

A mística como possibilidade de singularização e desalienação: elementos para se pensar uma ético-política do sujeito

Faud Kyrillos Neto¹, José Roney de Freitas Machado², Maria Pires Calzavara³

Resumo

O propósito deste manuscrito é demonstrar que a experiência mística se configura uma particular solução subjetiva que abre a possibilidade para a singularização e desalienação do sujeito no contexto da relação com o Outro institucional. Ele incide, dessa forma, ética e politicamente na conjuntura do laço social. Para tanto, procederemos a uma pesquisa teórica com referencial psicanalítico. Desse modo, discutiremos o tema da singularidade à luz da noção de gozo feminino em interface com a mística (Lacan, 1972-1973/1985). Outrossim, será intercalado tal apanágio ao conceito foucaultiano de cuidado de si (Foucault, 1981-1982/2006), com o objetivo de perscrutarmos possíveis convergências entre a vivência mística e o agir ético-político e estético relativo ao autocuidado. A partir dessa intersecção, buscaremos respaldar a premissa de que a mística, mais precisamente o gozo de Deus, subentendido no gozo “d’A mulher”, permite ao sujeito se singularizar; ou seja, adotar uma postura crítica, que converge para a sua liberação do discurso do Outro e para a transformação de si.

Palavras-chave: mística, gozo, singularidade, desalienação, cuidado de si

Abstract

The purpose of this manuscript is to demonstrate that the mystic experience configures a particular subjective solution that opens up the possibility to the singularization and disalienation of the subject in the context of the relationship with the institutional Other; therefore, it incise ethical-politically on the context of the social bond. Therefore, a theoretical research with a psychoanalytical framework will be carried out. Thus, the theme of uniqueness will be discussed in the light of the notion of female jouissance in interface with mystique (Lacan, 1972-1973/1985). In addition, this appanage will be interspersed with the Foucaultian concept of self-care (Foucault, 1981-82/2006), and from this, will be scrutinized possible convergences between the mystical experience and the ethical-political and aesthetic exercise

¹ Dr. en Psicología Psicología Social por la PUC-SP, Brasil. Pos Doctor por CES/UC, Brasil. E-mail: fuadneto@ufsj.edu.br

² Magister y Doctor en Psicología, UFSJ, Brasil. E-mail: ney1726@gmail.com

³ Dra. en Educación por la UFMG, Brasil. E-mail: glauciacalzavara@gmail.com

related to the self-care. Based on this intersection, we will seek to support the premise that the mystic, more precisely, the jouissance of God, implied in the jouissance of the woman which is governed by the logic of the not-all, allows the subject to singularize himself, therefore, to adopt a critical posture that converges to the liberation of the Other's discourse and to the transformation of oneself.

Keywords: Mystic; Jouissance; Singularity; Disalienation; Self-care

INTRODUÇÃO

No âmbito da vida espiritual, há uma modalidade específica de experiência de transcendência, que viabiliza o contato direto entre o sujeito e o princípio sagrado, seja ele a divindade, a natureza ou mesmo o nada. Tal experiência, por seu turno, atesta sobre um lugar subjetivo, onde se prescindem dos dogmas e das intermediações sacerdotais para se relacionar com o divino. Portanto, um lugar onde o sujeito se vê em condições de formular questões para si e se descolar minimamente de significantes mestres, que, desde certo paradigma de humanidade, moralidade e religiosidade, moldaram-no como sujeito social e da fé. Esse *locus* oportuno à produção de um saber próprio é o que, na égide do gozo feminino, pode-se conceber como sendo o campo da mística (Lacan, 1972-1973/1985), definida como “vivência de ultrapassagem dos limites do eu acompanhada do sentimento gozoso de comunhão com o todo circundante identificado ao divino” (Araújo, 2015, p. 10).

Essa forma singular de experiência subjetiva, mais além de se constituir um fenômeno estético de caráter sobrenatural, figura um *modus vivendi* potencialmente crítico, subversivo e libertador, pois os místicos no que experimentam serem tocados por Deus em seus próprios corpos pela via do Outro gozo (Nunes Júnior, 2015) de algum modo. Eles se sentem impelidos a romper o silêncio no qual se encontravam encerrados desde a sua conformação à instituição eclesiástica, ao passo que se autorizam a transgredir eventuais normas, que pretendem a imposição arbitrária de saberes religiosos exteriores a si – não provindos de uma experiência pessoal de Deus. Dessa maneira, seu testemunho entra em conflito com certos posicionamentos doutrinários a partir dos quais, ainda hoje, reputa-se de forma autoritária sobre a fé, a moral e os costumes e se empreende um regime de fiscalização das condutas. Esse regime, a saber, incide diretamente sobre muitos sujeitos que creem, pensam, desejam e

gozam de maneira adversa aos preceitos estabelecidos pela religião formal. Frente a isso, esses sujeitos, frequentemente, se veem tomados pela culpa, aflição e demais infortúnios.

De igual modo, posto que no evento místico “(...) o sujeito não se perde nem se desfaz, ao contrário, potencializa-se na busca e no encontro de todos os outros com os quais há de conviver” (Morano, 2015, pp. 308-309, tradução nossa), a mística se reponta como a antítese de determinadas posições conservadoras e intolerantes vigentes no âmbito social. Posições que, não raro, são suprassumidas em certa atitude reacionária adotada por inúmeros sujeitos, que, não menos adeptos dos discursos de ódio que dos códigos morais, mostram-se avessos ao reconhecimento da singularidade como valor irreduzível. Por consequência, em casos extremos, incorrem em práticas de violência psíquica e/ou física contra o outro sob a alegação de que seja desviante em sua conduta moral – vide o narcisismo das pequenas diferenças⁴ (Freud, 1921/2011).

Em razão disso, propomos, neste manuscrito, demonstrar a experiência mística na perspectiva do gozo feminino

(Lacan, 1972-1973/1985) e das práticas concernentes ao cuidado de si [*epiméleia heautoû*] (Foucault, 1981-1982/2006). Trata-se de uma particular solução subjetiva, dentre outras, que pode vir a concorrer para a singularização e desalienação do sujeito no contexto da relação com o Outro institucional, o que não é sem consequências éticas e políticas. Afinal, ao tomar posição sexuada no campo do feminino e, nisso, submeter-se à lógica do não-todo, o místico acessa uma modalidade de gozo, que lhe possibilita ser contado fora do habitual paradigma do “entre iguais” (universal, conjunto, massa); isto é, singulariza-o. E no que o singulariza, permite-lhe abrir mão de fazer consistir o que, em termos de identidade, saber e verdade discursivas dominantes, não se sustenta. Consequentemente, oportuniza-lhe a emprestar à sua experiência de corpo a insígnia do sagrado (superando a divisão entre verdade, semblante e corpo), a reinventar-se a si mesmo e a assumir uma postura ético-política, que converge para o autocuidado; ou seja, para uma *forma vitae sui generis* em relação à atividade política institucional (Foucault, 1981-1982/2006).

