ferida aberta a ameaçar a “realidade” da humanização e incentivar a pseudoformação, dificultando a consciência das contradições acerca do sofrimento psíquico em termos materiais e culturais, reflexos da ideologia “racional” no preconceito.

As contradições expostas são reafirmadas por investigações anteriores e por dados desta pesquisa. Contradições referentes à subjetividade negligenciadas pela ciência psicológica não constituem dado novo. A situação de pessoas que passam por adoecimento mental ou experiências inauditas, seus medos, silêncio em proteção à desmoralização, ridicularização social indicam que a psicologia deve muito à sociedade como um todo no combate ao sofrimento humano. Enfrentar o problema criticando a pseudociência sem se despir do próprio preconceito

disfarçado de preconceções metodológicas não contribui. Ao contrário, potencializa nos envolvidos, tanto os diagnosticados como doentes mentais como os que passam por experiências inauditas, um intenso sofrimento, sentimento de inadequação e isolamento social (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Martins, 2016; Martins; Zangari, 2012; Moura, 1996).

Nesse sentido, de modo amplo, é preciso ir além de investigações da psicologia que visam simplesmente comparar a relação entre adoecimento mental e experiências inauditas, sanidade e lucidez. É preciso compreender processos ideológicos, alienantes tanto do ponto de vista científico quanto do senso comum, relativos ao debate sobre a indignância e o reducionismo da razão que levam ao impedimento de uma melhor qualidade de vida e emancipação social dos envolvidos.

Enfim, ao privilegiar esse tópico sobre a noção contraditória do sentido de realidade, fantasia e verdade, prepara-se caminho para questionar ideias preconcebidas sob a roupagem de metodologia científica ao tempo que se resiste ao preconceito que reforça rotulagens referentes ao adoecimento mental, tais como estranho, bizarro, louco, “anormal”. Acredita-se que, a partir dessa proposição, a psicologia é provocada a assumir como ciência os impactos sociais e emocionais dessas experiências tanto referentes ao adoecimento mental quanto ao seu caráter inaudito. Isso se baseia pela análise dos dados e seus descritores. Afinal, a linha entre os sintomas de transtornos mentais e as características de experiências inauditas é tênue quando se trata das representações sociais ideológicas tanto em âmbito científico como no senso comum.

Em tese, isso poderia ser evitado considerando que o universo cultural e a decadente formação contra a humanização ampla favorecem o preconceito e a ignorância. Portanto, aos objetivos

aqui propostos, interessa se concentrar nos desígnios e no destino dados a essas experiências como função crítica e emancipatória aos envolvidos pela psicologia. A essa altura, se faz importante ressaltar que a ciência é imprescindível para se ocupar o lugar de apoio teórico e prático no trato com a subjetividade.

À psicologia cabe a tarefa de contribuir para com uma vida de melhor saúde mental, ou seja, o que importa é contribuir para a reorganização de experiências e, a partir daí, tecer significados qualitativos em processos formativos e saudáveis em âmbito social, político e individual por meio da cultura e da resignificação de modelos cristalizados no que diz respeito ao sofrimento. Isso de modo tal que se (re)configure uma psicologia (auto)crítica como ciência de verdadeira relevância social. É basilar que a educação una forças com a psicologia nesse sentido.

Portanto, a psicologia é chamada a mostrar a que veio como ciência, a confrontar a pseudociência e superstição em “escavação” da consciência, desvelamento do comportamento e da psique; da subjetividade como um todo. Nem que, para isso, se autodesmistifique como ciência ideal e autossuficiente. Nesse aspecto, cabe autorreflexão sobre sua formalização: “A degeneração da consciência é produto de sua carência de reflexão sobre si. Isso é capaz de calar o princípio da identidade [...]. O potencial de liberdade exige crítica frente aquele em que o converteu sua inevitável formalização” (Adorno, 1984, p. 154).

Enfrentar contradições das experiências inauditas face à saúde e doença mental em um contexto político e cultural que “produz” o sofrimento por deformação ideológica e condições sociais mediadas por métodos aceitos racionalmente de natureza mística ou formal: esse é o desafio que este trabalho se dispôs a mirar. Logo, é justificável que se cobre uma prestação de contas à psicologia, ainda que tributos sejam cobrados frente ao es-

paço estrutural ocupado pela psiquiatria – modelo biomédico – e pelas religiões e alternativas variadas no tratamento referente às fragilidades subjetivas e ao adoecimento mental. Afinal, em uma sociedade capitalista em que o bem-estar e a qualidade de vida com justiça para todos são negligenciados por questão de poder econômico e por métodos políticos, sociais e culturais administrados racionalmente, nada mais coerente que uma ciência crítica, inconformista, que resista à mistificação, mesmo àquela em benefício próprio.

Base teórica e conceitual: (re)definições de sentidos

Pesquisar sobre o adoecimento mental e sua relação com experiências inauditas face à psicologia em combate ao sofrimento que disso deriva em termos culturais, sociais e políticos só poderia se dar ancorado a um referencial teórico amplo, multívoco, inesgotável e não idêntico como é a teoria crítica frankfurtiana, sobretudo de Theodor Adorno. Isso requer um trabalho de “escavação arqueológica”, observando-se continuamente a relação entre sociedade e indivíduo.

Uma vez que experiências inauditas foram analisadas considerando vários autores da psicologia moderna, sobretudo da psicanálise, isso acompanhou uma série de mediações com a religião, crenças limitantes do senso comum e de métodos; modelos biomédicos e alternativos; tabus e concepções filosóficas e científicas. Não foi difícil estabelecer nexos críticos em relação ao que motivou esta pesquisa frente às contradições da intervenção da psicologia face ao adoecimento mental e às experiências inauditas. Em síntese, o problema se intensifica ao se considerar processos (de)formativos de representações sociais ideológicas, tanto de parte do senso comum quanto da ciência, em âmbito cultural, religioso, social e político.

Não obstante, a amplitude da teoria crítica abarca o objeto por investigações em perspectiva dialética (Adorno,



1995b). Um objeto tão laborioso ao tempo que incompreendido, pouco assumido pela psicologia e de natureza tão pouco explorada como são experiências inauditas carece de cuidado. A repercussão de um trabalho tão polêmico, carregado de representações ideológicas como este impacta de modo ambivalente a sociedade: é motivo de curiosidade, reconhecimento e admiração; ao tempo que arrisca zombaria, aversão e preconceito, ser relegado à pseudociência. O tema das experiências inauditas tende a ser visto como objeto pouco sério, associado à pseudociência, superstição, espiritualidade vulgar, religiosidade mística ou disfunções emocionais. É evidente que a psicologia tem condições de com isso lidar e fará bem ao não ignorar a psiquiatria em parceria no enfrentamento a essa situação.

A postura multidisciplinar não isenta a psicologia de contradições referentes ao lugar que ocupa no tratamento mental frente à religião, tratamentos alternativos e à própria psiquiatria. Contudo, este não é um problema isolado das demais ciências e áreas do conhecimento; é de base sócio-histórica, biopsíquica, cultural, filosófica e política. Em razão disso, foram consultados, além dos autores diversos, teorias e fontes gerais que embasam o objeto; inclusive pesquisas que não fazem coro à perspectiva crítica. Isso foi necessário como contraponto ao que se defende, mesmo em discordância, tais pesquisas ressoam de modo significativo na comunidade científica. Ao se diferenciar termos referentes ao adoecimento mental, transtorno mental e adoecimento emocional, esta pesquisa ganhou um contorno difícil de ser contido em sua delimitação.

Nessa medida, o termo mental carece de compreensão. Sua etimologia vem do latim *mentalis*, relativo à mente (Ferreira, 2009). Normalmente é associado à junção entre o aparelho cognitivo (pensamento, memória, coordenação motora e lin-

guagem) e a capacidade intelectual; por outro lado, transtorno remete à ideia de perturbação, desordem, disfunção, ineficiência, bloqueio, anormalidade (Ferreira, 2009), enquanto adoecimento, vinculado a enfermidade, admite a ideia de processo do adoecer, que se dá na interação com o ambiente, sociedade, cultura e complexos genéticos (Ferreira, 2009). Além disso, um limite do termo transtorno é que, na prática, circunscreve-se na área médica ao âmbito do tratamento psiquiátrico e medicamentoso – embora o uso de medicamento seja facultativo a cada caso. Há, *a priori*, ideia corrente de que o sujeito portador de um transtorno mental possui “disfunções mentais cerebrais” inatas (Cândido *et al.*, 2012). Uma espécie de “falha ou defeito” congênito no sistema mental e cerebral. Essa é uma longa discussão e não encontra consenso na própria comunidade científica, nem sequer entre os próprios adeptos do modelo biomédico (Araújo; Lotufo Neto, 2014; Beck; Freeman; Davis, 2005; Dalgalarondo, 2008).

Uma vez que os transtornos mentais e seus diagnósticos, modelos em perspectiva do padrão biomédico, obrigatoriamente se orientam pelo DSM-5, toda a racionalidade científica se volta para modelos e diagnósticos predefinidos em busca de um solo seguro. Não raras vezes a própria psicologia se apoia no trabalho multidisciplinar e se soma aos tratamentos predefinidos coordenados por psiquiatras. Agregue-se a isso o fato de que o objeto investigado, de modo amplo, compõe outras situações complexas, como associação a religião, mitos, preconceito, tabus, pseudociência e ciência. São múltiplos os elementos passíveis de mediações ideológicas com a ideia de mental devido a limites acerca das contradições do próprio conhecimento sobre o objeto como um todo. Contudo, reconhecer tais dificuldades ao menos abre margem para investigações futuras.

Diante da complexidade conceitual imposta pela configuração que envolve o adoecimento mental, vale destacar que a escolha do referencial de aporte desta pesquisa foi assertiva ao se orientar pela dialética negativa de Adorno. Subsidiados pela teoria crítica frankfurtiana, isso possibilitou análise coerente com sua amplitude investigativa (Adorno, 1984; Zanolla, 2015). Essa proposição radicaliza a crítica ao fetichismo da própria dialética ao seu extremo, questionando qualquer idealização do conhecimento, contemplando assim aspectos teórico-metodológicos que visam descortinar em perspectiva constelar as contradições apresentadas (Adorno, 1984).

Em um primeiro momento, algum leitor desatento poderia questionar o interesse de estabelecer relação entre a teoria crítica frankfurtiana e as chamadas experiências inauditas ou – de modo tradicional na psicologia – anômalas. Por princípio, pesquisas em teoria crítica se colocam como de interesse geral e inesgotável (Zanolla, 2007). Pressupostos teórico-metodológicos críticos não se furtam a investigar qualquer que seja o objeto dialeticamente, desde que este seja orientado por sua relevância social. Em essência, haverá possibilidade de romper com dogmas, determinações e ideias fixas, princípio este básico para sustentar o conhecimento emancipador e humanista combatendo sofrimento e injustiças em termos individuais e sociais. Nesse aspecto, estudar experiências inauditas, em meio às suas amplas contradições, polêmicas e conexões extensas, requer (auto)crítica, reconhecer riscos de idealizações por mediações variadas.

Uma vez que, para Adorno (1995b), qualquer análise deve previamente respeitar a relação dialética entre sujeito e objeto, o princípio de tencionar ou “dialetrizar” indivíduo e sociedade à sua raiz vai ao encontro da perspectiva da Dialética Negativa

de desmistificar qualquer objeto, sobretudo teórico-conceitual (Adorno, 1984). O fato de Adorno se apoiar na tradição crítica frankfurtiana, que tem na teoria do conhecimento suas bases para a compreensão social e histórica das contradições da subjetividade e da objetividade, contribui para a compreensão dos processos alienantes condicionantes da desumanização material que se processa ao longo da história da civilização. E o adoecimento mental e emocional, o sofrimento humano, possui nexos com a desumanização.

Não obstante, Adorno (1995b) alerta para o cativo da subjetividade enquanto tabu científico que arrisca fetichizar sujeito e objeto, que, se desprovidos de dialética, passam de subjetividade a subjetivismo e objetividade a objetivismo – psicologismo e coisificação. Nesse sentido, como se viu antes, realizar o giro copernicano no seu contrário, no sentido kantiano, é um princípio de voltar para estudos subjetivos de modo dialético, em superação de contradições sócio-históricas (Adorno, 1995b). Daí a justificativa para que Adorno tenha recorrido à psicologia na maioria de suas pesquisas, sobretudo à psicanálise (Adorno, 1995a, 1995b; Zanolla, 2007, 2014a).

Não por acaso, Adorno (1955), na obra *A relação entre sociologia e psicologia*, distingue, em meio às “várias psicologias”, a psicanálise como uma psicologia social que se destaca por conseguir, a partir de seus pressupostos “não idênticos” – frente às demais teorias que estudam a subjetividade –, se diferenciar tanto do relativismo fenomenológico subjetivista e padronizante quanto do positivismo linear e científico das análises comportamentalistas. Para Adorno (1955), o lugar da psicologia na análise dialética dos fenômenos sociais deve levar em conta a relação entre o indivíduo e a totalidade cultural. Eis aí o fio condutor que relaciona a educação e a cultura ao comba-

te ao sofrimento humano. Para este autor, a psicanálise pode não ser revolucionária no sentido do ativismo político, mas pode contribuir para com este no sentido de alertar contra os riscos da idealização e mistificação que levam sujeitos “bem-intencionados” a ativismos irrefletidos. Desse modo, Adorno ratifica a ampliação da psicanálise feita por Freud na obra *Psicologia das massas e análise do ego*, ao afirmar que “a psicanálise é uma psicologia social” (Freud, 1973f, p. 2563).

Nessa medida, a psicanálise configura-se, segundo Adorno (1955, 1984, 1995a, 1995b), como a única psicologia capaz de desmistificar sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, de modo a apontar contradições e mediações culturais que podem, ao ser identificadas, superar estados de alienação e (de)formação em termos individuais e coletivos. O conceito de cultura aqui ganha importância e se amplia a princípios voltados à educação emancipatória. Tal tradição manifesta uma civilização cujos valores e criações humanas se voltam ao bem comum: “Civilização não se opõe a cultura [...], o âmbito geral da humanidade” (Adorno, 1956, p. 93). E, assim, se justifica a diversidade de pesquisas de teoria crítica em que Adorno se apoia na psicanálise para compreender o universo subjetivo e obter perspectivas de transformações objetivas a partir do universo cultural e humano (Zanolla, 2007, 2009, 2010, 2015, 2016, 2021).

Ao se compreender as mediações entre psicologia, cultura e educação, pode-se contribuir para com o avanço da formação cultural de modo a revolucionar cientificamente e politicamente o conhecimento em favor da vida ampla. Essa perspectiva dialética consolida-se pela dinâmica multívoca, de sujeito e objeto, ou seja, de pensar ambos como elementos inesgotáveis que se negam e afirmam ao mesmo tempo e em constância inconformista, “referir ao conceito de multívoco leva a

[...] uma segunda reflexão que reflete àquela e define melhor o que ficou vago, em prol dos conteúdos de sujeito e objeto” (Adorno, 1995b, p. 182).

Multívoco vem do latim *multivocus*: plurívoco, múltiplos, muitos, variados (Ferreira, 2009). Amplia-se à ideia de multidisciplinar; conceito constelar à perspectiva dialético-negativa, por experiência além da noção fetichizante e unívoca (pensamento único); foge à idealização unidimensional de “método perfeito”. Para Adorno (1984), há que se desmistificar a própria dialética como método perfeito que, idealizada por neomarxistas dogmáticos, arrisca se fetichizar e conciliar aquilo que poderia traduzir-se em revolução não linear em meio às contradições: “O fim da dialética seria a sua conciliação” (Adorno, 1984, p. 15).

Esse olhar atento ao conhecimento pseudocrítico é coerente em termos metodológicos com a categoria de constelação conceitual, que corresponde a olhar a base conceitual do conhecimento em inconformismo teórico ao tempo que respeita a complexidade entre universal e particular por não sobrepujar contradições. Assim, pesquisas sobre experiências inauditas, pela sua natureza subjetiva, constituem desafio a qualquer concepção teórica. Contudo, a dialética negativa não se furta a lidar com a contradição ao manter ativa a inesgotável disposição ao raciocínio imanente, multívoco e constelar, crítico e (auto)reflexivo. O aspecto multívoco, o potencial constelador, suas conexões com a dialética negativa revelam que é possível um conhecimento consistente, diferenciado, não idêntico (Adorno, 1984).

Tal metodologia consiste em refletir sobre limites da prática imediata frente à experiência consciente, ambas mediadas por teorias, fundamentos sociológicos, psicológicos, filosóficos e

históricos. Uma vez ancorada na orientação adorniana referente ao “segundo giro copernicano no seu contrário”, descortinou-se a subjetividade revelando contradições sociais, preconceitos e limitações linguísticas; mistificação do conhecimento em meio à política e à religião fetichizadas; identificações ideológicas entre ciência, senso comum, transtorno mental, adoecimento mental, experiências inauditas e loucura. Em razão de tal complexidade, a perspectiva multívoca se alinha à tessitura metodológica que possibilita análise da subjetividade em suas múltiplas possibilidades conceituais sucessivas constelares.

Esse raciocínio pode parecer no primeiro momento estranho, simplista, rendido a uma análise subjetivista; no entanto, isso não se configura porque não se ignora conceitualmente o aspecto objetivo, sócio-histórico, que diz respeito à abordagem marxiana, pelo contrário, sua importância não está em questão, mas sua insuficiência quanto a estudos da subjetividade sim, daí o mérito da psicologia e de outros autores (Zanolla, 2007, 2015). Se privilegiar a subjetividade em um primeiro momento justifica a provocação adorniana ao “segundo giro copernicano no seu contrário”, é através da primazia do objeto (universo social) que se pode compreender a alienação material do sujeito em âmbito inverso (subjetivo) para se atuar no universo objetivo (Adorno, 1995b), isso reverbera em metodologia que se coloca em termos políticos, formativos e culturais.

Essa visão ampliada do objeto proporciona processo contínuo e inesgotável a partir do referencial da teoria crítica adorniana (Zanolla, 2007) em interlocução com variados autores. Destacam-se no seu total: Canguilhem (1982, 2005), Moura (1996), Amâncio (2021), Figueiredo (1991, 1999), Foucault (1978), Cardeña, Lynn e Krippner (2013), Martins (2016), Machado (2009), Andrade (2011), Freud (1973a, 1973b, 1973c, 1973d,

1973e, 1973f, 1973g), Vieira (2003), Schramm (2019), Abbagnano (1998), Martins e Zangari (2012), Hagan III (2020), Strassman (2019), Crochik (2010), Laplanche e Pontalis (1994), Honneth (2003, 2007, 2009), Cândido *et al.* (2012), Fontes (2014, 2016, 2019, 2021), Zanolla (2003, 2007, 2009, 2014a, 2014b, 2015, 2016, 2020), Zanolla, Pereira e Pinto (2018), Krippendorff (2004), Guerra (2006), Sousa, Maciel e Medeiros (2018) e outros.

Salienta-se o contributo de Honneth (2003), investigador da terceira geração da Escola de Frankfurt, que ao desenvolver a teoria do reconhecimento robustece o conjunto de conceitos teórico-críticos pertinentes pela atualização em perspectiva crítica, neste caso, com destaque para seu estudo referente ao sofrimento social. A partir do diagnóstico do sofrimento, Honneth (2007) legitima o exercício da crítica para uma consequente emancipação, amplia e aprofunda o objeto de investigação em questão – no sentido de interpretar o conflito, muitas vezes por invisibilidade – e a luta por reconhecimento e emancipação de vários sujeitos. Isso remete à condição de sofrimento e preconceito vivenciada pelos narradores de experiências inauditas. Combater o sofrimento relatado pelos envolvidos com experiências inauditas, sua incompreensão, marginalização pela sociedade em geral é apresentar denúncias contra a invisibilidade (Fontes, 2016, 2021).

Contudo, as contribuições à teoria crítica por Honneth (2007) extrapolam a discussão subjetiva e ampliam-se à ética política como expoente de princípios humanistas. Em sua obra *Crítica del agravio moral*, apresenta uma proposta teórica de reconhecimento da ofensa moral e de ampliação da solidariedade democrática. Honneth (2009) pretende recuperar o potencial ético subjacente aos processos de luta por reconhecimento entre sujeitos que são desenvolvidos a partir da expe-

riência de vulnerabilidade e de violação da integridade pessoal; estes pretendem ampliar os horizontes das formas de relação moral – afeto, respeito e solidariedade – e dos vínculos mútuos, que sustentam a nossa integridade, na forma de autoconfiança, autorrespeito e autoestima.

Esse “giro copernicano” realizado por Honneth (2009) é emblemático para se refletir sobre formas de intervenção da psicologia como ciência (auto)crítica que, ao se permitir desmistificar frente ao adoecimento emocional e às experiências inauditas, pode adquirir subsídios para lidar com o preconceito e os limites das superstições e crenças limitantes que selam a desumanização e o sofrimento. Nesse sentido, as experiências de desprezo, violação moral e os sentimentos de injustiça são fontes de reconhecimento social que poderão ser modificadas.

Paralelamente às esferas de reconhecimento, Honneth (2009) distingue formas de violação moral. Existe uma forma de desprezo que passa pela humilhação do outro e por falta grave de respeito, que vai desde a indiferença e invisibilidade até a estigmatização do outro. Esses princípios vão ao encontro de se realizar (auto)reflexão em termos objetivos e subjetivos em resistência à desumanização em todos os sentidos, sobretudo quando se trata do adoecimento mental. Especificamente em relação ao adoecimento emocional e suas representações sociais, tais reflexões são alertas e constituem princípios a se observar no sentido de se vislumbrar uma sociedade justa, democrática e humanista.

Destarte, Honneth compõe um conjunto de autores fundamentais que em espírito crítico possibilitou interlocução atualizada e rica com autores clássicos frankfurtianos, o que contribuiu para manter o caráter crítico e dialético da investigação, tendo como eixo central o pensamento inconformista dos frank-

furtianos, cujo princípio epistemológico mais importante em relação a qualquer tipo de conhecimento é combater a barbárie, o sofrimento e a idealização do próprio pensamento: “Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir mitos” (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 20). Logo, qualquer idealização abre caminho a comportamentos de padronização que podem levar ao sofrimento do preconceito, desprezo, indiferença, crenças limitantes; mediações por pensamentos onipotentes, invisibilizantes, narcísicos, indiferenciadores. Portanto, essa é a razão de ser da dialética negativa, olhar para si de modo coerente, refletir-se criticamente em suas próprias contradições: “Uma tal dialética é negativa” (Adorno, 1984, p. 145). Essa afirmação é coerente com a ideia de que o próprio esclarecimento carece se autodesmistificar (Horkheimer; Adorno, 1985). Elaboraões das quais se extraiu a metodologia e a base conceitual deste trabalho, em que se procurou fugir à tentação epistemológica de se render adialeticamente a “pressupostos” por ideias fixas de elaborações preliminares.

Metodologia e etapas da investigação: natureza, instrumentos, análise do conteúdo e sujeitos

Ao se apoiar na teoria crítica frankfurtiana, a proposta metodológica deste trabalho, sobretudo com base em Theodor Adorno (Zanolla, 2007), pretende analisar o lugar da psicologia frente às múltiplas representações ideológicas acerca do adoecimento emocional face às experiências inauditas e seus nexos com a ciência, religião, mitos e biomedicina como (de)formação da saúde mental, privilegiando suas contradições.

Natureza da pesquisa

Há uma amplitude conceitual de termos neste trabalho e por várias razões isso se destaca, sobretudo por esta pesquisa situar-se em três áreas afins à Psicologia: Social, Educação e Saúde. A natureza desta investigação é quali-quantitativa. Esse tipo de pesquisa pode ser definido por instrumentos de cunho ao mesmo tempo empírico e teórico.

A pesquisa qualitativa e quantitativa ainda são concebidas como campos opostos pela maioria dos pesquisadores nacionais da área de ensino de ciências, impossibilitando no emprego de abordagens quali-quantitativa no alcance dos resultados pretendidos, fato que poderia favorecer o enriquecimento da in-



investigação, via complementariedade na análise dos objetos de estudo. Frente a esta realidade, sugere-se o estudo e divulgação da abordagem quali-quantitativa junto aos programas de pós-graduação nacionais, de modo a evidenciá-la como um delineamento metodológico integrado, sem desconsiderar os pontos fortes e fracos que cada método apresenta e a complementaridade que viabiliza mapear aspectos diferentes e complementares da realidade educativa (Schneider; Fujii; Corazza, 2017, p. 582).

Desse modo, as pesquisas quali-quantitativas partem de investigações empíricas simples. Obtém, por meio da análise do conteúdo, dados fundamentais da amostragem para os resultados da aferição dos dados.

Instrumentos: **SSPS** e análise do conteúdo

Segundo Osório *et al.* (2008), o programa de tabulação de dados *Self-Statements During Public Speaking Scale* (SSPS) – em tradução livre: Escala de Autodeclarações Durante a Fala em Público – é um instrumento para autoavaliação que visa eficiência e avanços em pesquisas qualitativas das áreas de Ciências Humanas. Portanto, foi o instrumento aqui escolhido como sendo o mais adequado para avaliar as narrativas dos sujeitos por análise de conteúdo.

A SSPS na versão para o português do Brasil mostrou-se adequada quanto às propriedades psicométricas estudadas. Consideram-se oportunos e necessários estudos que avaliem os demais indicadores de validade e fidedignidade da SSPS, com amostras clínicas e não-clínicas (Osório *et al.*, 2008, p. 207).

No caso desta pesquisa, no primeiro momento, os dados foram descritos e organizados em um levantamento por vídeos (casos, depoimentos, narrativas) correspondentes à experiên-

cia de cada sujeito. Em seguida, a transcrição de indicadores forneceu descritores com base nos conceitos mais frequentes indicados pelos sujeitos (ex.: Mudou a vida; Realidade atípica; Tempo; Sentimento predominante; Tratamento psicológico; Visão ampla). Por essa lógica, indicadores geram descritores por corresponderem às menções agrupadas (ex.: Sim e não; Amor e paz; Se viu; Atemporal; Desmaiou; Não sabe).

Em relação à organização dos dados nas tabelas para se afe-
rir sobre o perfil dos sujeitos e as representações sobre as ex-
periências inauditas, a análise foi dividida em duas etapas: a)
apresentação dos dados sociodemográficos e b) apresentação
das narrativas como análise discursal ou do conteúdo. A orga-
nização inicial metodológica, em que se identificou descrito-
res por indicadores, foi realizada no programa Excel e serviu
de base para os dados brutos, que por sua vez, na sequência,
foram agrupados para efeito do cruzamento dos dados finais
pelo programa SSPS.

Uma vez que os instrumentos foram escolhidos, o método
de identificação linguística mais adequado de acordo com o re-
ferencial teórico foi a análise de conteúdo, em que foi possível
um exercício reflexivo quanto aos significados dos conceitos em
coerência com a teoria crítica da dialética negativa e suas cate-
gorias – específicas e gerais –, possibilitando rever objetivos e
propostas iniciais, criar e ressignificar conceitos, bem como es-
tabelecer interlocução com autores, teorias e questionamentos
iniciais criados pela dinâmica da coleta dos dados. Essas etapas
foram fundamentais. A análise do conteúdo se mostrou método
acertado para lidar com a experiência empírica e teórica a que a
pesquisa se propôs. Segundo Adorno (1995a), as pesquisas care-
cem de instrumentos mais eficazes, e indica a análise do conteú-
do como fundamental para investigações em áreas de humani-
dades, sobretudo para se obter dados sobre aspectos subjetivos:

Penso que nesta questão não avançamos muito mediante procedimentos usuais de questionários e nem com mais sofisticadas pesquisas, mas aqui o método mais plausível efetivamente é a *content analysis* Análise do Conteúdo, ou seja, a análise dos próprios fenômenos, em que seria possível inferir mais ou menos significados das consequências dos fenômenos para as pessoas, mesmo que este efeito não possa ser registrado (Adorno, 1995a, p. 88).

A indicação metodológica de Adorno atende em termos científicos às exigências de critérios para as ciências humanas visando consistência científica pela articulação entre objeto, dados, objetivos e o referencial teórico em pesquisas dessa natureza. A análise do conteúdo corresponde à natureza das pesquisas quali-quantitativas à medida que

fazer uma abordagem do método de análise de conteúdo, significa demonstrar sua versatilidade, mas também seus limites enquanto técnicas. Vislumbramos assim, que o desenvolvimento deste método passa invariavelmente pela criatividade e pela capacidade do pesquisador qualitativo em lidar com situações que, muitas vezes, não podem ser alcançadas de outra forma. De qualquer maneira é uma importante ferramenta na condução da análise dos dados qualitativos, mas deve ser valorizado enquanto meio e não confundido como finalidade em um trabalho científico (Campos, 2004, p. 614).

Uma vez que a investigação aqui desenvolvida sobre experiências inauditas teve a extração de dados a partir de narrativas espontâneas e não por questionários ou entrevistas, reafirma-se que a análise do conteúdo foi coerente para se refletir sobre as representações sociais dos sujeitos em articulação com a base categorial e conceitual, viabilizando a apropriação de significados acerca das experiências inauditas por ideologias expressas (Adorno, 1984, 1995b). Logo, conceitos como espiritualidade e experiências anômalas, verdade e realidade, religião, imanência, adoecimento emocional, pseudociência, transtorno

mental e outros emergiram como instrumentos para se compreender aspectos subjetivos do problema. Portanto, analisar o discurso narrativo de tais experiências demonstrou suas representações culturais sobre o objeto e foi condição primordial para o avanço dos resultados.

Sobre narrativas, ocorre que ações pragmáticas, de racionalidade tecnicista e determinista de modo científico, e supersticioso do ponto de vista do senso comum – vinculadas tanto às experiências inauditas quanto ao adoecimento emocional –, representam valores desumanos que se expressam em narrativas de sofrimento, preconceito e indiferença manifestas tanto pela linguagem quanto pelo comportamento individual e coletivo, institucional e cultural; por representações sociais que “abertamente por meio da palavra” ou, “em termos psicológicos, se encontram na superfície” (Crochik, 2010). Isso reflete comportamentos sociais e políticos a partir de grupos representativos (religiosos, científicos, de ofícios variados, microgrupos, associativos, informais, formais). Ou seja, implica processos formativos ou deformativos, de modelagem ou conscientização mediados pela educação ampla e cultural.

