1288
8
1987

A DOENÇA
DA
SANTIDADE

(Ensaio psychopathologico sobre
o mysticismo de forma religiosa)



131/8 ENC

Manuel Fernandes Laranjeira

N.º 8

A DOENÇA

DA

SANTIDADE

(Ensaio psychopathologico sobre
o mysticismo de forma religiosa)

DISSERTAÇÃO INAUGURAL

Apresentada á

Escola Medico-Cirurgica do Porto

1 31/8 EMC

PORTO
Typ. do PORTO MEDICO
Praça da Batalha, 12-A
1907

ESCOLA MEDICO-CIRURGICA DO PORTO

DIRECTOR

ANTONIO JOAQUIM DE MORAES CALDAS

SECRETARIO INTERINO

CARLOS DE LIMA

Lentes Cathedraticos

1.ª Cadeira — Anatomia descriptiva geral	Luiz de Freitas Viegas.
2.ª Cadeira — Physiologia	Antonio Placido da Costa.
3.ª Cadeira — Historia natural dos medicamentos e materia medica	Illidio Ayres Pereira do Valle.
4.ª Cadeira — Pathologia externa e therapeutica externa	Antonio Joaquim de Moraes Caldas.
5.ª Cadeira — Medicina operatoria	Clemente Joaquim dos Santos Pinto.
6.ª Cadeira — Partos, doenças das mulheres de parto e dos recem-nascidos	Candido Augusto Corrêa de Pinho.
7.ª Cadeira — Pathologia interna e therapeutica interna	José Dias d'Almeida Junior.
8.ª Cadeira — Clinica medica	Antonio d'Azevedo Maia.
9.ª Cadeira — Clinica cirurgica	Roberto Bellarmino do Rosario Frias.
10.ª Cadeira — Anatomia pathologica	Augusto Henrique d'Almeida Brandão.
11.ª Cadeira — Medicina legal	Maximiano Augusto d'Oliveira Lemos.
12.ª Cadeira — Pathologia geral, semeiologia e historia medica	Alberto Pereira Pinto d'Aguiar.
13.ª Cadeira — Hygiene	João Lopes da Silva Martins Junior
14.ª Cadeira — Histologia e physiologia geral	José Alfredo Mendes de Magalhães.
15.ª Cadeira — Anatomia topographica	Carlos Alberto de Lima.

Lentes jubilados

Secção medica	José d'Andrade Gramaxo.
Secção cirurgica	Pedro Augusto Dias. Dr. Agostinho Antonio do Souto.

Lentes substitutos

Secção medica	Thiago Augusto d'Almeida. Joaquim Alberto Pires de Lima.
Secção cirurgica	Antonio Joaquim de Souza Junior. Vaga.

Lente demonstrador

Secção cirurgica	Vaga.

A Escola não responde pelas doutrinas expendidas na dissertação e enunciadas nas proposições.

(Regulamento da Escola, de 23 d'abril de 1840, artigo 155.º)

Ao meu presidente

snr. prof.

Antonio Joaquim de Souza Junior

PROPOSIÇOENS:

Anatomia:

O peso total do cerebro é um elemento inutil para avaliar a superioridade intellectual.

É tão necessario conhecer a anatomia topographica para ser cirurgião, como saber geographia para viajar.

Physiologia:

No corpo humano não existe hierarchia funccional.

A vida dos seres unicellulares deve definir-se pela sua assimilação.

Pathologia geral:

No problema da hereditariedade, a lei mendeleana da disjuncção dos caracteres adquiriu a certeza d'um principio algebrico.

Therapeutica:

O principio da assimilação funccional explica todo um methodo therapeutico, que poderia qualificar-se de physiologico.

Anatomia pathologica:

A lei wallereana da degenerescencia nervosa não é exacta em toda a sua generalidade: a extremidade peripherica d'um nervo seccionado pode regenerar-se autogeneticamente.

Pathologia externa:

Como tratamento da spina-bifida, na maioria dos casos prefiro as injecçoens iodadas á ablação do sacco.

Medicina operatoria:

Os vomitos não contraindicam a continuação da chloroformisação.

Pathologia interna:

Na melancholia chronica, o doente pode chegar ao delirio de enormidade sem percorrer a evolução classica do syndroma de Cotard.

Partos:

Ha occasioens em que a applicação das praticas neomalthusianas deve ser um preceito de obstetrica.

Hygiene:

O principio basilar da hygiene devia ser o principio darwineano da selecção natural, conscientemente applicado.

Medicina legal:

Legislar, sem conhecer as necessidades irreductiveis e as dysharmonias da natureza humana, é originar uma infinidade de crimes inuteis.

Póde imprimir-se
O Director,
Moraes Caldas.

Visto
O Presidente,
Souza Junior.

Ao corpo docente

da Escola Medico-Cirurgica do Porto

SENHORES PROFESSORES:

O modestissimo ensaio medico, que, para prova final do meu curso, tenho a honra de submetter á vossa apreciação, não é uma blasphemia. Não é tampouco uma profissão de fé, em bôa verdade o digo. É apenas um capitulo de pathologia.

Eu não defendo, nem ataco o mysticismo: estudo-o sob o ponto de vista em que elle é mais interessante para a medicina, isto é, nas suas relaçoens com a pathologia.

Quer dizer: não vou examinar o valor intrinseco das doutrinas mysticas. Esse exame estaria bem n'um capitulo de philosophia social; mas, n'um estudo strictamente psychopathologico, seria na verdade infinitamente descabido.

A meu ver, não é esse o legitimo domino da pathologia. A pathologia, ao examinar o contheudo heteroge-

neo do mysticismo, não deve visar outro fim, se não interpretar como elle pode manifestar-se com uma physionomia morbida, como elle pode ser a expressão d'um estado psychopathico.

O psychopathologista, ao examinar, por exemplo, o fanatico, seja qual fôr a religião, a seita, o systema politico, a que pertença, não visa a validar ou a invalidar a legitimidade d'esta ou d'aquella doutrina, mas sim a isolar um typo morbido, synthese d'uma multiplicidade de typos; não visa a demonstrar o valor ou não-valor intrinseco das concepçoens em que o fanatismo se modela; visa apenas a colher, por detraz da physionomia que essas concepçoens apresentam, o fundo morbido em que germinaram e cresceram e a tendencia pathologica que as originou.

É que, de facto, o mysticismo (seja qual fôr a forma

por que se revele) é mais do que a physionomia d'uma systematisação, porque é uma systematisação de physionomias diversas, (religiosa, laica, politica, social): em summa, é o syndroma d'um estado morbido constitucional, d'uma tendencia doentia, por exaggerada, e não uma manifestação pathologica, derivada exclusivamente d'este ou d'aquelle systema doutrinario. Esse systema não é a causa: é apenas a fórma.

O mysticismo floresce em todas as latitudes, em todos os tempos, em todas as religioens, em todas as seitas, em todas as philosophias, em todos os systemas que se proponham resolver o enigmatico problema de felicidade universal; anda em todas as correntes do pensamento e atravessa geraçoens e geraçoens successivas, vivaz, como se fosse um vinco indestructivel na estructura mental e affectiva da natureza humana. To-

dos os grandes movimentos de evolução progressiva que a historia regista na vida da humanidade devem a sua fecundidade ao impulso d'um braço mystico, á tenacidade d'uma vontade mystica.

Poderia objectar-se-me que o progresso não pode ser o effeito d'uma doença, que a evolução normal não pode ser o producto de factores morbidos.

Decerto, não.

Mas no mysticismo o que ha de pathologico representa apenas o resgate, a ganga. Afinal, os homens superiores pagam bem caro a sua superioridade. O professor Grasset dizia — que o nevrose era o resgate do genio, a consequencia, amarga e dolorosa, da superioridade intellectual.

Não só da superioridade intellectual. Da superioridade moral tambem.

Paraphraseando Goethe, poderia dizer-se que « o homem superior só pertence ao seu tempo—pelos seus defeitos ».

E quando o pathologista vai estudar os defeitos do homem superior, não é para com elles lhe enodoar as virtudes.

Pelo contrario: desde que a pathologia averigua que esses defeitos são o preço exorbitante por que os homens superiores resgatam a sua superioridade, o estudo dos seus defeitos não servirá senão para arraigar a nossa estima—pelas suas virtudes.

A PSYCHONEVROSE DA VIRTUDE

> Que font-ils, après tout, ces pauvres mystiques, sinon s'efforcer de mettre en pratique la fameuse maxime kantienne, — «agit de telle façon que tu puisses ériger la maxime de ton action en loi universelle»—?
>
> JAMES H. LEUBA — *La Psychologie religieuse* — in *Année Psych.* (XIe Année).

MYSTICISMO E EXTASE

Á primeira vista, mysticismo e extase parecem cousas implicitas. A. Binet chega mesmo a considerar o extase — «um elemento do mysticismo».

E accrescenta:

«Se o extase não é todo o mysticismo, é comtudo o seu fructo mais perfeito. O extase é um facto que não pode ser negado; é apenas a sua interpretação que pode suscitar duvidas. Os mysticos suppõem, durante o extase, sentir e ver Deus e, com esta affirmação, elles crêem permanecer no facto da sua experiencia, quando, na verdade, elles não fazem outra cousa senão uma interpretação. O estudo do extase religioso, da união divina, do amor divino, é tanto mais interessante, quanto é certo que elle se encontra em todas as religioens e não representa senão a attitude mais caracteristica da religiosidade christan levada aos seus limites extremos». (1)

Por esta citação se vê que Binet generalisa e pretende applicar ao mysticismo inteiro as conclusoens derivadas de certas formas de mysticismo christão.

Todavia as cousas não se passam bem assim.

De facto, o extase parece ser um phenomeno inseparavel de certas formas de mysticismo christão, mais — de cer-

(1) A. Binet: — in *Année Psychologique* (IXe année).

tas formas de mysticismo religioso. Em todas as religioens, na verdade, o extase é considerado, não pelo mystico apenas, mas por todos, como a grande prova da santidade. (1) Mas d'ahi a concluir que o extase é um elemento do mysticismo vai muita distancia. É que o mysticismo não implica necessariamente religiosidade, no sentido orthodoxo: ha um mysticismo religioso e um mysticismo laico. Jacques Clement e Caserio correspondem ao mesmo typo psychopathologico e, todavia, o seu mysticismo reveste forma diversa.

Sem duvida, em certas formas do mysticismo christão e até do mysticismo religioso em geral, a religiosidade, levada aos seus extremos limites, pode provocar um ataque d'extase. Mas não é menos certo tambem que nem todo o mysticismo remata por uma crise extatica. A tendencia do mystico para o extase, quando existe, representa apenas uma modalidade de tendencias mais profundas, mais geraes, para esse estado a que Leuba chama — *jouissance organique*. Essa tendencia *á la jouissance organique,* combinada com outras tendencias elementares, constitucionaes do temperamento mystico, é que em certos casos de religiosidade christan, budhica, mahometana, etc., se manifesta sob a forma de tendencia ao extase. Em vez, pois, de ser uma tendencia fundamental, elementar, como quer Binet, o extase é antes uma tendencia derivada, accidental, d'ordem secundaria: não é um elemento, é uma consequencia do mysticismo.

Que haja mysticos que vejam no extase a prova da santidade, o facto experimental, demonstrativo da sua communhão com a divindade, é mesmo bem natural. Mas isso não demonstra a exactidão de tal interpretação, nem per-

(1) Por esta razão, os mysticos são, na verdade, considerados como empiristas. Mas, vel-o-emos, quando o mystico affirma que tem de Deus um conhecimento experimental, isso não quer de modo nenhum significar que, como em sciencia, esse conhecimento seja objectivo. Não é: a experiencia do mystico é toda subjectiva.

mitte ao psychopathologista concluir, em face de tão peremptoria affirmação, que o extase seja um elemento do mysticismo. O psychopathologista tem direito de examinar o que o extase seja e de reconhecer se elle é necessariamente um phenomeno de natureza mystica.

E, quando se reconheça que o extase pode existir sem mysticismo; quando se reconheça que o mysticismo, por seu turno, não implica a coexistencia do phenomeno extatico; quando se reconheça ainda que os estados de transe extatico se podem produzir por outros meios que não sejam as praticas mysticas; quando se reconheça mais que as regras mysticas (revestindo uma forma especial, particular a cada religião) para attingir o extase religioso não são essencialmente senão as regras de obter o extase experimental: é legitimo concluir que as relaçoens entre o extase e o mysticismo não são tão estreitas como á primeira vista se possa afigurar.

Leuba escreve, e a meu ver muito justamente:

«Poderiamos ir mais longe e affirmar que não pode haver differença essencial nos extases, quer sejam produzidos espontaneamente por meios physicos (drogas), ou pela suggestão hypnotica, ou ainda pelas chamadas ideias religiosas. Para que fosse d'outro modo, seria preciso que a natureza humana variasse no seu fundo. Somente, porque nos possam levantar uma questão de palavras e perguntar-nos o que é que entendemos por *essencial*, digamos antes quaes são os seus caracteres fixos e quaes os variaveis. Onde quer que se produza, o extase começa sempre por um estreitamento da consciencia do mundo exterior (do Não-Eu), compensada por uma ampliação da consciencia do mundo interior (do Eu). E este estreitamento faz-se pela concentração da actividade mental em torno d'uma ideia — nos Mysticos (1), a ideia de Deus, Amor e Santidade — que se vai empobrecendo, ao passo que o sentimento do Eu, tornado dominante, se perde n'um goso cada vez mais vago e acaba por desapparecer total-

(1) Em certos mysticos orthodoxos, bem entendido. No mystico laico o phenomeno extatico não existe, ou é pelo menos excepcional. É preciso deixar, comtudo, lembrado: Leuba refere-se apenas aos mysticos christãos.

mente na inconsciencia. Nem pode ser d'outro modo, visto ser esta a ordem natural da regressão da vida consciente; o inverso da ordem da sua evolução.

Os unicos pontos que podem differenciar psychologicamente os extases, são, pois, do lado intellectual, a ideia em redor da qual a consciencia se centralisa, e, do lado affectivo, o grau e talvez a qualidade d'este prazer. (1)

Em summa: adentro do mysticismo, o extase é apenas um episodio accidental, variavel, que pode deixar de existir. Os extases religiosos são o mesmo estado psychosomatico, morbido, ou pelo menos extraphysiologico, que caracterisa o extase experimental. A beatitude mystica attinge-se pelos mesmissimos processos que se empregam para realisar a beatitude hypnotica. Como a febre, symptoma commum a quasi todas as infecçoens, como as hallucinaçoens que são um symptoma commum a diversas psychopathias, inclusivé ao mysticismo, o extase pode existir em estados psychopathicos differentes. Onde quer que elle surja, espontaneamente na cella do monje com lenda de santidade, ou provocadamente no gabinete do homem de sciencia, o extase permanece sempre um phenomeno identico a si mesmo, com os mesmos caracteres psychicos e somaticos, obedecendo ás mesmas leis psycho-pathogenicas. O phenomeno extatico, parecendo revestir a forma exterior, decorativa, do mysticismo religioso, não representa, comtudo, senão uma das muitas consequencias de tendencias fundamentaes na estructura mental e affectiva do mystico, entre as quaes avulta a tendencia ao goso organico.

Esta tendencia ao goso organico, em outras formas de mysticismo, vel-o-emos, revela-se por estados equivalentes ao extase.

(1) Leuba: — *Les tendences religieuses chez les mystiques chretiens,* in *Rev. Philosophique* (numero de Nov., 1902).

* * *

MYSTICISMO ASCETICO E MYSTICISMO THEOSOPHICO

Mas procedamos ordenadamente.

O que é mysticismo? A primeira definição que occorre é aquella que decorre da vulgar observação dos factos. E n'este caso, o mysticismo é uma ascensão da personalidade humana até á divindade, nas suas formas nobres, e, nas suas formas mais grosseiras, uma communicação secreta do homem com o sobrenatural.

N'esta definição estão inclusas todas as modalidades que vão desde o messianismo até ao fetichismo: ella abrange os grandes fundadores de religioens, os prophetas, os santos, os possessos, os feiticeiros.

Mas não é tudo e é demasiado.

O homem pode attingir a divindade, ou communicar com o sobrenatural, pela intelligencia ou pelo sentimento. D'ahi o facto do mysticismo revestir duas formas: a forma mental — theosophia; a forma affectiva — mysticismo contemplativo, ascetismo. O mysticismo de Swedenborg e seus adeptos corresponde ao primeiro typo; o mysticismo de S. Francisco de Sales, de Santa Thereza de Jesus, e de *madame* Guyon, corresponde ao segundo typo.

A este respeito escreve o professor Gilbert Ballet:

«... Tem-se buscado separar do *mysticismo,* que suppõe a intervenção d'um elemento emocional e affectivo, a *theosophia* que é uma simples crença em que a intelligencia tem parte exclusiva. Nos mysticos como Santa Thereza, como *madame* Guyon, por exemplo, predomina um sentimento, o *amor* a Deus; nos theosophos, o desejo e a pretenção de *conhecer* sobrelevam a tendencia de amar. «Que vem a ser a theosophia, diz Moureau (de Tours), segundo a ideia que d'ella fizeram Gerson, Boehm, etc.? É uma theologia, uma metaphysica, uma cosmologia, a sciencia das sciencias reveladas á humanidade. Theosopho quer dizer mais do que philosopho e do que theologo, porque quer dizer ainda—sabio da sciencia do proprio Deus. Para o theosopho, as Escripturas por si mesmas revelam o seu sen-

tido mysterioso, a natureza os seus symbolos mais secretos, a alma os seus mysterios; todos os veus cahem deante dos seus olhos. Elle saberá tudo sem ter apprendido nada, mofará da sciencia humana, tão defeituosa e lenta». (1) Mas na verdade, mysticismo e theosophia assemelham-se tanto quanto differem. «O seu objecto é o mesmo: Deus conhecido, visto e attingido. Mas o mysticismo vai do sentimento, onde começa, até á alta especulação, onde não pára mais; a theosophia vai da ideia especulativa, onde principia, até ao sentimento, onde não encontra mais fim, nem limite. Resulta d'aqui que se encontram quasi sempre estas duas doutrinas, ou antes estas duas exuberancias de doutrina, já que é preciso variar de nomes tanto quanto ellas variam de nuanças. Confundem-se mesmo algumas vezes. Todos os theosophos são um pouco mysticos e todos os mysticos são um pouco theosophos».

Estas asserçoens não são contradictadas pela psychologia pathologica dos hallucinados e dos visionarios». (2)

Quer dizer: se os factos permittem esta distincção, no fundo sustentavel, não é menos certo tambem que, tendo a theosophia e o mysticismo ascetico, contemplativo, por fim o mesmo objecto, que é conhecer, vêr e attingir a divindade, elles poderiam ser (e são-n'o na verdade) considerados como duas modalidades clinicas da mesma psychonevrose.

E de facto assim é, mas principalmente por razoens d'ordem pathogenica.

Eu me explico.

METHODO PATHOGENICO

No estudo do mysticismo, sob o ponto de vista medico, é forçoso proceder analyticamente como no estudo das outras doenças e applicar o chamado methodo pathogenico.

A passagem da vida hygida á vida morbida caracterisa-se pela transformação d'um complexus synergico de fun-

(1) No mystico contemplativo como S. Francisco de Sales o objectivo é differente: é attingir a divindade pelo affecto para se absorver n'ella. S. Francisco de Sales chama a este transe extatico, em que o mystico se sente fundido na divindade, —*liquefacção da alma em Deus.*

(2) Gilbert Ballet:—in *Swedenborg* (Histoire d'un visionnaire au XVIII[e] siècle).

cçoens normaes n'um complexus de funcçoens perturbadas. A funcção perturbando-se, isto é, exaltando-se ou deprimindo-se alem d'um certo limite, realisa a funcção pathologica: é o que em linguagem clinica se chama symptoma. Os diversos estados que a vida morbida apresenta, manifestam-se, pois, por grandes complexos symptomaticos.

Filiar esses complexos symptomaticos na causa que os originou, percorrendo os modos successivos por que passaram na sua formação, isto é, definir a sua genese e a sua evolução—eis o criterio pathogenico. Mas um complexus symptomatico é sempre formado por complexos symptomaticos mais restrictos. Resolver um vasto complexus symptomatico em complexos symptomaticos mais restrictos, obedecendo sempre ao mesmo criterio de unidade causal e identidade evolutiva—eis o processo analytico. (1)

FORMAS DE MYSTICISMO

Assim o complexus symptomatico — infecção — pode resolver-se nos complexos symptomaticos mais restrictos — tuberculose, pneumonia, etc.

Ora applicando um tal criterio ao estudo da theosophia, do mysticismo contemplativo, da santidade, do ascetismo, etc., é facil reconhecer que todas estas formas bracejam d'um tronco commum que mergulha as suas raizes n'um terreno especial—o terreno mystico: são expressoens, identicas na evolução, d'um dado temperamento morbido, d'uma constituição organica typica.

E assim é que, affirmada uma vez a existencia d'um terreno mystico, de approximação em approximação, por um lado se chegou a verificar a existencia d'um mysticismo laico, que não tem Deus por objectivo, mas que é uma modalidade da mesma psychopathia, e por outro lado se apurou que certos delirios da forma religiosa deviam ser

(1) Processus pathogenico, doença, syndroma, etc., não significam senão complexos symptomaticos mais ou menos restrictos, isto é, que differem pelo maior ou menor grau de generalidade que se lhes attribue. Por exemplo, infecção é um processus pathogenico; tuberculose uma doença; inflammação, febre, syndromas.

destacados do mysticismo, pois tinham com elle uma semelhança superficial apenas.

Concretisando:

Por um lado, o delirio politico de certos regicidas, de certos anarchistas, por exemplo — demonstrou-o o professor Régis d'uma maneira lucida e precisa — é essencialmente identico ao delirio religioso de certos mysticos christãos: são expressoens do mesmo temperamento mystico, apenas diversos na forma, em virtude do meio social em que germinaram, evoluiram e fizeram ecclosão. Por outro lado, na psychose systematisada de evolução progressiva, por exemplo, os delirios de perseguição e megalomano podem revestir superficialmente a forma de delirio religioso, apparentemente (mas só apparentemente) semelhante aos verdadeiros delirios mysticos.

PSYCHOSE MYSTICA

Sob o ponto de vista medico, que é o meu, não deve, pois, o mysticismo ser definido pela forma superficial que reveste o seu objectivo: elle deve sobretudo ser definido pela sua estructura, pela sua genese e evolução, como syndroma d'um estado psychopathico.

Vejamos, pois.

Para Régis, o mysticismo é uma modalidade da psychose systematisada raciocinante e, como tal, um syndroma de degenerescencia.

Escreve o illustre professor:

«Como observou Morselli, as ideias religiosas ou mysticas (1) podem integrar-se as mais das vezes n'uma das cathegorias dos outros delirios, em particular nos delirios *melancholicos* (culpabilidade religiosa, sacrilegios commettidos, etc.) nos delirios *hypocondriacos*

(1) Indo ao encontro d'uma objecção que pode surgir por uma mera questão de palavras. Á primeira vista, para Régis, delirio religioso e delirio mystico seriam expressoens equivalentes. E são. Todavia, como pode vêr-se pelo resto da transcripção, Régis applica essa expressão a cousas differentes: a ideias delirantes que podem ser integradas em outras cathegorias de delirio e a ideias delirantes que podem formar um systema autonomo e constituir uma psychose de physionomia independente. Parece-me que a expressão *delirio religioso* se deveria empregar para todos

e *metabolicos* (possessão corporal pelo diabo, transformação em demonio, em Antechristo) (Demonomania), nos delirios de *perseguição* (ataques pelas potencias infernaes, defeza pelas potencias celestes), nos delirios de *grandeza* (Propheta, eleito de Deus, Papa, Joanna d'Arc, Jesus Christo, fundadores de religioens, o proprio Deus). (1)

Como as outras ideias delirantes, as ideias mysticas revestem, em certos casos, uma especie de autonomia que permitte conserval-as com titulo independente». (2)

É esta ultima cathegoria de ideias delirantes que Régis classifica de *psychose mystica e politica,* modalidade da psychose systematisada raciocinante.

