

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

RODRIGO SANTOS DA MATTA MACHADO

**SÃO JOÃO DA CRUZ À LUZ DA PSICANÁLISE LACANIANA:  
A EXPERIÊNCIA MÍSTICA PARA ALÉM DO ÊXTASE**

Belo Horizonte  
2018

RODRIGO SANTOS DA MATTA MACHADO

**SÃO JOÃO DA CRUZ À LUZ DA PSICANÁLISE LACANIANA:  
A EXPERIÊNCIA MÍSTICA PARA ALÉM DO ÊXTASE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Estudos Psicanalíticos.

Linha de pesquisa: Conceitos fundamentais em psicanálise e Investigação no campo clínico e cultural.

Orientador: Prof. Dr. Jésus Santiago

Belo Horizonte  
2018

150                   Matta Machado, Rodrigo Santos da.  
M435s                São João da Cruz à luz da psicanálise lacaniana  
2018                [manuscrito] : a experiência mística para além do êxtase /  
                      Rodrigo Santos da Matta Machado. - 2018.  
                      79 f.  
                      Orientador: Jésus Santiago.

                      Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
                      Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
                      Inclui bibliografia.

                      1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise lacaniana - Teses.  
                      3. Mística - Teses. 4. João da Cruz., Santo, 1542-1591.  
                      4. Real. I. Santiago, Jésus. II. Universidade Federal de Minas  
                      Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
                      III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



## FOLHA DE APROVAÇÃO


**São João da Cruz à luz da psicanálise lacaniana: a experiência mística para além do êxtase**


**RODRIGO SANTOS DA MATTA MACHADO**

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

Aprovada em 26 de fevereiro de 2018, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof(a). Jésus Santiago - Orientador  
UFMG

  
Prof(a). Jeferson Machado Pinto  
Universidade Federal de Minas Gerais

  
Prof(a). Cristina Moreira Marcos  
PUC-MG

Belo Horizonte, 26 de fevereiro de 2018.

Aos meus amores Raul, Gael e Bárbara.

## AGRADECIMENTOS

À Bitá, pelo olhar amoroso, pelo apoio incondicional e pela preciosa leitura.

Ao Raul, por me permitir ser um contador de histórias, pela doce inspiração e simplesmente por existir.

Ao Gael, grande amor vindouro.

À minha mãe, pela perseverança na criação e por ser a primeira educadora.

Ao meu pai, por transmitir o desejo de conhecer e pela apaixonada torcida.

À Dinda, pelo suporte na formação educacional e por ser mais do que uma madrinha.

Ao Eduardo, pelo companheirismo e pela amizade.

À Sabrina, por dividir as responsabilidades familiares.

À Beatriz, pela parceria na minha maior responsabilidade.

À memória do vovô Matta, por saber brincar com as letras.

Ao Jésus Santiago, por ser grande referência acadêmica e profissional e pela orientação genial, rica, entusiasmada e amiga.

Ao Jeferson Machado, pela contribuição a este trabalho na década passada e por ser inspiração que vai além da academia.

À Cristina Marcos, pela gentileza no contato e pela disponibilidade ao trabalho.

Aos professores Cleyton Andrade, Ângela Vorcaro, e Gilson Iannini, pela relevante contribuição a esta dissertação.

À Lúcia Afonso, pela poesia e pelo amor à pesquisa.

Ao Labgrupo, primeiro espaço de produção científica.

Ao Luís Flávio Couto, pela dedicação na transmissão do ensino lacaniano e por sustentar o lugar de causa, possibilitando a constituição do desejo de escrever.

Ao Thiago Bellato, pela amizade e pela parceria acadêmica, psicanalítica e de vida.

Ao Diego Rezende, pelo apoio na escrita e pela leitura gentil.

À Gal, pelo sacrifício no trabalho enquanto me ausentava e pela amizade e fidelidade.

Aos colegas Ângela, Renata e Anderson, por constituírem um espaço profissional.

Aos colegas de mestrado, pela partilha no processo de escrita.

Aos mais que amigos Fabiano, Vinícius, Rafael, Felipe, Leandro e Paulo Henrique, pelos momentos de diversão e pela partilha ativa no caminho de vida.

Aos amigos Edgardo e Luís Guilherme, pela inspiração acadêmica e nas pedras.

A Deus, ser além do simbólico, do imaginário e do real.

*Eu jamais soube onde entrava,  
mas só quando ali me vi,  
sem nem saber onde estava,  
grandes coisas entendi;  
não direi o que senti,  
pois fiquei desconhecendo,  
toda ciência transcendo.*

**São João da Cruz**

## RESUMO

Matta Machado, R. S. (2018). *São João da Cruz à luz da psicanálise lacaniana: a experiência mística para além do êxtase*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

A mística apareceu muitas vezes em meio à psicanálise lacaniana como um instrumento de auxílio na transmissão do saber psicanalítico. São João da Cruz surge nesse contexto como um exemplo de místico prestigiado por Lacan, que o tinha como uma pessoa dotada. Contudo, esse místico e a mística, que possui suas principais origens no meio religioso, foram utilizados sem uma clara definição por Lacan. Portanto, a presente dissertação tem como objetivo a localização do uso da noção de *mística* e do exemplo de São João da Cruz em meio ao ensino lacaniano, evidenciando suas contribuições para a transmissão da psicanálise. Para tal, investigou-se algumas biografias e a obra de São João da Cruz, buscando conhecer algumas importantes facetas da sua vida para melhor aplicação desse exemplo ao ensino de Lacan; explicitou-se o amplo uso da mística e do exemplo de São João da Cruz em meio às publicações do ensino lacaniano, evidenciando quais foram suas principais aplicações; e articularam-se referências e possíveis influências aos usos lacanianos de mística, de santo e de São João da Cruz para melhor definição da concepção de experiência mística para Lacan. Por fim, concluiu-se que as facetas poética e mística de São João da Cruz foram úteis em importantes transmissões do psicanalista. A poesia ao validar a autenticidade da experiência e introduzir os leitores em uma nova dimensão da experiência mística. E a mística ao contribuir para a constituição de noções – desejo, gozo *não-todo*, amor e lado da mulher – em seus aspectos concernentes ao real lacaniano. Os elementos recolhidos durante o trabalho – visão intelectual, inefabilidade e abnegação – foram fundamentais para uma apreensão mais precisa de uma experiência mística valorizada em todo seu processo. Nesse sentido, a partir da definição de santidade, percebe-se uma radicalidade da mística e, de modo colateral, uma posição para o analista. Sendo assim, a poesia de São João da Cruz seria o melhor meio de explorar sua experiência mística e vislumbrar pontos que vão *além do falo*.

**Palavras-chave:** Experiência mística. Poesia. Psicanálise lacaniana. Real. São João da Cruz.



## ABSTRACT

Matta Machado, R. S. (2018). *Saint John of the Cross in the light of Lacanian psychoanalysis: the mystical experience, beyond the ecstasy*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Mysticism has appeared many times within Lacanian psychoanalysis as a helpful resource in the transmission of the psychoanalytic knowledge. Saint John of the Cross emerges in such context as an example of a mystic esteemed by Lacan, who considered him to be a gifted person. However, mysticism, which has its own roots within the religious sphere, as well as this particular mystic, were used by Lacan in the absence of a clear definition by the author. Thus, the objective of this dissertation is to trace the usage of the notion of *mysticism* and of the example of Saint John of the Cross in Lacan's work, highlighting their contributions to the transmission of psychoanalysis. In order to do so, the work of Saint John of the Cross, as well as a number of biographies written on him were examined, in an attempt to comprehend some of the most relevant facets of his life, and in the hopes of attaining a better application of such example to the teachings of Lacan. In addition, the extensive use of the notion of mysticism and of the example of Saint John of the Cross within Lacan's teachings was unveiled, highlighting their main applications. Furthermore, references, as well as probable influences to the Lacanian uses of the notions of mysticism, of saint, and of Saint John of the Cross were also articulated in order to better define the concept of mystical experience for Lacan. Finally, it was possible to conclude that the poetic and the mystical facets of Saint John of the Cross were useful in important teachings of the psychoanalyst. While poetry makes it possible to validate the authenticity of the experience, introducing readers to a new dimension of the mystical experience, mysticism, by its turn, contributes to the establishment of notions such as desire, *not-all* jouissance, love, and the female side of the diagram of sexual difference, in their respective aspects concerning the Lacanian real. The elements collected over the course of the work – intellectual vision, ineffability and self-abnegation – have been fundamental for a more accurate apprehension of a mystical experience valued in its entirety. In this regard, through the definition of sanctity, it is possible to perceive a radicalness of mysticism, and collaterally, a specific position for the analyst. Hence, the poetry of Saint John of the Cross could be considered the utmost way to explore his mystical experience, and to consider aspects that go *beyond* the phallus.

**Keywords:** Mystical experience. Poetry. Lacanian psychoanalysis. Real. Saint John of the Cross.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1 SÃO JOÃO DA CRUZ: HOMEM, SANTO, POETA E MÍSTICO</b> .....	22
1.1 BREVE BIOGRAFIA DE SÃO JOÃO DA CRUZ.....	24
1.1.1 São João da Cruz por dentro e por fora .....	29
1.1.2 São João da Cruz e sua escrita.....	32
1.1.2.1 A arte poética de São João da Cruz.....	33
1.2 A MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ .....	35
1.2.1 Mística da ação e o matrimônio espiritual .....	36
<b>2 A MÍSTICA E SÃO JOÃO DA CRUZ NA OBRA DE LACAN</b> .....	41
2.1 LACAN: UM JOVEM PSIQUIATRA E A MÍSTICA.....	43
2.2 A MÍSTICA NO ENSINO LACANIANO.....	45
2.2.1 Mística como um tipo de união e como indizível .....	46
2.2.2 Mística e o real do desejo .....	47
2.2.3 Mística e o real do amor.....	48
2.2.4 Mística, gozo e gozo da mulher .....	50
2.2.5 São João da Cruz e a tábua da sexuação .....	53
2.2.6 São João da Cruz e Angelus Silesius.....	54
2.2.7 São João da Cruz e o caso Schreber.....	55
2.3 UMA CONFERÊNCIA SOBRE SÃO JOÃO DA CRUZ.....	57
<b>3 A EXPERIÊNCIA MÍSTICA PARA ALÉM DO ÊXTASE</b> .....	60
3.1 O NÃO A CHARLES PÉGUY: A MÍSTICA COMO ALGO DE SÉRIO .....	61
3.2 GEORGES BATAILLE: UMA VISÃO INTELLECTUAL .....	63
3.3 MÍSTICO: UM TIPO DE SANTO .....	66
3.4 A POESIA INTRODUZINDO UMA NOVA DIMENSÃO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA .....	69
<b>CONCLUSÃO</b> .....	72
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	76

## INTRODUÇÃO

Maltratado e abandonado, portando apenas um caderno e tinta, no cárcere do mosteiro Carmelita Calçado em Toledo, Espanha, São João da Cruz<sup>1</sup> dá voz a sua mística e a sua poética. Esse importante santo da Igreja Católica, amplamente conhecido no contexto religioso, suscitou interesse de vários campos do conhecimento. História, filosofia, teologia e literatura exploraram aspectos da formidável vida desse santo para o desenvolvimento desses campos do saber. A psicanálise lacaniana, especificamente, voltou-se para as facetas de místico e de poeta desse homem para elaborar importantes noções desenvolvidas nesse meio.

Contudo, sabemos que a psicanálise tem, como base de sua teorização, o sofrimento psíquico que acomete os seres falantes. Assim como a histeria esteve para Sigmund Freud, a psicose esteve para Jacques Lacan como ponto de partida para o desenvolvimento dos seus ensinamentos. As psicopatologias e a prática clínica, na qual brota a singularidade de cada sujeito, foram e são os pontos principais para o desenvolvimento do saber psicanalítico. Embora houvesse a centralidade clínica, os referidos psicanalistas estiveram atentos à cultura, à história e aos fenômenos que os cercavam e, a partir das suas amplas erudições, enriqueceram e aprofundaram o conhecimento sobre a psique do homem. Dessa maneira, a mística e seu êxtase, apresentando-se como singulares fenômenos da experiência humana, foram contemplados pelas elaborações dos dois importantes psicanalistas – ainda que de maneiras bastante distintas.

Durante sua obra, Freud demonstrou certa reserva em relação ao tema da mística, mas em “O mal-estar na civilização” (1929) encontramos sua principal referência ao assunto. Embora tenha dedicado poucos parágrafos ao tema, discorreu sobre o sentimento oceânico que constituiria o efeito de um tipo de êxtase místico. Interrogado por Romain Rolland em uma carta, ele tentou encontrar respostas para esse “sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras” (Freud, 1929/1974, p. 81). Declarando-se não familiarizado com essa vivência, Freud elaborou sua resposta a partir de suas teorias sobre a constituição do ego pelo sujeito. O ego “nos aparece como algo autônomo e unitário” (Freud, 1929/1974, p. 83), separando-nos do mundo

---

<sup>1</sup> A partir deste momento, iremos nos referir ao São João da Cruz, na maioria das vezes, como SJC.

externo, muito embora não se apresente desde o início da vida. Haveria, assim, um processo de desenvolvimento que passaria de um ego – na criança – que ainda não se distingue do mundo externo para, depois, gradativamente, fazer a separação desse mundo externo. Dessa maneira, o sentimento oceânico existiria em algumas pessoas, pois elas reviveriam esse sentimento primitivo infantil de um ego ainda misturado com o mundo externo (Freud, 1929/1974). Freud se limitou, portanto, a entender o fenômeno sob o viés de uma metapsicologia já estabelecida em suas teorizações anteriores. Desse modo, o êxtase místico se apresentou apenas como um objeto, estranho ao saber freudiano, a ser explicado superficialmente pelo prisma da psicanálise.

Ao contrário de Freud, Lacan não demonstrou reserva em relação ao tema da mística, embora esse tema não tenha sido um objeto dissecado pelas interpretações do psicanalista francês, mas sim um instrumento de auxílio na transmissão do seu ensino. Ao utilizar a mística em seus seminários e em seus escritos, Lacan não explicitava a definição do termo; a mística era convocada como se houvesse um prévio saber dos ouvintes e dos leitores sobre essa noção estranha ao campo psicanalítico. Entretanto, a mística teria tanta relevância para Lacan que Jacques Le Brun (2009), filósofo e especialista em temas religiosos<sup>2</sup>, sustentou a tese de que, para a constituição do termo *experiência analítica*, o psicanalista teria se inspirado nas bases da expressão *experiência mística*<sup>3</sup>. De todo modo, durante o ensino lacaniano, a mística foi utilizada não só como uma noção mas também através de alguns exemplos de históricos místicos. Dentre eles, São João da Cruz teve destaque, tendo sido citado muitas vezes. Em uma dessas citações, encontramos o gatilho para nossa investigação.

Em *O Seminário, livro 20: mais, ainda*<sup>4</sup>, em 20 de fevereiro de 1973, em meio às elaborações sobre o gozo *não-todo* fálico e sobre o lado feminino na tábua da sexuação, Lacan (1972-1973/2008) mencionou explicitamente SJC. O santo foi tomado, pelo psicanalista, como um dos representantes da mística que teriam algo importante a nos informar. No entanto, justamente por SJC ser homem, essa colocação do santo do lado feminino teve o caráter de exceção, pois as mais comuns

---

<sup>2</sup> Jacques Le Brun é um reconhecido historiador francês, especialista em história das religiões.

<sup>3</sup> A expressão *experiência mística* é utilizada nos estudos sobre o tema como um importante conceito que contempla todo o percurso e toda a vivência de um místico naquilo que experimenta.

<sup>4</sup> A partir deste momento, iremos nos referir ao *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (1972-1973/2008) com *Seminário 20*.

representantes da mística eram as mulheres. Por que esse homem conseguiria, então, ocupar esse lugar feminino? O que a mística teria de importante a nos informar? A primeira pergunta começou a ser respondida pelo próprio Lacan ao justificar que SJC seria uma “pessoa dotada”. Porém, dessa justificativa surgiram outras questões: quem é esse homem e de que ele seria dotado?

A partir do estranho uso da mística no campo da psicanálise, da importância conferida a ela e do prestígio que SJC teve para Lacan, iniciaremos nossa investigação sobre o tema. De modo geral, temos como objetivo a localização do uso da noção de mística e do exemplo de SJC em meio ao ensino lacaniano, evidenciando suas contribuições para a transmissão do saber psicanalítico. E, de modo específico, temos como objetivos: a investigação da vida e da obra de SJC, buscando conhecer algumas importantes facetas da sua vida para melhor aplicação desse exemplo ao ensino de Lacan; a explicitação do amplo uso da mística e do exemplo de SJC em meio ao ensino lacaniano, evidenciando quais foram suas principais aplicações; a articulação de referências e de possíveis influências relacionadas aos usos lacanianos de mística, de santo e de SJC, a fim de melhor definir a concepção de *experiência mística* para Lacan. Em nossa concepção, o exemplo de SJC, especialmente sua faceta mística e poética, seria uma preciosa ferramenta para demonstrar que o emprego da mística foi extremamente útil no ensino do psicanalista francês, pois ela contribuiu para a constituição de noções concernentes ao real e para orientações referentes à experiência analítica, não só pelo seu efeito de êxtase, mas principalmente pela totalidade da experiência mística em todo o processo.

Dessa forma, no primeiro capítulo, em quatro passos, fomos em direção ao entendimento do motivo pelo qual Lacan (1972-1973/1975) teria colocado SJC entre as “pessoas dotadas” (p. 70 – tradução nossa)<sup>5</sup>. Como primeiro passo, procuramos referências livres de influência religiosa e, a partir de hagiografias confiáveis<sup>6</sup>, fizemos uma breve narração da história do referido místico. João de Yepes nasceu em 1542, na cidade de Fontiveros, Espanha. Em sua primeira infância, viveu extrema dificuldade devido ao falecimento do pai e de um irmão mais velho, e devido à pobreza familiar. Aos 10 anos de idade, ingressou em um colégio de ofícios e, depois, tornou-

---

<sup>5</sup> No original: “gens dou és” (Lacan, 1972-1973/1975, p. 70). Optamos por utilizar a versão em francês e traduzi-la à nossa maneira, pois a expressão empregada “bem gente dotada” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 81), na versão em português, não é uma expressão usual de nossa língua.

<sup>6</sup> Essas referências serão mais bem expostas no primeiro capítulo desta dissertação.

se coroinha de um mosteiro. Aos 14 anos, conseguiu a entrada em um hospital como enfermeiro e recolhedor de esmolas e, sendo premiado pelo seu bom desempenho, pôde frequentar aulas de filosofia e de gramática. Aos 21 anos de idade, entrou para a ordem dos Carmelitas e adotou o nome de João de São Matias. Em pouco tempo como religioso, ficou insatisfeito com o pouco rigor das diretrizes espirituais de sua ordem e quase mudou para a ordem Cartuxos, em que poderia viver com maior radicalidade e abnegação<sup>7</sup> para atingir a santidade. Essa mudança não ocorreu, pois o jovem Frei teve um encontro com a Carmelita Madre Teresa de Jesus<sup>8</sup>. Ela apresentou a ele um projeto de reforma do Carmelo feminino que propunha, como João desejava, maior rigor nas diretrizes espirituais e o convidou para ser o reformador da ordem masculina. Assim, em 1568, nasceu um novo braço da ordem, os Carmelitas Descalços masculino, e também João da Cruz – novo nome adotado pelo jovem Frei. Ao mesmo tempo que a reforma foi acontecendo, uma parceria entre a Madre e o Frei se evidenciou. Apesar da grande diferença de idade entre eles – 27 anos – João da Cruz se tornou uma referência para a experiente Teresa de Jesus. Poucos anos após o início da reforma, Frei João se tornou alvo de perseguição pelos Carmelitas Calçados contrários ao movimento, sendo sequestrado e encarcerado por duas vezes. A primeira, em 1575, foi curta, porém violenta, gerando sequelas físicas permanentes. A segunda, em 1577, durou oito meses e foi marcada pelas torturas corporais e mentais. Embora as condições do cárcere fossem as piores possíveis, foi nesse período que surgiu, em nossa concepção, as facetas mais importantes desse homem – a mística e a poética. Em agosto de 1578, João conseguiu fugir e retomou sua principal função como reformador. E faleceu em 1591, aos 49 anos.

No segundo passo do primeiro capítulo, a partir das hagiografias e dos relatos de testemunhas que conviveram com SJC, buscamos conhecer algumas características pessoais desse santo. Tendo em vista a canonização de João da Cruz e a definição lacaniana de santidade, atribuída às pessoas desprendidas “da mais profunda das paixões comuns” (Lacan, 1948/1998, p. 110), confirmamos que essa importante faceta, a de santo, conferida pela Igreja ao místico em questão fora coerente como esse entendimento do psicanalista francês. Afinal, ele buscou sua santidade pelo radical desprendimento das paixões. E foi esse reconhecimento que

---

<sup>7</sup> O *Dicionário de mística* (1998/2003, p. 2) define a abnegação como: “a renúncia a nós mesmos, ao que temos de mais íntimo e pessoal”.