Para Crochik (2010), em nosso contexto permeado pela contradição, a narração complementa a ação de experienciar para além da mera vivência. A experiência está contida nas expressões de narrativas; o narrador conta experiências próprias e alheias, sempre imprimindo sua marca. Assim, embora contraditório, o discurso é parte do conteúdo contextualizado. A incorporação da experiência que decorre da incorporação da reflexão, por sua vez, comparece como expressão linguística; o que pode ser avaliado pela narrativa, possibilitando um repertório verbal que identifica concepções referentes à teoria e à prática, compondo a relação entre categorias, teorias e metodologias, sujeito e objeto.

Como se sabe, a importância da expressão linguística para se libertar das injustiças, sofrimento e desumanização não passa ao largo pelos frankfurtianos. Para Honneth (2009), resulta fundamental atender à expressão dos sentimentos de desprezo e de injustiça, uma vez que a partir da sua interpretação será possível aprofundar as formas democráticas de reconhecimento entre sujeitos e minimizar as possibilidades de estes serem afetados pela injustiça social. Essas experiências, como negativas, poderão alavancar processos autorreflexivos em termos individuais e coletivos. Portanto, não há dúvidas de que as narrativas são instrumentos valiosos para subsidiar investigações críticas e delas se extrair potencial consciente pela análise do conteúdo.

Destarte, a opção pelo método mais adequado para tratar o material empírico se orientou pelos objetivos teórico-críticos desta pesquisa, sua concepção epistemológica em investigação dialética. Tendo em vista esses princípios, necessário se fez definir por onde a investigação e a análise caminhariam: etapas, delimitação do campo, sujeitos, universo, instrumentos e principais categorias selecionadas como critérios. Identificou-se a definição de experiências anômalas – posteriormente chamadas de (in)comuns e, depois, ressignificadas como “inauditas” –, considerando sua delimitação conceitual. Considerou-se, ao se ressignificar conceitos e estudos anteriores, mesmo aqueles que avançaram sobre temas polêmicos, como o de Cardeña, Lynn e Krippner (2013, p. 2):

Definimos experiências anômalas como incomuns (exemplo: sinestesia), ou que, embora seja vivenciada por uma quantidade considerável da população, (exemplo: experiências de telepatia), acredita-se que desviem da experiência comum ou da realidade que são comumente aceitas.

Como visto ao longo do trabalho, a definição de experiências anômalas sofreu ressignificação após explanação crítica dos conceitos de anomalia, anormalidade e patologia por Cangulhem (1982). Isso foi fundamental para se elaborar o conceito de “experiência inaudita”. Além disso, questionou-se o significado de experiências anômalas por potencializar preconceitos ideológicos e contradições de experiências incomuns, marginalizadas como sendo anormais. Ao se ressignificar o termo anômalo para (in)comum e, por fim, inaudito, se manteve a dinâmica constelar da dialética negativa que, em processo multívoco, questionou até mesmo a ressignificação de tais conceitos no seu limite. A percepção de que até mesmo o termo “incomuns” seria insuficiente para definir tais experiências se constatou conforme os estudos teóricos foram acompanhando o avanço da análise dos dados empíricos.

Desse modo, análise significativa partiu dos dados que demonstraram ser o termo “inaudito” – não explicável, extraordinário, incompreendido, nunca antes visto, original, não há exemplo (Ferreira, 2009) – o mais apropriado para definir tais experiências de acordo com os relatos dos sujeitos que demonstraram não haver parâmetros fixos que as enquadrem de modo definido. E essa característica de desconhecimento sobre a experiência não explicável se amplia do científico ao senso comum. Outro elemento definidor quanto à substituição do termo “anômalas” diz respeito ao fato de que, após estudos acerca de seu significado, seu potencial referente ao preconceito se destacou. A sociedade não está preparada para lidar com aquilo que não conhece, não controla, que causa incompreensão; isso orienta e gera mitos e tabus. Não reconhecer os limites do conhecimento impede sua desmistificação, facilita insegurança e medo, fortalecendo ideologias, mitos e superstições. Não por acaso, quando se trata dessas experiências, igrejas, templos re-

ligiosos, seitas, gurus, terapias alternativas são opções em proporção maior a terapias com psicólogos, psiquiatras, hospitais e clínicas *experts* em doenças mentais.

Estados inauditos se definem por experiências fora do corpo, memórias de vidas passadas, quase morte (EQM), curas “anômalas”, “espiritualistas”, “alucinatórias”, místicas, telepáticas (com vivos, entidades variadas e mortos), contatos e abduções alienígenas (em naves, outras dimensões, espaços domésticos ou abertos em variados locais e horários), sinestesia e sonhos lúcidos (Cardena; Lynn; Krippner, 2013; Machado, 2009; Martins, 2016). Essa caracterização encontra eco na definição de “condição primária” do sujeito das experiências, conceito do qual Adorno (2020) diferencia estados de regressão infantil por traumas e experiências “secundárias” adultas (racionais, místicas, astrológicas), que possuem organização administrada do ponto de vista ideológico. Não obstante, embora essa diferenciação seja importante para distinguir intenções ideológicas no campo do misticismo e suas políticas de intenções psíquicas, não foi objetivo central investigar a fundo essas duas definições sobre tais condições subjetivas porque o objetivo se voltou para os impactos ideológicos dessas experiências na sociedade e suas consequências quanto ao sofrimento frente às contradições da psicologia como ciência da subjetividade.

Foi devido a essa delimitação que se elegeu, em meio às várias experiências inauditas, relatos de EQM. O critério partiu do fato de que, dentre todas as experiências inauditas, as EQM demonstraram ser mais evidentes e exploradas em pesquisas que buscam visão científica do problema. Embora abduções e contatos com óvnis e alienígenas sejam narrativas comuns, não foram selecionados justamente pelo seu caráter difuso, explorado e generalizado. Além disso, as EQM compõem como sendo experiências das mais comuns narradas.

As EQM, como elemento do conjunto das experiências inauditas, não raro são consideradas alucinações (como percepções do inexistente) e delírios (como crenças absurdas) pela comunidade médica, que as indicam como sintomas de hipóxia, isto é, efeito da falta de oxigenação no cérebro (Amâncio, 2021; Strassman, 2019). É comum se ouvir falar que tais experiências se dão como consequência de estados esquizofrênicos em estado pré-morte. No entanto, há muito que estas experiências são pesquisadas, sobretudo pela comunidade neurológica e psiquiátrica, e sua explicação não é simples:

São eventos psicológicos profundos que têm elementos transcendentais e místicos e ocorrem, normalmente, com indivíduos que estão próximos da morte ou em situações de perigo físico ou emocional. [...] São relatadas por indivíduos clinicamente mortos, mas que, então, ressuscitaram; por indivíduos que morreram de fato, mas que conseguiram descrever suas experiências nos momentos finais (visões no leito de morte); e por indivíduos que no decorrer de acidentes ou doenças, temiam que estivessem próximos da morte (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013, p. 241-242).

Há várias classificações por inúmeros autores sobre características de EQM. Uma vez que não raro tais experiências se confundem com sintomas de transtornos mentais, isso é desmistificado por autores que estudam o tema (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Machado, 2009; Martins, 2016; Strassman, 2019). No entanto, aqui importa, do ponto de vista psicológico, seus resultados referentes aos desígnios à saúde ou ao adoecimento mental. Essa preocupação reclama à psicologia, como ciência da subjetividade, que assuma seu lugar em termos de pesquisas e tratamentos perante atuações psiquiátricas, religiosas e alternativas em geral.

Amostragem em Experiências de Quase Morte (EQM): sujeitos, Comitê de Ética e campo

Pela natureza dos dados nos quais se basearam análises de relatos espontâneos dos sujeitos, não houve direcionamento por orientação, questionários ou entrevistas. No máximo, um diálogo espontâneo entre o sujeito e o apresentador do canal do YouTube *Afinal o que somos nós?* Isso fez a diferença quanto à estruturação e análise dos dados. Por exemplo, devido à espontaneidade, o indicador “Não menciona” comparece em número bem superior ao indicador objetivo da resposta “Não”. Portanto, “Não menciona” amplia o significado das respostas de modo não determinista e se torna um dos principais indicadores de respostas aos descritores da pesquisa por não haver perguntas e respostas fechadas. Indica também respostas influenciadas pelo caráter inaudito – inexplicável – das experiências. Essa metodologia confluiu bem com a técnica da análise do conteúdo. Logo, essa liberdade irrestrita para os sujeitos expressarem o que sentiram, viram e aferiram em tal vivência se mostrou oportuna para a investigação. As narrativas não direcionadas se deram relativamente livres, ricas em detalhes específicos e variadas por padrões gerais – compondo certa lógica geral linear por etapas do momento em que se inicia a experiência inaudita à sua conclusão com o “retorno” à vida –, que se repetiram em certa sequência, mas não em detalhes.

A proposta inicial indicou o campo da pesquisa a partir de dois canais da plataforma virtual YouTube. Foram considerados na indicação os critérios de consolidação pública pelo assunto e tema, número de acessos e participação de internautas nos canais *Afinal o que somos nós?* e *Flávio Valle*. O primeiro ca-

nal possui nove anos de atividade, apresentado pelo físico Carlos Mendes e pelo médico neurologista Edson Amâncio. Com mais de 35.500.000 visualizações e 340.000 inscritos, este canal apresenta relatos de pessoas de diferentes classes sociais, graus de instrução, faixa etária, gênero e nacionalidade sobre suas EQM. Desde 2015, possui grande público de nível cultural e escolar médio a elevado. Devido ao grande número de relatos, são mais de duzentos vídeos. Chama a atenção o fato de seus idealizadores perseguirem um viés investigativo e científico na exposição das experiências, cuja base de acolhimento aos sujeitos narradores também se destaca.

O canal *Flávio Valle*, com o mesmo nome de seu apresentador, a princípio se destacou por expor relatos sobre experiências inauditas variadas, inclusive de EQM, mas, sobretudo, privilegiando contatos e abduções alienígenas e teorias conspiratórias e negacionistas diversas (Fanjul, 2021). Possuindo mais de 23.300.000 visualizações e 190.000 inscritos, se iniciou há dez anos. Seu público, bem como seus expositores, é extremamente diversificado, difuso e aleatório em termos de grau de escolaridade, classe social, profissão e interesses acerca do tema. Contém mais de duzentos vídeos. Embora impactante em termos quantitativos de acesso, o conteúdo deste canal até o momento não demonstrou objetivo bem-definido em termos científicos ou de relevância social. Neste, não se demonstra critério público para a exposição de experiências inauditas. Isso arrisca informações apócrifas com fins comerciais que fortalecem o uso de tais experiências pela indústria cultural do misticismo. Fato que ganha terreno cada vez mais intenso a julgar pelo número de visualizações e inscritos.

Nessa medida, optou-se apenas pelo canal *Afinal o que somos nós?*, por atender aos propósitos desta pesquisa quanto às

intenções científicas dos seus idealizadores, sobretudo quanto à seleção específica dos participantes voltada às EQM. Não apresenta especulações de interesses comerciais – divulgações de terapias holísticas alternativas variadas, cursos e livros –, e o propósito de seus participantes ao exporem suas experiências é, segundo dados desta pesquisa, serem ouvidos, aceitos, poderem contribuir, desabafar. Durante os relatos, a atitude de acolhimento conflui para certo “processo terapêutico” por poderem falar, chorar, compartilhar com iguais e serem ouvidos, posto que muitos alegam sofrer com tal situação por variados motivos, sobretudo, julgamentos acerca de sua sanidade mental. Esse fato motivou também a escolha desse canal.

Ao se reconfigurar o campo de coleta dos dados, foi preciso reformular seu campo, quantidade de amostragem e perfil dos sujeitos como um todo. Destaca-se que outros canais sobre o tema foram consultados de modo aleatório – isentos de tabulação de dados –, no sentido de se ampliar reflexões sobre o objeto. São eles: *EQM: além da vida*, *EQM: feita de luz*, *Trabalhadores da luz*, o próprio canal *Flávio Valle* e outros. Ao não se ignorar outros canais que tratam do assunto, em consultas esporádicas, ampliou-se a análise dos dados ao cotejar outros relatos de EQM. Não obstante, conforme a pesquisa avançou e a transcrição dos primeiros relatos espontâneos aconteceu, percebeu-se a riqueza desses dados e o quão importante foi centrar forças apenas no canal *Afinal o que somos nós?* Assim, pôde-se delimitar experiências inauditas em EQM, e isso deu maior consistência aos dados.

Inicialmente, os critérios de seleção dos sujeitos foram: de dez a vinte participantes, priorizando a diversidade de características (classe social, faixa etária, grau de escolaridade, profissão, experiência com religiões, medicamentos e terapias psi-

quiátricas ou psicológicas) e que narrassem referências a isso. Esses critérios foram modificados durante o percurso ao se analisar a relação dos envolvidos com as experiências inauditas, com a religião, a biomedicina e a psicologia em termos sociais e políticos. Além disso, a quantidade de vídeos aumentou conforme se optou por apenas um canal como campo. E isso foi explanado ao longo da análise dos dados.

Uma vez que os sujeitos expuseram sua imagem, dados pessoais e narrativas a público aberto da internet, não se fez necessário recorrer ao Comitê de Ética constituído para reger critérios específicos a pesquisas com seres humanos (Brasil, 1996). Mesmo diante da publicização dos relatos, os nomes dos sujeitos foram preservados. Por essa razão, não foram citados nomes ou disponibilizada lista contendo a sequência dos vídeos analisados. Procurou-se observar na análise princípios básicos que regem a ética em pesquisa com seres humanos em respeito a cada sujeito que teve sua narrativa analisada por exposição pública. Foram excluídos dois vídeos por critérios específicos por não atenderem aos objetivos desta investigação. Isso se deu com base em elementos que aqui não serão expostos para resguardar a imagem e privacidade dos envolvidos. Logo, detalhes foram poupados para não ferir a Resolução Brasileira de Ética em Pesquisa (Brasil, 1996).

Uma vez que a opção por apenas um canal elevou o número do material coletado, tal reestruturação se deu da seguinte maneira: foram analisados relatos de 126 sujeitos; cada relato corresponde a um vídeo, narrativa ou programa; a média de apresentação de relatos é quinzenal; o período escolhido foi a partir do primeiro relato do programa até o último publicado no mês de agosto de 2022, quando se encerrou o período estipulado para a coleta de dados pelo cronograma acadêmico desta pesquisa.

Os critérios de escolha da amostragem se basearam em elementos pré-discursivos, visando identificar representações sociais (ideologias) circunscritas em torno da relação entre experiências inauditas, perfil sociodemográfico, adoecimento mental, interfaces com a religião, modelo biomédico, mitos, ciência e, sobretudo, com a terapêutica psicológica. Partiu-se das expectativas espontâneas dos sujeitos em relação ao papel da psicologia e da ciência analisadas de acordo com objetivos, metodologia, categorias e conceitos teóricos. A intenção considerou o potencial (de)formativo de cada experiência pelos sujeitos, bem como seu olhar sobre a psicologia e sua intervenção diante do sofrimento e de conflitos antes, durante e posteriormente às experiências.

Conceitos e categorias como base teórico-crítica

Como se viu, um trabalho da envergadura da teoria crítica da sociedade requer base conceitual sólida, perspectiva de elaboração categorial e amplitude constelar e multívoca diante do objeto. A princípio, na intenção de obter uma fonte confiável de definição analítica em meio à diversidade das doenças e transtornos mentais, como base para se cotejar os dados, e também devido às manifestações de confusão com estados inauditos, definiu-se por destacar a esquizofrenia como tipo de doença mental cotejando com experiências inauditas a partir de menções relativas ao seu diagnóstico e sintomas. A esquizofrenia possui um alto potencial de mistificação devido aos sintomas aparentes de dissociação da realidade. Curiosa tal mistificação quando se sabe que diagnóstico e sintomas de esquizofrenia não são unânimes nem mesmo entre psiquiatras e idealizadores do DSM-5 (Araújo; Lotufo Neto, 2014).

No entanto, a associação da esquizofrenia com a psicose, as paranoias graves, delírios, dissociações cognitivas e deformações da realidade por grandes pesquisadores, como Freud (Laplanche; Pontalis, 1994), não impede que o senso comum disso se aproprie de modo incipiente e inadequado, alimentando superstições, preconceitos e mitos ideológicos em torno da doença. Ficou claro por esta pesquisa que tais dilemas subjetivos recaem no universo cultural e político de modo oportuno a investimentos intensos e altamente lucrativos da indústria farmacêutica aliados a interesses em tratamentos clínicos privados de grandes grupos econômicos. Isso não passa incólume quando se trata de se fomentar a ignorância acerca das experiências inauditas que não raro se confundem com adoecimento ou transtorno mental; isso permeado por representações sociais relativas a religiões, crenças, tabus e mitos em meio a uma ausente preocupação de grande parte de estudiosos da psicologia.

Contudo, conforme a pesquisa foi avançando com base na análise dos dados, o problema da mistificação do adoecimento mental e das experiências inauditas, representado pela ideia de loucura e anormalidade, mostrou-se insuficiente e sua relação com a esquizofrenia perdeu força como elemento ideológico. Embora a esquizofrenia seja emblema de desafio a ser enfrentado pela área da saúde mental como um todo, é um dos problemas críticos em meio a tantos diagnósticos e tipologias preconceituosas que causam sofrimento devido ao despreparo e deformação educacional da própria ciência e da sociedade ao lidarem com a vida. Logo, percebeu-se que a associação do adoecimento mental com características de experiências inauditas só acirra o preconceito e as confusões, tanto do ponto de vista científico quanto do senso comum.

Eleger uma doença e seu diagnóstico como núcleo central para se compreender representações sociais ideológicas fren-

te à dimensão complexa das experiências inauditas é contraditório e certamente pequena o objeto e o problema como um todo. Além disso, a preocupação central está além dos diagnósticos específicos, bem como das próprias experiências inauditas. Não há o que protelar quando o lugar de responsabilidade tanto da psiquiatria quanto da psicologia como ciências abre espaço às religiões, seitas, tratamentos místicos alternativos (movidos por crenças supersticiosas). Isentar-se dessa problemática mantém o sofrimento e o preconceito por indiferença, arriscando fortalecer representações culturais ideológicas de dominação material e humana.

Ao final desta investigação, tanto o arcabouço teórico quanto a metodologia aplicada demonstraram-se pertinentes a processos teóricos e práticos que buscam consolidar uma formação cultural crítica, humanista, reflexiva, democrática e coerente com a autonomia no sentido emancipatório; em perspectiva da maioridade kantiana, ou seja, que conflua ao sujeito se reconhecer consciente de suas responsabilidades ao tempo que livre de qualquer tutela de outrem (Adorno, 1995b). Por princípio, postulou-se atuar metodologicamente contra experiências de desrespeito ao sofrimento, configurando uma base da luta por reconhecimento dos indivíduos que ultrapasse determinados padrões institucionalizados (Honneth, 2009).

Não significa isso que esta pesquisa alcançou seus objetivos com méritos inquestionáveis, longe disso. Afirmar tal determinismo seria mistificar o próprio trabalho que, ao que parece, apresenta-se inicial diante de tantos questionamentos surgidos com base nos dados analisados. Sem dúvida, o mérito desta investigação é apontar a urgência de outras pesquisas que possibilitem ampliar a compreensão de nexos entre psicologia, sofrimento, educação e emancipação, cultura, doença e saúde

mental, experiências inauditas e sociedade. Só assim se poderá olhar o futuro pela lente da esperança do “vir a ser”: “O que toda a cultura nada mais fez, até hoje, do que promover, será realizado pela civilização quando esta for tão livre e ampla que não exista mais fome sobre a terra” (Adorno, 1995a, p. 99).

Exposição e análise geral dos dados

Descritores e indicadores do perfil sociodemográfico

Tabela 1 – Instrução

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Ensino médio	1	0,8	0,8	0,8
Não menciona	54	42,9	42,9	43,7
Superior	56	44,4	44,4	88,1
Superior/ pós- -graduação	11	8,7	8,7	96,8
Superior/ PHD	4	3,2	3,2	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Observa-se pelo descritor Instrução (Tabela 1) que:

- 1) A maioria dos sujeitos possui nível superior. Inclusive somando-se isso à pós-graduação e pós-doutorado obtém-se o total de **56,3%**.
- 2) O número de sujeitos que não mencionaram sua instrução é inferior ao número daqueles que informaram durante as narrativas: **42,9%**.



- 3) Os dados desmistificam mitos de que experiências inauditas se limitam a pessoas simples de “baixo nível cultural”. O quadro é contrário. Demonstra diversidade considerável. Isso exige desmistificar preconceitos a começar pela base original das experiências que apresenta dicotomia entre senso comum x erudição, intelectualidade x incipiência.

Tabela 2 – Profissão

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Adm./ Contab.	5	4,0	4,0	4,0
Análise de Dados	1	0,8	0,8	4,8
Aposentados(as)	3	2,4	2,4	7,1
Arte e Cultura	18	14,3	14,3	21,4
Assistência Social	3	2,4	2,4	23,8
Iniciativa Livre	1	0,8	0,8	24,6
Comércio	4	3,2	3,2	27,8
Direito	4	3,2	3,2	31,0
Educação	19	15,1	15,1	46,0
Empresariado	8	6,3	6,3	52,4
Engenharia	2	1,6	1,6	54,0
Física	1	0,8	0,8	54,8
Militar	2	1,6	1,6	55,6
Não menciona	30	23,8	23,8	80,2
Prát. Rel. e Esotér.	5	4,0	4,0	84,1
Saúde	16	12,7	12,7	97,6
Serv. Público	4	3,2	3,2	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Profissão (Tabela 2) contém uma diversidade rica em termos do ofício dos sujeitos. Destacam-se na análise pelos indicadores:

- 1) A maioria quase absoluta dos sujeitos é ativa na área de Humanas; apenas três aposentados. Chama a atenção o alto número de funções que lidam com pessoas. Conta-se com assistentes sociais e profissionais do Direito: **5,6%**. Tem-se em Arte e Cultura **14,3%**: cineastas, músico, atores, jornalistas, promotores, artistas plásticos. Destaca-se em Educação **15,1%**: professores e licenciados; na Saúde **12,7%**: médicos, terapeutas, psicanalistas, cuidadores, enfermeiros, psicólogos. Somando-se esses percentuais, o total é **47,7%**.
- 2) O total acima é significativo ao se considerar os **23,8%** que não mencionaram profissão e os demais, divididos em áreas como Exatas, Sociais Aplicadas e profissionais do comércio, servidores públicos, militares, empresariado, aposentados e autônomos: **53,8%**.
- 3) Uma amostragem diversa e ampla com diferentes atuações e conhecimentos, contudo, é clara a preponderância de profissões cuja função é o cuidado com pessoas em situação de fragilidade e aprendizado. Destaque para a Saúde, com médicos anestesiologistas, obstetra e cardiologista, psicólogos, assistentes sociais e enfermeiros; a maioria é composta por professores (19), perfazendo um total de **27,8%**.
- 4) Somando-se sujeitos que não mencionam profissão, **23,8%**, e os demais de áreas fora do trabalho direto com o público, **8,7%**; obtém-se o total de **32,5%**. Nesse caso, exclui-se sujeitos que atuam com práticas religiosas e holísticas como sendo “alternativas”, embora algumas lidem com o público e realizem intervenções consideradas terapêuticas, mas que, do ponto de vista formal, não se adequam oficialmente às áreas da Saúde, Educação ou Cultura, tais como: tarólogo, reikiano, pastoras, terapeuta esotérico e consteladora familiar: **4%**.
- 5) Ao se considerar as áreas de Arte e Cultura como de âmbito formativo e educacional, a amostragem de trabalho com o público sobe para **47,7%**. No entanto,

não se deve ignorar profissionais do Direito e Assistência Social no atendimento à população pela área de Humanas: 5,6%; acrescentando-se perfazendo total de **53,3%**.

- 6) Alguns sujeitos trabalham diretamente com atendimento a pessoas ou empresariado e acumulam formação em áreas afins, como: filósofo e artista, filósofo e empresário, professor e artista, psicóloga e taróloga, advogada e pedagoga, advogada e pastora, sociólogo e advogado.

Tabela 3 – Gênero

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
F	78	61,9	61,9	61,9
M	48	38,1	38,1	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Quando se trata de sujeitos participantes, o descritor Gênero (Tabela 3) demonstra que o universo feminino preponderou com **61,9%**, enquanto a porcentagem masculina ficou em **38,1%**.

- 1) Nunca é demais considerar que esses indicadores foram tomados sem consultar os sujeitos, com base no que apresentam os vídeos, significa isso uma margem de possível erro em relação à identificação dos sujeitos com sua definição por sexo feminino ou masculino.
- 2) Em que pese essa advertência, chama atenção o fato de as narrativas serem espontâneas e haver aparentemente número maior de pessoas do sexo feminino; isso abre margem para questionamentos como: teriam condições específicas inerentes à constituição feminina facilitado depoimentos de mulheres? Se sim, quais? Mulheres estariam mais abertas – por influências da cultura – para revelar essas experiências?

Tabela 4 – Idade atual

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
18-29	4	3,2	3,2	3,2
30-40	52	41,3	41,3	43,7
50-69	63	50,1	50,1	94,4
70-89	7	5,4	5,4	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Em termos da idade atual (Tabela 4), os indicadores acima aferem:

- 1) A maioria ampla dos sujeitos decidiu relatar sua experiência a partir da maturidade, idade aproximada de 30 a 69 anos: **91,4%**.
- 2) Não significa isso que as experiências ocorreram nesta faixa etária. A maioria se deu antes dos 40 anos. Alguns sujeitos mencionam o período a que se referem, sendo: doze casos de 3 a 10 anos; doze de 11 a 20 anos; nove de 21 a 30 anos; doze de 31 a 40 anos; dois de 51 a 60 anos e um aos 70 anos. Chama a atenção o número da idade de 7 anos: sete casos (Arquivos de Dados Brutos em Planilha Excel).
- 3) Embora os relatos se deem na atualidade em fase madura, a maioria não menciona o período de ocorrência da experiência e, curiosamente, independentemente disso, todos os sujeitos afirmam se lembrar de detalhes peculiares e afirmam nunca terem esquecido, mesmo em casos em que se passaram décadas.

Tabela 5 – Quadro clínico

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Acid. aéreos ou autom.	19	15,1	15,1	15,1
Acid. variados	8	6,3	6,3	21,4
AVC, isquemia e probl. cardíacos	15	11,9	11,9	33,3
Câncer	4	3,2	3,2	36,5
Cirurg. (parto, útero, ovário)	13	10,3	10,3	46,8
Cirurg. variadas	9	7,1	7,1	54,0
Covid, grip, H1N1	6	4,8	4,8	58,7
Depressão grave	1	0,8	0,8	59,5
Fraturas e dores	5	4,0	4,0	63,5
Hemorragias em parto	14	11,1	11,1	74,6
Hemorragias variadas	6	4,8	4,8	79,4
Infecção generalizada	5	4,0	4,0	83,3
Mal súbito ou inconcl.	10	7,9	7,9	91,3
Não relataram EQM	4	3,2	3,2	94,4
Probl. pulmonares	2	1,6	1,6	96,0
Tentativa de suicídio	5	4,0	4,0	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Observa-se pelos indicadores do descritor Quadro clínico (Tabela 5) que:

- 1) Cirurgias referentes a partos, ovários e úteros se sobrepõem aos demais quadros em **21,6%**. Isso é coerente com o fato de haver maioria de relatos de mulheres.
- 2) Chama a atenção o número elevado de casos de hemorragia no parto, com **11,1%**. Acrescido de hemorragias variadas (rompimento de artérias, acidentadas e cirurgias variadas), com **4,8%**, perfazem um total de **15,9%** dos casos. A pergunta é: estariam quadros de hemorragias ou de alteração hormonal relacionados às EQM?
- 3) Problemas referentes a isquemias, infartos, acidente vascular cerebral ou cardíacos em geral sobressaem com **11,9%** dos casos.
- 4) Destaque para o considerável número de casos de mal súbito e estados inconclusivos: 7,9% (pessoas que não sabem explicar o que aconteceu ou o diagnóstico não define o quadro); cirurgias variadas: 4,8% (apendicite, cirrose, tireoide, hérnias, hemorroidas, vesícula, tumores), totalizando: **12,7%**.
- 5) Foram declaradas cinco tentativas de suicídios, 4%, que, somadas ao restante, como problemas pulmonares, choque elétrico, covid, H1N1, gripes, infecções generalizadas, cânceres, acidentes variados, como domésticos e de trabalho e assaltos a tiros, depressão grave, fraturas e dores, totalizam o percentual de **28,7%**.
- 6) No indicador de acidentes aéreos e automobilísticos, destaca-se que há maioria considerável de envolvimento de automóveis.
- 7) A variedade de diagnósticos e casos clínicos como origem de EQM leva a dificultar a definição de doenças específicas que poderiam explicá-la. Ao mesmo tempo, isso garante credibilidade à análise pela diversidade de variáveis.
- 8) Por outro lado – à exceção de quadros hemorrágicos, em que se chamou a atenção o número –, isso indica

que os sujeitos não se identificam à EQM por quadro clínico, tipo de enfermidade ou intervenção médica, mas por condição vital (diagnóstico e/ou decreto de morte clínica).

- 9) Houve três relatos curiosos com diagnósticos de pressão arterial a zero ou inconclusiva por profissionais confusos por não compreenderem tal quadro e o estado vital do sujeito. Um caso de velório por mais de 24 horas. Um caso de perda das funções vitais totais em que o sujeito, dado como morto, ficou por cinco horas coberto da cabeça aos pés com um lençol em local de acidente com afundamento de crânio; “voltou” quando o caminhão do IML se aproximou. Dois casos diferentes de desistência de reanimação em sala de cirurgia quando os médicos decretaram a morte e se preparavam para preencher o formulário de óbito e haviam avisado os familiares. Inclusive, em um dos casos, o corpo estava aberto quando a pessoa “voltou”, causando tumulto na equipe.
- 10) Além dos casos atípicos acima relatados, não se sabe o motivo, mas chamou a atenção que dez dos sujeitos afirmam terem sentido calor ao iniciar as experiências.
- 11) É considerável o relato de quatro pessoas que não passaram por EQM e sim por projeções extracorpóreas (experiência inaudita referida pelos sujeitos como “saídas do corpo”); no entanto, apresentaram condições subjetivas que se assemelham em sentido cognitivo, sensorial, psíquico e perceptivo.