Vou deter-me um pouco sobre este ponto, porque me parece que Régis colloca dentro da psychose mystica e politica uma variedade de delirio religioso, que d'ella deve ser destacado, para ser integrado n'uma outra modalidade de psychose.

N'esta psychose mystica e politica Régis abrange duas variedades. E assim, segundo a interpretação do sabio professor de Bordeaux, o typo mystico e politico desdobra-se em dois sub-typos diversos, embora approximados: o sub-typo do raciocionante mystico e politico *perseguidor* e o sub-typo do raciocinante mystico e politico *ambicioso.*

os delirios de forma religiosa, reservando a expressão *delirio mystico* para uma cathegoria de delirios, com existencia autonoma e caracter proprio, quer elles revestissem a forma religiosa, quer revestissem a forma laica. Mas, como se vê, é uma mera questão de palavras e não de ideias. Régis affirma o mesmo facto clinico, isto é, a existencia d'uma psychose mystica autonoma, da qual devem ser separados muitos delirios de forma religiosa, integraveis em outras psychoses.

(1) Entre os delirios religiosos que Régis integra em diversas psychoses, ha dois que, na propria expressão do sabio professor, «são formas correspondentes aos delirios de perseguição e de grandezas, hallucinatorios, typicos e classicos, *syndromas da loucura systematisada progressiva.*» Essas duas formas são: «o *delirio religioso de perseguição,* no qual o doente se crê perseguido, possuido por Satan, exteriormente ou interiormente (demonopathia externa e demonopathia interna); o *delirio religioso d'orgulho,* no qual o doente se considera, dentro do mundo religioso, como um personagem importante (theomania).»

(2) A respeito d'esta modalidade de psychose diz ainda o sabio professor que «n'ella se integram aquelles mysticos raciocinantes, politicos ou religiosos, que matam um rei, um grande do Estado ou da Egreja, em nome de Deus ou d'um principio, isto é, os *regicidas* ou *magnicidas*». (E. Régis:—*Précis de psychiatrie).*

Examinemos estas duas formas em separado.

PERSEGUIDOR DE FORMA MYSTICA

Ao primeiro grupo corresponde uma forma a que Régis mais propriamente chama *perseguidor de forma mystica*, o que equivale quasi a integral-o n'uma outra modalidade de psychose raciocinante a que pertence o perseguido-perseguidor do typo Falret. Na verdade, veremos que se trata mais d'um perseguido-perseguidor d'este typo, revestindo apenas a forma superficial de delirio religioso, do que d'um verdadeiro mystico.

Assim o exemplar de perseguido-perseguidor de forma mystica (melhor — de forma religiosa), apresentado por Régis, é o abbade Verger, assassino do arcebispo de Paris, Sibour.

Diz d'elle o professor Régis:

«Degenerado hereditario, elle (Verger) foi attingido do delirio de perseguição de forma raciocinante. Todos aquelles com quem vivera, collegas sobretudo, são seus inimigos; elle accusa-os de toda a especie de más acçoens e não recua diante de nenhuma calumnia para os perder. Ferido, no mez de agosto de 1885, com uma interdicção dos seus poderes ecclesiasticos, em razão da sua inqualificavel conducta, elle dirige queixas sobre queixas ás auctoridades e fatiga o arcebispado e as audiencias com as suas reclamaçoens desesperadas. Afinal, um dia, a 3 de fevereiro de 1856, foi collocar-se na egreja da Magdalena, ostentando no peito um cartaz em que estavam estas palavras escriptas em latim: «Tive frio e ninguem me vestiu; tive fome e não me deram de comer». E a seguir juntava esta phrase em francez: «Não estou suspenso, nem interdicto, e, comtudo, deixam-me morrer de fome». (1)

Até aqui um perseguido-perseguidor raciocinante em pleno delirio prossessivo, classico na forma, e em tudo conforme com o quadro clinico que d'estes doentes traçaram J. Falret e Krafft-Ebing.

(1) E. Régis: — in *op. cit.*

Escreve ainda Régis:

«Até aqui Verger não é senão um perseguido raciocinante, não tem senão inimigos pessoaes e todas estas concepçoens delirantes se limitam a este ponto. Mas eis que o delirio mystico surge; eil-o que vai tomar á sua conta a causa da religião. O Papa acaba de proclamar um dogma novo, o dogma da Immaculada-Conceição. Do alto do seu orgulho morbido, Verger protesta; e, publicamente, pela palavra e pela penna, fulmina com violencia o soberano pontifice e a nova crença. A datar d'este momento, elle faz-se o campeão de duas causas, a sua e a de Deus; e, ao mesmo tempo que lança um anathema sobre os auctores da sua interdicção, vinga a religião ultrajada, assassinando o arcebispo de Paris, em plena ceremonia d'egreja, ao grito de: «Não queremos deusas! Abaixo as deusas!» não lamentando, dizia elle, senão uma cousa, que era não ter podido ir a Roma ferir outra cabeça, bem mais illustre». (1)

Apezar da auctoridade incontestada de Régis, em face d'esta descripção, o delirio mystico do padre Verger parece-me muito duvidoso. Ao contrario, parece-me tratar-se antes d'um vulgar delirio raciocinante de perseguição, generalisando-se, sahindo da sua esphera de thema circumscripto e pessoal, ampliando-se e vestindo apenas uma forma religiosa, que não pode identificar-se com os verdadeiros delirios mysticos, onde a causa pessoal não existe a bem dizer. Que os perseguidos-perseguidores d'este typo possam confundir-se por vezes, como quer Régis, com os mysticos, comprehende-se de per si, visto ambos poderem ser duas modalidades de raciocinantes. Apezar d'isso, não é menos certo o facto clinico d'estas duas modalidades de raciocinantes formarem duas especies clinicas autonomas. De resto é o que resulta da descripção que Régis faz do *mystico ambicioso*, contrastando fortemente com a do perseguidor de forma mystica.

(1) E. Régis: — in *op. cit.*

MYSTICOS AMBICIOSOS

Esta segunda variedade de delirio mystico e politico — mysticos e politicos ambiciosos de Régis — é a que constitue a verdadeira psychose mystica, clinicamente autonoma.

Régis descreve d'este modo magistral os mysticos ambiciosos:

«Estes são, a maior parte das vezes, os fundadores de seitas ou de religioens.

Mysticos de temperamento, muitas vezes mesmo por hereditariedade, têem uma tendencia instinctiva a exaltar as cousas da religião e, por uma iniciação mais ou menos lenta, acabam por conceber um systema religioso que buscam espalhar e tentam fazer prevalecer por todos os meios possiveis. A sua convicção profunda, as suas predicas ardentes, os seus escriptos exaltados, dão resultados por vezes surprehendentes e não é raro que elles arrastem atraz de si uma multidão de proselytos dedicados até á morte pela sua causa. (1) Mas o que acima de tudo os distingue é que, ao contrario dos outros alienados raciocinantes, elles tem frequentemente *hallucinaçoens*.

Estas hallucinaçoens revestem caracteres inteiramente especiaes. Consistem em revelaçoens sobrenaturaes, sob formas de appariçoens de Deus, da Virgem, ou dos Santos. Estas appariçoens surgem por intervallos, durante a noute, no somno, ou durante o dia, na meditação, no extase, isto é, em estados analogos ao sonho, e na verdade ellas não são senão uma especie de sonho hallucinatorio, donde lhes provem o nome de *hallucinaçoens oniricas* que eu lhes attribui.» (2)

HALLUCINAÇOENS ONIRICAS

Régis descreve assim os principaes caracteres das hallucinaçoens oniricas:

«O *sujet* está adormecido, semi-acordado, ou mergulhado na meditação. Surge-lhe deante dos olhos, cerrados ou não, uma apparição, a maior parte das vezes animada e celeste, mas sempre cercada

(1) O professor Theophilo Braga dizia-me um dia que «a Historia se resumia em contar como a humanidade viveu successivas loucuras collectivas».

(2) E. Régis: — *in op. cit.*

d'uma claridade mais ou menos brilhante. (1) Seja de que natureza fôr, a imagem não é senão o reflexo phantastico d'uma realidade já vista e concebida, e os personagens sobrenaturaes que apparecem, quasi sempre os mesmos, correspondem habitualmente ao typo convencional das descripçoens e das effigies que os representam. (2)

É raro que a scena termine n'esta altura. Mesmo quando a scena é muda, com effeito ella manifesta-se por outros signaes sensiveis: palavras traçadas, gestos, attitudes, mudanças á vista dos elementos da visão, como em quadros animados, traduzindo em forma d'enigmas mais ou menos claros a vontade divina. Mas quasi sempre uma voz se eleva e, depois de se ter dado a conhecer, dicta ao doente, na linguagem mystica e sybillina das revelaçoens, o que o Ceu espera d'elle, atravez dos mil obstaculos e do perigo da propria vida, quer seja para a sua conversão, quer seja para a evangelisação das multidoens, quer seja para o bem da religião e da patria; n'uma palavra, essa voz revela-lhe, segundo a sua constante e propria expressão, a missão de soffrimento e gloria que elle tem de cumprir na vida. Ordinariamente, o mystico, humildemente mudo, recolhe com fervor estas palavras que lhe servirão d'ali em diante de *mot-d'ordre* e de fim na vida. Por vezes, comtudo, elle entra ousadamente a conversar com a apparição e ha então entre os dois uma serie de perguntas e respostas.

Em certos casos, sobretudo nos hystericos, a approximação entre a creatura e o ser sobrenatural torna-se mais estreita e ha a *possessão*, com sensação sexual desagradavel, se se trata do diabo, e a *incarnação*, com sensação requintada se se trata de Deus. (3) Emfim,

(1) A apparição começa mesmo por ser apenas uma claridade vaga, muito luminosa, mas sem contornos, e só ulteriormente é que se modela n'uma forma definida. Quer dizer: a hallucinação visual segue uma evolução de complexidade: começa por ser uma hallucinação visual simples e só depois é que attinge o grau de hallucinação visual commum (Vid. Séglas: — in *Leçons cliniques)*. Em Santa Thereza esta evolução está marcada em todas as suas phases.

(2) Swedenborg, o mystico theosopho, quando lhe perguntavam se nas suas visoens elle parlamentava com *todos* os mortos, ou apenas com *alguns,* respondia: «Não posso conseguil-o com todos; vejo somente os que eu conheci no mundo, assim como as pessoas reaes, os heroes illustres, os homens eminentes, e os sabios que eu apprendi a apreciar pessoalmente ou pelos seus actos e pelos seus escriptos, *todos aquelles por consequencia de quem eu tenho uma ideia nitida*».

Em summa: as suas visoens modelavam-se segundo uma realidade vista ou concebida.

(3) Santa Thereza descreve magistralmente, com uma voluptuosidade inexcedivel, uma d'estas scenas, acompanhada de prazer sexual intenso. Leuba, no seu magnifico estudo sobre as tendencias fundamentaes dos mysticos christãos (in *op. cit.)*, põe em foco d'um modo abundantemente demonstrativo o papel que o apparelho sexual representa na vida mystica.

sobretudo no estado extatico, o *sujet* não cuida ficar sempre immovel deante d'uma scena que se desenrola a seus olhos; muitas vezes elle proprio crê deslocar-se (1) e ser transportado ás espheras aereas, onde é admittido a ver de perto a majestade de Deus, as potestades celestes, e os mortos que elle conheceu. É o *arrebatamento* do extase.

Quando a voz se extingue e a communicação termina, a visão desapparece e com ella a claridade que a acompanhava. O terminar da visão pode, alem d'isso, coincidir com phenomenos harmoniosos, d'um timbre celeste, ou, quando se trata do demonio, com baforadas de fumo e de maus cheiros, denunciando os hospedes infernaes.

Quando estas hallucinaçoens têem logar durante o somno, ellas dissipam-se mais ou menos bruscamente ao despertar; quando têem logar durante o dia, a occlusão e a abertura espontaneas ou provocadas das palpebras, têem sobre ellas influencia». (2)

HALLUCINAÇOENS ONIRICAS NA VIDA MYSTICA

A proposito do papel que as hallucinaçoens oniricas desempenham na vida mystica, escreve Régis:

«Estas appariçoens têem por effeito alimentar as convicçoens delirantes dos doentes e confirmal-os na ideia, n'elles predominante, que têem uma *missão* divina a cumprir. Deus, a Virgem, ou os Santos, apresentando-se-lhes sob formas resplandecentes, algumas vezes ao som d'uma musica celeste, e depois de lhes terem indicado por algumas palavras d'apparencia sybillina o que elles têem a fazer pela humanidade e os meios de o conseguir, esvaiem-se lentamente, deixando um rasto de luz e de harmonia. Alimentados por estas visoens que lhes dão a mais alta ideia da sua missão e muitas vezes attrahem para elles a veneração das multidoens, elles marcham ousadamente na vanguarda, arrostando as difficuldades e a morte, arrastando os povos e os exercitos atraz de si; e é assim que tantos fundadores de religioens poderam realisar cousas tão surprehendentes e agitar tão profundamente a humanidade. Ainda hoje, em certos paizes, se criam novos cultos, revoltas, levantamentos de tribus e de povos, sob a influencia de agitadores mysticos d'esta natureza». (2)

(1) Santa Thereza é ainda um specimen, onde se encontram hallucinaçoens d'esta natureza. De resto, estas hallucinaçoens da motricidade são vulgares. Quem não conhece a lenda do *sabbat* e os contos de bruxas? «As feiticeiras que affirmavam ter ido ao *sabbat*, atravessando o espaço a cavallo n'um cabo de vassoura» (Séglas) são hallucinadas d'este typo.

(2) E. Régis: — in *op. cit.*

MYSTICOS POLITICOS AMBICIOSOS: MAGNICIDAS

Em face d'isto, é facil integrar n'este quadro symptomatico os mysticos politicos ambiciosos, por exemplo, os regicidas. É o que faz Régis, d'uma maneira precisa e irrefutavel.

Escreve elle:

«Os regicidas são degenerados em que o desequilibrio d'espirito se traduz por uma exaltação caracteristica.

Esta exaltação consiste mais especialmente n'uma especie de mysticismo innato, muitas vezes mesmo hereditario, que os impelle, por instincto, para as violencias da politica e da religião.

Se esta tendencia não encontra em redor de si circumstancias favoraveis, ella pode permanecer latente e inoffensiva; mas, se encontra nos acontecimentos da epoca as guerras, as revoluçoens, as dissensoens dos partidos, as theorias exaggeradas das seitas, as predicas ou publicaçoens inflammadas dos livros ou dos jornaes; n'uma palavra, se essa tendencia encontra na atmosphera ambiente um elemento sufficiente de cultura e de excitação, ella accentua-se quasi fatalmente até ao mais perigoso fanatismo. (1)

Uma ideia, bôa ou má, cahe n'este terreno bem preparado; uma vez ahi, germina exaggeradamente, doentiamente, suffocando o que ainda possa restar da razão san, até ao dia em que, inteiramente dominado, o individuo chega a esta convicção delirante: que está destinado a dar um grande golpe, a sacrificar os seus dias por uma causa justa, a matar um monarcha, um poderoso da terra, em nome de Deus, da patria, da liberdade, da anarchia, ou de qualquer outro principio analogo. (2) O regicida está contido por completo n'esta crença orgulhosa e ao mesmo tempo altruista de que é um justiceiro e um martyr. (3) Sob uma forma ou sob outra, encontra-se em todos

(1) As Cruzadas, a Grande Revolução Franceza, são movimentos collectivos dos mais illustrativos das affirmaçoens do mestre de Bordeaux. Só a Convenção Franceza, de per si, é talvez a assembleia mystica mais typica que a historia regista como pesando nos destinos do mundo.

(2) Isto apenas para os mysticos que chegam ao attentado. Outros chegam á santidade, outros á passividade extatica, outros á evangelisação, á predica dos seus ideaes.

(3) É necessario precisar, todavia. Como os mysticos, tambem o perseguido-perseguidor de Falret, o processivo de Krafft-Ebing, se apresentam como reivindicadores da justiça, como martyres e justiceiros. Todavia ha um traço que os separa profundamente: o ideal dos mysticos reveste uma forma altruista, o thema dos ou-

o mesmo pensamento: no regicida antigo, sacrificando um rei pelo bem da Egreja, apezar da perspectiva dos supplicios horriveis do parricidio, e com a certeza de ganhar o ceu por este modo; no magnicida de hoje, assassinando um chefe de Estado, uma rainha, um ministro, um representante qualquer da auctoridade, para preparar, pelo preço da propria vida, o triumpho da anarchia.

Uma tal concepção, em taes individuos, torna-se facilmente obsedante e dominadora, apezar da resistencia maior ou menor que lhe possa ser opposta. Tanto mais obsedante e dominadora, quanto é certo que, em muitos casos, ella é alimentada e reforçada por hallucinaçoens. (1) Estas hallucinaçoens dos regicidas são completamente analogas ás que têem os mysticos. Como n'estes, ellas consistem em appariçoens mais ou menos frequentes, de noite, no somno, ou de dia, nos estados de meditação e d'extase, em appariçoens luminosas de seres ou de objectos sobrenaturaes, que dictam ordens e revelam a missão gloriosa a desempenhar.

Reforçada ou não por hallucinaçoens, esta convicção morbida de que, executando um acto, obedecem a uma missão, a uma força superior, é tamanha, que alguns regicidas, d'entre os mysticos, antes de despedir o golpe, invocam Deus para solicitar a sua suprema approvação. (2)

A mentalidade d'estes seres, feitos de exaltação e de vaidade mysticas, explica a sua attitude em audiencia, onde a sua maior felicidade (3) é clamar ao mundo, n'uma defeza typica, apaixonada-

tros delirios gira em torno d'uma ideia fundamentalmente egotista. O mystico é o martyr e o justiceiro d'uma causa ideal, da causa de todos, o perseguido-perseguidor e o processivo são-n'o da propria causa. É differente. Um pode ser util, sob o ponto de vista social: é-o muitas vezes; o outro é sempre um nocivo. É differente, repito.

(1) Estas hallucinaçoens, constatadas nos mysticos regicidas religiosos, como Ravaillac e Jacques Clement, não têem sido ainda observadas nos mysticos laicos. Seria, todavia, interessante averiguar se n'estes mysticos, nos regicidas-anarchistas por exemplo, estas hallucinaçoens existem de facto, revestindo, bem entendido, um caracter adequado aos ideaes que formam o systema mystico d'estes doentes.

(2) O grito — «viva a anarchia!» — que alguns acratas soltam no momento do seu attentado, é o equivalente da invocação divina pelos regicidas religiosos.

(3) No mysticismo laico, esta felicidade exuberante é o equivalente do prazer extatico, e, como este, deriva das tendencias fundamentaes do temperamento mystico. O martyr christão morre, sorrindo ás torturas, com o nome de Deus nos labios. Alguns anarchistas, antes que a cabeça lhes role na guilhotina, proclamam o seu ideal e soltam um enthusiastico viva á anarchia. Angiolillo, o assassino do ministro Canovas del Castillo, sabendo que lhe não consentem proclamar o seu ideal antes de ser executado, deseja que lhe consintam pronunciar uma palavra apenas—*germinal!* É sempre a mesma tendencia, a mesma beatitude, que uma féra, uma lamina triangular, um garrote, não conseguem abafar.

mente elaborada, a belleza das suas theorias e a sublimidade do seu attentado. Ella explica, emfim, a despeito d'alguns raros desfallecimentos momentaneos e antes physicos, a coragem e a impassibilidade verdadeiramente heroicas de que dão provas em face dos supplicios. (1) Todos, homens ou mulheres, politicos ou religiosos, desde Mucius Scaevola, queimando friamente a mão direita sobre um brazeiro para a punir de ter ferido outrem que não Porsenna, etc., até Damiens, de quem Michelet pôde dizer que elle era o exemplar mais frizante para a physiologia de quanto um homem pode soffrer sem morrer, todos supportaram, sem queixas e quasi com indifferença, as mais horrorosas torturas. (2)

Baseando-me sobre o conjuncto d'estes caracteres, que comportariam um desenvolvimento maior e que eu não fiz senão esboçar aqui, eu pude definir os regicidas e os magnicidas do seguinte modo: degenerados (3) de temperamento mystico, que extraviados por um delirio politico ou religioso, complicado por vezes de hallucinaçoens, se crêem destinados ao duplo papel de justiceiros e de martyres, e sob o dominio d'essa obsessão a que não podem resistir, chegam a matar um grande da terra, em nome de Deus, da patria, da liberdade, da anarchia». (4)

(1) Os mysticos christãos diziam paradoxalmente das suas praticas asceticas, tão cheias de indiziveis flagicios, que «o soffrimento era uma felicidade». Adiante examinaremos mais detalhadamente estas perturbaçoens da sensibilidade geral e a maneira como ellas caracterisam phases episodicas do syndroma mystico.

(2) O noventa e tres da Grande Revolução Franceza está cheio de episodios identicos — o que demonstra quanto as ideias d'uma epoca influem sobre a sensibilidade, a ponto de anesthesiar os homens em face da morte.

(3) Quanto ao facto de Régis integrar esta psychose nas degenerescencias, parece-me um ponto muito sujeito a controversias. Por vezes o syndroma rola em torno d'um systema doutrinario de tal modo genial, de concepçoens tão justas, que seria preciso demonstrar antes de tudo que o genio é identicamente uma psychose e uma psychose degenerativa. Ora esta proposição ultima, se não é decididamente falsa, é pelo menos muito duvidosa. Grasset, entre outros, e para não citar senão um dos psychiatras de mais prestigio, ainda ultimamente, n'uma serie notavel de licçoens sobre as relaçoens o genio e da nevrose, feitas aos seus alumnos de clinica medica da Escola de Montpellier, se insurgia com esta maneira de encarar o genio como uma nevrose. Se não custa a admittir que Swedenborg foi um louco raciocinante degenerado, custa a admittir que o fosse Moysés, ou Descartes, por exemplo. E todavia todos foram mysticos accentuados. Para estabelecer a etio-pathogenia do syndroma mystico, basta definir o temperamento mystico pelas suas tendencias e modo de ser especial, sem por agora averiguar se esse temperamento é ou não a expressão d'uma estructura degenerativa, e d'ahi partir para a germinação, ecclosão e estabilidade do syndroma.

(4) E. Régis: — in *op. cit.*

AUTONOMIA DO SYNDROMA

Para completar este magistral esboço clinico do complexus symptomatico do mysticismo faltaria apenas traçar a evolução d'este syndroma, que a tem bem typica por signal. Antes, porem, de proseguir, eu desejo insistir n'este ponto, que me parece basilar: é que para Régis existe uma psychose, clinicamente autonoma, a psychose mystica, (1) e que a sua systematisação se não produz apenas em redor de ideias de caracter religioso, pois pode produzir-se tambem em redor de ideias de caracter politico, em summa, em redor das doutrinas de qualquer systema de moral.