<sup>8</sup> Essa Madre será mais tarde conhecida como Santa Teresa de Ávila.

permitiu termos acesso a sua história. Uma infinidade de historiadores e teólogos se esforçaram para conhecer, intimamente e fisicamente, esse personagem. Alguns deles serão convocados nesse momento do trabalho. SJC foi tímido e pouco inclinado à comunicação, porém era “um homem de experiência, tato e firmeza de idéias [sic] (Jiménez, 1991, p. 12). Frei Eliseu dos Mártires, íntima testemunha de João, descreveu-o como simples, calmo, paciente, bondoso e afável (Sciadini, 1991/1995). Outra importantíssima testemunha foi Santa Teresa de Ávila, que se referiu ao Frei muitas vezes em sua obra. Ela o considerava um pai espiritual e importante inspiração para seu caminho de santidade. Esse reconhecimento, devido ao prestígio da santa, reforça o caráter de excepcionalidade de SJC. Ambos, SJC e Santa Teresa tiveram muitas facetas em comum: religiosos, reformadores, escritores, poetas e, principalmente, místicos. Essas facetas marcaram um período histórico com o surgimento de uma mística de grande impacto, pois o esforço de codificação de suas experiências místicas se dava por meio da escrita em prosa e em versos. Essas características evidenciaram, mais uma vez, a proximidade entre a escrita e a mística.

No terceiro passo, a partir da investigação da obra de SJC e das referências de estudiosos da literatura, procuramos conhecer sua faceta poética. Ele dedicou aproximadamente oito anos à escrita, entre 1578 e 1586, primeiro com suas poesias místicas e depois com a produção de livros em prosa que tentaram desvelar essa experiência. Quatro livros em prosa se destacam: *Subida do Monte Carmelo* (1578-1585), *Noite Escura* (1582-1585), *Cântico Espiritual* (1582-1584) e *Chama Viva de Amor* (1582-1587). Embora a produção desses livros seja mais volumosa do que a da poesia, seus poemas foram centrais em toda obra de SJC, pois foram justamente a inspiração para os seus livros em prosa. Criada no cárcere, sua poesia não surgiu com a finalidade de transmissão da experiência mística. SJC pareceu se valer da arte poética como um recurso capaz de dar sustentação ao momento que vivia (Jiménez, 1991). Além da intimidade com a mística e dos possíveis efeitos sobre o próprio autor, seu substancial reconhecimento no meio literário coloca sua poesia em um lugar de destaque. Seus poemas abordaram temas concernentes a sua mística, à relação amorosa (esposa-esposo e amante-amado), ao êxtase, à abnegação, ao abandono, ao gozo e à dor, estando SJC, em inúmeras passagens, como sujeito da oração e em uma posição feminina. Seus primeiros cantos ganharam destaque, pois conteriam a mais fidedigna informação sobre a experiência mística de SJC (Baruzi, 1924/1931).

Como último passo do primeiro capítulo, a partir de estudos filosóficos e teológicos sobre o tema da mística, buscamos especificar em qual mística se insere SJC. Tendo sua principal origem no meio religioso, demonstramos a amplitude epistemológica e conceitual do termo *mística* e procuramos compreender quais foram o estilo e a natureza da experiência de SJC na medida em que, pelo uso que fez dela Lacan, ela superaria a esfera religiosa. Além disso, buscamos evidenciar de que modo SJC fundou a *mística da ação* – denominação que expôs a intensa atividade da sua vida, contrariando a ideia de que a experiência mística teria o caráter apenas de confinamento, de contemplação e de isolamento. Incluído também na mística ocidental, cristã e moderna, ele se tornou uma referência.

SJC buscava uma união com Deus nomeando-a “matrimônio espiritual” (Cruz, 1577-1591/2002, p. 592); diante disso, indicou a abnegação como caminho para atingir seu objetivo. O efeito último dessa união era o êxtase que revela experiências concernentes ao corpo e semelhantes às narrativas sexuais indescritíveis, mas que também guardam um caráter intelectual graças à preservação de particularidades do indivíduo na experiência. Como outros místicos, SJC procurou transmitir, pela escrita, as etapas para alcançar essa união com Deus. Sua escrita em prosa se apresentou como uma tentativa frustrada de comunicar essa experiência, evidenciando um caráter de opacidade. Já sua poética possibilitaria maior acesso não apenas pela natural plasticidade linguística da poesia, mas, principalmente, por ser fruto direto da própria experiência mística.

No segundo capítulo, a partir dos textos e dos seminários de Lacan, investigamos o uso que o psicanalista fez da mística e de SJC, sem deixar de contextualizar esse tema junto àqueles próprios da psicanálise no momento em que Lacan proferia ou escrevia sua obra. Assim, identificamos os pontos em que a mística apareceu como um recurso utilizado para a transmissão de seu ensino. Porém, não nos aprofundamos na explanação das noções psicanalíticas desenvolvidas junto ao tema da mística, pois o que visamos, com este trabalho, é à explicitação da vasta utilização da mística em diferentes momentos do ensino de Lacan, no intuito de encontrar pontos em comum entre distintas citações. Já na tese de doutorado de Lacan, de 1932, presente no livro *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade, seguido de Primeiros escritos sobre a paranoia (1932/1987)*, constatamos o uso da mística inserida no saber médico-psiquiátrico. Seguindo uma tradição desse saber, ele aproximou a mística de fenômenos psicopatológicos. Nesse



contexto hostil à mística, conseguimos capturar um valor concedido a essa experiência por poder fornecer dados relevantes para alguns pesquisadores. No entanto, posteriormente, a partir do retorno de Lacan a Freud e de um novo uso da mística, o valor dado a essa experiência ganhou maior evidência.

Logo no primeiro seminário lacaniano, iniciamos nossa verificação de uma nova visão de Lacan sobre a mística. Segundo ele, a distinção entre os planos do simbólico, do imaginário e do real, por meio de uma organização lógica, proporciona avanços na experiência analítica e, caso essa distinção não existisse, cairíamos em “expressões que confinam à mística” (Lacan, 1953-1954/2009, p. 225). Apesar de haver um contraponto entre as expressões pertencentes à mística e às importantes noções da psicanálise, reconhecemos aí uma aproximação desses dois campos – psicanalítico e místico. E, partindo desse contraponto, também confirmamos a necessidade de aprofundarmos nosso saber sobre a concepção lacaniana de mística. Assim, identificamos e apresentamos os usos da mística como um modo de união ou como indizível e na sua relação com o desejo, o amor e o gozo. Além disso, destacamos a forma com que Lacan descreve SJC nas elaborações da tábua da sexuação e nas comparações com Angelus Silesius e o caso Schreber.

Nesse sentido, explorando as citações lacanianas de mística, constatamos que a referida palavra foi empregada muitas vezes como um tipo de união ou como algo indizível. De modo direto, Lacan (1971/2009) definiu: “o que não é dizível é, precisamente, o que é místico” (p. 26) e, de modo menos explícito, colocou a mística como uma forma de união não palpável, não concreta (Lacan, 1955-1956/1988). Essas duas citações exemplificam um constante emprego da mística e também sinalizam uma maneira de o psicanalista francês lidar com a dimensão do real tendo em vista seu lugar comum de inefabilidade.

A partir disso, verificamos a aproximação da mística com o plano do real na articulação dessa experiência com o desejo, pois a mística foi reconhecida como um caminho para apreendermos o que Lacan (1958-1959/2016) queria abordar em torno de uma “teoria do desejo” (p. 440), revelando que a satisfação do desejo se apresenta de modo misterioso. O psicanalista ainda atribuiu aos místicos uma característica essencial ao afirmar que eles se ligam ao “realismo do desejo” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 263). Dessa forma, verificamos como a experiência dos místicos serviu para exemplificar, de maneira ampla e também específica, a concepção do desejo.

O amor também se apresentou de uma forma intensa na experiência mística e produziu “frutos e loucuras bastante extraordinários” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 90). Lacan (1969-1970/2016) recorreu à reconhecida intensidade do amor entre os místicos e Deus para demonstrar que o amor tem um papel “místico ou mistificador” (p. 54) que vela e até obstrui a verdade como impotência. A extremidade do amor místico também foi utilizada nas explicações sobre o amor ao próximo, expondo com clareza que o gozo do próximo é um verdadeiro problema para esse amor (Lacan, 1959-1960/1988).

Na mais conhecida articulação lacaniana da mística, no *Seminário 20*, verificamos a mútua constituição das noções de mística e de gozo *mais-além*<sup>9</sup> e localizamos o explícito entrelaçamento do efeito de êxtase dos místicos com a noção de gozo da mulher. Contudo, mesmo antes, durante o percurso do ensino de Lacan, investigamos como essa articulação, aos poucos, foi se constituindo. Em 1957, atribuindo à mulher uma “espera mística” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 389), o psicanalista revelou uma intimidade entre a mística e o feminino. E, em 1969, Lacan (1968-1969/2008) descreveu os místicos como aqueles que tentavam “chegar à relação do gozo com o Um” (p. 133), resumindo o que entendia dessa experiência. O gozo, mediando a relação com o Absoluto, coloca o *eu* do místico em condição específica que se aproxima de uma questão concernente à experiência analítica – “Será que eu existo?” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 134). Finalmente, em 1973, Lacan utilizou os exemplos dos místicos para elucidar o gozo *não-todo* e, dando à fala deles *status* de referência, fiou-se naquilo que esse gozo tinha a transmitir. Assim, em uma declaração, o psicanalista entrelaçou categoricamente a mística ao gozo feminino: o gozo que o místico “experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência? E por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino?” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 82). Desse modo, percebemos que o êxtase místico, na condição de uma vivência de um gozo indizível, articula-se definitivamente a noções concernentes ao plano do real.

Também no *Seminário 20*, mostramos que o uso de SJC ganha lugar de destaque por ser o exemplo principal na descrição da tábua da sexualização. Sustentada

---

<sup>9</sup> Entendemos o gozo *mais-além*, o *não-todo*, o gozo da mulher e feminino como os que escapam/negam a ordem fálica; já o gozo fálico pode ser compreendido como um “atributo essencial da posição masculina –, concebido como um regime libidinal normatizado e, portanto, submetido aos limites estritos do significante” (Santiago, 2013, p. 90).

pelo gozo *não-todo*, a mística colocou esse santo, inevitavelmente, ocupando o lado da mulher na tábua. Logo, percebemos que o caráter excepcional dessa posição serviu para exhibir o modo como os sujeitos se colocam em sua relação com o Outro e também para exhibir o gozo envolvido nos lados masculinos e femininos dessa tábua.

Além disso, descrevemos a comparação de SJC com Angelus Silesius. Poeta, médico, místico e filósofo (Deghaye, 1992), Silesius escreveu um livro muitas vezes citado por Lacan que reúne dísticos rimados de um homem em busca de Deus. Os dois escritores, SJC e Silesius, foram utilizados pelas suas místicas e principalmente pelas suas obras: *Noite Escura* (1582-1585), do primeiro, e *O Peregrino Querubínico* (1675), do segundo. Procuramos acompanhar o forte domínio de Lacan sobre esses livros descrevendo todo seu entendimento sobre eles. De tal modo, buscamos demonstrar, nessa comparação, que o entendimento lacaniano colocou Angelus Silesius como exemplo da escrita criativa, clara, fálica e não totalmente mística, enquanto SJC foi exemplo de uma escrita obscura, *além do falo* e autenticamente mística.

Almejamos evidenciar a autenticidade da mística pela escrita de SJC a partir, ainda, de outra comparação: a desse santo com o caso Schreber. Em *O Seminário, livro 3: as psicoses*, em meio a elaborações sobre a psicose, Lacan (1955-1956/1988), cautelosamente, fez essa comparação, demonstrando todo um apreço por SJC. Verificamos que esse “grande místico” (Lacan, 1955-1956/1988, p. 96) foi convocado por apresentar questões concernentes ao real semelhantes, embora não iguais, ao quadro psicótico do caso Schreber. A posição feminina na relação com Deus, o encontro e a oferta para com a divindade permitiram a aproximação e, ao mesmo tempo, a distinção entre os dois, uma vez que apenas SJC, na concepção de Lacan, apresentou uma autêntica experiência mística. Diferente do que ocorre na mística, o relato de Schreber foi um depoimento “objetivado”, nem o *sujeito* esteve incluído na sua atividade delirante. Demonstramos, ainda, que, ao diferenciar, radicalmente, a poética de SJC da escrita de Schreber, Lacan (1955-1956/1988) conferiu à poesia do santo a capacidade de introduzir o leitor em uma “nova dimensão da experiência” (p. 96).

Além disso, abordamos a transcrição de uma comunicação de Lacan (1954/2008) – realizada em um congresso de psicologia religiosa, para um público distinto dos seminários – cujo tema girava “em torno de São João da Cruz” (p. 48) e cuja publicação recebeu o seguinte título: “Do símbolo e da sua função religiosa”.

Mesmo fora do contexto de transmissão da psicanálise, evidenciamos que esse material foi rico para nossa investigação por ter SJC no centro da discussão e por apresentar produtiva articulação entre a mística desse santo e a psicanálise. Lacan introduziu os ouvintes do congresso no saber psicanalítico destacando a função da fala em sua relação com o símbolo e com a verdade e revelando que essa relação gera efeitos na realidade. Assim, recolhemos, em meio a essa introdução, a informação crucial de que a experiência se destaca pela verificação da fala nas coisas e pelos seus efeitos de verdade no real. E também que os experimentadores só conseguem verificar sua experiência depois de “dar às coisas um alcance significativo” (Lacan, 1954/2008, p. 56). Com isso, podemos verificar melhor as articulações entre os fenômenos pertencentes à experiência mística e as noções psicanalíticas que envolvem a função da fala e seu efeito de verdade imiscuídas nas elaborações lacanianas, assim como a necessidade de compreendermos ainda mais a ideia do próprio Lacan sobre a experiência mística.

No terceiro capítulo, diante da constituição do evidente valor da experiência mística no ensino de Lacan, procuramos estabelecer uma concepção dessa experiência articulando referências e possíveis influências de teóricos desse tema sobre o psicanalista francês, juntamente à definição lacaniana de santo e aos possíveis efeitos da poesia de SJC sobre os leitores. Partimos da referência do próprio Lacan (1972-1973/2008), que não emprega “o termo mística como o empregava Péguy. A mística, não é de modo algum tudo aquilo que não é a política” (p. 81). O pensador Charles Péguy escreveu o livro *Notre jeunesse* [Nossa juventude] (1910 – tradução nossa), que indicava que a mística nasceria de modo puro e singular, mas que se degradaria em um trágico destino político. Demonstramos que algumas afirmações contidas nessa obra foram rebatidas com veemência por Lacan e que a mística não seria tão restrita nem possuiria um único fim. Para Lacan (1972-1973/2008), a mística teria “algo de sério” (p. 81) a nos informar.

Em seguida, exploramos a possível influência, indicada por Le Brun (2009), à concepção de experiência mística para Lacan. Demonstramos que o importante escritor e filósofo francês Georges Bataille tinha a admiração do psicanalista, que apontou o livro *A experiência interior* (1943) como “texto central da obra de Georges Bataille” (Lacan, 1957-1958/2008, p. 589). Nesse livro, o filósofo desenvolveu uma densa teoria sobre a experiência mística, indicando que, para atingir essa experiência,

seria preciso livrar-se de possíveis amarras externas. Assim, apresentamos pontos dessa teorização que se articulam com o uso lacaniano da mística.

Bataille (1943/2016) apresentou o êxtase como validação e consequência da experiência mística que percorreria uma “contestação do saber” (p. 44), uma desconstrução do próprio ser e uma constituição do *não-saber*. Do mesmo modo, Lacan (1954/2008) entendia que a entrada para experiência mística era precisamente “a extinção completa, radical até suas últimas raízes, de todas as paixões do amor próprio” (p. 69) e também admitia que os místicos não sabiam nada do que experimentavam (Lacan, 1972-1973/2008). Em outro ponto, Bataille apresentou a noção de *visão intelectual* do êxtase, na qual o místico valorizaria a apreensão do fenômeno pelo intelecto em detrimento dos momentos mais sensacionais e compassivos. Com Lacan (1972-1973/2008), perceberemos algo próximo dessa noção intelectual, pois, ao descrever a relação dos místicos com o gozo *mais-além*, o psicanalista utilizou expressões – *entrever* e *ideia* – que remetem a um contexto próprio do pensamento.

Depois, investigamos as definições de santo no ensino de Lacan e articulamos essas definições com o já exposto sobre a mística, com a finalidade de definir, mais precisamente, essa experiência. Inspirado pelo livro *L’Homme de cour* (1647), de Baltasar Gracián, e localizando a posição do analista, Lacan (1973/2003) revelou que o santo não deve chamar a atenção para si. Enquadramos essa característica no que foi explicitado na biografia de SJC. Os santos foram chamados “administradores do acesso ao desejo” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 317) devido a sua relação com uma divindade que absorve todas as imagens do desejo. Portanto, indicamos que o místico teria o “realismo do desejo” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 263) devido à extremidade de sua relação e à união com essa divindade condensadora de imagens. Usado para a localização do analista, o santo foi colocado, ainda, como resto do gozo, não se deixando enganar com a aproximação do próprio gozo (Lacan, 1973/2003). Desse modo, consideramos que o santo foi uma referência para o analista, enquanto o místico foi o exemplo para desenvolver as noções de gozo, de desejo, de lado *não-todo*, tendo em vista sua experiência extrema de santidade.

Logo, partimos para a investigação da localização da poesia na psicanálise no intuito de articularmos a faceta poética de SJC e apreendermos melhor sua experiência mística. Assim, demonstramos que Freud indicou a poética como detentora de informações que vão além do saber psicanalítico e que Lacan desvendou

o funcionamento e os efeitos da poesia apresentando-a como um instrumento de auxílio na transmissão do seu ensino. A partir de Lacan, apontamos a poesia de SJC como introdutora de sua experiência mística, perseguindo os efeitos que poderia gerar nos leitores. Além disso, com a indicação lacaniana de que, para verificação da experiência, o místico precisa criar um universo simbólico (Lacan, 1954/2008), ressaltamos a hipótese de que a poética de SJC poderia ter cumprido essa função.

Por fim, concluímos que as facetas poética e mística de SJC foram úteis em importantes transmissões de Lacan: a poesia, ao validar a autenticidade da experiência e introduzir os leitores em uma nova dimensão; a mística, ao contribuir para a constituição de noções – desejo, gozo *não-todo*, amor e lado da mulher – em seus aspectos concernentes ao real lacaniano. Os elementos recolhidos durante o trabalho – visão intelectual, inefabilidade e abnegação – foram fundamentais para uma apreensão mais precisa de uma experiência mística valorizada em todo seu processo. Portanto, a partir da definição de santidade, percebemos uma radicalidade da mística e, de modo colateral, uma indicação que a relaciona à posição do analista. Indicamos, ainda, que a poesia de SJC seria o melhor meio de explorarmos sua experiência mística e vislumbrarmos pontos que vão *além do falo*.

## 1 SÃO JOÃO DA CRUZ: HOMEM, SANTO, POETA E MÍSTICO

A vida de São João da Cruz – SJC – desperta interesse de distintos campos do saber. Literatura, filosofia e teologia buscaram e ainda buscam conhecer a história desse homem do século XVI que viveu sua vida sem ambicionar fama ou reconhecimento. Místico, escritor, poeta, santo e reformador<sup>10</sup> foram algumas de suas facetas. O interesse sobre ele fez com que surgissem estudos em torno da sua vida e da sua obra há alguns séculos. Felipe Jiménez (1991) afirmou que a tradição hagiográfica sobre o santo remonta ao início do século XVII. E, também nesse período, já haviam começado a surgir as primeiras publicações das obras do referido místico.

Algumas das primeiras hagiografias carregam forte influência religiosa, pois seus autores mantinham uma ligação direta com a ordem e/ou com a igreja desse místico e perderam sua credibilidade para nosso trabalho pela tendência a supervalorizar fatos vividos que justificariam a santidade de SJC. No século XX, estudos mais criteriosos, que geraram biografias e pesquisas sobre as obras de SJC, buscaram ser fidedignas aos fatos da vida e à autoria do escritor<sup>11</sup>. Dentre esses estudos, podemos destacar a obra *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* [São João da Cruz e o problema da experiência mística], (1924/1931 – tradução nossa)<sup>12</sup> do historiador e filósofo Jean Baruzi, que, pela sua formação acadêmica e pela meticulosa pesquisa que executou, se tornou uma referência para as hagiografias e para os livros sobre a obra desse santo publicadas posteriormente. Baruzi procurava aquilo que era mais original na mística de SJC e pesquisou minuciosamente fatos confiáveis da vida do autor, juntamente com a verificação da escrita mais autêntica desse místico.

A obra de Baruzi sobre SJC é ainda mais relevante para o nosso trabalho por um fato especial. Segundo o filósofo e especialista em temas religiosos, Jacques Le Brun (2009):

---

<sup>10</sup> São João da Cruz foi o principal ator da reforma da Ordem Carmelita masculina da qual participava.

<sup>11</sup> Baruzi (1924/1931) revelou que alguns textos foram atribuídos à SJC, mas teriam autoria diferente.

<sup>12</sup> Vale ressaltar que nesta dissertação será utilizada também, além da obra original em francês, sua versão em espanhol: *San Juan de La Cruz y el problema de la experiencia mística* (1924/2001).

Jean Baruzi foi professor de filosofia de Lacan no Colégio Stanislas em 1917-1918; é verdade que não sabemos nada sobre esse ensino, e Lacan não parece ter citado o nome de seu antigo professor, nem nos Escritos, nem nos Seminários, mesmo que certos testemunhos nos levem a pensar que Lacan possa ter ficado em contato com ele.<sup>13</sup> (p. 5 – tradução nossa)

O possível contato de Lacan com Baruzi, revelado por Le Brun, fortaleceria ainda mais a recomendação da obra do professor sobre SJC, e, caso o psicanalista tenha tido contato com ela, já poderíamos afirmar que ele teve acesso a uma robusta referência da história e da obra desse místico.

No momento inicial desta dissertação, procuraremos expor alguns elementos biográficos de SJC e abordaremos as facetas que contribuirão para nossa pesquisa. Sua biografia, suas características<sup>14</sup> pessoais, sua obra e sua mística serão abordadas para que nos aproximemos das razões pelas quais Lacan valorizou esse homem, incluindo-o entre as “pessoas dotadas” (Lacan, 1972-1973/1975, p. 70 – tradução nossa)<sup>15</sup>.