⁴ O narcisismo das pequenas diferenças, em seu aspecto paroxístico, diz respeito às exíguas dessemelhanças que diferem os grupos e se apresentam como pretexto para a negação da alteridade, o que, em muitos casos, justifica o ímpeto

à destrutividade e à agressividade, que culmina no exercício da violência contra o diferente. Já em termos convencionais, esse fenômeno reporta a uma série de traços distintivos, que se encontram na base da constituição do eu (da subjetividade), do nós (da coletividade) e do outro (da alteridade).

Como baliza metodológica, procederemos a uma pesquisa teórica com referencial psicanalítico. Sendo assim, faremos uma incursão na teoria lacaniana de modo a verificar como Lacan (1972-1973/1985), ao propor a noção de gozo feminino e vinculá-lo à lógica do não-todo, toca o cerne do problema filosófico da individuação (Cerezer, 2013) e reafirma o primado da singularidade. Na sequência, desenvolveremos a ideia de que o gozo místico (o gozo de Deus) constitui-se em um princípio de singularização, porquanto faculta ao místico se liberar do discurso do Outro. Nesse ínterim, proporemos uma interlocução entre Foucault e Lacan, a fim de corroborar que a experiência mística, sob certos aspectos relativos ao domínio do gozo no nível do Outro, coaduna-se ao exercício ético-político e estilístico do cuidado de si (Foucault, 1981-1982/2006). Pois que, de modo análogo ao cuida de si, que prevê um conjunto de práticas que circunstanciam uma estética da existência (Gomes, Ferreri, & Lemos, 2018), a posição subjetiva “d’A mulher que não existe” (Lacan, 1972-1973/1985) e suas ressonâncias aludem ao que se pode produzir de novo em termos de subjetividade por si e para si. Assim, sustentaremos teoricamente a percepção de que tomar posição sexuada no campo do feminino torna possível ao místico retornar a si, produzir um saber próprio e se

reposicionar enquanto sujeito à luz das transformações de si operadas por intermédio de sua experiência do sagrado.

Urge ponderarmos que, *stricto sensu*, a concepção foucaultiana de sujeito se difere da concepção de sujeito desenvolvida por Lacan. Por esse ângulo, inclusive, cabe a ressalva de que, nas palavras de Lima (2012): “(...) um trabalho que se pretenda esmiuçar rigorosamente entre Foucault e a psicanálise não deve se reduzir a simplesmente reunir e reproduzir as concepções foucaultianas e aplicá-las ao dispositivo psicanalítico” (p. 12). Outrossim, é de conhecimento que, em sua empreitada arqueológica, Foucault (1976/1988) se reportou como um crítico da psicanálise, vindo a associá-la a um dispositivo de poder institucional adequado à adaptação dos sujeitos (Lima, 2012). De qualquer modo, embora as concepções de sujeito formuladas por Foucault e Lacan sejam distintas, no tocante à discussão sobre a relação entre o sujeito e a verdade, ambos os autores, cada qual à sua maneira, parecem acenar para certa posição subjetiva em que o sujeito se encontra na iminência da vontade de verdade e seus embaraços com as relações de poder; portanto, na premência do desejo de saber e se conduzir pela sua própria verdade. Por isso, na condição de se desalienar do discurso do Outro e se reconstituir ético-político e esteticamente no plano da subjetividade, ou

seja, de acordo com Mendelsohn (2019), tem-se um sujeito em ato. Nesse ponto, entrevê-se que os domínios da singularidade, do gozo feminino, da mística e do cuidado de si se interpenetram, razão pela qual propusemos, neste ensaio, uma aproximação entre os campos da analítica foucaultiana e da teorização lacaniana. A propósito, algo previamente sinalizado pelo próprio filósofo em “A hermenêutica do sujeito” (1981-1982/2006), onde se lê:

(...) creio que Lacan foi o único depois de Freud a querer recentralizar a questão da psicanálise precisamente nesta questão das relações entre sujeito e verdade. Fazendo ressurgir esta questão, acho que ele fez efetivamente ressurgir, no interior mesmo da psicanálise, a mais velha tradição, a mais velha interrogação, a mais velha inquietude desta *epiméleia heauto* [cuidado de si] (p. 40).

Isso posto, sigamos com o nosso estudo tal como preestabelecido.

1 O problema da individuação: uma acepção lacaniana

No que pretendemos examinar o domínio da subjetividade mais além da gramática de reconhecimento pautada na prédica da igualdade, pomos, em relevo, um tema crucial, outrora trabalhado por Scotus (2013) no escopo da metafísica, revisitado

por Heidegger (1989) na esfera da fenomenologia da existência bem como desenvolvido por Foucault (1978/1990; 1984/2004) nas égides da crítica, da liberdade e do cuidado de si, além do que, tematizado por Lacan (1972-1973/1985) na perspectiva do gozo feminino. Trata-se do problema da individuação (Figueiredo, 2014).

O princípio da individuação é uma premissa filosófica, que expressa a ideia de que o objeto referenciado deve ser identificado como algo individual. Dessa forma, não é outra coisa. Como efeito, podemos prescindir de categorizações universais, porquanto: “A entidade precede a sua categorização pelo pensamento” (Cerezer, 2013, p. 241). Visa-se, portanto, a compreender o humano naquilo que ele tem de mais próprio em relação aos seus pares e à pretensa unidade ontológica cognominada Ser. Figueiredo (2014) coloca o problema nos seguintes termos:

A questão metafísica da individuação prende-se com a concepção daquilo que, a partir de uma natureza comum, diferencia os indivíduos entre si. A diferença individual não é entre dois indivíduos, mas de um indivíduo a outro e essa diferença é um ato. (...). Diferem em ato, não em simples relação. Onde a diferença específica é imanente ao indivíduo. (...). A individuação vem na sequência da particular atenção ao real e ao concreto de cada coisa e de cada

pessoa sem lugar para a confusão entre um e outro ente, entre uma e outra pessoa (...) (pp. 157, 163).

Aqui, a intuição é que não se pode conceber o universal do Ser separado do particular da existência (presença), intuição que se radicaliza na ideia de que o particular é a realidade última do ente; isto é, que todo ente é em si mesmo e se distingue do outro (Figueiredo, 2014).