O professor Gilbert Ballet, a preposito do theosophismo de Swedenborg, admitte a existencia d'uma psychose autonoma, a psychose mystica, a que elle chama *theomania raciocinante*. São d'elle estas palavras concisas e peremptorias:

«O desenvolvimento e a systematisação das preoccupaçoens mysticas, nos individuos que a sua organisação cerebral e as condiçoens de meio levam a entregar-se a ellas, chegam a realisar uma psychose particular, de physionomia bastante univoca, que tem os seus periodos, os seus graus ligeiros ou graves, e da qual valeria a pena traçar, o que não podemos fazer aqui, uma descripção methodica e detalhada.» (2)

MYSTICOS E REGICIDAS

Como Régis, o professor Gilbert Ballet integra n'esta psychose os regicidas. Depois de recapitular os caracteres que Régis assignala aos regicidas, o professor Ballet escreve:

«Que os regicidas sejam considerados como heroes e martyres, ou como criminosos e flagellos, é incontestavel que elles são doentes. Esta these não offuscará ninguem, não offuscará pelo menos aquelles que difficilmente queiram resolver-se a admittir que a psychologia dos mysticos e dos santos tambem é do dominio da pathologia. E comtudo entre os regicidas e os santos existem estreitas analogias: se o

(1) Claro: Régis chama-lhes *mysticos ambiciosos* e *politicos ambiciosos*.
(2) Gilbert Ballet: in *op. cit.*

espirito dos primeiros se volta de preferencia para as cousas da politica e para os problemas sociaes, o espirito dos segundos absorve-se mais nas preoccupaçoens religiosas e no amor da divindade; mas o fundo mental é o mesmo, a desharmonia das faculdades é a mesma, a tendencia á exaltação e á concentração do espirito sobre uma mesma ideia, ou sobre um mesmo grupo de ideias, é a mesma. Regicidas e mysticos, apostolos religiosos ou apostolos politicos, são da mesma origem e da mesma natureza». (1)

THEOMANIA RACIOCINANTE

Eis os caracteres dominantes que o professor Ballet indica como pertencendo a este typo morbido, a que elle impropriamente (2) chama *theomano raciocinante:*

«A *loucura raciocinante* consiste, como se sabe, n'uma preoccupação fixa, obsedante, que muitas vezes de per si nada tem de absurdo, mas que, lenta e progressivamente organisada, acaba por absorver quasi toda a actividade cerebral: os pensamentos do doente chegam a convergir para a preoccupação ou ideia de que se trata e que pela sua fixedez já se revela pathologica. Como todas as convicçoens morbidas, a dos raciocinantes é uma convicção arraigada, contra a qual nem os bons argumentos, nem as provas decisivas prevalecem; as razoens que o doente invoca em apoio da sua ideia, bôas ou más, mais vezes más do que bôas, não têem nenhum valor dirigente: ellas servem de pretexto apparente a esta ideia, mas não são ellas que a fizeram nascer. O raciocinante, como todos os paranoicos, não admitte que se possa pensar d'um modo differente d'elle sobre o assumpto que constitue o objecto do seu delirio; mas, differentemente dos outros paranoicos, cujo caracter morbido é demonstrado pelo absurdo manifesto da ideia falsa, elle apresenta-se ao primeiro aspecto, menos como um *alienado,* do que como um exaltado, dominado com effeito por uma preoccupação mal fundada, mas que, *a priori,* não é insustentavel. N'elle, áparte a obsessão, nem o raciocinio, nem a logica, são falsas; elle não é incapaz d'uma certa

(1) Gilbert Ballet: — in *op. cit,*

(2) Digo *impropriamente,* porque, se é certo que o professor Ballet chama *theomanos raciocinantes* principalmente aos mysticos nos quaes a ideia central das suas concepçoens mysticas — é Deus, não é menos certo que na mesma psychose elle inclue mysticos, cuja systematisação pode fazer-se em redor d'uma outra ideia que não diga respeito á divindade. A designação parece-me impropria, porque não abrange todos os mysticos e porque aquelles a que pode applicar-se, não formam de per si uma classe áparte.

*

actividade mental e pode, fóra da sua esphera fixa, agir com correcção e ajuizar com justeza. Os perseguidos perseguidores, de que Falret traçou a descripção clinica, os processivos, os ciumentos, emfim todos os *loucos lucidos,* que Trelat outr'ora se encarregou de fazer conhecer, são os typos do genero.

Os theomanos que nós temos em vista, mysticos ou theosophos, devem ser approximados d'estes typos morbidos. N'elles, como nos regicidas, a ideia dominante que dirige os sentimentos e os pensamentos do doente, não é inconciliavel, nem com a lucidez da intelligencia, nem com uma certa justeza de raciocinio: e assim elles não são incompativeis com a sociabilidade e podem até comportar-se correctamente, dentro da medida, todavia, em que elles são susceptiveis de se abster da preoccupação que mais habitualmente os obsedia. É com este titulo que elles podem ser classificados entre os alienados racionantes.

Mas, como muitos regicidas, elles differem dos outros *loucos lucidos* pela intervenção d'um elemento psychopathico que de ordinario falta n'estes ultimos—a hallucinação. São hallucinaçoens *oniricas,* isto é, analogas ás dos sonhos, produzindo-se, como estas ultimas, muitas vezes durante a noite, a meio-somno, ou no somno e tambem durante o dia em condicçoens particulares, taes como a fadiga extrema, a meditação, as longas oraçoens, a contemplação, que realisam estados analogos ao sonho. Essas hallucinaçoens são intermittentes, contrariamente ao que tem logar nas outras psychoses systematisadas, onde, uma vez apparecidas, ellas evoluem com regularidade e continuidade. São em geral complexas: trata-se menos d'uma simples hallucinação, do que d'uma scena hallucinatoria, seguida e coherente, como acontece nos sonhos. Todos os sentidos podem tomar parte n'essas hallucinaçoens: o sentido visual sobretudo e em primeira linha, depois o ouvido, mas tambem o gosto, o olfacto e até a sensibilidade geral. Umas vezes ellas apresentam-se com o caracter de hallucinaçoens psychicas, outras vezes com o caracter de hallucinaçoens psycho-sensoriaes.

Nem sempre o *sujet* assiste immovel a uma scena desenrolada deante dos seus olhos: muitas vezes elle proprio se crê deslocado e sente-se transportado ás espheras aereas, onde é admittido a contemplar de perto a majestade de Deus, as potestades celestes e a ver os mortos que elle conheceu.

Convem accrescentar que a theomania raciocinante é uma psychose essencialmente progressiva. As disposiçoens mentaes e as perturbaçoens psycho-sensoriaes que a constituem, accentuam-se á medida que os annos succedem; não ha, nem suspensoens, nem

intermissoens duraveis, nem retrocesso na evolução dos symptomas». (1)

UNIDADE DO SYNDROMA

Em summa, e é o que desde já convem fixar: para o professor Ballet, como para o professor Régis, o mysticismo é constituido por um complexus symptomatico unificado etiologicamente e pathogenicamente, isto é, com identidade causal e evolutiva. Como tal, o mysticismo é um syndroma autonomo, com etiologia propria, com evolução e caracteres proprios, e attinge o valor clinico d'uma verdadeiro psychose *(psychose systematisada raciocinante dos mysticos e politicos ambiciosos* de Régis, *theomania raciocinante* (2) de Ballet.

*
* *

ETIOLOGIA: O TEMPERAMENTO MYSTICO

Tracemos, pois, embora resumidamente o quadro clinico da psychose mystica, melhor — da psychonevrose da virtude.

O factor etiologico por excellencia é o terreno mystico. O temperamento mystico pode definir-se como sendo uma tendencia a exaggerar, não só as cousas politicas e religiosas, mas tambem a exaggerar todas as cousas que giram em torno d'um systema doutrinario, d'um ideal de moral. O temperamento mystico pode definir-se abreviadamente como sendo uma tendencia exaggerada para a virtude.

Poder-se-ia objectar-me que, sendo a virtude um concepto moral, variavel com os tempos e com os systemas philosophicos, não pode, como tal, ser tomada para ponto de referencia d'uma tendencia. Não é bem assim.

(1) Gilbert Ballet: — in *op. cit.*

(2) Convem relembrar que, para o professor Ballet, a theomania raciocinante não abrange todo o mysticismo, onde elle inclue tambem os regicidas.

Eu não tenho, n'um estudo estrictamente de pathologia medica, de examinar o que a virtude seja sob o seu ponto de vista doutrinario, ou, quando muito, esse exame é secundario. O que eu tenho de examinar é o que a virtude representa como sentimento, isto é, como qualidade psychologica, como funcção organica. E assim, collocando-me sob o ponto de vista da physiologia, a virtude apparece, não já como uma variavel, mas sim como um sentimento inherente ao ser humano e, como tal representando um traço essencial da sua estructura affectiva. A virtude pode exprimir-se de varias maneiras, vestir formas differentes. Isso depende da religião, da seita, do systema de moral, em que ella se manifesta. Mas, revista o caracter que revestir, a virtude permanece sempre como um sentimento identico a si mesmo, typico, inconfundivel, feito dos mesmos elementos affectivos: ella é sempre o esforço feito para realisar uma conducta que um ideal de moral impõe. Como a religiosidade, por exemplo, a virtude tem a sua expressão exterior, decorativa, doutrinaria, variavel, e a sua expressão intrinseca, representativa d'um estado emocional, fixo.

Emfim: quando eu defino o temperamento mystico pela sua tendencia para a virtude, eu quero tamsomente significar que o temperamento mystico tende a collocar-se n'um estado emocional definido, seja qual fôr a forma pela qual esse estado emocional se revele objectivamente.

Um systema de moral, religião ou seita philosophica, é sempre um systema que se propõe um fim — resolver o problema da felicidade humana. São os principios d'um systema d'esta natureza (bons ou maus, por agora importa pouco), que elaborados, ou aceites, já formados, pela intelligencia do mystico, cahem no campo da sua affectividade, já preparada para os receber, em virtude d'essa tendencia especial, e ahi germinam e irrompem em actos que tanto podem ser a santidade como o regicidio, uma heroicidade

como um crime, a fundação d'uma religião como a fundação d'um regimen politico e social.

O que caracterisa, pois, o acto do mystico, não é a forma por que se realisa, é o sentimento que o originou. E esse sentimento tem sempre uma feição typica, definida — a feição altruista. Decerto, o mystico pode ser um criminoso, no sentido legal. Isso significa apenas que n'elle a tendencia fundamental se accentuou de tal modo, que o acto ultrapassou o seu fim. É vulgar em mysticos o acto representar um exaggero morbido do principio e do sentimento que o originou. Quer dizer: esse acto é sempre commettido n'um intuito *altruista*, em nome de um ideal, Deus, patria, liberdade, anarchia, etc. O mystico, commettendo o peor dos crimes, fal-o na convicção inabalavel (muitas vezes reforçada por hallucinaçoens) de que pratica uma acção boa e humanitaria. Este caracter altruista (bem ou mal entendido, importa pouco) domina todos os seus actos e imprime-lhes uma feição especial, inconfundivel. Jacques Clement, antes de assassinar Henrique III, recebe a visita d'um anjo, munido d'um gladio e que lhe diz: «Frei Jacques, eu sou um mensageiro de Deus todo-poderoso, que te vem testificar que o tyranno da França está sentenciado á morte: pensa, pois, em ti, porque a corôa do martyrio está-te preparada». Angiolillo, podendo por duas vezes assassinar Canovas del Castillo, não o fez, para poupar ao choque emocional a esposa do ministro hespanhol, e esperou pacientemente encontral-o a sós. Depois, antes de ser garrotado, desejou gritar: — «*germinal!*» — como se do seu acto resultasse a redempção da humanidade. No passado de Caserio, o assassino do presidente Carnot, não havia nada que revelasse um instincto ou tendencia a actos de perversidade. Pelo contrario, havia uma nota enternecedora: o seu affecto extremo, o seu carinho exaggerado pela mãe.

N'estes actos dos mysticos, o que ha de chocante prin-

cipalmente, é que o principio, em nome do qual esse acto é commettido, muitas vezes está fóra da sua epoca. Muitas cousas gloriosas que a historia regista, não são afinal senão actos violentos de mysticismo, praticados em nome d'um ideal moral que a sua epoca sanccionou e applaudiu. É um defeito inherente á natureza humana, este de, quando deseja ser justa, ser muitas vezes cruel.

No mystico sobretudo.

D'uma affectividade exaggerada, apta para assimilar todas as correntes que tragam uma etiqueta ideal, o mystico é um terreno onde podem arraigar-se, desenvolver-se, desabrochar e fructificar exuberantemente todas as ideias d'um systema de moral, falso ou verdadeiro. Uma vez possesso d'este ideal de virtude, seja Deus, seja a patria, seja a anarchia, seja a liberdade, seja o amor — o mystico decide-se e, sem hesitaçoens, envereda pelo caminho bom ou mau que o seu ideal lhe aponta, para proseguir n'elle com uma tenacidade verdadeiramente heroica, com o sacrificio da propria vida. Heroe, santo, propheta, messias, regicida, vidente, apostolo, martyr, o mystico é sempre o mesmo automato do seu ideal de virtude.

PROCESSOS DE SYSTEMATISAÇÃO

É que com effeito essa tendencia exaggerada para a virtude, por uma elaboração lenta e progressiva, transforma o mystico n'um verdadeiro automato do seu systema doutrinario e estreita-lhe todo o campo do seu ser psychico.

Este estreitamento psychico, que dá ao mystico o aspecto fatidico de automato d'uma entidade superior, que possue em si os destinos da humanidade enferma, opera-se pelos dois processos psychopathogenicos por que são realisadas, nas psychoses, todas as systematisaçoens: 1.º pela *organisação* ou *centralisação;* 2.º pela *reducção.* Como acontece nas outras systematisaçoens, o mystico faz convergir para a sua tendencia á virtude todas as tendencias que a podem exacerbar ou intensificar pelo menos (organisação ou centralisação), e destroe todas as tendencias con-

trarias a esta tendencia fundamental (reducção). No dominio mental a reducção realisa-se por um estreitamento da consciencia exterior, objectiva, do Não-Eu, e a organisação ou centralisação por um accrescentamento da consciencia interior, subjectiva, do Eu; por uma subordinação a uma ideia central (Deus, liberdade, amor, etc.) de todas as outras ideias que possam cooperar na exaltação d'essa ideia central (organisação ou centralisação), e por uma eliminação progressivamente crescente de todas as ideias contrarias (reducção). No dominio da affectividade succede o mesmo: o mystico sacrifica a um sentimento unico (o amor a Deus, á patria, etc.) todos os sentimentos oppostos (reducção), e submette-lhe todos o que possam auxilial-o ou exaltal-o (organisação ou centralisação). No dominio volitivo e da acção o mesmo acontece ainda: o mystico só deseja praticar e apenas pratica actos coherentes com o seu modo de pensar e de sentir (organisação ou centralisação) e deixa de realisar aquelles que estão em desaccordo com a conducta que o seu ideal ordena ou impõe (reducção).

Á medida que esta tendencia mystica para a virtude se exacerba e accentua, a personalidade do mystico vai adquirindo uma progressiva estabilidade, até attingir a fixidez, que faz d'elle um automato, e até ficar polarisada no sentido que o seu ideal de virtude determina. Claramente: esta polarisação realisa-se á custa d'uma parte da personalidade do mystico.

EVOLUÇÃO DA TENDENCIA MYSTICA

A tendencia para a virtude, tomada no sentido physio-psychologico acima definido de «esforço para realisar uma conducta estabelecida por um systema de moral, religioso, politico, social» (a forma é o menos), pode resolver-se em quatro tendencias elementares, a que Leuba chamou *tendencias fundamentaes da religiosidade mystica* e que na verdade são tendencias de toda a affectividade mystica. (1)

(1) Sendo o mysticismo uma psychose essencialmente affectiva e não exclusivamente religiosa, parece-me preferivel dizer *affectividade mystica* em vez de *re*

TENDENCIAS MYSTICAS ELEMENTARES

Essas tendencias são: 1.º a tendencia á universalisação da vontade; 2.º tendencia ao apaziguamento psychico; 3.º tendencia a satisfazer a necessidade d'um sustentaculo affectivo; 4.º tendencia ao goso organico.

Vejamos resumidamente o que estas tendencias são na vida mystica e como ellas derivam da tendencia basilar — a tendencia exaggerada para a virtude.

TENDENCIAS Á UNIVERSALISAÇÃO DA VONTADE

A carreira d'um mystico não é senão um esforço tenaz, heroico, incançavel, que por vezes lhe custa o sacrificio da propria vida, para se tornar moralmente digno do seu ideal, para se collocar á altura d'esse ideal. E, como esse ideal está sempre incluso n'um systema doutrinario que se propõe resolver o problema da felicidade humana, um dos primeiros esforços do mystico será universalisal-o, tornal-o effectivo para todos. (1) Claro: a resistencia opposta na acceitação d'esse ideal não faz senão exacerbar esta tendencia mystica, e em virtude d'essa resistencia, o mystico muitas vezes desanda em sectarista fanatico e vai até ao crime pelo preço da propria vida. Se o meio social é, pelo contrario, propicio á ecclosão do seu ideal, eil-o transformado n'um heroe, n'um apostolo, n'um pastor das multidoens. Todos os grandes movimentos sociaes que a historia regista, são crises collectivas de mysticismo. Seja qual fôr o meio empregado pelo mystico, predica, bomba, oração, evangelisação, apostolado, para semear a sua doutrina, isso deriva sempre d'uma tendencia á universalisação da vontade. O mystico esforçando-se por canalisar as tendencias humanas no sentido da virtude que o seu ideal impõe, tentando, em summa, estabelecer a universalisação da

ligiosidade mystica. Leuba emprega a palavra *religiosidade*, porque no seu magistral estudo só se occupa das tendencias fundamentaes de mysticos religiosos, d'alguns mysticos christãos principalmente.

(1) Esta crença na possibilidade de realisação immediata do seu ideal é por vezes tão profunda, tão arraigada, e tão em desaccordo com a realidade objectiva, que attinge a intensidade morbida d'uma insufficiencia mental e o mystico revela-se então nitidamente — um delirante.

vontade (na vontade divina, na pratica do seu ideal, patria, liberdade, etc.), não faz senão tentar que no mundo objectivo se passe exactamente aquillo que se passa no seu mundo subjectivo, isto é, elle pretende que os outros homens, como elle, organisem e centralisem tendencias concordantes e reduzam e eliminem tendencias discordantes com os principios do seu systema doutrinario.

Esta tendencia á universalisação da vontade não é, pois, em summa, senão uma tendencia a crear em todos os outros o automatismo para que elle proprio tende. Portanto, a tendencia á universalisação da vontade implica a tendencia á universalisação do pensamento e a tendencia á universalisação do sentimento. Uma vez universalisado o pensamento e o sentimento, a universalisação da vontade opera-se de per si. (1) É o que acontece em certos movimentos collectivos.

SELECÇÃO DE TENDENCIAS NA ALMA MYSTICA

Mas, antes de impôr o seu ideal aos outros, o mystico esforça-se por impôl-o a si mesmo. Esforço lento e penoso, ás vezes o mystico gasta o melhor da sua vida e da sua energia a conseguil-o. Como em muitos homens, a alma do mystico muitas vezes é o theatro d'um conflicto de ideias e tendencias contradictorias e irreconciliaveis. A afflicção angustiosa, (2) que deriva d'essa dolorosa selecção de tendencias, supporta-a o mystico com uma coragem extrema, até conseguir o apaziguamento e unificação do pensamento e da affectividade. D'esse apaziguamento psychico deriva uma satisfacção tanto mais intensa, quanto maior tiver sido

(1) Em certos mysticos a tendencia á universalisação da acção explude sem a existencia anterior de tendencias á universalisação do pensamento e do sentimento. São formas frustes, abortivas, de mysticismo.

(2) O estado ancioso de certos psychasthenicos, abulicos, escrupulosos, duvidadores, não provem senão d'uma hypotonicidade psychica, mental e affectiva, a que Pierre Janet chamou *abaixamento do tonus da funcção do real* e que os torna incapazes de resolver essas antinomias intellectuaes e moraes. É differente do que se passa na alma mystica, onde a insufficiencia mental, quando existe, simplifica esse angustioso conflicto moral.

o conflicto anterior das tendencias irreconciliaveis. (1) O mystico, n'esta tendencia para o apaziguamento intellectual e affectivo, não faz senão obedecer a uma lei psychologica da evolução individual da personalidade humana.

O ser psychico d'um individuo é feito d'um sommatorio de instinctos, de aptidoens intellectuaes, de tendencias affectivas. A sua unificação, a sua synthese, é o que constitue propriamente a personalidade. Em cada ser ha uma alma total, que é formada pelo conjuncto de muitas almas parciaes. A unificação d'essas almas constitue o que a psychologia denomina — o Eu, que nos seres normaes se forma por uma evolução tranquilla, sem accidentes, nem conflictos ruidosos. Ha seres, comtudo, nos quaes essa unificação se obtem só depois d'uma laboriosa e dolorida selecção, nos mysticos por exemplo; e ha até seres que nunca a obtem. (2)

(1) Tamanha é a satisfacção que deriva d'este apaziguamento psychico, que o repouso da alma constitue o dogma central d'uma das mais vastas religioens da terra, senão da mais vasta — o budhismo. O Nirvana não é senão a paz absoluta, a quietude beatifica: pelo que se deprehende da leitura dos textos sagrados, um estado hypnotico muito profundo, visto que a amnesia existe consecutivamente a esse estado de transe extatico.

(2) São os seres nos quaes se observa esse phenomeno que se chama desaggregação da personalidade e a que eu chamaria — fractura da alma. A expressão *fractura da alma* não é apenas uma imagem litteraria, nem sequer um simile de linguagem: é a expressão exacta, correspondente á realidade dos factos e que pode ser applicada a todos os estados em que a dissociação da psychicidade existe. Claramente: em physiologia [nervosa (e a psychologia não é senão um vasto capitulo, um ramo d'esta sciencia complexa, autonomo apenas por exigencia e commodidade de methodo, por necessidade de simplificar o seu estudo) por *alma* entende-se a synthese d'uma multiplicidade de funcçoens nervosas synergicamente aggrupadas e combinadas. Como a expressão *vida*, que significa um phenomeno complexo, synthese de muitos outros phenomenos, a alma é uma expressão global, que resume um phenomeno synthetico. N'essa synergia, n'essa coordenação, que é mais do que uma simples sommação, porque é uma synthese, é que reside a unidade que caracterisa a personalidade, o Eu uno e individual da velha psychologia. De todas as vezes que essa unidade deixa de estar intacta, dá-se uma fractura da alma. Como se vê, a alma não é a entidade impalpavel do velho animismo. Para o medico e para o physiologista, alma é apenas uma funcção, que tem a sua base physica, o seu *substractum* material. O orgão da alma, a alma-somatica, é o systema nervoso, nada mais. O schema anatomo-psychologico, em que o professor Grasset resumidamente exprime o systema nervoso, é simultaneamente um schema geometrico da

Seja como fôr, essa selecção de tendencias irreconciliaveis opera-se pelos mesmos meios por que se opera a selecção natural no mundo dos seres vivos (1), isto é, pela eliminação de tendencias nocivas e pela fixação de tendencias uteis e aproveitaveis á tendencia fundamental. Como se vê, estes dois meios de selecção são afinal os processos (reducção e organisação ou centralisação) por que se opera a systematisação mystica, até attingir a estabilidade, que é representada no dominio intellectual pelo apaziguamento e simplificação do pensamento e no dominio do sentimento pela calma affectiva (beatitude, confiança em si mesmo, orgulho satisfeito com que certas regicidas e magnicidas apregoam o seu attentado, como sendo um nobilissimo acto de moralidade, etc.).

PROCESSOS DE APAZIGUAMENTO PSYCHICO: TYPOS RESULTANTES

Sendo dois os processos para attingir o apaziguamento psychico e tendo cada um d'estes processos graduaçoens de intensidade; podendo estes processos de selecção psychica incidir juntos ou separadamente sobre o dominio exclusivamente mental, ou sobre o dominio affectivo, ou ainda sobre todo o campo psychico: resulta que um tal facto pode dar logar (e dá logar, na verdade) á formação de varios typos secundarios de mysticos.

Assim, quando a organisação ou centralisação predomina sobre a reducção: se essa organisação incide princi-

alma. Em face d'elle, pode singellamente comprehender-se como essa unidade funccional se rompe e como se realisam esses estados de desaggregação a que eu chamo *fracturas da alma*, egualmente susceptiveis de representação geometrica. Esses estados, na sua maior parte, são verdadeiros syndromas pathologicos. Assim as aphasias, a agraphia, a cegueira e a surdez verbaes, a perda da visão mental, as hallucinaçoens, o desdobramento da personalidade, o somnambulismo, o transe mediumnimico, o extase mystico, etc. A hysteria, por axemplo, é uma fractura psychica complexa. Todavia o phenomeno observa-se normalmente tambem; por exemplo, a distracção, o sonho, são fracturas passageiras, physiologicas. Vid. J. Grasset: — in *Leçons de Clinique Médicale* (tom. III) — *L'Automatisme psychologique*.