A pesquisa sobre a biografia e sobre a obra de SJC terá como principais referências, além da obra de Baruzi (1924/1931) citada acima, duas biografias – *São João da Cruz: doutor do “Tudo e Nada”* (1990/1992) de Pedro Berardino e *São João da Cruz: pequena biografia* (1990/2009) de Bernard Sesé – e duas coletâneas com as obras do místico – *São João da Cruz: obras completas* (1577-1591/2002) e *São João da Cruz: poesias completas* (1577-1585/1991), comentados e organizados por Patrício Sciadini e Felipe Jiménez, respectivamente.

Apesar de Baruzi alertar em sua obra, diversas vezes, sobre a dificuldade de precisar datas e locais da infância de SJC, as referências escolhidas desenvolvem suas narrativas de maneira coerente entre si, sem contradições relevantes em relação à vida do santo – uma vez que utilizam como material de pesquisa, em regra, as mesmas fontes, muito embora deem enfoque diversificado, seja romântico, literário, religioso ou histórico. Vale ressaltar que não pretendemos nos aprofundar em uma pesquisa histórica, assim, confiamos a esses livros a tarefa de transmitir um pouco de quem foi SJC.

---

<sup>13</sup> No original: “Jean Baruzi avait été le professeur de philosophie de Lacan à Stanislas en 1917-1918; il est vrai qu’on ne sait rien de cet enseignement et Lacan ne semble avoir cité le nom de son ancien professeur ni dans les Écrits, ni dans les séminaires, même si certains témoignages laissent penser que Lacan avait pu rester en rapport avec lui” (Le Brun, 2009, p. 5).

<sup>14</sup> Utilizamos esse termo para dizer sobre algumas peculiaridades pessoais que serão descritas no decorrer deste capítulo.

<sup>15</sup> No original: “gens dou és” (Lacan, 1972-1973/1975, p. 70).



A vida de SJC será descrita por meio dos fatos mais relevantes, mencionados cronologicamente, passando pela dura infância, pela vida religiosa, pela morte e por acontecimentos póstumos relativos ao seu reconhecimento como Doutor da Igreja, escritor, santo e místico. Além disso, descreveremos algumas características pessoais transmitidas por testemunhas que conviveram com ele para que possamos ter um panorama mais global de quem era esse homem. A abordagem das obras procurará demonstrar a importância da escrita na experiência mística de SJC, sendo a poesia o recurso principal e mais original para nosso acesso à mística do santo.

Ao discorrer sobre a mística de SJC, tentaremos delimitar em qual tradição está localizada, tendo em vista a abrangência que esse termo tem em seus diferentes usos, significações e acepções. O termo *mística* é utilizado em vários momentos históricos e segundo doutrinas distintas, ocorrendo, portanto, em diversas religiões e correntes filosóficas e poéticas, sendo que cada uma delas têm particularidades próprias. Partiremos, no entanto, de uma visão geral sobre a noção de mística, indo, em seguida, em direção àquela em que se insere a poética de SJC. Buscaremos explanar os conceitos e os termos utilizados dentro da mística ocidental e católica, na qual SJC é reconhecido, almejando localizar a mística desse santo por meio de estudos filosóficos e teológicos sobre o tema.

### 1.1 BREVE BIOGRAFIA DE SÃO JOÃO DA CRUZ<sup>16</sup>

João de Yepes nasceu em 1542, em data desconhecida, na cidade de Fontiveros (Ávila), Espanha. Filho de Gonzalo de Yepes e Catarina Álvares e irmão caçula de Francisco e Luís. Sua mãe era órfã de pai e mãe e tinha origem pobre. Exercia a função de tecelã para sobreviver. Seu pai era natural de Toledo e sua família tinha “antepassados ilustres na ciência e nas armas” (Berardino, 1990/1992, p.16),

---

<sup>16</sup> A fim de proporcionar uma leitura mais fluida dessa breve biografia, citaremos em nota as referências usadas para essa elaboração. Como já descrito acima, utilizamos o livro de Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (1924/1931); duas biografias dedicadas ao SJC – *São João da Cruz: doutor do “Tudo e Nada”* (1990/1992) de Berardino e *São João da Cruz: pequena biografia* (1990/2009) de Sesé – e dois livros dedicados às obras do místico – *São João da Cruz: obras completas* (1577-1591/2002) e *São João da Cruz: poesias completas* (1577-1585/1991), comentados e organizados por Sciadini e Jiménez, respectivamente. Vale ressaltar que todas as informações contidas nesse subcapítulo são retiradas dessas mesmas fontes e, sempre quando se fizer necessário, citaremos de maneira pontual uma referência específica.

mas, por também ser órfão, Gonzalo não gozava de riqueza e trabalhava como contador para um dos seus tios, comerciante de seda.

A união do casal gerou o rompimento de Gonzalo com seus parentes, que não aprovavam seu casamento com uma mulher de origem pobre. Gonzalo, então, mudou-se para Fontiveros e adotou a profissão da esposa no intuito de conseguir sustento.

A família passou por muitas dificuldades para sobreviver devido à sua pobreza e ainda teve essa condição agravada com a morte do patriarca três anos depois do nascimento de João. Alguns meses após a morte de Gonzalo, Luís também faleceu, o que aumentou ainda mais o sofrimento familiar.

Diante da necessidade de garantir melhores condições para seus filhos, Catarina viajou com eles para Toledo e recorreu aos parentes de seu falecido marido. Sem êxito e após uma dura jornada, voltou a Fontiveros.

A mãe e o irmão mais velho de João trabalhavam como tecelões, mas precisaram se mudar para Arévalo quando a condição em Fontiveros ficou insustentável, época em que Francisco tinha 20 anos e João, 6. Nessa nova cidade, Francisco se casou e constituiu uma nova família, dedicando-se às práticas da igreja católica, frequentando missas, orando e meditando diariamente. Esses fatos geraram grande influência na vida de João, tendo sido essenciais para sua futura vocação religiosa.

Três anos depois da chegada em Arévalo, as duas famílias se mudaram para Medina del Campo, e João ajudava, como podia, no ofício da família.

Catarina, preocupada com o futuro de João, conseguiu a admissão dele no Colégio da Doutrina, onde o jovem tentou aprender outros ofícios – carpintaria, alfaiataria, escultura e pintura –, mas não obteve bom desempenho, por ter demonstrado poucas habilidades para essas funções<sup>17</sup>. Devido ao insucesso nos ofícios do Colégio da Doutrina, foi encaminhado para ser coroinha em um mosteiro e encontrou, nessa função, grande satisfação, executando sua atividade exemplarmente. Aos 14 anos, João passou a trabalhar no Hospital “*de las bubas*” como enfermeiro, além disso recolhia esmolas para as despesas da instituição. Seu desempenho e sua dedicação foram premiados com a possibilidade de frequentar as

---

<sup>17</sup> Apesar de não se tornar pintor ou escultor, essas expressões artísticas apareceram durante sua vida religiosa por meio de muitas esculturas de cristo e de desenhos com temas místicos.

aulas de gramática e de filosofia no colégio da Companhia de Jesus. Nessa época, ele já teria escolhido seguir a vida religiosa.

O filho caçula de Catarina frequentou as aulas até o término dos estudos e, aos 21 anos de idade, escolheu entrar para os Carmelitas, dentre as várias ordens religiosas existentes na região em que residia. Seu ingresso na ordem se deu em 1563, e, logo, João de Yepes adotou o nome João de São Matías. No ano seguinte, mudou-se para Salamanca e completou sua formação intelectual e acadêmica.

Em pouco tempo no Carmelo, o agora Frei João começou a ficar insatisfeito com as diretrizes espirituais da ordem, pois estavam centradas em uma forte prática de mendicância em detrimento de outros preceitos. Ele aspirava a uma vida eremítica de isolamento, mortificação, clausura e contemplação. Essas práticas incluíam-se na regra primitiva – regra de diretrizes e exercícios espirituais austeros, seguidas pelos fundadores da ordem Carmelita –, que, nos tempos de João, não eram adotadas como antigamente.

A opção de Frei João pela pobreza também fazia parte do seu entendimento daquilo que, para ele, significava a busca espiritual, mas no Carmelo não conseguia seguir essa via em plenitude. A ordem permitia alguns luxos que, na visão dele, estavam fora do seu ideal. As diferenças entre as práticas da sua ordem e suas aspirações espirituais fizeram com que Frei João cogitasse mudar para a ordem dos Cartuxos, onde as diretrizes adotadas eram mais adequadas ao seu projeto de santidade. A mudança de ordem só não se concretizou porque o jovem Frei teve um encontro, no Carmelo, com uma importante religiosa. Esse fato mudou a direção da sua vida.

Santa Teresa de Ávila, na época Madre Teresa de Jesus, conhecida mística da igreja católica, também era uma Carmelita e, no período em que Frei João estava vivenciando a dúvida em relação à mudança de ordem, ela estava envolvida com a reforma do Carmelo. A Madre propunha o retorno da ordem Carmelita à regra primitiva, inspirada nos primeiros eremitas do monte Carmelo, onde o isolamento, a contemplação, a oração, a pobreza e a abnegação eram seguidos com rigor. Cabe ressaltar a importância do conceito de “abnegação”, frequentemente utilizado no contexto místico como renúncia radical de si mesmo, de suas vontades e de seus interesses. Centralizando-se nessa nova diretriz, surgiria um novo braço da ordem, os Carmelitas Descalços.

Em meados de 1567, Teresa de Jesus, que já havia conseguido fundar dois conventos femininos que adotavam os ideais da reforma, teve seu primeiro contato com o jovem Frei João. Esse histórico encontro proporcionou uma virada na vida de ambos. A Madre encontrou em João a pessoa ideal para que a reforma também ocorresse entre os frades, e João viu a possibilidade de praticar seu ideal de espiritualidade no Carmelo Descalço. Em pouco tempo, Frei João de São Matías, apesar de ser 27 anos mais novo que Madre Teresa, tornou-se o conselheiro espiritual e uma referência de santidade para essa importante mulher.

No ano seguinte ao encontro, João começou uma nova missão. Adotou um hábito mais simples, despojou-se do calçado e trocou mais uma vez seu nome. Nasceu aí Frei João da Cruz, nome que o acompanhou até o fim. Ele se alternou, durante alguns anos, nas funções de vigário/confessor dos mosteiros reformados femininos, subprior, mestre de noviços e fundou mosteiros reformados masculinos. Esse período foi de grande atividade para o Frei, com mudanças constantes de cidade, muitas vezes acompanhado de Teresa, na missão de expandir os Carmelitas Descalços. Contudo, ao mesmo tempo que esse movimento ganhava força e adeptos dentro do Carmelo, ele também desagradava outros religiosos da ordem, contrários à reforma.

A reforma proposta pelos Descalços começou a influenciar mudanças gerais em toda a ordem Carmelita, e uma batalha política se iniciou. Rapidamente, um movimento contra a reforma ganhou corpo, e o combate a ela se tornou ostensivo. No entanto, a fama e a força política de Madre Teresa de Jesus impediam que as investidas mais violentas ocorressem contra ela; assim, as perseguições se voltaram contra João.

A primeira ação contra os Descalços ocorreu em 1575, por meio de violento sequestro e prisão de Frei João em um mosteiro em Medina. Porém, ele logo foi libertado com a intervenção de um superior que simpatizava com o jovem reformador. Embora não tenha ficado preso em Medina por longo tempo, os maus tratos e as agressões físicas sofridas no período o deixaram debilitado fisicamente e causaram sequelas que o acompanharam durante toda vida.

No dia 2 de dezembro de 1577, Frei João e um companheiro de reforma, padre Germano, foram aprisionados e levados ao convento do Carmo. Após alguns dias, o padre foi transferido para o convento de *la Moraleja* e conseguiu fugir depois de dois meses. Já João foi transferido para o convento Calçado de Toledo, onde ficou

prisioneiro durante oito meses. Durante todo esse período de aprisionamento no convento de Toledo, as condições eram as piores possíveis. Desde sua captura, seu traslado e seu cárcere no convento, era maltratado e açoitado. Sendo considerado rebelde e traidor da ordem, foi insultado por todos os Carmelitas Calçados que tinham contato com ele.

A cela na qual João ficou encarcerado durante oito meses não era “diferente das prisões onde, ainda hoje, se consomem as vítimas das ditaduras políticas” (Berardino, 1990/1992, p. 141). Preso nessa pequena cela, sem janela e sem o mínimo de condições de higiene, possuía uma alimentação à base de pão, água e sardinha. Sofreu com o frio intenso do inverno e com o calor escaldante do verão, sendo que suas vestes foram as mesmas durante todo o período.

João era conduzido para o refeitório do convento e recebia açoites diários durante a ceia. Era “despido até a cintura e surrado a sangue com a ‘disciplina’” (Berardino, 1990/1992, p. 142). Lá, somavam-se às torturas físicas os insultos do prior e de outros religiosos que o acusavam de traidor e rebelde. O Frei, contudo, comportava-se de maneira submissa e humilde. Esse comportamento irritava ainda mais o superior do convento, que, por isso, intensificava as ações contra seu prisioneiro.

Na cela, era vigiado por um carcereiro que cumpria com rigor as ordens do prior de manter o cativo em condições desumanas. As torturas psicológicas e físicas mantinham-se durante todo o dia e toda a noite. Segundo Sesé (1990/2009), João respondia às humilhações com o silêncio e não se revoltava contra seus algozes, mas, com o passar do tempo, em seu íntimo, a dúvida e a desolação começaram a atormentar sua alma. Ele se questionava sobre suas escolhas e se perguntava se, realmente, não havia sido rebelde ou traidor. Sentia-se abandonado por todos e por Deus e, nesse período, suas experiências místicas começaram a ganhar maior consistência – eis aqui um momento importante para nossas futuras discussões.

Depois de seis meses encarcerado, houve a troca do seu carcereiro por outro que o tratava com menos severidade, e seu sofrimento começou a ter algum alívio. O novo carcereiro deixava que João passasse algumas horas na sala, fora da cela, e lhe fornecia tinta e papel. Esses fatos permitiram, respectivamente, o conhecimento necessário para João planejar a sua fuga e o registro de suas poesias místicas nascidas no cárcere.

Durante todo o tempo de prisão do Frei João, Madre Teresa buscou, com todas as forças, notícias do seu paradeiro e utilizou todos seus contatos para encontrá-lo e libertá-lo, mas não obteve sucesso.

Em meados de agosto de 1578, carregando seu caderno de poesias<sup>18</sup>, João da Cruz conseguiu fugir do cárcere conventual e se refugiou em um convento das Descalças, também em Toledo. No momento, ele era um homem no limite da vida. Depois de um período escondido dos seus perseguidores, João retomou sua função como reformador do Carmelo e, com o tempo, assumiu várias funções religiosas como superior, prior, reitor e definidor nos conventos reformados.

As viagens para as cidades do interior da Espanha foram inúmeras, sempre fundando novos conventos e participando das conquistas da legalidade da ordem dos Descalços. A rivalidade entre os Calçados e os Descalços permaneceu até 1580, quando ocorreu a separação definitiva das ordens. Aos poucos, o Frei João começou a perder o prestígio dentro da própria ordem deixando de exercer funções nos conventos de que participava.

Sua debilidade física, oriunda dos maus-tratos experimentados na prisão e das mortificações da sua rigorosa prática religiosa, acompanhou-o até o fim. No decorrer do tempo, passou a sofrer de doenças mais graves. À meia-noite do dia 13 para o dia 14 de dezembro de 1591, morreu, em Úbeda, aos 49 anos, Frei João da Cruz. Segundo Sciadini (2002), alguns fatos relevantes se deram depois da sua morte: em 1593, seu corpo foi levado para Segóvia; em 1618, apareceu a primeira edição dos seus escritos; em 1675, foi beatificado; em 1726, foi canonizado; em 1926, foi proclamado doutor da igreja e chamado de doutor místico da igreja; e, em 1952, foi proclamado padroeiro dos poetas espanhóis.

### **1.1.1 São João da Cruz por dentro e por fora**

A partir dos fatos aqui mencionados, buscaremos tomar conhecimento de algumas características pessoais de SJC que serão úteis para as futuras reflexões deste trabalho. É inquestionável que a importância conferida à pessoa de João, nos

---

<sup>18</sup> Em nota de rodapé, Jiménez (1991) destacou outras tradições que acreditavam que SJC havia composto suas poesias de memória. No entanto, a partir de um depoimento de Magdalena del Espíritu Santo – uma testemunha da chegada do frei ao convento depois do cárcere –, não houve dúvidas sobre esse ponto: Magdalena relatou que João chegara ao convento em posse de um caderno.

dias de hoje, surgiu em sua canonização. Ser considerado um santo católico, além de aumentar a estima de historiadores e religiosos pelo místico, revela alguns atributos que podemos conferir a ele. O santo busca uma vida distinta daquela compartilhada pelas pessoas da sua época; o próprio Lacan (1948/1998) o define como desprendido “da mais profunda das paixões comuns” (p. 110).

Vulgarmente, o santo católico é aquele que executou, de modo exemplar e com êxito, os preceitos de Jesus Cristo para sua vida. Portanto, a história extraordinária de um santo tem como parte central a sua vivência do que entende como a vontade de Deus. Ao mesmo tempo, o caminho percorrido por cada santo guarda certa singularidade. Existem, na história da igreja católica, vários estilos diferentes de santidades. Alguns foram reconhecidos principalmente pelo exercício da pobreza e da mendicância, outros pela vida monástica e pelo isolamento, outros pela caridade. Essas são maneiras, dentre muitas possíveis, de pessoas passarem a ser consideradas especiais para a igreja católica. Vale destacar que o processo de canonização da igreja foi validado por Lacan (1975/2003) quando o psicanalista francês utilizou a expressão “recononecer [s’y reconique]” (p. 562), no texto “Joyce, o Sintoma” do *Outros Escritos*, afirmando que a igreja entenderia bastante sobre esse processo de reconhecer os santos.

SJC, como os outros santos, dedicou sua vida a cumprir a vontade divina, percorrendo, no entanto, um caminho próprio para isso. O esforço de conhecer esse santo, intimamente e fisicamente, é uma tarefa que a maioria das hagiografias tentou assumir. Segundo Jiménez (1577-1585/1991), no prefácio do livro *São João da Cruz: poesias completas*, muitas dessas hagiografias tentaram apresentar o referido santo como uma pessoa humilde, retraída, doce, sossegada e de inocente santidade, mas essas características parecem não corresponder à sua história. Ao contrário, podemos observar que a trajetória e as dificuldades vividas por ele demonstram força e perseverança na sustentação de suas escolhas. “Frei João encarregou-se de missões sumamente delicadas e enfrentou problemas graves que só um homem de experiência, tato e firmeza de ideias poderia resolver” (Jiménez, 1991, p. 12). Contudo, era tímido e pouco inclinado à comunicação, mas, sem dúvida, como podemos constatar com o conhecimento de sua biografia, não era submisso.

As hagiografias elaboradas a partir de pesquisas mais minuciosas sobre o santo frequentemente apresentam testemunhas que conviveram com o SJC. Frei Eliseu dos Mártires era uma delas. Segundo Sciadini (1991/1995), no livro *São João*

da Cruz, Eliseu dos Mártires era um fiel secretário de SJC e o descrevia como um homem simples, calmo, paciente, bondoso e afável com todos. Em seu depoimento feito para a canonização do ainda Frei João da Cruz, retirado do livro *São João da Cruz: Obras Completas*, declarou que:

Era homem de compleição mediana, de rosto grave e venerável, algo trigueiro e de feição harmoniosa; seu trato e conversação, agradáveis, muito espiritual e de grande proveito para os que o ouviam ou conversavam com ele... Conhecia a fundo, por experiência, os assuntos referentes à oração e a vida de intimidade com Deus... Foi amigo de recolhimento e de parcimônia no falar; raramente ria e sempre com muita discrição. (Mártires apud Sciadini, 1577-1591/2002, p. 67)

Apesar da personalidade séria, sua presença agradava as pessoas que entravam em contato com ele. Outra importante testemunha foi Santa Teresa de Ávila. Podemos constatar, nas *Obras Completas: Teresa de Jesus*, que ela se referiu a ele inúmeras vezes, direta ou indiretamente, revelando intimidade, parceria, respeito e influência (Jesus, 1560-1582/2015). Chamava-o de “Pai de minha alma” (Jesus, 1560-1582/2015, p. 1439) e “Senequita”<sup>19</sup> (Baruzi, 1924/1931, p. 102), revelando toda sua admiração e seu carinho pelo parceiro de reforma. Recolhendo trechos de algumas cartas da Madre para seus discípulos em que há referências ao Frei João, podemos observar, ainda, a grande referência que ele era para Teresa: “embora pequeno na estatura, entendo que é grande coisa aos olhos de Deus” (Jesus, 1560-1582/2015, p. 1054). Além disso, podemos verificar que a presença do jovem Frei era sentida de maneira única pela experiente Madre: “um homem celestial e divino; pois eu lhe digo, ... não achei em toda Castela outro como ele, que tanto afervore no caminho do céu. Não pode imaginar a saudade que me causa sua falta” (Jesus, 1560-1582/2015, p. 1439).