Desse modo, tem-se que “a assinatura própria de cada criatura individual é irreduzível em sua atualidade última” (Cerezer, 2013, p. 239). Subentende-se, assim, que, no ato irrefletido de se pôr diante de um “não eu”, faz-se a experiência imediata de um sujeito singular irreduzível. Por sinal, esse é o pano de fundo a partir do qual Scotus (2013) aborda a problemática da individuação, donde busca identificar quais são as condições necessárias, que possibilitam ao universal se particularizar, contrair-se em um ser único diferente dos demais, em um ente singular possuidor de identidade e dignidade próprias. Em última análise, “[Duns Scotus] investiga e procura saber de onde vem essa diferença última ou qual é o princípio de individuação” (Figueiredo, 2014, p. 163).

Heidegger (1989), por sua vez, introduz a questão da individuação ao discorrer sobre as duas posturas que o ser humano pode adotar diante da facticidade

da finitude: a existência inautêntica ou a existência autêntica. A existência inautêntica é o modo de ser daqueles que não se assumem como entes de possibilidades. Dessa maneira, negam-se a se responsabilizar pelos seus próprios atos, porque é mais cômodo fazer o que os outros fazem, deixar que os outros decidam por si, bem como menos angustiante negar que, sendo um ser para a vida, é igualmente um ser para a morte (Heidegger, 1989). Já a existência autêntica diz respeito à *forma vitae* daqueles que se assumem como *Dasein*, seres lançados no mundo sem fundamento e sem destino, que, ante a angústia, colocam a pergunta pelo sentido do ser em primeira pessoa e acolhem a existência como construção, postura que os singulariza (Heidegger, 1989).

Quanto a Foucault (1981-1982/2006, 1984/2004), ao se propor a pensar o sujeito mais além das relações de poder e dos dispositivos institucionais que o condicionam, pôde vislumbrar um âmbito de liberdade, no qual, desde a atitude do cuidado de si, o sujeito se vê apto a desassujeitar-se, individualizar-se por assim dizer, no sentido de pôr a si mesmo o seu próprio governo.

Por fim, Lacan (1972-1973/1985), numa direção análoga à do criticismo foucaultiano em relação à pretensa universalidade dos saberes e dos discursos sobre a verdade que normatizam a vida

subjetiva (Foucault, 1981-1982/2006), toca o problema da individuação ao engendrar a lógica do não-todo; por conseguinte, o modelo conceitual do gozo feminino.

Com efeito, a discussão lacaniana sobre a individuação traz à tona elementos, que se encontram presentes nas reflexões propostas pelos três referidos autores, tais como o primado scotista da diferença radical entre as subjetividades (Cerezer, 2013; Figueiredo, 2014; Scotus, 2013), o postulado heideggeriano da desalienação pela via do consentimento da condição humana de angústia (Heidegger, 1989) e, sobretudo, a prediga foucaultiana do cuidado de si enquanto prática de si, crítica e liberdade. Contudo, Lacan o faz ao abdicar de certo essencialismo, que, para mais ou para menos, perpassa tais reflexões, posto que sustenta um posicionamento crítico para com a filosofia, mais precisamente para com a ontologia enquanto ciência do Ser (Badiou, 1997).

Assim, no bojo das fórmulas da sexuação, o homem, enquanto partícipe de uma universalidade simbólica, decorre do fato lógico de que haveria uma exceção à regra da castração, donde a figura mítica do Pai da horda primitiva, desde fora, fundaria a lei da interdição do gozo e daria coesão ao conjunto de todos os homens, como tais, submetidos à função fálica (Lacan, 1971-1972/2012, 1972-1973/1985). Já a concepção de que “A mulher não existe” no

plano simbólico-universal tem como ponto de ancoragem a premissa lógica de que não-toda mulher estaria submetida à função fálica, ao que Lacan (1972-1973/1985) argumenta:

(...) quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica. É isto o que define a (...) a o quê? – a mulher justamente, só que A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal (p. 98).

Neste ponto, urge ressalvamos que “A mulher que não existe” diz respeito a qualquer subjetividade que, independentemente de sexo biológico, reconheça-se não-toda referida à significação fálica; portanto, não-toda identificada ao lugar discursivo denominado homem; logo, às suas modalidades de gozo e de fantasia. Com efeito, “A mulher não existe” (...) é coisa completamente diferente do Um da fusão universal” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 19). Ora, pois:

Das mulheres, a partir do momento em que há os nomes, pode-se fazer uma lista, e contá-las. Se há *mille e tre* é mesmo porque podemos tomá-las uma a uma, o que é essencial. (...). Se a mulher não fosse não-toda, se em seu corpo ela não fosse não-toda como ser sexuado, nada

disso se aguentaria (Lacan, 1972-1973/1985, p. 19).

Desse modo, na medida em que as mulheres não fazem conjunto, elas devem ser contadas uma a uma, consideradas mais além de um significante que as possa designar ou de um paradigma que as possa determinar.

Este situar-se mais além do campo da significação fálica, por seu turno, permite às mulheres acessarem outro modo de gozo que não o gozo fálico, que, como tal, sempre falha na apreensão do objeto e se degenera na repetição (Lacan, 1972-1973/1985). Todavia, conforme Lacan (1972-1973/1985), o que as distingue enquanto tais é o fato de elas terem relação com o Outro: “O Outro não é simplesmente esse lugar onde a verdade balbucia. Ele merece representar aquilo com que a mulher fundamentalmente tem relação” (p. 108). Portanto, “A mulher não existe”, porque não-toda, no que experimenta uma modalidade específica de gozo, escapa à lógica das categorizações universais de maneira tal que se individualiza; ou melhor, singulariza-se.

Isso posto, incumbe-nos averiguar sob quais aspectos o apanágio da singularidade incide no campo da mística a ponto de fomentar um modo de subjetivação menos conformado ao discurso do Outro.

2 O gozo de Deus como princípio de singularização: implicações éticas e políticas da experiência mística

Para melhor balizarmos o assunto que pretendemos fazer avançar neste subtítulo, importa considerarmos que, ainda que em sentido estrito, a formalização lacaniana sobre a sexuação não se refere a uma teoria crítica social. É possível observarmos que o gozo feminino, no que se define pela lógica do não-todo e pela contingência, acaba por fazer frente ao campo do masculino. Isso, na perspectiva de apontar que o discurso dominante, que se apoia em premissas universais para se apossar das causas e dar as razões de tudo o que concerne à ética, à moral, à sexualidade e à subjetividade, encontra-se, excessivamente, do lado homem (Lacan, 1972-1973/1985). Assim, podemos depreender que, na contrapartida de deflagrar que tal discurso dominante só se sustenta naquilo que, a rigor, não o sustenta, ou seja, no vazio ao qual ele tenta encobrir (Lacan, 1968-1969/2008, 1971-1972/2012, 1972-1973/1985), o campo do feminino viabiliza que se possa produzir algo novo, a saber, um novo discurso bem como uma nova ética, que “(...) seja aberta para suportar o ato de dizer (...). (...) que não se recue da enunciação de uma solução contingente diante da impossibilidade de formalização de um enunciado válido para todos” (Bispo & Couto, 2011, p. 127). Por

consequência, produzir novas subjetividades a serem contadas uma a uma, dentre as quais, eventualmente, o místico.