Tabela 6 – Religião

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Agnóstico(a)	1	0,8	0,8	0,8
Ateu(ia)	7	5,6	5,6	6,3
Católico(a)	8	6,3	6,3	12,7

CONTINUA▶

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Católico(a)/ NRE	1	0,8	0,8	13,5
Ecumênico(a)	1	0,8	0,8	14,3
Era ateu(ia)	8	6,3	6,3	20,6
Era cético(a)	2	1,6	1,6	22,2
Espírita	4	3,2	3,2	25,4
Evangélico(a)	4	3,2	3,2	28,6
Evangélico(a)/ NRE	5	4,0	4,0	32,5
Não tem	16	12,7	12,7	45,2
Não menciona	51	40,5	40,5	85,7
NTNRE	17	13,5	13,5	99,2
Oriental/ Cabalista	1	0,8	0,8	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Os indicadores do descritor Religião (Tabela 6) são reveladores quanto ao potencial influenciador de crenças institucionalizadas vinculadas às EQM. Destacam-se:

- 1) Considerando o potencial que se espera das religiões como fonte de influência nas EQM, o número de sujeitos que assumiram delas participar em comparação aos demais indicadores é inferior: nove católicos, quatro espíritas e nove evangélicos; um percentual total de **17,5%**. Destaca-se que os números de católicos e evangélicos se equiparam e sobressaem em relação aos espíritas.
- 2) Religiosos que não relacionam suas crenças às experiências (NRE) comparecem em 4,8%; somados ao contingente que manifesta não haver relação de qualquer religião com as experiências (NTNRE), 13,5%, compreende-se o total de **18,3%**.
- 3) Chama a atenção o número de ateus e ex-ateus que passaram pelas experiências: 11,9% e, mais ainda, ao

somar esse resultado com agnósticos, ecumênicos, céticos e os que não têm religião, perfazendo um total de **28,6%**.

- 4) **40,5%** não mencionam religião. Ainda assim, considerando que a menção à religião foi espontânea e não em resposta a questionários ou pergunta prévia, o número de abstenções não é relevante. Logo, essa amostragem específica não indica identificação de experiências inauditas ou EQM com as religiões.
- 5) Somando-se todas as manifestações que não se referem às religiões institucionalizadas, obtém-se o quantitativo curioso de **69,1%**. Esse dado é fundamental, posto que demonstra que as religiões oficiais aparentemente têm pouca importância quando se trata de vivenciar experiências inauditas.
- 6) A julgar pelos indicadores, em geral, não há relação objetiva das EQM ou experiências inauditas com a religião oficial dos sujeitos envolvidos.
- 7) O conjunto de dados – de todos os descritores, não apenas deste – indicam ao final que as experiências inauditas fazem a diferença em sua vida qualitativamente e que correspondem a uma espécie de expansão de recursos internos para lidar com vicissitudes. Isso indica que o sujeito desenvolve recursos psíquicos para administrar conflitos e voltar à vida ativa de modo saudável e ressignificado frente a si, ao outro, ao planeta e à sociedade. Apresentam ampliação de consciência e reestruturação mental em busca de melhor qualidade de vida.

Tabela 7 – Espiritualidade

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Acredita em algo	4	3,2	3,2	3,2
Acredita	26	20,6	20,6	23,8
Crê em Deus	1	0,8	0,8	24,6
Crítico/ NRE	4	3,2	3,2	27,8

CONTINUA▶

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Em busca/ aberto	7	5,6	5,6	33,3
Menciona, não define	1	0,8	0,8	34,1
Não tem	2	1,6	1,6	35,7
Não menciona	33	26,2	26,2	61,9
Não relaciona à exper.	5	4,0	4,0	65,9
Relaciona à cult. oriental	16	12,7	12,7	78,6
Pesquisa/ estuda	21	16,7	16,7	95,2
Relaciona à exper.	2	1,6	1,6	96,8
Relaciona à ciência	3	2,4	2,4	99,2
Religião explica	1	0,8	0,8	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Espiritualidade (Tabela 7), diferente de Religião, se amplia como sentimento absoluto e sobrenatural, além da compreensão material instituída socialmente. Os dados gerais mais estes específicos elucidaram que, na realidade, o termo “espiritualidade” é inadequado às experiências inauditas pelo fato de que estas são indefiníveis do ponto de vista de sua mensuração e identificação específica conceitual, como se verá na conclusão deste trabalho. Assim:

- 1) **26,2%** não mencionam a palavra espiritualidade. Ao se agrupar essas manifestações com outras, como Não tem (1,6%), Não relaciona com a experiência (4%), a Religião não explica (0,8%) e Crítico mas não relaciona com a experiência (3,2%), o resultado geral é expressivo em **35,8%**.

- 2) Em compensação, aqueles sujeitos que estão em busca de compreendê-la, são curiosos (5,6%) e estudam ou pesquisam sobre o assunto (16,7%), somam **22,3%**.
- 3) Tendo em vista os indicadores Relaciona com a experiência, Relaciona mas não define (2,4%), Religião explica a experiência (0,8%) e Relaciona com a ciência (2,4%), obtém-se uma amostragem total de **4,8%**. Destaca-se número maior de Relaciona a experiência com a ciência do que com a religião.
- 4) Surpreende o resultado do indicador que relaciona a espiritualidade com a cultura oriental: **12,7%**.
- 5) Curiosamente, apenas duas pessoas mencionam Deus ao se referir à espiritualidade. Aparecem termos como: eu sou, consciência cósmica, expansão da consciência, consciência quântica ou universal, bem maior, fonte criadora ou de amor.
- 6) Algumas questões emergem dessas amostragens, como: pelo fato de não se relacionar espiritualidade, religiões e vivências inauditas, estariam as pessoas propensas a substituir as religiões como instituições sociais consolidadas por experiências ditas “espiritualistas”, identificadas como Reiki, terapias esotéricas e de regressão, meditação, Cabala, Budismo, Mahikari, artes marciais de origem oriental?
- 7) Outras questões comparecem diante dos indicadores: o fato de haver número expressivo de sujeitos interessados nos estudos e pesquisas haveria relação com o interesse pela cultura oriental e o declínio da religião nas respostas? Estaria o nível cultural dos sujeitos diretamente ligado a esses resultados (a maioria tem nível superior – 56,3%)?
- 8) Aqui se nota que o número de pessoas interessadas em conhecer e pesquisar sobre essas experiências é considerável, o que pode ser uma das explicações para o crescimento da indústria cultural do misticismo nas multimídias, sobretudo na internet.

Tabela 8 – Tratamento psicológico

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Criticou/ Recusou	2	1,6	1,6	1,6
Não menciona	113	89,7	89,7	90,5
Trat. psicol. terap.	8	6,3	6,3	96,8
Terap. esot. hipnose	3	2,4	2,4	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

No descritor Tratamento psicológico (Tabela 8), foi possível analisar:

- 1) Número expressivo e acentuado de sujeitos (113) que não mencionam a psicologia em seus relatos: 89,7%. Isso mesmo diante do sofrimento psíquico diversificado, extrema carga emocional complexa, conflituosa, confusa e incompreensível ao lidarem com isso junto a familiares, amigos, colegas de trabalho, médicos e religiões.
- 2) Esses dados são confirmados ao se aferir o número de menções à tratamento psicológico ou terapêutico, não significando definição do tipo de terapia; portanto, não se pode garantir que tenha sido psicológica: **6,3%**. Isso questiona ainda mais o papel da psicologia no tratamento emocional de pessoas com experiências inauditas.
- 3) Nesse sentido, emergem outras fragilidades da relação entre psicologia e experiências inauditas. Nas poucas menções ao tratamento psicológico, duas pessoas criticaram o contato que tiveram com terapeutas como tendo sido tratados como doentes mentais e delirantes (um disse preferir conversar com a nutricionista), outro narra que a psicóloga insistia que seus amigos seriam imaginários e

isso o constrangia. Um sujeito afirma que mesmo com quadro de depressão preferiu não fazer o tratamento psicológico.

- 4) Esses dados são importantes no sentido de convocar a psicologia e seus pesquisadores a reverem conceitos, técnicas e métodos de intervenção junto a essas vivências.
- 5) Com tudo isso, devido às limitações da intervenção psicológica, as terapias alternativas ou esotéricas ganham espaço, comparecendo com 2,4% (hipnose de vidas passadas, transcomunicacional, constelações).

Tabela 9 – Tratamento psiquiátrico

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
À época	2	1,6	1,6	1,6
Homeopático	1	0,8	0,8	2,4
Não menciona	115	91,3	91,3	93,7
Sim	8	6,3	6,3	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

De acordo com o descritor sobre Tratamento psiquiátrico (Tabela 9):

- 1) Foi lembrado por onze sujeitos, sendo que um relacionou-o a homeopatia, em um total de 8,7%. Percentual insignificante diante do fato de que 91,3% não o mencionaram em suas narrativas. Ainda assim foi superior às menções à psicologia.
- 2) É digno de nota narrativas do tipo “o psiquiatra viu minha EQM como doença mental”. Isso remete a riscos de preconceitos que associam, confundem doenças mentais, experiências inauditas e qualquer “desordem” mental fortalecendo estereótipos e rotulagem.
- 3) Essas contradições da psiquiatria, se desprovida de trabalho multidisciplinar, acirram ainda mais o so-

frimento dos sujeitos, das experiências inauditas e do adoecimento emocional. Cabe à psiquiatria também rever métodos de intervenção no trato com os pacientes. Cabe tanto em psiquiatria como em psicologia formação cultural e humana. Lidar com o sofrimento não é questão apenas de saúde, mas educacional e política.

Descritores e indicadores de representações sociais

Tabela 10 – Mensagem sobrenatural

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Múltiplas	6	4,8	4,8	4,8
Não menciona	12	9,5	9,5	14,3
Tempo real	1	0,8	0,8	15,1
Sim	107	84,9	84,9	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

De acordo com o descritor Mensagem sobrenatural (Tabela 10), observa-se que:

- 1) 84,9% manifestaram ter recebido algum tipo de mensagem sobrenatural durante a experiência (voz, parente morto ou vivo, entidade, Jesus, luz, seres altos, ser indefinido). Em conjunto com 4,8% que definem essas mensagens como múltiplas, o total é de quase **90%** dos sujeitos.
- 2) O índice acima é bastante acentuado ao se considerar que apenas 9,5% não mencionam mensagens durante a experiência. A maioria absoluta reporta-se a cenários nunca vistos, dificuldade de explicar com palavras, momentos de silêncio, paisagens paradisíacas, descanso. Um dos sujeitos que não passaram por EQM apresenta experiência de avistamento de óvnis em tempo real, filmada e comentada tecnicamente.

Tabela 11 – Realidade atípica

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Múltiplas	3	2,4	2,4	2,4
Natural	2	1,6	1,6	4,0
Sim	121	96	96	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Os indicadores do descritor Realidade atípica (situação não vivenciada em realidade habitual) – Tabela 11 – expõem:

- 1) Somando-se o percentual de sujeitos que visualizaram realidade atípica e realidades atípicas múltiplas, obtém-se alto percentual (**98,4%**). Índice muito próximo a **100%**. Apenas dois sujeitos consideraram suas experiências como “naturais” ou dentro dos padrões normais aceitáveis para uma realidade corriqueira.
- 2) Entre os dois sujeitos que não viram suas experiências como atípicas estão um homem que levou seis tiros e, ainda assim, “levantou, subiu em sua moto, foi para casa, conversou com a esposa que marcou uma consulta, foi ao médico, acordou com a certeza de que tudo fazia parte de seu cotidiano...”. Para ele, esses fatos correspondem à realidade. Outro caso trata-se de um sujeito que narra vivenciar com naturalidade uma diversidade ampla de experiências inauditas ao longo de sua vida. Portanto, experiências extracorpóreas, independente de EQM, são parte de sua realidade.
- 3) Apresentaram-se casos curiosos na amostragem total, como o de um sujeito que alega, “sem saber”, ter voltado ao período intrauterino e vivenciado situação de revelação familiar que guardou como sendo real até a vida adulta. Soube pela mãe e tias que tudo acontecera antes, após identificar uma fotografia e um ornamento familiar. Há também o caso de uma

mulher que ficou dois meses em coma e alega ter vivido outra vida com ricos detalhes (familiares, ofício, relações sociais, geográficos, políticos, históricos). Ao acordar do coma, teve dificuldades para se adaptar à “nova realidade e atual família”. Chegou a rejeitar a “mãe real”. Sente saudades da “mãe de lá”.

- 4) Destaca-se também a narrativa de um sujeito que entrou em situação inaudita após dor de cabeça na presença de amigos e interagiu com “outro plano” ao mesmo tempo que narrava o que se passava com ele. Viu-se em meio a situações atípicas, no entanto, não se sabe se esse caso se aplica ao formato de EQM devido ao contexto apresentado.
- 5) Estes dados indicam que, de fato, experiências inauditas são incompreensíveis e inexplicáveis. Pelo menos por enquanto.

Tabela 12 – Acompanhante espiritual

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não	3	2,4	2,4	2,4
Não menciona	8	6,3	6,3	8,7
Sim	98	77,8	77,8	86,5
Vários	13	10,3	10,3	96,8
Voz	4	3,2	3,2	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

De acordo com o descritor Acompanhante espiritual (Tabela 12):

- 1) Não há uma regra geral sobre esses acompanhantes, mas há um roteiro específico nesse sentido. Em geral, há presença de parentes e amigos mortos e vivos; alienígenas; seres altos; crianças; desconhecidos; autoridade ou não; entidades divinas ou angelicais, como Jesus, querubins e santos; vozes por telepatias; luzes; animais que morreram na infância ou fase adulta.

- 2) Não raro os narradores manifestam não conhecer esses acompanhantes pelo simples fato de não mostrarem o rosto ou “o cobrirem com luz”.
- 3) Destaca-se a presença de seres altos (em média dois metros) e magros vestindo túnicas, mencionados por quinze pessoas. A diversidade de “presenças” que acompanham as incursões dos sujeitos é diversa e possui função também variada: recepcionar, proteger, alertar, aconselhar, julgar, revelar algo, entreter, acusar, refletir, decidir quanto ao retorno ao corpo, simples interlocução. Contudo, destacam-se as funções de acolhimento, aconselhamento e apoio aos “chegantes”.
- 4) Um caso curioso que mostra o quanto não se controla a situação é que houve relatos de acompanhantes receberem broncas de entidades hierarquicamente superiores por procedimentos equivocados quanto ao trato com o sujeito da experiência, como se houvesse uma organização administrativa da situação.

Tabela 13 – Bem-estar

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Absurdo/ Inexplicável	4	3,2	3,2	3,2
Contrário	4	3,2	3,2	6,3
Indiferente	3	2,4	2,4	8,7
Não	3	2,4	2,4	11,1
Não menciona	9	7,1	7,1	18,3
Sim	90	71,4	71,4	89,7
Sim/ Não	13	10,3	10,3	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

No descritor Bem-estar (Tabela 13), confirmam-se pelas narrativas benefícios à qualidade de vida com as experiências de modo geral.

- 1) Somando-se **71,4%** de sujeitos que afirmam terem sentido bem-estar com **3,2%** que manifestam bem-estar absurdo ou inexplicável, obtém-se o valor considerável de **74,6%**.
- 2) Por outro lado, ao se agregar os indicadores: Contrário, Não e Sim, e Não, é impossível se ignorar o percentual de sujeitos que vivenciaram sentimentos entre bem-estar e seu oposto: **15,9%**. Essa diversidade de sentimentos antagônicos demonstra maior fidedignidade para os resultados da análise da amostragem.
- 3) Chama atenção a insignificante abstenção: **9,5%**, entre Indiferentes e Não mencionou.
- 4) Em que pese insignificante número de sentimentos negativos, indicadores corroboram de modo amplo com resultados que apontam essas experiências complexas e inauditas positivas para os sujeitos em geral, de modo a mudarem completamente sua visão de mundo (família, planeta, natureza, animais, profissão, concepções).

Tabela 14 – Mudou a vida

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não	2	1,6	1,6	1,6
Não menciona	2	1,6	1,6	3,2
Normal	7	5,6	5,6	8,7
Sim	112	88,9	88,9	97,6
Completamente	3	2,4	2,4	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Mudou a vida (Tabela 14) merece reflexão ao se cotejar com dados anteriores referentes a Bem-estar, posto que relatam terem mudado para melhor:

- 1) O percentual de sujeitos que mudaram a vida após a experiência é alto: **91,3%**.

- 2) Comparecem argumentos tais como: renasceu; é outra pessoa; pensa mais no próximo; desapegou do materialismo e das pessoas; está mais sensível; se coloca no lugar do outro; sente os sentimentos do outro, sobretudo sofrimento, dor, tristeza; passou para profissão com a qual se identifica; desenvolveu compaixão, solidariedade, empatia e intuição; se voltou para o próximo com alteridade e ética; participa de projetos de voluntariado; mudou positivamente com a família, se tornam mais leves, sobretudo com os filhos. Há um sujeito que passou a aceitar que a filha adotasse um cãozinho. Fato que seria impossível antes de uma “conversa” durante a experiência. Nesse caso, o sujeito mudou completamente a ponto de deixar o emprego estável de professor universitário e voltar-se para a promoção de cursos sobre Cabala.
- 3) Sobretudo, os sujeitos sentem-se mais realizados; passaram a aceitar contato com fenômenos “sobrenaturais” ou “espirituais” com “normalidade”; resolveram estudar; sentem maior conexão com o planeta, astros, animais e a natureza (passam a defendê-los), o universo e o cosmos. Uma sintonia imensa com o Todo. São múltiplas as referências a mudanças apresentadas em todas as narrativas. Mas destaca-se compaixão, empatia, amor e sensibilidade aumentadas.
- 4) Como se verá adiante, a maior referência a mudança está no fato de que a maioria perde o medo da morte e passa a acreditar – ou esperar – que há algo além deste universo ou da realidade após o desencarne e, ainda, que a consciência é independente do corpo e do cérebro (Descritor 50).
- 5) Muitos relatam ainda que família, amigos, colegas de trabalho e pessoas próximas em geral percebem e comentam sobre as mudanças como sendo de cunho benéfico para as relações como um todo. E assim se sentem.

- 6) Sujeitos que afirmam não terem modificado suas vidas após as experiências inauditas correspondem a parcos **1,6%**. Por outro lado, sujeitos que manifestam normalidade – por estarem habituados às experiências – são mais expressivos, em **5,6%**.

Tabela 15 – O outro o vê anormal?

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
A psicóloga	1	0,8	0,8	0,8
Brincam	1	0,8	0,8	1,6
Duvidam/ Assustam	3	2,4	2,4	4,0
Maluco/ Louco	14	11,1	11,1	15,1
Marginalizam	1	0,8	0,8	15,9
Não compreendem	4	3,2	3,2	19,0
Não menciona	55	43,7	43,7	62,7
Normal	1	0,8	0,8	63,5
Suj. não se importa	2	1,6	1,6	65,1
Ignoram-no	4	3,2	3,2	68,3
Julgam-no	11	8,7	8,7	77,0
O psiquiatra	3	2,4	2,4	79,4
Sujeito esconde	6	4,8	4,8	84,1
Incomodam-se	2	1,6	1,6	85,7
Sim	12	9,5	9,5	95,2
Sim/ Não	1	0,8	0,8	96,0
Medo de ser visto como anormal	5	4,0	4,0	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Em relação ao descritor O outro o vê como anormal (Tabela 15), os indicadores são diversos e significativos, sobretudo para a psicologia como fonte de estudos futuros:

- 1) O número de sujeitos que menciona dificuldades e sofrimentos para lidar consigo, o trabalho, familiares e relações sociais após as experiências é variado e alto: **50,7%**. Isso se torna mais grave ao se considerar o alto número de pessoas que não mencionam: **43,7%**.
- 2) Isso explica a extrema gratidão de alguns sujeitos para com o canal *Afinal o que somos nós?* (Descritor 56) por oportunizar que esses sujeitos se sentissem ouvidos e acolhidos diante de demonstrações variadas de rotulagem, julgamentos e incompreensão, ou seja: preconceito com sua situação. Não foram raros esses depoimentos.
- 3) Portanto, alegam sofrimento duplo: ter de lidar com suas questões internas de extremos conflitos e confusões, suscitadas pelas experiências, e ainda lidar com a incompreensão e julgamento dos outros sobre aquilo que nem sequer eles mesmos compreendem.
- 4) Mencionam sensações conflituosas como Sim; Julgam; Não compreendem; Ignoram; Se incomodam; Marginalizam; Duvidam; Se assustam; Brincam; em um total alto de **30%**.
- 5) Alguns sujeitos manifestam Sim e Não; Esconde; Tem medo de ser visto como anormal: **9,6%**.
- 6) Os índices mais altos são “veem-no como maluco, louco, delirante, doido”: **11,1%**.
- 7) O percentual de **3,2%** é inquietante para profissionais da saúde mental que lidam com sujeitos dessas experiências, porque demonstra que as referências a profissionais da Psicologia e Psiquiatria foram lembradas como os associando a pessoas anormais. Além disso, há apenas duas referências positivas com o tratamento terapêutico, ainda assim, em uma não se sabe que tipo de terapia, se seria psicológica ou esotérica. Por outro lado, a outra experiência cita a terapia esotérica como benéfica.

- 8) Esses dados são preocupantes pelo fato de que quase não se menciona o tratamento psicológico ou psiquiátrico, e quando isso ocorre se dá de modo negativo. Suscita isso pergunta: o fato de muitos não mencionarem experiências com tratamentos psiquiátricos e psicológicos esconderia algum tipo de tabu? Se sim, isso poderia ser associado à rotulagem e ao preconceito em relação a tratamentos psicológicos e, mais ainda, psiquiátricos, a quem “toma remédio”. Esses profissionais estariam atentos quanto a esse preconceito? Haveria providências como pesquisas sobre esses tabus ideológicos? Afinal, é um problema que reverbera diretamente nos consultórios.
- 9) Embora os indicadores Não se importam e Normal correspondam a índices insignificantes de 2,4%; diante dos demais dados, no conjunto dos descritores, os sujeitos demonstram ser sua condição de apreensão, preocupação e sofrimento. Esse quadro exige reflexão das áreas de Educação e Saúde Mental, sobretudo quando se trata da Psiquiatria e da Psicologia.

Tabela 16 – Se vê anormal

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Confuso(a)	3	2,4	2,4	2,4
Diferente e estranho	15	11,9	11,9	14,3
Esconde, medo julgam.	8	6,3	6,3	20,6
Medo de rejeição	13	10,3	10,3	31,0
Incomp., preocupado	9	7,1	7,1	38,1
Medo de julgamento	1	0,8	0,8	38,9
Não	2	1,6	1,6	40,5

CONTINUA▶

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não menciona	60	47,6	47,6	88,1
Normal	5	4,0	4,0	92,1
Sim	4	3,2	3,2	95,2
Triste	1	0,8	0,8	96,0
Vergonha/ Questiona-se	3	2,4	2,4	98,4
Vulnerável e só	2	1,6	1,6	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Se vê como anormal (Tabela 16) também é muito significativo para a psicologia como fonte de estudos futuros:

- 1) Percebe-se que quando se trata de se autoavaliar a condição mental diante de experiências inauditas, os sujeitos em sua maioria se abstêm em **47,6%**.
- 2) A diversidade e quantidade alta de manifestações de angústia pelos sujeitos leva a se aventar a possibilidade de profunda inquietação, ansiedade e constrangimento para se falar sobre isso.
- 3) Apenas cinco pessoas manifestaram sentirem-se normais, um percentual irrisório de **4%** diante da quantidade que narra situação de sofrimento, ansiedade, confusão e preocupação com o próprio estado mental.
- 4) Alguns sentem vergonha, tristeza e se questionam, em **3,2%**. Há os que se sentem vulneráveis, sozinhos e confusos: **4%**.
- 5) Chama a atenção a amostragem de sujeitos que sentem medo de julgamento e de rejeição, que se sentem preocupados, confusos e incompreendidos: **27,7%**.
- 6) Por outro lado, é curioso que a maioria que manifesta desconforto mencione o indicador Diferente e estranho, com **11,9%**.

- 7) O número de sujeitos que Não se vê anormal, em **1,6%**, é insignificante se comparado com o índice que revela constrangimentos e desconfortos variados nos demais. Isso indica que os sentimentos predominantes são de sofrimento, conflitos e dificuldades emocionais múltiplas.
- 8) Nesse sentido, os resultados revelam em geral grande preocupação com a maneira como os outros os veem (Descritor anterior) e com a própria condição psíquica. Logo, os trabalhos psicológico e psiquiátrico seriam fundamentais para minorar e controlar o sofrimento mental. No entanto, esses tratamentos não aparecem como protagonistas nas falas dos sujeitos. Menos que tratamentos alternativos, como se viu.

Tabela 17 – Filme da vida

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não menciona	97	77,0	77,0	77,0
Reencarnação	3	2,4	2,4	79,4
Sim	21	16,7	16,7	96,0
Outra vida	1	0,8	0,8	96,8
Vários	2	1,6	1,6	98,4
Vida uterina/ Nascim.	2	1,6	1,6	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

No descritor referente a Filme da vida (Tabela 17), a maioria, com **77%**, não o menciona.

- 1) Enquanto **16,7%** confirmam que viram passar um filme durante a experiência, estes são variados devido a situações peculiares ao indivíduo.
- 2) Reencarnação, outra vida, vários filmes, vida uterina, nascimento são modalidades de filmes que, segundo os sujeitos, compareceram em suas experiências (**6,4%**). Somados aos confirmados como sim, obtêm-se **23,1%**.

- 3) Esse percentual é significativo considerando que há diversidade quanto à natureza dos filmes de cada sujeito. Houve casos de filmes narrados “de traz para a frente e vice-versa” do nascimento à fase atual, da fase atual ao nascimento e até a vidas passadas.
- 4) Destaca-se que a variedade de detalhes referentes a um filme que lhes aparece. Abre-se um telão à sua frente, em um computador ou mesmo em uma parede, ao tempo que variam também as histórias: vidas passadas, vida anterior ao nascimento, e mesmo um caso de uma mulher que afirma ter vivido por dois meses outra vida estando em coma (Descritor 11).
- 5) Essas narrativas são conteúdo valioso para a clínica e carecem de maior atenção por parte dos psicólogos e psicanalistas por apresentarem possibilidade de se tratar traumas e conflitos profundos referentes à vida do sujeito como um todo.

Tabela 18 – Sofrimento

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Ao voltar	6	4,8	4,8	4,8
Após	2	1,6	1,6	6,3
Contrário	22	17,5	17,5	23,8
Em parte	5	4,0	4,0	27,8
Lida bem	2	1,6	1,6	29,4
Não	11	8,7	8,7	38,1
Não menciona	56	44,4	44,4	82,5
Normal	1	0,8	0,8	83,3
Sim	9	7,1	7,1	90,5
Sim/ Não	9	7,1	7,1	97,6
Só no início	3	2,4	2,4	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

No descritor Sofrimento (Tabela 18), pode-se constatar o grau de dificuldade e angústia as quais perpassam os envolvidos. Obtém-se um quadro geral sobre possíveis danos emocionais durante e após as experiências:

- 1) Uma vez que o formato das narrativas não proporciona respostas objetivas como entrevistas e sim relatos espontâneos, a porcentagem de **44,4%** de Não menciona não chama a atenção.
- 2) Por outro lado, somando-se argumentos como Contrário e Não; obtém-se o percentual considerável de **26,2%**. Esse percentual é importante porque demonstra que, em boa parte, a experiência resulta de vivência positiva de algum modo para o sujeito.
- 3) Isso se confirma a julgar pelos indicadores Lida bem, Normal, Sim e Não e Em parte, totalizando **13,5%**.
- 4) Merece atenção a amostragem total de **15,9%** em que os sujeitos mencionam sofrimento: Sim, No início, Ao voltar e Após algum tempo. As justificativas mencionam: “devido a saudade daquele lugar; a realidade é lá e não aqui; não queria sair de lá de jeito nenhum” (vídeos). Uma pessoa relata depressão pelo inconformismo de ter voltado e outras choram ao se lembrar; outra informa dificuldade de conviver com familiares.
- 5) Duas situações são determinantes para essas respostas em termos psíquicos e físicos: dores e desconfortos referentes ao corpo e à doença ou tratamento e sofrimento psíquico e emocional por saber que perdeu o contato com as sensações de bem-estar e alívio vividas no “ambiente” da experiência.
- 6) Não obstante, a maioria relata tristeza, medo, preocupação ou sofrimento por não serem compreendidas ou por elas mesmas não compreenderem o que se passou.
- 7) Fato é que narrativas dão conta de que, embora algumas (poucas) experiências tenham sido ruins, ainda assim, são importantes para o crescimento e aprendizado dos sujeitos em termos sociais e individuais, conforme apresenta os descritores Mudou para melhor e Aprendizado.

Tabela 19 – Experiência telepática

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Equipe médica	7	5,6	5,6	5,6
Entidades/ Espíritos	12	9,5	9,5	15,1
Não menciona	45	35,7	35,7	50,8
Sim	42	33,3	33,3	84,1
Espíritos/ Vivos/ Voz	9	7,1	7,1	91,3
Espíritos	7	5,6	5,6	96,8
Voz	4	3,2	3,2	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Experiência telepática (Tabela 19) é revelador por se tratar de manifestações de interlocução dos sujeitos com uma espécie de voz em projeção. Importante para a elaboração de suas experiências inauditas em interlocução ou projeção com a realidade.

- 1) É uma amostragem bem variada uma vez que comparamos indicadores diversos: em conjunto (ao mesmo tempo voz, mortos, vivos, entidades, músicas, números, odores, cores) ou individualmente (um ou outro).
- 2) A maioria relata interlocução em telepatia com parentes, amigos vivos e mortos, equipe médica composta por vivos ou mortos e entidades diversas, totalizando **64,3%**.
- 3) Entre aqueles que não mencionam essas mediações, o percentual é de **35,7%**. Isso pode não corresponder ao percentual real, há possibilidade de menções a sim (encobertas).
- 4) Chama atenção o fato de que, entre parentes, amigos, vozes e entidades diversas, despontam conversas telepáticas com equipes médicas de vivos e de “espíritos”.

- 5) O indicador Voz é presente com destaque em interação com outras modalidades de acompanhantes (idioma musicado por instrumentos específicos, iluminada, cheirosa, desenhada). Foi comum associarem essa voz telepática a “uma luz; saía da cabeça; Deus; anjo; uma autoridade compreensiva”.