(1) «Dei o nome de *selecção natural*, ou *persistencia do mais apto*, á conservação das variaçoens e differenças individuaes uteis e á eliminação das variaçoens e differenças nocivas.» — Ch. Darwin: — in *Origem das Especies*.

palmente sobre elementos intellectuaes puros, resulta esse typo de mystico (de que Descartes e Platão são magnificos exemplares), que formula maravilhosas syntheses de philosophia; se incide sobretudo sobre os elementos affectivos e moraes, resultará esse typo de mystico (de que Marco-Aurelio e Tolstoi são exemplares famosos), representativo de gloriosas syntheses moraes; se a organisação incide ao mesmo tempo sobre elementos intellectuaes e moraes, resultará esse typo messianico de mystico, no qual podem incluir-se todos os grandes fundadores de religioens (Mahomet, Budha, etc.).

Pelo contrario, quando a reducção predomina sobre a organisação: se essa reducção incide principalmente sobre o dominio mental, resultará o typo de mystico-sectario, reduzido ás suas proporçoens de propagandista pela palavra, fallando ou escrevendo; se incide sobretudo sobre o dominio affectivo, resultará o typo de mystico fanatico, de que os regicidas e certos santos são exemplares famosos; se incide sobre todo o campo da psychicidade, resultará esse typo de mystico frequentissimo nas grandes revoluçoens politicas.

Finalmente, quando a reducção e a organisação se combinam em proporçoens equivalentes, resultará esse typo de mystico classico, a que pertencem Santa Thereza, Swedenborg, S. Francisco de Sales, Bartholomeu do Quental e quasi todos os que viveram a vida ardua da santidade.

TENDENCIA AO APAZIGUAMENTO PSYCHICO

Esta tendencia ao apaziguamento psychico, no mystico, dá por vezes origem a conflictos intimos, tão intensos, que os reveste do caracter typico de crises obsessivas. Eu exemplifico com um facto, concisamente demonstrativo, da vida de S. Francisco d'Assis, passado durante a' crise moral que havia de rematar pela sua conversão.

Escreve Paul Sabatier no seu magistral estudo sobre a «Vida de S. Francisco d'Assis»:

«Um dia, passeando a cavallo, com o espirito obsecado mais do que nunca pelo desejo de levar uma vida de absoluta abnegação, n'uma volta do caminho, encontrou-se em face d'um leproso. A terrivel doença causara-lhe sempre uma invencivel repulsão. Não podendo reter um movimento de horror, instinctivamente soffreou as redeas ao cavallo e voltou para traz.

Posto que o choque fosse rude, a derrota não fôra completa. A si mesmo começou a censurar-se amargamente. Alimentar tão bellos projectos e mostrar-se tão cobarde! O campeão de Christo ia, pois, entregar as armas? Voltou ao sitio, e, apeando-se do cavallo, deu ao miseravel, que estava estupefacto, quanto dinheiro trazia. Depois *beijou-lhe a mão . . .*» (1)

Egualmente illustrativo é o que conta Tolstoi de si mesmo durante a crise moral que precedeu a sua conversão «*que se preparava desde ha muito e para a qual elle sempre tivera disposiçoens*», na propria expressão do escriptor russo. A quem ler as paginas tragicas do livro «*A Minha Confissão*» do mystico slavo, avulta immediatamente que essas crises de apaziguamento affectivo para o mystico são na verdade crises de perfeição moral. É a tendencia para a virtude, que affirmando-se, accentuando-se até á exaltação, cria um conflicto de ideias e sentimentos. Esforçando-se para obter o apaziguamento psychico, o mystico não faz outra cousa senão pôr em acção uma tendencia instinctivamente defensiva. Essas crises de perfeição ou de apaziguamento psychico são problemas moraes que o mystico se vê forçado a resolver, custe o que custar.

Tolstoi, que na materia é auctoridade insuspeita, escreve n'*A Minha Confissão:*

«Quem sou eu? Porque é que eu vivo? Qual é o fim da minha vida? Como devo eu viver? Onde está o bem? Onde está o mal?

(1) Estas crises angustiosas muitas vezes traduzem-se por um symptoma frequente em mysticos — a instabilidade da sensibilidade — alternando entre uma extrema hypersthesia e uma extrema anesthesia. Antes da crise, ao ver o leproso, S. Francisco d'Assis não pode conter um movimento d'horror, de invencivel repulsão (hypersthesia); depois da crise, «beijou-lhe a mão» (anesthesia).

Haverá na vida um fim, que se não destrua pela morte inevitavel que me espera?»

Para Tolstoi, como se vê, o problema moral era encontrar o sentido da vida. Achal-o era para elle uma questão de vida ou de morte. Sem isso, Tolstoi «*sentia que moralmente não poderia viver mais*».

«E eu busquei-o dolorosamente e durante muito tempo e não apenas por curiosa ociosidade; eu não o buscava com indolencia, mas penosamente, obstinadamente, durante dias e noites inteiras; buscava-o, como um homem que se perde e procura salvar-se; e não encontrava nada».

Algumas vezes o suicidio appareceu-lhe como um recurso natural. E, se, na verdade, não recorreu a elle no meio dos seus tormentos interiores, é porque o seu espirito ainda se debatia obstinadamente para resolver o problema. Um dia «*tudo se tornou claro para elle*». Para Tolstoi o sentido da vida podia resumir-se nas duas maximas evangelicas:

Amai-vos uns aos outros.
Não resistas ao mal pelo mal.

«Desde então, escreve Tolstoi, melhor do que nunca, tudo se illuminou em mim e em redor de mim e esta luz nunca mais me abandonou».

TENDENCIA A SATISFAZER A NECESSIDADE D'UM SUSTENTACULO AFFECTIVO

Mas o mystico não busca apenas apaziguar dentro de si um conflicto de tendencias irreconciliaveis. Busca tambem encontrar um apoio moral no mundo exterior, sente a necessidade de encontrar um sustentaculo affectivo. Esta necessidade de encontrar uma ou mais almas harmonicas com a sua, revela-se por uma tendencia typica do temperamento mystico. No amor, o mystico será um passional; na amizade, o seu affecto será exaggeradamente carinhoso;

na sociabilidade, será um exaltado, um altruista. S. Francisco d'Assis, na sua escandalosa mocidade d'amor, «no meio dos seus desregramentos, abstinha-se com cuidado de toda a expressão baixa e obscena». Na amizade era contagioso e foi considerado «o principe da mocidade» de Assis, no seu tempo. Antes mesmo de sua conversão, o seu altruismo já era celebre. Ás vezes, nas suas orgias, encontrava «pobres que tinham fome e que viviam mezes com aquillo que elle acabava de gastar futilmente em algumas horas, e *collocando-se pelo pensamento na situação d'elles,* aconteceu dar-lhes todo o dinheiro que trazia comsigo e até as roupas que vestia».

Esta tendencia a satisfazer a necessidade d'um sustentaculo affectivo é por vezes tão accentuada, que leva o mystico por vezes a divinisar uma creatura morta, em quem em vida encontrou um conchego estremoso. É o caso do philosopho inglez Stuart Mill, depois da morte da esposa.

Escreve elle:

«Desde então eu consegui os alivios que o meu estado me permittia, vivendo de maneira que ainda a podesse sentir perto de mim. Comprei uma casa tão proximo quanto possivel do sitio onde ella está enterrada e é lá que eu vivo durante a maior parte do anno com a sua filha, minha companheira de infortunio e meu amparo. O fim da minha vida é o mesmo que era o d'ella, e as minhas occupaçoens aquellas que ella partilhava, que lhe eram caras e que estão indissoluvelmente ligadas com a saudade d'ella. A sua memoria é para mim uma religião e a sua approvação serve-me de guia». (1)

Em summa: no dizer justo e expressivo de Leuba — «a genese d'uma deificação n'um logico do seculo XIX».

A vida dos mysticos está cheia de episodios d'esta natureza. Na expressão de Leuba «os mysticos são todos, naturezas ternas, sensitivas, famintas de sympathias».

(1) John Stuart Mill: — *Autobiographia,* in Leuba — *op. cit.*

Simplesmente essa «fome de sympathia» ultrapassa o seu limite muitas vezes, e, como acontece no criminoso passional que mata n'um paroxismo d'amor, o mystico não hesita, em nome d'um sacrificio pelo seu ideal, em commetter um acto violento, revestindo todas as formas da crueldade e da perversão moral. É o caso dos regicidas e ainda o caso dos mysticos religiosos, dos mysticos christãos, por exemplo, cuja alma chega a ser completamente absorvida pelo amor a Deus.

O amor a Deus chega mesmo a supplantar o amor á familia.

Sob este ponto de vista a mystica Rosa Calmon offerece um exemplar completo.

D'ella escreve o snr. dr. Julio de Matos «que era affectuosa e docil; que sob o ponto de vista da religião, fora educada n'uma quasi indifferença». Um dia, mercê de causas accidentaes, demasiado conhecidas do nosso publico, começa a estabelecer-se n'ella a paixão religiosa, que ella alimentava «lendo exclusivamente obras mysticas, das quaes transcrevia pensamentos para um livrinho de bolso».

Alguns d'esses pensamentos são deveras curiosos, por que exprimem em synthese o estado mental da mystica.

Assim:

«Ne tenir à rien, *Dieu seul,* par le detachement entier de tout. N'aimer et ne chercher que l'adorable et adorée volonté de *Dieu*».

«Por esta epoca, escreve o snr. dr. Julio de Mattos a proposito da conducta da mystica, abandou a sociedade, deixou de frequentar os theatros e os passeios, de que gostava muito, poz de parte o piano, seu prazer favorito, e descurou a *toilette* a ponto, segundo informaçoens de sua mãe, de não mudar opportunamente a roupa branca. *Tendo tido uma séria affeição por um moço algum tempo antes fallecido e do qual conservava, como recordação, uma pequena mecha de cabellos, fel-os enterrar como se fôra peccado possuil-os.*»

Depois, todos os outros affectos humanos foram consecutivamente afrouxando, a ponto de sacrificar a Deus os

affectos familiaes, o que originou um episodio judicial complicado e ruidoso. N'esta altura o estado affectivo da mystica é devéras typico. A este respeito escreve ainda o snr. dr. Julio de Matos:

«... a sua secura e o seu egoismo actuaes contrastam clamorosamente com a antiga affectuosidade — levada ao ponto de ter ciumes do pae pelas outras irmans. O processo criminal intentado contra o snr. Calmon não a commove. «Não tenho culpa d'isso» é quanto diz, friamente.»

Ao mesmo tempo o snr. dr. Julio de Matos accrescenta que a mystica sentia «prazer em dar-se como victimas da fé catholica» e permanecia «absolutamente extranha ás lagrimas e ás dores dos paes».

Claro: quando o mystico chega a sacrificar os affectos humanos mais arraigados, isso não quer dizer que a tendencia a satisfazer a necessidade d'esse sustentaculo affectivo esteja extincta ou apaziguada sequer. Não; pelo contrario, em vez de apagar-se, essa tendencia exaggerou-se. Simplesmente o seu objectivo torna-se exclusivo e o mystico perde o seu apego a sustentaculos affectivos, que elle reputa transitorios, indignos, mesquinhos, para ganhal-o a um sustentaculo affectivo que elle reputa mais duravel, mais grandioso e que é o seu ideal. Para o mystico isto não representa uma perversão de affectuosidade; ao contrario, vê n'isso a prova manisfesta da sua perfeição moral. O mystico adapta-se ao ideal e não á realidade. Para os mysticos christãos, por exemplo: que importa perder affectos mundanos, se vão ganhar affectos divinos? Que importa abandonar os gosos da terra, se isso significa que Deus os acha dignos de gosar as delicias celestes? Que importa perder o amor da familia, se vai lucrar o amor de Deus, se vai *possuir o proprio Deus?* Uma tal moral pode ser hoje chocante. Mas já foi a moral d'uma epoca, que ainda se não extinguiu de todo.

*

TENDENCIA AO GOSO ORGANICO

Porque a verdade é que o mystico, como o mais vulgar dos mortaes, não é um ser feito de insensibilidade, inacessivel á satisfação physica. Sem que o mystico dê por isso, dentro da satisfacção do seu ideal, por mais puro que pareça á primeira vista, ha muita ganga tambem. Santa Thereza, fallando do amor sensual e do amor perfeito, espiritual, chega a ter este arranco de sinceridade: «...nem eu sei qual é sensual, nem qual é espiritual, nem como me ponho a fallar n'isto». O mystico religioso, querendo suffocar em si os instinctos irreductiveis de natureza humana, não faz senão desvial-os e canalisal-os n'um outro sentido; querendo, como elle orgulhosamente affirma, «matar em si o homem natural», não faz senão obrigal-o a viver d'um outro modo, como um requintado sybarita do prazer; querendo apagar os incendios da carne, não faz senão atiçal-a e abrazar-se mais. *Madame* Guyon, insensivel e glacial as caricias luxuriosas do marido, quando ia noivar mysticamente com Jesus, a quem ella «amava como aquelles bebados ou como aquelles amorosos que não pensam senão na sua paixão, a ponto de ter perdido a inclinação e o appetite de tudo o mais», sentia-se afogar n'uma volupia, a que, apezar de ella sinceramente a julgar feita apenas de delicias espirituaes, não era extranho um forte erethismo genital. Como diz Magnan:

«É impossivel tentar supprimir a vida dos sentidos ao cultivar a paixão, amorosa, como o fazem os mysticos, sem rematar na erotomania divina, ou no deboche». (1)

Um facto comprovativo d'esta erotomania divina é o apontado por Leuba, a respeito de Santa Thereza, durante um ataque de extase hallucinatorio.

Conta a celebre hespanhola que viu approximar-se d'ella «um anjo pequenino e formoso» (não deve ser ex-

(1) Magnan: — in *Leçons Cliniques* (Tom. I).

tranho a esta imagem o deus do Amor da mytologia pagan), trazendo na mão:

«...um dardo de ouro, tendo na extremidade, que era de ferro, um pouco de fogo. De tempos a tempos elle sepultava-o atrazez do meu coração até ás entranhas; e, ao retiral-o, parecia arrancar-m'as e deixava-me toda abrazada de amor. A dôr d'esta ferida era tão viva, que me arrancava fracos suspiros. Mas este indizivel martyrio ao mesmo tempo fazia-me saborear as mais suaves delicias».

Mas não é só na esphera sexual que o phenomeno se produz, é em todo o organismo. O goso genesico, espiritualmente disfarçado nas volupias do transe amoroso com a divindade, não é senão uma das muitas modalidades por meio das quaes o mystico pode satisfazer a sua tendencia ao goso organico. A tendencia ao goso organico, objectar-se-me-á, é afinal uma tendencia geral, inherente aos seres vivos. De certo, é. Somente, no mystico, essa tendencia é exaltada.

Sendo o mystico um ser com tendencia á virtude, isto é, sendo elle um ser que se esforça por cumprir e realisar um ideal de perfeição moral; custando-lhe esse esforço para libertar-se d'esses conflictos de ideias, de problemas, de tendencias irreconciliaveis, luctas penosas, crises dolorosas: é bem legitimo que n'elle se cria um estado organico d'uma certa tensão dolorosa, do qual o mystico procura libertar-se. E, uma vez attingido o estado de apaziguamento mental e affectivo, é bem legitimo ainda que o mystico queira experimentar o prazer de sentir-se possuido do seu ideal.

Eis a sua tendencia ao goso organico, accentuadamente revelada.

Leuba, no seu magistral estudo sobre *As tendencias dos mysticos christãos*, diz que esta tendencia ao goso organico se repercute principalmente no dominio sexual e no dominio muscular voluntario sobretudo. Nos mysticos

christãos, pelo menos no que diz respeito á repercussão d'esta tendencia sobre o apparelho genital, não ha duvida que assim acontece. O extase, para o mystico christão, é sobretudo um transe amoroso com a divindade. Basta ler qualquer mystico christão, para vêr a erotomania divina resaltar do seu lyrismo espiritual. Mas essa tendencia ao goso organico, nem em todos os mysticos reveste o caracter sexual. A felicidade de que Tolstoi falla ao desfechar da sua crise moral; o prazer que experimentou ao ter descoberto um sentido á vida; essa claridade interior de que sentiu illuminar-se-lhe a alma ao ver-se possuido do seu ideal de perfeição moral; esse estado de goso organico, finalmente attingido por elle, á custa d'um esforço obstinado, terá misturados elementos de natureza sexual, mas com tão fraca intensidade, que é impossivel reconhecel-os. Certos magnicidas anarchistas, depois do seu attentado, principalmente quando lhes é dada a noticia de que o seu acto conseguiu o *desideratum* pretendido, sentem uma satisfacção irradiante, uma quasi beatitude. Esse prazer organico, derivado da crença de que cumpriram uma missão grandiosa, á altura do seu ideal, não é egualmente construida com elementos sexuaes. O goso organico tem varios equivalentes: o extase nos mysticos christãos, uma emoção intellectual nos mysticos philosophos, uma alegria intensa em certos mysticos laicos, revolucionarios sobretudo, um prazer diffuso, composto de elementos differentes, como no caso de Tolstoi, que sentia todo o seu ser illuminado d'uma felicidade interior.

Leuba diz mais que esta tendencia ao goso organico pode repercutir-se nos musculos voluntarios, quer pela sua tensão spasmodica, em certos estados de transe extatico, quer pela sua descarga e afrouxamento (1) consecutivo a

(1) Leuba diz mesmo que o prazer do apaziguamento psychico se não produziria, se ao entorpecimento mental não viesse associar-se essa descarga muscular. Escreve elle:

uma permanente contractura durante estados penosos do pensamento.

Sim, decerto. Todavia parece-me restringir de mais. Porque então haveria a considerar mais ainda a repercussão d'essas tensoens dolorosas do espirito sobre a tensão sanguinea, sobre a vaso-constricção e vaso-dilatação, sobre o funccionamento cardiaço, sobre a frequencia e rythmo respiratorios, sobre o estado visceral, etc., que são caracteres somaticos que andam sempre alliados a todos os estados emotivos. Esta tendencia ao goso organico é uma tendencia de todo o organismo, e, como tal, manifesta-se de varios modos, desde a erotomania divina até á intoxicação por meio d'uma droga, como acontecia em Quincey com o opio e em Verlaine com o absintho.

*
* *

MYSTICISMO E DEGENERESCENCIA

Uma vez definido o temperamento mystico, sejam-me permittidas ainda algumas consideraçoens de ordem etiologica.

Para Régis, este temperamento é a expressão nitida d'um estado degenerativo. O professor Gilbert Ballet, collocando os theomanos raciocinantes a par de certos paranoicos, onde a degenerescencia é innegavel, parece trilhar o mesmo rumo.

«Se esta descarga — equivalente ao effeito da massagem — se não produzisse, a simplificação do pensamento não levaria a esse estado de goso. O sentimento de beatitudo que Egger notou em certos esvaimentos profundos e algumas vezes nos momentos que precedem a morte, acompanha, cremos nós, a simplificação do pensamento e a descarga muscular que então se produz.»

É, como se vê, restringir demasiado as causas do prazer. A beatitude de certos moribundos deve ter uma origem mais complexa, em que a auto-intoxicação, o torpor organico, entram com um grande coefficiente. De resto essa beatitude pode bem ser apenas — insensibilidade, anesthesia, pela morte dos centros superiores da ideação (centros de associação de Flechsig.).

De resto é uma tendencia um tanto generalisada em psychiatria. (1)

Tal criterio parece-me, comtudo, um pouco duvidoso. Em todo o caso não está scientificamente provado.

Ha mysticos, em que a superioridade mental e affectiva é por tal maneira evidente de per si, que affirmar n'elles a degenerescencia parece-me ser cousa, senão inteiramente gratuita, pelo menos muito difficil de demonstrar.

O homem superior pode manifestar a sua superioridade no dominio mental, no dominio affectivo, ou ainda no dominio da acção: pode ser genio pela intelligencia, pelo sentimento, ou pelos seus actos.

O mystico é tantas vezes homem superior, que, para o integrar no quadro das degenerescencias, seria preciso demonstrar antes que a superioridade intellectual e moral são na verdade manifestaçoens degenerativas. Ora a verdade é que a proposição, expressa n'estes termos, é uma proposição muito contestada, pelo menos no que diz respeito á superioridade intellectual. Por exemplo, o professor Grasset, n'uma notabilissima serie de licçoens, feitas aos seus alumnos de clinica medica de Montpellier, examinando as relaçoens entre a nevrose e a superioridade intellectual, concluia que, nos homens de talento, quando a nevrose apparecia (e apparecia quasi sempre, se não sempre), ella era — *la rançon du génie.* (2)

Eis a these que o sabio professor de Montpellier affirma ter demonstrado:

(1) Entre nós, o snr, dr. Julio de Matos parece ser da mesma opinião, pelo menos para certos casos — o que è exacto. Da mystica Rosa Calmon faz o illustre psychiatra o seguinte diagnostico:

« Degenerescencia psychica hereditaria de que são syndromas a hysteria constitucional e a loucura lucida (variedade affectiva)». Na «loucura lucida (variedade affectiva)» inclue o snr. dr. Julio de Matos o complexus symptomatico que constitue o mysticismo de Rosa Calmon. Diga-se, porem: no caso sujeito, a degenerescencia é incontestavel.

(2) É o que Goethe exprimia litterariamente, dizendo que «o genio só pertencia ao seu tempo — pelos seus defeitos.»

«O genio não é uma nevrose; a nevrose é antes o resgate do genio. A superioridade intellectual não é um symptoma de nevrose; a nevrose é que é a chaga, a complicação d'essa superioridade. Não é a causa; é o obstaculo». (1)

Para a superioridade affectiva, no campo estrictamente psychologico, William James, (2) ultimamente, chegava a conclusoens da mesma natureza, insurgindo-se contra as exaggeradas conclusoens dos pathologistas.

Degenerados ou não, a verdade é que os mysticos muitas vezes attingem na vida evolutiva da especie humana um valor social que os colloca na elevada cathegoria de *representective men,* na justa expressão de Emerson. (3) Como tal, elles não podem ser enfileirados ao lado dos degenerados — que, na vida evolutiva da especie, representam a escoria segregada, inadaptada e inadaptavel.

Estes é que são os verdadeiros degenerados. Quanto a certas degenerescencias parciaes, representadas por desequilibrios psychicos, isto é, quando a atrophia d'uma faculdade é compensada pela hypertrophia d'outra, seria necessario demonstrar primeiro se podem ser tomadas á conta de verdadeiras degenerescencias, no sentido biologico da palavra. Degenerescencia, em biologia, é sempre, como a definiu o cytophysiologista Verworn, — «uma evolução para a morte». Quando uma funcção tende a desapparecer correlacionadamente com o apparecimento ou augmento d'outra

(1) Grasset: — in *Leçons de clinique médicale* (Tom. IV) — *La supériorité intellectuelle et la névrose.*

(2) William James: — in *Varieties of religious experience.*

(3) Poderia ainda, levando até ás suas ultimas consequencias a proposição — «o mysticismo é uma degenerescencia», concluir-se, pelo facto de certos mysticos representarem movimentos humanos collectivos, que ha degenerescencias collectivas. São, na verdade, as conclusoens de Max Nordau no seu trabalho de ruidoso successo, *Degenerescencia.* No *Porto Medico,* a proposito d'um estudo sobre o dogma budhico do Nirvana (correspondente ao extase profundo dos mysticos christãos, ao *arroubamento* de Santa Thereza, por exemplo), occupei-me do pretenso *Crepusculo dos Povos,* degenerescencia collectiva actual, segundo Nordau, e observei o quanto uma tal hypothese tinha de antiscientifica e insustentavel.

funcção, sem trazer como consequencia a morte ou regressão do ser vivo, tal desequilibrio chama-se apenas variação por compensação organica. Ora, na vida da especie humana, o mysticismo tem por vezes sido um phenomeno util, uma tendencia progressiva. Negal-o seria negar a propria historia, ou equivaleria a affirmar este phenomeno parodoxal e absurdo — a existencia de degenerescencias progressivas. Sim, decerto, na superioridade intellectual ou moral, ha muitos phenomenos que pertencem muito principalmente ao dominio da pathologia. Mas é preciso que a pathologia, ao reivindicar os seus direitos, limite o seu terreno e não invada um campo que pertence exclusivamente á psychologia. O genio não pode ser definido pelos seus defeitos; a superioridade intellectual e moral não pode ser considerada como o producto das suas fraquezas. «A nevrose, como diz Grasset, não é a causa, é o obstaculo»: é a ganga.