A respeito disso, é apropriado que, na acepção de Lacan (1972-1973/1985), o que melhor define a mística é o fato de se experimentar a ideia de que “deve haver um gozo que esteja mais além” (p. 102). Pois que tal ideia, desde o raciocínio em curso, sugere que, no âmbito da mística, prevalece uma abertura fundamental ao gozo feminino. Doravante, com base nesse entendimento, Lacan caracteriza os místicos de acordo com o seu posicionamento no lado mulher das fórmulas da sexualização. Por isso, não é em outra perspectiva que se concebe o gozo místico, qual seja, o gozo de Deus, como um princípio de singularização. Então, é no campo do radicalmente Outro que eles fazem a experiência do sagrado, ao que Lacan (1972-1973/1985) tece os seguintes comentários:

A mística (...) É algo sério sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente as mulheres, ou gente bem dotada como São João da Cruz – porque não se é forçado quando se é macho, de se colocar do lado do $\forall x$. Pode-se também colocar-se do lado do não-todo. (...). E por que não interpretar uma face do Outro, a face de Deus como suportada pelo gozo feminino? (...). E no lugar opaco do gozo do Outro, desse Outro no que ele poderia ser, se ela existisse, a mulher, que

está situado esse ser supremo (...). (...): É na medida em que seu gozo é radicalmente Outro que a mulher tem mais relação com Deus do que tudo que se pode dizer na especulação antiga, ao se seguir a via do que só se articula manifestamente como o bem do homem (...). (pp. 102-103, 111).

Destarte, o místico, ao assumir o estatuto “A mulher não existe”, visto que, segundo Lacan (1972-1973/1985), toma posição sexualizada no campo do feminino, ao mesmo tempo em que se singulariza, aponta para uma figura de Deus diversa daquela apresentada pela tradição, a qual Freud (1927/2011) associou à fantasia do Pai edipiano. Por certo, concernente à mística, trata-se de um Deus, que, numa primeira apreensão, é tomado como objeto *a*, porquanto ganha a forma de seu desejo. Afinal, não é este menos desejante que qualquer outro sujeito. Entretanto, pela via da experiência extática – o dom da fé –, o místico ultrapassa o seu próprio eu narcísico. Nessa experiência, ele prescinde de Deus enquanto objeto e o eleva à condição de *sinthoma*, com o qual se identifica, implica-se, faz parceria de gozo bem como laço no amor. Nisso, não demanda ao divino nada em troca. Pois o amor místico se caracteriza pela gratuidade, pela oferta espontânea e injustificada, pelo abandono em Deus e pelo consentimento de sua ausência, outridade e liberdade (Araújo, 2015). No íterim de uma discussão sobre

os efeitos do amor no campo do gozo, Soler (2005), em referência ao predito, sublinha:

Se, para Freud, o trabalho do luto sempre deixa subsistir um núcleo irredutível de fixação “inconsolável” ao ser perdido, e ainda mais inesquecível por ele ter sido radicalmente estranho, inassimilável, Lacan faz divisar uma outra face do fenômeno, na qual o inesquecível para a mulher é o que o amor fez dela: o Outro que, com um mesmo movimento, o amor institui e (...) reabilita. Porque é justamente isso que nos é imposto pela lição dos amores místicos (p. 83).

Deveras, o amor místico, à medida que pretende fazer a suplência absoluta da não complementaridade enunciada no aforisma lacaniano: “Não existe a relação sexual” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 12), admite a “pobreza ontológica fundamental” do ser humano, sua condição subjetiva de “ser Um sozinho”. Tal condição de singularidade, Lacan (1972-1973/1985) a exprime nos seguintes termos:

Quem fala só tem a ver com a solidão, no que diz respeito à relação que só posso definir dizendo, como fiz, que ela não se pode escrever. Essa solidão, ela, de ruptura do saber, não somente ela se pode escrever, mas ela é mesmo o que se escreve por

excelência, pois ela é o que, de uma ruptura do ser, deixa traço (p. 163).

Isso posto, desde o supradito modelo de amor abnegado que escapa à identificação fálica e se prolonga na “solidão do Um”, alguns místicos se põem a incumbência ética de amar o próximo mais além de como amam a si mesmos. Isso, em razão de que a máxima do “Amar o próximo como a ti mesmo” (Mateus 22, 37-39), em última análise, não contempla a radicalidade da proposta ética de Jesus subentendida no enunciado de que “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (João 15, 13). Ora, pois, o texto joanino sugere que se deva romper com as lógicas narcísicas da autopreservação e da imposição do respectivo ideal de eu ao outro de modo a viabilizar que se possa amar o próximo sem lhe reduzir à categoria de objeto; portanto, reconhecendo-lhe valor e dignidade próprias⁵: estatuto de sujeito por assim dizer (Bíblia de Jerusalém, 2016). Aliás, sob essa chave de leitura, é possível interpretarmos o descentramento e a entrega de personagens como Marthin Luther King (1929-1968), Dom Oscar Romero (1917-1980) e Irmã Dorothy Stang (1931-2005). Seus martírios, a saber, configuram-se uma experiência

⁵ Conforme Julien (2010), querer o bem do outro repousa sobre a preleção egoica do “eu sei o que é bom para ti”; Porquanto quem ama o próximo, ama-o como a si mesmo. A mística, por seu turno, segue

por outra via ao deflagrar a imprescindibilidade do eu e reafirmar o valor da alteridade; donde entrevê o amor como serviço, doação desinteressada, tal como subscrito no Evangelho de João (15, 13) (Bíblia de Jerusalém, 2016).

mística sob o ponto de vista de que, ao levarem até as últimas consequências as exigências do amor gratuito, identificaram-se com o sofrimento de Jesus, com a sua paixão e morte, na esperança de que sobreviesse vida dignamente nova para os seus contemporâneos.

De mais a mais, o gozo no nível do Outro ao qual o místico tem acesso diz de uma vivência espiritual que aproxima Deus da textura da “Coisa” – *das Ding* (Lacan, 1959-1960/2008). Ou seja, a mística refere Deus ao âmbito do que Lacan (1972-1973/1985) denomina real. Dito em termos teológicos, ao plano do Mistério Inefável, que, ao que se presume, dá-se a conhecer à medida que se revela (porque articulado ao campo simbólico da linguagem), mas nunca se esgota ao se revelar (posto que não cessa de não se inscrever), donde resguarda a integralidade de sua transcendência (Rahner, 1989), sua alteridade absoluta por assim dizer. Eis o motivo pelo qual Deus está sempre além daquilo que se possa dizer sobre ele ou sobre ela. Porém, não além do que dele ou dela se possa experimentar, ao que Lacan (1972-1973/1985) alegoriza: “(...) eu creio em Deus” (p. 103), esclarece: “Eu creio no gozo da mulher” (p. 103) e complementa: “(...) Se com esse $S(A)$ eu não designo outra coisa senão o gozo da mulher, é certamente porque é ali que eu aponto que Deus ainda não fez a sua retirada” (pp. 112-113).