Tabela 20 – Circunstância da experiência

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Anestesia	9	7,1	7,1	7,1
Coma	19	15,1	15,1	22,2
Desligou/ Apagou	13	10,3	10,3	33,3
Desmaiou	15	11,9	11,9	45,2
Dormiu	1	0,8	0,8	46,0
Entrou	1	0,8	0,8	46,8
Indefinido	10	7,9	7,9	54,8
Lúcido/ Consciente	7	5,6	5,6	60,3
Mal súbito	3	2,4	2,4	62,7
Não percebeu	4	3,2	3,2	65,9
Névoa/ Neblina	4	3,2	3,2	69,0
Proj. extracorpórea	3	2,4	2,4	71,4
Se viu	37	29,4	29,4	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

A circunstância (Tabela 20) em que se dá o início das experiências varia em profusão.

- 1) Somando-se Mal súbito, Não percebeu e Indefinido, o total é de **13,5%**. No caso de Desligou, Apagou, Entrou e Desmaiou, o total é de **13,5%**. Somando-se todos esses indicadores, que demonstram os sujeitos serem “surpreendidos”, a amostragem total é de **27%**.

- 2) Embora estados de coma e anestesia sejam comuns entre si, os dados são considerados quanto ao início da experiência (ex.: tomou anestesia, entrou em coma e começou ou foi anestesiado e começou, entrou em coma): **22,2%**.
- 3) Vários sujeitos tiveram dificuldades ao explicar seu estado e usaram argumentos como: viu uma neblina ou névoa; parecia um pano preto; simplesmente entrou; se viu; totalizando **32,6%**. Com destaque para este último indicador com **29,4%**. Sobrepondo-se a todos os demais que, somados a indefinidos, totalizam o maior índice: **37,3%**.
- 4) Não deixa de ser curioso que apenas uma pessoa alegou que simplesmente “dormiu” (0,8%). Três pessoas não se identificam com EQM e demonstram experiências de projeção extracorpórea: **2,4%**. Contudo, quando se trata de iniciar com lucidez, de modo veemente (totalmente real), a amostragem é de **5,6%**.
- 5) A variedade é imensa. Por exemplo, um sujeito alega ter visto um pano preto descer sobre seus olhos; uma mulher afirma que não percebeu: sofreu um acidente e correu gritando em meio a outra dimensão paralela à realidade; um sujeito levou seis tiros, levantou-se, subiu na moto e foi para casa. Evidentemente na percepção dele.
- 6) Curioso que muitos relatam total lucidez ao ponto de tentarem falar com pessoas próximas e, ainda, olharem “alguém sendo atendido; caído; socorrido” e, só depois, se darem conta de que são eles mesmos. Há relatos de cenários, conversas e situações específicas vistas pelos sujeitos “confirmadas por parentes, amigos, equipe médica”.
- 7) Todos os sujeitos manifestaram lembrar um estado qualquer de consciência de modo que relataram o acontecido com detalhes ricos e diversos. A maioria manifesta lucidez total sobre duas realidades paralelas no transcorrer da experiência inaudita.

- 8) Um sujeito relata que, em postura investigativa, interagiu em análise técnica por equipamentos sofisticados. Neste caso, não se trata de EQM e tampouco projeção extracorpórea (filmou avistamento em que aparecem óvnis em tempo real).
- 9) As identificações com realidades paralelas em EQM se dão nos moldes de projeções extracorpóreas: induzidas ou não; uso de psicoativos; meditação profunda; não necessariamente o sujeito se encontra comatoso, acidentado, em cirurgia, desmaio ou qualquer problema grave de saúde. Há relatos desse estado provocado por técnicas difundidas por livros, cursos e pela internet (Strassman, 2019).

Tabela 21 – Amor intenso, incondicional ou “absurdo”

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Contrário	3	2,4	2,4	2,4
Não menciona	78	61,9	61,9	64,3
Sim	43	34,1	34,1	98,4
Sim/ Não	2	1,6	1,6	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Amor intenso, incondicional ou “absurdo” (Tabela 21) se refere a menções acerca de um sentimento comum de extrema paixão por si, pelo outro em conexão com o universo e o Todo de modo a ser de difícil – “impossível” – explicação.

- 1) Embora a porcentagem maior de narrativas não mencione amor intenso, incondicional ou absurdo (61,9%); mencionaram esse sentimento 34,1%; o que não foi ignorado por ter sido mencionado recorrentemente em número significativo por mais de 30% dos sujeitos.
- 2) De modo compreensível, devido à complexidade das experiências, alguns sujeitos mencionaram sentimento contrário ou ambivalência de sim e não: 4%.

- 3) Destaca-se que menções a um sentimento de amor “absurdo, irrestrito, sem palavras, sem explicação” é acompanhado de detalhamentos específicos a cada sujeito (amor tecnológico, amor espalhado, amor que não cabia, amor colorido, amor musicado, imensurável e por aí afora).
- 4) Ao se cotejar os dados entre si, percebe-se claramente o destaque a tal sentimento de amor irrestrito e absurdo como sendo predominante entre os sentimentos mencionados junto a outro sentimento predominante de paz, como se verá adiante.

Tabela 22 – Sentimento predominante

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Alegria/Perdão	1	0,8	0,8	0,8
Alívio/Leve/ Agradável	8	6,3	6,3	7,1
Amor	2	1,6	1,6	8,7
Amor absurdo	3	2,4	2,4	11,1
Amor/ Desapego	2	1,6	1,6	12,7
Arrepend./ Perdão	1	0,8	0,8	13,5
Confuso/ Curioso	2	1,6	1,6	15,1
Confuso/ Tranquilo	2	1,6	1,6	16,7
Estranho/ Confuso	5	4,0	4,0	20,6
Indiferente/ Normal	3	2,4	2,4	23,0
Medo/Alívio	1	0,8	0,8	23,8
Pânico/Medo/ Preocup.	3	2,4	2,4	26,2
Paz	8	6,3	6,3	32,5

CONTINUA▶

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Paz/Alegria/ Felicidade	4	3,2	3,2	35,7
Paz/Amor	7	5,6	5,6	41,3
Paz/Calma/ Tranq.	2	1,6	1,6	42,9
Paz/Confiança	2	1,6	1,6	44,4
Paz/ Estranhamento	1	0,8	0,8	45,2
Paz/Prazer/Luz	6	4,8	4,8	50,0
Paz/Tranq./ Serenid.	15	11,9	11,9	61,9
Paz/Vazio/ Sossego	2	1,6	1,6	63,5
Paz/Volta ao lar	4	3,2	3,2	66,7
Perplex./ Surpresa	2	1,6	1,6	68,3
Plenit./ Conexão/Todo	12	9,5	9,5	77,8
Racion./ Curiosidade	1	0,8	0,8	78,6
Saudade/ Renascim.	3	2,4	2,4	81,0
Sofrimento/ Amor	1	0,8	0,8	81,7
Sofrimento/ Tristeza	4	3,2	3,2	84,9
Tranq./ Bem-estar	8	6,3	6,3	91,3
Vários/Não menciona	2	1,6	1,6	92,9
Volta ao lar/ Casa	9	7,1	7,1	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Sentimento predominante (Tabela 22) foi elaborado com a intenção de definir a sensação mais lembrada sobre a experiência. Ficou claro que devido à complexidade dessas experiências não se prioriza apenas “um” sentimento, muito pelo contrário, não raro apresentam três ou mais sentimentos predominantes. Considerou-se aqueles que mais se repetiram.

- 1) Destaque para a sensação de paz, que em comum com outros sentimentos (alegria, felicidade, amor, tranquilidade, calma, prazer, luz, serenidade, sossego, volta ao lar) foi mencionada em **40,6%**. Por outro lado, aparecem sentimentos contraditórios junto a paz, como estranhamento e confusão: **2,4%**.
- 2) Na sequência, o amor comparece em **10,4%**, acompanhado de sentimentos como: paz, tranquilidade, desapego e sofrimento. Tranquilidade aparece em segundo lugar com **21,4%**, em comum com os sentimentos: confiança, calma, paz, bem-estar e serenidade.
- 3) Volta ao lar ou Em casa: **10,3%**, ao lado de paz. Nesse sentido, se mencionam outros sentimentos de “acolhimento”: colo de mãe, volta da escola, família.
- 4) Chama a atenção menções a contraditórios e múltiplos sentimentos, como arrependimento e satisfação; alegria e perdão; racionalidade e curiosidade; saudade e renascimento; perplexidade e surpresa; indiferença e normalidade; dúvida e paz; confusão e curiosidade e vários: **10,4%**. Sensações negativas e ambivalentes: confusão e tranquilidade; perdão e arrependimento; pânico, medo, alívio e preocupação; sofrimento e tristeza, com **11,2%**.
- 5) Curioso, apesar de haver várias associações ao amor, prevalecem os sentimentos: paz, **40,6%**, e tranquilidade, **21,4%**; totalizando **62%**. Citados também por relações entre si.
- 6) O quadro apresentado não esgotou as narrativas em termos da diversidade de associações entre sensa-

ções (amor e paz; calma e tristeza; paz e tranquilidade...). Devido a tal complexidade, é um dos descritores mais amplos e complexos da pesquisa. No entanto, foi proposital agrupar o mínimo possível, posto que essa diversidade fortalece a fidedignidade dos dados – demonstrando seu caráter inaudito –, embora os torne mais complexos em análise.

Tabela 23 – Visão de óvnis (após experiências de EQM)

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não menciona	110	87,3	87,3	87,3
Sim	16	12,7	12,7	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Visão de óvnis (Tabela 23) configurou-se após percepção de narrativas de recorrência de avistamentos de alienígenas e naves diversas após a EQM:

- 1) Em alguns casos, os sujeitos mencionam experiência coletiva (inclusive com “confirmação” de acompanhantes), portam fotos e alegam serem provas dos avistamentos.
- 2) Parte significativa não menciona esse tipo de experiência: **87,3%**. Isso deve ser considerado perante a possibilidade variada sobre o tema. O percentual que alega contato com óvnis ou alienígenas é de **12,7%**.
- 3) Há um caso em que o sujeito registra aparição de óvnis (objetos em formato de nave e ser alado) filmados e fotografados com ferramentas tecnológicas apropriadas de longa distância e enquadramento.
- 4) A questão que se coloca é: existiria relação entre EQM e avistamentos de óvnis? Se sim, como se daria? Alguns sujeitos estabelecem essa relação.
- 5) Há discernimento pelos sujeitos da diferença entre alienígenas e espíritos. No entanto, sua percepção

em relação aos dois conflui quando se trata de esperar de seres inauditos autoridade, acolhimento, cura ou esclarecimento, sem ignorar sentimentos de curiosidade e aversivos, como medo, desconfiança, confusão e impotência. É mencionada a percepção de que alienígenas parecem mais evoluídos que “espíritos” em termos tecnológicos.

- 6) Há menções a mudanças de vida após os “contatos”: intuição expressiva, curas, medo ou perda do medo, sensibilidade aumentada, psicocinesia (mover objetos, e aparelhos que funcionam desligados). Luzes que se apagam e ligam sem contato.

Tabela 24 – Projeção extracorpórea

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não menciona	27	21,4	21,4	21,4
Sempre	1	0,8	0,8	22,2
Sim	98	77,8	77,8	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Em Projeção extracorpórea (PEC) – Tabela 24 –, comparece:

- 1) Maioria ampla: **78,6%** de sujeitos em condição de EQM passaram por projeção extracorporal. Ressalta-se que esse tipo de experiência é relatado inúmeras vezes também após as EQM, quando o sujeito alega desenvolver sua intuição e estar mais aberto a experiências inauditas.
- 2) Embora se considere as PEC na maioria das EQM, há três casos de sujeitos que fogem a essa regra. Não mencionam experiências extracorporais em suas EQM uma margem de **21,4%**.
- 3) Isso é interessante porque gera uma indagação: qual seria a relação entre PEC e EQM à medida que ambas seriam interdependentes?

- 4) Há relatos de que PEC são possíveis em sonhos, desmaios, EQM, meditações, exercícios projetivos espirituais e vivências paralelas. Induzidas em cursos, livros etc.
- 5) Alguns sujeitos alegam projeções extracorporais como parte do cotidiano: seria natural viver entre duas realidades paralelas. Um sujeito não passou por EQM, embora suas características de projeção extracorporal vividas sejam semelhantes às características de EQM. Narra PEC peculiares diversas e ricas em detalhamento.

Tabela 25 – Visão do corpo

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não	3	2,4	2,4	2,4
Não sabe	1	0,8	0,8	3,2
Não menciona	40	31,7	31,7	34,9
Sim	82	65,1	65,1	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

No descritor Visão do corpo (Tabela 25), acrescenta-se:

- 1) Sujeitos que afirmaram saída do próprio corpo e o ter visto em visão panorâmica são expressivos: **65,1%**. Número bastante significativo. Chama atenção o fato de que algumas dessas pessoas mencionam certa confusão a princípio por não estarem compreendendo o que faria seu corpo embaixo estando também acima ou quem seria a pessoa sendo atendida por equipe médica ou parentes e amigos (reanimação) antes de se perceber ali. Isso demonstra certa capacidade de discernimento durante a EQM e não ter o sujeito controle sobre sua experiência (certa não premeditação dos fatos). Alguns relatam tentar contato com pessoas no local e não se fazerem notadas.

- 2) Nesse sentido, esses sujeitos compreenderam sua situação; de formas diferentes narram susto, surpresa e medo da morte como sentimentos ao perceberem que seu corpo ocupa um espaço diferente de si e que podem vê-lo em estado imaterial, desfalecido. Muitos se questionaram: morri? Estou morto? Muitos não sabem explicar sua condição fora do corpo: “não há palavras”. Isso reforça o termo inaudito.
- 3) Três sujeitos demonstram não terem visto o corpo em visão panorâmica; suas EQM se passam com detalhes paisagísticos, “cósmicos, quânticos, iluminados”.
- 4) Um número significativo de 31,7% não mencionam visão panorâmica do corpo, compondo um total geral de **34,9%**, incluindo-se Não sabe e Não, com 3,2%.

Tabela 26 – Noção do tempo

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Atemporal	27	21,4	21,4	21,4
Controlado	1	0,8	0,8	22,2
Diferente	2	1,6	1,6	23,8
Fluido	1	0,8	0,8	24,6
Indiferente	2	1,6	1,6	26,2
Lento/ Devagar/ Parado	5	4,0	4,0	30,2
Longo	9	7,1	7,1	37,3
Mais rápido	27	21,4	21,4	58,7
Não existe	1	0,8	0,8	59,5
Não sabe	7	5,6	5,6	65,1
Não menciona	34	27,0	27,0	92,1
Passado	1	0,8	0,8	92,9
Real	5	4,0	4,0	96,8

CONTINUA▶

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Muito diferente	4	3,2	3,2	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Em Noção do tempo (Tabela 26), revela-se diversidade de narrativas das percepções:

- 1) A ideia de atemporalidade aparece com **21,4%** e de tempo mais rápido com o mesmo percentual. Os dois compõem percentual significativo de **42,8%**. Há relatos como: “não há tempo definido; não existe passado, presente ou futuro; o tempo não importa; não é como aqui”. Não mencionam noção de tempo durante a experiência **27%** dos sujeitos.
- 2) Somando-se: é Diferente; Não sabe; Não existe; Lento, Devagar, Parado; Indiferente; Fluido; (muito) Diferente e Controlado, obtém-se o percentual total de **18,4%**. A ideia de controle do tempo foi “mostrada” por “seres” a uma mulher com a metáfora de um fio que “parecia um elástico”, podendo ser esticado, retido ou retornado.
- 3) Intrigantes relatos apresentam o tempo como real, em dimensões paralelas, o que ocorre também em PEC; passado, como no caso de um sujeito que volta a estágio intrauterino e convive com a mãe em uma festa de família: **4,8%**.
- 4) Um percentual de **7,1%** apresenta a ideia de um tempo longo. Geralmente há dificuldade de se explicar do que se trata, levando muitas vezes à compreensão de que na realidade é rápido, visto que “ocorrem mais coisas lá do que aqui”.
- 5) Prevalece a ideia de que há mais acontecimentos “no outro lugar” que acontecem em menos tempo do que em nossa realidade. São comuns manifesta-

ções como encontros inesperados, conversas, orientações, esperas, passeios – tanto lá quanto aqui –, que parecem mais extensas e longas lá e a segundos ou minutos daqui.

Tabela 27 – Visão geral panorâmica (360°)

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não menciona	41	32,5	32,5	32,5
Normal	1	0,8	0,8	33,3
Parcial	1	0,8	0,8	34,1
Real	1	0,8	0,8	34,9
Sim	82	65,1	65,1	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Visão Geral Panorâmica (VGP) 360°, Tabela 27, apresenta:

- 1) **65,1%** dos sujeitos tiveram essa visão, o que é coerente com dados de antes que revelam o mesmo quantitativo de pessoas que viram o próprio corpo (Descritor 15). Nesse processo, relataram ter visto todos os acontecimentos à sua volta até que dali se afastaram por algum motivo (uma luz forte, acompanhantes, procurando orientação).
- 2) **32,5%** não mencionaram – o que não se descarta –, enquanto outros alegam ter estado em situação real, normal e parcialmente panorâmica: **2,4%**.
- 3) Visão real e normal corresponde a sujeitos que ou não perceberam sua própria EQM ou sua experiência não se aplica a EQM.
- 4) Visão panorâmica foi relatada de diversas formas: “360 graus; não havia necessidade de olhar, virar a cabeça ou pescoço para ver tudo; visão ilimitada; se via de frente e de costas; impressão de ter olhos atrás da cabeça; pensava e via; conexão total com tudo o que enxergava”.

Tabela 28 – Conexão com o Todo/ Universo

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Em parte	2	1,6	1,6	1,6
Não menciona	68	54,0	54,0	55,6
Sim	56	44,4	44,4	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Apresenta-se em Conexão com o Todo/Universo (Tabela 28):

- 1) Percentual considerável de **44,4%** de indicações como Sim e **1,6%** Em parte.
- 2) Nesse caso, ainda que o percentual Não menciona seja relativamente considerável, em **54%**, a ideia de uma conexão com o Todo ou com a Luz não raro acompanhou identificações com uma sensação de fazer parte do Universo, do Cosmos, como em espécie de rede sistêmica conectada a tudo e a todos, organizada, inclusive quântica. Como se tudo (inclusive o próprio sujeito) fosse parte de Um.
- 3) Essa conexão se apresentou de modos variados e complexos. Muitos relataram sentimentos paralelos de amor intenso e conexão com a natureza, os animais, mares, outras pessoas. Uma dúvida: estaria essa sensação relacionada ao “sentimento oceânico” relatado por Freud (1973a) como sendo resposta ao desamparo humano?
- 4) A resposta carece de aprofundamento e outras pesquisas para que seja completa, no entanto, com certeza EQM se constitui em uma experiência muito mais complexa do que manifestações de crenças religiosas.

Tabela 29 – Lucidez/ Consciência

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Em parte	2	1,6	1,6	1,6
Extrema/ Plena	2	1,6	1,6	3,2
Normal	1	0,8	0,8	4,0
Real	3	2,4	2,4	6,3
Sim	108	85,7	85,7	92,1
Lucidez total	10	7,9	7,9	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

No descritor Lucidez/Consciência (Tabela 29), postula-se:

- 1) Em um percentual curioso, **98,4%** dos sujeitos afirmam que estavam conscientes e com suas faculdades mentais funcionando no momento da experiência.
- 2) Alguns insistem que a lucidez era plena, total e extrema, enquanto duas pessoas mencionam estarem em parte conscientes devido ao estado de choque com o que encontraram “naquele lugar”; uma pessoa se encontrava em situação real/padrão (não foi caso de EQM).
- 3) Observou-se narrativas e expressões em geral com raciocínio lógico coerente, preservação do aparelho cognitivo (pensamento, memória e linguagem), clareza de ideias bem-encadeadas e bom domínio do repertório verbal descritivo e, ainda, juízo resguardado por condições intelectuais regulares.
- 4) Apenas um sujeito apresentou sintomas de dificuldades emocionais e cognitivas com possível interferência no seu processo de aferição da realidade em um determinado período (não identificado em preservação à sua identidade). Ainda assim, este apresentou condições gerais de compreensão da

realidade, vida profissional ativa, consciência, capacidade de detalhar e interpretar de modo lógico e claro a EQM pela qual passou.

Tabela 30 – Realidade paralela/ simultânea

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não	1	0,8	0,8	0,8
Não sabe	1	0,8	0,8	1,6
Não menciona	12	9,5	9,5	11,1
Real	2	1,6	1,6	12,7
Sim	109	86,5	86,5	99,2
Única	1	0,8	0,8	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

De acordo com os indicadores sobre o descritor Realidade paralela/simultânea (Tabela 30):

- 1) O número de sujeitos que não mencionam é de **9,5%**. Não é alto diante do resultado de outros descritores desta pesquisa, considerando o fato de que são narrativas e não entrevista ou questionário.
- 2) Duas pessoas alegam realidade trivial “normalmente” durante as experiências. Estes sujeitos não passaram por EQM: **1,6%**.
- 3) Ao se agrupar os indicadores Não, Não sabe e Única, obtém-se o total de **2,4%**; o que fortalece o principal resultado daqueles que mencionam que duas ou mais realidades convivem ao mesmo tempo durante as experiências.
- 4) Impactante o percentual que vivenciou duas ou mais realidades: **86,5%**.
- 5) A se considerar contradições das representações acerca do que se entende por realidade – apresentadas no corpo da exposição teórica –, estes dados levam a reflexões oportunas à própria psicologia.

Tabela 31 – Cores, sons, odores, músicas, luzes nunca vistos

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não menciona	14	11,1	11,1	11,1
Normal	1	0,8	0,8	11,9
Real	3	2,4	2,4	14,3
Sim	108	85,7	85,7	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Cores, sons, odores, músicas, luzes nunca vistos (Tabela 31) apresenta mais uma vez diversidade de detalhes sobre a percepção das experiências pelos sujeitos.

- 1) Somando-se 11,1% que não mencionam e 3,2% que veem como normal ou real, tem-se **14,3%**.
- 2) Chama atenção o alto índice de **85,7%** de sujeitos que identificam essas motivações sensoriais como nunca vistas antes. Casos curiosos como a visão de uma artista plástica que menciona tons claros impossíveis de reproduzir com sua própria paleta de tintas, por mais que misturasse as cores.
- 3) A originalidade de cores claras também é identificada nas cores escuras, muito vivas, em tons neon, de brilho variado. Inclusive o branco é mencionado como diferente, iluminado.
- 4) Há relatos de músicas em instrumentos, vozes e cores inigualáveis (“que não se ouve na terra”). O que se aplica também a odores de perfumes tanto agradáveis quanto desagradáveis jamais sentidos – um sujeito que nunca esqueceu o cheiro de “podre” de um local aterrorizante e uma mulher que sentia o cheiro do perfume do pai após sua morte (vídeos). Outra menciona “cheiro de amor”. Chama atenção a repetição de menção a flores de formas e cores sobrepostas nunca antes vistas, assim como a riqueza diversa de detalhes apresentada por cada um dos sujeitos.

Tabela 32 – Cenário ou realidade nunca vistos

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não menciona	2	1,6	1,6	1,6
Normal	1	0,8	0,8	2,4
Real	1	0,8	0,8	3,2
Sim	121	96,0	96,0	99,2
Sim e não	1	0,8	0,8	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Em consonância com o descritor anterior, chama a atenção o alto índice de indicadores Sim em Cenário ou realidade nunca vistos (Tabela 32). Apenas dois sujeitos se abstiveram sobre esse item durante os relatos: **1,6%**.

- 1) Acrescenta-se que dois sujeitos apresentam experiência inaudita em estado “real e normal” e outro alega realidade “vista e nunca vista” ao mesmo tempo, total: **2,4%**.
- 2) Ao se tabular os indicadores, obtém-se o alto índice geral de **96%**. Significa isso que a maioria se depara com o que identifica como uma realidade (“um lugar”) nunca vista em toda a sua vida. Poder-se-ia em termos psicológicos associar isso a regressões primárias? Não há como responder. Ficam abertas futuras pesquisas.
- 3) Chama a atenção o fato de o sujeito detalhar minuciosamente este cenário de modo a manifestar surpresa, curiosidade e dificuldades de repertório verbal para explicar o que viu e viveu como se isso desencadeasse cenas de uma espécie de roteiro “independente de seu controle”.
- 4) Isso leva à seguinte reflexão: o que motivaria os sujeitos a descreverem com riqueza de detalhes diversas e inesperadas situações (independentes?) ao próprio sujeito ao tempo que manifestam não

controlar a própria perplexidade com o que encontram? Inclusive vários se emocionam com o próprio relato.

- 5) E ainda: tal perplexidade é acompanhada de sentimentos aparentemente não passíveis de controle devido a manifestações de confusão, dúvidas, estranhamento, autorreflexões em forma de questionamentos variados, como: o que está acontecendo? Será que morri? Não vou encontrar Deus? Onde está tudo o que aprendi com a religião? E afirmações como: acho que morri; vou procurar a tal luz; vou encontrar tal parente morto, nem sempre encontrado. Muitos tentam falar com pessoas próximas que não as notam. Outros concluem: “a vida real é lá, e não aqui”.
- 6) Isso pode demonstrar que, por mais que não haja provas da existência desse “lugar inaudito”, para o sujeito, há vivência concreta e não aqui. Ao ponto de se questionar a própria sanidade, constrangido e com medo de ser visto como anormal, louco, delirante, esquisito, fora da realidade, de sofrer preconceito. Uma pessoa se queixou de ser chamada de “muito criativa” de modo pejorativo. Outra, que a mãe implorou que não falasse nada a ninguém e que, ao final, esta confessou ter medo de ridicularização por ter passado pelo mesmo em um momento da vida.

Tabela 33 – Dor ou aversão ao corpo no retorno

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Contrário	1	0,8	0,8	0,8
Não	4	3,2	3,2	4,0
Não é o caso	1	0,8	0,8	4,8
Não menciona	88	69,8	69,8	74,6
Sim	32	25,4	25,4	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Em relação ao descritor Dor ou aversão ao corpo no retorno (Tabela 33):

- 1) Parte-se da ideia de que em algum momento da experiência, após vivência inaudita, os sujeitos na maioria são “autorizados a retornarem ao corpo”.
- 2) Uma margem inferior manifesta Não, Contrário e Não é o caso: **4,8%**. O índice mais expressivo está em Não mencionam: **69,8%**. O percentual que relata Sim é considerável frente ao contrário: **25,4%**.
- 3) Alguns sujeitos expressam sobre a volta ao corpo: “nojo, massa disforme, mau cheiro, duro como uma pedra, dor extrema, muito feio, demasiado pesado, foi empurrado, a pior sensação que já sentiu, traumático, todas as dores juntas”. Há também relatos menos traumáticos (poucos) que se referem ao retorno como: “natural, se encaixou, entrou pela nuca, pulou e entrou”. Fica indagação sobre a representação do corpo para os sujeitos. Afinal, não são raras suas menções aversivas.

Tabela 34 – Volta ao lar ou casa

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Contrário	3	2,4	2,4	2,4
Indiferente	1	0,8	0,8	3,2
Não é o caso	1	0,8	0,8	4,8
Não menciona	76	59,5	59,5	63,5
Sim	46	36,5	36,5	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Volta ao lar ou casa (Tabela 34) surgiu por significativo número de menções em que os sujeitos indicam espaço máximo de bem-estar e completude em meio à experiência.

- 1) Mencionaram Indiferença e Não é o caso: 1,6%. A maioria, **59,5%**, não menciona, e **36,5%** indicam tal sensação; índice considerável de satisfação inigualável de estarem “naquele lugar”. Houve menção a “colo de mãe, voltar da escola, voltar à família, ao lugar de onde se originou”. Contrários comparecem com o percentual de 2,4%, o que sugere que a sensação de bem-estar narrada é significativa.

Tabela 35 – Presença de seres altos

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não é o caso	1	0,8	0,8	0,8
Não menciona	101	80,2	80,2	81,0
Sim	24	19,0	19,0	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Chama a atenção o fato de que

- 1) Quase **20%** dos sujeitos revelam contato com seres altos (Tabela 35) que aparentam autoridade e generosidade; usam macacões colados por dentro de túnicas com tons claros na maioria das vezes. Geralmente aparecem como orientadores, mensageiros ou anfitriões: **19%**.
- 2) Como era de se esperar, devido à diversidade dos detalhes das experiências, o índice de sujeitos que não mencionam estes seres é maior: **80,2%**. Há exceções, poucos casos, em que mencionam outros seres com características aversivas, estranhas e assombrosas. O número é insignificante.
- 3) O índice é considerável e causa reflexão sobre repetirem tantas vezes sobre contato com seres com essas características específicas; teriam relação com arquétipos sociais e culturais?

Tabela 36 – Desapego material e humano

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Às vezes	1	0,8	0,8	0,8
Contrário	2	1,6	1,6	2,4
Não é o caso	1	0,8	0,8	4,8
Não menciona	49	38,9	38,9	43,7
Normal	1	0,8	0,8	44,4
Sim	71	56,4	56,4	99,2
Sim e não	1	0,8	0,8	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

No descritor Desapego material e humano (Tabela 36), afere-se:

- 1) **38,9%** não mencionaram. Quem mencionou os indicadores Às vezes, Contrário, Normal e Sim e Não totalizam **4%**.
- 2) O percentual de sujeitos que mencionam desapego é de **56,4%**. Um índice significativo. Destaca-se que o desapego material é superior ao desapego de familiares e pessoas queridas.
- 3) Alguns sujeitos narram mudança de uma vida de ostentação, consumismo, vaidade e ambição para outra de simplicidade, alteridade, amor ao próximo, compaixão, valorização de coisas simples (momentos cotidianos com a natureza e com as pessoas), busca por valores humanistas e “espiritualistas”.

Tabela 37 – Intuição ampliada posteriormente

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Constante	2	1,6	1,6	1,6
Não	2	1,6	1,6	3,2

CONTINUA▶

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não menciona	17	13,5	13,5	16,7
Normal	1	0,8	0,8	17,5
Sim	104	82,5	82,5	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Intuição ampliada (Tabela 37) é um descritor importante para a análise de mudança de vida.

- 1) Curioso o fato de que – contando com aqueles que sempre tiveram intuição “habitual” (1,6%) –, **84,1%** mencionam que sua intuição foi ampliada após as vivências.
- 2) Em contrapartida, não mencionaram, acham normal e não tiveram essa experiência somam o índice de **15,9%**.
- 3) De qualquer modo, o índice de aumento da intuição seja tão lembrado pelos sujeitos de modo a detalhar outras situações posteriores de modo detalhado. As modalidades das experiências posteriores são ampliadas de óvnis a projeções extracorporais; contatos com espíritos; interação de apoio a outras pessoas em projeção. Um sujeito afirma que em desdobramento ajudou uma criança – também em projeção – a voltar para casa, o quarto e ao corpo.