A relação entre esses dois santos parece ir além da missão de reforma do Carmelo. A influência e a admiração mútua estiveram sempre presentes. Como já mencionado acima, Santa Teresa entendia SJC como um pai espiritual. Além disso, os dois eram pessoas consideradas místicas e também se dedicaram à escrita poética e em prosa para transmitir suas experiências. Essa parceria, em sua época, foi extremamente relevante porque marcou um período histórico com o surgimento de uma mística de grande impacto: “A idade moderna viu também os dois grandes

---

<sup>19</sup> Referência ao filósofo Lucio Aneu Sêneca (4 a.C – 65 d.C), pelo qual Madre Teresa nutria grande admiração intelectual.



místicos espanhóis, Teresa de Jesus e João da Cruz, que representam o ponto mais alto da codificação da experiência mística e aos quais se referem todos os teólogos posteriores” (Borriello, Caruana, Del Genio & Suffi, 1998/2003, p. 709). Mais especificamente, SJC tinha, como aspecto mais marcante de sua história, sem dúvida, sua experiência mística. Portanto, essa experiência parece resumir aquilo que foi mais singular na vida desse homem.

Sendo a mística de SJC um dos focos principais da nossa pesquisa e considerando que a escrita seria a principal fonte de acesso à sua mística, nos debruçaremos, ainda, sobre esta faceta do santo, a de escritor, mesmo que seja apenas uma dentre tantas outras de sua vida. Assim, descreveremos sua atividade como escritor a seguir.

### **1.1.2 São João da Cruz e sua escrita**

São João da Cruz se dedicou à produção escrita por um curto período, foram aproximadamente oito anos, entre 1578 e 1586. Inicialmente, no período do cárcere, com suas poesias místicas, e, posteriormente, com a produção de livros que tinham como finalidade transmitir o conteúdo da experiência mística de forma orgânica e pedagógica (Sciadini, 2002). Sua obra literária pode ser dividida em três grandes grupos: poesias, prosas e escritos oficiais da sua Ordem. Os escritos oficiais não apresentam grande importância para nossa pesquisa devido a sua função específica de organização, administração e orientação dos Carmelitas. Já seus livros em prosa tiveram grande impacto na vivência dos religiosos do Carmelo e também dos praticantes católicos que, procurando se aprofundar na experiência mística, utilizavam e ainda utilizam esses livros como guia.

Os quatro principais livros em prosa são: *Subida do Monte Carmelo* (1578-1585), *Noite Escura* (1582-1585), *Cântico Espiritual* (1582-1584) e *Chama Viva de Amor* (1582-1587). A referência a esses quatro livros foi retirada do *São João da Cruz: obras completas* (1977-1991/2002). Sendo que as datas apresentadas nesses livros são imprecisas e/ou abrangentes, podemos presumir que isso se dá pelo longo período de escrita ou por contemplar as datas de aparecimento das poesias que inspiram a composição das prosas, posteriormente escritas, ou, ainda, simplesmente pela falta de informações exatas a respeito desses fatos. Vale destacar que os livros

*Cântico Espiritual* (1582-1584) e *Chama viva de amor* (1582-1587) sofreram uma segunda redação em datas posteriores.

Dentre os quatro livros em prosa de SJC, o mais conhecido é o *Noite Escura* (1582-1585), que foi também o que ganhou maior relevância neste trabalho, pois, como veremos mais à frente, foi citado por Lacan, de modo explícito, em um dos seus seminários. Embora a produção desses livros seja mais volumosa do que a das poesias, os versos de SJC foram mais centrais em toda sua obra. Uma vez que, constituíram importante inspiração para os grandes tratados *ascéticos-místicos* produzidos por ele, ora encabeçando, ora introduzindo, ora sintetizando e ora exemplificando os ensinamentos que queria conduzir. Vale ressaltar que conceito de *ascético-místico* é concebido, no âmbito da teologia, como ensino e como exercícios espirituais que indicam o caminho para se alcançar a experiência mística.

Diante de todo o drama da vida de SJC e da sua função política/religiosa, as atividades como escritor tiveram papel secundário. A prioridade dele não era a produção literária, o que justifica o fato de três dos seus quatro escritos principais terem ficado inacabados (Sciadini, 2002). Todavia, apesar da parca dedicação de SJC na produção de textos, suas poesias foram de extrema relevância literária, não só pelo momento em que surgiram como também pelos temas singulares que abordavam.

#### 1.1.2.1 A arte poética de São João da Cruz

Como já indicado, o poeta SJC parece ter surgido, expressivamente, dentro do cárcere, durante o período de sua prisão em Toledo. A arte poética pareceu vir socorrer o jovem Frei das angústias, do sofrimento e do abandono vivenciados nessa ocasião. Ele “não aspirava criar uma obra que perdurasse ou que tivesse ecos mais amplos. Em resumo, não vivia para a arte, valia-se dela” (Jiménez, 1991, p. 16). Assim, começamos a observar que sua escrita poética não tinha como finalidade encontrar leitores que a admirassem; contudo sua intimidade com a experiência mística e os possíveis efeitos dessa experiência sobre o próprio autor, verificados nos textos, colocam sua poesia em lugar de destaque em nosso trabalho.

É conveniente ressaltar que o reconhecimento literário mais substancial do autor recaí sobre a sua poesia. Jiménez (1991), estudioso da literatura espanhola, afirmou:

A arte poética de São João da Cruz adianta-se a seu tempo e utiliza fórmulas expressivas que pertencem ao nosso. Sua prosa, ao contrário (exceção feita a suas belezas), retrocede à Idade Média, a um escolasticismo que não pode alcançar a perfeição desejada porque comenta textos bem pouco escolásticos. (p. 24)

Além do prestígio literário, os poemas de SJC proporcionaram estudos nas áreas da teologia e da filosofia. A título de exemplo, Edith Stein (1891-1942), carmelita e importante filósofa, seguidora de Edmund Husserl (1859-1938), dedicou estudos sobre os símbolos joaninos, pelo prisma da fenomenologia, no livro *A ciência da cruz: estudos sobre São João da Cruz (1940/2014)*<sup>20</sup>. As expressões utilizadas nos poemas provocaram estudos para desvendá-las, e os símbolos empregados, como a noite, ganharam destaque nessas áreas.

Nas poesias de João da Cruz, encontramos alguns temas e ideias recorrentes que provocam a curiosidade de leitores e estudiosos. A relação amorosa (esposa-esposo e amante-amado), a experiência de êxtase, a abnegação, o abandono, o gozo e a dor são frequentemente abordados, estando SJC, em inúmeras passagens, como sujeito da oração em uma posição feminina. Essa posição pode ser observada na seguinte estrofe retirada do livro *São João da Cruz: poesias completas*:

[...] Ali me deu peito  
e me ensinou ciência saborosa;  
e dei-me de tal jeito,  
a mim todo, ditosa:  
ali lhe prometi ser sua esposa. [...] <sup>21</sup> (Cruz, 1577-1585/1991, p. 43)

A importância dos escritos poéticos ganha ainda mais ênfase ao seguirmos a tese apresentada por Baruzi (1924/1931), que indicou que o melhor meio de aproximação da mística de SJC é a sua poesia. Ele afirmou que o que há de mais original na experiência mística do santo se traduziu em seus primeiros cantos. Inclusive, Baruzi defendeu que SJC, por influência doutrinal, alterou seus escritos e poemas em um segundo momento como se quisesse ocultar algo que na experiência original estaria fora de alguns preceitos religiosos que seguia. As expressões místicas contidas na sua poética seriam perturbadoras para a ordem Carmelita. Assim, já

<sup>20</sup> Tivemos a ocasião de fazer a leitura desse livro, mas, diante do caráter profundamente fenomenológico e da influência religiosa da autora, esse material se tornou obsoleto para nossos estudos.

<sup>21</sup> Optamos por utilizar três pontos entre colchetes para indicar a supressão de algumas estrofes, evitando a interferência na pontuação do poeta.

começamos a perceber que a mística não se confunde totalmente com a experiência religiosa e que os primeiros cantos guardariam preciosa informação sobre a singularidade da experiência mística de SJC, experiência essa que ultrapassaria entendimentos mais comuns.

Sendo assim, neste momento, vemos a necessidade de localizar em qual mística SJC está inserido para que tenhamos maior compreensão sobre a noção pela qual estamos transitando aqui.

## 1.2 A MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ

O termo *mística*, devido ao seu uso em várias culturas e tradições religiosas durante a história, tem um caráter universal. Em geral, entre eremitas, monges, budistas, hindus e até filósofos e poetas, encontramos pessoas que buscam uma experiência de fusão com algo maior, seja Deus, o universo, o vazio, outra dimensão ou o mundo externo, e que, por vivenciarem essa experiência, são denominadas *místicas*. Essa abrangência cultural gera uma amplitude epistemológica e conceitual que nos remete a várias acepções do termo.

Para termos maior compreensão da mística em nossa cultura, recorramos a definições do senso comum para essa palavra: “1. O estudo das coisas divinas ou espirituais. 2. Misticismo. 3. Crença ou sentimento arraigado de devotamento a uma ideia, causa, clube, etc. (Ferreira, 2010, p. 1404)<sup>22</sup>. A palavra *misticismo*, por sua vez, é definida da seguinte forma: “1. Fenômeno de fé religiosa intensa, de união perfeita com Deus e o Absoluto, numa experiência individual independente da vontade e que, não raro, é acompanhada de manifestações psíquicas (êxtase, estigma, etc.)” (Ferreira, 2010, p. 1404). Com isso podemos averiguar o quanto a mística e o misticismo estão fortemente relacionados, no entendimento comum, à esfera religiosa e que seus parâmetros de credibilidade passam pelo crivo da fé ou da crença.

Os usos da palavra *mística*, desde sua origem, remetem a um fenômeno pouco comum, a um fato extraordinário. Segundo Luigi Borriello (1998/2003), no *Dicionário de Mística*, o termo tem origem no adjetivo grego *mytikós*, que provém do verbo *myo* e significa *calar-se, fechar os olhos*. Desse significado deriva *mysterion*, que é o rito

---

<sup>22</sup> *Dicionário Aurélio da língua portuguesa* (2010).

secreto que coloca o homem em contato com a divindade. Ao utilizarmos o termo *mística*, muitas vezes somos levados a esferas de significações como crença, devoção, superstição e mistério. Contudo, tomaremos o campo místico mais como uma realidade secreta, oculta ao conhecimento comum, e que se revela através de experiências que envolvem, principalmente, o corpo.

A magnitude dessa noção e suas várias aplicações nos obrigam a fazer um recorte para entendermos em qual tipo de mística SJC está inserido e à qual mística Lacan se referia. É essencial analisar o termo indo em direção à mística ocidental e cristã na qual SJC está incluído, com importante reconhecimento, e tentar superar a tradicional oposição entre ciência e religião, tendo em vista que a noção de mística é mais comum às religiões do que ao campo da psicanálise por meio do qual desenvolvemos nossa pesquisa. Afinal, essa investigação parte da citação lacaniana que, ultrapassando essa oposição, colocou SJC como um místico exemplar que tem algo sério a nos transmitir: “A mística... É algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas... como são João da Cruz” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 81). Além de escritor e poeta, SJC foi considerado doutor místico da igreja católica e um dos maiores místicos ocidentais. Entretanto, qual seria o estilo e a natureza da experiência mística de SJC na medida em que ela não se confunde totalmente com a experiência religiosa? Essa pergunta ganha relevância diante da seriedade concedida por Lacan àquilo que os místicos têm a nos oferecer sobre a vida mental.

### **1.2.1 Mística da ação e o matrimônio espiritual**

A mística de SJC, junto à de Santa Teresa, é considerada referência da Idade Moderna e do cristianismo. As experiências místicas desses dois santos apresentaram uma nova particularidade: “Eles viveram plenamente o clima do Concílio de Trento<sup>23</sup> (1545-1563), que ligava a mística à atividade missionária fora e dentro dos conventos. A mística tornou-se mística da ação” (Borriello, Caruana, Del Genio & Suffi, 1998/2003, p. 709). O surgimento dessa nova característica colocou a mística em movimento, retirando-a de uma experiência puramente contemplativa e de

---

<sup>23</sup> O Concílio é uma importante reunião de autoridades eclesiásticas, incluindo o Papa, que tem como objetivo direcionar a igreja em questões de fé, doutrina e costumes. O Concílio de Trento foi o mais longo da história da igreja, funcionou no período da Reforma Protestante e dele partiu as principais orientações para a Contrarreforma.

isolamento para aproximá-la de uma prática em direção aos fiéis e religiosos envolvidos com os referidos santos. SJC e Santa Teresa foram místicos com grande atividade: reformadores, viajantes, escritores, poetas e doutores da igreja. Mas a “mística da ação” é apenas um ponto de singularidade da mística de SJC que o diferencia daquilo que os estudiosos descrevem como a mística cristã de uma maneira geral.

O místico aspira a uma relação outra, além da comum relação entre os seres falantes. Levando em consideração as concepções mais usuais que definem a “mística como conhecimento experimental de Deus” (Borriello, Caruana, Del Genio & Suffi, 1998/2003, p. 709), tomamos o místico como aquele que leva sua vida centrado nessa experiência e que procura um caminho para permanecer com acesso ao absoluto. SJC afirmava que “uma alma começa a servir a Deus até chegar ao último estado de perfeição<sup>24</sup>, que é o matrimônio espiritual” (Cruz, 1577-1591/2002, p. 592). A mística abarcaria toda uma maneira singular de viver. Haveria, portanto, um modo de agir, de pensar, de meditar, de orar, de contemplar e de interagir para que se alcance a união com Deus.

No âmbito da igreja católica, SJC é conhecido como *Doutor do tudo e nada*<sup>25</sup>, nome que indica a centralidade do seu ensinamento sobre o caminho que deve ser percorrido por aqueles que desejam o encontro com o divino. De modo sintético, Deus seria o tudo, o ser completo, aquele que sustenta toda a existência, e o ser humano seria a criatura que, para ter acesso ao tudo, deveria se colocar como nada, sendo a radicalidade do ato de abnegação o caminho principal para o encontro divino. Assim afirmou o santo:

Para vir a ser TUDO – não queiras ter gosto em NADA  
 Para vir a saber TUDO – não queiras saber algo em NADA  
 Para vir a possuir TUDO – não queiras possuir algo em NADA  
 Para vir a ser TUDO – não queiras ser algo em NADA [...] (Cruz, 1577-1591/2002, pp. 84-87)

Tornou-se lugar comum tomar o êxtase como um dos efeitos dessa união do místico com a divindade. “Etimologicamente a palavra êxtase indica o ‘sair fora de si’ e o ‘estar fora de si’. Hoje o *ekstase* místico é posto em confronto com o ‘enstase’, isto é, com o estar em si” (Sudbrack apud Borriello, Caruana, Del Genio & Suffi,

<sup>24</sup> O estado de perfeição refere-se ao estado de união divina.

<sup>25</sup> Essa nomeação de SJC é o subtítulo de uma das biografias consultadas neste trabalho.

1998/2003, p. 411). Apesar da complexidade desse fenômeno, podemos entendê-lo como um conceito que se refere à fusão/arrebatamento do indivíduo com o/pelo todo, mas não se trata de uma possessão em que Deus toma o corpo e a mente do escolhido e suprime sua consciência. Esse ponto, que será mais detidamente desenvolvido em outro momento, é de suma importância, pois haveria uma interação do indivíduo com o divino, mas as particularidades do indivíduo seriam preservadas, assim como sua memória e a certeza de ter experimentado algo único. Resguarda-se, então, um caráter que podemos antecipar como intelectual: “Em verdade, chegando ao estado da união divina, a alma goza de grande sossego em suas potências naturais e tem adormecido os seus ímpetos e ânsias sensíveis na parte espiritual” (Cruz, 1577-1591/2002, p. 186). E seguindo a indicação da intimidade da mística com a poesia, recorreremos à seguinte estrofe da “Noite Escura”, retirada do livro *São João da Cruz: poesias completas*, para demonstrar uma vivência de êxtase:

[...] Oh! noite que guiaste!  
 Oh! noite mais amável que a alvorada!  
 Oh! noite que juntaste  
 Amado com amada,  
 amada em seu Amado transformada! [...] (Cruz, 1577-1585/1991, p. 51)

Os momentos de êxtase são narrados de forma impactante, o deleite vivido durante o contato com o transcendente é bastante intenso. A mística Santa Teresa de Ávila (1560-1582/2015), por exemplo, relatou que tinha “arroubos” (p. 399) de gozo e que seu corpo ficava alquebrado e desconjuntado, a ponto de dias depois da experiência, mal conseguir escrever por causa das mãos doloridas. Portanto, o gozo do corpo seria atingido de forma direta.

Os relatos do êxtase vivenciado muitas vezes se assemelham a narrativas de atos sexuais, sendo carregados de sensualidade e erotismo. Como recurso dessas narrativas, as alusões ao encontro entre amantes são utilizadas com frequência e podem ser observadas durante muitos trechos das poesias de SJC em que sua alma seria a esposa de Deus:

[...] Havendo entrado a esposa  
 naquele ameno horto desejado,  
 à vontade repousa,  
 o colo reclinado  
 sobre os braços dulcíssimos do Amado. [...] (Cruz, 1577-1585/1991, p. 47)

É comum que os místicos tentem transmitir pela escrita as etapas para alcançar a união com Deus com o objetivo de conduzir outros para essa vivência, para esse modo de vida. Uma infinidade de conceitos e de símbolos são utilizados tanto para tentar descrever a experiência quanto para indicar o caminho até ela. Segundo Nicolas Abbagnano (1971/2012), no *Dicionário de filosofia*: “O estudo místico consiste essencialmente em definir os graus progressivos da ascensão do homem até Deus, em ilustrar com metáforas o estado de êxtase e em procurar promover essa ascensão com discursos edificantes” (p. 783).

Apesar do esforço em descrever esses encontros, pouco pode ser falado sobre eles: “Não nos é permitido conhecer as formas mais elevadas de experiência porque são muito inefáveis para poderem ser compreendidas pela inteligência humana” (Borriello, Caruana, Del Genio & Suffi, 1998/2003, p. 407). O êxtase parece guardar um mistério acessível apenas para aqueles que procuraram o caminho místico e alcançaram essa experiência de maneira plena. O místico “chega a experimentar sensações que ultrapassam a dimensão corpórea” (Borriello, Caruana, Del Genio & Suffi, 1998/2003, p. 411), indicando o seu caráter extraordinário, o que dificulta o relato fidedigno do fenômeno. Por esse motivo, muitas vezes os místicos lançam mão do recurso poético para tentar transmitir a experiência.

A poesia, em sua plasticidade linguística, aparece como ferramenta simbólica diante da inefabilidade dos fenômenos que compõem a mística. Como já sinalizado no subcapítulo anterior, Baruzi (1924/2001) indica que a poesia é o melhor meio de acesso à mística de SJC:

Restariam poucas esperanças de descobrir, por detrás da construção doutrinal, o ritmo da experiência se a técnica adotada por São João da Cruz não o fizera às vezes transparente. Nele a experiência se traduz imediatamente em canto. Poemas de uma qualidade soberana servem de tema aos escritos. E, segundo matizes que teremos que desvelar, toda obra completa é, ao mesmo tempo, expressão de uma experiência longínqua e secreta e explicação de um porvir lírico. Um simbolismo, inserido desde o princípio nos poemas, se estende, imediatamente, pelo pensamento discursivo, sem ofuscar o movimento dialético, ao menos nos seus melhores momentos.<sup>26</sup> (p. 41 – tradução nossa)

---

<sup>26</sup> No original: “Quedarían pocas esperanzas de descubrir por detrás de la construcción doctrinal el ritmo de la experiencia si la técnica adoptada por Juan de la Cruz no nos lo hiciera a veces transparente. En él, la experiencia se traduce inmediatamente en canto. Poemas de una calidad soberana sirven de tema a los escritos. Y, según matices que tendremos que ir desvelando, toda la obra entera es, al propio tiempo, expresión de una experiencia lejana y secreta y explicación devenir lírico. Un simbolismo, inserto desde el principio en los poemas, se despliega inmediatamente, por el pensamiento discursivo, sin empañar el movimiento dialéctico, al menos en sus mejores momentos” (Baruzi, 1924/2001, p. 41).



É importante ressaltar o modo como o autor enfatiza o caráter de opacidade das construções poéticas de SJC, fator que coincide com a própria concepção do que, para Lacan, é a experiência do real – coincidência que será mais bem explorada na sequência desta pesquisa. Essa opacidade se reforça nos prólogos que introduzem as obras de SJC, em que a poesia é utilizada, de modo central, para tentar descrever a própria experiência mística. SJC apresentou as canções em íntima ligação com a união divina e afirmou que elas não poderiam ser totalmente desvendadas, pois seriam uma inspiração direta de Deus durante seus momentos de intimidade com Ele:

Seria, ao contrário, ignorância supor que as expressões amorosas de inteligência mística, como são as Canções, possam ser explicadas com clareza por meio de palavras ...

Essas Canções, tendo sido compostas em amor de abundante inteligência mística, não poderão ser explicadas completamente, nem aliás, é esta minha intenção. (Cruz, 1577-1591/2002, pp. 575-576)

O uso da produção poética de SJC se apresenta como um caminho importante a ser percorrido durante esta pesquisa para alcançarmos nosso principal objetivo: compreendermos as contribuições que a mística desse santo pode oferecer ao campo de conhecimento psicanalítico. A seguir, faz-se necessário, portanto, nos debruçarmos sobre o uso que Lacan fez da mística de uma maneira mais globalizada. Tentaremos contextualizar a utilização da mística durante sua obra e destacar quais seriam suas referências ao utilizar esse termo. E assim poderemos articular a singularidade da mística de SJC com aquilo que Lacan queria nos transmitir com sua acepção do campo do gozo.