Por esse ângulo, podemos ler que o gozo feminino, ao passo que alude ao impossível do discursivo, põe-se como condição de possibilidade à existência de Deus enquanto experiência; ou melhor, à experiência de Deus enquanto atestado de sua existência no campo do Outro. Afinal, em conformidade com Lacan (1972-1973/1985), o Outro gozo, qual seja, o gozo de Deus, é da égide do corpo, do corpo como alteridade (Oliveira, 2013). Esse corpo, por seu turno, nas formações místicas, dada a fragmentação do Pai, isto é, a insuficiência da ordem simbólica para inscrever o que nele incide, carrega as insígnias de um gozo que o invade como um todo (Nunes Júnior, 2015). Desse modo, o místico possibilita viver o divino pela via do corpo-carne ao oferecer a Deus o seu próprio corpo, para que ele experimente o gozo dos humanos (Nunes Júnior, 2015). É, pois, nessa perspectiva que o gozo feminino suporta a face de Deus (Lacan, 1972-1973/1985), o que preconiza que o fenômeno místico é uma produção do sujeito, uma solução subjetiva por assim dizer – não menos legítima espiritualmente por isso. Com efeito, o *a priori* na vivência mística é o gozo do corpo, ao passo que a alcunha Deus com a qual se lhe predica configura-se o *a posteriori*, que, no caráter de um sintoma (Lacan, 1975-1976/2007), enlaça os registros do real, simbólico e

imaginário e integra tal experiência à trajetória pessoal do sujeito.

Urge salientarmos que, embora o gozo de Deus, na égide do gozo feminino, opere numa lógica avessa à do gozo fálico, no escopo da pulsão de morte, por assim dizer (Durand, 2008), trata-se de um gozo que, ao mesmo tempo em que se defronta com o excesso, com a dor e com a devastação, dá testemunho de algo adjunto ao desejo de saber; portanto, alude à pulsão de vida. Ora, pois, o gozo místico traz à tona a figura de um ser humano, que, em sua aventura histórica, ao tentar dar conta da existência, resigna-se perante o vazio. Nisso, abre mão de fazer consistir os supostos saberes, que, desde aqueles que lhe fizeram as vezes do Outro, sobredeterminaram-no e o produziram como sujeito. Esse ímpeto, por seu turno, tal como observa Lacan (1969-1970/1992), concerne à atitude de se impor um dever de interrogação sobre a verdade, o que, nos termos de Foucault (1978/1990), refere-se à crítica, definida por ele como “(...) o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade (...)” (p. 5). Nesse

sentido, “a crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade” (p. 5).

Assim, ao dar abrigo ao sagrado em seu próprio corpo e dele fazer uma experiência que independe de mediações outras, o místico se singulariza e, no que o faz, desobriga-se a “de determinada forma” ser governado pelo Outro (Foucault, 1978/1990), donde se permite a subverter a *norma normata*⁶ e colocar em questão o respectivo discurso religioso, que se pretende todo (único, unilateral, universal). Por conseguinte, possibilita se posicionar frente à mestria, desalienar-se dos significantes advindos do Outro que o sobrepujaram, desassujeitar-se, produzir um saber próprio e se reconstituir enquanto subjetividade à medida que põe em narrativa e em ato o que de Deus experimentou – no que exerce à *parrhesia*⁷.

Isso significa transbordar tal experiência para o âmbito da vida cotidiana e traduzi-la em postura questionadora, prática de resistência e libertação, qual seja, em cuidado de si (Foucault, 1978/1990, 1981-1982/2006, 1984/2004). Pois que, enquanto função crítica:

⁶ *Norma normata* diz da norma religiosa, que é regida pelos princípios fundamentais inscritos nas sagradas escrituras, aos quais se denomina *norma normans*. Trata-se da doutrina elaborada pela tradição eclesial com base nas regras primárias da fé.

⁷ Mais que se referir à “liberdade de palavra”, a *parrhesia* concerne ao jogo pelo qual o sujeito faz uso discursivo e prático dos conhecimentos que são úteis à modificação e transformação de si (Foucault, 1981-1982/2006).

A prática de si deve permitir desfazer-nos de todos os maus hábitos, de todas as opiniões falsas que podemos receber da multidão ou dos maus mestres, como também dos pais e dos que nos cercam. “Desaprender” (*de-discere*) é uma das importantes tarefas da cultura de si (Foucault, 1981-1982/2006, p. 602).

Destarte, nessa perspectiva, o cuidado de si alude ao “conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade” (Foucault, 1981-1982/2006, p. 21). Qual verdade? Aquela produzida pelo próprio sujeito como acontecimento num espaço e num tempo específicos. Por certo, uma verdade não-toda, relativa a um saber que não se presta a totalizações bem como a um gozo que não acede à apreensão pelos significantes, já que é da ordem do inconsciente suportado pelo sistema de traços, pela escrita e pela letra que inscreve respectivo signo de gozo no corpo (Lacan, 1971/2009, 1972-1973/1985), especificamente o inconsciente real. Conquanto, uma verdade capaz de conduzir o sujeito da alienação ao Outro à invenção de si, da crença numa suposta essência definidora à subjetivação do que tem de mais singular (Lacan, 1975-1976/2007).

Disso, depreendemos: “Não podemos ter acesso à verdade se não mudamos nosso modo de ser” (Foucault, 1981-1982/2006, p. 234). Tal mudança, porém, do ponto de

vista da posição sexuada feminina, só pode ser operada à medida que se leva ao estatuto de equivocidade o que em termos de significação fálica se elevou à condição de verdade (Lacan, 1969-1970/1992, 1971-1972/2012, 1972-1973/1985). Isso, de modo que o sujeito possa, em alguma medida, suplantar a suposição de que o “Outro sabe” e se reconhecer a si mesmo como lugar possível de saber. Dessa maneira, estabelecer uma ética mínima em relação ao seu sintoma, implicar-se nele, bendizê-lo, ocupar-se de si enquanto corpo vivo que fala e goza (*falasser*) e se recriar desde outra tessitura subjetiva, que lhe permita se reposicionar mais autonomamente no laço social, como é o caso de alguns personagens místicos.