Todavia, é innegavel tambem que muitas vezes esse obstaculo é decisivo e que essa ganga exerce uma influencia corruptora sobre a superioridade intellectual e moral.

Não seria mais justo dizer que uma degenerescencia parcial pode coexistir por vezes com o mysticismo e exercer sobre elle uma repercussão maior ou menor? É vulgar, de resto, observar a influencia exercida sobre o mysticismo por uma psychopathia differente, por uma nevrose, a hysteria, a epilepsia. Em Santa Thereza, em *madame* Guyon, a influencia da hysteria sobre o mysticismo é manifesta; em S. Paulo predominava a epilepsia; n'um grande numero de mysticos, os fanaticos, os sectaristas exclusivos, a degenerescencia é innegavel e talvez explique a maneira acanhada e aggressivamente intolerante como comprehendem o seu ideal de virtude. Seja como fôr, que a tendencia mystica seja de natureza degenerativa, ou simplesmente a expressão morbidamente exaggerada d'uma tendencia nor-

mal — a solidariedade [1] — nem por isso o temperamento mystico deixa de ser um factor que deve entrar em primeira linha de conta para o estudo da psychose mystica.

ETIOLOGIA: O TERRENO

Decerto, o valor quantitativo e até qualitativo d'esse factor pode variar, e a tendencia mystica pode ser mais ou menos accentuada; mas nem por isso ella pode deixar de existir.

Umas vezes, essa tendencia revela-se precocemente, já polarisada no sentido do caminho que a psychose ha-de percorrer na sua evolução. É o que aconteceu com Santa Thereza, que, creança ainda, fugiu com um irmão, egualmente creança ainda, da casa paterna para irem ao encontro do martyrio em terras mourescas, designio que um tio lhes frustrou, prendendo-os no caminho. *Madame* Guyon, aos sete annos, já sonhava com o inferno e ardia em desejos de ser martyrisada; aos doze annos lia os escriptos mysticos de S. Francisco de Sales e de *madame* Chantal e praticava já a oração mental, que mais tarde a havia de levar ao extase divino. O padre Bartholomeu do Quental, creança ainda, passava horas e horas prosternado em oração e ensinava o cathecismo ás creanças da sua edade. Outras vezes, a tendencia mystica só mais tarde, na edade adulta, se polarisa n'um sentido fixo, muitas vezes depois d'uma crise decisiva na vida do mystico. É o caso das chamadas conversoens, como aconteceu em S. Francisco de Assis, no mystico portuguez frei Antonio das Chagas, em Tolstoi, no Budha, segundo a versão do *Lalita-Vistara*.

ETIOLOGIA: O MEIO

O meio pode exercer uma influencia manifesta na intensidade da psychose, como aconteceu na Grande Revolução Franceza, como está acontecendo actualmente na

(1) Essa tendencia normal, que no homem se chama *solidariedade*, é o que em outras especies se chama *instincto associativo* e d'um modo geral para todos os seres vivos — *tendencia symbiotica*.

Russia. Uma influencia que o meio exerce innegavelmente, é a influencia modeladora. O meio é o cadinho, onde a psychose molda a sua forma. O mysticismo laico é, por exemplo, uma modalidade mais dos tempos modernos, o mysticismo religioso principalmente dos seculos passados.

PATHOGENIA

Passemos á pathogenia.

A quem examinar as vidas dos mysticos, santos, prophetas, apostolos, budhas, estoicos, heroes, martyres, etc., seja qual fôr a doutrina de que o seu mysticismo se revista, a primeira cousa que resalta, é que todas essas vidas se parecem atravez de todas as suas phases, como se fossem modeladas pela mesma fôrma de typo psycho-pathologico. Em todos, o mysticismo se forma, desenvolve e estratifica, obedecendo ás mesmas leis pathogeneticas: em todos ha a mesma fome e sede de justiça, a mesma ancia de ideal (Deus, amor, liberdade, anarchia, patria, chimera, utupia, um zero até); todos perseguem esse ideal de perfeição moral com uma tenacidade mais ou menos intensa, que por vezes attinge o heroismo: todos passam pelas mesmas *étapes* de desenvolvimento progressivo.

PERIODOS EVOLUTIVOS DO MYSTICISMO

Em summa: como em todas as psychoses systematisadas, o syndroma mystico tem a sua unidade de evolução, onde podem ser marcados tres periodos — o de elaboração, o de ecclosão e o de estabilidade. (1)

PHASE DE ELABORAÇÃO

A primeira phase é silenciosa: quasi todos os symptomas são latentes. (2) E digo «quasi todos», porque, na verdade, tambem existem symptomas objectivos, embora muitas vezes passem desapercebidos. Esses symtomas são: um

(1) Magnan, para a psychose systematisada progressiva, descreve um quarto periodo — o periodo de demencia. Mas a demencia, segundo a justa observação de Régis, mais do que uma phase do delirio chronico, constitue a sua terminação. Posto que raras vezes se constate, o mysticismo, vel-o-emos adiante, tambem pode terminar pela demencia. De resto é sabido que a demencia é o remate de muitas psychoses.

(2) Tambem se observa um facto semelhante em outras psychoses systematisadas, em virtude do que Falret lhe chamava — *periodo de incubação*.

estado vago de tristeza e abatimento, (1) ás vezes uma inquietação penosa, (2) e sobretudo uma indifferença e um alheamento do mundo externo, em que o individuo parece absorver-se dolorosamente em si mesmo. Este isolamento do meio ambiente, em que o individuo se colloca, para debruçar-se sobre si mesmo, é o que levava Régis a chamar a esta phase — periodo da concentração analytica ou de analyse subjectiva.

De resto comprehende-se: o ponto de vista theorico em que Régis se colloca, visa especialmente um fim, que é approximar o mysticismo das outras psychoses systematisadas, que elle faz oscillar em redor d'uma forma-typo de loucura systematisada. Esta synthese das psychoses systematisadas n'um modelo-typo não me parece justificada, por que se baseia apenas em semelhanças exteriores, de forma. Essencialmente ellas differem, a ponto de formarem entidades clinicas áparte, autonomas, inconfundiveis. Por exemplo: o delirio de perseguição, syndroma de Lasègue, e o delirio de perseguição, syndroma de Falret-Krafft-Ebing, apezar de toda a sua semelhança exterior, não ha possibilidade de confundil-os no mesmo typo clinico. Um processivo e um delirante chronico de Magnan differem mais do que se parecem.

E por que é que as psychoses systematisadas haviam do approximar-se d'um typo-synthese?

Porque no mysticismo ha uma systematisação? Tam-

(1) Morel chamava á primeira phase dos delirios systematisados — *periodo hypocondriaco*. Mas a tristeza e o abatimento, de per si, embora dominantes, não podem definir este periodo, objectivamente semelhante em todas as psychoses systematisadas, em algumas psychoses generalisadas, como a lypemania, em algumas nevroses, como a neurasthenia, e até em muitissimas outras doenças.

(2) Magnan chamava á primeira phase do delirio chronico — *periodo de inquietação*. A inquietação é um symptoma commum a muitas doenças. Faço estes reparos para evitar a objecção que me possa ser feita de que eu quero encontrar correspondencia entre o syndroma mystico e as psychoses degenerativas.

bem a personalidade normal é uma systematisação. (1) Porque no mysticismo ha um periodo de mal estar, em que o individuo se dobra sobre si mesmo n'uma concentração analytica? Mas todos os individuos tiveram na vida crises d'esta natureza. Basta que na vida d'um individuo surja um problema, um conflicto, uma dysharmonia emfim, para a concentração subjectiva apparecer. O geometra Archimedes, á busca do principio dos pesos especificos, estaria atacado da loucura systematisada racionante, embora fruste? Seria levar as cousas demasiado longe. No mystico ha um periodo de elaboração, decerto, e ás vezes até essa elaboração é acompanhada de perturbaçoens nitida e sombriamente morbidas; simplesmente essa elaboração pode ser uma elaboração superior, a elaboração d'um systema genial. É o caso de Descartes, elaborando o corpo da sua philosophia e tendo hallucinaçoens, (2) n'uma das quaes «uma voz do ceu promettia ensinar-lhe o verdadeiro caminho da sciencia.» Não ensinou, mas Descartes descobriu-o, mercê da tal concentração analytica. Ver uma semelhança e, mais do que semelhança, parentesco, entre Descartes e um enfermo com o delirio de Lasègue, ou com qualquer louco raciocinante, ainda que seja no terreno vago e mal definido

(1) Leuba (in *Année psychologique* (XI.º année): — *La psychologie religiense*), a proposito dos mysticos religiosos, escreve:

«Sem duvida, os mysticos tuscam eliminar da sua vida muitas sensaçoens, ideias e acçoens, sem as quaes muitas outras pessôas não desejariam viver. Mas nem todas as simplificaçoens são pathologicas. É preciso distinguir. Nós podemos impôr-nos limites em certas direcçoens com o fim de nos alargarmos e aprofundarmos em outras. Não ha ninguem que não pratique mais ou menos a arte da concentração. E, entre os homens mais respeitados, ha quem sacrifique nove decimos d'aquillo que o mundo lhe offerece, para se consagrar a um ideal mais ou menos fragmentario. Taes são certos sabios, artistas e philosophos. Os mysticos não são sabios, nem artistas, nem philosophos, mas são santos. E, porque querem pertencer inteiramente á vida moral, é que elles se subtrahem ao que elles chamam o mundo.»

Já em paragraphos anteriores me occupei d'este assumpto e creio ter demonstrado que uma systematisação é afinal um aspecto da selecção natural, realisando-se no dominio da vida psychica. Não insisto, pois.

(2) Descartes não teve só hallucinaçoens. Algumas das suas meditaçoens rematavam por um ataque de extase.

da degenerescencia, não me parece que seja uma hypothese facil de demonstrar.

É que o quadro subjectivo desenrolado adentro da alma mystica não se parece nada com o que se passa nos loucos raciocinantes e muito menos com o que se passa no delirante perseguido do typo de Lasègue.

Poder-se-ia objectar-me que a systematisação, no mystico, pode levar a actos identicos aos do perseguido-perseguidor. Decerto, pode. Mas isso significaria apenas que estariamos em face d'um temperamento mystico, complicado de insufficiencia mental, que com o mysticismo coexiste uma outra psychose. Pelo lado affectivo, e o mysticismo é uma psychose essencialmente affectiva, o mystico não se parece nada com o perseguido-perseguidor: são dotados de tendencias oppostas. Um vê as cousas pelo prisma exclusivamente altruista, o outro pelo prisma exclusivamente egotista. Um age, impellido por uma tendencia a realisar um ideal da perfeição moral; o outro age impellido por um sentimento de vingança pessoal, ou de defeza pessoal.

Isto parece-me fundamental.

CRISE MORAL

O periodo de elaboração é sobretudo interessante quando se opera por crise. S. Francisco d'Assis e Tolstoi são specimens typicos. Esse periodo caracterisa-se pela busca obstinada «da formula moral da vida» (1)—do sentido da vida, como diz Tolstoi. A formula moral da vida é sempre o principio nodal d'um systema doutrinario, que o mystico pode crear integralmente (como acontece nos fundadores de religioens, de philosophias), ou assimilar, já elaborado por outrem, como aconteceu em S. Francisco d'Assis, em Tolstoi.

Emquanto que os primeiros, os creadores, são relativamente raros e revestem d'ordinario a forma messianica, os

(1) A busca obstinada da «formula moral da vida» não é um phenomeno assemelhavel pathologicamente á busca da «formula do seu delirio», que existe nos doentes com a psychose systematisada e progressiva.

segundos são abundantes e podem revestir formas variadas, desde a forma nobre de apostolo e propheta até á forma inferior de fanatico e sectario.

PHASE DE ECCLOSÃO

Uma vez achada a formula moral da vida, o mystico começa por impôl-a a si mesmo e a predical-a aos outros. É o periodo de ecclosão.

Muitas vezes este periodo inicia o seu cortejo symptomatico por uma hallucinação. É classico o caso da conversão de S. Paulo depois da hallucinação na estrada de Damasco. Em Swedenborg, esta phase do seu mysticismo iniciou-se por uma hallucinação tida em Londres.

Vezes ha em que a primeira hallucinação não é decisiva e então uma segunda hallucinação, ou um facto d'ordem moral, brusco e violento, é que vem lançar o mystico definitivamente no caminho da sua psychose. O espaço que medeia entre os dous factos, é um dos mais agitados das chamadas crises de conversão. É o que aconteceu com S. Francisco d'Assis durante os dous annos que vão da visão que elle teve, quando, a caminho da guerra, ia pelejar sob as ordens d'um cavalleiro d'Assis a favor do papa Innocencio III, até a hallucinação decisiva na capella de S. Damião. Durante este tempo a crise da conversão em S. Francisco d'Assis, chegou a attingir uma intensidade paroxistica. (1)

HALLUCINAÇOENS DOS MYSTICOS

O phenomeno hallucinatorio no mystico é d'uma riquissima variedade. Creio que não ha typo de hallucinação que se não encontre nos mysticos. As primeiras hallucinaçoens são isoladas, ou combinadas em grupos restrictos. Ás vezes mesmo começam por ser hallucinaçoens psychicas, representativas apenas. É o caso de Santa Thereza. A monja carmelita começou por *ver* Jesus d'uma maneira que corresponde apenas a uma imagem mental muito viva e a que ella chama com justeza «visão intellectual».

(1) Vid. Paul Sabatier: — in *op. cit.* (Capitulo II: — *Les étapes de conversion).*

Diz ella:

«No dia de festa do glorioso S. Pedro, estando eu em oração, vi, ou para melhor dizer, porque eu não vi nada, nem com os olhos do corpo, nem com os olhos da alma, senti perto de mim Nosso-Senhor Jesus Christo e via que era elle que me fallava. Pareciame que elle caminhava sempre a meu lado. Se eu digo que não vi Nosso-Senhor, nem com os olhos do corpo, nem com os da alma, e como a visão não é imaginaria, perguntar-me-hão, sem duvida, como é que eu posso saber e affirmar que elle estava ao pé de mim, com mais segurança do que se o visse com os meus proprios olhos. Eu respondo que é como quando uma pessoa é cega ou está n'uma grande obscuridade, sem poder ver outra que está perto d'ella. Comtudo a minha comparação não é exacta e não exprime senão uma fraca relação.»

Depois surgem as hallucinaçoens psychicas typicas. Por exemplo, uma hallucinação aperceptiva:

«Vi-o (a Jesus), diz ella, com os olhos da alma, mais claramente do que se o podesse ver com os olhos do corpo. Um grande mal para mim, n'estas circumstancias, era ignorar que a alma podesse ver sem o auxilio dos olhos do corpo.»

Depois passa a vel-o «com os olhos do corpo», primeiro sob a forma de claridade (hallucinação visual simples de Séglas), e por ultimo sob a «forma de imagem viva» (hallucinação visual commum da Séglas). Com as hallucinaçoens auditivas identicamente. De resto a santa hespanhola percorreu toda a gamma da escala hallucinatoria. Teve hallucinaçoens do olfacto, do gosto, do tacto e hallucinaçoens cœnesthesicas, da motricidade (por exemplo, uma vez que a santa se sentiu transplantada ao inferno). E assim, n'uma complexidade crescente, até ao grau de verdadeiros quadros hallucinatorios.

Claramente, nem mesmo podia deixar de ser, as hallucinaçoens rolam em volta das ideias mysticas, modelando-se na forma d'ellas. Santa Thereza via em Jesus o «es-

poso celestial» principalmente, o ardente companheiro da sua erotomania divina. S. Francisco d'Assis via em Jesus o homem que soffreu pelos homens, que amava os homens com exaggero doentio. Quer dizer: na hallucinação, a personalidade de Jesus apparece modelada na personalidade do mystico, talhada á sua imagem e semelhança.

Todavia a hallucinação não é um phenomeno constante em todos os mysticos, ou pelo menos não é um phenomeno constatado sempre.

No mysticismo laico, onde não intervenham elementos do maravilhoso e do sobrenatural, o phenomeno hallucinatorio não existe, ou pelo menos não se tem observado. (1)

INSTABILIDADE DA SENSIBILIDADE

Mas uma outra cathegoria de perturbaçoens se observa, bem mais typica e constante do que a das hallucinaçoens: é a que Leuba observou nos mysticos christãos e que é commum a todos os mysticos—a instabilidade da sensibilidade, alternando entre uma extrema anesthesia e uma extrema hypersthesia. É classico o caso da Mucius Scævola, queimando a propria mão por ter errado o golpe contra Porsenna. Damiens supportou com uma serenidade espantosa o supplicio atroz do esquartejamento. Da mystica R. Calmon escreve o snr. dr. Julio de Matos:

«...Prosternando-se a rezar no quarto, durante horas, a ponto de callejar os joelhos... Abandonou a sociedade, deixou de frequentar os theatros e os passeios, de que gostava muito, poz de parte o piano, sem prazer favorito, e descurou a *toilette* a ponto de não mudar opportunamente a roupa branca».

O facto, atraz citado, de S. Francisco de Assis com o leproso é frisante. De resto um dos *sports* caritativos de S. Francisco d'Assis era andar pelas gafarias, n'um de-

(1) Seria interessante observar se nos mysticos anarchistas, por exemplo, existem hallucinaçoens correlacionadas, bem entendido, com os principios do seu systema dontrinario.

sejo ardente de imitar Jesus. *Madame* Guyon narra um facto, citado por Leuba no seu magistral estudo, que é violentamente demonstrativo.

Conta ella:

«Foi-me preciso, um dia em que estava sosinha e vi um escarro, o mais immundo que eu tenho visto, collocar-lhe a bocca e a lingua em cima; foi tão estranho o esforço que fiz, que eu não podia voltar a mim, e tive tão violentos sobresaltos do coração, que julguei que se me romperia alguma veia e que iria vomitar sangue. Fiz isto durante todo o tempo em que senti repugnancia no coração; foi demasiado longo».

De resto *madame* Guyon inventava flagicios requintados para se torturar: longas disciplinas com pontas de ferro, ortigas; rasgava-se com aculeos de silvas, com espinhos; mettia pedras nos sapatos; mandava arrancar os dentes sãos e, quando elles lhe doíam, guardava-os como «bons amigos».

INSTABILIDADE DA SENSIBILIDADE: GENESE

Comprehende-se a genese d'uma tal perturbação. O mystico, uma vez deparado o seu ideal moral, começa por impôl-o a si mesmo á custa de todos os sacrificios. Uma tal operação não se realisa senão por um processo doloroso, á custa de luctas penosas, de esforços obstinados. E, como por via da regra a tendencia a polarisar a sua personalidade no sentido d'um ideal é contradictoria e irreconciliavel com outras tendencias inalienaveis, como é a tendencia de conservação pessoal, por exemplo,—acontece que é necessario aniquilar essas tendencias, ou oriental-as n'um sentido convergente da tendencia mystica. É o que faz o mystico christão, por exemplo, tentando matar em si «o homem natural». Esta instabilidade da sensibilidade tem um remate natural—a inversão da sensibilidade, estado que *madame* Guyon definia com precisão, quando dizia que «a sua cruz era deliciosa», e que os mysticos christãos, em geral, exprimiam pela formula paradoxal «a

*

felicidade é o soffrimento». Para os mysticos laicos, o martyrio em prol do ideal tambem é uma maneira por que se manifesta o «prazer do soffrimento».

É ainda n'esta phase da psychose que o mystico faz o ás vezes difficultoso traino para o extase.

O EXTASE E SEUS EQUIVALENTES PHYSIOLOGICOS

O extase para o mystico é a possessão do seu ideal. Quando elle estiver possesso do seu ideal; quando elle tiver suffocado por completo todas as tendencias contradictorias á sua tendencia mystica; quando a sua personalidade estiver identificada organicamente com a sua formula moral da vida: o mystico attinge o prazer extatico. Como eu já observei, este estado de prazer tem varios equivalentes physiologicos — a beatitude no santo, o transe amoroso no erotomano divino, a alegria de ter cumprido (ou julgal-o) uma missão superior, etc.

PERIODO DE ESTABILIDADE

O periodo de estabilidade repete, d'um modo permanente e fixo, o quadro symptomatico do segundo periodo ao terminar. As hallucinaçoens persistem, a sensibilidade fixa-se, invertida, ou n'uma dada forma de perversão, e os extases, ou os seus correspondentes physiologicos, attingem o seu maximo de intensidade e permanecem n'essa forma.

*
* *

MARCHA DA PSYCHOSE

A marcha da psychose é essencialmente progressiva. Pode ter remissoens, é certo, mas passageiras; pode atenuar-se, principalmente se o mystico fôr sequestrado a um meio de exacerbação morbida, que lh'a esteja exaltando. Todavia, como o mysticismo deriva sobretudo d'um temperamento que se tem accentuado progressivamente e como o temperamente é um factor ineliminavel, a psychose toma um caracter definitivo de chronicidade.

*
* *

TERMINAÇÃO PELA DEMENCIA

Poderá o mysticismo, como outras psychoses, terminar pela demencia? Pode, embora raramente se constate. E, *a priori*, comprehende-se que assim possa ser. Se, na evolução da psychose, o campo da consciencia se vai reduzindo, é bem verosimil que n'um dado momento elle possa anullar-se de vez. Mas seja-me permittido apresentar um specimen de mystico terminando pela demencia.

É o padre Manuel Bernardes.

Escreve d'elle o biographo Canaes de Figueiredo:

«Mas, dois annos antes da morte, provou a sua paciencia, *enfraquecendo-lhe o entendimento até ao estado da infancia, pelo que era tratado como um menino: a pouca luz, que lhe ficou,* foi a sufficiente para se resignar á vontade do Todo-Poderoso; mas assim mesmo não foi sem copiosas lagrimas e grande afflicção que ouviu a prohibição de ouvir celebrar o Santissimo Sacrificio da Missa: d'este modo foram passando os dias *até se reduzir a um total esquecimento de tudo que havia no mundo:* a tal estado chegou o homem dotado da extraordinaria viveza e de profunda intelligencia!»

Em summa: aquelle estado a que Calmeil chamava «sobrevivencia do corpo á alma».

Creio que não é preciso mais para diagnosticar uma demencia. Demencia senil? Aos 64 annos? É possivel. Todavia a origem parece ser outra.

O biographo Canaes de Figueiredo, a este respeito, escreve:

«Seria a causa evitar-lhe uma quéda, seria para nem ainda levemente sentir o passamento, *ou o muito trabalho de espirito produziria o desarranjo physico e esse o mal moral?* Deus o sabe!»

Como estas cousas de «Deus querer evitar-lhe uma quéda no peccado ou adoçar-lhe a morte» são razões que

não têem valor etiologico para uma interpretação medica, a hypothese mais acceitavel é que fosse «o muito trabalho do espirito», melhor, a sua psychose mystica, que o levasse á demencia final.

É menos devoto, mas incomparavelmente mais acceitavel.

*
* *

DIAGNOSTICO DIFFERENCIAL: LOUCURA RELIGIOSA

Antes de terminar, duas consideraçoens ainda sobre diagnostico differencial. Sob a designação generica de *loucura religiosa,* Ball conglobava um conjuncto de delirios de forma religiosa, que differiam essencialmente e podiam encontrar-se em condiçoens clinicas muito diversas. D'essas concepçoens delirantes, á primeira vista semelhantes de physionomia, ha a destacar um grupo que pertence essencialmente á psychose mystica.

Repito: não é legitimo concluir que dois delirios, porque revestem a physionomia religiosa, pertencem necessariamente á mesma psychose. Esses delirios podem ser exteriormente semelhantes e comtudo differirem essencialmente na sua estructura e evolução. Por exemplo, as concepçoens delirantes do perseguido-perseguidor differem essencialmente das do melancholico, embora em ambos os casos ellas possam revestir uma physionomia religiosa. A physionomia religiosa é commum a uma grande variedade de typos delirantes. Nem admira, attendendo ao papel que as ideias religiosas tem na vida do homem.

