

## NOTAS SOBRE A EXPERIÊNCIA MÍSTICA E O FEMININO NA PSICANÁLISE

*Pedro Teixeira Castilho* \*

### RESUMO:

A importância de um estudo sistemático entre o conhecimento psicanalítico e religião deve, entre outras coisas, a discussão iniciada por Freud em sua prática clínica com transtorno obsessivo neurótico. Esta abordagem de Freud demonstra a relação de neurose obsessiva com a questão do pai. No entanto, Lacan vai mais além do Pai demonstrando que existe uma experiência mística que vai mais além do Pai. Assim, a mulher tem uma relação diferente da do homem em relação à angústia fazendo surgir a experiência mística. Este trabalho pretende dar continuidade a essa noção de angústia a partir dos escritos de Santa Teresa de Ávila e Schreber como exemplos paradigmáticos deste fenômeno, e também a experiência mística, como um efeito de feminização

**PALAVRAS-CHAVE:** religião. pai. culpa. ansiedade. feminização

---

\* **Pedro Teixeira Castilho.** Mestre em Estudos Literários – UFMG; Doutor em Teoria Psicanalítica – UFRJ; Pós-Doutorando em Psicologia – USP.

A santidade é uma disciplina da coisa. Ela põe em jogo a experiência do abjeto. O santo faz a experiência do inumano no homem: o fato do homem, que o excede dentro, o seu mais íntimo fora.

Hölderlin

A relevância de um estudo sistematizado entre o saber psicanalítico e a religião deve-se, entre outros fatores, à discussão que Freud iniciou a partir de sua prática clínica com os neuróticos obsessivos. Freud sempre esteve a par das questões que permeiam o saber teológico, principalmente o saber judaico-cristão. Sua primeira aproximação feita entre a psicanálise e a religião deu-se com a clínica da neurose obsessiva.

Essa primeira incursão no tema da psicologia da religião foi registrada no artigo *Atos obsessivos e práticas religiosas*, (FREUD, 1976) escrito em 1907. Esse artigo é fundamental para *Totem e tabu*, (FREUD, 1976) escrito cinco anos depois, expondo o encontro de duas linhas de trabalho – a religiosidade e a neurose obsessiva – no pensamento freudiano.

Desde então, Freud procura mostrar semelhanças entre as cerimônias religiosas e os pensamentos obsessivos. Nesse texto, Freud estuda os cerimoniais obsessivos como se fossem constituídos de pequenos atos ou restrições de ações que devem ser executados em uma certa ordem.

Aparentemente, esses atos não têm sentido, mas o paciente não pode renunciar a eles, caso contrário, é tomado por uma grande angústia. Parece haver uma “lei tácita” que obriga o paciente a realizar o ritual, criando a impressão de um “ato sagrado” (FREUD, 1976) que não pode deixar de ser feito. Dessa maneira, Freud demonstra que os atos obsessivos são movidos por um sentimento de culpa cuja origem é desconhecida para aquele que os pratica, denominando-o de “sentimento de culpa inconsciente”. (FREUD, 1976. p. 127).

O obsessivo é tomado por um sentimento de expectativa de punição e, nesse sentido, o cerimonial surge como um ato defensivo, uma medida protetora contra a esperada punição. Em outras palavras, a convicção de culpabilidade dos indivíduos religiosos coloca os atos obsessivos na mesma função das orações e invocações interpretadas como medidas protetoras e defensivas para minimizar esse sentimento de culpa.

Em *Atos obsessivos e práticas religiosas*, Freud trabalha a etiologia sexual da neurose obsessiva. Como o obsessivo não discrimina a diferença entre desejar e realizar o seu desejo, ele se sente culpado. Segundo Freud, uma carga de prazer intenso, vinda da mãe,

constituiu a organização psíquica desse sujeito. A função superegóica surge enquanto uma instância que se culpabiliza diante desse prazer, desse desejo infantil que permanece. O desejo, no sujeito obsessivo, evoca as lembranças do incesto; daí a necessidade de castigo frente à culpa. O binômio neurose obsessiva e sentimento de culpa passa, assim, a ser objeto de investigação para se compreender a religião.

No livro *O mal-estar na cultura*, Freud retoma esse tema e articula a noção de pecado com a da culpa. A culpa seria a descarga agressiva da pulsão; uma vez reprimida e transferida para o superego, é a agressividade que se converte em sentimento de culpabilidade. (FREUD, 1976)

O paralelismo entre a vida religiosa e a neurose obsessiva pode ser facilmente encontrado, levando Freud a afirmar que a “neurose obsessiva é a caricatura da religião”, (FREUD, 1976) pois também há uma supressão de certos impulsos pulsionais.