Haja vista, a título de exemplo, Santa Tereza D’Ávila (1562-1565/2010), que, a despeito da moral sexual defendida pela Igreja, sugere desde a consciência de corpo, que adquiriu por intermédio de sua vivência gozosa, que não há oposição entre espiritualidade e sexualidade. Portanto, que não há experiência de Deus que não envolva afeto e investimento libidinal (Câmara, 2021; Melloni, 2015). Com efeito, Teresa não tão somente recorre a estratégias sublimatórias para dar um destino mais condescendente às suas pulsões. Ao contrário, seu cálculo narrativo, à semelhança da arte literária de Joyce (Lacan, 1975/2003), está mais para um

saber fazer com a linguagem não semântica dos afetos (lalíngua) que para a sublimação enquanto dessexualização da libido, tal como entendida por Freud (1915/1980, 1915/2004). Isso por que se trata de uma linguagem, cujas palavras não se prestam a vincular significados, e sim quotas de gozo, que comunicam uma experiência visceral de corpo, que, como tal, configura-se “(...) a prova da existência de um Deus que não é o pai, senão uma experiência relacionada ao gozo puro do corpo e que pode ser reavivada por meio de métodos específicos” (Terêncio, 2011, p. 199). Ademais, é possível verificarmos a tendência à insubordinação manifestada por Tereza em seu empenho para fundar uma Ordem Religiosa mais coerente com as suas próprias aspirações espirituais, o que culminou na reforma, que deu origem à Ordem das Carmelitas Descalças (Câmara, 2021).

Com efeito, à medida que a mística insurge enquanto crítica ao que é dado como autoevidente em termos de axiomas de fé, ela se contrapõe à prerrogativa da religião institucional de exercer o seu domínio sobre a vida dos fiéis por meio do saber doutrinário. Isso, por seu turno, sinaliza para uma tensão permanente entre a experiência religiosa de caráter subjetivo e a instituição religiosa. Por esse ângulo, incomodava, sobremaneira, aos eclesiásticos o fato de a experiência mística

prescindir de intermediários para fazer alcançar a comunhão com o sagrado. Além disso, tinha-se a agravante de que tal experiência estava intimamente vinculada ao campo do feminino, campo esse desprezado em virtude de o catolicismo, a datar dos seus primórdios, encontrar-se inserido na cultura patriarcal (Câmara, 2021; Oliveira, 2013). À vista disso, no primeiro momento, a Igreja tratou o fenômeno místico como uma heresia, donde não apenas o recusou legitimidade, mas também submeteu alguns místicos ao julgo da Santa Inquisição, como foi o caso de Margarete Porete, mística beguina dos séculos XIII-XIV, que foi condenada à pena capital. Desse modo, observamos que, ao reivindicar um outro modelo de constituição subjetiva e governo de si no plano da vivência espiritual, a mística, desde sempre, evocou à resistência, à subversão e à liberdade; ao cuidado de si propriamente dito.

Seguindo na trilha das implicações éticas e políticas que se pode derivar da experiência mística, destacamos tais políticas no posicionamento teológico de Rahner (1989), segundo o qual a fé não resulta da imposição arbitrária de uma lista de verdades tidas como reveladas, mas do assentimento livre de quem, porventura, vê-se em condições de admitir alguma verdade mediante uma experiência pessoal à qual possa atribuir Deus como predicado. Nesse

ponto, a particularidade que caracteriza tal experiência pessoal de Deus resulta não somente que se considere a pluralidade dos sujeitos da fé nela envolvidos, mas também o próprio caráter multifacetário do sagrado (a pluralidade de Deus). A saber, esse é o pressuposto, que viabiliza a abertura ao diálogo ecumênico e inter-religioso. Como consequência, temos o reconhecimento do valor da alteridade em termos de expressão religiosa (Teixeira, 1995), seja ela institucional ou subjetiva.

Em última análise, a predita tese da pluralidade de Deus é uma forma de declarar que o divino não pertence à religião formal, e sim a toda e qualquer subjetividade, que, independentemente de pertença religiosa, tenda a se projetar mais-além de si mesma. Isso, no sentido de propiciar instâncias que ultrapassem o seu horizonte de compreensão e ansiar por “verdades”, que não tramitam na esfera do puramente racional. Instâncias que aspirem por algo que sequer pode nomear satisfatoriamente mediante os seus jogos linguísticos. Ainda assim, algo capaz de torná-la mais hábil a amar o semelhante (fazer laço no amor), aceitar em alguma medida a finitude (acolher a morte concreta ou metafórica) e conservar a esperança (sustentar o desejo). Com isso, realizar o que Rahner (1989), nas palavras de Wegel (1981), denomina experiência (existencial) de salvação (Wegel, 1981). O que é definida

por Foucault (1981-82/2006) na égide do cuidado de si nos seguintes termos;

A salvação é, portanto, uma atividade, atividade permanente do sujeito sobre si mesmo, que encontra sua recompensa em uma certa relação consigo, ao tornar-se inacessível às perturbações exteriores e ao encontrar em si mesmo uma satisfação que de nada mais necessita senão dele próprio. (...) (...) é o acesso a si que está assegurado pela salvação, um acesso a si indissociável, no tempo e no interior mesmo da vida, do trabalho que se opera sobre si mesmo. (p. 227).

Por conseguinte, orientar o seu agir em direção ao bem, porque não há ética que não deva concorrer para o bem tanto de si quanto do outro. Foucault (1984/2004) sugere isso ao vincular o referido cuidado de si à ética, e esta à predita liberdade. Vejamos;

(...) o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade? (...). A liberdade é a condição ontológica da ética (...). (...). O cuidado de si é ético em si mesmo, mas implica relações complexas com os outros, uma vez que esse *ethos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros (pp. 267-270).

Por certo, não se quer dizer com isso que todos os fiéis devem necessariamente se tornar místicos para fazerem uma autêntica experiência de Deus. Os fiéis, ao se empenharem no cuidado de si e se

constituírem sujeitos éticos e políticos, se orientam por uma gramática outra de reconhecimento, que não a do “entre iguais”. Por outro lado, embora a experiência mística não seja uma ocorrência tão óbvia assim, procede que a contingência do gozo feminino que a atravessa não deixa de interpelar o sujeito a se haver com aquilo que lhe é próprio em termos de afetividade. Pois que, tal atributo influencia diretamente no seu modo de se relacionar consigo, com o sagrado e com os outros. Nessa ótica, a corroborar desde a perspectiva do final de análise o que temos argumentado acerca do gozo de Deus enquanto princípio de singularização e seus desdobramentos éticos e políticos, Maurano e Albuquerque (2019) sublinham:

A posição feminina se encontra de alguma maneira relacionada ao fim de análise, na medida em que se refere a uma “suplementação que se impõe frente à limitação do universo fálico da representação” (...). (...) O campo do feminino vincula-se a certo acolhimento do mistério, de um vazio prenhe de fecundidade, acolhimento da privação, para além da castração, atestando uma operação real de elaboração de um luto do objeto, que não é senão luto de nosso atrelamento narcísico ao objeto fálico (...) (p. 446).