## 2 A MÍSTICA E SÃO JOÃO DA CRUZ NA OBRA DE LACAN

O uso da noção de mística na obra de Lacan surgiu em seus primeiros escritos. Mesmo em sua tese de doutorado, de 1932, publicada no livro *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade, seguido de Primeiros escritos sobre a paranoia* (1932/1987), essa noção apareceu algumas vezes. O uso da mística estava ainda inserido no saber psiquiátrico, pois Lacan ainda era um jovem em processo de formação médica. Em um segundo momento, ele abdicou da tradição psiquiátrica e se voltou para o ensino psicanalítico; com isso, uma nova maneira de usar a mística apareceu.

Podemos constatar que Lacan demonstra uma erudição significativa ao utilizar, com propriedade, distintos campos do saber. Filosofia, literatura, matemática, arte e religião, entre outros, são frequentemente evocados no ensino do psicanalista. Uma das consequências disso é o uso do termo *mística* em vários momentos de sua obra, estando presente em praticamente todos os seminários e escritos. As derivações dessa noção – misticismo, mistificação, desmistificação, mistificante, etc. – também foram constantemente utilizadas.

Lacan recorreu a essa noção, até então estranha ao campo psicanalítico, como recurso argumentativo, apresentando diferentes maneiras de empregá-la. Parece-nos que algumas vezes o uso da referida palavra ocorreu de maneira marginal, sem grande relevância ou impacto sobre suas elaborações, enquanto em outros momentos esse uso foi fundamental para aquilo que estava sendo proferido. Segundo Le Brun (2009), Lacan apresentou, na transmissão da psicanálise, uma evolução progressiva no valor e no uso da mística: há uma impressão inicial de certo desdém; mas, no decorrer do tempo, suas elaborações passaram a conferir maior apreço a esse singular fenômeno. No entanto, parece-nos precipitado, nesse momento, corroborar essa afirmação do filósofo Le Brun, pois as numerosas citações referentes à mística presentes desde o início do ensino lacaniano e já recolhidas para o desenvolvimento desta pesquisa dão-nos outra impressão.

Juntamente ao uso da noção de mística, mas sem dúvida com menor frequência, o exemplo de SJC esteve presente nos ensinamentos lacanianos. Lacan citou vários místicos explicitamente, tais como “Ângela de Foligno” (1959-1960/1988, p. 229), “Maria Allacoque” (1959-1960/1988, p. 229), “Apuleio” (1971-1972/2012, p. 103),

“Hadewijch d'Anvers” (1972-1973/2008, p. 81), “santa Tereza” (1972-1973/2008, p. 82)<sup>27</sup>, contudo SJC foi um dos mais citados entre eles. O referido místico apareceu em alguns momentos específicos: nas comparações com Angelus Silesius e com Schreber, na contribuição de Lacan em um congresso de psicologia religiosa bem como nas elaborações de seu último ensino sobre o quadro da sexuação<sup>28</sup>.

Neste momento, aprofundaremos nossa pesquisa no que se refere ao uso que Lacan fez da noção de mística e às citações feitas por ele sobre SJC. Procuraremos explicitar essas citações de maneira contextualizada, isto é, relacionando-as àquilo com que o psicanalista estava envolvido no momento em que proferia ou escrevia sua obra. E assim, identificaremos os pontos em que a mística apareceu como um recurso utilizado para a transmissão de seu ensino. Porém, não nos aprofundaremos nas noções psicanalíticas envolvidas com a mística, pois nosso principal objetivo é expor, de maneira clara, o vasto uso lacaniano da mística em diferentes contextos.

Devido ao abrangente volume dessas citações, optamos por utilizar apenas as referências das publicações autorizadas e também excluimos as expressões que derivam da palavra *mística*. Assim, dividiremos este capítulo em distintos momentos que correspondem ao uso extenso e profundo que Lacan fez da mística ao longo de sua obra.

No primeiro momento, mostraremos que a mística estava presente desde o começo nos textos de Lacan. Em sua tese de doutorado, essa presença demonstrou que tal noção sempre foi do seu interesse, mas naquele contexto, como já apontado anteriormente, o uso da mística ganhou uma conotação distinta da do resto de seu ensino. No segundo momento, abordaremos a noção de mística e o exemplo de SJC dentro do ensino lacaniano. Logo, para melhor exposição, a mística e SJC serão apresentados em temas selecionados a partir dos seus vários usos pela transmissão lacaniana. No terceiro momento, apresentaremos a contribuição de Lacan, como psicanalista, em um congresso cujo tema central foi SJC e que, devido a essa centralidade, tornou-se uma importante referência para este trabalho.

---

<sup>27</sup> Os nomes das místicas Ângela de Foligno, Maria Allacoque, Hadewijch d'Anvers e santa Tereza, como transcritos nos seminários, são conhecidos com grafias diferentes na língua portuguesa: Ângela de Foligno, Margarida Maria Alacoque, Hadewijch de Antuérpia e Santa Teresa de Jesus ou Santa Teresa de Ávila, respectivamente.

<sup>28</sup> As referências das citações em que apareceu o exemplo de SJC serão apresentadas nos subcapítulos a seguir.

## 2.1 LACAN: UM JOVEM PSIQUIATRA E A MÍSTICA

As primeiras citações da noção de mística aparecem em um importante trabalho acadêmico de Lacan (1932/1987). Aos 31 anos de idade, o ainda jovem psiquiatra defendeu sua tese de doutorado, que lhe conferiu o título de doutor em medicina forense. Na época, mesmo demonstrando simpatia pela teoria psicanalítica, sua tese foi naturalmente desenvolvida dentro dessa especialidade da medicina.

Segundo Le Brun (2009), encontramos, na tradição psiquiátrica iniciada no século XVII, uma articulação da mística com as categorias psicopatológicas em que essa noção apareceu. A mística, “como distúrbio psicológico, tendência melancólica, desordem do corpo e do espírito, suscitou uma abundante e muitas vezes interessante literatura psiquiátrica, que, de Charcot<sup>29</sup> a Janet<sup>30</sup> e muitos outros, começa a ser bem conhecida” (Le Brun, 2009, p. 2 – tradução nossa)<sup>31</sup>. Essa vertente da abordagem psiquiátrica se manteve até a época da tese de Lacan e, ainda segundo Le Brun, influenciou-o na interpretação de vários temas da mística cristã presentes no caso Aimée, também de forma psicopatológica. Vale explicitar que Aimée foi um estudo de caso analisado na tese que:

O material documental, os ditos e os escritos da paciente, oferecem numerosas analogias com as palavras e com os escritos dos místicos cristãos modernos tanto na forma, nos poemas (como outrora aqueles de São João da Cruz, de Surin, de Mme Guyon, etc.) e nos escritos inspirados, quanto em seu conteúdo, nas imagens, nas descrições, nas confidências autobiográficas. (Le Brun, 2009, pp. 4-5 – tradução nossa)<sup>32</sup>

Uma dessas analogias aproximava a mística do fenômeno psicopatológico do delírio. O místico, em sua união com a divindade, seria enquadrado em um delírio de grandeza, sendo colocado no mesmo patamar do inventor, do interpretador filial e do erotômano:

<sup>29</sup> Jean-Martin Charcot (1825-1893), importante psiquiatra e neurologista francês.

<sup>30</sup> Pierre Janet (1859-1947), importante psicólogo, psiquiatra e neurologista francês.

<sup>31</sup> No original: “comme trouble psychologique, tendance mélancolique, désordre du corps et de l’esprit a suscité une abondante et souvent intéressante littérature psychiatrique, qui, de Charcot à Janet et à bien d’autres commence à être bien connue” (Le Brun, 2009, p. 2.).

<sup>32</sup> No original: “offre de nombreuses analogies avec les paroles et les écrits des mystiques chrétiens modernes aussi bien dans la forme, les poèmes (comme jadis ceux de Jean de la Croix, de Surin, de Mme Guyon, etc.) et les écrits inspirés, que dans leur contenu, les images, les descriptions, les confidences autobiographiques” (Le Brun, 2009, pp. 4-5).

Quanto ao delírio, ele se elabora segundo “duas direções opostas que freqüentemente [sic] se combinam entre si”. São o “delírio de prejuízo em seu sentido mais geral e o delírio de grandeza”. Sob a primeira denominação se agrupam o delírio de perseguição, de ciúme e de hipocondria. Sob a segunda, os delírios dos inventores, dos interpretadores filiais, dos místicos, dos erotômanos. A ligação é estreita entre todas essas manifestações; o polimorfismo, freqüente [sic], a associação bipolar de um grupo ao outro, comum. (Lacan, 1932/1987, p. 16)

Le Brun (2009) indicou que, apesar de Lacan evocar algumas vezes expressões patológicas ao se referir à mística – “paranoia mística” (Lacan, 1932/1987, p. 47) e “delírio místico” (Lacan, 1932/1987, p. 103) –, em determinado momento ele concedeu um valor de conhecimento à experiência mística. Ao aproximar as metafísicas tradicionais da concepção dos místicos, não refutou os dados da experiência comum em nome de uma purificação dos excessos da metafísica. Lacan (1932/1987) afirmou que as discussões que envolvem a abordagem das experiências apontam para dois riscos. O primeiro incidiria sobre aqueles que se deixam enganar por uma contaminação da metafísica presente naturalmente nas experiências, mas que acreditam estar resguardados dessa contaminação. O segundo risco incidiria sobre aqueles que tentam extrair completamente aquilo que é metafísico deixando de tocar a realidade experimental; com isso, acabam por transformá-la inteiramente ou por rejeitá-la (Lacan, 1932/1987). Lacan pareceu ponderar esses dois extremos, sem se enganar pela contaminação metafísica nem rejeitá-la. Mesmo com toda dureza da “ciência psiquiátrica”<sup>33</sup> (Lacan, 1932/1987, p. 1) para com a mística, algum valor foi preservado para Lacan, pois essa última teria algo aproveitável por se tratar de uma experiência.

Inserida no saber psiquiátrico, a concepção de mística conforme desenvolvida na tese de Lacan não foi colocada em um lugar favorável nem ofereceu nenhuma novidade. A utilização dessa concepção apareceu como um exemplo vulgar junto à exposição de fenômenos patológicos, sendo disposta quase no mesmo patamar das clássicas psicopatologias. Entretanto, o valor concedido à experiência antecipa-se como um destaque dentro de nossa dissertação. Contudo esse valor só terá maior evidência quando uma nova visão e um novo uso da mística, a partir do retorno de Lacan a Freud, forem apresentados nos momentos a seguir.

---

<sup>33</sup> Lacan evoca a expressão “ciência psiquiátrica” para introduzir sua tese.

## 2.2 A MÍSTICA NO ENSINO LACANIANO

A mística conforme concebida na tese de doutorado de Lacan foi tratada de modo bastante distinto nos momentos subsequentes, isto é, no seu ensino psicanalítico. Neste ensino, a noção de mística não foi utilizada como um fenômeno a ser interpretado pelos conceitos psicanalíticos, mas sim como instrumento que visava elucidar pontos da teoria que Lacan queria comunicar. Logo, ele recorreu à mística muitas vezes como algo importante a transmitir e com surpreendente abrangência, tendo em vista o meio em que essa noção estava sendo empregada. Utilizou esse fenômeno em elaborações teóricas psicanalíticas de alta complexidade. Assim, em seu primeiro seminário – *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954/2009)* –, Lacan demonstrou a importância e a amplitude conceitual que a mística poderia vir a servir. Em meio às elaborações sobre a relação do sujeito com o outro e sobre o desejo envolvido nessa relação, Lacan abordou a mística como detentora de expressões que se contraporiam a conceituações psicanalíticas.

Essa anterioridade não é cronológica, mas lógica, e só fazemos aí uma dedução. Ela não é menos fundamental, porque nos permite distinguir os planos do simbólico, do imaginário e do real, sem os quais não se pode avançar na experiência analítica senão usando expressões que confinam à mística. (Lacan, 1953-1954/2009, p. 225)

A distinção entre as noções dos planos do simbólico, do imaginário e do real por meio de uma organização lógica, na psicanálise lacaniana, têm relevância incontestável para o progresso da experiência analítica. Já as expressões da mística apareceram como um possível fim caso houvesse a ausência da organização lógica dessas noções psicanalíticas. Portanto, mesmo considerando a distinção entre o ternário: simbólico, imaginário, real e as expressões da experiência mística, podemos contatar, desde já, a importância da referida afirmação, pois alguma articulação existe entre esses planos e a mística. Lacan não nos disse quais seriam essas expressões, mas, durante seus seminários e escritos, poderemos tentar capturar como elas se articulam em seu ensino. Assim, nos momentos seguintes, apresentaremos alguns modos em que a mística foi empregada no ensino do psicanalista, aparecendo como uma forma de união ou como indizível e na relação com o desejo, com o amor e com o gozo. E ainda destacaremos os momentos em que SJC foi utilizado explicitamente

nas elaborações da tábua da sexuação e também nas comparações com Angelus Silesius e com Schreber.

Essa apresentação visa demonstrar os empregos mais comuns da mística por Lacan. Vale ressaltar que muitas vezes tivemos que fazer uma investigação mais minuciosa devido ao uso constante, por parte de Lacan, da mística como um adjetivo, em que o emprego da referida palavra vinha como se sua significação fosse nítida para seus ouvintes ou leitores. Por fim, na sequência, apresentaremos, por temas, as articulações da mística com a psicanálise lacaniana.

### 2.2.1 Mística como um tipo de união e como indizível

Lacan utilizou a mística muitas vezes como uma forma de união ou de algo indizível – nesta pesquisa recolhemos considerável número de citações<sup>34</sup> que demonstram esse uso. Como já indicado no capítulo 1, quando tratamos da mística de SJC, a experiência do místico em sua união com a divindade comporta algo que não poderia ser simbolizado, uma vez que esse fenômeno parece ultrapassar os limites da linguagem, não podendo ser explicado por meio de simples palavras. Embora as expressões relacionadas à mística – *união* e *indizível* – apareçam quase sempre juntas, Lacan, contudo, as empregou algumas vezes separadamente.

Lacan (1971/2009), em *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*, em 20 de janeiro de 1971, explanando sobre a noção de *ousia* de Aristóteles, demonstrou o uso da mística como indizível de maneira explícita:

Não se deve acreditar que Aristóteles seja muito mais avançado, por depositar a ênfase da realidade no indivíduo. Indivíduo: isso quer dizer, exatamente... o que não se pode dizer. E, até certo ponto, se Aristóteles não fosse o lógico maravilhoso que é, que deu o passo ímpar e decisivo graças ao qual temos um referencial concernente ao que é uma sequência articulada de significantes, poderíamos dizer que, em sua maneira de assinalar o que é a *ousia*, ou, em outras palavras, o real, ele se comporta como um místico. O que é próprio da *ousia*, como ele mesmo diz, é que ela não pode ser atribuída, de maneira alguma. Não é dizível. O que não é dizível é, precisamente, o que é místico. Ele não fala muito por esse lado, mas dá lugar ao místico. É evidente que a solução da questão da Ideia não podia ocorrer a Platão. É pelo lado da função e da variável que tudo isso encontra sua solução. (p. 26)

---

<sup>34</sup> Na pesquisa feita para esta dissertação, encontramos 17 vezes o uso da mística relacionado à “união” ou ao “indizível” durante a extensão da obra lacaniana, mas utilizaremos apenas algumas dessas citações neste subcapítulo.

O psicanalista é enfático em sua afirmação: “o que não é dizível é, precisamente, o que é místico”; portanto, não deixa dúvidas quanto a isso. O contexto em que a noção aristotélica de real estava sendo debatida pareceu convocar a mística para esse lugar do inefável. A ênfase dada não foi desproporcional tendo em vista a quantidade de vezes que constatamos o amplo emprego da mística como indizível.

Em uma citação anterior e de maneira menos explícita, identificamos o uso da mística como um modo de ligação. Envoltos em questões sobre a psicose, Lacan (1955-1956/1988), em *O Seminário, livro 3: as psicoses*, em 30 de novembro de 1955, apresentou a relação de um erotômano com o outro, objeto de seu amor, como uma relação não concreta. E, para auxiliar o entendimento dessa ligação erotomaníaca, a mística, junto ao amor platônico, manifesta-se como um tipo de união não palpável. “O outro ao qual se endereça o erotômano é particularíssimo, já que o sujeito não tem com ele nenhuma relação concreta, de modo que foi possível falar de ligação mística ou de amor platônico” (Lacan, 1955-1956/1988, p. 55).

Lacan (1959-1960/1988), ao elaborar um pensamento sobre o ato do amor em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, em 10 de fevereiro de 1960, utilizou explicitamente a palavra *união* junto à *mística* mas também a empregou com certa imprecisão. Assim afirmou o psicanalista: “Esse ato, essa fusão, jamais podemos saber se se trata de união mística, de reconhecimento distante do Outro, ou de outra coisa” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 189). Tomar a mística como união e como algo indizível apresentou-se como importante recurso explicativo no ensino lacaniano, principalmente se consideramos que a aproximação da mística com o indizível constitui-se como uma das maneiras que Lacan encontrou para dar conta da dimensão do real na experiência analítica devido seu caráter de inefabilidade.

### **2.2.2 Mística e o real do desejo**

Em *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação* (1958-1959/2016), em 3 de junho de 1959, abordando as concepções de Ser e Um em sua articulação com o real e o simbólico, as noções de desejo, de sujeito, de objeto e de outro foram trazidas à tona. Nesse contexto, Lacan (1958-1959/2016, p. 439) afirmou que sempre remetemos “ao amor do outro para resolver tudo” e que isso revela um descompasso entre desejo, sujeito e objeto. A experiência religiosa e a mística como detentora de uma teoria do desejo, em que “a satisfação do desejo está ligada a toda uma



organização divina” (Lacan, 1958-1959/2016, p. 440), foram nesse momento evocadas.

Vou mais longe: digo que, no fim das contas, a única teoria do desejo em que poderíamos reconhecer, se eu puser os pingos nos is, o esboço dos números que me servirão para articulá-la para vocês é aquele que os dogmas religiosos orientam. Não é por acaso que o desejo está efetivamente inscrito na articulação religiosa – claro que em recantos protegidos – de acesso reservado, não aberto para os comuns mortais, dos fiéis – em recantos chamados “mística”. Enquanto tal, a satisfação do desejo está ligada a toda uma organização divina que, para o comum acima mencionado, se apresenta sob a forma dos mistérios – provavelmente também para os demais, não há necessidade de nomeá-los. E há que se ver o que podem representar, para o crente de alma sensível, termos suficientemente vibrantes como “encarnação” ou “redenção”. (Lacan, 1958-1959/2016, p. 440)

Lacan atribuiu à mística um caminho para aprendermos algo sobre o que ele queria abordar em torno de uma teoria do desejo. Essa teoria teria acesso a questões que, para os “comuns”, viria em forma de mistério. Mais à frente em seu ensino, Lacan pareceu indicar melhor a relação entre a mística e o desejo. Em *O Seminário, livro 10: a angústia*, em 15 de maio de 1963, afirmou:

Todos aqueles, especificamente os místicos, que se ligaram ao que eu poderia chamar de realismo do desejo, e para quem qualquer tentativa de atingir o essencial deve superar o que há de mais cativante numa aparência que nunca é concebida senão como aparência visual, já nos puseram na trilha de algo que também é atestado por toda sorte de fenômenos naturais, a saber, as chamadas aparências miméticas, que se manifestam na escala animal exatamente no mesmo ponto em que aparece o olho. (Lacan, 1962-1963/2005, pp. 263-264)

Portanto, Lacan conferiu aos místicos a ligação com o “realismo do desejo”, em que se busca o essencial em detrimento da cativante “aparência visual”. Se procurarmos localizar melhor o que seria esse realismo, mais uma vez nos aproximaríamos da dimensão do real? Os místicos têm, em sua experiência, elementos valiosos que podem demonstrar esse caráter importante da noção de desejo para os psicanalistas. E é de modo parecido que a proximidade da mística com o amor e o gozo surgiu na teoria lacaniana.

### **2.2.3 Mística e o real do amor**

Em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, em 10 de fevereiro de 1960, Lacan (1959-1960/1988) revelou a tentativa fracassada de alguns teóricos em

aproximar a “organização das formas do amor cortês” (p. 185) das expressões amorosas na experiência mística. Vale explicar que o amor cortês foi um tipo de comportamento amoroso que surgiu no período medieval. Sua principal característica era a idealização da pessoa amada de maneira exacerbada, tendo como caminho o ideal de cortesia. Muitas vezes o objeto desse amor era uma pessoa inacessível por ser casada ou celibatária, o que gerava maior drama para esse amor. A aparente proximidade entre o amor cortês e a experiência mística foi pelo “nível da economia da referência do sujeito ao objeto de amor” (p. 185), mas Lacan indicou que a única proximidade estrutural era a atividade de criação poética presente nesses dois contextos. O amor na mística não teria esse objeto idealizado inacessível, pelo contrário, como já sabemos, o místico tem uma relação de união como aquele que ama.

A noção de amor tem uma aplicação relevante no contexto da experiência mística. Como já indicado no capítulo 1 desta dissertação, quando tratamos sobre a mística de SJC, a relação entre o místico e a divindade é comumente descrita como uma parceria amorosa de grande intensidade. E isso não passou despercebido para Lacan. Em *O Seminário, livro 8: a transferência*, em 21 de dezembro de 1960, ele evidenciou esse conhecimento sobre o amor na mística cristã.

Não se pode negar que o amor tenha produzido na mística cristã frutos e loucuras bastante extraordinários, segundo a própria tradição cristã. Diante disso, é importante delinear qual a importância do amor na transferência que se produz em torno desse outro, Sócrates, que, do seu lado, é apenas um homem que se pretende especialista em amor, mas que só deixa isso a prova mais simplesmente natural (Lacan, 1960-1961/1992, p. 90).