Entretanto, na religião, os impulsos suprimidos não são apenas de punição, relacionando-se também ao temor da punição divina, na forma de desamparo e desamor, como um desdobramento da instância do superego. Também aqui, há uma recaída dos desejos suprimidos, gerando novas e mais radicais ações penitenciais, à semelhança das neuroses obsessivas.

Para Freud, o estudo sobre a neurose obsessiva ajuda a compreender o pensamento e as práticas religiosas, sobretudo se levarmos em consideração a figura do pai. O fundador da psicanálise desenvolve a questão da religião em um aspecto mais amplo, não apenas relacionado às questões ontogênicas, mas também às filogênicas.

De uma forma ou de outra, Freud relacionava a religião às experiências infantis, em que a criança teme o poder dos pais e depende de sua proteção. Na vida religiosa adulta, reaparece a sensação de vulnerabilidade infantil, buscando-se, agora, a proteção em Deus. A imagem de Deus é criada à luz das experiências infantis acerca dos pais, especialmente da figura do pai (FREUD, 1976). Dessa maneira, faz-se necessária uma investigação da figura paterna configurada na instância superegóica enquanto um efeito da culpa.

Freud constrói uma resposta a essa questão, nas reflexões teóricas desenvolvidas desde *Totem e tabu* até *Moisés e o monoteísmo*, criando uma indagação: “o que é um pai”? O trabalho do fundador da psicanálise foi o de inventar o mito do assassinato do pai da horda primitiva para, assim, inaugurar a lei sobre a interdição do incesto, a partir do complexo de Édipo e da proibição dos desejos do filho.

Sendo assim, o mito freudiano assinala que a noção de culpabilidade, ou a “culpa humana universal”, é consequência do desejo do filho de destruir o pai, oriundo do sentimento de ambivalência nutrido na fase fálica. (FREUD, 1976).

O apelo à questão do pai entra em cena em uma passagem do *Mal-estar na cultura*, que aborda a origem do sadismo do superego para com o eu, sendo o pai aportado pelos destinos da contingência pulsional. (FREUD, 1976). Nessas funções, o pai mostra impotência, inconsistência. O eu, no entanto, não pode renunciá-lo nem reagir a ele com agressão. Deve amá-lo como autoridade inatacável. Nessa posição de impasse, o eu degrada o pai; em fantasia, identifica-se com o pai degradado e a agressividade vai para o superego, a culpa, ou falha do pai, decai sobre o eu.

O conflito é encenado internamente, só que invertido. O mito de *Totem e tabu* é a renúncia pulsional que a civilização impõe ao sujeito, como Freud descreve em *Mal-estar na cultura*, passando a existir mitos sobre o engajamento simbólico do sujeito. Nesse texto, revela-se a impossibilidade do gozo da mãe, “o superego aparece como um herdeiro do Édipo”, (FREUD, 1976. p. 64). correspondendo a esse pai terrificante da horda primitiva: ele impõe uma lei sem dialética.

Logo, o mito de *Totem e tabu* dá forma épica à estrutura da divisão dos sexos, como podemos perceber no trabalho de Jacques Lacan; com seu conceito de fórmulas da sexuação, todos os homens e mulheres passam a estar, então, submetidos à lei da castração, inscrevendo o sujeito na satisfação fálica.

As elaborações freudianas nessa passagem são as bases para a construção do superego que aponta, como uma instância que conclama a proibição, para o filho que deve renunciar ao gozo da satisfação pulsional. Sendo assim, a culpa procede de um crime contra o pai. Como consequência do assassinato do pai primeiro, uma dívida é contraída com o pai morto, o desejo se inscreve no limite em que a castração marca o sujeito, operando um corte do sujeito na cultura, o inconsciente se instaura a partir do ato enodado do desejo com a lei. (LACAN, 1990. p. 217).

## Do pai ao significativo

Com efeito, o que caracteriza o mito de *Totem e tabu* é o surgimento da cultura a partir da horda primitiva. Esse mito tem, na obra de Freud, o intuito de enunciar uma tese sobre a origem e a essência da sociedade e de suas instituições fundamentais, introduzindo a noção da categoria do pai morto. Ou seja, foi o assassinato do pai que tornou o chefe da horda um pai, existindo apenas pai na sua ausência. A figura do pai morto é que traz a representação paterna dos filhos da horda.