Tabela 38 – Experiências inauditas anteriores (EISA)

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não	6	4,8	4,8	4,8
Não menciona	90	71,4	71,4	76,2
Sim	30	23,8	23,8	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Experiências inauditas anteriores (Tabela 38) apresenta:

- 1) Índice de menções em **23,8%**. Embora haja maioria de sujeitos que não mencionam (**76,2%**), o índice é significativo diante dos argumentos que demonstram serem esses sujeitos mais aptos a lidarem com a situação de EQM.
- 2) O fato de a maioria não mencionar ter tais experiências anteriores é elemento que corrobora a fidedignidade das narrativas à medida que, inclusive de acordo com outros dados, muitos desses sujeitos nem sequer acreditavam que pudesse existir algo próximo ou parecido com o que experienciaram, voltando-se para a “espiritualidade”. Vários inclusive ateus, céticos e agnósticos, como se viu no descritor Religião.

Tabela 39 – Experiências inauditas posteriores

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não menciona	32	25,4	25,4	25,4
Sim	94	74,6	74,6	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Experiências inauditas posteriores (Tabela 39) são narradas pela maioria dos sujeitos que passam por EQM:

- 1) Apenas **25,4%** dos sujeitos não mencionam experiências inauditas após as EQM. Isso considerando que 3,2% da amostragem não se adequa ao quadro de EQM e sim ao de projeções extracorporais espontâneas ou não.
- 2) É significativo o percentual de **74,6%** em que a maioria dos sujeitos passa a conviver em maior intensidade e variabilidade com as experiências inauditas; corroborando com o resultado do descritor Experiências inauditas anteriores.

- 3) Os relatos narram situações “como se a EQM abrisse uma porta para outras vivências amplas antes impensáveis”. Isso corrobora o descritor Mudou de vida. Os dados acima representam, segundo os próprios sujeitos, uma grande transformação a ponto que mudam valores, estilo de vida; alguns se curam de transtornos emocionais, tornam-se mais “espiritualistas” e, como se viu, menos materialistas.
- 4) Esses resultados configuram lição para a psicologia que se pretende atuar sobre o adoecimento mental em geral, conforme foi exaustivamente tratado anteriormente.

Tabela 40 – Escolheu voltar

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não	29	23,0	23,0	23,0
Não é o caso	2	1,6	1,6	24,6
Negociou	10	7,9	7,9	32,5
Não menciona	71	56,3	56,3	88,9
Sempre	1	0,8	0,8	89,7
Sim	12	9,5	9,5	99,2
Sim e não	1	0,8	0,8	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor dos indicadores de Escolheu voltar da EQM (Tabela 40) aponta que:

- 1) A maioria não menciona, em **56,3%**. Considerando que um sujeito (não de EQM) alega autonomia e sempre escolhe; outra menciona sim e não, indicando negociação, e três não se adequam a EQM, obtém-se o total irrisório de 3,2%. Entre aqueles que dizem que não escolheram voltar, a maioria gostaria de ter ficado lá, tamanho bem-estar e identificação com “o lugar”: **23%**. Uma percepção curiosa para a psicologia investigar.

- 2) Negociou a volta corresponde a 7,9%. Nesse caso, o acompanhante espiritual é peculiar ao orientar e mostrar ao sujeito que precisa voltar (por filhos, netos, algum familiar doente, trabalhos a terminar, certa “missão” a iniciar ou concluir). As reflexões geralmente surtem efeito e “consciência” de responsabilidades assumidas.
- 3) Narram que sim e escolheram voltar, em geral, por responsabilidades semelhantes às indicadas pelos orientadores, com a diferença de que não precisam ser “convencidos”. Presume-se “consciência”: **9,5%** puderam escolher.
- 4) As narrativas indicam que, em geral, a escolha acerca do retorno não é primordial, mas sim a conclusão de tais missões inerentes a cada um, definindo o retorno ou não autorizado por entidades “superiores”. Curioso que demonstram certa organização tecnológica por saberes, leis, normas, ética e controle administrativo.

Tabela 41 – Não escolheu voltar

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Brigou	1	0,8	0,8	0,8
Contrário	1	0,8	0,8	1,6
Não	6	4,8	4,8	6,3
Não é o caso	2	1,6	1,6	7,9
Negociou	14	11,1	11,1	19,0
Não menciona	59	46,8	46,8	65,9
Normal	1	0,8	0,8	66,7
Sim	42	33,3	33,3	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Não escolheu voltar (Tabela 41) complementa o anterior ao se possibilitar cotejar ambos os resultados:

- 1) Os dados são evidentes: Não menciona ficou em número inferior ao descritor anterior: **46,8%**. Além disso, os dados deste descritor não se confrontam com os anteriores na computação geral da amostragem. O fator “espontaneidade” ajuda a compreender isso. Presume-se que escolher voltar é indicativo de atenção maior que não escolher voltar.
- 2) De qualquer modo, o índice de sujeitos que afirmam não terem escolhido voltar é considerável: **33,3%**. Esse percentual aumenta consideravelmente ao se acrescentar o indicador Negociou: 11,1%, totalizando **44,4%**. Somando-se Não, Contrário, Normal, Brigou (para ficar naquele lugar, mas voltou obrigado), obtém-se o total de **8,8%**.
- 3) A porcentagem acima é bem inferior diante dos índices que revelam impossibilidade imediata de escolha. Nesse sentido, os Descritores 40 e 41 se aproximam em resultados com diferenças mínimas.
- 4) Confirma-se, pela percepção dos sujeitos, que a possibilidade de escolher voltar é decisão superior; decisões nem sempre claras (um sujeito relatou que teve de voltar imediatamente porque houve “equívoco” na administração desse controle). No geral, os sujeitos relatam que não escolhem, mas no máximo negociam a volta por tomada de consciência e orientação.

Tabela 42 – Saiu e viu o planeta

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não é o caso	1	0,8	0,8	0,8
Não menciona	108	85,7	85,7	86,5
Sim	17	13,5	13,5	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Saiu e viu o planeta (Tabela 42) traz indicadores de que dezessete sujeitos passaram por essa vivência segundo seus relatos.

- 1) Embora o percentual de sujeitos que não mencionam seja expressivo (85,7%), 13,5% dos sujeitos mencionam terem saído do planeta e entrado no sistema solar. Detalham a “subida” de formas variadas, sozinhos, com acompanhantes, ligados por um fio, afastamento gradual: local do corpo, prédio, bairro, cidade, estado, vê os continentes; alguns viram outros planetas e estrelas (como em um mapa-múndi); narram terem visto a Terra do tamanho de uma “pequena bola”, de modo consciente e nítido. Lucidez total ao ponto de sentirem a corrente de ar frio pelo corpo e rosto.
- 2) Há relatos de passeios em “em torno do planeta”, assim como em planetas desconhecidos e até em galáxias nunca vistas; em naves com seres desconhecidos e detalhadamente traçados. Não se sabe qual seria o sentido dessas “saídas”; contudo, o fato de os sujeitos narrarem detalhadamente com riqueza e senso de realismo tais vivências chama atenção.

Tabela 43 – Currou-se

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Contrário	1	0,8	0,8	0,8
Depressão	9	7,1	7,1	1,9
Emocional	11	8,7	8,7	16,7
Física e emocional	1	0,8	0,8	17,5
Física	1	0,8	0,8	18,3
Não menciona	87	69,0	69,0	87,3
Renasceu	1	0,8	0,8	88,9
Passou a se cuidar	1	0,8	0,8	88,9
Sim	11	8,7	8,7	97,6
Estresse	3	2,4	2,4	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Alguns sujeitos mencionam algum tipo de cura com as experiências (Tabela 43). Os indicadores quanto a isso informam:

- 1) **69%**, percentual considerável, não mencionam fatos relacionados à cura.
- 2) Por outro lado, somando-se cura Emocional; Física e Emocional; Física; Depressão; Estresse; Passou a se cuidar; Renasceu; Sim, obtém-se o total de **30,1%**.
- 3) Curiosamente, o número de cura emocional e psíquica sobrepõe a cura física.
- 4) No entanto, o fato de haver cura física nos argumentos de alguns sujeitos causa surpresa, sobretudo, quando esses sujeitos eram céticos, adeptos da ciência racionalista em relação a essas experiências e expõem o que consideram como “provas materiais” dessa cura. Uma médica apresenta ao canal exames que, segundo ela, demonstram sua cura imediata após um procedimento cirúrgico na noite anterior em sua casa por equipe médica inaudita – desconhecida – de modo detalhado a ponto de narrar ter resistido (com pontapés) ao tratamento devido ao fato de ser formada em medicina e hesitar quando um dos seres tocou em seu cateter. Essa médica não mostrou o rosto temendo ser julgada por seus pares.

Tabela 44 – Adoecimento mental posterior

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Contrário	36	28,6	28,6	28,6
Depressão pós-parto	1	0,8	0,8	29,4
Dúvida	1	0,8	0,8	30,2
Não	7	5,6	5,6	35,7
Não menciona	80	63,5	63,5	99,2
Sim	1	0,8	0,8	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Sobre Adoecimento mental posterior (Tabela 44) e influências na qualidade de vida. Isso interessa à psicologia no trato com resultados de tratamentos mentais não apenas em EQM, mas como um todo.

- 1) Não mencionaram **63,5%** dos sujeitos. Um índice considerável, contudo, que não retira o impacto dos sujeitos que mencionam de modo contundente Não e Contrário: **34,2%**.
- 2) Três pessoas manifestaram Dúvida, Depressão pós-parto e Sim: **2,4%**. Embora esse índice seja insignificante, registre-se que uma pessoa que adoeceu menciona depressão por inconformismo ao retornar de “tal lugar maravilhoso”. A identificação com a “outra realidade” era tamanha que teve dificuldades para se readaptar.
- 3) Causa espécie a quantidade de pessoas que se sentiram bem e saudáveis após a experiência, sobretudo ao afirmarem com convicção que ocorreu o contrário do adoecimento mental. Comparece a ideia de que a EQM proporcionou uma melhor qualidade de vida. Isso seria uma maneira de elaborar a situação e manter resiliência? Ou de fato isso já indicaria que a experiência de fato foi benéfica? Isso teria relação com o uso de Ayahuasca, cujos efeitos do DMT causam também bem-estar e curas emocionais – assemelhando-se às experiências inauditas –, como se tem pesquisado?

Tabela 45 – Prova material

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Apresent. exames	1	0,8	0,8	0,8
Confirm. enfermeira	1	0,8	0,8	1,6
Depoim. fam./ amigo	5	4,0	4,0	5,6

CONTINUA▶

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Exame imediato	1	0,8	0,8	6,3
Foto óvnis	2	1,6	1,6	7,9
Mapa da mochila	1	0,8	0,8	8,7
Não menciona	114	90,5	90,5	99,2
Video ao vivo	1	0,8	0,8	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Prova material (Tabela 45) desperta interesse por destacar:

- 1) **90,5%** dos sujeitos não mencionam qualquer tipo de prova, embora alguns poucos acrescentem que alguém confirmou algum dado em algum momento.
- 2) O alto percentual de abstenções não compromete menções baixas a possíveis provas, visto que o objetivo da pesquisa não é obter provas das experiências: **10,6%**.
- 3) Não deixa de ser curioso que três sujeitos apresentem “provas materiais”: um foi surpreendido por situação a qual não se sabe identificar (inaudita, mas não EQM). Registrou em vídeos e fotos acompanhado de familiares que testemunharam tal fato. A ação foi didaticamente explicada com apresentação de conhecimento técnico do equipamento utilizado. Apresenta-se a imagem de dois óvnis; um em formato de uma nave, outro de um ser alado (só vistos após uma série de manuseios técnicos).
- 4) Um engenheiro narrou ter caído de uma asa-delta criada por ele e ter visto, em “espírito”, onde sua mochila caíra. A família imaginou que estivesse delirando; tentou enganá-lo dizendo que “roubaram tal mochila”. Tendo fixado sua direção, vegetação

(especialmente determinada árvore), ao se recuperar fez um mapa para que a família a buscasse. Após insistência, o irmão confirmou ao canal que a mochila estava exatamente onde o mapa indicou (inclusive com tal árvore). Teria o sujeito visto a mochila cair antes de perder os sentidos? Segundo este, seria impossível ter visto com tantos detalhes o local considerando a sincronia temporal: caíram juntos, ele e a mochila, em lados opostos e de muito alto.

- 5) Exames de um tratamento de câncer feitos por uma médica um dia posterior a uma experiência (não de EQM, em sonho lúcido?) revelam cura instantânea, apresentados ao canal. Segundo ela, procedimento cirúrgico por equipe médica inaudita. Afirmou ter resistido ao tratamento por tocaram em seu cateeter. Por temer ser ridicularizada, não mostrou o rosto no canal.
- 6) Registra-se que indivíduos relatam confirmações em EQM da parte de médicos, enfermeiros, parentes, amigos (diálogos sobre estado de óbito, perda vital, objetos).
- 7) Há outros registros de narrativas que afirmam terem provas (não físicas) de experiências inauditas com óvnis por meio de fotos, embora nem todos tenham as apresentado ao canal.

Tabela 46 – Melhorou a vida

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Contrário	1	0,8	0,8	0,8
Não	1	0,8	0,8	0,8
Não menciona	9	7,1	7,1	8,7
Normal	1	0,8	0,8	9,5
Sim	112	88,9	88,9	98,4
Sim, muito	2	1,6	1,6	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Melhorou a vida (Tabela 46) possui indicadores consistentes diante de argumentos não raras vezes emocionados e insistentes dos sujeitos:

- 1) Para os envolvidos, as experiências são espécie de “divisor de águas” em termos de mudanças benéficas na sua vida: **90,5%**. Um número expressivo, sem dúvida.
- 2) Não mencionaram sobre isso **7,1%**; Não, Contrário e Normal somam o percentual reduzido de **2,4%**. Registra-se que apenas um sujeito afirma que sua vida teve mudança contrária – sua EQM foi aterrozante e tem medo de voltar – à melhoria conforme a maioria quase absoluta. Ainda assim, este mesmo sujeito afirma que foi um grande aprendizado e que isso fez a diferença para ele.
- 3) O percentual alto de indicações de vantagens coaduna com resultados de outros descritores que apontam que, em geral, a EQM acumulou resultante benéfico para o sujeito em termos de sua qualidade de vida, mudança de mentalidade em benefício próprio. Alguns usam termos para isso demonstrar: expansão da consciência, renascimento, despertar.

Tabela 47 – Piorou a vida

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Contrário	26	20,6	20,6	20,6
Não	50	39,7	39,7	60,3
Não menciona	47	37,3	37,3	97,6
Normal	2	1,6	1,6	99,2
Sim	1	0,8	0,8	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Sobre o descritor Piorou a vida (Tabela 47), é possível analisar:

- 1) Não mencionaram **37,3%** dos sujeitos; sendo que um afirma que sim; dois sujeitos afirmam que foi “normal”, perfazendo **2,4%**.
- 2) Afirmaram que sua vida não piorou **39,7%** e, ao contrário, **20,6%** (expressivo); perfazendo o total de **60,3%**, percentual bastante significativo.
- 3) A diferença, em termos comparativos, dos dados de Não mencionou em relação aos do descritor Melhorou de vida (90,5%) é justificado devido ao fato de que o número de menções lá à melhoria foi muito maior do que o de não menções.
- 4) Assim sendo, os resultados, embora diverjam, são coerentes entre si quando se trata das afirmativas de que a maioria das experiências são mencionadas como benéficas para a vida dos sujeitos em geral. Disso surge uma questão: caso se confirme benefícios à saúde mental por estas experiências, como a psicologia poderia intervir considerando a atuação da psiquiatria, religião e tratamentos alternativos?

Tabela 48 – Confrontos Bem x Mal

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não	5	4,0	4,0	4,0
Não menciona	77	61,1	61,1	65,1
Sim	44	34,9	34,9	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Confrontos Bem x Mal (Tabela 48) objetiva analisar reflexos de valores aprendidos socialmente e que se refletem culturalmente:

- 1) Há grande percentual de sujeitos que não mencionam esse tipo de confronto: **61,1%**. Nessa perspectiva, com “segurança”, há relatos que demonstram claramente não haver indicativo dessa dicotomia em **4%**.

- 2) Por outro lado, embora por margem relativa, não se pode ignorar que **34,9%** dos sujeitos mencionam de algum modo o dualismo Bem *versus* Mal.
- 3) Os relatos são diversos em detalhamentos que vão desde a presença de seres monstruosos indescritíveis a angelicais e amorosos; lugares e regiões tenebrosas, “trevosas”, ameaçadoras ou de perfeição indescritível, paz e beleza nunca vistas; contendo odores agradáveis ou “podres”; até situações em que ao sujeito cabe optar por adentrar ambientes encantadores e prazerosos ou decadentes e pavorosos.
- 4) Alguns sujeitos experimentaram entrar em contato com seus próprios sentimentos “benéficos e maléficos”, podendo algumas vezes refletir sobre o domínio de um estado sobre o outro e, sobretudo, repensar as consequências disso dali para adiante. A vários foi mostrado o quanto causavam danos aos outros, sobretudo familiares.
- 5) O resultado chama a atenção devido ao caráter autorreflexivo proporcionado. Alguns chegam a mencionar “contato com o inconsciente”. Uma fonte de estudos à psicologia.

Tabela 49 – Emocionou-se (chorou) ao narrar a experiência

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não	77	61,1	61,1	61,1
Sim	49	38,9	38,9	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Emocionou-se (Tabela 49) é importante para medir o nível de identificação e comoção do sujeito com a experiência. Em alguns, percebeu-se intensidade nesse envolvimento.

- 1) A maioria dos sujeitos não demonstrou emoção acentuada ao narrar as EQM: **61,1%**.
- 2) Por outro lado, uma porcentagem considerável dos sujeitos se emocionou (**38,9%**). Observou-se: interrupção brusca ou lenta da narrativa por comoção (expressão contida, olhar distante, silêncio, choro, lacrimejar, entusiasmo, tristeza).
- 3) De qualquer modo, o percentual de sujeitos emocionados com a própria narrativa atinge quase **40%**, e esse índice não é de se ignorar, posto que demonstra o quanto essas experiências são impactantes em sua vida.
- 4) Além disso, este descritor indica se esses sujeitos passaram por algum tipo de dificuldade, confusão, incompreensão ou constrangimento, mesmo que momentâneo, com os efeitos da EQM. A psicologia deveria ser mais presente nesses casos.

Tabela 50 – Visão de túnel

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não é o caso	1	0,8	0,8	0,8
Não menciona	99	78,6	78,6	79,4
Sim	26	20,6	20,6	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Visão de túnel (Tabela 50) indica mais uma vez que alguns sujeitos narram fenômenos que se repetem, no entanto, em riqueza de detalhes específicos:

- 1) Não mencionaram visão de túnel **78,6%** dos sujeitos. Embora seja um índice alto, devido a ser um indicador específico, o fato de haver **20,6%** de pessoas que mencionam algum tipo de túnel é intrigante (quando não, um espiral, que aqui não foi considerado).

- 2) Os túneis mencionados variam em forma, cor e *design*: iluminado, prateado, dourado, figuras geométricas diversas, em movimento, com seres, sozinho, ornamentado, momentâneo, permanente.
- 3) Geralmente tais túneis possuem função definida: transporte lento ou rápido (mudança de “ambiente”), espaço de encontro, de lições, passagens do tempo, viagens variadas, filmes de “outras vidas”. Qual seria o significado para os sujeitos desses túneis?

Tabela 51 – Saudades do “lugar”

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Contrário	4	3,2	3,2	3,2
Não	1	0,8	0,8	4,0
Não é o caso	2	1,6	1,6	5,6
Não menciona	84	66,7	66,7	72,2
Sim	35	27,8	27,8	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Saudades do “lugar” (inaudito) – Tabela 51 – é emblemático por sentimentos controversos narrados:

- 1) 35 sujeitos mencionaram de modo emocionado ou contundente que sentem saudade ou falta daquele lugar pelo qual passaram por ocasião da EQM: **27,7%**.
- 2) Por outro lado, o percentual de **66,7%** indica que o número de sujeitos que não mencionam é considerável, sobretudo somando-se Não é o caso (alguns não passaram por EQM), totalizando **68,3%**.
- 3) Narrativas que demonstraram o Contrário e Não correspondem: 4%. Houve relatos afirmando adoecimento devido à falta daquele “lugar”.
- 4) No geral, os relatos afirmam nunca terem sentido tamanho bem-estar, paz e profusão de sentimentos positivos quanto no momento da experiência.

Tabela 52 – Perda do medo da morte

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Contrário	2	1,6	1,6	1,6
Esperança	1	0,8	0,8	2,4
Não	3	2,4	2,4	4,8
Não percebeu	1	0,8	0,8	5,6
Não tem	1	0,8	0,8	6,3
Não menciona	46	36,5	36,5	42,9
Normal	1	0,8	0,8	43,7
Questiona	1	0,8	0,8	44,4
Sim	69	54,8	54,8	99,2
Dá valor à vida	1	0,8	0,8	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Perda do medo da morte (Tabela 52) é significativo quando se trata de demonstrar possíveis benefícios psíquicos com a experiência.

- 1) Não mencionam **36,5%** dos sujeitos. Somando-se com Não e Contrário: **40,5%**.
- 2) Não tem; Não percebeu; Normal; Questiona: **3,2%**.
- 3) Relatos que manifestam Sim aparecem com **54,8%**; contando com tem Esperança e Dá mais valor à vida totalizam **56,4%**. São índices muito reveladores e altos, considerando que são manifestações espontâneas e não direcionadas.
- 4) Esses indicadores preservam dados de outros descritores que sugerem ser experiências inauditas favoráveis à saúde psíquica dos sujeitos em todos os sentidos, inclusive em termos de mudança de vida.
- 5) Essa dedução suscita dilemas: O cérebro possuiria algum dispositivo natural de defesa automática, au-

tônoma para reagir em preservação da mente (por instinto) à iminente morte? Como o cérebro reage à própria constatação da morte em alguma medida? Essa reação estaria vinculada à consciência? Seriam essas EQM situações não de quase morte, mas de uma espécie de etapa-momento pré-morte? Se assim o for, isso significaria que a EQM não poderia ser associada à morte em si? Ou a perda de sinais vitais não é alcançada, diagnosticada corretamente devido a limites de equipamentos e aparelhagens médicas? Sem contar que há relação com experiências semelhantes a uso de psicodélicos (DMT, sobretudo pela ayahuasca), meditações e práticas de yoga.

Tabela 53 – Dificuldade de repertório verbal

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Em parte	1	0,8	0,8	0,8
Não	2	1,6	1,6	2,4
Não percebeu	1	0,8	0,8	3,2
Não menciona	77	61,1	61,1	64,3
Sim	45	35,7	35,7	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

Indicadores relevantes para a definição do conceito “inadita” se justificam pelo descritor Dificuldade de repertório (Tabela 53):

- 1) **61,1%** dos sujeitos não mencionam esse tipo de dificuldade. O que não significa terem compreendido a experiência. Somando-se com aqueles que enfatizaram não terem qualquer tipo de dificuldade (poucos casos, não definidos como EQM); Não percebeu e Em parte, obtém-se o total de: **64,3%**.
- 2) Em menções Sim, o percentual é considerável: **35,7%**. Chama atenção argumentos como: “faltam palavras, inexplicável, não existe parâmetro, não há

nada igual na terra, nunca visto aqui, sem comparação, incompreensível, não há explicação, não há explicação fiel, sem parâmetro, não dá para mensurar, sem medida”.

- 3) Esse resultado conflui para o Descritor 31 (Cores, sons, odores, músicas, luzes nunca vistos), ainda que neste o percentual afirmativo tenha se superado em 90%.
- 4) Portanto, é compreensível substituir o termo “anômala” por inaudita, já que estão mais para incompreendidas, inexplicáveis do que para anormais ou patológicas.
- 5) Isso também leva ao ponto de vista de que esses sujeitos de fato não demonstram ter o controle do processo geral da experiência. A julgar pelas dificuldades de argumentação, a experiência tem um aspecto de autonomia, independente do sujeito. E isso se dá pela dificuldade em narrar detalhes nunca pensados ou vistos antes.
- 6) Do contrário, aventar-se-ia que o sujeito teria algum elemento ou habilidade psíquica qualquer que simularia o elemento “surpresa” e o desconhecer dos resultados da própria experiência. Outra hipótese: o sujeito teria criatividade fenomenal para descrever cenários, situações, músicas, cores, paisagens, personagens, odores e realidades tais nunca vistas antes.

Tabela 54 – Aprendizado

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não menciona	1	0,8	0,8	0,8
Sim	125	99,2	99,2	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Aprendizado (Tabela 54) impressiona pelo alto índice de sujeitos que confirmam terem aprendido com a experiência.

- 1) Como se viu em outros descritores, houve uma transformação sobre a visão de mundo em geral após as experiências, mas não apenas, são mudanças na qualidade de vida para melhor. Neste descritor, mesmo sujeitos que afirmam não terem melhorado em algum ponto, ou terem sofrido com a experiência, mencionam aprendizado.
- 2) Aliado a isso, o índice de **99,2%** representa quase **100%** de sujeitos à exceção de um, que não mencionou nada relativo a isso.
- 3) Não obstante, destaca-se que o sujeito que não mencionou aprendizado – fugindo à regra – também afirmou que sua vida não mudou. É religioso (evangélico “praticante”) e acredita que a experiência foi negativa, sombria e apavorante; ficou com muito medo. Não gosta de falar sobre isso (embora tenha dado seu depoimento espontaneamente). Curioso que outros casos de experiência negativa com a EQM não impediram que os sujeitos concluíssem como tendo sido positivas no sentido da aprendizagem.

Tabela 55 – Tecnologia

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Avançada	2	1,6	1,6	1,6
Não menciona	85	67,5	67,5	69,0
Nunca vista	2	1,6	1,6	70,6
Real	1	0,8	0,8	71,4
Sim	36	28,6	28,6	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Tecnologia (Tabela 55) diz respeito a menções referentes a aparelhagens, equipamentos e objetos vistos durante a EQM. Chamou a atenção devido ao número de menções.

- 1) Não mencionaram tecnologia o percentual de **67,5%** dos sujeitos. Narraram Sim: visão de algum tipo de tecnologia **28,6%** dos sujeitos. Somando-se a Avançada, Nunca vista e Real, obtém-se o total de **32,6%**.
- 2) Foram comuns as narrativas: telão (variados) que se abre, painel eletrônico, naves e veículos de tecnologia avançada, arquitetura de *design* avançado, instrumentos cirúrgicos, hospitalares e musicais diversos e nunca vistos de sofisticação.
- 3) Alguns sujeitos demonstraram grande dificuldade de detalhar as imagens devido, segundo estes, à aparente complexidade inenarrável de aparelhos tecnológicos. Mais um exemplo de que não são experiências fáceis de se identificar e sim inauditas.

Tabela 56 – Local transitório

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não é o caso	2	1,6	1,6	1,6
Não menciona	64	50,0	50,0	51,6
Sim	61	48,4	48,4	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O descritor Local transitório (Tabela 56) foi elaborado por referências a determinado espaço de “espera”, sobre algum tipo de decisão ou autorização para seguir onde estão ou retornar ao corpo.

- 1) Não mencionam tal lugar o percentual de **50%**. Mencionam um local qualquer como sendo aparentemente de “espera” ou transição o número significativo de **48,4%** do total.

- 2) Foram indicados: salas coletivas ou individuais, jardins, escadas, portas, portais, portões, muros, casas, espaços variados fechados ou abertos, clínicas, hospitais.
- 3) É curioso que alguns sujeitos mencionem tais lugares, mas a maioria não demonstra ter consciência da função “modo-espera” desses locais. Há que se pesquisar muito mais.

Tabela 57 – Gratidão ao canal por falar

Indicadores	Frequência	Porcentual	Porcentagem válida	Porcentagem acumulativa
Não menciona	110	87,3	87,3	87,3
Sim	16	12,7	12,7	100,0
Total	126	100,0	100,0	

Fonte: Dados desta pesquisa (2022).

O último descritor, Gratidão ao canal por falar – Tabela 57 –, demonstra que alguns sujeitos normalmente têm dificuldades para expressar suas experiências. Muitos levaram décadas para as expor.

- 1) O número de pessoas que não mencionam é bem superior, corresponde ao índice de **87,3%**.
- 2) O percentual de sujeitos que agradeceram ao canal *Afinal o que somos nós?* foi de **12,7%**.
- 3) Estes sujeitos, assim como outros que não chegaram a agradecer, mencionam terem ficado por anos e até décadas sem exporem tais experiências por medo de ridicularização, serem chamados de loucos, desequilibrados. Ou seja, por preconceito.
- 4) Narram também o medo de sofrer discriminação tanto por profissionais da saúde mental quanto por familiares, amigos e colegas de trabalho. Narrativas que vão ao encontro de outros descritores, como se viu.

- 5) Alguns sujeitos se emocionam ao mencionarem que foram encorajados a darem o seu depoimento a partir do momento que ouviram outras pessoas no canal e perceberam que não estão sozinhos e tampouco são “loucos”.
- 6) Muitos relatam alívio e alegria pela oportunidade de falar e desabafar, posto que conviveram por muito tempo com essa experiência sem poder expor publicamente pelos motivos anteriores mencionados.
- 7) Uma lição para os trabalhadores da saúde mental, sobretudo para a psicologia como ciência que objetiva “tocar a alma humana”. Mais pesquisas são urgentes nesse sentido. Essa é a principal lição.