Em meio às elaborações sobre a transferência em que os textos de Platão foram evocados, um paralelo entre o amor cristão e o de Sócrates revelou a intensidade do amor na relação mística. A partir desse ponto, Lacan indicou a necessidade de se compreender o valor do amor transferencial que se produz em torno do importante filósofo e, de modo colateral, evidenciou o efeito extraordinário que o amor produz nos místicos. Sem aprofundarmos sobre os possíveis efeitos desse amor sobre os místicos, que sem dúvida não é uma experiência comum do amor, ficamos com a demonstração da direta relação entre amor e mística.

Em outra citação, em *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, em 14 de janeiro de 1970, explanando sobre a impotência como concernente à verdade, Lacan

(1969-1970/2016) assegurou que ter amor à fraqueza é a essência do amor e que amar “é dar o que não se tem, ou seja, aquilo que poderia reparar essa fraqueza original” (p. 54). Nesse ponto, também proferiu:

E ao mesmo tempo se concebe, se entreabre esse papel – não sei se devo chamá-lo de místico ou mistificador – que desde sempre foi dado, em uma certa vertente, ao amor. Esse amor universal, como dizem, cujos farrapos nos brandem para acalmarmos, isso é precisamente com que velamos, e mesmo obstruímos o que é a verdade. (Lacan, 1969-1970/2016, p. 54)

Na articulação entre o amor e a verdade, a mística surgiu como um possível adjetivo dado ao papel do amor e, em sua intimidade com a relação amorosa, serviu como indicativo daquilo que foi velado ou do que até obstruiu a verdade da impotência. Ao mesmo tempo que a mística se articula ao amor e à verdade, podemos verificar, com as palavras de Lacan, que ela também foi evocada para indicar aquilo a que, da esfera amorosa, não temos acesso.

Em meio às explanações sobre o amor ao próximo, no *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, em 23 de março de 1960, Lacan (1959-1960/1988) convocou a extremidade do amor na experiência mística para demonstrar que o gozo do próximo seria um verdadeiro problema para nosso amor ao próximo. O exemplo de uma mística que bebia, com prazer, as águas sujas dos pés de leprosos, ficando com uma pele na garganta, e de outra que comia excrementos de doentes escancararam o que o importante psicanalista queria transmitir. Logo, a mística estaria onde o gozo do próximo, na relação de amor, mostra-se de modo extremo, em conexão com o real.

Essa última citação, que envolveu o amor, a mística e o gozo, nos remete à articulação da mística com a noção de gozo da mulher, uso mais conhecido na psicanálise lacaniana.

#### **2.2.4 Mística, gozo e gozo da mulher**

Fruto das elaborações apresentadas em *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (1972-1973/2008)<sup>35</sup>, a articulação da mística com o gozo feminino se tornou, provavelmente, a mais conhecida na psicanálise lacaniana. As noções de gozo e de gozo da mulher entrelaçaram-se aos exemplos dos místicos em suas manifestações

---

<sup>35</sup> Tal como indicado na Introdução, iremos nos referir ao *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (1972-1973/2008) como *Seminário 20*.

de êxtase. Como já indicado no capítulo 1 deste trabalho, quando abordamos a mística de SJC, um dos efeitos da união do místico com a divindade é o êxtase. As narrativas desses efeitos levaram Lacan a entendê-los como um tipo de gozo – gozo da mulher ou gozo *não-todo*. Vale ressaltar que entendemos o gozo *não-todo* como o que escapa/nega a ordem fálica; o gozo fálico, por sua vez, pode ser entendido como “atributo essencial da posição masculina –, concebido como um regime libidinal normatizado e, portanto, submetido aos limites estritos do significante” (Santiago, 2013, p. 90). Embora essa articulação tenha sido delineada mais claramente no final do ensino de Lacan, durante todo o percurso da sua transmissão, o uso da mística apareceu algumas vezes nesse contexto.

Em *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*, em 19 de junho de 1957, depois de falar da mulher como potência e do homem como ato, descrevendo o desenvolvimento de uma metáfora poética, Lacan (1956-1957/1995) pareceu já indicar algo da relação entre mulher e mística:

Trata-se, com efeito, do fino e claro crescente da lua. Mas não pode escapar a vocês o fato de que, se a coisa se sustenta, se ela é algo mais que um belo traço de pintura, um toque de amarelo no céu azul, é na medida em que a foice no céu é a eterna foice da maternidade, aquela que já desempenhou seu pequeno papel entre Cronos e Uranos, entre Zeus e Cronos. É a potência de que falei há pouco, e que está ali, realmente, representada na espera mística da mulher. (p. 389)

Lacan atribuiu à mulher uma “espera mística”, que a representaria como “potência”. A mística apareceu, assim, como uma noção íntima da esfera feminina. Em um contexto tão importante, em que a mulher foi tomada como potência, a disposição à mística já parece evidenciar o que será desenvolvido por Lacan mais tarde no *Seminário 20*, na sua articulação entre mística, lado da mulher e gozo. Mas, antes de recorrermos a esse seminário, passaremos por outro. Em *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, em 22 de janeiro de 1969, o psicanalista evidenciou o modo como os místicos tentam chegar à relação do gozo com o Um.

Os místicos tentaram, por seu caminho, chegar à relação do gozo com o Um. Certo, esse caminho não concerne diretamente ao que nos é próprio, mas o lugar nele ocupado pelo *Eu*, pelo *Ich*, relaciona-se, como vocês verão, com a pergunta que é nossa verdadeira meta aqui, e que repito ao terminarmos hoje: *Será que eu existo?* (Lacan, 1968-1969/2008, pp. 133-134)

A “relação do gozo com o Um” na mística pareceu resumir teoricamente aquilo que Lacan entendeu sobre essa experiência. A noção do *Um* nesse contexto ocupou o lugar que o Absoluto ou a Divindade ocupam para o místico na sua tentativa de união. A esfera divina convocou uma alteridade total, e a busca de se fundir a esse *Um*, mediada pelo gozo, coloca o *eu* em uma condição especial. Sendo assim, qual seria esse *eu* que desperta a pergunta – “será que eu existo?” – de Lacan? O lugar ocupado pelo *eu* do místico seria o de abnegado? “Será que eu existo?” remete a questões concernentes à experiência analítica, aproximando a mística da análise. Contudo, outras definições da mística podem esclarecer melhor esses pontos.

Como já sinalizado acima, o entrelaçamento mística, gozo e mulher foi mais bem desenvolvido no *Seminário 20*. Em 20 de fevereiro de 1973, Lacan (1972-1973/2008), em uma longa citação, descreve explicitamente que o místico, em seu êxtase, experimenta um gozo: “Para a Hadewijch em questão, é como para santa Tereza – basta que vocês vão olhar em Roma a estátua de Bernini para compreenderem logo que ela está gozando, não há dúvida” (p. 82). A utilização dos exemplos místicos em meio às elaborações sobre a noção de gozo *não-todo* cumpre um papel elucidativo e de visualização, mas ao mesmo tempo a noção permite que nos aproximemos da experiência mística sem precisarmos recair na crença em Deus. No parágrafo seguinte a essa última referência, Lacan (1972-1973/2008) entrelaçou, de modo concreto, o gozo da mulher – como fiador da crença em uma experiência verdadeira – ao êxtase nos místicos, porém com a ressalva de que precisava avançar nas explicações sobre esse gozo, “no que ele é a mais”:

Essas jaculações místicas, não é lorota nem só falação, é em suma o que se pode ler de melhor – podem pôr em rodapé, nota – *A crescentar os Escritos de Jacques Lacan*, porque é da mesma ordem. Com o que, naturalmente, vocês vão ficar todos convencidos de que eu creio em Deus. Eu creio no gozo da mulher, no que ele é a mais, com a condição de que esse *a mais* vocês lhe coloquem um anteparo antes que eu o tenha explicado bem. (p. 82)

As falas dos místicos ganharam *status* de referência em meio a uma evidente construção conceitual. Embora houvesse uma mútua elaboração dessas noções – mística e gozo *mais-além* –, que, a nosso entender, seriam centrais nesse importante seminário, Lacan (1972-1973/2008), ainda na sequência dessa citação, diferenciou esse gozo de outras possíveis interpretações e assim expôs, de modo sintético, todo seu entendimento sobre essa vivência da mística:

O que se tentava no fim do século passado, no tempo de Freud, o que eles procuravam, toda sorte de gente brava no círculo de Charcot e dos outros, era carregar a mística para as questões de foda. Se vocês olharem de perto, de modo algum não é isto. Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência? E por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino? (p. 82)

A mística, naquilo que ela tem de indizível e naquilo que a aproxima de uma vivência de um gozo feminino, articula-se definitivamente com noções concernentes ao plano do real. A utilização explícita do exemplo de SJC nas elaborações sobre a tábua da sexuação acrescenta ainda mais conteúdo para avançarmos na compreensão dessas articulações.

### 2.2.5 São João da Cruz e a tábua da sexuação

Em uma importante referência a SJC no *Seminário 20*, Lacan o colocou em lugar de destaque por ser um exemplo precioso para a argumentação teórica que o psicanalista vinha desenvolvendo. Referindo-se à mística, Lacan (1972-1973/2008) afirmou:

É algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais freqüentemente [sic] mulheres, ou bem gente dotada como são João da Cruz – porque não se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado do  $\forall x \Phi x$ . Pode-se também colocar-se do lado do não-todo. Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isto acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entrevêm [sic], eles experimentam a idéia [sic] de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos. (pp. 81-82)

SJC era, para Lacan, um autêntico místico – como evidenciaremos em momentos seguintes –; além disso, como sabemos, para esse psicanalista, a mística estava intimamente ligada ao gozo *não-todo*. Por isso, SJC, inevitavelmente, ocuparia o lado da mulher na tábua da sexuação. Essa tábua, tendo uma divisão descritiva entre o lado do homem e o da mulher, foi uma maneira de exhibir o modo como os sujeitos se colocam em sua relação com o Outro e também o gozo envolvido nos dois lugares. Como já descrito em um momento anterior em que tratamos sobre o gozo, a fiança da vivência mística estaria no gozo feminino, mas o referido místico foi o exemplo maior de que não se trata de ser mulher, mas de uma posição de gozo em sua relação com o Outro. Embora essa ocupação no lado da mulher não seja para

qualquer um, ela foi condicionada ao fato de SJC estar entre as “pessoas dotadas” (Lacan, 1972-1973/1975, p. 70 – tradução nossa). Assim, além da marca de místico, outros atributos de SJC podem lançar luz a esse importante lado *não-todo* do gozo.

### 2.2.6 São João da Cruz e Angelus Silesius

Em meio ao uso da mística por Lacan, a figura de Angelus Silesius teve seu destaque. Ele apareceu de maneira longilínea durante todo o ensino lacaniano, estando presente desde o primeiro seminário até os últimos<sup>36</sup>, além de estar em pelo menos uma citação contida em “A ciência e a verdade” (1966), dos *Escritos* (1966/1998). Segundo Pierre Deghaye (1992), Angelus Silesius era o pseudônimo usado por Johannes Scheffler (1624-1677) para escrever alguns textos, dentre eles, *O Peregrino Querubínico* (1675), livro que reúne dísticos rimados de um homem em busca de Deus. O alemão Johannes Scheffler era poeta, médico, místico e filósofo (Deghaye, 1992), mas a referência usada por Lacan foram as citações atribuídas a Angelus Silesius do livro *O peregrino Querubínico* (1675).

Lacan utilizou essa referência valorizando a força desses dísticos, que transmitiam, com clareza, a relação da divindade com a criatividade. “Trata-se ali da deidade, e das suas relações com a criatividade, que diz respeito por essência à palavra humana, e que vai tão longe quanto a palavra, até o ponto mesmo em que ela acaba por se calar” (Lacan, 1953-1954/2009, p. 301). E Lacan (1953-1954/2009) aprofunda sua reflexão: “os livros do *Peregrino Querubínico* dão um som transparente, cristalino. É um dos momentos mais significativos da meditação humana sobre o ser” (p. 302). Embora essas afirmações pareçam se remeter integralmente à mística, não é bem disso que se trata. Foi nesse ponto que a comparação com SJC surgiu, estabelecendo um contraponto diante de uma distinção entre uma escrita cristalina e uma escrita obscura, sendo a última mais próxima de uma experiência mística autêntica.

Johannes Scheffler “escreveu, sob o nome de Angelus Silesius, um certo número de dísticos dos mais comoventes. Místicos? Não é talvez o termo mais exato” (Lacan, 1953-1954/2009, p. 301). Lacan demonstrou que a escrita de SJC não foi

---

<sup>36</sup> Encontramos citações referentes a Angelus Silesius em *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (1953-1954/2009), em *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro* (1968-1969/2008) e em *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (1972-1973/2008)

clara e compreensível com a de Angelus Silesius. Assim, comparou o escrito de SJC – *Noite Escura* (1582-1585) – e de Johannes Scheffer diretamente, dizendo que *O peregrino querubínico* (1675) é “um momento para nós mais rico de ressonâncias do que *A Noite Obscura*<sup>37</sup> de São João da Cruz, que todo o mundo lê e ninguém compreende” (Lacan, 1953-1954/2009, p. 302). Curiosamente, o título “A Noite Obscura”, como é conhecido em francês o *Noite Escura* (1582-1585), reforça a afirmação de Lacan sobre a falta de clareza da escrita mística. Nesse sentido, podemos dizer que a escrita de SJC surge como uma escrita para *além do falo* por traduzir a própria experiência, enquanto a de Angelus Silesius foi apontada, por Lacan, como uma escrita fálica e não exatamente mística. Ao explicar sobre o exemplo de Angelus Silesius no *Seminário 20*, Lacan (1972-1973/2008), localiza melhor a diferença entre eles:

Já falei de pessoas que também não estavam tão mal do lado místico, mas que se situavam mais do lado da função fálica, Angelus Silesius por exemplo – confundir seu olho contemplativo com o olho com que Deus o olha, isto bem deve, por força, fazer parte do gozo perverso. (p. 82)

Enquanto Angelus Silesius foi o exemplo da escrita criativa, clara, fálica e não totalmente mística, a escrita de SJC foi obscura e *além do falo*, estando mais próxima daquilo que Lacan entendia como uma experiência mística autêntica. Como indicado anteriormente, o entendimento da mística para Lacan vai em direção ao gozo *não-todo*. Partindo disso, importa destacar outra comparação feita por Lacan em relação a SJC, na qual percebemos evidências da autenticidade mística da escrita e da experiência desse santo.

### 2.2.7 São João da Cruz e o caso Schreber

Em seu ensino sobre a psicose, Lacan recorre ao caso Schreber para exemplificar suas elaborações referentes ao tema. Em resumo, Schreber (1842-1911) foi presidente do tribunal de apelação alemão e desenvolveu um delírio paranoico em

---

<sup>37</sup> O livro e o poema *Noite escura*, em português, são traduções da obra em espanhol, cujo título é *Noche oscura*. Em francês, o título utilizado é *La nuit obscure ou La noche oscura*, sendo mais conhecido o primeiro. Provavelmente, por esse motivo, o tradutor de *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (1953-1954/1979) traduziu esse título literalmente, optando por “A Noite Obscura” (Lacan, 1953-1954/2009, p. 302).



que acreditava ser escolhido por Deus para gerar uma nova raça humana e, para isso se concretizar, seria transformado em mulher e sofreria uma fecundação divina. Schreber escreveu um livro, *Memória de um doente dos nervos* – autobiografia analisada por Freud e Lacan –, em que relatava sua história. Os elementos contidos nesse caso – união com Deus e processo de escrita – fizeram com que Lacan os comparasse à mística. E foi nesse ponto que o psicanalista utilizou SJC como contraponto.

Essa comparação, entre Schreber e SJC, está presente em *O Seminário, livro 3: as psicoses*:

Sem recorrer, o que seria desproporcionado a respeito de um texto como esse, à comparação com um grande místico, abram assim mesmo, se a prova disso pode diverti-los, abram em qualquer página San Juan de la Cruz. Ele também, na experiência da subida da alma, se apresenta numa atitude de recepção e oferenda: e chega mesmo a falar em esponsais da alma com a presença divina. Ora, não há absolutamente nada de comum entre a ênfase que nos é dada de um lado e do outro. Eu diria mesmo que, a respeito do menor testemunho de uma experiência religiosa autêntica, vocês verão toda a diferença. Digamos que o longo discurso pelo qual Schreber nos dá testemunho do que ele se decidiu afinal a admitir como solução de sua problemática, não nos dá em parte alguma o sentimento de uma experiência original na qual o próprio sujeito está incluído – é um testemunho, pode-se dizê-lo, verdadeiramente objetivado. (Lacan, 1955-1956/1988, p. 96)

Ao apresentar essa comparação de maneira cautelosa, Lacan demonstrou seu apreço a SJC. Recorrendo ao texto de “um grande místico” como SJC, nessa comparação, ainda que eventualmente de forma desproporcional, Lacan nos permitiu compreender um pouco mais sobre o que pensava acerca da mística e de SJC. Sem nos aprofundarmos no tema da psicose, que não é nosso objeto nesta dissertação, podemos afirmar que a união mística foi convocada para esse contexto justamente por envolver pontos concernentes ao real, assim como a psicose. Contudo, podemos perceber que Lacan diferenciou radicalmente a psicose de Schreber da experiência mística de SJC. As semelhanças – uma posição feminina na relação com Deus, o encontro e a oferta para com a divindade – que permitiram a aproximação dos dois autores tinham como limite a autenticidade da experiência mística. Portanto, o efeito do real sobre o místico é distinto do efeito do real sobre o psicótico. Ao contrário da mística, o depoimento na psicose é “objetivado”; ademais, não representa o gozo *mais-além* e o *sujeito* não está incluído na atividade delirante de Schreber.

Ainda nessa comparação, Lacan (1955-1956/1988) demonstrou um reconhecimento maior da poesia de SJC em relação à escrita de Schreber:

Nós poderíamos resumir a posição em que estamos em relação ao seu discurso quando tomamos conhecimento disso, dizendo que, se ele é com toda certeza um escritor, não é um poeta. Schreber não nos introduz numa dimensão nova da experiência. Há poesia toda vez que um escrito nos introduz num mundo diferente do nosso, e, ao nos dar a presença de um ser, de uma certa relação fundamental, faz com que ela se torne também nossa. A poesia faz com que não possamos duvidar da autenticidade da experiência de San Juan de la Cruz, nem da de Proust ou da de Gérard de Nerval. A poesia é criação de um sujeito assumindo uma nova ordem de relação simbólica com o mundo. Não há absolutamente nada disso nas *Memórias* de Schreber. (p. 96)

A poesia, por proporcionar uma entrada do seu leitor em uma “dimensão nova da experiência”, ganhou a função de avalista de autenticidade. O processo de criação da poesia pelo “sujeito assumindo uma nova ordem de relação simbólica como o mundo”, presente em SJC, foi, para Lacan, o ponto marcante de distinção entre a escrita do místico e a de Schreber, que não estaria nessa esfera. As questões levantadas neste momento – a autenticidade da experiência mística de SJC e a função da poesia – serão mais detidamente trabalhadas nas próximas seções desta dissertação.

## 2.3 UMA CONFERÊNCIA SOBRE SÃO JOÃO DA CRUZ

O texto “Do símbolo e da sua função religiosa” (1954), publicado no livro *O mito individual do neurótico* (2008), foi transcrito de um congresso de psicologia religiosa realizado em Paris, em setembro de 1954, de que Lacan participou como convidado. Apesar de essa comunicação não ter, como os Seminários, o objetivo de transmissão do ensino para os psicanalistas, incluímos essa referência entre as citações lacanianas sobre SJC e sobre a mística pois nela encontramos o tema central da nossa investigação.

Logo no início da sua longa contribuição, Lacan (1954/2008) afirmou que a “reunião girava em torno de São João da Cruz” (p. 48), mas que meditaria, como psicanalista, sobre o que a experiência de SJC poderia dizer “do símbolo, em relação com a sua função religiosa” (p. 48). A diferença de objetivo entre usar a mística como exemplo em meio ao ensino da psicanálise e estar em um congresso em que um

psicanalista foi convidado a dar sua contribuição sobre a experiência de SJC e sobre a sua relação com o símbolo torna-se um ponto importante para nossa investigação. O fato de SJC estar no centro da discussão, mesmo que fora do contexto do ensino lacaniano, produziu maciço saber capaz de articular a mística de SJC e a psicanálise. Assim, apresentaremos os pontos levantados por Lacan, nessa articulação, que poderão ser úteis para nossa pesquisa.

Lacan (1954/2008), ao expor sua opinião como psicanalista sobre a experiência do referido místico, teve o cuidado de preparar os ouvintes, introduzindo-os no saber psicanalítico que estaria envolvido, intimamente, com o tema do congresso. Percorrendo quase toda a exposição de Lacan, essa introdução da psicanálise destacou a função da fala na experiência humana. A função da fala foi relacionada à função do símbolo e à verdade, sendo essa relação geradora de efeitos na realidade, no mundo e na constituição de um universo.

O valor da fala é notoriamente conhecido pelos psicanalistas, mas o destaque dado por Lacan a essa questão pareceu ter o objetivo de chegar a um ponto importante da sua exposição e, também, em consequência, a um ponto crucial para a nossa pesquisa. Logo após dizer que “a fala introduz uma dimensão diferente na realidade, que é a verdade” (Lacan, 1954/2008, p. 55), ele ainda afirmou:

Quando acontece de essa verdade concernir a objetos que interessam a todos e que aparecem, em seu momento, como meios na função de reconhecimento, trata-se então de verificar a fala nas coisas. Se refletirem sobre isso, a verificação da fala tem apenas dois modos possíveis, ou bem a continuação do discurso, na medida em que a fala pode estar em contradição consigo mesma, ou então o que chamamos comumente de experiência.