Esse pai, representação máxima da potência e do excesso, tinha sobre os filhos, ao mesmo tempo, poder de vida e de morte. Um dia, os filhos, unidos, rebelam-se e assassinam o pai, instituindo, com o crime, a primeira sociedade que inaugura a civilização. A sociedade se consolida nesse ato de devoração do pai, instituindo a figura do pai morto, representante dos ideais, valores, normas e leis indispensáveis à civilização.

Além disso, a obra *Totem e tabu* apresenta vários pontos de convergência a todo um período de investigação em torno da noção do pai, sendo retomados exemplos da neurose obsessiva (a ambivalência e os tabus), da psicose (projeção e narcisismo), da fobia (o sentido paterno do animal totêmico). As questões colocadas têm como alvo a função do pai, onipresente nessa temática, e o resultado do trabalho consiste em ancorar o complexo de Édipo não apenas nas fantasias neuróticas, mas no ponto de origem da civilização, fundando, assim, de modo mais amplo e seguro, a afirmação de sua universalidade.

A narrativa de *Totem e tabu* é um mito, primeiramente porque pensa a origem, e a origem só pode ser pensada sob a forma de mito, o mito da origem que se desdobra na figura de um pai, figura onisciente e onipresente, e que, para Lacan, se revela no mito da modernidade, pois, “é justamente por isso que o importante de Totem e tabu é de ele ser um mito e, como se disse, talvez o único mito de que a época moderna tenha sido capaz. E foi Freud que o inventou”. (LACAN, 1990. p. 216). Essa função traduz a noção de *ex-nihilo*, fundando a genealogia, mas que, a rigor, se encontra fora dela.

A morte de Deus, consumada pela de Cristo, encontra-se, na verdade, vinculada ao parricídio, mediante o qual se constitui, no mito freudiano, a submissão do sujeito à lei simbólica. Freud suspeita que, no mito cristão, o pecado original deva ser, em suas raízes, um pecado de morte contra Deus pai, visto ser o sacrifício do filho que o leva à reconciliação com o pai.

A lei que resulta da idealização religiosa do pai morto, enquanto expressão para com o pai primitivo, seria, para Lacan, a própria referência simbólica ao pai como puro nome, significante, ou seja, o nome do pai que designa, para o sujeito, as coordenadas simbólicas para o desejo. O pai é somente um significante, um ente mítico. Sendo assim, todos os homens passam a estar submetidos à castração, constituindo o universo fálico que corresponde ao conjunto de todos os filhos da horda primitiva. (LACAN, 1995) O falo, para a psicanálise, além de estabelecer uma realidade sexual para o sujeito, também instaura o sujeito em um discurso, criando uma falicização da satisfação pulsional. O significante do Nome do Pai é a construção dialética do sujeito para uma alteridade criando-se ausente do pai, na presença do significante.

Essa passagem atesta, segundo o próprio Freud, uma substituição da mãe pelo pai, homóloga a um movimento que vai da percepção sensorial do mundo à disposição intelectual do raciocínio e da dedução (*Geistigkeit*). Estaria justamente nesse ato da percepção para o pensamento a marca da constituição do monoteísmo, instaurando a tradição do verbo, podendo-se, assim, pensar em uma hermenêutica do sujeito. (LACAN, 1995). Os judeus teriam, dessa forma, subordinados a percepção sensorial do espírito, menosprezado a magia e o misticismo, para escolherem o avanço da intelectualidade.

Mas, para que o pai opere essa transformação, é necessário que ele esteja paradoxalmente ausente: ele só possibilita uma mediação simbólica desde que abandone o dado vivido da percepção, orientando, assim, exteriormente, sua significação. Para Lacan, o requisito indispensável a essa operação é o pai morto, que permite ao sujeito metaforizar, na ordem simbólica em que ele se insere, o desejo ao mesmo tempo enigmático e imediato da mãe.

É por ter extraído amplamente as conseqüências estruturais dessa representação do pai morto, através do assassinato de Moisés, que o povo judeu pôde construir, para si, mais do que nenhum outro povo jamais o fizera, um deus como garantia da ordem simbólica.