Conclusões preliminares

Terras do Juqueri

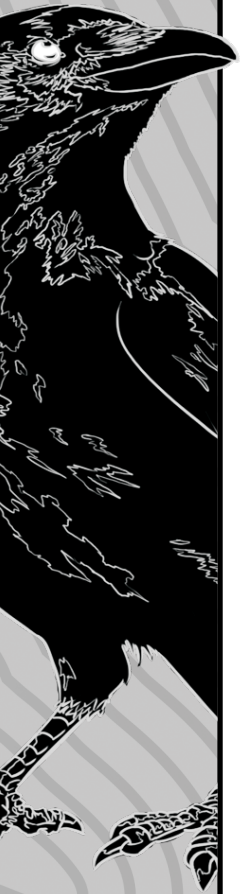
*Vou contá uma história
De umas coisas que eu vivi
No mundo dos esquecidos
Lá prá bands do sem-fim
No carimbo da loucura
Mora gente feito gado
Onde a dor marcada a ferro
Pelo poder dos tiranos
Nas terras do Juqueri*

*Um cemitério de vivos
Sem tempo, sem esperanças
Mortos-vivos esquecidos
E perdidos na lembrança
Num depósito de gente
Que virou prisão de ventre
Dos loucos desse país*

*Margarida ex-meretriz
Internada há meio século
Hoje baba pelos cantos
Lá se foi seu encanto
O seu pranto, a sua vida
Busca um toque, busca afeto
Na viola que ainda canta
Nas terras do Juqueri*

*A Josefa é uma nortista
Das terras do "Padim Ciço"
Levanta as mãos para o céu
E vive cantando repente
Abençoa pau e pedra
E tudo o que vê na frente
Tão sofrida essa gente
Das terras do Juqueri*

*A Jandira é um caso sério
Já comeu muita gilete*



*Institucionalizada
Você a sorte desgraçada
O seu corpo é o estigma
São marcas do Juqueri*

*No meio de tudo isso
A viola canta e chora
De vê tanto desatino
Tanta alma na gaiola
Mas também tem muita gente
Que com garra segue frente
Criando uma nova história*

(Luizinho Gonzaga, 1986)

Esta foi uma pesquisa laboriosa e delicada. Quando se trata de investigar a subjetividade, considerando-a fenômeno humano complexo e imensurável, seus processos mentais em termos teórico-críticos e dialéticos, não se esperaria outra coisa. Devido a tal percurso, a julgar pela quantidade de perguntas engendradas, a impressão ao chegar até aqui é que se volta ao início da estrada. A caminhada está apenas começando. O complexo processo desenvolvido produziu um trabalho inicial e inacabado em duelo íntimo para não sucumbir à sedução de deliberar resultados definitivos, exatos e “resolver” problemas do objeto. Ao final, não se sabe se esta conclusão fará justiça ao objeto. Provavelmente, não. Em seu processo de elaboração, capítulo por capítulo, dúvidas emergiam de modo irrefreado. Houve percepção de perda do controle sobre o objeto. É compreensível. A dialética negativa provoca o que Adorno (1984) denomina de “constelação” de objetos sucessivos em termos multívocos. Problematizações subsequentes em “cascata”.

Denominar esta conclusão como preliminar é a maneira honesta de reconhecer que o abarcar do objeto passou ao largo. Um olhar atento perceberá que as conclusões não se reservaram apenas a esta parte final. Em todo o corpo do trabalho, a posição teórico-crítica se colocou por questionamentos sucessivos pro-

vocando (auto)reflexões. Isso exigiu assumir posicionamentos. As inúmeras menções no corpo geral indicando temas variados referentes a futuras teses falam por si. Dilemas variados se apresentaram do início ao fim a ponto de serem alguns sistematizados nesta conclusão. Poderia se dizer que restaram inúmeras possibilidades conclusivas proporcionais a questionamentos.

A partir do momento que se iniciou a tabulação dos dados, constatou-se que alguma coisa não vai bem com a psicologia. Minimamente mencionada, sua ausência nem sequer é percebida pela maioria ampla de narrativas. Nessa medida, foi se descortinando um princípio caro à psicologia, sua razão de ser até aqui: seu sentido na sociedade por direito e dever é atuar em oposição ao sofrimento em todos os sentidos, sobretudo mental. Assim, ao final, constata-se por princípio que à psicologia crítica e humanista menos interessa confirmar experiências inauditas por “testes” empíricos e medições de veracidade. Caberia sim se concentrar nas consequências dessas vivências com vistas a uma vida integral, saudável e livre de quaisquer sofrimentos. Esse é o sentido de uma ciência que, pela sua natureza, se propõe à tarefa do cuidado com as fragilidades do ser humano. Portanto, insiste-se que, no que concerne à autoridade da psicologia como ciência e sua atuação sobre a subjetividade, cabe interação com fatores multívocos – políticos, sociais, econômicos, psíquicos, educacionais e culturais. Afinal, está em jogo a desmistificação ampla e irrestrita humanização pela emancipação.

Fato é que, em termos científicos, quando se trata de experiências inauditas, sobretudo EQM, sabe-se muito pouco. E isso, para começar, arrasta consigo constatações sobre saber-se pouco sobre: relação entre racionalidade, estrutura cerebral e emoções; adoecimento mental; funcionamento ativo cerebral relativo a dinâmicas da mente; percepções subjetivas; sistemas

de memória e absorção da realidade; aspectos múltiplos relativos à morte e vida; processos interativos entre natureza, ciência e ser humano como um todo.

Tantas lacunas obrigam a reconhecer que o fato de as religiões, seitas e terapias alternativas atuarem sobre essas questões concomitantes ao crescimento da indústria farmacêutica e da persistência do arcaico modelo biomédico é compreensível. O problema é mais complexo do que a sociedade poderia de imediato assimilar. Divergências entre pesquisadores e escolas científicas, como por exemplo sobre a definição de diagnósticos e sintomas de esquizofrenia, falam por si (Araújo; Lotufo Neto, 2014). Ficou evidente que não se pode subestimar experiências inauditas de EQM como sendo superstição, fenômeno religioso, espiritualista, incomum ou transtorno-adoecimento mental. Não há identidade possível às experiências inauditas. Rotulá-las em diagnósticos exatos seria impossível porque a ciência não possui elementos científicos plausíveis em meio a seus próprios critérios que a isso permita; ao contrário, tamanha complexidade frente ao seu trato leva a se concluir que o nível de seu conhecimento é “primitivo” do ponto de vista científico, e isso suscita constrangimento literal a profissionais da saúde, sobretudo psiquiatras, terapeutas e psicólogos. A sociedade em geral está em dívida com as experiências inauditas, sobretudo a comunidade científica.

Tal constrangimento inclui um conjunto de fatores sócio-históricos relacionados ao problema e ignorados até então: formação e representações sociais, atitudes preconceituosas, instituições ausentes, (ir)responsabilidade política, ações estruturais variadas de negação e indiferença. Não há justificativas quando o que importa para mudar tal estado de coisas é redimensionar a realidade e seguir tentando “correr atrás dos

prejuízos”. No entanto, para que isso ocorra, é preciso autocrítica da comunidade científica. Das religiões, seitas, crenças limitantes se espera muito menos do que da ciência. Contudo, se de fato a comunidade científica está compromissada com a humanização da sociedade mediada pelo conhecimento, diante do que se viu nos resultados da análise dos dados desta pesquisa, há motivos não apenas para constrangimento, mas para séria preocupação.

Como apresentado ao longo desta investigação, dados históricos dão conta de que pela força ou pela ideologia a sociedade, em negação individual e coletiva, trata de se livrar de tudo aquilo que a recorda de seu próprio desamparo manifesto em fracassos e regressões instintuais: fragilidades existenciais. Mesmo que para tanto esta sociedade oculte em indiferença o próprio sofrimento, ignorando-o ou simplificando-o, por exemplo, como mera “loucura”. A tentativa de se livrar dos “possuídos pelo mal”, loucos, anormais, alucinados sempre foi “calculada”, regida pela força do poder em termos racionais de modo a se atualizar, por exemplo, nas escolhas daqueles que serviriam aos sacrifícios a totens primitivos por rituais repetitivos, no uso de descartáveis na Idade Média, na criação de hospitais psiquiátricos na era pré-moderna, que instituiu modelos lombrosianos com suas teorias dos “criminosos natos” antes mesmo do DSM-5 na atualidade (Araújo; Lotufo Neto, 2014; Foucault, 1978; Zanolla, 2021). Afinal, racionalidade é indicativo de “normalidade”, e essa condição é inalienável da sociedade do controle. O contrário denunciaria a insuportável ferida narcísica da incompletude: o fracasso da humanidade por não dominar a natureza, o comportamento humano, o “não saber”. Contudo, está na hora de o ser humano superar a ideia baconiana de que saber é poder (Horkheimer; Adorno, 1985). A julgar por esta pesquisa, supõe-se que saber é coragem para libertação.

A análise dos resultados desta investigação inicia-se pela não identidade das experiências inauditas. Mesmo que pesquisas importantes citadas anteriormente mantenham a nomenclatura “experiências anômalas” – reconhece-se que isso em dado momento foi um avanço científico –, ainda pode-se dizer que diante do parco alcance da psicologia em seus estudos e, como se viu, a julgar pelo seu impacto negativo na sociedade, esta nomenclatura é equivocada; acirra o preconceito e a marginalização tanto das pesquisas e dos tratamentos quanto dos sujeitos envolvidos. Portanto, foi exaustivamente explicado anteriormente neste trabalho que termos derivados do binômio normal e anormal só reforçam representações regressivas e supersticiosas e que, para se avançar contra a padronização e a ignorância sobre o objeto, falta muito à própria ciência. Até aqui os avanços são demasiado tímidos. Os motivos foram discutidos exaustivamente nos capítulos anteriores deste trabalho.

Contudo, se cogitar tal pesquisa, foi de se esperar que o desafio maior estivesse em estabelecer nexos entre o amplo objeto e a complexa teoria crítica adorniana. Teoria esta que se mostrou pertinente justamente por se ancorar na dialética negativa e proporcionar conceitos como segundo giro copernicano, constelação, multívoco, relação sujeito e objeto, pseudoformação e representações sociais. A clareza dessa contribuição se coloca no emergir de categorias fundamentais, tais como experiências inauditas, experiências (in)comuns, indústria cultural do misticismo, adoecimento emocional, espiritualidade consciencial (filosófica).

Articular a teoria crítica frankfurtiana de Adorno ao objeto exigiu exercício de constante (auto)reflexão. Afinal, era preciso que tal amplitude se justificasse ao longo dos capítulos de modo coerente e científico em termos metodológicos e teóricos pela dimensão da dialética negativa, ou seja, pela regência da rela-

ção entre sujeito e objeto, universal e particular em experiência de (auto)reflexão constante. Logo, elementar que haveria um longo caminho ao se conectar temas tão complexos entre si, como cultura, educação, subjetividade, psicologia, modelo biomédico, religião, mito, adoecimento mental ou emocional. Além disso, a partir daí, surgiram dezenas de subtemas em “conceitos afins”, tão numerosos que não caberia em uma conclusão retomá-los. Cada um desses conceitos foi explicado em termos de seu significado em relação ao objeto, o referencial teórico e sua metodologia.

O conjunto da argumentação carecia de um eixo norteador que ligasse de modo coerente um tema a outro pelo conjunto do objeto. A Educação como mediação à formação cultural se mostrou coerente a tal propósito à medida que é tida por Adorno (1995b) como condição máxima para uma sociedade justa, democrática e ética, circunstância que só poderia se concretizar em uma civilização composta por sujeitos conscientes das contradições tanto sociais quanto humanas e que, por formação ampla, realizassem experiências criativas, livres, não idênticas em processo (auto)reflexivo.

A educação em Adorno é perpassada pela teoria do conhecimento e extrapola modelos formais, encontra na cultura – em interlocução com a sociologia, psicologia, história, artes, filosofia – conjunção de forças necessárias para se firmar como autoridade frente à formação de mentalidades, representações sociais, leituras da realidade, concepções de ser humano e sociedade para a emancipação humana. Juntamente com a psicanálise, a educação atua diretamente realizando o giro copernicano no qual Adorno se apoiou para compreender a alienação social pela subjetividade (Zanolla, 2010, 2021). E assim foi possível encontrar o fio condutor que tem na formação ampla cultural subsídios objetivos e subjetivos para se compreender,

pelas representações sociais, aspectos ideológicos referentes à saúde ou à doença mental que permeiam ideologia, cultura, dominação, preconceito, superstições, mitos e tabus que impedem a autonomia e a saída do sofrimento, tanto em termos do senso comum quanto científicos.

O fato de a teoria crítica adorniana possibilitar olhar multívoco e em constelação sobre fenômenos subjetivos e sociais deu sentido ao que se propôs desde o início: permitir ao objeto se libertar das amarras da própria limitação metodológica vinculada a mediações predeterminadas. Tal movimento tentou superar contradições em meio às exigências de princípios acadêmicos e científicos necessários. Afinal, quando se trata de manter a dialética entre autopreservação e autodestruição, há uma linha tênue entre transgressão pulsante criativa e arbitrariedade instintual. Há que se manter a tensão entre sujeito e objeto em qualquer circunstância. Não ignorar contradições em uma pesquisa arriscada como esta é olhar de frente para os próprios riscos de se recair na pseudociência ou em qualquer outro tipo de idealização do conhecimento, mistificado pelo “eu epistemológico”. Não obstante, reconhecer que o objeto não foi explorado o suficiente e, ainda, que isso potencializa a ignorância científica é honesto e abre canais promissores a estudos futuros sobre o tema. Aventar o contrário diante das circunstâncias apresentadas pelos dados seria incoerente em perspectiva teórico-crítica. Além disso, a própria ressignificação do conceito de experiências anômalas para experiências “inauditas” diz a que veio esta pesquisa em sua inesgotabilidade dialética.

Uma vez que os dados apontam que a psicologia científica tem se ausentado frente a tabus, mitos e ideologias quando se trata de representações sociais referentes a transtornos mentais, adoecimento emocional e experiências inauditas, isso abre espaço para tratamentos alternativos e vulgares de toda

ordem; supersticiosos, religiosos, místicos, além de impulsio-
nar a indústria farmacêutica e a psiquiatria conservadora com
práticas de intensa medicalização. Logo, essas contradições não
impedem o sofrimento de toda ordem; potencializam teorias da
conspiração, crenças limitantes, ideologias fanáticas, fortaleci-
das por tabus que conseqüentemente mantêm o preconceito e
a ignorância ao tempo que alimentam a indústria cultural do
misticismo. Se o problema não sofre intervenção adequada em
suas origens, isso atinge também a área científica, como no caso
do favorecimento ao lucro da indústria dos laboratórios farma-
cêuticos, planos de saúde e hospitais privados. Se o adoecimen-
to mental não é combatido em termos amplos, isso reverbera
em alienação social em termos coletivos e individuais. Portan-
to, esse é também um problema político de ordem da domina-
ção capitalista. Desse debate, pela sua natureza de cuidar da
vida humana, a psicologia não deveria se ausentar.

Por essas constatações, ao longo deste trabalho, incansavel-
mente se insistiu no fato de que cabe à psicologia rever seus mé-
todos e teorias diante das demandas que se apresentam frente
ao sofrimento em torno das experiências inauditas. Espera-se
mais da psicologia, ou seja, que antes de julgar a veracidade de
tais experiências, ou tentar decifrá-las como reais, verdadei-
ras, delirantes ou quaisquer outras tipologias, que intervenha
no sentido de compreender o seu potencial formativo. Motivos
para tanto não faltam quando se volta para os resultados da
análise dos dados referentes às conseqüências “benéficas” de
tais experiências. Mesmo com algumas pesquisas importantes
sobre experiências “anômalas”, em meio à própria psicologia,
seus avanços se mostram insuficientes em termos qualitativos,
como foi mostrado neste percurso. É hora de mudar o olhar,
realizar aquele “giro copernicano no seu contrário” indicado
por Adorno; fazer a diferença em termos metodológicos rumo

a uma subjetividade minimamente livre do sofrimento mental. Nessa medida, cabe reflexão radical diante do alcance tímido da psicologia no Brasil quando se trata de experiências inauditas. A marginalização, desconhecimento, indiferença em relação a tais estudos se justificam ao se olhar o envolvimento da Academia em tal situação. Isso é dado de pesquisa a ser seriamente considerado. Indica recusa da própria ciência em reconhecer os limites da “sagrada razão” de ser de seus tabus.

O fato de os dados confirmarem que pouco se sabe sobre experiências inauditas pode ser uma das várias razões para sua marginalização, e esses argumentos falam por si nas poucas pesquisas existentes sobre o tema. Não obstante, assumir desconhecer o problema pode potencializar seus estudos, e isso remete ao dilema do próprio conceito de “inaudito” como ímpar, desconhecido, nunca visto; acima de tudo: incompreendido e inexplicável (Ferreira, 2009), o que requer (auto)reflexão e estudos aprofundados pela própria psicologia e não indiferença ou explicações deterministas (Cardeña; Lynn; Krippner, 2013; Martins, 2016).

Uma vez que experiências inauditas não contemplam uma visão fixa de ciência tradicionalista, pressupõe-se que isso ative certo “desamparo científico”, sensação de não controle do objeto. O termo “experiência anômala” (ineficiente, patológico, anormal), que inspira críticas apoiadas em Canguilhem (2005), corresponde a respostas fixas e determinadas para satisfazer parcela da ciência. Acomodar-se em conceitos “reconhecidos” pela academia pode minimizar a sensação desconfortável de “não controle”, sobretudo em um campo tão seguro e vaidoso como é o da ciência, em que por circunstâncias imperiosas prevalece o “eu epistêmico” (Adorno, 1995b). Logo, há premência de se assumir ignorância sobre tal objeto, e dados para isso não faltam. Contradições e limites em pesquisas sérias não repre-

sentam impeditivos, mas, pelo contrário, “dados de pesquisa”. Reconhecer de modo consciente as vicissitudes de uma tarefa científica tão nebulosa, incipiente, envolta por fragilidades é tarefa que só poderá se dar em perspectiva crítica e multidisciplinar, sobretudo em conexão com a Educação ampla em sentido cultural e político.

Fato é que nesta etapa final de trabalho, em razão de seu intrincado processo, o mínimo que se pode extrair como proposta teórico-crítica emancipatória são conclusões preliminares; talvez dúvidas em forma de apontamentos que sobressaíram ao se desnudar o objeto e mirá-lo com base na análise dos dados coletados. Que fique claro, tais resultados suscitam mais dúvidas do que respostas. Portanto, o máximo que podem oferecer às ciências é orientação primária a futuros estudos, sobretudo em psicologia com perspectiva crítica e humanista. Disso emerge a necessidade de demonstrar pela inesgotabilidade do objeto sucessivas “portas abertas” a outros múltiplos objetos como consequência de sua base dialética. Logo, ao se desnudar esse processo em perspectiva (auto)crítica, comparece a frágil atuação da psicologia frente ao adoecimento emocional e seus nexos com vivências inauditas. “Cartas estão na mesa”. Possibilidades de retroceder, manter ou avançar sobre as contradições em forma de questionamentos.

A essa altura, para que esta pesquisa faça sentido, destacam-se múltiplos objetos derivados do objeto original. Espera-se que tais questões possam no futuro ser investigadas. São elas: a) o caráter político da ideologização da subjetividade: experiências inauditas e superstições como crenças alienantes e ideológicas; b) pseudociência, religião, modelo biomédico e misticismo como provocação aos limites da psicologia científica; c) realidade, verdade, racionalidade como mediações contraditórias à legitimidade da ciência; d) psicologia e expe-

riências inauditas como fenômeno psíquico, mental e cognitivo independente; e) conceitos de espiritualidade, experiência anômala, incomum e inaudita; f) definição do lugar da psicanálise (psicologia social) freudiana e da psicanálise junguiana (psicologia analítica e terapia profunda) em pesquisas inauditas; g) adoecimento emocional e transtornos mentais em experiências inauditas: (im)possibilidade de reorganização da vida mental e social; h) experiências inauditas de EQM: o lugar da consciência mental-cerebral e “espiritual”; i) experiências inauditas e experiências secundárias com base em Freud e Adorno: limites entre ideologia e sofrimento mental; j) experiências inauditas e multidimensões do problema: dimetilriptamina (DMT invasiva e externa), ayahuasca, meditação, sonhos lúcidos, estados induzidos e estados “inesperados”, psicoativos outros; k) alegações de “provas” físicas de experiências inauditas: coincidências ou “explicações complexas”?; l) indústria cultural do mercado místico e a comercialização da “espiritualidade” com objetivos políticos; m) relação entre o nazismo e fascismo, tabus, misticismo e ideologia totalitarista; n) adoecimento emocional e produção técnica do sofrimento pela cultura ideológica do mundo virtual; o) anti-intelectualismo, negacionismo e misticismo como adoecimento e racionalidade ideológica; p) psicologia, tabus científicos e místicos: método, teoria e prática diante da representação social da loucura, morte e vida face às experiências inauditas; q) efeitos do trabalho multidisciplinar entre psiquiatria e psicologia junto a experiências inauditas: aspectos da estrutura neurocerebral e dinâmica subjetiva.

Diante dessa constelação de “subobjetos” extraídos do tema original desta investigação, inútil seria ao seu final em tão pouco espaço responder a tantos dilemas que merecem pesquisas próprias, consistentes e com o aprofundamento teórico-metodológico devido. O que importa é com o que se pode contribuir

para futuros estudos. Em todo caso, como prometido, em meio ao conjunto de temas apresentado convém destacar algumas conclusões preliminares em respeito ao que se propôs especificamente ao se empreender esta investigação.

Entre os resultados, retoma-se o Capítulo 3 deste trabalho em que se demonstra equívocos referentes ao uso do termo “espiritualidade”. Isso se dá de modo indiscriminado não apenas nos discursos analisados, mas pela maioria das pessoas ao se referirem a fenômenos de difícil explicação ou vinculados a experiências místicas, supersticiosas, transcendentais e inauditas. A ideologia da “espiritualidade” atinge a saúde e a indústria do misticismo; além disso, arrisca deturpar o sentido filosófico “consciencial” do termo, conforme aponta Adorno (1984). Tudo se torna espiritual quando se trata da roupagem mercadológica do ocultismo. No sentido em que tal termo se banalizou, seria mais adequado a este ser substituído por “sobrenatural”, já que são referências permeadas por caráter ideológico, ocultista, esotérico, supersticioso e místico de toda ordem. No caso das EQM, em geral, os dados desta pesquisa não encontraram ligação coerente entre “padrões místicos comuns” ou de fins lucrativos devido à complexidade das narrativas inerentes a cada sujeito.

Reconhecer a banalização da ideia de espiritualidade evitaria situações constrangedoras em que indivíduos se referem a crenças limitantes e situações mágico-animistas como “espirituais”. Inclusive no YouTube, em canais esotéricos, não raro indivíduos se dizem preparados pelo “plano espiritual” para falar como “autoridade” sobre assuntos diversos que exigiriam conhecimento científico. Muitos, ao serem indagados acerca das fontes de suas ideias, surpreendem com as justificativas: “orientação do mentor espiritual”, “o plano espiritual orienta”. Argumentos devidamente racionalizados aparentemente com pensamentos coerentes. A sofisticação racional é calculada ao

ponto de alguns “mentores e entidades” – críticos, preocupados com seus devotos – alertarem com veemência acerca de possíveis charlatões do mundo espiritual (magos negros, soldados das trevas, seres reptilianos) que usariam da “espiritualidade” para promoverem desde campanhas político-partidárias, guerras e eventos a ensinamentos por cursos e livros. Lembrando sobre a confusão entre astronomia e misticismo que gerou a astrologia, o problema maior está mais em chamar para si o título de científico do que em demonstrar misticismo. Sujeitos “iluminados” não se constroem em ensinar como identificar mensagens espirituais verdadeiras: “aquelas em que se sente um clique [*sic*], se sente na alma”; “você vai sentir se é verdade ou não”. Ainda criticam de modo sério espíritos que enganariam por serem menos confiáveis do que determinadas entidades. Afinal, a indústria cultural do misticismo lucra economicamente e politicamente com tais feitos transcendentais, cujo objetivo principal é vender métodos milagrosos e fórmulas mágicas. Pela lógica do sistema capitalista, a concorrência alcança a mistificação. A ideologia da indústria mística transformou a espiritualidade em produto esotérico de barganha.

Isso sem contar a divulgação de teorias conspiratórias com objetivos ideológicos claramente políticos de cunho fascista, como foi discutido neste trabalho. Mas não é só isso, esse tipo de conteúdo está disponível “gratuitamente” em canais do mundo virtual nos quais há centenas de milhares de inscritos. Se a psicologia estivesse atenta a essas mediações ideológicas esotéricas, poderia ajudar a evitar situações em que o adoecimento mental e o sofrimento fossem explorados de tal forma banal e utilitarista. Assim, se trataria com maior efetividade de temas tabus, como superstições secundárias e condição primária, espiritualidade e situações inauditas (Adorno, 2020).

Há pesquisas sérias, porém insuficientes, como se viu. Nesse sentido, convém insistir em investigações multidisciplinares acerca da relação entre experiências místicas e inauditas e o funcionamento cerebral neurológico em processos conscienciais. Embora o modelo biomédico seja questionável pelo risco do determinismo, do ponto de vista mercadológico e ideológico, reconhece-se esforço em boa parcela da psiquiatria – e outras ciências, como apontou Martins (2016) – em realizar estudos dessa monta. Dados demonstram que a neuropsiquiatria vem há algum tempo se dedicando a esses estudos embora a psicologia os ignore sob vários pretextos, inclusive fazendo coro aos riscos da pseudociência. Mas esse não é o problema maior quando se ocultam perspectivas protocientíficas por posições alheias ao sentido complexo da subjetividade, da psique e do comportamento humano pela ciência. Afinal, isso incide na definição de saúde ou doença, sofrimento ou qualidade de vida.

Carece-se de visão multidisciplinar e dialética, por exemplo, quando se trata do funcionamento cerebral. Sabe-se muito pouco sobre o cérebro, e os próprios neurologistas assumem isso (Amâncio, 2021; Strassman, 2019). No pouco que se sabe, admite-se que o funcionamento neurocerebral interfere sobremaneira no funcionamento do comportamento e da subjetividade. O problema é que do ponto de vista clínico e científico, estudos envolvendo psicólogos, neurologistas e psiquiatras não têm tido visibilidade. Tal processo é complexo, solicita mediação pela educação e requer coragem de enfrentar sistemas considerados “inalcançáveis” pela ciência atual. Ao que parece, a psicologia e a psiquiatria “dos consultórios” vivem ao largo do fato de que há relação entre o adoecimento emocional e o funcionamento bioestrutural cerebral; a saúde ou doença mental se relacionam à constituição neuronal por influências nutricionais – vitaminas, lipídios, carboidratos, proteínas, minerais –,

dos neurotransmissores para efetivação elétrica de sinapses, responsáveis pelo estado emocional, pelo pensamento e ações do sujeito (Guedes; Rocha-de-Melo; Teodósio, 2004). E este é só um dos dilemas. Uma vez que alguns pesquisadores, tanto da psiquiatria quanto da psicologia, desconhecem o significado de atuação multidisciplinar, isso dificulta de modo “monstruoso” minimizar o sofrimento humano.

São tantos os enigmas referentes ao funcionamento cerebral que conceitos como “memória” se tornam complexos aos próprios cientistas da área. O fato de existirem diferentes tipos de memórias – episódica, processual, de trabalho, de longa duração e semântica, para dizer apenas algumas (Mourão Júnior; Faria, 2015) – torna sua compreensão ainda mais complexa. Para Luria (2006), sua relação com a estrutura cerebral e a subjetividade “parece tão distante quanto o Alasca”. Basta pensar na memória e sua complexidade de explicações metodológicas. Quando se busca configurações bioestruturais, relacionando-as ao que se entende por razão – que em tese contém memória, como se viu em Freud (1973f) –, complica-se ainda mais a situação. Afinal, a memória é um termo abstrato que é identificado por eventos cerebrais, mas suas funções não são exatas. Seria, segundo alguns neurologistas, inata à sobrevivência humana. Mas será que seria tão simples assim? O problema é que essa explicação não responde, por exemplo, sobre a relação da memória e seus impactos nas emoções em termos de seus processos objetivos, porque são manifestos subjetivamente pelas relações sociais. Nessa medida, Mourão Júnior e Faria (2015, p. 780-781) indicam que falar de memória não é tão simples como aparenta:

Grosso modo, chamamos de *memória* a capacidade que os seres vivos têm de adquirir, armazenar e evocar informações. Apesar dessa definição aparentemente simplista, veremos [...] que ao falar de memória, definitivamente não estamos falando de algo simples. A memória

é um dos mais importantes processos psicológicos, pois além de ser responsável pela nossa identidade pessoal e por guiar em maior ou menor grau nosso dia a dia, está relacionada a outras funções corticais igualmente importantes, tais como a função executiva e o aprendizado.

Portanto, falar em “memória seletiva” por sobrevivência, por exemplo, poderia aplacar a ansiedade de não se saber de fato a relação entre memória, razão, emoções, necessidades e realidade. Mas não chega nem perto de responder sobre reações subjetivas de forma objetiva. Isso leva a crer, do ponto de vista vulgar, que de fato a subjetividade é também um fenômeno inalcançável. Isso retoma o que se viu em Freud (1973f), para quem a memória sofre distorções da realidade. Por sua vez, tais ponderações encontram coro nas análises de Mourão Júnior e Faria (2015):

Finalmente, devemos mencionar que estudar a memória é algo extremamente difícil em virtude de dois problemas de ordem metodológica. Em primeiro lugar, não há como estudar a memória de maneira “pura”, pois os processos de memória estão totalmente ligados a outros processos cognitivos, tais como função executiva, atenção, emoção, motivação, linguagem, nível de estresse etc. Além disso, as inúmeras baterias de testes psicométricos que se propõem a avaliar a memória apresentam um grande inconveniente prático: em todas elas o examinador escolhe o que e quando o paciente deve guardar e evocar uma dada informação. Acontece que, na vida real, não é isso o que ocorre, pois, na realidade, é o sujeito quem decide o que, quando e como deve lembrar de algo, e isso não é passível de ser medido por meios objetivos (Luria, 1981) (Mourão Júnior; Faria, 2015, p. 787).

A falta de explicação sobre dilemas cerebrais poderia ser um dos pontos de partida para aquilo que não se explica em experiências inauditas; assim seria com a psicologia e outras ciências. Só se pode conhecer algo partindo-se do pressupos-

to de que não se sabe; por exemplo, o fato de se identificar repetidamente nos relatos eventos inauditos envoltos por certo caráter de surpresa diante de acontecimentos que seriam inesperados, “independentes”. Chama atenção que as histórias contadas – à exceção de dois casos que foram excluídos da pesquisa por não estarem no nível de segurança das narrativas (Martins, 2011b) – se passam como em um roteiro com conteúdo imprevisível, inesperado, por detalhes como: não saber se voltarão para o corpo (a depender de decisões externas aos envolvidos); curiosidade sobre “o lugar”; surpreender-se a ponto de se perguntar: “morri?”. Isso leva a uma pergunta, além de várias que constam da análise dos dados, que é: poder-se-ia dizer que o “inesperado” teria o mesmo sentido que “independente”? O cérebro teria algum dispositivo de autoproteção pronto a disparar sensações *a priori* para compensar o estresse pré-morte? Nesse sentido, tais sujeitos não estariam ainda mortos embora seu diagnóstico fosse contrário? Afinal, essa sensação de não controle da realidade, segundo os sujeitos, também se aplica em relação ao tempo.