O que é especifico de cada psychose, são as tendencias; essas é que lhe imprimem o seu caracter da independencia e autonomia, porque é n'ellas que o delirio assenta a sua

estructura e evolução. (1) A forma, essa depende do meio em que a personalidade do individuo se desenvolve. (2)

Já vimos como isto é exacto para a psychose mystica. Resta accrescentar que é precisamente esse traço que a permitte distinguir e isolar de outras psychoses que exteriormente se lhe assemelhem.

MYSTICISMO E DELIRIO CHRONICO

Distinguir o mysticismo do delirio de perseguição de evolução systematica e progressiva, de physionomia religiosa, é extremamente facil; o syndroma de Lasègue tem

(1) N'este mesmo sentido, o professor Ballet (in *op cit.*) escreve as seguintes palavras que são uma synthese:

«Para caracterisar uma perturbação mental, a natureza da ideia delirante tem muito menos importancia, do que as condiçoens em que essa ideia se desenvolveu, do que a sua genese e a sua evolução. Formas psychopathicas differentes umas das outras podem traduzir-se por ideias falsas analogas e, pelo contrario, a mesma affecção mental pode ter por expressão concepçoens erroneas muito variaveis, segundo os casos. É quasi ocioso lembrar que o delirio ambicioso, o delirio da perseguição e o delirio religioso, não constituem entidades; por detraz de cada um d'estes delirios é preciso investigar os estados mentaes, muito diversos, que são susceptiveis de os engendrar revestindo um involucro commum».

E mais adiante volta a insistir:

«Os typos pathologicos fundamentaes são sempre os mesmos, a despeito das modificaçoens de physionomia e d'aspecto que as differenças de terreno, do meio ou da epoca, lhe possam imprimir; compare-se o perseguido d'hoje com o de outr'ora: a expressão das ideias delirantes variou singularmente, mas não variou a natureza d'ellas, nem os seus caracteres essenciaes. Basta, de resto, comparar, na nossa epoca o delirio d'um provinciano com o d'um parisiense *raffiné*, para se notarem as dissemelhanças. Que importam, pois, estas variedades superficiaes, se subsistem os traço essenciaes das especies morbidas? A legitimidade e a autonomia d'estas especies pa parecem-nos tanto mais solidamente estabelecidas, quanto é certo que as analogia caracteristicas e permanentes dos casos que d'ellas derivam, conservam o seu valor preponderante, a par e acima das variaçoens contingentes. É o caso da theomania raciocinante, que se encontra sempre identica a si mesma, pelo menos nos seus traços essenciaes, em qualquer logar, ou epoca em que se observe».

(2) Magnan, para o delirio chronico, estabelece um quadro comparativo d'esta natureza, que comprova a influencia do meio social sobre a physionomia que tomam as ideias delirantes.

Assim, na segunda phase — de perseguição — do delirio chronico: os doentes, na Edade-media, eram demonopathas, possessos, enfeitiçados, etc.; nos tempos modernos, dizem-se perseguidos pela electricidade, magnetismo, hypnotismo, maçonaria, jesuitas, etc. Na terceira phase — de megalomania — do delirio chronico as cousas passam-se identicamente: na Edade media, os doentes eram theomanos, demonolatras, Deus, Joanna d'Arc, Christo, Papa, prophetas, etc.; nos tempos modernos, são emperadores, reis, presidentes de republica, ministros, deputados, inventores, millionarios, etc. D'onde se conclue que a forma do delirio tem um valor clinico muito restricto e não basta para um diagnostico seguro e preciso.

caracteres proprios tão definidos, que é relativamente facil reconhecel-o e destacal-o no meio das outras psychoses.

Por isso não insisto.

MYSTICOS E MELANCHOLICOS

Distinguil-o dos delirios melancholicos é ainda relativamente facil, mesmo quando a psychose mystica reveste um aspecto depressivo. As ideias de culpabilidade, do auto-accusação, que possam apparecer na psychose mystica, são um episodio secundario, ephemero, um corollario insignificante apenas, e estão logicamente subordinados a um systema, delirante ou não, doutrinario e moral, com genese e evolução proprias, com caracteres definidos e proprios. Na lypemania as ideias de auto-accusação e culpabilidade constituem todo ou a maior parte do trama delirante. Basta comparar um mystico christão, por exemplo, penitenciando-se, arrojando-se deante da divindade n'um paroxismo de arrependimento, com um melancholico acusando-se de crimes inconfessaveis, de pecados inauditos, para a differença resaltar. Depois, no melancholico, as ideias delirantes nunca são acompanhadas (ou são-n'o raramente e fracamente) d'um esforço tenaz para as redimir.

Quanto ao pessimismo de certos mysticos, é impossivel confundil-o com o delirio das negaçoens dos melancholicos. Mas não vale a pena insistir: a differença é facilmente reconhecivel. O melancholico é um alienado, no sentido restricto do vocabulo; o mystico pode ser um alienado (depende da latitude dada a esta palavra), mas é um alienado que raciocina e raciocina com logica. Quanto o delirio melancholico tem de manifestamente absurdo e incoherente, quanto as ideias mysticas são coordenadas, logicas, systematisadas e têem uma apparencia de coherencia e de razão.

MYSTICISMO E PSYCHASTHENIA

A distincção torna-se apparentemente mais vaga e discutivel, quando se faz a comparação do mystico com certos escrupulosos e com certos psychasthenicos com obsessoens de crimes de natureza religiosa, profanaçoens, peccados, etc. Ha, comtudo, uma caracteristica que separa niti-

damente o mystico d'estes doentes: é que as ideias de culpabilidade e auto-accusação na psychose mystica são apenas um trecho d'um thema vasto de moralidade, um episodio secundario, fortuito, um aspecto da sua «vida purgativa», na propria expressão d'elles; nos escrupulosos, nos psychasthenicos com obsessão de peccados ignominiosos, essas ideias constituem toda a doença e muitas vezes os proprios doentes reconhecem a incoherencia e a falsidade das suas concepçoens obsessivas.

Os psychasthenicos soffrem sempre d'uma insufficiencia dynamica que pode localisar-se principalmente no dominio mental (duvidadores), no dominio affectivo (escrupulosos, duvidadores moraes), ou no dominio da vontade (abulicos). O mystico, ao contrario, não duvida, não hesita. E, quando o faz, é d'um modo passageiro, transitorio e isso representa apenas um aspecto dos seus conflictos interiores para a perfeição moral. Não é uma insufficiencia dynamica, uma adynamia psychica; é antes uma dysdynamia momentanea e fortuita, uma crise episodica de tendencias em conflicto, revelada pela instabilidade da sensibilidade geral e da chamada sensibilidade affectiva e moral. A abulia que os possa acometter durante estas crises é relativa. Leuba observa e d'um modo irrespondivel, a meu vêr:

«Em summa, os mysticos foram homens d'acção, bispos, fundadores de ordens, chefes d'escola, etc.» (1)

Com os escrupulosos psychasthenicos nada d'isto acontece: eternamente hesitantes, elles nunca podem libertar-se das torturas que os acommettem, mercê da sua indeclinavel insufficiencia mental.

O mystico é um absolutista em tudo, o psychastenico um indeciso em tudo.

(1) Leuba: — *La psychologie religieuse* — in *Année Psychol.* (XI.e année).

Mas seja-me ainda permittido citar Leuba.
Escreve elle:

«Os escrupulosos soffrem d'uma mutilação do pensamento, d'uma desaggregação mental: são impotentes para systematisar as suas experiencias e é por isso que elles se detêem, sem poder ir mais longe, em pequenos nadas, em cousas de nenhuma consequencia e não tendo relação essencial umas com as outras. Com os mysticos nada d'isso acontece: elles querem que a sua conducta obedeça a uma logica perfeita e seja d'uma pureza absoluta, isto é, soffrem, não d'uma mutilação do pensamento, mas, pelo contrario, d'uma necessidade de systematisação, muito mais intensa do que é costume. E as suas necessidades estão poderosamente organisadas em dous grupos: n'um as que são conformes á vontade de Deus, n'outro as que o não são. Estas duas classes de tendencias, era quasi escusado dizel-o, existem em todos os individuos civilisados. O nome muda: substitue-se a «vontade divina» pelo «altruismo», pela «justiça», etc. Não obstante, o facto permanece. Somente estas tendencias, de ordinario, estão tão fracamente ligadas entre si e tão proximas da desaggregação, que o individuo obedece a umas e a outras sem lucta e sem remorso. Quer dizer: o homem normal transige, é opportunista, tanto em moral como no resto. Com os mysticos não é assim; elles não são fragmentados; a systematisação das tendencias superiores é forte, extensa, tenaz. É por isso que elles não admittem compromissos: em moral são absolutistas e, antes de ceder sobre um ponto qualquer, soffrem violentos combates interiores». (1)

DELIRIOS MYSTICOS E DELIRIOS RELIGIOSOS DE DEGENERESCENCIA

Mais difficil ainda é distinguir o mysticismo de certos delirios religiosos dos degenerados inferiores, especialmente quando com o mysticismo coexiste uma degenerescencia muito accentuada. Por vezes ao mysticismo sobrepõe-se um delirio de natureza degenerativa, que naturalmente reveste a physionomia religiosa, ou mystica. Todavia ha uma carecteristica a differencial-os: os delirios degenerativos são intermittentes e podem mudar de forma; a psychose mystica é fixa, d'uma evolução progressiva, e, uma vez tomada uma physionomia propria, persiste com essa physionomia.

(1) Leuba; in *op. cit.*

MYSTICISMO E HYSTERIA

Onde, porém, a differenciação pode tornar-se extremamente difficil, é quando se trata de isolar o mysticismo de certos delirios hystericos de forma religiosa. As relaçoens do mysticismo com a hysteria são ainda hoje objecto de largas discussoens e o accordo está longe ainda de estabelecer-se.

O professor Gilbert Ballet, no seu estudo sobre Swedenborg, consagra ao assumpto algumas paginas e insurge-se contra á tendencia que existe, desde os trabalhos de Charcot, a integrar o mysticismo nos delirios hystericos.

Que a hysteria possa de direito apropriar-se de muitos delirios religiosos, como cousas exclusivamente suas, é o que os factos demonstram como sendo uma verdade incontestavel. (1) Que a hysteria não basta para explicar o mysticismo, é o que os factos demonstram egualmente d'uma maneira indubitavel. Ha mysticos, que são simultaneamente hystericos, é certo; mas não é menos certo que ha muitos e muitos casos de mysticismo, onde a grande nevrose não pode ser invocada. Bastava este facto, pois, da existencia em separado do mysticismo e da hysteria, para se impôr a conclusão de que a psychose mystica e a hysteria eram cousas independentes, autonomas.

Que possam coexistir e exercer uma influencia mutua é o que de per si se comprehende.

Leuba no seu notavel estudo sobre as tendencias dos mysticos christãos, occupa-se d'este mesmo assumpto e escreve:

(1) Os delirios religiosos de natureza exclusivamente hysterica são episodios passageiros, transitorios, sem aquella caracteristica infallivel do delirio mystico, que é, segundo a justissima observação do professor Gilbert Ballet, «um delirio consciente, coherente, continuo e que se affirma como sendo o desenvolvimento e por assim dizer a systematisação de *tendencias originarias*, mantidas e accrescentadas de ordinario pelas condicçoens do meio e da educação.»

Isto é fundamental para o diagnostico differencial. Nenhum outro delirio religioso tem estes caracteres precisos, inconfundiveis.

«Não é da hysteria que sahe o mysticismo; elle existe sem ella; ella só pode juntar-se a elle e modifical-o mais ou menos.»

Veremos que esta ultima proposição é reversivel e que tambem é facil demonstrar, com provas na mão, a influencia do mysticismo sobre a hysteria.

Examinemos a questão separadamente e ordenadamente.

MYSTICISMO E HYSTERIA: DIFFERENCIAÇÃO

1.º — Ha perturbaçoens que são de natureza exclusivamente hysterica e ha-as que devem unicamente attribuir-se ao mysticismo. Mysticismo e hysteria podem existir isoladamente.

«Não é da hysteria que sahe o mysticismo» — escreve Leuba. E esta these demonstra-a elle, recorrendo aos proprios mysticos, principalmente aos que têem perspicacia para saber distinguir, como acontece com Santa Thereza de Jesus.

Com effeito, ha perturbaçoens que a santa hespanhola attribuia exclusivamente á sua *doença* (a monja carmelita não sabia quál) e ha outras que ella attribuia francamente ao seu mysticismo. Todavia, a mystica hespanhola nem sempre podia fazer essa distincção, precisamente porque n'essas perturbaçoens havia uma fusão intima de elementos hystericos e mysticos, inseparaveis.

MYSTICISMO E HYSTERIA: COEXISTENCIA E INTERFLUENCIA

2.º — Mysticismo e hysteria podem coexistir e exercer uma influencia reciproca. O seguinte facto passado com a mystica hysterica, *madame* Guyon, demonstra d'um modo innegavel esta mutua influencia. Conta a mystica franceza que um dia, estando doente, viu o dragão (o demonio), que lhe deu uma furiosa pancada no pé esquerdo.

«Immediatamente tomou-me, diz ella, um grande arripio que durou quatro horas. Vieram-me convulsoens e o lado onde o dragão me ferira, estava semi-morto. Isto repetia-se todas as manhans, á

mesma hora da pancada, e as convulsoens augmentavam notavelmente de dia para dia.» (1)

Como se vê, ha aqui um misto de perturbaçoens hystericas (convulsoens, paralysia) e de phenomenos mysticos (hallucinaçoens de tentação e ataque demoniaco), combinando-se, entrelaçando-se e influindo-se. Mas por vezes a fusão entre o mysticismo e a hysteria é tão intima, que a separação nitida se torna impossivel. É o que acontece no transe extatico, onde uns vêem a caracteristica da hysteria e outros a caracteristica do mysticismo.

Assim, a proposito da mystica hysterica Luiza Lateau, uns vêem nos extases da mystica belga um caracter eminentemente hysterico, outros um caracter exclusivamente mystico.

O professor Gilbert Ballet é da ultima opinião.

Escreve elle:

«A insufficiencia da syntese mental impede (na hysteria) de reunir, de aggrupar n'um mesmo estado de consciencia todos os phenomenos psychologicos; a personalidade desaggrega-se e esta desaggregação remata pela constituição de personalidades justa-postas, successivas, que podem ignorar-se reciprocamente. Nos hystericos, «a personalidade não podendo perceber todos os phenomenos, diz M. P. Janet, sacrifica alguns d'elles; é uma especie de autotomia, e estes phenomenos abandonados desenvolvem-se isoladamente, sem que o *sujet* tenha conhecimento da sua actividade. Assim a anesthe-

(1) Eis um caso magnifico de hysterotraumatismo! Elle demonstra a influencia do traumatismo na hysteropathogenia de certas perturbaçoens. De facto o traumatismo não provoca a ecclosão da hysteria, na medida da sua importancia intrinseca, da sua intensidade, mas proporcionalmente ao choque produzido nos centros do automatismo superior, isto é, da subconsciencia. Um traumatismo, mesmo violento, que não vá reflectir-se nos centros do psychismo inferior, onde são ruminadas, meditadas, silenciosomente, inconscientemente, todas as perturbaçoens hystericas, não provocará seguramente a irrupção d'essas manifestaçoens. Um traumatismo insignificante, imaginario, hallucinatorio, como n'este caso de *madame* Guyon, basta para causar a formação de perturbaçoens hystericas, desde que agite fortemente os centros da subconsciencia do doente. Outra conclusão que decorre d'este facto, é a influencia modeladora do traumatismo na forma porque as perturbaçoens se manifestam: a forma do traumatismo modela a forma da nevrose. A este proposito, — vid. Grasset: in *Leçons de clinique médicale* (Tom. IV) — *Un cas de hystero traumatisme.*

sia é nitida, a amnesia absoluta, os ataques e o somnambulismo distinguem-se bem da vigilia, as ideias fixas não são expressas, nem mesmo conhecidas pelo *sujet*» . . . . . .

Eis a caracteristica das pertubaçoens mentaes hystericas. O doente, soffrendo-as, ignora-as: o Eu consciente ignora as ideias fixas que lhe estão justa-postas na sub consciencia; ignora as ideias, as hallucinações que estalam, os actos, que no decorrer de estados, como o ataque ou as crises de somnambulismo, realisam uma destruição momentanea da consciencia, ou pelo menos a substituição do estado habitual de condicção primeira por um estado de condição segunda. Sem duvida, a titulo excepcional, o Eu consciente pode assimilar alguns dos phenomenos mentaes que constituem os accidentes hystericos: é o que tem logar, por exemplo, na phase prodromica ou no periodo terminal do grande ataque: a consciencia não está ainda ou não está já abolida e o espirito, que não permanece completamente extranho ao mundo exterior, reage ás vezes, é certo, durante algum tempo, contra as impressoens de fóra e ao mesmo tempo contra as illusoens e concepções falsas que o invadem.

Luiza Lateau não tem nenhuma consciencia dos actos exteriores que realisa, nem do que se passa em redor d'ella, *mas lembra-se perfeitamente do que se passa no seu espirito*». (1)

MYSTICISMO E HYSTERIA: A AMNESIA

Em summa, para o professor Gilbert Ballet a caracteristica differencial entre os extases hystericos e os transes mysticos reside na memoria: no extase hysterico a amnesia é absoluta; no transe mystico a amnesia e nulla, pelo menos no que diz respeito ao que se passa no espirito do extatico.

Ora a verdade é que, se isto pode applicar-se a Luiza Lateau, nem por isso é difficil reconhecer que tambem existem extases mysticos com amnesia consecutiva. Basta ler a ultima parte de «*Las moradas*» de Santa Thereza para reconhecer que o extase mystico pode attingir uma tal profundidade, que o mystico chega a perder a consciencia, não só do mundo exterior, mas tambem de si mesmo. Ao volver a si d'esse transe, o mystico traz apenas uma

(1) Gilbert Ballet: — in *op. cit.*

sensação de bem-estar que elle liga á phase prodromica e não ao ácume do extase. (1)

E o que significa essa «*liquefacção da alma em Deus*», (2) de que falla S. Francisco de Sales, senão um monoídêismo prestes a transformar-se n'uma perda total de consciencia? De resto o termo do extase impellido aos seus limites extremos — é um estado de somno provocado com a perda total da consciencia. A memoria d'esse estado final, o mystico não a conserva, nem sequer d'um modo obtuso.

Em conclusão, a amnesia tambem pode existir como phenomeno consecutivo aos extases mysticos.

Concluindo, pois, resumidamente:

MYSTICISMO E HYSTERIA: CONCLUSOENS

1.º — Hysteria e mysticismo não estão ligados por uma relação de causa e effeito. Podem existir separadamente, como entidades isoladas. N'este caso, o diagnostico differencial é possivel: um delirio de forma religiosa, mas exclusivamente hysterico, é um episodio abortivo, transitorio, sem consequencias; (3) um delirio mystico é coherente, continuo, e faz parte integrante d'uma systematisação com genese e evolução proprias;

2.º — Hysteria e mysticismo podem coexistir e exercer

(1) O Nirvana dos budhistas, segundo se deprehende da leitura dos textos sagrados, tambem era um estado de transe extatico com amnesia consecutiva.

(2) Santa Thereza exprime-se d'uma maneira identica á de S. Francisco de Sales e compara a fusão da alma na divindade, (a que ella chama *matrimonio espiritual*) — «á agua que cahe do ceu n'um rio ou fonte e fica tudo agua, que já se não pode dividir ou apartar qual é a agua do rio ou qual a que cahiu do ceu»; compara-a ainda á luz d'uma sala, «onde houvesse duas janellas pelas quaes entrasse muita luz, que, posto entrasse divida, se tornava toda uma luz». De resto é sabida a influencia que os escriptos da mystica hespanhola exerceram no espirito de S. Francisco de Sales, que a imitou.

(3) Entre nós, durante os sermoens da quaresma, ou n'aquelles que os missionarios prégam nas suas excursoens religiosas pelo paiz, é frequente observar ataques hystericos, acompanhados de delirios religiosos passageiros, de natureza exclusivamente hysterica, que servem de ponto de contagio para epidemias religiosas fugazes. Julio Diniz, o malogrado professor d'esta Escola, no seu popularissimo romance *A Morgadinha dos Canaviaes*, traça com mão de mestre, n'uma serie de quadros naturalistas, uma d'estas epidemias devotas.

uma influencia reciproca. N'este caso o diagnostico differencial é por vezes impossivel, visto que d'essa coexistencia e d'essa interfluencia pode resultar um estado complexo, hystero-mystico, onde é impossivel destrinçar o que ha de proprio á hysteria e ao mysticismo. (1)

*
* *

CONCLUSÃO FINAL: MYSTICISMO E EXTASE

D'esta já longa serie de consideraçoens avulta uma conclusão final, que eu desejo deixar bem frizada desde já: é que mysticismo e extase não são cousas necessariamente implicitas. O extase não é um elemento, nem tampouco sequer uma consequencia sempre constante do mysticismo. Ha extase sem mysticismo e nem sempre o mysticismo origina o transe extatico.

O mysticismo é uma psychonevrose (2) definida por

(1) Uma das manifestas influencias que o mysticismo exerce sobre a hysteria, é uma influencia therapeutica deveras notavel. Todos os mysticos se expandem prolixamente a narrar com enthusiasmo e fervorosa fé os effeitos beneficos, consoladores, que proveem das praticas mysticas. Quando a hysteria existe, o mysticismo torna-se uma especie de therapeutica auto-suggestiva para as perturbaçoens hystericas: é a «fé curativa» de Charcot.

O papel da suggestão, como meio therapeutico no tratamento da hysteria, tem sido exaltado e deprimido ao exaggero. Uns acham-n'a um recurso curativo heroico, infallivel; outros accusam-n'a de nociva e perigosa. A verdade dos factos é que, se é indiscutivel que por este meio se têem realisado curas incontestaveis, tambem se têem obtido exacerbaçoens da nevrose. Mas é de per si evidente: se a producção das perturbaçoens hystericas é obra silenciosa dos centros do psychismo inferior, automatico, a suggestão hypnotica, que actua directa e poderosamente sobre estes centros, será, implicitamente e consoante o modo como fôr applicada, um meio intensivo de hysterofrenação ou hysterogenese. Os seus resultados são obra do methodo com que fôr applicada. Bem applicada, produzirá uma unificação da personalidade, uma disciplina dos centros do automatismo psychologico: será hysterofrenadora. Mal applicada, ella augmentará a desaggregação da personalidade, a fragmentação do psychismo inferior, subconsciente: será hysterogenetica. Sendo o mysticismo caracterisado por uma tendencia á systematisação, a sua influencia sobre a hysteria será, pois, fortemente benefica.

(2) Psychonevrose lhe chamo eu, porque o seu complexus symptomatico é formado por perturbaçoens psycho-somaticas, o extase por exemplo. De resto eu reconheço que estas designaçoens prestam o flanco a objecçoens de pura terminologia.

uma genese e por uma evolução proprias. Tem a sua origem n'uma tendencia exaggerada para a virtude, tendencia que pode resolver-se em tendencias mais elementares, e tem a sua evolução na affirmação e desenvolvimento systematisado e progressivo d'essa tendencia original.

O extase, ou um equivalente physiologico do extase, pode fazer parte do seu cortejo symptomatico; nada mais.

Não ha psychoses puras, nem nevroses puras. Por exemplo, no delirio chronico de Magnan ha perturbaçoens somaticas, sensoriaes, de tal modo intensas e constantes, que Régis as toma para caracterisar um periodo d'essa psychose — o periodo hallucinatorio; na neurasthenia (forma psychasthenica) as perturbaçoens psychicas chegam a formar um grupo symptomatico predominante.