O cristianismo confere, afirma Lacan, um conteúdo pleno à morte do Deus. (LACAN, 1990. p. 227). Na realidade, mais do que duplicar a morte do pai, através do sacrifício do filho, “o cristianismo encarna literalmente esta morte”, (LACAN, 1990. p. 227). na medida que aí se inscreve, pela encarnação do Verbo, o próprio ser de Deus na função formal do significante que, até então, ele suportava, tendo como significante-mestre o Nome do Pai (NP). É nesse complexo que será realizada, ainda segundo Lacan, (LACAN, 1998. p. 692) a “*função de nó*” do sujeito diante da linguagem.

Ou seja, o nascimento do filho é a descoberta da palavra pela qual esse antagonismo se resolve. É pelo advento da palavra que o tempo começa, o *logos* opera relações de ordem temporal e espacial. A irrupção da palavra deve ser captada, portanto, no sentido da afirmação primária, que não é outra coisa senão a condição primordial para que, do real, algo venha a se oferecer à revelação de ser. Portanto, o significante, para Lacan, passa a ter a função de agente organizador do sujeito no discurso.

A elaboração da fórmula da “metáfora paterna”, por Lacan, pode ser entendida como uma tentativa de escrever a incidência da paternidade sobre o sujeito. O Nome do Pai, na verdade, pode ser tudo aquilo capaz de operar uma nomeação do vazio enigmático que é apresentado, para cada sujeito quando se vê confrontado com o desejo da mãe.

Ao nomear esse verdadeiro enigma, ao apontar aquilo que a mãe deseja como sendo o falo,<sup>1</sup> a operação do Nome do Pai equivale à operação de uma metáfora, substituindo um X enigmático – o desejo da Mãe – por um significante universal, o falo. Essa operação, que fixa um significado a um significante antes enigmático teria, por efeito, produzido um apaziguamento na relação do sujeito com o gozo. Cabe observar que não é a presença do pai, necessariamente, que produz essa metáfora, mas o seu Nome, isto é, o pai como ser de linguagem, um pai que nomeia, mas, ao mesmo tempo, um pai que é um nome e, por isso, também mortificado pela linguagem. O Nome do Pai pode ser interpretado como uma pluralidade que nomeia essa função, e não como um significante encarnado, por exemplo, pelo pai biológico. (MILLER, 1992. p. 21). O “esquema L”, de Lacan, vem teorizar, a partir de Henri Wallon, a constituição do sujeito segundo o que ele mesmo chamou “estádio do espelho”.

Essa presença do Nome do Pai, na psicanálise, já havia sido intuída por Freud, na atenção dada ao totem, a figura de um deus – animal que inaugura, na cultura, o lugar do divino: “Por que o animal (...) exerce esse fascínio para o religioso humano, senão porque escapa à falta-a-ser que caracteriza o ser-falante?”. (MILLER, 1992. p. 21) Em outras palavras, o lugar privilegiado reservado ao totem adviria, justamente, do fato de encarnar, no imaginário religioso, a suposição de um ser não mortificado pela linguagem. Não é por outra razão que, “em quase todos os casos de Freud, os nomes de ser, como nomes de gozo do sujeito, são animais: ratos, lobos, pequeno Hans (a criança do cavalo). (MILLER, 1992. p.

---

<sup>1</sup> Cabe observar que o falo, para Lacan, é sempre do registro do significante, não se confundindo, por exemplo, com o que poderia figurá-lo, a saber, a imagem do pênis. Pra uma melhor exemplificação dessa noção, remeto ao artigo de Lacan “A significação do falo”, em *Escritos*, p. 692-703.

21). Logo, é possível aproximar o significante como uma figura do divino na constituição do sujeito.

Essa perspectiva criada por Lacan é a apreensão de Deus como substitutivo do Pai. A teologia, assim como toda teoria – tributária, inclusive, da mesma raiz etimológica – indicaria a presença de um “sujeito suposto saber”, latente em toda a sua formulação.<sup>2</sup>

A construção inicialmente desenvolvida neste artigo aponta para a figura paterna implicada, necessariamente, numa suposição de saber sobre Deus, numa ontologização teológica do lugar divino, a partir da qual Lacan faz uma diferença entre o Deus da teologia com o Deus da diologia.<sup>3</sup> Logo, se a teologia implica uma ontologização do lugar de Deus, uma divinização do significante do Nome do Pai, responsável pela instauração do sujeito na cultura, se leva a uma coincidência entre o ser supremo, a suposição de saber e a paternidade, a crítica lacaniana busca desfazer essa relação divina com o sujeito, criando o conceito de “diologia”.