A maioria afirma que o tempo em condição inaudita passa mais rápido; enquanto vivem longas e detalhadas histórias no tal lugar, tudo se passa aqui em minutos ou segundos. Boa parte define o tempo como “atemporal”. Acontece que há caso relatando o contrário: o tempo lá mais lento do que aqui. Nesse caso, há outra dúvida: será que o conteúdo de tais experiências interfere na noção de tempo na percepção do sujeito? Muitos, ao relatarem que lá o tempo é mais lento, mencionam em termos quantitativos as coisas lá realizadas, e chama atenção o fato de que, lenta ou rápida, para todos a vida lá é mais rica de acontecimentos.

Contudo, o curioso é que esses acontecimentos, segundo narrativas, se dão em condição de lucidez e consciência reafirmadas por estes com veemência. De fato, a julgar pelo quadro que se apresenta: postura do sujeito, coerência verbal, detalhamento da experiência, clareza de raciocínio, condição cognitiva em termos psíquicos; tudo isso leva a se concordar que não há como indicar graus de não lucidez. Além do mais, são sujeitos ativos, trabalham, estudam; aparentam ter domínio do aparelho cognitivo, como pensamento, memória e linguagem; raciocínio lógico, diferenciação de realidade e fantasia e ideias bem encadeadas, criativas e objetivas.

Com a sensação de não controlarem a situação (o “lugar” e seu contexto), a experiência inaudita se apresenta nas próprias reações e palavras sem que muitos se percebam disso: “não sabia o que era aquilo, onde estava, quem era; tive que chegar perto para reconhecer; não sabia o que era; pensei: será que morri? E agora? Acho que morri; O que vai acontecer? Será que vou ficar? Fiquei confuso; demorei para perceber tal coisa; tive dúvidas; fiquei surpresa; não sabia que era assim; não sabia o que aconteceria ou acontecia”. Portanto, tantas manifestações de surpresa e fatos inesperados podem indicar que aquela “realidade” lhes parece consciente ou não independente de seu controle.

Outro elemento curioso diz respeito ao fato de que a maioria, por situações diversas e inesperadas, narra que queria ter ficado no tal “lugar” e não voltar para o corpo. Muitos sentem saudades e criam laços afetivos com a experiência. Alguns casos demonstram que houve uma espécie de “negociação” para que voltassem; contudo, as narrativas indicam que por trás de tal negociação há uma decisão previamente tomada por certa “hierarquia” superior externa. Os dados comprovam que muitos nem sequer percebem que estão interagindo em situação

inaudita e pensam estar no cotidiano, quando avaliações médicas os alertaram do contrário. Isso poderia se enquadrar em sintomas específicos de delírios? Não é tão simples porque os sujeitos demonstram consciência da distinção entre realidade e fantasia, como no caso de um sujeito em coma que levou alguns tiros, “caiu, subiu na moto e foi parar em casa, falou com a esposa que marcou uma consulta. Esteve no hospital, detalhou a consulta e o ambiente”. Ao acordar, surpreso, soube que aquilo não existira.

Uma vez que tal “dinâmica própria” se apresenta imprevisível e se dá em certo grau de lucidez, segundo seus envolvidos, isso os surpreende com efeitos de cenários (em modo tela de quadro, desenho animado, filme, páginas de livros), mensagens, imagens, objetos, pessoas conhecidas e desconhecidas vivas e mortas, entidades, santos, decisões, músicas, ações. Suponha-se em exercício meramente especulativo que isso refletisse dispositivo de defesa cerebral hormonal “disparado” – por DMT? – face à ansiedade e ao medo (Strassman, 2019). Se assim o fosse, com certeza seria um mecanismo perceptivo complexo, criativo, sofisticado e superior aos cinco sentidos como tato, olfato, audição, paladar e visão. Logo, seria o termo “extrassensorial” – adotado por estudiosos de experiências anômalas e inauditas da área da parapsicologia – adequado a estes fenômenos (Zan-gari, 1995)? Ao que parece, a resposta é não. Essas experiências não descartaram a interação com os “sentidos” conhecidos. Alguns inclusive sentiram, pelo tato, corpos e objetos, apesar de mencionarem levitar, atravessar paredes, voarem etc. Pesquisas na área da neurociência vêm há algum tempo buscando respostas para o intrigante funcionamento do cérebro e sua relação com a mente.

Há avanços, e exemplo disso é a quantidade de estudos que se encontra sobre os neurônios espelho (Lameira; Gawryś-

zewski; Pereira Júnior, 2006). Tais neurônios “possibilitam a compreensão da ação e/ou da intenção de outro animal pela ativação subliminar desta ação nos circuitos frontoparietais. Estes neurônios estariam envolvidos com a origem da linguagem humana e sua disfunção poderia causar autismo” (p. 123). Nesse sentido, os neurônios espelho seriam responsáveis pela capacidade humana de interagir por meio da leitura e identificação do mundo e do outro. Há estudos os quais tentam investigar a relação destes neurônios com atividades sensoriais empáticas, nos quais se demonstra relação de tais interações sociais com a espiritualidade (Tassinari; Durange, 2014). Curioso que nesta pesquisa os autores estabelecem um diálogo entre psicologia, neurociência e espiritualidade. Outra linha de pesquisa que tem sido promissora vai ao encontro de afirmações que defendem limites referentes aos cinco sentidos diante da ampla percepção humana. Para seus pesquisadores, não é possível que o ser humano tenha apenas cinco sentidos: “Nossa postura e as expressões do nosso rosto enviam sinais importantes ao cérebro – informações às quais ele reage, diz a neurocientista espanhola Nazareth Castellanos, que estuda o que a ciência tem chamado de ‘interocepção’ e ‘propriocepção’” (Martins, 2023).

Estas pesquisas se esforçam para ir além das fronteiras do que até agora se descobriu sobre a relação entre o cérebro, as interações sociais e a percepção humana. Demonstram o quanto a cultura oriental tem a contribuir quando se trata de descortinar a relação entre cérebro, percepção e emoções. No entanto, em que pese sua importância, há muito ainda a se descobrir. Por exemplo: qual seria a relação destes dois novos sentidos apresentados por Castellanos com os neurônios espelho? Como ficaria essa relação quando se trata de comportamentos que agem por condicionamento ou o seu contrário? Dizer que o cérebro capta as reações do corpo não tenderia a concentrar um

poder de autodeterminação ao cérebro? Há pesquisas que comprovam que técnicas de relaxamento combinadas com o controle da respiração ativam o cérebro pela memória e o bem-estar. Isso potencializa dúvidas: trata-se do cérebro como estrutura orgânica em sua relação com o mental? As duas coisas? É preciso pesquisar muito até que se consiga diferenciar cérebro, mente e consciência. Pesquisas em caráter multidisciplinar poderiam responder melhor a isso no futuro. Suas narrativas estão mais para uma sintonia ampla e sistêmica entre os sentidos, a matéria e o tal “lugar ou estado”. Alguns não se veem em lugar algum e sim em situações complexas como: sopa cósmica; em cores; no cosmos; percorrendo o universo, planetas, lugares indescritíveis por palavras conhecidas.

É uma situação inusitada, sobretudo ao se ponderar que boa parte dos sujeitos demonstra dificuldade de verbalizar tais situações inauditas em justificativas como: “nunca vi igual; não sei explicar, os tons de cores não existem na terra; um perfume nunca sentido; cheiro de ‘tal’ sentimento; flores de formatos e cores sem explicação; não há palavras em nosso vocabulário para explicar”. Alguns, na falta de palavras adequadas para explicar o contexto no qual acreditam terem vivido, mencionam acreditar ser o “lugar” a “vida real”. Contudo, é preciso deixar claro que o termo “experiência inaudita” não se refere diretamente a essa dificuldade e sim ao fato de que a ciência não possui elementos plausíveis para explicá-las, nem do ponto de vista da psicologia e tampouco da psiquiatria.

Nessa medida, se descarta que tais sujeitos tenham desenvolvido delírios ou qualquer quadro relacionado à perda da consciência, como estados de esquizofrenia, pânico, surtos histéricos ou qualquer outro distúrbio psiquiátrico que poderia levar a descontrole indiscriminado do comportamento,

e isso foi exaustivamente explicado. Descartaram-se também ideias de que estas seriam experiências espirituais, religiosas, anômalas, místicas, sobrenaturais ou incomuns. A dificuldade de verbalizar tais experiências aparece na maioria das narrativas em algum momento.

Isso aumenta expressões de surpresa e descontrole, caráter inesperado e independente. Logo, isso suscita indagações: dificuldades de repertório explicativo devem-se a limitações cognitivas, hormonais, neuronais ou culturais e sociais? Ou então, seria mais algum tipo de “(auto)intervenção inconsciente”, imediata, produzida pelo próprio cérebro em “disparos” hormonais frente ao perigo da morte? Supondo isso, qual seria o limite do domínio da capacidade mental e cognitiva pelo sujeito? Haveria etapas ou interlúdios cerebrais entre sanidade mental e momentos de ausência de realidade em situação de extremo estresse pré-morte? De qualquer modo, nos dois casos, isso seria um processo altamente sofisticado ao ponto de gerar imagens, histórias criativas e coerentes, contatos amplos e variados e cenários em termos tanto específicos quanto complexos. Tudo em segundos, minutos ou dias. Isso merece pesquisas sérias e desprovidas de preconceções rígidas.

Outra conclusão preliminar se refere a casos de avistamentos inexplicáveis, a maioria posteriores à situação inaudita de EQM, como sendo comuns; inclusive com fotos e “prováveis” depoimentos de acompanhantes, os quais alegam estarem completamente lúcidos em tais experiências. Esses sujeitos demonstram tanto impacto e interatividade com tal situação que revelam buscar explicações posteriores na internet, em leituras, cursos, indicações variadas de pessoas e “especialistas” para descobrir o que se passou com eles. Relatam uma sensação de não controlar as leis externas de tal lugar. A questão intri-

gante é: qual seria o sentido de experiências que agregam o “fator surpresa”, o “não controle” do indivíduo e, ao mesmo tempo, contempla clara interatividade com tal “lugar” dentro de uma lógica organizada detalhadamente envolvendo múltiplos fatores narrados aqui?

O que se aventa com base nos dados é que uma vez que tais narrativas demonstram interação com contextos “independentes” e externos, a realidade lhes parece desprovida de domínio. Ainda assim, curioso que nos relatos se repetem etapas como de um roteiro, mas o detalhamento é diverso, com peculiaridades aos indivíduos de modo variado em padrões genéricos. Isso reflete um dilema: seria possível aqui manter o axioma “contra fatos não há argumentos”? E quando argumentos são fatos recorrentes e questionam o que seria a diferença entre o simbólico, a fantasia e o real? Há muito de real no simbólico ou o contrário?

Em relação ao fator biomédico, chama atenção dados que revelam considerável quantidade de vivências inauditas em quadros de problemas coronários e hemorrágicos, como casos de cirurgias variadas, sobretudo (pré ou pós) parto, de útero, rompimento de artérias e outras. Talvez fosse interessante à medicina realizar experiências nesse sentido em testes com comorbidades, associações de estados de hipóxia (falta de oxigenação do cérebro) a EQM, hipoglicemia, quadros hemorrágicos, anemias com sintomas de desequilíbrio mental e sua relação com estados comatosos, baixa taxa de ferritina – proteína produzida pelo fígado, responsável pelo armazenamento do ferro no organismo (Ferritina [...], 2022) – e influências no funcionamento neuronal-cerebral. Estas seriam pesquisas desprovidas de quaisquer pretensões e poderiam se dar em caráter multidisciplinar e experimental, o que seria uma grande contribuição da ciência contra o adoecimento mental.

Afinal, dados demonstram não ser convincente argumentos de que essas experiências teriam como causa a falta de oxigenação do cérebro por hipóxia. Tal hipótese é desqualificada por médicos neurologistas que acompanham casos de morte clínica sucedidos de revitalização em situações diversas de funcionamento da consciência pelos envolvidos (Amâncio, 2021; Strassman, 2019). O que não descarta questionamentos acerca da dependência ou não do cérebro para o funcionamento “normal” da consciência. Relatos médicos não concebem que seria possível à ciência médica que haja vida cerebral após a perda dos sinais vitais decretada. Portanto, tais especialistas se perguntam se haveria a possibilidade de haver vida mental independente do funcionamento estrutural cerebral. Nessa perspectiva, o fato de muitas pessoas narrarem EQM em queda profunda e brusca de pressão – quatro pessoas narram medidas “a zero” com aparelhagem sofisticada, deixando enfermeiros e médicos confusos – também não é de se ignorar. Há casos de pessoas dadas como mortas e que “acordam” em mesas de cirurgia, acidentes e sendo veladas; com variação de local, perfil, diagnósticos e horas. Perguntas não faltam: estariam os médicos realmente seguros da hora do óbito? Seriam casos de algum tipo de catalepsia (falsa morte em que o corpo apresenta sinais de perda vital)? Teriam os médicos métodos eficientes para definir a perda de sinais vitais? Ao que tudo indica, mesmo diante do fato de que a morte é quadro comum para médicos, a julgar pelos dados, a resposta é: não se sabe. E isso não é nenhum problema em ciência. É solução. Dado de pesquisa: necessidade de investigação científica. Sem restrições morais, religiosas ou convicções predefinidas.

As dúvidas são tantas que se percebe claramente a profusão de objetos em constelação por questionamentos. Contudo, o mais importante seria conhecer esses dados a ponto de traduzi-

-los em benefícios à saúde dos sujeitos envolvidos. A psicologia poderia participar de tal intento em perspectiva multidisciplinar em termos clínicos e científicos. Além do mais, o tema é tão instigante, enigmático, antigo e presente – embora ignorado pela ciência – que se poderia aventar que isso o torna mais interessante aos interesses ideológicos e mercadológicos da indústria cultural. Essa discussão foi exaustivamente realizada ao longo deste trabalho. A numerosa demanda apresentada pelo mundo virtual em canais, como os do YouTube, fala por si. Isso pode explicar em parte o crescimento da indústria cultural do misticismo e a comercialização em alta da pseudoespiritualidade, sua banalização clássica e filosófica, nos últimos anos em meio às redes sociais e a internet? A julgar pelos estudos, a hipótese é que sim. Isso provoca alertas: caso a área da saúde não se abra em visão multidisciplinar ignorando relações entre educação, psiquiatria e psicologia, os impactos culturais desse contexto nos quadros de adoecimento mental e sofrimento tendem a se agravar a médio e longo prazo.

A psicologia muito deve à sociedade quando se trata dessas discussões. Suas dificuldades passam por vários fatores, já discutidos aqui. Mas o fato de esta se firmar em métodos cristalizados e técnicas de aferição do comportamento dificulta a situação. Afinal, mensurar a subjetividade seria tarefa para defensores do “positivismo abstracionista”, não de pesquisadores críticos que trabalham em perspectiva dialética. Nesse sentido é que a psicanálise tem muito a contribuir em parceria com a psicologia. Este é outro tema que foi bastante abordado. Entretanto, é preciso que fiquem claras possíveis dúvidas sobre o fato de aqui se privilegiar a psicanálise freudiana ao invés da junguiana.

Apesar de este ser um trabalho cuja temática tem sido tradicionalmente desenvolvida em sua maioria por pesquisadores junguianos, argumentos para se ancorar na psicanálise de

Freud em teoria crítica não faltam, como se justificou neste trabalho. Freud é autor predileto para se estudar teoria crítica em meio à psicologia social e à subjetividade, e isso Adorno justificou muito bem (Adorno, 1955, 1984, 1994, 1995a, 1995b, 2008, 2015a, 2015b, 2021). Mas o que está em questão são “visões preliminares” que comumente esperam que pesquisas sobre questões “espiritualistas”, místicas, transcendentais e até experiências inauditas sejam ancoradas pelo pensamento junguiano devido ao seu arcabouço teórico. Em respeito à base conceitual de Jung, se reconhece como importante sua contribuição para temas como o que ora se apresenta. Tanto é que, aqui, Jung foi uma referência importante para, junto a Freud e Lacan, se definir o conceito de “realidade”.

Em um trabalho como este, seria arbitrário simplesmente ignorar conceitos junguianos clássicos, como inconsciente coletivo, arquétipos culturais. Sua visão ampla e analítica simbólica da cultura e da religião se coloca além da teoria da sexualidade, dos instintos e pulsões, de uma libido dualista. Portanto, aqui não está em questão a qualidade da teoria junguiana (Andrade, 2011). A opção por Freud se dá por coerência teórico-metodológica, por potencializar o diálogo com a ciência; pelo fato de que a teoria crítica adorniana seria impensável fora das contribuições freudianas para se elaborar temas como subjetividade, cultura, relação sujeito e objeto, fascismo, superstição, adoecimento, mistificação, racionalidade, indústria cultural e muitos outros.

Sem tais contribuições, não haveria como conceber a dialética negativa adorniana (Zanolla, 2007, 2014, 2015). Curiosamente, a vinculação de Freud ao ateísmo, seu espírito crítico racionalista em relação a experiências religiosas e místicas – aos seus olhos “estranhamente” supersticiosas – foram motivo de explicação no desamparo inerente de carências humanas. E

isso não foi por acaso. Freud buscou uma psicanálise científica por vários anos, até perceber que esse não era o legado mais importante a ser deixado pela psicanálise (Freud, 1973a, 1973f, 1973g). É justamente esse histórico, somado à sua vinculação à teoria crítica por Adorno, que o justifica. Somando-se a isso, aqui se priorizou o diálogo crítico com a ciência. Com todas as suas contradições e limites, a ciência, sobretudo a psicológica, foi colocada à prova “a partir de dentro”.

Cabe fazer justiça a Freud (1973d) à medida que não tratou a libido apenas do ponto de vista sexual objetual, dos instintos se argumentam leitores injustos. O dualismo – autopreservação e autodestruição; instinto e pulsão (Vida x Morte) – se coloca no sentido dialético, de sua tensão frente à ambivalência necessária para a compreensão da constituição humana permeada pela relação sujeito e objeto perpassada pela razão e pela cultura. Portanto, em consideração ao conceito de inconsciente coletivo de Jung, é preciso esclarecer: Freud jamais desconsiderou a coletividade na constituição da consciência, muito pelo contrário, e isso é claro em diversas de suas obras, sobretudo *Totem e tabu* (1973g), *O mal-estar na cultura* (1973a), *Psicologia das massas e análise do ego* (1973f). Sua teoria é embasada em processos culturais filosóficos, antropológicos, etiológicos, educacionais e etimológicos. Sua visão de ser humano e sociedade é ampla. Isso faz a diferença em meio à psicologia tanto cognitivista quanto comportamentalista.

Fato é que se carecia prestar contas com a ciência quando o objeto diz de experiências inauditas. Teorias e autores são fruto de suas vivências subjetivas e tempo histórico, seu contexto cultural e condições sociais. A psicanálise freudiana é fruto do racionalismo ocidental, com todos os seus méritos e contradições. E isso tem sua cota de limite e sua importância

aqui e agora. Tal opção por Freud não impede futuros trabalhos sobre este objeto em perspectiva junguiana. Pelo contrário. O importante é manter as “portas” da curiosidade investigativa abertas a novas descobertas de modo inesgotável por princípios emancipatórios e humanistas. Nesse sentido, não abrir mão da teoria crítica frankfurtiana, sobretudo adorniana, se mostrou acertado.

Vale a pena destacar ainda que não apenas a psicologia e a psiquiatria deveriam realizar um movimento dialético de (auto)crítica em relação ao trato dado às experiências inauditas. Isso caberia à ciência como um todo. Quando se trata de pensar representações acerca da diferença entre pseudociência e ciência como autoridade reconhecida e, ainda, diante das contradições do próprio conhecimento idealizado cientificamente pelos seus métodos e critérios preliminares, a realidade em termos dialéticos deixa muito a desejar, conforme o que foi mencionado sobre as críticas de Ferreira (2021). Isso não seria nocivo se não atingisse frontalmente o pensamento crítico cristalizando a relação entre sujeito e objeto. A sobrevivência ao sofrimento só terá êxito a partir de uma profunda (auto)reflexão de parte da própria ciência pelos cientistas conscientes de suas fragilidades evitando se colocarem como “paladinos” infalíveis da verdade universal. Essa discussão oportuniza refletir sobre contradições de leis, critérios e normas científicas que se vinculam ao que está legitimado como veracidade, realidade e verdade face à noção de pseudociência, como se viu no Capítulo 3.

Aqui se propõe refletir profundamente e cientificamente sobre o objeto em abstenção de preconceitos metodológicos e construtos fixos de verdade, preservando o caráter dialético conceitual e prático. Essa é a razão do pensar multívoco em constelação. Ao se realizar esse exercício, se perceberá o quanto ainda se precisa avançar em descobrir onde está o limite entre

realizar ciência e os riscos de produzir pseudociência. Afinal, analisar a relação entre realidade, verdade e ciência seria outra grande pesquisa, sobretudo quando se trata de posturas dogmáticas de pesquisadores da psicologia que compulsivamente pretendem mensurar elementos da ordem da subjetividade em termos comportamentais. Diante do contexto e dos resultados desta pesquisa, o mais urgente a se fazer seria alertar pesquisadores acerca dessa postura tecnicista e empiricista frente ao ser humano. Lembrá-los de que não se capta de modo positivista a essência da consciência humana, porque a subjetividade não é previsível ou quantificável. Se a ideia de realidade até aqui construída pela teoria do conhecimento científica e filosófica esbarra nas contradições da relação entre sujeito e objeto à medida que não há uma realidade fixa e unidimensional é porque assim não o são os sujeitos “das várias realidades” (como vimos anteriormente em Lacan, Freud e Jung). Logo, verdade e realidade são construtos culturais aprendidos e, se desprovidos de suas contradições, se tornam meros totens, abstratos, rendidos à morte epistemológica.

Nosso problema é conceitual e metodológico: científico. Se aqui não se identificou a identidade de tais experiências, é porque a ciência isso não possibilitou. Portanto, é preciso insistir que em ciência tais experiências não se configuram anômalas, incomuns, extrassensoriais, místicas, nem tampouco espirituais. E se sua identificação imediata com a espiritualidade – que é a versão mais defendida – explica suas razões, então que se produza argumentos coerentes que possam relacionar espiritualidade, consciência e experiências inauditas. Com os resultados desta pesquisa, poder-se-ia contribuir no sentido de se tentar entender porque muitos sujeitos preferem buscar seitas, religiões e terapias esotéricas em seus tratamentos psíquicos ao invés daquelas autorizadas institucionalmente pela área

oficial da Saúde. Onde falta ciência há espaço a ser preenchido por explicações alternativas. É preciso enfrentar o cativo do não conhecimento para vir a conhecer. Emblema disso são dados sobre os limites do que é real e verdadeiro cientificamente.

Trata-se de três casos específicos em que os sujeitos apresentam “provas materiais” como “comprovações” reais e, no mínimo, causam curiosidade e interesse em pesquisas. Uma médica apresenta como provas exames de um tratamento de câncer terminal – não quis mostrar o rosto por temor preconceito dos colegas –, em que foi tratada por “equipe médica” inaudita e no mesmo dia refez os exames obtendo resultados conclusivos: o câncer rescindiu. O segundo caso trata-se de um engenheiro construtor de asa-delta que sofreu uma queda grave. Em EQM, sob o céu de uma montanha, diz ter visto onde sua mochila caiu em mata fechada de difícil acesso, aonde nunca havia ido. Enquanto isso, paralelamente, “subia” em alta velocidade e em diálogo detalhado com algo ou alguém indeterminado. Após acordar no hospital, este desenhou o local detalhando pedras e árvores, ao passo que seus irmãos, a princípio incrédulos, resgataram tal objeto e deram depoimentos ao canal confirmando que o mapa os levou exatamente aonde estava a mochila. O terceiro caso é no mínimo curioso e chama a atenção. Apresentação de vídeo de um físico que captou imagens em processo técnico complexo mostrando no céu luzes que em aproximação por equipamento sofisticado definiu imagens semelhantes a uma nave e um ser alado. Tudo apresentado com explicação didática e técnica de como foi a captação das imagens até sua definição final.

Tudo o que aqui for descrito como conclusão não será suficiente para fazer justiça aos relatos dos sujeitos. Vários outros relatos ao canal *Afinal o que somos nós?* mencionam experiên-

cias variadas e depoimentos de médicos, pessoas da família ou imagens, no entanto, os que mais se aproximaram do que se poderia denominar “prova física” foram estes três casos mencionados acima. Evidente que se pode provar que essas experiências não se sustentam cientificamente. Entretanto, isso não seria mais importante do que o fato de que foram avaliadas com o respeito que merecem seus narradores. São públicas, sujeitas à avaliação científica, portanto, os envolvidos foram corajosos ao expô-las. A um cientista sério, a veracidade do objeto importa quando isso vai trazer mudanças benéficas para a humanidade. Isso importa à psicologia traduzir experiências inauditas não como objeto de curiosidade, mas benefícios contra o sofrimento. Se são estas verídicas ou não, isso seria outro passo a se dar para além da psicologia. Cabe resguardar a natureza nobre da psicologia como autoridade para lidar com a vida psíquica. Esse é o sentido a que veio.

Nessa medida, o que interessaria à psicologia “provas físicas” de EQM? O fato de tais experiências serem apresentadas fisicamente garantiria sua “fidedignidade”? Apesar de suas características intrigantes, a resposta em postura científica seria não. Ao menos a princípio. Mas à psicologia isso pouco importa. O que é mais pertinente à nossa pesquisa, longe de qualquer julgamento, para além da comprovação ou não das ditas experiências, é compreender quais são os processos psíquico-mentais e emocionais que produzem tais fenômenos e como isso é assimilado pelo sujeito condutor da narrativa. Menos importa a “verdade” científica das experiências, até porque a ciência não tem instrumento competente o suficiente para mensurar tais experiências; logo, importa impedir o sofrimento, buscar a verdade que parte do sujeito para que se possa compreendê-lo e minimizar seu sofrimento. O que tais experiências traduzem para a saúde mental dos envolvidos deveria ser ou-

tra preocupação da psicologia. Se esta considerasse isso sem pretensões empírico-dedutivas determinantes estaria de bom tamanho. Insiste-se: o ser humano não é dado empírico assim como sua subjetividade não é mensurável de modo exato. Se assim o fosse, o mundo seria perfeitamente “quadrado”, portanto, sem sentido. O conhecimento é dinâmico, contraditório, se nega, se afirma; é contínuo e descontínuo, dialético.

Nesse aspecto, a relação entre a religião e as experiências inauditas se mostrou menos intensa do que se poderia imaginar. Isso se deu por vários motivos, sobretudo, pelo alto número de pessoas que afirmaram não ter religião alguma e muitos se declararem agnósticos, céticos e ateus. O que causa surpresa é que não raro as pessoas, movidas por preconceitos e tabus, buscam explicações para essas experiências em espaços religiosos de toda ordem. Além disso, algumas pessoas que antes das vivências inauditas eram religiosas “fervorosas” abandonaram suas igrejas. Não raro tornaram-se críticas às religiões. Não foram poucos os que passaram a estudar sobre “espiritualidade”, física quântica e práticas orientais alegando não encontrar respostas em espaços religiosos tradicionais.

Ademais, chama atenção a quantidade de menções a práticas e estudos orientais como Budismo, Cabala, Reiki, Yoga e outras. Isso fruto de busca ansiosa por explicações para o que viveram, se interessam além da física quântica, se voltam para influências energéticas, temas sobre mundos paralelos, dimensões múltiplas de existência, contatos ufológicos. Por incrível que pareça, a religião espírita, conhecida por lidar diretamente com experiências “sobrenaturais”, pouco comparece em menções pelos dados. Seria por serem essas experiências aceitas com certa naturalidade pelo espiritismo e de algum modo “administradas” pelos envolvidos com mentores e a partir de vários métodos doutrinários, estudos e práticas? Se assim o for, isso

levaria seus adeptos a apaziguarem seus medos, dificuldades e dúvidas e conviverem melhor com a situação? Isso só poderá ser confirmado mediante pesquisas específicas.

De fato, são vivências de difícil compreensão, inauditas. Assim, chama a atenção a diversidade de relatos que por características específicas confluem em uma espécie de roteiro não linear: saída e visão do corpo, luz intensa, visão de 360°, um lugar de transição ou espera, telepatia, túnel, recepção de um parente ou entidade superior, momento de decisão sobre voltar ou não e o retorno. Nem sempre tal “roteiro” se dá nessa sequência ou totalidade de imagens, tempo e espaços. Não há nada previsível a princípio.

Outro dado que vale destacar à psicologia diz respeito a que tais experiências inauditas mudam a vida dos sujeitos. E no geral, segundo os próprios, mudam para melhor em termos de sua qualidade de vida. Foi comum encontrar sujeitos que mudaram completamente o olhar sobre si, o mundo e o outro. Sobretudo no sentido de manifestar maior empatia, solidariedade e compaixão pelo planeta, animais, natureza e o universo. Abandonam visões materialistas e se voltam para projetos humanistas. E isso, afirmam em geral – com raras exceções –, em todos os sentidos os beneficiaram. Seria esse dado referente ao que o psicanalista Lacan menciona sobre “fantasias” restitutivas que reestruturam a consciência? (Vieira, 2003). Certa apreensão do real próprio constituiria fantasias benéficas nesse caso? Se a fantasia, segundo Vieira (2003), não é simplesmente fonte de delírio dissociado da realidade e organiza o mundo e a maneira de aceder à realidade externa, uma vez que tem um peso maior que o mundo e certamente maior do que os sentidos propostos por alterá-la (doutrinas, psicoterapias etc.), ela pode fazer o sujeito existir, não somente como “eu”, mas também como singu-

laridade de um desejo? Isso reforçaria que a linha entre a fantasia e a realidade é tênue? Alguns dilemas para se averiguar em pesquisas futuras promissoras.

Essa ideia de restituição da vida após tais vivências é geral à medida que muitos alegam que antes das experiências tinham problemas de saúde como fobias, depressões, tendência ao suicídio, medo da morte, ansiedades e outros sofrimentos mentais e que passaram a lidar melhor com essas situações. Ou seja, na falta de palavras para se expressar, dão a entender que tais experiências foram permeadas por espécie de “vivências terapêuticas” em contato direto com conteúdos até então inconscientes. Isso remete a casos relatados por usuários da Ayahuasca e a relação com o DMT e de adeptos de meditações orientais (Strassman, 2019). Tais relatos são ricos em detalhes complexos. São tantos os benefícios narrados que há dificuldade em organizar e compreender argumentos e detalhes “inexplicáveis” que esse bem-estar leva aos sujeitos. Inclusive, a maioria expressiva afirma ter perdido completamente o medo da morte, e uma boa parcela alega sentir saudades, querer voltar a tal “lugar” o quanto antes, tamanha sensação de paz, realização e conexão com certo amor cósmico, absurdo, incondicional por tudo e todos.