O EXTASE

> Ya habreis oido en algunos libros de oracion aconsejar á el alma que entre dentro de si; pues esto mesmo es.
>
> SANTA THEREZA DE JESUS: — in *Libro llamado castillo interior o las moradas.*

IDEIA MYSTICA DE DEUS

Para o mystico religioso, para o mystico christão sobretudo, Deus é a ideia central da qual irradiam e em volta da qual evolucionam todas as ideias d'um systema doutrinario de perfeição moral. (1) Mas essa ideia tem uma caracteristica essencial: é uma ideia anthropomorphica. (2)

(1) No budhismo a ideia, ou dogma central, não é Deus, mas é uma ideia correspondente — a libertação da dôr, ou o Nirvana. É uma questão de traje, de revestimento exterior, porque os effeitos da obtenção do Nirvana são os mesmos que se conseguem attingindo a divindade e os processos empregados para attingir um e outro são analogos.

(2) Leuba no seu magistral estudo sobre os mysticos christãos (in *Rev. Philosophique*, numero Nov. 1902), escreve:

«Alguem dar-nos-ha um dia um estudo sobre o papel da hallucinação auditiva e visual em religião. Em quasl todos os pontos criticos da vida dos grandes mysticos christãos, Deus intervem pela Voz ou pela Luz,»

O papel da hallucinação visual e auditiva nos mysticos christãos comprehende-se como sequencia natural da ideia anthropomorphica que elles fazem de Deus. Para o mystico christão, Deus e antes de tudo — um ser humano ou, se quizerem, um ser divino, talhado humanamente: Deus e o homem são entes construidos á semelhança um do outro. O mystico christão não vê Deus, entidade abstracta; vê Jesus, entidade concreta, Deus incarnado, feito homem. Essa representação mental exalta-se ao ponto de impôr-se á consciencia do mystico como uma realidade objectiva, isto é, exalta-se até ao grau em que se converte em hallucinação. S. Francisco de Sales dil-o d'um modo indubitavel. Affirma o grande mystico «que, para se pôr na presença de Deus, bastava servir-se da simples imaginação, *representando o Salvador na sua humanidade sagrada, como se elle estivesse perto de si,* tal como é costume representar os amigos e dizer; eu imagino ver fulano fazer isto ou aquillo, e *tanto basta* para que o veja ou cousa semelhante.»

É claro, indiscutivel e provem d'uma auctoridade insuspeita.

Deus intervem pela Voz e pela Luz (ou forma corporea), porque o mystico o representa «na sua sua humanidade», e porque essa representação se localisa principalmente nos centros visuaes e auditivos.

Chaslin (in *Ann. Médic. psychol.*, 1890, tom. II) escreve:

Escreve G. Ballet:

«Todos os religiosos, todos os santos, todos os prophetas, qualquer que fosse o grau da sua intelligencia, fizeram sempre uma ideia anthropomorphica de Deus e — *não se pode mesmo fazer d'elle uma ideia differente,* apezar dos esforços de H. Spencer e dos seus discipulos.» (1)

Isto é fundamental para o estudo da vida mystica.

Vejamos.

Se para o mystico Deus é uma ideia viva, uma ideia-humanisada, uma ideia-entidade, uma ideia-ser, uma ideia-homem, (2) da qual derivam as outras ideias, que são attributos da primeira, isto é, da qual irradiam todas as ideias de bem-estar, de perfeição moral — o primeiro cuidado do mystico, mercê da sua tendencia fundamental, será attingir a divindade. Attingindo a divindade, o mystico encontra a satisfacção da sua tendencia fundamental á virtude, isto é, a consecução do seu esforço pertinaz para realisar o seu ideal de perfeição moral. Esta satisfacção da tendencia fundamental do temperamento mystico abrange a satisfacção das tendencias elementares em que se resolve essa tendencia fundamental. E assim é que, para o mystico, attingir Deus é encontrar uma fonte de paz, de alegria, onde a alma mystica esfaimada e sedenta, vai saciar-se. A satisfacção que d'ahi deriva, corresponde a um grande apaziguamento psychico, a um requintado prazer organico, ao goso de encontrar o carinho ardente d'um

«O monomaniaco religioso tem hallucinaçoens da vista, porque um estado fraco, uma ideia visual, precede a hallucinação; porque a crença na possibilidade da visão existe anteriormente á sua formação.»

Para as hallucinaçoens auditivas pode dizer-se identicamente.

(1) Gilbert Ballet: — in *op. cit.*

(2) Eu devo dizer, prevenindo uma objecção justa, que á ideia de Deus, no mystico, anda ligada uma grande quantidade de elementos affectivos. Nos graus elevados do extase, essa ideia chega a converter-se totalmente — n'um sentimento de Deus.

sustentaculo affectivo, á certeza de ter encontrado o caminho da salvação universal, da universalisação da vontade.

HYPNOGENESE MYSTICA: A ORAÇÃO

Para os mysticos, attingir Deus é realisar o seu ideal de perfeição moral, é conseguir o objectivo da sua exaggerada tendencia a virtude, é universalisar a vontade, é apaziguar a alma, resolvendo todos os conflictos de ideias e sentimentos irreconciliaveis, é encontrar um inabalavel e o mais carinhoso sustentaculo affectivo, (1) é attingir o goso inconcebivel d'essa prodigiosa e indizivel embriaguez religiosa, de que elles tanto se ufanam.

Para attingir Deus, os mysticos têem um recurso seguro e infallivel — a oração, a oração mental sobretudo. A oração «é uma alevação do espirito a Deus», diz S. João Damasceno e com elle o côro mystico; a oração, define S. João Chrysostomo, «é um colloquio e trato familiar d'uma alma com Deus».

Esta ultima definição implica já a existencia d'um elemento hallucinatorio: o colloquio e trato familiar com Deus só se obtem em graus já elevados da oração: é um transe extatico complicado de hallucinaçoens visuaes e auditivas (2).

Orar, para o mystico, é elevar-se a Deus, é procurar Deus pela intelligencia e pelo sentimento, é attingir Deus pelo conhecimento e pelo affecto, é trilhar esse caminho a que Santa Thereza chamava «de perteição» e pelo qual a

(1) Por esse sustentaculo affectivo o mystico chega a trocar o carinho da familia, todos os affectos humanos, com uma insensibilidade e uma indifferença chocantes. O mystico adapta-se ao ideal e não á realidade. N'isto reside o segredo da conducta mystica.

(2) Este colloquio e trato familiar com Deus implica a ideia anthropomorphica, a *representação humana*, (na propria expressão mystica), que a alma religiosa tem de Deus, e ao mesmo tempo explica o papel que as hallucinaçoens visuaes e auditivas desempenham em religião. Deus, ser humanisado (anthropomorphicamente concebido), no seu trato e colloquio familiar com a personalidade humana, como ha-de intervir, revelar-se, apresentar-se, emfim, senão pelos processos usados na vida de relação do homem, isto é, pela palavra e forma corporal?

alma mystica, n'uma radiosa impetuosidade, faz a sua viagem maravilhosa até a divindade (1).

Antes de mais é preciso frisar um ponto: atravez da sua jornada até Deus, para a alma mystica nem tudo é planura; a alma tem de vencer instinctos, de domar tendencias, de atravessar difficuldades penosas, de lutar obstinadamente contra vicios arraigados. O extase, a fusão em Deus, é um fructo saboroso que é preciso conquistar á custa d'uma tenacidade heroica, inquebrantavel, inflexivel, cheia de flagicios, de tormentos, de soffrimentos requintados. E' uma observação que todos os mysticos fazem a todos os iniciados.

Isto implica que não basta procurar Deus, é preciso saber como se ha-de procural-o, atravez dos mil assaltos que os instinctos fazem aos bons desejos da alma mystica. Não basta orar, é preciso tambem saber orar; não basta buscar Deus, é preciso egualmente saber como.

Entramos propriamente no terreno da physiopathogenia do extase.

PHYSIOPATHOLOGIA DA ORAÇÃO

Ouçamos primeiro o que os proprios mysticos dizem, porque são elles mesmo, que nos vão dar a chave interpretativa para a genese d'este symptoma psycho-somatico. *Madame* Guyon, ao atravessar uma crise, em que a sua tendencia mystica para um ideal, que ella então suppunha irrealisavel, se debatia com os seus instinctos primitivos, foi consultar um religioso, que lhe respondeu singellamente: «*Affazei-vos a buscar Deus no proprio coração*, que lá o encontrareis». Para a mystica franceza foi uma revelação.

(1) É n'este sentido apenas que se póde dizer que os mysticos são empiristas. Quando o mystico diz que tem o conhecimento experimental, intellectual e affectivo, de Deus, elle exprime uma realidade d'ordem subjectiva. Simplesmente o mystico ignora que essa certeza experimental da divindade significa a exaltação d'um estado psychico, avolumado até ao grau hallucinatorio. O contrario do conhecimento experimental em sciencia.

Diz ella:

«Foi como se uma flecha me atravessasse o coração de lado a lado. Eu senti n'este momento uma ferida muito profunda, tão deliciosa como amorosa, uma uncção, que, como um balsamo salutar, sarou n'um instante todas as minhas chagas e que até se diffundia tão fortemente pelos meus sentidos, que eu quasi não podia abrir a bocca nem os olhos.»

Desde então ella possue Deus no mais intimo do seu ser:

«...dans son fond», não pelo pensamento, ou por applicação do espirito, mas como uma cousa que se possue realmente, d'uma maneira suavissima.» (1)

Em summa *madame* Guyon comprehendeu que o melhor modo de orar, de buscar e de achar Deus, era absorver-se em si.

Santa Thereza, essa é absolutamente explicita e clara. Escreve ella:

«Já tereis ouvido em alguns livros de oração aconselhar a alma a que entre dentro de si mesma; pois é isso mesmo.» (2)

(1) Leuba vê justamente, n'esta citação de *madame* Guyon, associar-se ao elemento affectivo altruista, representado pelo seu ardente desejo de perfeição moral, um outro elemento affectivo de natureza sexual, representado por uma necessidade affectiva de amor divino, attingindo a intensidade, o calor e a voluptuosidade do amor humano. Ribot (in *Rev. Philosophique*, num. de Juin, 1902), examinando a imaginação creadora affectiva dos mysticos, diz que ella se revela principalmente pela construcção d'um *romance d'amor*. A vida de certos mysticos, como Santa Thereza e Margarida-Maria Alacoque, por exemplo, não seria, afinal, senão a realisação, disfarçada em trajes divinos, d'esse romance d'amor.

(2) Santa Thereza descreve esta absorpção da alma em si mesma com uma tal prolixidade de detalhes, que não deixa nada a desejar. A mystica hespanhola compara engenhosamente a alma a um «castello, todo de um diamante, ou mui claro crystal», onde ha muitas moradas. A morada central é occupada por Deus. De absorpção em absorpção, de approximação em approximação, de morada em morada, a alma chega, depois d'uma jornada gloriosa, depois d'um traino difficultoso e longo a entrar n'esta morada central e ahi parmanece fundida na divindade Esta fusão da alma em Jesus, em Deus humanisado, a que a mystica hespanhola chama «matrimonio espiritual», corresponde ao maximo de absorpção em si mesma, ao maximo de empobrecimento d'essa ideia, á perda total da consciencia.

E mais abaixo:

«... Ha almas tão enfermas e acostumadas a estar se nas cousas exteriores, que não ha remedio, nem parece que podem entrar dentro de si.»

É a linguagem de todos os mysticos.

Em linguagem physiopathologica: buscar Deus é esgotar uma ideia até ella desapparecer da consciencia, é intensificar o campo das sensaçoens internas á custa das sensaçoens externas, que são progressivamente abolidas.

N'esta altura, são-nos já permittidas algumas conclusoens que importa deixar expressas desde já.

São:

O EXTASE: CONCLUSOENS

1.° No mystico, para se produzir o transe extatico, começa por operar-se um estreitamento do campo da consciencia do mundo exterior, compensado por accrescentamento intensivo do campo da consciencia do mundo interior;

2.° Consecutivamente, no campo da consciencia do mundo interior começa tambem a produzir-se um estreitamento, que pode ir até á perda total da consciencia;

3.° O estreitamento do campo da consciencia do mundo exterior, compensado pelo accrescentamento do campo da consciencia do mundo interior, produz-se pela concentração do espirito em torno d'uma ideia, Deus, amor divino, por exemplo;

4.° O estreitamento consecutivo do campo da consciencia do mundo interior opera-se pelo enfraquecimento progressivo (até á inconsciencia) da concentração mental em redor d'essa ideia e corresponde a um empobrecimento funccional dos centros da attenção até á sua exhaustão completa;

5.° Esta simplificação progressiva, esta organisação (ou concentração) é reducção mental e affectiva em torno d'uma ideia nodal, é uma operação que se não produz

d'uma vez e que só se realisa á custa de esforços pertinazes, violentos, d'uma educação penosa e só depois de se crear uma aptitudão physiologica: o transe extatico exige ensaios e tentativas continuadas durante muito tempo;

6.o Uma vez vencidas as resistencias organicas, uma vez o mystico senhor de si mesmo, esta operação é acompanhada de emoçoens agradaveis, e o prazer despertado vai augmentando á medida que o transe extatico progride em intensidade.

Isto já de per si nos levaria a esta conclusão final — que o extase não é, afinal, senão um phenomeno de autohypnose. Essa conclusão final avultará ainda mais evidente depois de reforçada pelo exame dos estados successivos do transe extatico.

Vejamos, pois.

*
* *

A HYPNOSE

Antes, porém, de entrar no exame dos transes religiosos, para sua melhor comprehensão, sejam-me permittidas algumas consideraçoens sobre hypnose. Essas consideraçoens ajudar-me-ão, não só a intepretar com mais justeza o extase mystico, mas tambem a comparal-o aos estados analogos do somno experimental e a integral-o n'uma classificação dos estados hypnoticos. (1)

A Escola da Salpetrière, desde Charcot, interpretava a hypnose como sendo um phenomeno morbido, uma manifestação provocada da grande hysteria, que podia apresen-

(1) N'uma classificação provisoria, claro, visto não existir ainda uma classificação definitiva dos estados hypnoticos. A hypnose pode apresentar-se sob uma grande multiplicidade de formas, correspondentes a varias modalidades de desaggregação psychica. Como se sabe, a Escola de Nancy classifica essas varias formas de hypnose pelo grau correspondente de desaggregação psychica (profundidade do somno, com anamnesia ou amnesia, ao despertar); a Escola da Salpetrière classifica-as, baseando-se n'um conjuncto de caracteres somaticos fixos.

tar-se sob tres formas-typos, definidas «por caracteres somaticos fixos, não simulaveis»—a lethargia, a catalepsia e o somnambulismo.

Esta classificação, indubitavelmente d'uma altissima importancia historica, posto que traduzisse a exactidão dos factos observados por Charcot e pelos seus discipulos, estava, comtudo, muito longe de corresponder á realidade de todos os factos. A Escola da Salpetrière generalisara demasiadamente. Não tardou a reconhecer-se que, ao lado da hypnose, manifestação da grande hysteria, havia uma hypnose sem caracteres somaticos fixos, observavel n'uma immensa maioria de todos os individuos, a ponto da Bernheim a reputar um phenomeno normal, physiologico, derivado d'uma propriedade geral, inherente ao cerebro do homem, e dizer paradoxalmente que—não havia hypnotismo. (1)

A doutrina da Escola da Salpetrière foi sendo successivamente abandonada. Assim Pitres, na sua classificação dos estados hysterohypnoticos, já admittia, ao lado dos typos fixos, a existencia de typos mistos, frustes, sem os caracteres somaticos fixos, descriptos por Charcot; ao lado, por exemplo, da lethargia e da catalepsia, consoante a descripção classica da Escola de Salpetrière, a existencia de estados lethargoides e cataleptoides, com uma grande mobilidade de caracteres somaticos e a troca d'elles de estado para estado. E Babinski dizia mesmo que o proprio Charcot reconhecia que o «seu typo de hypnose correspondia a uma forma rara».

Triumphava a doutrina da Escola de Nancy. Apezar de

(1) É verdade que Bernheim forma da hysteria uma concepção semelhante. Diz elle: *(Bulletin médical,* 1902, pag. 937) «As crises da grande e pequena hysteria, nas suas formas diversas e numerosas, são apenas a exaggeração d'um phenomeno ordinario d'ordem psychophysiologica. Todos nós somos hystericos dentro d'uma certa medida. Inclinar-me-ia a dizer que, por si mesma, a hysteria não existe».

certos exaggeros de Bernheim, reconhecia-se que era preciso definir a hypnose d'outro modo e classificar os estados de que era formada, segundo um outro criterio.

E assim a hypnose começou a ser considerada como uma desaggregação psychica (analoga á que se produz durante o somno natural), e os diversos estados, que a compunham, passaram a ser classificados pelo grau d'essa desaggregação.

Essa desaggregação consistia em abolir progressivamente no *sujet* a influencia dos seus centros voluntarios e conscientes sobre os centros do seu psychismo inferior (desaggregação suprapolygonal, parcial ou total, de Grasset) e a substituir essa influencia pela vontade e consciencia (O de Grasset) do hypnotisador. Essa desaggregação pode variar de intensidade, desde a mais ligeira persuação, desde a insinuação acceite, até ao grau mais profundo do somnambulismo com hallucinabilidade intrahypnotica e posthypnotica. Como tal, a hypnose era representada por uma serie successiva de estados, ligados por formas de transição aos estados da vida psychica normal, e podendo apresentar-se nos seus graus mais elevados com o caracter accentuadamente pathologico.

A classificação do professor Charles Richet obedece a este criterio e está baseada na profundidade do somno:

Escreve elle:

«Como para o somno (natural), estabeleceremos tres graus, tres periodos, para o somnambulismo. São phases, *èlapes,* que percorre successivamente o somnambulo para attingir o somno profundo, definitivo. Consoante se prolongam mais ou menos tempo as praticas do magnetismo, obtem-se o somnambulismo do primeiro, do segundo ou do terceiro grau.»

O primeiro grau — de torpor — define-o Richet d'este modo:

«A conservação da consciencia e da memoria é completa; todas as occorrencias exteriores são nitidamente percebidas; não ha anesthesia, nem catalepsia. Se dissermos ao *sujet:* «Prompto, levante-se!» elle levanta-se, esfrega os olhos e assegura-nos não ter soffrido nenhuma influencia.»

Comtudo a influencia sobre os centros do psychismo superior (O de Grasset) é manifesta, porque se terá creado no *sujet* um certo habito, e na sessão seguinte o somno será mais profundo.

Estamos, como se vê, no limiar da vida psychica normal, quando a consciencia e a vontade do *sujet* mal começam a entorpecer-se e o seu psychismo subconsciente começa a polarisar-se para um estado de monoidêismo, á vontade do hypnotisador.

No segundo grau — de excitação — o automatismo do *sujet* é mais accentuado: a sensibilidade em face do mundo exterior (excepto para o hypnotisador) é nulla, ou quasi nulla, e o funccionamento dos centros voluntarios está abolido. Diz Richet:

«O paciente já não pode abrir os olhos, não responde ás perguntas que lhe fazem, não tenta levantar-se e permanece insensivel ás excitaçoens exteriores.»

No ultimo grau — de stupor — o *sujet* «é um perfeito automato sem nenhum traço de espontaneidade».

Bem mais detalhadas, offerecendo portanto sobre esta uma incontestavel superioridade, são as classificaçoens de Liebeault e Bernheim. A marcha geral da hypnose é ainda a mesma. Ellas differem, todavia, da classificação de Richet pelo numero de graus, de periodos hypnoticos. Liebeault marca para a hypnose seis periodos, quatro de somno ligeiro, com amenesia relativa, e dois de somno profundo, somnambulico, com amnesia absoluta, ao despertar. Bernheim é mais desenvolvido e detalhado ainda e assignala á

hypnose nove graus, seis de somno sem amnesia, e tres com amnesia, ao despertar.

Detenhamo-nos um pouco sobre a classificação de Bernheim, que nos vai dar a chave para a interpretação d'uma grande parte dos extases mysticos.

Do primeiro grau — de torpor, com somnolencia e sensaçoens diversas, taes como calor e entorpecimento por suggestão — diz Bernheim:

«O *sujet* não apresenta nem catalepsia, nem anesthesia, nem hallucinabilidade, nem propriamente o que se chama somno. Diz não ter dormido, ou ter apenas estado mais ou menos entorpecido. A suggestibilidade pode affirmar-se, todavia: pode por exemplo, provocar-se uma sensação de calor sobre uma determinada região do corpo, podem aniquilar-se certas dores e determinar effeitos therapeuticos manifestos.»

No segundo grau, a mesma apparencia do estado precedente. O *sujet* não pode abrir os olhos espontaneamente.

O terceiro grau é caracterisado pela catalepsia com possibilidade para o *sujet* de a romper ainda. Diz Bernheim:

«A attitude passiva persiste por inercia, emquanto se não apellar para a vontade entorpecida, mas não impotente, do *sujet*.»

No quarto grau, a catalepsia é irresistivel, com impossibilidade para o *sujet* de romper uma attitude dada, ou de suspender um movimento começado (automatismo rotatorio).

O quinto grau é caracterisado por contracturas suggestivas involuntarias, e ordinariamente por uma analgesia suggestiva.

O sexto grau, no dizer de Bernheim é caracterisado pela «obediencia automatica».

Entendamo-nos, porem: nem a obediencia é completa, nem o automatismo absoluto. Entregue a si mesmo, o *sujet* apresenta-se inerte, passivo; por suggestão, elle obedece, caminha, pára; todavia a sua obediencia e o seu automa-

tismo não attingem o grau em que possa ser provocada a hallucinabilidade intrahypnotica e posthypnotica. Esse automatismo só se torna absoluto nos estados successivos, de que o *sujet* não pode recordar-se ao despertar.

O septimo grau é caracterisado pela amnesia ao despertar; n'este estado ainda se não observa hallucinabilidade intrahypnotica, nem posthypnotica.

O oitavo grau é caracterisado pelo apparecimento da hallucinabilidade intrahypnotica apenas; o nono pela existencia da hallucinabilidade intra e posthypnotica.

Em summa, á medida que a hypnose avança em profundidade, as faculdades voluntarias e conscientes do *sujet* vão sendo entorpecidas até á sua abolição completa e vão sendo simultaneamente substituidas pela vontade e consciencia do hypnotisador, cuja influencia é cada vez mais ampla e intensiva. N'essa marcha para o automatismo, primeiro desapparece a actividade muscular voluntaria, depois a sensibilidade sensorial (a sensibilidade geral offerece variaçoens erraticas, determinadas por influencia suggestiva), até á perda total da consciencia e da memoria ao despertar.

A hypnose é, pois, uma desaggregação psychica typica, caracterisada pela subtracção progressiva dos centros do psychismo inferior, ou subconscientes, á influencia dos centros superiores, conscientes e voluntarios, que vão sendo successivamente entorpecidos até á sua paralysia total e completa.

A hypnose é, emfim, uma operação reductiva das funcçoens voluntarias e conscientes, uma paralysia progressiva dos centros do psychismo superior (O de Grasset).

Desde já se comprehende o processo para attingir esta abolição da consciencia e da vontade. Basta monoídêisar o psychismo superior e persistir n'este estado monoídeico até ao esgotamento completo, pela fadiga, dos centros superiores. Quer dizer: a marcha da hypnose, em profundidade,

obtem-se pela evolução d'um estado polyideico, ou melhor, de estados monoídeicos instaveis, para um estado monoídeico persistente, e consecutivamente pela transformação d'este estado monoídeico estavel n'um estado aídeico. Todos os meios de realisar a hypnose se reduzem a crear este processus psychophysiologico—entorpecer progressivamente, até á paralysia pela fadiga, pelo esgotamento funccional, os centros da consciencia e da vontade polarisadas no sentido d'um estado intensamente monoídeico. Conseguida essa exhaustão do psychismo superior, realisado esse estado aídeico, o *sujet*, é um automato nas mãos do hypnotisador.

Em summa, a hypnose é o resultado de duas operaçoens: uma operação preliminar, monoídêisante; uma operação consecutiva, aídêisante.