Dessa maneira, Deus assegura ao saber filosófico o poder de conhecer bem as coisas do mundo – toda a filosofia ocidental, certamente desde Pascal a Descartes, tem no seu princípio a relação de Deus com o conhecimento. Para afirmar que o conhecimento era um conhecimento fundado, em verdade, nas coisas do mundo, Descartes precisou afirmar a existência de Deus, um Deus suposto saber. (LACAN, 2003. p. 252-253). Nota-se que Lacan indica este Deus da teologia enquanto o Deus dos filósofos, “o sujeito suposto saber, Deus, o próprio, para chamá-lo pelo nome que lhe deu Pascal, quando designamos precisamente, ao contrário dele, não o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, mas o Deus dos filósofos, ei-lo desalojado de sua latência em toda e qualquer teoria”. (LACAN, 2003. p. 338).

É na passagem da revelação do nome de Deus a Moisés, no Êxodo, que, Lacan irá apoiar sua crítica à interpretação ontológica do lugar de Deus na linguagem, e que encontrará respaldo para o estabelecimento do que poderia ser os princípios de sua “diologia”, entendendo-se essa crítica ontológica como uma leitura lacaniana do homem enquanto imagem e semelhança de Deus. Para Lacan, diferentemente de Freud, se um saber sobre Deus

---

<sup>2</sup> O “sujeito suposto saber” é definido por Lacan, no início de seu ensino, como aquele que é constituído pelo analisante na figura de seu analista, e, mais tarde, o fará equivar a Deus Pai, o “lugar do Deus-Pai é aquele que designei como Nome-do-Pai”. In: LACAN, Jacques. O engano do sujeito suposto saber. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 338.

<sup>3</sup> Palavra cunhada por Lacan para se compreender um Deus que inclui uma falta. Lacan utiliza a tradução latina de *dio* para contrapor com a tradução grega de *theos*.

é possível, este saber dar-se-ia em torno de uma hiância, principalmente depois do *O seminário*. Livro 10: A angústia (1960-1963), e não em torno de uma ontologização de Deus.

São várias as referências de Lacan a esse episódio bíblico, mencionado a partir de perspectivas distintas. Em todas elas, no entanto, a tônica dos comentários é a de confrontá-la à interpretação teológica, como se essa passagem da Bíblia fizesse saltar a verdade recalçada pela teologia, ou seja, se Deus criou o mundo, quem criou Deus?

Na seqüência do diálogo entre Moisés e a voz que sai da sarça ardente, chegamos ao momento em que Moisés pede a Deus que revele o seu nome, recebendo como resposta uma tautologia: *Eu sou aquele que sou*. (BÍBLIA SAGRADA, 1984. p. 76-116: Êxodo).

Trata-se de um outro problemático, à medida que não sabemos exatamente onde se apóia, pois, em princípio, não há um ser que lhe dê sustentação: “que somos nós para poder responder a *aquele que sou*? Ficamos apenas demasiado incertos”, ainda mais se a experiência analítica nos revela “que somos tanto menos aqueles que somos quando sabemos bem que algazarra, que caos espantoso, atravessado de objurgações diversas experimentamos em nós a cada instante, a todo momento”, (LACAN, 1976, p.325). ou seja, todas as vezes que imaginamos ser aquele que somos.

Em seu *O seminário*. Livro 7: A ética da psicanálise (1959-1960), em meio aos comentários a respeito de “Moisés e o monoteísmo”, de Freud, Lacan retorna ao exame dessa passagem do Êxodo. Apoiando-se sobre a distinção freudiana de dois Moisés na história do povo judeu – um primeiro, egípcio, legislador e defensor de uma religião monoteísta, por fim, assassinado pelo seu povo; e um segundo, midianita, mágico, profético, cuja imagem, ao longo da história, teria se confundido com a do primeiro –, Lacan lamenta o fato de Freud ter evitado comentar, em seu estudo, o encontro desse segundo Moisés, o “inspirado”, com a voz que emerge da sarça ardente, isto é, o encontro de Moisés com um Deus que se apresenta como escondido. Se a sarça ardente que circunscreve a voz de Deus vem indicar a sua inacessibilidade, ao mesmo tempo aponta para o lugar de onde procedem as leis:

Esse Deus escondido é um deus ciumento. Parece muito difícil dissociá-lo daquele que, na mesma roda de fogo que o torna inacessível, faz, diz-nos a tradição bíblica, com que os famosos dez mandamentos sejam ouvidos pelo povo reunido em sua volta sem poder transpor um certo limite. (LACAN, 1959-1960, p.213).