Acreditamos facilmente que, na experiência, manipulamos verdadeiramente o real ... Eles<sup>38</sup> sabem muito bem que não podem verificar nada na experiência antes que tenham podido dar às coisas um alcance significativo, isto é, antes de aí escolher previamente as balizas, assim alçadas à função de signos. (1954/2008, pp.55-56)

De acordo com essas afirmações precoces, na trajetória do ensino de Lacan, a experiência e, como consequência, a experiência mística de SJC ganharam destaque pela sua verificação da fala nas coisas e pelos seus efeitos de verdade no real. Como resultado, a experiência mística e seus efeitos de verdade estão intimamente ligados à maneira como o místico manipula pontos do universo simbólico. Essas possíveis constatações sobre articulações entre os fenômenos pertencentes à

---

<sup>38</sup> Lacan refere-se “aos experimentadores” (Cf. Lacan, 2007/2008, p. 56).

mística e as noções psicanalíticas que envolvem a função da fala e seus efeitos de verdade demonstram não apenas o interesse precoce de Lacan pelo tema como o quanto essa articulação se imiscui nas suas elaborações posteriores.

Lacan continuou sua contribuição no congresso citando muitas vezes SJC e a mística, em meio a elaborações sobre a fala, o símbolo, a palavra, a lei e a verdade. Todavia, a importância da experiência mística de SJC, pela sua verificação, pelos seus efeitos e pelas suas articulações, será mais bem discutida nos momentos a seguir.

### 3 A EXPERIÊNCIA MÍSTICA PARA ALÉM DO ÊXTASE

No capítulo anterior, vimos que o uso da mística, durante o ensino lacaniano, se mostrou amplo e relevante. Lacan se utilizou de características marcantes da experiência mística – o indizível da união com a divindade, o amor, o gozo – em momentos variados de sua obra. Contudo, para desenvolver suas elaborações psicanalíticas, juntamente ao uso da mística, um valor dado à experiência foi ganhando evidência.

Como já indicado anteriormente, Le Brun (2009), em uma comunicação na École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien, no dia 24 de setembro de 2009, em Paris, apontou a estima de Lacan pela experiência mística. Segundo Le Brun, o psicanalista teria dado uma impressão inicial de certo desdém para, posteriormente, conferir maior apreço a essa experiência. No entanto, tendemos a considerar que o apreço lacaniano pela mística já estaria presente desde os seus primeiros escritos. Vimos que, na tese de doutorado de Lacan de 1932, presente no livro *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade, seguido de Primeiros escritos sobre a paranoia (1932/1987)*, mesmo dentro do contexto do saber psiquiátrico, algo poderia ser aproveitado da experiência mística. Além disso, observamos, em uma citação d’*O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*, que “expressões que confinam à mística” (Lacan, 1953-1954/2009, p. 225) são um contraponto para o ternário conceitual: simbólico, imaginário e real. Assim, podemos perceber que a mística esteve presente desde o princípio nos textos de Lacan com destaque relevante.

Embora haja essa pequena discordância em relação à comunicação de Le Brun (2009), é nesse texto que encontramos nossa principal referência para dissertar sobre a experiência mística na obra de Lacan. Isso se justifica pelo fato de Le Brun desenvolver, em sua comunicação, a tese de que a experiência mística teria influenciado a concepção do psicanalista sobre a experiência analítica, trazendo, inclusive, possíveis contribuições de outros teóricos para o pensamento lacaniano sobre o tema. Portanto, pretendemos explorar, neste capítulo, como Lacan entendia a experiência mística a partir das possíveis contribuições teóricas e como o exemplo de SJC se articula nesse entendimento.

No primeiro momento, diante de uma referência direta a SJC no *Seminário 20*, exploraremos a possível contribuição do pensador Charles Péguy para o desenvolvimento do valor da experiência mística para Lacan. No segundo momento, recorreremos ao filósofo Georges Bataille, que dedicou uma importante obra à experiência interior. Apesar de não haver, nas elaborações lacanianas sobre nosso tema, uma referência explícita ao filósofo, a profundidade com que Bataille abordou a totalidade da experiência pareceu ser de grande similitude com o entendimento de Lacan sobre a mística. No terceiro momento, percorreremos algumas definições lacanianas sobre a santidade, pois, durante nossa pesquisa, deparamos com essas definições, que se apresentaram de maneiras adjuntas ao uso da mística; logo, essa proximidade pode nos ajudar na construção da noção de experiência mística. E, no quarto momento, utilizaremos a faceta poética de SJC, a partir de indicações sobre os possíveis efeitos de sua poesia sobre os leitores, para enriquecer a articulação de sua escrita com a experiência mística.

### 3.1 O NÃO A CHARLES PÉGUY: A MÍSTICA COMO ALGO DE SÉRIO

Neste momento, visamos contemplar o que Charles Péguy produziu sobre a articulação entre política e mística. No *Seminário 20*, em 20 de fevereiro de 1973, em uma indicação direta, Lacan (1972-1973/2008) afirmou: “eu não emprego o termo mística como o empregava Péguy. A mística, não é de modo algum tudo aquilo que não é a política” (p. 81). Charles Pierre Péguy (1873-1914) foi um importante escritor e poeta francês, sendo o drama medieval, *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc* [O mistério da caridade de Joana d'Arc] (1910 – tradução nossa), sua obra mais conhecida. O escritor francês também produziu muitos ensaios em torno de temas variados, e foi em um desses – *Notre jeunesse* [Nossa juventude] (1910 – tradução nossa) – que desenvolveu a articulação da mística com a política.

Esse ensaio pode ser resumido em uma célebre frase: “tout commence en mystique et finit en politique [tudo começa em mística e termina em política]” (Péguy, 1910, p. 27 – tradução nossa). Péguy discorreu sobre uma degradação da mística pela política, que se apropriava de sua essência e a pervertia em favor de líderes absolutos. A mística teria sempre um início puro e singular, mas seria, para o autor, posteriormente transformada em base para regimes autoritários. Assim, a mística

estaria em um campo restritíssimo e possuiria o trágico destino de se tornar política. Apesar de Lacan não mencionar essa obra diretamente na citação acima nem na citação que virá a seguir, não nos pareceu haver dúvidas de que a referência usada é a de Péguy, pois, em *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*, em 20 de janeiro de 1971, Lacan (1971/2009) pareceu discorrer sobre sua oposição em relação a essa tese do ensaísta francês:

Num discurso, aquilo que se dirige ao Outro como um *Tu* faz surgir a identificação com algo que podemos chamar de ídolo humano. Se, na última vez, falei do sangue vivo como o sangue mais inútil de propulsionar contra o semblante, foi justamente porque é impossível avançar para derrubar o ídolo sem assumir seu lugar logo depois, como aconteceu, como sabemos, com um certo tipo de mártires. Em todo discurso que recorre ao *Tu*, alguma coisa incita a uma identificação camuflada, secreta, que só pode ser a identificação com um objeto enigmático que pode não ser absolutamente nada, o pequeníssimo mais-de-gozar de Hitler, que talvez não passasse de seu bigode. Foi o quanto bastou para cristalizar pessoas que não tinham nada de místico, que eram o que há de mais engajado no processo do discurso do capitalista, com o que isso comporta de questionamento do mais-de-gozar sob sua forma de mais-valia. A questão era saber se, num certo nível, as pessoas ainda teriam seu pedacinho, e foi isso mesmo que bastou para provocar esse efeito de identificação. (p. 28)

Lacan demonstrou que não há nada de místico nesse processo de constituição do ídolo político, sendo esse processo uma identificação via um objeto enigmático. A partir dessa radical negação da tese de Péguy, Lacan (1972-1973/2008) demonstrou que a mística não seria tão restrita nem teria um único fim, pois era “algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas” (p. 81). Assim, realçou a experiência mística como algo que tem muito a nos ensinar sobre o lado *não-todo* e sobre a noção de gozo feminino.

A referência a Péguy tem, como ponto principal para nossa investigação, a marca do rechaço de Lacan à teoria do escritor francês. A partir dessa discordância, percebemos um caminho distinto do de Péguy que poderia ser percorrido no uso da experiência mística no ensino lacaniano. Mesmo que, para nós, essa referência sirva mais como contraponto, não poderíamos deixar de explorá-la, justamente por ter surgido de uma direta indicação de Lacan em meio ao tema da mística. Portanto, em busca de uma referência mais relevante para nossa pesquisa e adotando uma indicação de Le Brun (2009), apresentaremos as possíveis contribuições de Bataille para a construção da concepção da experiência mística em Lacan.

### 3.2 GEORGES BATAILLE: UMA VISÃO INTELECTUAL

Georges Bataille (1897-1962), importante escritor e filósofo francês, desenvolveu uma extensa obra dedicada a temas variados como o erotismo, a morte e o sacrifício. Entre esses temas, a experiência mística ganhou destaque. Lacan nutria grande admiração por sua obra, à qual se referia com distinto respeito, citando algumas vezes o nome desse pensador durante seu ensino. Em uma nota de rodapé do texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, dos *Escritos*, Lacan (1957-1958/1998) declarou que o livro *A experiência interior* (1943) era o “texto central da obra de Georges Bataille” (p. 589). Assim, partiremos desse livro para iniciar nossa investigação.

Em *A experiência interior: seguida de métodos de meditação e potscriptum 1953*, Bataille (1943/2016) declarou entender por “*experiência interior* aquilo que habitualmente se nomeia *experiência mística*: os estados de êxtase, de arrebatamento ou ao menos de emoção meditada” (p. 33). Assim, nesse livro, ele desenvolveu uma densa teoria sobre a experiência mística para tentar esclarecê-la e, ao mesmo tempo, para propor um caminho que possibilitasse alcançar uma experiência interior que fosse livre de possíveis amarras exteriores. Bataille procurava uma experiência singular e aberta, mas ainda tinha nas experiências místicas tradicionais – cristãs, hindus, filosóficas e poéticas – um referencial para constituir sua técnica e sua teoria. Logo, tentava absorver, nesses exemplos, o essencial para o desenvolvimento do que propunha.

A figura de Deus constituiria uma das amarras exteriores que limitavam a experiência a que Bataille se referia, pois carregaria uma densa estrutura simbólica e ainda indicaria uma conclusão. O autor queria “que a experiência conduzisse aonde ela mesma levasse, não levá-la a algum fim dado de antemão” (Bataille, 1943/2016, p. 33). Igualmente, a poesia, como um meio para a experiência interior, também poderia se configurar como um limite, pois estaria presa “ao domínio das palavras” (Bataille, 1943/2016, p. 61). A experiência, livre de um domínio preestabelecido, levaria o homem à experiência singular e mais profunda que as conduzidas pela fé ou pela literatura.

Em sua busca pela experiência interior, Bataille procurou desvelar os elementos do seu objeto, apresentando um tipo de metapsicologia que contém uma



gama de noções – *vazio*, *êxtase*, *não-saber*, *objeto*, *sujeito*, *eu* e *ipse*<sup>39</sup> – que se articulavam para demonstrar um certo funcionamento mental diante da referida experiência. Essa teoria se apresentou de modo extenso e, a nosso entender, alguns desenvolvimentos dessas noções podem ser articulados ao uso da mística no ensino lacaniano.

A noção de *êxtase*, para Bataille (1943/2016), apresentou-se como uma validação e como uma consequência da experiência interior, que seguiu seu trajeto “por meio de uma contestação do saber” (p. 44). Para o autor, o caminho para uma livre experiência vai em direção ao *vazio* atingido por meio de uma desconstrução do próprio ser, das suas referências e, principalmente, de seu saber. Portanto, teríamos o *êxtase* como um efeito desse processo. Esse percurso faz com que o *êxtase* seja essencialmente constituído pelo *não-saber* e isso justificaria a dificuldade de se transmitir essa experiência.

Em Lacan, encontramos algumas afirmações que parecem corroborar esse pensamento de Bataille e, além disso, responder à questão, de um momento anterior, concernente ao lugar ocupado pelo *eu* do místico. Em oposição a um certo entendimento de um *eu* valorizado na experiência mística, Lacan (1954/2008) afirmou “que a porta de entrada da experiência mística seja muito precisamente a extinção completa, radical até suas últimas raízes, de todas as paixões do amor próprio” (p. 69). Esse *eu* diminuído articula-se à pergunta própria da psicanálise: “*Será que eu existo?*” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 134). O psicanalista também pareceu perceber que esse caminho tem um fim no *não-saber*, pois “o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 82). Desse modo, a compreensão do percurso da experiência mística, juntamente a um efeito de *êxtase* indizível, pareceu coincidir nos dois teóricos.

Ao mesmo tempo que o caráter de validação e de efeito do *êxtase* demonstra uma importância conferida a essa noção, o valor dado à experiência mística como um todo superaria o que dela teria de mais extraordinário. Em outro livro, *O erotismo*, Bataille (1957/2014) indicou que “momentos ‘sensacionais’ não respondem a experiências avançadas” (p. 355). Ele observou, em exemplos de místicos comuns a

---

<sup>39</sup> Noção elaborada por Bataille para definir o “eu” livre das representações simbólicas e discursivas. *Ipse* é o “eu” completamente diminuído e, assim, preparado para a experiência interior que o autor propunha.

nossa investigação – SJC e Santa Teresa de Ávila –, uma característica importante para nossas pretensões de definir melhor a experiência mística para Lacan.

A respeito das “visões”, das “palavras” e das outras “colocações” comuns no êxtase, São João da Cruz demonstra, se não hostilidade, ao menos reserva. A experiência, para ele, só tem sentido na apreensão de um Deus sem forma e sem modo. Mesmo Santa Tereza, no final das contas, dava valor apenas à “visão intelectual”. Da mesma maneira, considero a apreensão de Deus, ainda que sem forma e sem modo (sua visão “intelectual” e não sensível), uma parada no movimento que nos leva à apreensão mais obscura do *desconhecido*: de uma presença que nada mais se distingue de uma ausência. (Bataille, 1943/2016, p. 35)

A “visão intelectual” seria a apreensão do êxtase pelo místico que sobreporia os efeitos sensíveis comuns ao fenômeno, sugerindo um processo mais mental do que passivo. Essa afirmação de Bataille serviu para reforçar a busca de uma experiência interior valorizada em todo seu processo, porém podemos também utilizá-la para melhor compreender uma referência lacaniana sobre a mística. Em um contexto em que o exemplo de SJC foi utilizado explicitamente, Lacan (1972-1973/2008) afirmou, em relação aos homens místicos, nas suas vivências do gozo feminino, em que ocupavam o lado da mulher na tábua da sexualização, que “eles entrevêm [*sic*], eles experimentam a idéia [*sic*] de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos” (p. 82). Vale lembrar, como já exposto em momento anterior, que Lacan tinha, na noção de gozo da mulher – *mais-além* –, as bases para o entendimento do êxtase. Desse modo, ao utilizar o verbo *experimentar* juntamente ao substantivo *ideia* e ao verbo *entrevêr*, ele pareceu ponderar sobre um aspecto sensível dessa experiência para, ao mesmo tempo, considerar também a apreensão do êxtase de uma maneira mais intelectual. De fato, a utilização da expressão *ideia* nos remete mais a um contexto próprio do mental e do intelecto, do que do sensível.

A experiência interior foi apresentada como um caminho para o homem saber “do fato de ser” (Bataille, 1943/2016, p. 34) e ganhou um status de projeto no qual seria indicado para todo aquele que busca uma experiência singular. “A experiência interior é projeto” (Bataille, 1943/2016, p. 55) que aboliu o poder das palavras para atingir o homem além da linguagem. Ao mesmo tempo, a definição de santo em Bataille (1957/2004) também apresenta um caráter de projeto – “a santidade é sempre um projeto” (p. 415) –, mas que conduz a uma dimensão mais amarrada no simbólico, com caráter sagrado e que leva a uma realidade extremamente transformadora. A

santidade não seria o projeto desejado nem indicado por Bataille, mas ganha reconhecimento por sua força prodigiosa. Já em Lacan encontramos uma proximidade do místico com o santo, porém, apresentando-se de modo mais contínuo. O místico, nas relações com o gozo *mais-além*, valorizado em seu caráter experimental, teria sua base no entendimento lacaniano de santo.

### 3.3 MÍSTICO: UM TIPO DE SANTO

Durante nossas pesquisas sobre o uso da mística na obra lacaniana, deparamos com algumas definições de santidade que nos pareceram úteis para determinar, de maneira mais precisa, como Lacan entendia a experiência mística. Em seu ensino, o psicanalista utilizou o santo, assim como o místico, em muitas de suas elaborações. A referência à santidade não foi tão frequente quanto a referência à mística, mas constantemente as definições de santo se apresentaram de modo mais claro do que as definições referentes ao místico. Como já descrito ao dissertamos sobre as características de SJC, o místico seria um dos tipos de santo cujo caminho percorrido, em sua santidade, passaria por uma singular experiência mística.

Em *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*, em 20 de janeiro de 1971, Lacan (1971/2009) afirmou que o livro *L'Homme de cour [Oráculo manual y arte da prudencia]*<sup>40</sup> (1647), de Baltasar Gracián, “resume-se numa palavra, dois pontos: ser um santo” (p. 35) e, assim, indicou como entendeu essa categoria. O livro, resumidamente, seria um tratado com centenas de aforismos comentados que propõe um caminho para o homem se tornar um virtuoso, passando pela prudência, pelas boas maneiras e pela capacidade de discernimento, caminho esse que deve excluir a grandeza heroica e a excepcionalidade. O que deve ser excluído no caminho do santo, na proposição de Gracián, foi o fator de maior destaque para Lacan

---

<sup>40</sup> Na edição em português de *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante* (1971/2009), o tradutor acrescentou, equivocadamente, como referência ao livro *L'Homme de cour* (1647), a tradução em francês a partir do livro *El discreto* (1646), mas na verdade a tradução foi feita por Amelot de La Houssaie a partir do livro em espanhol *Oráculo manual y arte da prudencia* (1647). Esse equívoco pode ser confirmado por meio da referência feita pelo próprio Lacan no texto “Televisão”, dos *Outros Escritos*, no qual o nome do tradutor do livro – “Amelot de La Houssaye” (Lacan, 1973/2003, p. 518) – foi explicitado quando se referia à escolha do título do livro *L'Homme de cour*. O *El discreto* (1646) foi traduzido por Joseph de Courbeville para o francês com o título *L'Homme universel*. O livro *Oráculo manual y arte da prudencia* (1647) teve mais de uma tradução com títulos diferente para a língua portuguesa; assim, adotamos, como referência, o livro *Arte da prudência* (1647/1996) traduzido por Ivone Benedetti.

(1973/2003), como podemos constatar no texto “Televisão”, dos *Outros Escritos*, quando o psicanalista enfatizou que o santo é aquele que não deve “fazer estardalhaço” (p. 518), ou seja, não deve chamar a atenção para si nem buscar a glória ou o reconhecimento. Sem dúvida, pelo que já vimos na biografia e pelas características já explicitadas de SJC, essa noção lacaniana de santo se enquadra perfeitamente na experiência mística que esse poeta nos revela.

Outra definição lacaniana de santo, relacionada agora ao desejo, pode também contribuir para nossa pesquisa sobre a experiência mística. Em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, em 1º de junho de 1960, os santos foram definidos como “os administradores do acesso ao desejo” por lidarem com a imagem da divindade cristã que “absorve todas as outras imagens do desejo do homem” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 317). Vimos anteriormente que, na teoria do desejo indicada pela orientação religiosa, a entrada para o desejo está “em recantos protegidos – de acesso reservado, não aberto para os comuns mortais, dos fiéis – em recantos chamados ‘mística” (Lacan, 1958-1959/2016, p. 440). Esse acesso, que é possibilitado pela imagem divina, tem o santo como um administrador e provavelmente tem o místico como um especialista pela sua visceral relação com a divindade. O místico leva sua relação com a imagem divina, condensadora de todas as outras imagens, ao extremo, pois se funde a ela – e talvez seja por isso que Lacan (1962-1963/2005) tenha usado a expressão “realismo do desejo” (p. 263) ao se referir ao místico. Em sua união com a divindade, o místico ultrapassa a aparência visual e constitui esse desejo especial, realístico.

O gozo foi outra noção relacionada ao santo. No texto “Televisão”, dos *Outros Escritos*, Lacan (1973/2003) indicou que os santos se aproximam do gozo, mas “não se deixam enganar”, e, em seguida, afirmou que “o santo é o rebotalho [*rebut*] do gozo” (p. 519). Esse ponto não se apresentou como na articulação do místico com gozo para constituição da noção de gozo *mais-além*, porém ganhou algum destaque, algo valorizado por Lacan. O santo como *resto* foi utilizado como característica importante para indicar a posição do analista.

Quase todas as citações lacanianas que se referem ao santo se deram em meio a elaborações sobre a posição que o analista deveria ocupar perante seu analisante. Em *O Seminário, livro 8: a transferência*, em 11 de janeiro de 1961, Lacan (1960-1961/1992) explicitou o que pensa sobre esse paralelo entre o santo e o analista:

Isso também não quer dizer que o analista deva ser um Sócrates, nem um puro, nem um santo. Sem dúvida, esses exploradores que são Sócrates, ou os puros, ou os santos, podem nos dar algumas indicações relativas ao campo que está em questão. Isso não é dizer bastante – pensando bem, e a este campo que referimos toda a nossa ciência, entendo experimental. Mas é justamente devido ao fato de que é por meio deles que a exploração é feita que possamos talvez definir, e em termos de longitude e de latitude, as coordenadas que o analista deve ser capaz de atingir para, simplesmente, ocupar o lugar que é o seu, o qual se define como aquele que ele deve oferecer vago ao desejo do paciente para que se realize como desejo do Outro. (p. 109)

Apesar de começar com uma negativa que marca uma diferença entre a posição do analista e a do santo, a experiência do santo, no decorrer da citação acima, transforma-se em uma forte referência para os psicanalistas. As definições lacanianas do santo como “dejetos” (Lacan, 1973/2003, p. 518) e “rebotinho [*rebut*] do gozo” (Lacan, 1973/2003, p. 519) serviram para demonstrar pontos especiais para os analistas. Lacan (1973/2003), de modo descontraído, revelou a importância dessa referência para a psicanálise e ainda indicou que uma maior quantidade de santos seria uma saída do discurso do capitalista, quase lamentando não ter alcançado esse posto:

De minha parte, cogito loucamente para que haja novos santos assim. Com certeza, por eu mesmo não ter chegado lá.