Que o processo seja a suggestão; que elle seja a fixação exhaustiva do olhar sobre um objecto brilhante; que elle seja a suggestão combinada com a fixação do olhar; que, emfim, o processo da hypnose se reduza principalmente ao elemento sensorial, como no braidismo, ou nos processos preconisados pela Escola de Salpetrière; que elle se reduza ao elemento psychico, suggestivo; que n'esse processo existam os dois elementos combinados: o seu fim é sempre conseguir uma exhaustão progressiva do campo da consciencia e da actividade voluntaria, é sempre crear um estado monoídeico persistente e consecutivamente convertel-o n'um estado aídeico, em que o *sujet* apparece transformado n'um automato cada vez mais perfeito.

*
* *

A AUTO HYPNOSE

Ainda antes de terminar com estas consideraçoens geraes sobre hypnose, sejam-me permittidas algumas palavras sobre uma modalidade de somno provocado, que interessa especialmente o meu caso.

Na autohypnose, como o proprio termo indica, é o *sujet* que, de per si, sem o auxilio, nem a influencia d'outrem, consegue attingir estados de transe hypnotico.

O *sujet* prescinde da cooperação do hypnotisador: de per si, elle provoca em si mesmo a formação d'um estado monoídeico com a transformação consecutiva n'um estado aídeico.

Mas um corollario se impõe desde já: por este meio o *sujet,* de per si, mal pode attingir estados mais profundos de hypnose. Ao chegar ao grau, em que haja perda total da consciencia, o *sujet,* não havendo uma influencia extranha a intensificar a sua desaggregação psychica, não pode proseguir no avanço da hypnose e cahe no somno natural; ou então os centros do psychismo inferior (polygono de Grasset) adquirem uma certa autonomia propria e o *sujet* cahe no somnambulismo artificial.

O primeiro caso é o mais frequente e encontra-se, vel-o-hemos, nos extaticos que levaram o extase até á inconsciencia. O segundo caso, relativamente raro, pode observar-se em certos mediuns capazes de construir aquillo que Grasset chama «romances polygonaes». D'este ultimo caso é um singularissimo exemplar a celebre medium Helena Smith, que o professor Flournoy estudou minuciosamente, atravez do seu complicado romance marciano.

Os processos para obter a autohypnose ainda são os mesmos usados pelas Escolas da Salpetrière e de Nancy.

Sob este ponto de vista, os mysticos religiosos poderiam disputar a gloria de precursores de Braid, Charcot e Bernheim. Elles já sabiam tudo (interpretado, é evidente, segundo um criterio thêista) d'uma maneira minuciosa e detalhada. E, muitos seculos antes de Charcot apresentar á Academia de Sciencias de Paris a revelação d'esse curioso estado «com caracteres somaticos fixos, não simulaveis», já nas florestas indianas o yogui sabia obtel-o, e um monje, que, diz a lenda, trocara a vida faustosa de prin-

cipe pela penitencia rude, aspera, do ascetismo, andava a prégal-o como sendo o meio unico e infallivel de conseguir «a libertação da dor». O Nirvana, atravez dos tempos e das geraçoens, que lhe chamaram, ora beatitude, ora acalmia da alma, ora communhão com a divindade, ora matrimonio espiritual com Deus, ora liquefacção da alma no divino esposo, afflorou em pleno seculo XIX e a sciencia medica chamou-lhe — hypnose.

Evolução bizarra na verdade! Esse transe sagrado, rodeado do respeito e do culto da geraçoens extinctas, para as quaes era a prova experimental da santidade, anda por ahi hoje totalmente desacreditado nos espectaculos para entretenimento do publico. O transe sagrado, o fructo saboroso da santidade, veio a liquidar n'isto — um estado pathologico, ou extraphysiologico, que a medicina estuda pacatamente e os charlatães aproveitam para explorar a bolsa das multidoens avidas de cousas novas e divertidas.

* * *

EXTASE GALOPANTE E EXTASE PROGRESSIVO

Como acontece para a hypnose, no extase mystico um estado de transe profundo pode ser obtido lenta, ou bruscamente. Ha mysticos que só chegam ao arroubamento depois de longos e longos exercicios e depois de terem passado successivamente por varios estados intermediarios; n'este caso, o extase tem uma evolução progressiva, como a hypnose das descripçoens classicas de Liebeault e Bernheim. É caso de Santa Thereza, de S. Francisco de Sales, de que já me occuparei.

Ha-os tambem que attingem um estado de transe elevado d'um modo fulminante, á semelhança do que acontecia para certos *sujets* de Charcot, atacados de grande hysteria e que o Mestre francez cataleptisava com um jacto

de luz solar ou artificial, ou com o som estridente do tam-tam.

Examinemos o extase galopante, em face d'um exemplar que me parece de todo o ponto interessante e illustrativo. Eis o caso: (1)

EXTASE GALOPANTE: A SANTA DA ARRIFANA

Anna de Jesus Maria José de Magalhães, da Arrifana, concelho da Feira, conhecida n'uma area de muitas leguas pela simples designação de «Santa da Arrifana» pertencia a uma familia de loucos e de mysticos.

Já de per si, o nome da santa, feito com os nomes mysticos da Sagrada Familia, é um elemento pathogenico precioso, indicando na ascendencia da santa uma feição accentuadamente mystica.

Esse nome, creio poder afoutamente interpretar-se como sendo um verdadeiro symptoma psychopathologico de mysticismo na familia da santa. Sem receio de que me accusem de hyperbolico, eu creio poder affirmar sem exaggero que esse nome resume abreviadamente um bem curioso capitulo de etio-pathogenia mystica. Que esse nome, exprimindo uma synthese, representativa d'um estado doentiamente religioso, indica uma ancestralidade morbida, é uma affirmação que me parece fóra de duvida, porque é de per si evidente. Mas esse nome parece-me ter ainda um outro significado, directa e immediatamente causal. Parece-me mesmo que esse nome desempenhou um papel de causa adjuvante na genese da psychose da santa. É certo que é impossivel destrinçar o quantum de influencia suggestiva esse nome exerceu na formação da santidade d'esta mulher. Todavia essa influencia parece-me mais do que possivel, parece-me mesmo muito verosimil. De resto não é uma phantasia medica attribuir a um nome o valor de

(1) Os elementos medicos d'este curiosissimo *caso de santidade* foram-me fornecidos pelo meu amigo, dr. Antonio Ribeiro Leite da Silva (clinico na Arrifana), que teve a amabilidade de, a pedido meu, m'os enviar.

factor pathogenico: é mesmo vulgar encontrar na pathogenia do syndroma mystico um factor d'esta natureza, isto é, a influencia d'um nome auxiliando outros motivos, na determinação de muitos actos. Um exemplo classico, eloquente, demasiado conhecido, offerece-o o Infante dom Henrique, cujo nome desempenhou um papel mystico na epopeia na navegação. Sabe-se a influencia mysteriosa que teve na descoberta do Mar Tenebroso a palavra formada pela juncção das tres lettras iniciaes do nome do infante (*ida*, de *I*nfante *D*om *A*mrriques). O Infante tinha no seu nome uma fé ardente; elle via n'essa palavra o *signal de Deus* e quasi o invocava como um argumento, de revelação divina, contra os que se oppunham aos seus designios. Não é, pois, uma hypothese phantasiosa, arbitraria, dizer que, para santa da Arrifana, o nome possa ter desempenhado um certo papel na pathogenia da santidade. (1)

Mas voltemos aos antecedentes hereditarios, que são eloquentes. O pae da santa teve ataques intermittentes de loucura, morrendo finalmente louco. Foi-me impossivel colher subsidios para um diagnostico hypothetico sequer de que forma de loucura foi atacado o pae da doente.

Um irmão d'este homem e tio da santa era egualmente um nevropatha.

Ainda vive uma velha creada da santa, que deu ao meu amigo dr. Antonio Ribeiro Leite da Silva os seguintes informes d'este homem: «não era muito *fixe* (fixo) e ás vezes subia-lhe o nervoso á cabeça», nos proprios dizeres da velha creada. Um irmão da santa, padre e talvez

(1) Santa Thereza (Thereza de Cepeda), juntando ao seu nome o appellido *de Jesus*, não revelará um traço psychologico, caracteristico da feição sexual do seu mysticismo? Parece-me que sim. De mais a mais, um tal facto não é apenas um phenomeno da natureza mystica. Balzac tinha a obsessão de dar aos personagens dos seus romances nomes que exprimissem simultaneamente, em synthese, os caracteres das suas personalidade. Ibsen, nos seus primeiros dramas sobretudo, ligava aos nomes dos seus personagens uma significação symbolica. Assim — Brand (facho), Falk (falcão). . .

*

mystico, soffria de monomania religiosa. Naturalmente a loucura religiosa d'este padre era a psychose mystica, talvez complicada de degenerescencia. Uma irman, que convivia mais de perto com a santa, tinha ataques de grande hysteria, alguns semelhantes aos da santa.

Uma sobrinha da santa é uma louca religiosa, degenerada, que, segundo ella mesma declara, *só vive para Deus*. Esta sobrinha da santa estava recolhida n'um convento, d'onde foi mandada retirar logo apoz a morte da tia, em virtude d'uns ataques de loucura (qual? delirio mystico? delirio melancholico?) de que foi acomettida. Hoje vive na Arrifana, onde ainda é acommettida dos mesmos ataques, mas mais brandos. Nos intervallos das crises delirantes, mostra-se triste, muito concentrada, foge ao convivio de todos, para se encerrar n'um quarto, onde vive enclausurada dias seguidos, entregue ás suas praticas religiosas.

Para ella, tudo são pedreiros livres, inclusivamente os proprios padres, o que parece indicar um esboço pelo menos de delirio de perseguição. Ha trinta annos approximadamente que esta creatura assim vive n'este estado.

Como fundo do quadro, uma tal ancestralidade é mais do que sombria: é negra.

A propria santa era uma grande hysterica. Aos dezeseis annos, foi bruscamente acommettida d'uma paraplegia que a lançou, entravada para sempre, na cama, onde viveu durante quarenta e oito annos. Esta paralysia deve ter sido de natureza hysterica. Desde então, era-lhe impossivel o decubito lateral esquerdo, excepto durante um ataque d'extase. O dr. Maciel, velho clinico na Arrifana, era seu medico assistente e diz tel-a tratado, durante o tempo em que esteve entrevada, d'uma lesão cardiaca, de que afinal morreu, aos sessenta e quatro annos de idade. A lesão cardiaca não é impossivel e até estaria d'accordo com uma paralysia de natureza rheumatismal. Todavia a hypothese d'uma nevrose cardiaca não me parece mais

destituida de fundamento, tanto mais que a santa nunca soffreu de oedemas, nem mesmo á hora da morte. Alem d'isso a paraplegia formou-se bruscamente, o que é grandemente indicativo da sua origem hysterica.

A alimentação da santa era insignificante, denunciando uma perturbação profunda no metabolismo nutritivo. Este estado trophico anormal não foi uma das razoens que menos concorreu para a formação da sua lenda de santidade. Informa-me o dr. Antonio Ribeiro Leite da Silva: «Sustentava-se com tres parcas refeiçoens por semana, constando cada uma de um ovo e de algumas fructas, quando as havia. Como bebida, usava o chá em exaggero. A quantidade de urina e de dejecções era perfeitamente relativa á fraca alimentação da doente».

Haverá no caso uma piedosa fraude, para tecer, ou mesmo corroborar, a lenda de santidade da doente? É possivel, é mesmo natural.

Todavia é preciso não esquecer que nos hystericos se observam estados trophicos d'uma anormalidade verdadeiramente excepcional. É um phenomeno tantas vezes observado e constatado na hysteria, que até já vem descripto nos compendios d'ensino medico. (1)

Desde os desesseis annos que a doente tinha ataques d'extase, que eram apresentados como a prova decisiva, infallivel, da sua santidade. Essas crises produziam-se principalmente quando a doente commungava. E como ella sacramentava em dias certos, chegaram a fazer-se á Arrifana peregrinaçoens de crentes, que iam supplicar á santa para inter-

(1) Nas vidas d'alguns mysticos faz-se menção de jejuns exorbitantemente prolongados e aponta-se esse estado como uma prova milagrosa de santidade. Na hysteria observam-se perturbaçoens de nutrição que se revelam por jejuns verdadeiramente extraphysiologicos, sem alteração apreciavel no aspecto exterior dos doentes. Este phenomeno de estagnamento nutritivo, especie de entorpecimento hivernal, é sobremodo interessante, e precisava de ser estudado com verdadeiro rigor scientifico para ser reduzido ás suas legitimas proporçoens. Valia a pena.

ceder junto de Deus a favor d'elles, em varias conjuncturas afflictivas da vida angustiosa. (1)

No extase da santa havia um phenomeno, que sobretudo feria a credulidade dos numerosos visitantes: era o *elevamento,* ou *suspensão.*

Não se vá imaginar que estamos em face d'um facto authentico e innegavel de levitação. Não. O *elevamento* era um phenomeno de cathegoria bem mais modesta. Trata-se d'uma simples postura de beatitude, d'uma attitude de extase cataleptico, violenta é certo, mas facilmente comprehensivel.

Na linguagem pictoresca da lenda, «a santa ficava suspensa depois da communhão». O dr. Maciel, que teve occasião de vel-a por varias vezes n'esse estado, contou ao dr. Antonio Ribeiro Leite da Silva ter observado o seguinte: a santa estava n'uma posição muito violenta, os membros inferiores, totalmente paralysados, estendidos ao longo da cama, o tronco e a cabeça levantados, hirtos, n'uma posição obliqua com o plano do leito e d'elle desviada a cabeça uns dois palmos approximadamente, os membros superiores collocados sobre o peito, as mãos postas em attitude de prece; a doente conservava-se n'esta posição ás vezes duas horas. (2) Na occasião da communhão o transe cateleptico começava assim: «A doente commungava, resava uma pequena oração e, ao pronunciar a ultima palavra, cahia em transe. N'este estado, seguia todos os movimentos do portador do ciborio (automatismo rotatorio?) e vi-

(1) Minha mãe, creatura d'uma religiosidade fervorosa, foi um dos muitos piedosos romeiros, que supplicou á santa para interceder por ella junto da divindade. Minha mãe pediu-lhe nada mais, nada menos, do que este estremoso impossivel — «que Deus lhe tivesse sempre os filhos convertidos á sua divina graça». Ou a santa se esqueceu do pedido, ou o milagre falhou vergonhosamente. Os theologos que decidam.

(2) Conta-se que, na occasião do fallecimento do irmão padre, a santa estivera n'esta postura tres dias «a pedir a Deus pela alma do seu irmão, que estivera no purgatorio, sem subir ao ceu, durante esse tempo».

rando constantemente o tronco e a face para elle, com uma grande rigidez de evoluçoens».

Muitas vezes o extase terminava, quando o sacrario era encerrado.

O extase cataleptico, bruscamente attingido, é demasiado evidente, para estar a insistir n'um exame comparativo, inteiramente superfluo depois do que ficou dito.

* * *

EXTASE PROGRESSIVO: S. FRANCISCO DE SALES

S. Francisco de Sales, ao contrario, á semelhança da hypnose pelo processo de Nancy, attingiu estados adiantados de transe extatico por uma maneira lenta e progressiva.

Vejamos como.

S. Francisco de Sales, no roteiro da sua alma para Deus, é d'uma tão rica prolixidade de detalhes e d'um tão luxuoso descriptivo de sensaçoens requintadas, que eu não vou agora deter-me a examinar um a um todos os degraus da sua mystica *scala perfectionis*. São divisoens e subdivisoens, que, para uma interpretação clara e precisa do extase mystico, é inutil examinar minuciosamente. (1) Basta que, ao percorrel-a, nos detenhamos nas suas grandes divisoens, onde S. Francisco de Sales nos dirá, d'um modo nitido e synthetico, o rumo que a alma anciosa vai tomar na sua viagem encantada para a beatitude.

O primeiro lanço da *scala perfectionis* é o mais difficil de subir. É ahi que o mystico tem de dar o doloroso combate aos seus instinctos: é ahi que elle tem de matar em

(1) Como na hypnose, que para cada auctor não é composta do mesmo numero de graus, o extase, de mystico para mystico, varia no numero de estados de transe. É de resto um phenomeno dependente das variedades de temperamentos e até das variaçoens do mesmo temperamento. Uns dividem o extase em tres, outros em quatro, outros em mais estados de transe. Santa Thereza na sua autobiographia descreve quatro graus d'extase, havendo no ultimo uma sub-divisão. Em *Las Moradas* descreve septe, correspondentes ás septe moradas da alma.

si «o homem natural». Como na hypnose, o difficil é conseguir esta operação preliminar, o penoso é crear o habito. E como na hypnose ainda, ha quem nunca consiga dobrar este cabo-tormentoso da maravilhosa jornada até á divindade. S. Francisco de Sales chama-lhe — *Meditação.*

É por ahi que a oração começa: «a alma busca os motivos d'amor divino, attrahe-os para si, saboreia-os, (1) considera miudamente as cousas que são capazes de a commover, e escolhe aquellas que acha mais proprias para o seu aperfeiçoamento e para n'ellas fixar o espirito».

É transparente: trata-se d'uma operação monoídeisante, isto é, no dizer conciso de Leuba, «d'uma immobilisação do pensamento sobre certas ideias e imagens escolhidas por causa das emoçoens ternas que provocam».

Essa immobilisação do pensamento sobre um motivo d'amor divino, essa monoídeisação, não se obtem sem custo, sem esforços, sem luctas. Diz S. Francisco de Sales:

> «A Meditação faz-se quasi sempre penosamente, com trabalho; o espirito anda de consideração para consideração, buscando aqui e ali o amor do seu bem-amado.»

Como se vê, a meditação é um doloroso conflicto de tendencias: d'um lado as tendencias mysticas que se impõem e tentam abafar as tendencias instinctivas, do «homem natural»; do outro lado essas tendencias parasitas que affloram ao campo consciente da alma mystica. É a necessidade de apaziguamento psychico, de acalmia intellectual de quietude affectiva, manifestando-se «por este andar inquieto da alma de consideração para consideração, á busca anciosa de motivos d'amor divino»; é a necessidade de encontrar um sustentaculo affectivo, no dizer de S.

(1) Porque S. Francisco de Sales diz que a alma saboreia os motivos d'amor, não vá suppôr-se que a meditação mystica seja uma operação psychica deliciosa. Não é. S. Francisco de Sales dil-o explicitamente. De mais a mais é um ponto em que todos os mysticos estão de absoluto accordo.

Francisco de Sales, «de encontrar o amor do seu bem-amado»; é a tendencia ao goso organico, na escolha dos motivos d'amor *que possam commover* a alma mystica e sedenta; e é ainda a tendencia á universalisação da vontade, revelando-se «na escolha das cousas mais proprias para o aperfeiçoamento» da alma.

E assim, organisando e centralisando tendencias uteis, reduzindo e eliminando tendencias parasitas, atravez d'esta selecção augustiosa, d'este conflicto mutilador, o mystico consegue polarisar o espirito no sentido divino, e attingir o maximo de intensidade monoídeica.

Uma vez fixado o espirito definitivamente, uma vez percorrido o lanço meditativo, a alma mystica entra a exhaurir esse estado monoídeico e a percorrer o lanço contemplativo da *scala perfectionis*.

«A contemplação, diz S. Francisco de Sales, é uma simples e permanente attenção do espirito sobre as cousas divinas.»

E em outra parte:

«A contemplação é uma vista simples e de conjunto do objecto amado.»

Aqui já não ha luctas, penas, nem conflitos; o pensamento estagnou; a alma flutua n'um mar vago de prazer intenso, indefinivel, ineffavel,

«...tanto mais, diz o ardente bispo de Genova, que a contemplação presuppõe que a alma encontrou Deus e o seu santo Amor e os está gosando deleitosamente.»

Mas a concentração não pode ultrapassar um dado limite; a monoídêisação tem o seu maximo. Uma vez attingido o maximo de monoídêisação, o contheudo da consciencia começa a empobrecer e a tornar-se cada vez mais vago e indeciso, em virtude d'aquella lei psychologica, que diz

não poder o espirito permanecer sobre o mesmo ponto sem chegar ao entorpecimento: é a aídêisação que principia. É o que succede na hypnose, é o que succede no extase mystico. E assim, depois de percorrido o lanço contemplativo da *scala perfectionis*, a alma mystica está prestes a entrar no lanço superior, a que S. Francisco de Sales chama — *Recolhimento amoroso.*

N'esta altura a vontade, está abolida, a passividade é completa; o repouso da intelligencia é quasi absoluto; a consciencia está quasi totalmente absorvido por um estado emocional intenso e diffuso. S. Francisco de Sales descreve este estado de recolhimento amoroso, d'esta maneira precisa, global, synthetica:

«A alma permanece como que destituida da vida, custa-lhe a fallar e a responder, os seus sentidos ficam entorpecidos.»

É a um estado identico de transe que Santa Thereza chama — *somno das potencias da alma.*

A transição da contemplação para o recolhimento amoroso descreve-a S. Francisco de Sales com uma clareza que não deixa nada a desejar.

Como na hypnose, é a vontade que primeiro se paralysa. A alma mystica não pode entrar no recolhimento amoroso, em virtude da propria actividade; ella apenas faz uma apparencia de esforço. Diz S. Francisco de Sales:

«A alma, por um secreto consentimento, volta-se para a banda em que está o amado e divino Esposo. Uma *extrema reverencia* e um *dulcissimo receio* colhe por vezes a alma n'este estado.»

Quer dizer: a vontade amortece, agonisa. Esse esforço para approximar-se de Deus representa apenas um simulacro de vontade; uma extrema reverencia, e um dulcissimo temor vem colher a alma, e esse temor não significa senão uma paralysia quasi completa da vontade. De facto, a alma

pelo proprio esforço não consegue passar da contemplação e entrar no recolhimento amoroso.

«É Deus — diz S. Francisco de Sales d'esta maneira explicita, cathegorica — que o produz em nós, quando isso apraz á sua santa graça.»

O transe pode accentuar-se até á perda total da consciencia e a alma passa então a percorrer o ultimo lanço da *scala perfectionis*, no topo do qual realisa a sua fusão com o divino esposo. Esse ultimo lanço da *scala perfectionis* é o que S. Francisco de Sales chama — *escoamento* ou *liquefacção da alma em Deus*.

É assim que S. Francisco de Sales descreve esse deslizar da alma quasi adormecida para os braços do divino amante:

«Como um balsamo derretido, que já não tem firmeza, nem solidez, a alma deixa-se ir e escoar n'aquelle que ella ama; não se lança, com arrebatamento, nem o estreita em forma de união; mas escoa-se docemente, como uma cousa fluida e liquida, para dentro da divindade amada.»

Ao findar d'este escoamento mystico, a sensibilidade amorteceu totalmente, a consciencia está definitivamente abysmada, — e a alma adormece: é a operação aídêisante que termina.

É assim que S. Francisco de Sales descreve o este estado:

«A alma cessa de ouvir o seu bem-amado, não sente mesmo mais signal nenhum da sua presença. Então, ao despertar, ella pode dizer verdadeiramente: dormi, sem saber, ao pé do meu Deus, na sua presença e nos seus braços.»

O extase terminou. E, como na hypnose o espirito, ao volver a si, vem mais repousado, cheio d'uma suave confiança e com maior capacidade de resistencia para os males e afflicçoens da vida.

E, se é certo que por este meio o mystico não consegue curar-se, não é menos certo que consegue obter uma tranquilla estabilidade, sem crises agudas e dolorosas.

Para uma cura definitiva, o extase não será um remedio infallivel. Um calmante infallivel é-o. E a attestal-o, d'um modo que não permitte duvidas, está ahi quanto os mysticos escreveram ácerca dos seus effeitos.

*
* *

Para terminar:

«O extase é a prova da santidade», dizem. Sim, d'accordo, desde que nos permittam traduzir esta affirmação em linguagem psycho-pathologica e dizer que o extase é um symptoma psycho-somatico que pode surgir na doença da santidade.

Symptoma curioso, todavia, por detraz do qual o mystico se defende contra os soffrimentos de sua enfermidade.

Porque, em summa, pode dizer-se como corollario: a santidade é uma doença, e o extase — a sua therapeutica.