Ao ampliar a discussão nos termos da lógica, Bispo e Couto (2011) ressaltam:

A impossibilidade engendrada pela falha do simbólico em recobrir todo o gozo abre-se para o contingente pela operação que situa o saber no lugar onde não se pretenda que ele diga toda a verdade (universal). Onde não se pretenda que ele se torne necessário. Aqui, a psicanálise entra pelo contingente (...). A impossibilidade do *Bem Supremo*, universal e necessário, não implica que algum bem não possa ser sustentado de modo contingente. Aliás, ao abordar as principais questões relativas ao desejo, ao gozo e à intervenção analítica, Lacan se preocupa com a formalização buscando, justamente, evitar que o particular de cada experiência se perca no universal da solução que o saber ambiciona (p. 127, grifo nosso).

Portanto, é nessa perspectiva que cogitamos que a ética e a política são pontos para os quais convergem a mística. Afinal, pela via de tal experiência é possível ao sujeito se dessubjetivar, liberar-se do discurso do Outro, produzir saberes por si e para si e se reconstruir subjetivamente. Isso a partir do resto que sobra de uma história de fé singular marcada por desejos esquecidos e afetos não reconhecidos passada a limpo, resto que não é mais sintoma, e sim *sinthoma* (Lacan, 1975-1976/2007). Por fim, esse movimento concorreria para o bem; não ao Bem Supremo, não à felicidade plena, não à

totalidade sem falta. Ainda assim, a algum bem que, por mínimo que seja, pode propiciar ao sujeito coexistir com certa impossibilidade inerente à condição humana sem convertê-la na base de um sofrimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não foi com a pretensão de explicar Deus ou decifrar o impossível que propusemos uma acepção do sagrado à luz da noção psicanalítica de gozo feminino. Ao contrário, nosso intento foi verificar quais os efeitos do impossível na subjetividade daqueles que se dão à experiência religiosa. Mais precisamente, daqueles que se dão à experiência mística, portanto, ao gozo no nível do Outro, ao *Um dela*, que, conforme Lacan (1972-1973/1985), *Há*, e à medida que *Há*, suporta a face de Deus e torna possível, sob outra moldura intra e intersubjetiva, o laço social. Ora, pois, o que denominamos ético-política no título deste trabalho nada mais é que o conjunto de saberes, verdades e relações, que dão inteligibilidade e legitimidade à prerrogativa de “ser quem se é (ou se desejar ser)” independentemente dos ditames institucionais. Sê-lo em um contexto de mundo, onde o respeito à singularidade e a responsabilidade coletiva coexistem sem se anularem tanto no campo religioso quanto no âmbito laico.

O percurso teórico que se realizou permitiu argumentar que a experiência mística, entrevista nas perspectivas do gozo feminino e das práticas que concernem ao cuidado de si, mostra-se uma solução subjetiva, que pode concorrer para a singularização e desalienação do sujeito. Isso, de modo a oportunizá-lo se liberar do discurso do Outro institucional, dessubjetivar-se, reconhecer-se como lugar possível de saber e se reconstruir subjetivamente à luz de sua experiência do sagrado.

Na ocasião, servimo-nos do modelo conceitual do gozo feminino e da lógica do não-todo para abordarmos a problemática da individuação numa acepção lacaniana, donde localizamos o traço da singularidade na posição sexuada feminina. Outrossim, ocupamo-nos de fundamentar, sob alguns aspectos, a concepção de que o gozo de Deus concerne a um princípio de singularização. Nesse ínterim, foi-nos possível demonstrar que, ao intuir o sagrado desde uma experiência singular de corpo, o místico o supera enquanto objeto da fantasia e passa a sustentá-lo como *sinthoma*, parceiro de gozo, o qual não deseja possuir. Afinal, ele reconhece em Deus um Outro livre e independente, com o qual se identifica, e toma como modelo para se reconstruir subjetivamente e estabelecer um modo de vida na fé. Um Outro, cuja

ausência consente com serenidade (Araújo, 2015).

Esse padrão de relação espiritual, por seu turno, é transposto para a esfera do convívio social. Nessa esfera, com base na experiência vivida, o místico se apresenta como um sujeito suficientemente capaz de fazer laço, cultivar vínculos afetivos, relacionar-se de maneira positiva com os outros, inserir-se na comunidade, trabalhar e amar (Araújo, 2015). Ao romper com a imprescindibilidade do eu, o místico assente que a dignidade e a singularidade do outro são valores irreduzíveis; portanto, que se deve amá-lo na gratuidade, como se ama a Deus, sem demandar nada em troca.

Com efeito, o amor místico é uma disposição a partir da qual, ao mesmo tempo em que se pretende fazer a suplência da impossibilidade de completude inerente à situação humana (Lacan, 1971-1972/2012), legitima tal impossibilidade. Ora, pois, a contar dessa disposição, o místico não busca, necessariamente, alcançar um estado de univocidade narcísica com Deus, tampouco se proteger ou se amparar no divino, mas sim abandonar-se nele. Consequentemente, estabelece comunhão

com o sagrado no gesto imanente de acolher a existência com as suas ausências de sentido e faz disso uma condição de saber. Saber esse que se explicita em práticas de si, que afluem para a sua liberação e transformação (Foucault, 1981-1982/2006).

Como verificamos, há uma considerável proximidade entre a experiência mística e o final de análise, porquanto ambas facultam que o sujeito possa se singularizar, liberar-se do discurso do Outro e se empenhar na ético-política do cuidado de si. Isso, à medida que se identifica com o incurável do *sinthoma* como signo de gozo da ordem do real, que deflagra a condição inexorável de solidão desde a qual é interpelado a se tornar artífice de si mesmo. Face ao exposto, vemos a importância de se continuar a fomentar o diálogo entre a psicanálise, a fé e os demais campos do saber. Discutir os seus pressupostos fundamentais com o rigor que lhes cabe, distinguir as suas teses quando necessário, correlacioná-las se possível, de modo que tais campos venham a se beneficiar daquilo que se produzir em termos de conhecimento por intermédio desse debate.