Importa à psicologia que tais experiências interferem no comportamento e na subjetividade que é modificada de modo aparente, substantivamente considerável para melhor, segundo os sujeitos. E isso, a julgar pelos dados, a psicologia pouco acompanha e, ao conhecer, manifesta dificuldades metodológicas e teóricas no seu trato. Basta comprovar pelos dados em que a psicologia é pouco mencionada em meio ao leque de tratamentos alternativos apontados. Mas o que causa espanto é que nas escassas menções a tais tratamentos não demonstram serem estes favoráveis aos sujeitos e aos profissionais. Compor-

tamentos de psicólogos – e psiquiatras – que tentam convencer o sujeito de que está “delirando” ou que tudo “não passa de fantasia” não é técnica muito eficiente para minimizar o desespero e o sofrimento, ao contrário, demonstra despreparo e projeção por incompreensão do outro em si, diante de suas próprias fragilidades para apoiar a situação. E isso serve também para o tratamento do adoecimento mental em geral. Há que se imaginar em digressão como seria dado o tratamento de psicólogos despreparados a personalidades importantes da história, da política, das artes e das ciências que em casos específicos, a julgar por dados, demonstraram adoecimento mental ou experiências inauditas, como Sócrates, Van Gogh, Melanie Klein, Sigmund Freud, Jung, Clarice Lispector, Max Weber, Abraham Lincoln, Franz Kafka, Frederick Nietzsche e muitos mais (Sciulo, 2021). Estas pessoas seriam o que foram se fossem diferentes? Podem ser rotuladas como loucos? Disfuncionais?

O que importa aqui é que por mais que sujeitos desta pesquisa narrem situações desagradáveis, de sofrimento, confusão e momentos de mal-estar, nada suplanta no quadro geral dos dados o bem-estar e o aprendizado que indicam terem experimentado. Mesmo os poucos que fogem a essa regra admitem aprendizado amplo com o sofrimento. São narrativas ricas de material psicológico que justificam seus estudos em termos científicos. O fato de serem “inauditos”, incompreensíveis, inexplicáveis deveria motivar a psicologia ao seu conhecimento, a descortinar o véu que encobre o fenômeno como tabu ideológico. Um pesquisador crítico e despojado de pensamentos deterministas não teme pesquisar o desconhecido. Não se contenta com a ilusão de que detém o objeto por completo em nível “exato”. Essa é uma lição clássica dada pela teoria crítica frankfurtiana.

Nesse sentido, os dados reforçam que à psicologia urge rever seus métodos, teorias e objetivos; até porque experiências

inauditas não se confundem com diagnósticos de transtornos mentais por acaso. E isso foi exaustivamente aqui discutido no sentido de se desmistificar a rotulagem de “louco” pela qual passam adoecidos mentais. De qualquer forma, se há pontos específicos principais que reúnem experiências inauditas e doentes emocionais é a necessidade do olhar psicológico da psicologia de um lado e, de outro, o preconceito que sofrem socialmente. Compreende-se porque muitos desses sujeitos resolvem não procurar a psicologia e se abrigar em terapias alternativas ou soluções milagrosas e “sobrenaturais”. A ciência reforça esse caráter mágico-animista ao não assumir seus estudos de modo crítico.

No entanto, trata-se menos de culpabilizar a psicologia pela ausência e mais cobrar-lhe uma posição verdadeiramente científica sobre o problema a fim de assumir sua responsabilidade como saber que tem como tarefa cuidar da vida psíquica e subjetiva. Fato é que os poucos momentos em que estes sujeitos demonstram sofrimento se referem a preconceito de familiares, amigos e médicos ao tentarem narrar o que vivenciaram com expressões pejorativas como: “nossa, você é criativo; usa chapéu de alumínio; é biruta; está louco; esqueça isso; você estava sonhando; está cansado; não comente com ninguém”. Tanto é que chama a atenção a quantidade de agradecimentos que o canal *Afinal o que somos nós?* recebe dos participantes que, emocionados, manifestam: “não tinha coragem de falar; tinha medo de ser chamado de louco; guardei isso até hoje; isso me incomodava; tinha medo de não ser normal; quando ouvi outras pessoas foi um alívio”. O preconceito é tão evidente que se percebe o quanto os sujeitos profissionais de áreas intelectualizadas se incomodam quanto aos riscos de serem chamados de loucos ou anormais por seus pares e familiares. A relação com tabus referentes ao medo da perda da racionalidade é evidente.

Cabe ainda reforçar a decisão de substituir o termo “anomalia” por “inaudito”. Pesquisas norteadas pela concepção da teoria crítica frankfurtiana não se furtam a enfrentar suas próprias contradições e limites porque os entendem como sendo dados fundamentais de pesquisa. Logo, em que pese a existência de outras pesquisas sérias sobre este objeto, à teoria crítica cabe por coerência rever constantemente conceitos em meio às suas contradições. Portanto, não há demérito algum em se assumir que essas experiências são inauditas, pouco compreendidas e até certo ponto inexplicáveis; pelo contrário, essa constatação (auto)crítica é coerente e poderá ser um instrumento metodológico precioso para se avançar contra a ignorância do preconceito, a superstição e a pseudociência, sobretudo o sofrimento ocasionado por representações sociais ideológicas. Esse princípio pode ser ampliado também quando se trata de reconhecer diagnósticos de adoecimento mental e emocional.

Em relação a tabus e mitos sobre morte e continuidade da vida com base em experiências inauditas, é preciso acrescentar que em termos científicos, isso requer ser levado a sério. Uma vez que se observa que efeitos psíquicos de pessoas em estado de EQM são narrados em situações idênticas àquelas de usuários de psicoativos e em estado de projeções extracorpóreas espontâneas – sensação de saídas momentâneas do corpo –, involuntárias ou induzidas, por coma ou desmaios, meditações, exercícios de Yoga, uso de Ayahuasca (chá de Santo Daime), tal semelhança de sintomas e estados psíquicos se investigados poderiam dirimir uma série de dúvidas acerca de limites e possíveis habilidades desconhecidas do cérebro (Strassman, 2019). Até porque os efeitos semelhantes do uso de psicotrópicos e EQM se dão durante e após seus efeitos. E ainda, coincide também o fato de que na maioria das vezes os efeitos são benéficos e terapêuticos. Um manancial de estudos para a psicologia. As

propriedades benéficas da Ayahuasca são fonte de estudos inclusive de grupos de pesquisadores da USP, conforme mencionado anteriormente (Tiengo, 2021).

Por essa lógica, a psicologia poderia pesquisar os efeitos da DMT no cérebro em pessoas em estado de alteração da consciência, inclusive com base em situações inauditas. Uma vez que tal substância está contida no grupo de neurotransmissores da dopamina, serotonina e melanina – tal molécula apresenta-se em todos os organismos vivos em maior ou menor grau; nos cipós de onde se extraem a ayahuasca, se encontra quantidade impressionante de DMT –, seu uso demonstra propriedades curativas em casos de adoecimento mental variado, sobretudo em casos de ansiedade e depressões (Strassman, 2019). Não por acaso é chamada por vários nomes que fazem referência a “professor dos professores”. Utilizada em religiões como União do Vegetal (UDV, 2023), é também fruto de vastas experiências científicas. Enfim, seria preciso outra pesquisa complexa sobre isso. Infelizmente não há dados suficientes de que a psicologia tenha acompanhado devidamente esses estudos. Ao contrário, a julgar por esta pesquisa.

Não obstante, poder-se-ia analisar de modo sério causas e efeitos das experiências inauditas na vida como propriedade científica da área da saúde. Isso traria à tona outras situações empíricas que poderiam ser tratadas passando de sobrenaturais para estudos clínicos. Essas pesquisas seriam formativas em uma situação em que mitos e tabus sobre vida após a morte alimentam ideologias que fortalecem preconceitos, fanatismos e sofrimento a quem passa por EQM por alteração cerebral. Além disso, essa iniciativa, mediada pela educação, barraria o processo inexorável de mercantilização do misticismo da indústria cultural. Nada mais salutar do que pesquisar representações sociais ideológicas considerando suas consequências à

educação cultural como sendo inalienáveis de posturas científicas, para combater a ignorância e o sofrimento, tanto do ponto de vista da saúde coletiva quanto da ideologia política.

Contudo, mais importante que quaisquer validações é reforçar que pesquisadores do campo psicológico se atentem ao que podem contribuir em termos de pesquisas futuras críticas, consistentes e abertas a novos processos de subjetivação. Nada pode ser tão importante neste momento à psicologia em meio à Saúde – sobretudo após crise pandêmica de proporções mundiais e sofrimento incalculável – que olhar para o adoecimento emocional de mãos dadas com a educação ampla. Reconhecer contradições (de)formativas, desenvolver métodos atualizados no sentido de acompanhar o contexto social, cultural e político de modo dialético evitaria posturas “fiscalizadoras”, fetichizadas e padronizantes que, defendidas por teorias, métodos idealizados em seus totens metodológicos potentes de saberes absolutos e preconceituosos, mais prolongam o sofrimento do que o impedem. Afinal, onde falta dialética, sobra ignorância.

Em desmistificação, uma vez que a julgar os dados ancorados na base conceitual e bibliográfica deste trabalho, indicam que experiências inauditas não são objetivamente compatíveis em suas características com misticismo, religiosidade, “espiritualidade”, superstição, tampouco com quaisquer patologias mentais, as correlações de tais experiências com esses construtos se dão com base em mediações culturais variáveis de acordo com o senso comum e a ausência de estudos científicos. No entanto, essa constatação indica carência de investigações para se confirmar e ampliar resultados.

Nessa medida, diante da quantidade de dúvidas e conclusões preliminares que emergiram deste trabalho, aposta-se em perspectivas futuras de estudos. A riqueza desta investi-

gação não cabe em conclusões preliminares. Carece a quem se interessar seriamente por este objeto voltar a atenção para os resultados da análise dos dados deste trabalho (Capítulo 6). Nestes, há quantidade incalculável de aferições e perspectivas de estudos que podem vir a ampliar seus resultados e os princípios que os trouxeram até aqui. Isso poderá instigar a psicologia a reconhecer seu lugar de direito e dever como conhecimento importante que é para estudos e intervenções face às novas configurações da subjetividade.

Por fim, espera-se disposição dos estudiosos da psicologia no sentido de repensar seus métodos, autores, linhas e teorias, considerando, para além da cultura ocidental, a interlocução com outras áreas diversas do saber; especialmente, que se aproxime do conhecimento oriental de modo a estabelecer interlocução com sua cultura, terapias e métodos que, de modo impressionante, tanto se destacaram nos resultados apresentados referentes às formas de lidar com o sofrimento pelos envolvidos. Ou a racionalidade ocidental se resignifica em (auto)crítica e dialoga com outras culturas ou prosseguirá isolada em seus castelos cientificistas pragmáticos, indiferente ao inexorável processo ideológico de mistificação da relação entre sujeito e objeto. Que a psicologia se preocupe menos com as adversidades competitivas entre concepções e autores e centre forças cada vez mais em trabalhos multidisciplinares de qualidade que possam fazer a diferença contra o sofrimento humano (re)configurando-se em relevância social. Que sua dinâmica prática resulte de experiência (auto)reflexiva e ampla rumo às nobres razões que a trouxeram até aqui.

Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ADORNO, T. W. *As estrelas descem à Terra*. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

ADORNO, T. W. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. São Paulo: Ed. Unesp, 2020.

ADORNO, T. W. De la relación entre sociología y psicología. In: _____. *Actualidad en filosofía*. Barcelona: Paidós, 1955. p. 135-204. (Colección Pensamiento Contemporáneo).

ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Madrid: Taurus, 1984.

ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995a.

ADORNO, T. W. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. São Paulo: Ed. Unesp, 2021.

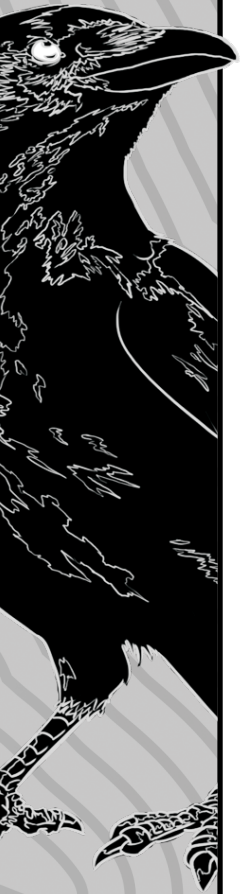
ADORNO, T. W. *et al. The authoritarian personality*. New York: Harper, 1975.

ADORNO, T. W. *Mínima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, T. W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995b.

ADORNO, T. W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*. São Paulo: Ed. Unesp, 2015a.

ADORNO, T. W. *Sociologias*. São Paulo: Ática, 1994.



ADORNO, T. W. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: _____. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Ed. Unesp, 2015b. p. 137-152.

AMÂNCIO, E. *Experiências de Quase Morte (EQMs)*. São Paulo: Summus, 2021.

ANDRADE, G. Realidade, criatividade e imaginário na teoria dos tipos psicológicos de Jung. *Psicologia Argumento*, Curitiba, v. 29, n. 64, p. 79-89, 2011.

ARAÚJO, A.; LOTUFO NETO, F. A nova classificação americana para os transtornos mentais – o DSM-5. *Rev. Bras. de Terapia Comportamental Cognitiva*, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 67-82, 2014.

BECK, A.; FREEMAN, A.; DAVIS, D. *Transtornos da personalidade*. Porto Alegre: Artmed, 2005.

BOCK, A.; FURTADO, O.; TEIXEIRA, M. *Psicologias: uma introdução à psicologia*. São Paulo: Saraiva, 2001.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. *Resolução nº 196, de 10 de outubro de 1996*. Normas de pesquisa envolvendo seres humanos. Brasília, DF: CNS, 1996.

BRIGGS, R.; RINALDI, D. O sujeito psicótico e a função do delírio. *Rev. Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 17, n. 3, p. 416-430, set. 2014.

CÂNDIDO, M. *et al.* Conceitos e preconceitos sobre transtornos mentais: um debate necessário. *Rev. Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas*, Ribeirão Preto, v. 8, n. 3, p. 110-117, 2012.

CAMPOS, C. Método de análise de conteúdo: ferramenta para a análise de dados qualitativos no campo da saúde. *Rev. Brasileira de Enfermagem*, Brasília, DF, v. 57, n. 5, p. 611-614, 2004.

CANGUILHEM, G. *Escritos sobre a medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CARDEÑA, E.; LYNN, S.; KRIPPNER, S. *Variedades da experiência anômala: análises de evidências científicas*. São Paulo: Atheneu, 2013.

CARVALHO, I.; CHATELARD, D. O delírio e sua função em um caso de psicose. *Contextos Clínicos*, São Leopoldo, v. 10, n. 2, p. 209-220, jul./dez. 2017.

COSTA, G. Questão de pseudociência: compilação de respostas ao livro “Que bobagem!” de Pasternak e Orsi. *Gustavo Costa*, [s. l.], 25 set. 2023. Disponível em: <https://gustavocosta.psc.br/questao-de-pseudociencia-compilacao-de-respostas-ao-livro-que-bobagem-de-pasternak-e-orisi/>. Acesso em: set. 2023.

COUTINHO, J. P. Religião e outros conceitos. *Sociologia*, Porto, v. 24, p. 171-193, 2012.

CROCHIK, J. L. A constituição do sujeito na contemporaneidade. *Inter-Ação*, Goiânia, v. 35, n. 2, p. 387-403, jul./dez. 2010.

CROCHIK, J. L.; ZANOLLA, S. R. S. *Trabalho, racionalidade e adoecimento*. Campinas: Mercado de Letras, 2021.

DALGALARRONDO, P. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DAVIDOF, L. *Introdução à psicologia*. São Paulo: Makron, 2001.

DESCARTES, R. *O discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, M. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1989.

FANJUL, S. C. Teorias conspiratórias do QAnon varrem o mundo e são mais perigosas do que parecem. *El País*, Madri, 12 jan. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2021-01-12/teorias-conspiratorias-do-qanon-varrem-o-mundo-e-sao-mais-perigosa-do-que-parecem.html>. Acesso em: nov. 2022.

FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Curitiba: Positivo, 2009.

FERREIRA, C. M. Será a psicanálise uma pseudociência? Reavaliando a doutrina utilizando uma lista de multicritérios. *Debates em Psiquiatria*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 1-33, 2021.

FERRITINA: o que é, para que serve o exame e resultado (ferritina alta ou baixa). *Tua Saúde*, [s. l.]. Disponível em: <https://www.tuasaude.com/ferritina/>. Acesso em: mar. 2022.

FIGUEIREDO, L. *A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação (1500-1900)*. São Paulo: Educativa, 1999.

FIGUEIREDO, L. *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis: Vozes, 1991.

FONTES, P. V. A Escola de Frankfurt e os fundamentos da teoria crítica alemã. *International Journal of Philosophy and Social Values*, Lisboa, v. 2, n. 2, p. 113-126, dez. 2019.

FONTES, P. V. A política de reconhecimento e a teoria da justiça de Axel Honneth. *Oxímora*, Barcelona, n. 18, p. 56-67, 2021.

FONTES, P. V. *Autenticidade, reconhecimento e dádiva: para uma renovação dos Direitos Humanos*. 2016. Tese (Doutorado em Teoria Jurídico-Política e Relações Internacionais) – Universidade de Évora, Évora, 2016.

FONTES, P. V. Uma reflexão sobre o contributo de Axel Honneth para a transformação da teoria crítica. In: COSTA, M. N. (org.). *Teoria Crítica Revisitada*. Braga: Universidade do Minho: Edições Húmus, 2014. p. 265-275.

FOUCAULT, M. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FREUD, S. *El malestar en la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973a. Obras completas, v. 3.

FREUD, S. *El porvenir de una ilusión*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973b. Obras completas, v. 2.

FREUD, S. *Introducción al narcisismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973c. Obras completas, v. 2.

FREUD, S. *Más allá del principio del placer*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973d. Obras completas, v. 2.

FREUD, S. *Múltiple interés del psicoanálisis*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973e. Obras completas, v. 2.

FREUD, S. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973f. Obras completas, v. 2.

FREUD, S. *Tótem y tabú*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973g. Obras completas, v. 2.

GONÇALVES, S.; MAGALHAES, B.; BUNGENSTAB, G. A natureza da (pseudo)ciência e a educação científica: uma conversa necessária. *Linhas Críticas*, Brasília, DF, n. 28, e41699, jan./dez. 2022.

GONÇALVES, S. Manipulação de imagens. A nova forma de “fake news”. *ComUM*, Braga, 19 nov. 2018. Disponível em: <https://www.comumonline.com/2018/11/manipulacao-de-imagens-a-nova-forma-de-fake-news/>. Acesso em: out. 2022.

GONÇALVES, S. O combate às fake news nas eleições do Brasil. *Diário de Notícias*, Funchal, 14 nov. 2022. Disponível em: <https://www.dnoticias.pt/2022/11/13/336082-o-combate-as-fake-news-nas-eleicoes-do-brasil>. Acesso em: nov. 2022.

GUEDES, R.; ROCHA-DE-MELO, A.; TEODÓSIO, N. Nutrição adequada: a base do funcionamento cerebral. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 56, n.1, p. 32-35, jan./mar. 2004.

GUERRA, I. *Pesquisa qualitativa e análise de conteúdo*. Cascais: Principia, 2006.

HAGAN III, J. *A ciência das experiências de quase-morte*. Campinas: Danúbio, 2020.

HONNETH, A. *Crítica del poder*. Madrid: António Machado Libros, 2009.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Temas básicos da sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1973.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

JACÓ-VILELA, A.; FERREIRA, A.; PORTUGAL, F. *História da psicologia: rumos e percursos*. Rio de Janeiro: Nau, 2006.

JARVIE, I.; AGASSI, J. Por uma sociologia crítica da ciência. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 13, n. 26, p. 44-83, jan./abr. 2011.

JAY, M. *La imaginación dialéctica: historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus, 1973.

- KRIPPENDORFF, K. *Content analysis: an introduction to its methodology*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2004.
- LAMEIRA, A.; GAWRYSZEWSKI, L.; PEREIRA JÚNIOR, A. Neurônios espelho. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 17, n. 4, p. 123-133, 2006.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- LURIA, A. R. *A mente e a memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MACHADO, F. *Experiências anômalas na vida cotidiana: experiências extra-sensório-motoras e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo*. 2009. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- MARTINS, A. ‘Temos 7 sentidos – e os 5 mais conhecidos são os menos importantes’. *Viva Bem*, [s. l.], 26 fev. 2023. Disponível em: <https://www.uol.com.br/vivabem/noticias/bbc/2023/02/26/temos-7-sentidos---e-os-5-mais-conhecidos-sao-os-menos-importantes.htm>. Acesso em: fev. 2023.
- MARTINS, L. A compreensão junguiana de experiências anômalas contemporâneas e revisitada. *Bol. Acad. Paulista de Psicologia*, São Paulo, v. 31, n. 81, p. 447-464, 2011a.
- MARTINS, L. “*Contatos imediatos*”: investigando personalidade, transtornos mentais e atribuição de causalidade em experiências subjetivas com óvnis e alienígenas. 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011b.
- MARTINS, L. Experiências anômalas tipicamente contemporâneas e psicologia: uma revisão da literatura. *Bol. Acad. Paulista de Psicologia*, São Paulo, v. 36, n. 91, p. 310-328, 2016.
- MARTINS, L.; ZANGARI, W. Relações entre experiências anômalas tipicamente contemporâneas, transtornos mentais e experiências espirituais. *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 39, n. 6, p. 198-202, 2012.
- MASSARO, G. Relações históricas entre pensamentos filosóficos e psiquismo. *Revista de Psicologia Clínica*, São Paulo, v. 9, n. 3, p. 22-30, set. 1980.
- MOURA, G. *Transformadores de consciência: contato alienígena*. Rio de Janeiro: Nova Era, 1996.

MOURÃO JÚNIOR, C.; FARIA, N. Memória. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 28, n. 4, p. 780-788, out./dez. 2015.

NOVO estudo contradiz crenças pseudocientíficas sobre a influência da lua na agricultura. *Science*, [s. l.]. Disponível em: <http://pt.scienceteaq.com/Outros/1004113556.html>. Acesso em: dez. 2022.

OSÓRIO, F. *et al.* Escala para Auto-Avaliação ao Falar em Público (SSPS): adaptação transcultural e consistência interna da versão brasileira. *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 35, n. 6, p. 207-211, 2008.

PAPALIA, D.; OLDS, S.; FELDMAN, R. *Desenvolvimento humano*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

POR QUE a Lua influencia nas marés? *Escola 24 horas*, [s. l.]. Disponível em: <https://www.e24h.com.br/artigos/voce-sabia/index.cfm?id=197&sniveleduca=&mid=0>. Acesso em: out. 2022.

SARLO, H. *Influência das fases da lua, da época de corte e das espécies de bambus sobre o ataque de dinoderus minutus (coleoptera: bostrichidae)*. 2000. Tese (Doutorado em Ciência Florestal) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2000.

SARTIN, P. A Igreja Católica, a possessão demoníaca e o exorcismo: velhos e novos desafios. *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p. 447-468, maio/ago. 2016.

SCIULO, M. 7 figuras históricas que sofreram de depressão e ansiedade. *Galileu*, São Paulo, 16 out. 2021. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/Historia/noticia/2021/10/7-figuras-historicas-que-sofreram-de-depressao-e-ansiedade.html>. Acesso em: jan. 2023.

SCHNEIDER, E.; FUJII, R.; CORAZZA, M. Pesquisas quali-quantitativas: contribuições para pesquisa em ensino de ciências. *Revista Pesquisa Qualitativa*, São Paulo, v. 5, n. 9, p. 569-584, dez. 2017.

SCHRAMM, J. Uma análise do estado da arte das pesquisas sobre fenômenos aéreos não identificados: limites, tendências e contribuições epistemológicas. *Em Tempo de Histórias*, Brasília, DF, v. 16, n. 1, p. 39-63, 2019.

SILVEIRA, F. Marés, fases principais da Lua e bebês. *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 10-29, abr. 2003.

- SIMÃO, S. Influência lunar sôbre plantas hortícolas. *Anais da ESA*, Piracicaba, v. 14/15, p. 91-106, 1958.
- SIMIANO JÚNIOR, A. *Saber empírico e saber científico: influência das fases da lua na agricultura*. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Educação do Campo) – Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.
- SOUSA, P.; MACIEL, S.; MEDEIROS, K. Paradigma biomédico X psicossocial: onde são ancoradas as representações sociais acerca do sofrimento psíquico? *Trends in Psychology*, Ribeirão Preto, v. 26, n. 2, p. 883-895, jun. 2018.
- STRASSMAN, R. *DMT: a molécula do espírito*. Brasília, DF: UDV, 2019.
- TASSINARI, M.; DURANGE, W. Experiência empática: da neurociência à espiritualidade. *Rev. Abordagem Gestalt*, Goiânia, v. 20, n. 1, p. 53-60, jan./jun. 2014.
- TIENGO, R. Estudos sobre ayahuasca em Ribeirão Preto projetam USP como referência em pesquisas sobre alucinógenos. *Portal g1*, Ribeirão Preto, 20 out. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/ribeirao-preto-franca/noticia/2021/10/20/estudos-sobre-ayahuasca-em-ribeirao-preto-projetam-usp-como-referencia-em-pesquisas-sobre-alucinogenos.ghtml>. Acesso em: out. 2021.
- UNIÃO DO VEGETAL (UDV). Disponível em: <https://udvd.org.br/a-uniao-do-vegetal/>. Acesso em: jan. 2023.
- VIEIRA, M. Da realidade ao real: Jacques Lacan e a realidade psíquica. *Pulsional: revista de Psicanálise*, São Paulo, v. 174, p. 56-60, 2003.
- ZANGARI, W. *Conversando sobre parapsicologia*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- ZANOLLA, S. Dialética negativa e materialismo dialético: da subjetividade decomposta à objetividade corrompida. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 56, n. 132, p. 451-471, 2015.
- ZANOLLA, S. Educação e barbárie: aspectos culturais da violência na perspectiva da teoria crítica da sociedade. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 1415-1439, jul./ago. 2010.
- ZANOLLA, S. Educação e psicanálise em Adorno: a (re)versão apologética da cultura. *Inter-Ação*, Goiânia, v. 39, n. 2, p. 311-327, 2014a.

ZANOLLA, S. *Educação ou violência: tabus acerca da pena de morte*. Campinas: Mercado das Letras, 2021.

ZANOLLA, S. O conceito de mediação em Vigotski e Adorno. *Psicologia & Sociedade*, [s. l.], v. 24, n. 1, p. 5-14, 2012.

ZANOLLA, S. O mundo redondo da universidade. *Jornal da UFG*, Goiânia, 31 mar. 2020. Disponível em: <https://jornal.ufg.br/n/125762-o-mundo-redondo-da-universidade>. Acesso em: mar. 2022.

ZANOLLA, S. O pensamento pós-moderno sobre a cultura do espírito tolerante: o solapar do irracionalismo na modernidade pela perspectiva anti-histórica. *Inter-Ação*, Goiânia, v. 28, n. 1, p. 67-82, jan./jun. 2003.

ZANOLLA, S.; PEREIRA, M.; PINTO, R. Racionalidade institucional e domínio à luz de Weber, Freud e Adorno: adesão acrítica ou emancipatória. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 29, n. 3, p. 336-344, set./dez. 2018.

ZANOLLA, S. Poder, controle e relações de trabalho na universidade pública à luz da teoria crítica. *Inter-Ação*, Goiânia, v. 34, n. 1, p. 231-241, set./dez. 2009.

ZANOLLA, S. *Teoria Crítica e Epistemologia: o método como conhecimento preliminar*. Goiânia: PUC, 2007.

ZANOLLA, S. Teoria crítica e pós-modernidade: obstaculização histórica e assujeitamento dialético. *Impulso*, Piracicaba, v. 24, n. 61, p. 155-166, set./dez. 2014b.

ZORZETTO, R. O outro lado da Ayahuasca. *Pesquisa Fapesp*, São Paulo, n. 275, p. 64-65, jan. 2019. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2019/01/064-065_Psicolidelicos-B_275-1.pdf. Acesso em: dez. 2022.

Reconhecer o sentido social da psicologia e suas contradições como área do saber legitimada cientificamente é princípio básico para evitar o sofrimento humano em suas múltiplas faces; configura desafio próprio contra limites inerentes. Tal tarefa remete a uma “autoarqueologia”, prenúncio de uma consciência autônoma e crítica. Partir criticamente de fenômenos inauditos considera que a subjetividade, em perspectiva dialética, não se permite mensurar por instrumentos e metodologias positivistas. Tal subjetividade fetichizada tem ignorada sua complexidade dinâmica, ao passo que é negligenciada em suas variáveis científicas.

O desafio de pesquisar experiências inauditas (especificamente Experiências de Quase Morte – EQM) é coerente com a necessidade de desmistificar potenciais ideológicos-culturais frente ao adoecimento mental em suas múltiplas definições psíquicas, políticas e sociais. Assim, para Adorno (1995), com base em Freud, crenças e superstições mantêm o status quo.

Ademais, quando se trata da relação entre essas representações e o sofrimento, cabe esforço conjunto e multidisciplinar contra entraves culturais e políticos que mantêm tabus desumanos concomitantes à organização estrutural e econômica baseada em crenças limitantes que envolvem superstições, lendas e mitos culturais.

Compete à ciência desmistificar tais representações. Contudo, além de crenças do senso comum, a própria ciência traduz-se em (i)racionalidade se idealizada, mediada por sujeitos que se conformam ao próprio objeto, como diria Adorno (1995a), manifestando o “eu epistêmico”, coisificado em suas “inquestionáveis” pesquisas. Logo, este livro se propõe, dentre tantos objetivos, provocar a autodesmistificação da própria ciência psicológica.

Silvia Zanolla

SOBRE O E-BOOK



Tipografia: Abril Text, Gothic A1, Stymie Cond

Publicação: Cegraf UFG
Câmpus Samambaia, Goiânia-GO.
Brasil. CEP 74690-900
Fone: (62) 3521-1358
<https://cegraf.ufg.br>