Quanto mais somos santos, mais rimos, esse é meu princípio, ou até mesmo a saída do discurso capitalista – o que não constituirá um progresso, se for apenas para alguns. (p. 519)

Sendo assim, o santo se apresentou como uma referência para o analista, enquanto o místico evidenciou importantes noções da psicanálise – gozo, desejo, lado *não-todo* – pelo seu exemplo de experiência extrema de santidade. Afinal, as bases que definem um santo, para Lacan, são comuns ao que vimos na biografia de SJC, que, ainda como jovem frei, em meio a outros que buscavam a santidade na Ordem Carmelita, percorreu um caminho ainda mais radical. Logo, além de ocupar o lugar entre os santos, chegou ao posto de místico. Um místico portador de uma extraordinária faceta poética que, como veremos a seguir, seria muito útil para apreendermos melhor sua experiência.

### 3.4 A POESIA INTRODUZINDO UMA NOVA DIMENSÃO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

A arte da escrita sempre esteve em lugar de destaque para a psicanálise. Sigmund Freud (1907/1976), no texto “Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen”, colocou os poetas como detentores de um saber que vai além do nosso e, por esse motivo, seriam extremamente importantes para o desenvolvimento da psicanálise:

E os escritores criativos são aliados muito valiosos, cujo testemunho deve ser levado em alta conta, pois costumam conhecer toda uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra com as quais a nossa filosofia ainda não nos deixou sonhar. Estão bem adiante de nós, gente comum, no conhecimento da mente, já que se nutrem em fontes que ainda não tornamos acessíveis à ciência. (p. 18)

Reforçando essa citação freudiana, Lacan (1965/2003), no texto “Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein”, dos *Outros escritos*, marcou a posição do psicanalista diante da obra literária ao se referir à obra dessa autora:

Penso que, apesar de Marguerite Duras me fazer saber por sua própria boca que não sabe, em toda a sua obra, de onde lhe veio Lol, e mesmo que eu pudesse vislumbrar, pelo que ela me diz, a frase posterior, a única vantagem que um psicanalista tem o direito de tirar de sua posição, sendo-lhe esta reconhecida como tal, e a de se lembrar, com Freud, que em sua matéria o artista sempre o precede e, portanto, ele não tem que bancar o psicólogo quando o artista lhe desbrava o caminho.

Foi precisamente isso que reconheci no arrebatamento de Lol V. Stein, onde Marguerite Duras revela saber sem mim aquilo que ensino.

No que não diminuo em nada seu talento por apoiar minha crítica na virtude de seus meios.

Que a prática da letra converge com o uso do inconsciente é tudo de que darei testemunho ao lhe prestar homenagem. (p. 200)

Logo, seguindo a indicação freudiana, Lacan adotou a literatura e a poesia para o auxiliarem na transmissão de seu ensino. As noções de metáfora, de metonímia e de estrutura linguística foram convocadas em um esforço de desvendar o funcionamento e os efeitos da poesia. Partindo desse esforço, o psicanalista constituiu as bases para a utilização desse gênero literário não como um material a ser interpretado a partir de um desvelamento do inconsciente do autor, mas como um instrumento revelador de um saber à frente da psicanálise. Lacan estabelecia, assim, praticamente um método distinto para o emprego das artes. Então, neste momento, não abordaremos a extensa elaboração lacaniana que localiza a poesia na estrutura

linguística, no entanto, utilizaremos tal referência quando essa abordar os efeitos poéticos sobre nós. Como já citado na parte que discorreremos sobre SJC e Schreber, Lacan (1955-1956/1988) revelou que o poeta:

... nos introduz numa dimensão nova da experiência. Há poesia toda vez que um escrito nos introduz num mundo diferente do nosso, e, ao nos dar a presença de um ser, de uma certa relação fundamental, faz com que ela se torne também nossa. ... A poesia é criação de um sujeito assumindo uma nova ordem de relação simbólica com o mundo. (p. 96)

A poesia como possível introdutora de experiências nos abre a perspectiva referente ao uso da obra poética de SJC como instrumento de acesso à experiência mística. Essa perspectiva ganha força quando recordamos dois pontos já discutidos anteriormente. Primeiro, a tese de Baruzi (1924/2001) que coloca a poesia desse santo como o que se tem de mais original de sua experiência mística. Segundo, a dificuldade de transmitir a experiência mística devido a seu caráter de *não-saber*. Mas, então, como seria esse uso? Sem dúvidas, mantendo a coerência com o uso lacaniano das artes, não poderíamos dedicar à poesia de SJC uma atenção de cunho interpretativo, ampliando os significados já existentes; entretanto, poderíamos perseguir os efeitos que a poesia seria capaz de gerar no leitor/ouvinte<sup>41</sup>. A leitura e/ou a escuta de um poema geram efeitos que ultrapassam nossa experiência comum. Freud (1908/2015) se impressiona com o poeta, pois ele “consegue nos comover tanto, desperta-nos emoções [*Erregungen*] que talvez julgássemos jamais fôssemos capazes de sentir” (p. 53). A palavra poética atinge dimensões peculiares nos sujeitos que outros tipos de escritas e comunicações não conseguem alcançar.

O nascimento da poesia de SJC se confunde com o surgimento de sua experiência mística, pois vimos que ocorreram no mesmo período. Esse fato ganha maior relevância quando resgatamos o que já vimos no momento anterior, em que discorreremos sobre a conferência de Lacan sobre SJC. O psicanalista nos informou que, a partir da experiência, manipulamos o real, mas que, para verificá-la, necessitamos “dar às coisas um alcance significativo, isto é, antes de aí escolher previamente as balizas, assim alçadas à função de signos” (Lacan, 1954/2008, p. 56).

---

<sup>41</sup> Optamos por utilizar a expressão leitor/ouvinte ao abordarmos a poesia devido à referência de Lacan (1957/1998) – ao se referir à escuta de uma poesia e a seus efeitos polifônicos – no texto “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde de Freud” (1957), dos *Escritos* (1998). E, com isso, ressaltamos o valor dado à ressonância da poesia quando é recitada.

A experiência exige um preparo no campo do simbólico e, provavelmente, a poesia de SJC revela algo desse preparo que possibilitaria sua experiência mística; entretanto, essa hipótese merece uma investigação posterior mais aprofundada. Neste momento, ficamos somente com a indicação de que, se pretendemos apreender algo sobre a experiência mística de SJC, o melhor meio é sua poesia, pela sua intimidade com a mística e pelos possíveis efeitos que pode gerar.



## CONCLUSÃO

São João da Cruz viveu 49 anos e, nesse curto espaço de tempo, deixou um precioso legado que ultrapassa o contexto religioso. Elementos da existência dessa “pessoa dotada” foram apropriados por Lacan ao longo de seu ensino. A reconhecida escrita poética e a autêntica experiência mística de SJC constituíram suas principais facetas, sendo utilizadas nas transmissões lacanianas concernentes à psicose, ao desejo, ao gozo, ao amor e ao feminino da sexualização. Também podemos ampliar a importância desse personagem singular para explorar as definições de santo desenvolvidas pelo psicanalista francês.

A partir de nossa investigação sobre SJC, em meio ao ensino laciano, deparamos com um emprego amplo e valorizado da mística e, além disso, com uma colocação delimitada da santidade. Um santo, como desprendido “da mais profunda das paixões comuns” (Lacan, 1948/1998, p. 110), foi indicado por Lacan como uma referência de localização para a posição dos analistas. Como sabemos, os analistas devem passar sem chamar muita atenção e se colocar como dejetos para permitir o surgimento de uma posição de causa de desejo. No mínimo, parece-nos curioso o fato de Lacan se valer dessa formulação do universo religioso para avançar na orientação daqueles que se propõem a ser analistas. Tendo em vista a importância da localização do analista para a transmissão da psicanálise laciana, não resta dúvida de que a definição de santo ganhou destaque significativo. Assim, podemos apontar que, na época de Lacan, tal definição de santo se apresentou como o melhor recurso disponível para indicar pontos concernentes à constituição de um analista<sup>42</sup>. Como visto, o ponto principal para nós, na definição laciana de santo, está no entendimento de que o místico, de modo geral, tem sua base na vivência de uma santidade.

A biografia de SJC mostrou que seu caminho pela santidade foi marcado pela radicalidade de suas opções. As opções pela contemplação, pela pobreza, pela reserva pessoal e, principalmente, pela abnegação, em sua extinção total “de todas as paixões do amor próprio” (Lacan, 1954/2008, p. 69), foram as bases para o

---

<sup>42</sup> No mesmo sentido, quando pensamos na forja de um analista, sabemos que o processo fundamental se faz em sua passagem pela experiência analítica até o final de sua análise. Essa discussão não foi o principal objeto de nossa pesquisa, mas certamente merece uma investigação futura mais aprofundada.

surgimento de sua experiência mística. Essa experiência proporcionou, devido as suas peculiaridades, a articulação com noções preciosas da psicanálise lacaniana. Em *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (1972-1973/2008), o ensino de Lacan se ateve às questões concernentes ao gozo e ao real, e a mística ocupou lugar central – fato reforçado pela imagem de sua capa: a escultura de Bernini da cena do êxtase de Santa Teresa de Ávila. Nesse contexto, portanto, a experiência mística se apresentou como um precioso recurso de transmissão.

O êxtase, como vivência de um gozo *não-todo* e como efeito da experiência mística, foi a evidência comprobatória da presença de noções relacionadas ao plano do real, sendo reconhecido como expoente máximo de uma experiência. A mística, assim, ganhou valor por todo um caminho percorrido que permite atingir lugares especiais. Demonstrou-se, com isso, que, mesmo com seu caráter inefável, a mística tem algo a dizer.

A partir disso, podemos levantar mais algumas hipóteses – que merecem pesquisas posteriores – sobre os possíveis paralelos entre a experiência mística e a experiência analítica. O místico, na condição de legítimo experimentador, passaria por movimentos semelhantes ao sujeito que se submete a uma análise? O efeito de êxtase teria proximidade com as vivências de um final de análise? Essas questões poderiam ter, como ponto de partida, o alerta lacaniano, isto é, a indicação de que, no desenvolvimento da experiência analítica, a distinção entre as noções de simbólico, de imaginário e de real, pela sua organização lógica, evitaria a queda em “expressões que confinam à mística” (Lacan, 1953-1954/2009, p. 225). Sem dúvida, apesar de essa última afirmação ter um caráter de contraponto, estabelecendo uma diferença entre as elaborações psicanalíticas e as expressões místicas, ela igualmente guardou uma proximidade entre os dois tipos experiências.

Diante da riqueza e da complexidade da experiência mística, a investida sobre a teoria de Bataille nos trouxe grande contribuição à investigação. Provavelmente, o principal motivo de esse pensador apresentar tanta autoridade e tanta propriedade ao escrever sobre o tema está relacionado ao lugar que a própria experiência assume em suas elaborações. A teorização de sua busca pessoal pela experiência interior, livre de amarras, revelou pontos importantes relativos ao processo e aos efeitos dessa vivência, que certamente não passaram despercebidos por Lacan. A exposição do esvaziamento do *eu*, como condição da experiência, juntamente ao valor dado a todo o percurso do processo místico coincidem no filósofo e no psicanalista. Outro ponto

de consonância foi a apresentação de uma visão intelectual do êxtase do místico, valorizando-se uma “apreensão de um Deus sem forma e sem modo” (Bataille, 1943/2016, p. 35). *A mística sem Deus* em Bataille, ao trazer processos do universo mental, contrapõe-se nitidamente à tendência que temos de tomar o fenômeno apenas pelo seu caráter sensível, reconhecido pelos efeitos no corpo. Esse ponto se torna ainda mais relevante ao considerarmos que o exemplo principal sobre a visão intelectual – utilizado na afirmação de Bataille<sup>43</sup> e também por Lacan<sup>44</sup> ao demonstrar uma visão intelectual do êxtase místico – foi o de SJC.

A dimensão que envolve o caráter mental do êxtase introduziu uma perspectiva nova para compreendermos o fenômeno. Não haveria apenas um efeito no corpo do místico, mas também uma apropriação intelectual de uma experiência pertencente ao lado *não-todo*. Esse ponto nos permite vislumbrar a possibilidade de o místico ter algum domínio sobre sua experiência, não sendo apenas um objeto do arrebatamento. A partir disso, confirmamos a disponibilidade de termos, nessas “pessoas dotadas”, a condição de nos transmitir algo que é sempre relacionado ao inefável.

Mais um ponto importante da contribuição de Bataille foi a demonstração de que a poesia, a partir dos seus possíveis efeitos, também permite atingir um tipo de experiência mística, embora o autor não tenha indicado nem idealizado esse meio de acesso à experiência. A poesia de SJC foi o efeito condutor de sua experiência mística? Isso não pode ser confirmado nesse momento, mas, certamente, é outra questão merecedora de estudos mais aprofundados. Agora, o que podemos afirmar é a viabilidade da utilização dos poemas de SJC como o que temos de mais íntimo de sua experiência mística. A certeza dessa intimidade partiu da indicação de Baruzi (1924/2001), que tomou os cantos como tradução imediata da experiência, e também da confirmação do próprio SJC – ele apresentou seus poemas como fruto de uma “inteligência mística” (Cruz, 1577-1591/2002, p. 575). Portanto, a poética de SJC é o meio pelo qual podemos chegar mais perto de sua experiência e, assim, procurarmos nos introduzir nesse universo místico sem ter de nos colocar como experimentadores.

Por fim, além de levantarmos questões instigantes, concluímos que São João da Cruz, à luz da psicanálise lacaniana, serviu-nos para demonstrar o valor da experiência mística em todo seu processo – desde a posição ocupada por um sujeito com um *eu* diminuído até as vivências intelectuais e sensíveis de um êxtase que

---

<sup>43</sup> Bataille, 1943/2016, p. 35.

<sup>44</sup> Lacan, 1972-1973/2008, pp. 81-82.

validam as experiências *mais-além* do simbólico. E, de modo igualmente importante, a presença da poética na escrita do místico não somente nos ofereceu contribuições a propósito das elaborações sobre a psicose, como também se mostrou a melhor ferramenta para nos inserir em uma nova dimensão da experiência mística que, geralmente, apenas “pessoas dotadas” – “*gens dou és*” (Lacan, 1972-1973/1975, p. 70) – alcançam.

## REFERÊNCIAS<sup>45</sup>

- Abbagnano, N. (2012). *Dicionário de filosofia*. (6a ed., A. Bosi & I. C. Benedetti, trads., p.783-785). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1971)
- Baruzi, J. (1931). *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. (2e ed.). Paris: Librairie Félix Alcan. (Trabalho original publicado em 1924)
- Baruzi, J. (2001). *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. (2a ed., C. Ortega, trad.). Junta de Castilla y León: Consejería de Educación y Cultura. (Trabalho original publicado em 1924)
- Bataille, G. (2004). *O erotismo*. (C. Fares, trad.). São Paulo: Arx. (Trabalho original publicado em 1957)
- Bataille, G. (2016). *A experiência interior: seguida de métodos de meditação e potscriptum 1953*. (F. Scheibe, trad.). Belo Horizonte: Autêntica Editora. (Trabalho original publicado em 1943)
- Berardino, P. (1992). *São João da Cruz, doutor do “tudo e nada”*. (Carmelo do Imaculado Coração da Maria & Santa Teresinha, trads.). São Paulo: Paulus. (Trabalho original publicado em 1990)
- Borriello, L., Caruana, E., Del Genio, M., & Suffi, N. (Dirs). (2003). *Dicionário de mística*. (J. Almeida, U. Fleuri, B. Lemos & S. Reis, trads.). São Paulo: Paulus: Edições Loyola. (Trabalho original publicado em 1998)
- Cruz, J. (1991). *São João da Cruz: poesias completas edição bilíngue*. (M. Cicaroni, trad.). São Paulo: Consejería de Educación de la Embajada de Españã. (Trabalhos originais publicados em 1577-1585)
- Cruz, J. (2002). *São João da Cruz: obras completas*. (7ª ed., Carmelitas Descalças de Fatima e do Convento de Santa Teresa & Camelos de Piracicaba e de Cotia, trads.). Petrópolis: Vozes. (Trabalhos originais publicados em 1577-1591)

---

<sup>45</sup> De acordo com o estilo APA – American Psychological Association.

- Deghaye, P. (1992). Angelus Silesius (Johannes Scheffler, dit) 1624-1677. In J.-F. Mattéi (Org.), *Encyclopédie philosophique universelle, tome 3: Les Oeuvres philosophiques: dictionnaire*. Paris: Puf.
- Ferreira, A. (2010). *Dicionário Aurélio da língua portuguesa*. (5a ed., M. Ferreira & M. Anjos, Coords., p. 1404). Curitiba: Positivo.
- Freud, S. (1974). O mal-estar na civilização. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 21, pp. 75-171). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1929)
- Freud, S. (1976). Delírios e sonhos na grávida de Jesen. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 9, pp. 11-98). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1907)
- Freud, S. (2015). O poeta e o fantasiar. In *Arte, literatura e artistas/Sigmund Freud*. (E. Chaves, trad., pp. 53-66). Belo Horizonte: Autêntica Editora. (Trabalho original publicado em 1908)
- Gracián, B. (1996). *A arte da prudência*. (I. Benedetti, trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1647)
- Jesus, T. (2015). *Obras completas: Teresa de Jesus*. (7a ed., A. Sobral, M. Gonçalves, M. Marcionilo, M. Jesus, trans.). São Paulo: Edições Loyola. (Trabalho original publicado em 1560-1582)
- Jiménez, F. (Coord.). (1991). Prefácio. In J. Cruz, *São João da Cruz: poesias completas edição bilingue*. (M. S. B. Cicaroni, trad., pp. 11-34). São Paulo: Consejería de Educación de la Embajada de España.
- Lacan, J. (1975). *Le séminaire de Jacques Lacan, livre XX: encore*. (p. 70). Paris: Éditions du Seuil. (Trabalho original proferido em 1972-1973)
- Lacan, J. (1987). *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade, seguido de Primeiros escritos sobre a paranoia*. (A. Menezes, M. Coutinho & P. Silveira, trans.). Rio de Janeiro: Forense-Universitária. (Trabalho original publicado em 1932)
- Lacan, J. (1988). *O Seminário, livro 3: as psicoses*. (2a ed., A. Menezes, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1955-1956)

- Lacan, J. (1988). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. (A. Quinet, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1959-1960)
- Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 8: a transferência*. (D. Estrada, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1960-1961)
- Lacan, J. (1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. (D. Estrada, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1956-1957)
- Lacan, J. (1998). A Agressividade em Psicanálise. In *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 104-126). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1948).
- Lacan, J. (1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 537-590). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1957-1958)
- Lacan, J. (2003). Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein. In *Outros Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 198-205). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1965)
- Lacan, J. (2003). Televisão. In *Outros Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 508-543). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1973)
- Lacan, J. (2003). Joyce e o sintoma. In *Outros Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 560-566). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1975)
- Lacan, J. (2005). *O Seminário, livro 10: a angústia*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1962-1963)
- Lacan, J. (2008). Do símbolo e de sua função religiosa. In *O mito individual do neurótico, ou, A poesia e a verdade na neurose*. (C. Berliner, trad., pp. 45-84). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original proferido em 1954)
- Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1968-1969)
- Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. (M. D. Magno, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1972-1973)

- Lacan, J. (2009). *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. (B. Milan, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1953-1954)
- Lacan, J. (2009). *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1971)
- Lacan, J. (2012). *O Seminário, livro 19: ...o pior*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1971-1972)
- Lacan, J. (2016). *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. (C. Berliner, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1958-1959)
- Lacan, J. (2016). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. (A. Roitman, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1969-1970)
- Le Brun, J. (2009). *Psychanalyse et mystique. Quelques questions*. Communication le 24 septembre 2009, École de psychanalyse des Forums du Champ Lacanien. Paris. Recuperado 15 de outubro de 2016, de [http://epsf.fr/wp-content/uploads/2016/01/Jacques-Le-Brun\\_74.pdf](http://epsf.fr/wp-content/uploads/2016/01/Jacques-Le-Brun_74.pdf)
- Péguy, C. (1910). *Notre jeunesse*. Paris: Cahiers de La Quinzaine. Recuperado 10 de novembro de 2017, de <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65770401/f1.image>
- Santiago, J. (2013). A plasticidade da sexuação feminina. São Paulo: Edições Eolia. *Opção lacaniana*, 65, 89-92.
- Sciadini, P. (1995). *São João da Cruz*. (2ª ed.). São Paulo: Edições Loyola. (Trabalho original publicado em 1991)
- Sciadini, P. (Org.). (2002). Introdução geral e cronologia da vida de São João da Cruz. In J. Cruz, *São João da Cruz: obras completas*. (Carmelo de Cotia, trad., pp. 7-28). Petrópolis: Vozes.
- Sesé, B. (2009). *João da Cruz: pequena biografia*. (4ª ed., Y. Silva, trad.). São Paulo: Paulinas. (Trabalho original publicado em 1990)
- Stein, E. (2014). *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz*. (8ª ed., B. Kruse, trad.). São Paulo: Edições Loyola. (Trabalho original publicado em 1940)