Referências

- Araújo, R. T. de. (2015). *Experiência mística e psicanálise*. São Paulo: Loyola.
- Badiou, A. (1997). A antifilosofia e o real como ato. *Letra freudiana. Colóquio, Psicanálise e Filosofia: sujeito e linguagem*, 22, 3-26. Rio de Janeiro: Revinter.
- Bíblia de Jerusalém: nova edição revista e ampliada. (2016). (3a. ed.). São Paulo: Paulus.
- Bispo, F. S., & Couto, L. F. S. (2011, maio/agosto). Ética da psicanálise e modalidades de gozo: considerações sobre o Seminário 7 e o Seminário 20 de Jacques Lacan. *Estudos de Psicologia*, 16(4), 121-129.
<https://www.scielo.br/j/epsic/a/pG5JC5Nwb5vsYqSSHcW9MSS/?format=pdf>
- Câmara, Y. R. (2021, janeiro/junho). Entre o Sacro e o Profano, entre o Gozo e o Interdito: a polêmica, prolífica e profícua Santa Teresa de Ávila. *Revista Caracol*, 21, 1121-1147.
<https://www.revistas.usp.br/caracol/article/view/167790>
- Cerezer, C. (2013, julho). O problema da individuação em Duns Scotus: uma introdução. *Thaumazein*, 5(11), 225-245.
<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/122>
- D'Ávila, Santa Teresa (1562-1565/2010). *Livro da vida*. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras.
<https://asdfs.com/26gei?pt=aE1GajlEeHplM0dwNzhCeHBLZXNSVFpIYWpST05U UkNRM1JMYTBGRWJWZHBTMIZzUTBFOVBRPT0%3D>
- Durand, I. (2008). El superyó, femenino. Las afinidades entre el superyó y el goce femenino. *NOVDS, L'aperiòdic virtual de la Secció Clínica de Barcelona*, 25, 1-5.
<https://www.scb-icf.net/nodus/contingut/arxiupdf.php?idarticle=292&rev=39>
- Figueiredo, G. J. G. (2014). De Fruitione: *Fruição e metafísica no pensamento de João Duns Scoto*. Lisboa: Universidade do Porto. <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/79887/2/35172.pdf>
- Foucault, M. (1988). *História da Sexualidade I: A vontade de saber* (13a. ed.). Rio de Janeiro: Edições Graal. (Obra original publicada em 1976).
- Foucault, M. (1990, janeiro). O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]. In F. Foucault, *Espaço Michel Foucault* (pp. 1-29, G. L. Borges, Trad.). (Obra original publicada em 1978).
<http://michel-foucault.weebly.com/>
- Foucault, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito* (2a. ed.). São Paulo: Martins Fontes. (Obra original publicada em 1981-1982).

- Foucault, M. (2004). A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In M. Foucault, *Ética, Sexualidade e Política: Ditos & Escritos* (E. Monteiro; I. A. Dourado, Trad., Vol. 5, pp. 264-287). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Obra original publicada em 1984).
- Freud, S. (1980). O Recalque. In S. Freud, *Edição standard brasileira das Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 14. pp. 165-189). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1915).
- Freud, S. (2004). Pulsão e Destinos da Pulsão. In S. Freud, *Obras psicológicas de Sigmund Freud – Escritos sobre a psicologia do Inconsciente* (Vol. 2, pp. 145-173). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1915).
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do eu. In S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 15, pp. 13-113, P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1921).
- Freud, S. (2011). *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre; RS: L&PM. (Obra original publicada em 1927).
http://www.gruporedimunho.com.br/downloads/Freud_OFuturoDeUmaIllusao.pdf
- Gomes, M., Ferreri, M., & Lemos, F. (2018, maio/agosto). O cuidado de si em Michel Foucault: um dispositivo de problematização do político no contemporâneo. *Factual: Revista de Psicologia*, 30(2), 189-195.
<https://www.scielo.br/j/fractal/a/HDPxLw3pNsbmmZPLdnx6BRk/?format=pdf&lang=pt>
- Heidegger, M. (1989). *Ser e Tempo. Parte I* (3a. ed.). Petrópolis: Vozes.
- Julien, P. (2010). *A psicanálise e o religioso: Freud, Jung e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1959-1960).
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1968-1969).
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1969-1970).
- Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1971).
- Lacan, J. (2012). *O seminário, livro 19: Ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1971-1972).
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 20, Mais ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1972-1973).

- Lacan, J. (2003). Joyce, o Sinthoma. In J. Lacan, *Outros Escritos – Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller* (pp. 560-566, V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1975).
- Lacan, J. (2007). *O Seminário, livro 23: O Sinthoma* (S. Laia, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1975-1976).
- Lima, R. A. (2012). *Foucault e a constituição histórica da questão do poder na clínica psicanalítica: considerações metodológicas* Dissertação de mestrado inédita. Programa de Pós-graduação em Psicologia, Instituto de Psicologia, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil. https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-13082012-104910/publico/lima_me.pdf
- Maurano, D., & Albuquerque, B. (2019, setembro). Lacan e a experiência mística à luz da psicanálise. *Revista latino-americana de psicopatologia fundamental*, 22(3), 439-456. <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/xLdWHTThTcY4K7jv5YKJt8Qt/?format=pdf>
- Melloni, M. T. S. (2015, outubro). Teresa: um nome para o gozo do Outro. *Escola Lacaniana de Psicanálise – Rio de Janeiro. Texto apresentado na Reunião Lacanoamericana em Montevideo-UY*, s.p. <https://escolalacaniana.com.br/teresa-um-nome-para-o-gozo-do-outro/>
- Mendelsohn, S. (2019). Foucault com Lacan: o sujeito em ato (M. T. da Rosa, Trad.). *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, 10(1), 304-330. <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/21910/27478>
- Morano, C. D. (2015, julho). La experiencia mística entre la dualidad y la no-dualidad. *Provección: Teología y mundo actual*, 258, pp. 305-324. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=188590>
- Nunes Júnior, A. B. (2015) *Fenômeno místico: caracterização e estudos de casos* (1a. ed.). São Paulo: Ecclesiae.
- Oliveira, S. M. E. (2013). O corpo e o Outro. *Almanaque: Revista do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais*, 13, 1-8. <http://almanaquepsicanalise.com.br/o-outro-e-o-corpo/>
- Rahner, K. (1989). *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulinas.
- Scotus, Duns. (2013). *Duns Scotus*. (Th. William, Org., C. T. Rodrigues, Trad.). São Paulo: Ideias & Letras.
- Soler, C. (2005). *O que Lacan dizia das mulheres* (1a. ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Teixeira, F. (1995). *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas.

Terêncio, M. G. (2011). *Um percurso psicanalítico pela mística, de Freud a Lacan*. Florianópolis: Editora da UFSC.

Wegel, K. H. (1981). *Karl Rahner: uma introdução ao seu pensamento teológico*. São Paulo: Loyola.

Fecha de recepción: 24 de mayo de 2023

Fecha de aceptación: 01 de noviembre de 2023