Se, em “Moisés e o monoteísmo”, Freud busca demonstrar a relação entre o assassinato do Moisés monoteísta pelo seu povo e a veiculação da sua mensagem, ou seja, da

mensagem de um Deus único, veiculação esta que se faz através do recalque desse assassinato, todo esse circuito irá concluir-se, para Freud, na paixão de Cristo, com a reencenação do assassinato do Grande Homem, seguido da ressurreição daquele que a todos redime, e a confirmação da presença de um Deus único.

Essa função reguladora de um Deus único confunde-se com o “avanço em espiritualidade” (*Geistigkeit*), que Freud atribui à passagem, na cultura, da prevalência da maternidade para a primazia da paternidade. Para Freud, essa modificação representou um verdadeiro passo na apreensão da realidade enquanto tal, uma vez que essa apreensão está apoiada, exclusivamente, sobre conjecturas, suposições, hipóteses – como a própria paternidade –, e não sobre as evidências dos sentidos, encarnadas pela maternidade.

A “diologia” lacaniana anuncia, assim, que o lugar do Deus-Pai é resultante da confluência entre o Deus único, regulador da ordem do real, e o deus paradoxal que se apresenta com o nome de “Eu sou aquele que sou”. Trata-se, para Lacan, de um verdadeiro “Deus-sintoma”, do sintoma entendido, no sentido freudiano, como aquele que encerra dentro de si uma verdade:

É por seu intermédio que a verdade sobre Deus pôde vir à luz, isto é, que Deus foi realmente morto pelos homens, e que, a coisa tendo sido reproduzida [i.e. na paixão de Cristo], o assassinato primitivo foi redimido. A verdade encontrou sua via por meio daquele que a Escritura chama certamente de o Verbo, mas também o filho do homem, confessando assim a natureza humana do Pai. (LACAN, 1959-1960, p.213).

Mas, qual a consequência da conjunção entre esse Deus-Pai e o modo como apresenta o seu nome, “Eu sou aquele que sou”?

Conceber o lugar do Deus-Pai como impossibilidade, isto é, como apresentando um furo na trama de significações, gera consequências bastante distintas daquelas que se originam da presença, neste lugar, de um Ente Supremo. A própria noção de paternidade passa a ser avaliada a partir do que pode ser pensado como uma fuga na ordem mesma do sentido.

### **Kierkegaard: a psicanálise e a angustia**

No entanto é Lacan que observa a angústia experimentada por Kierkegaard diante do seu encontro com Deus como um elemento impossível de ser desprezado em qualquer tentativa de apreensão do lugar ocupado por Deus na experiência de uma religiosidade que escape a toda suposição de saber, ou seja, um Deus teológico e ôntico.

A perspectiva de Lacan é encontrar em Kierkegaard<sup>4</sup> um Deus que escape a esses adjetivos. Diferentemente de um Deus instituído na posição de suposição de saber, que se desdobra em uma figura paterna, ou o significante do Nome do Pai, enquanto uma contemplação divina (como pecado, justiça e beleza), o Deus de Kierkegaard é uma experiência que tem a anulação fálica traduzida pelo sentimento de angústia, um furo na organização lógica da rede significante. Em última instância, um Deus não especularizável pelo ego, que não preencha nenhuma forma de ideal ou de culpa superegóica. Dessa maneira, Lacan recorre ao significado da angústia em Kierkegaard para articular o afeto da angústia no lugar do objeto *a*.

Esse tema é longamente trabalhado por Lacan no seu *O seminário*. Livro 10: A angústia (1962-1963). Esse sentimento, que terá um estatuto de afeto, assinala um momento de caos, perturbação e desorientação, constituindo um instante em que o mundo simplesmente desaba, ocorrendo um desmoronamento das escoras subjetivas.

As investigações teóricas de Lacan levam o psicanalista a afirmar que a angústia não é sem objeto, ou seja, ela é um vazio que está lá, e que não pode ser investido de maneira especular como um reflexo do próprio ego.

Ou seja, Lacan, a partir desse seminário, procura instituir um furo na imagem especular do ego. A cilada é a captura narcísica, pois aquilo que coloca o sujeito em movimento, que permite ao sujeito sair da estabilidade especular, é justamente a falta de alguma coisa na imagem. Se existe uma passagem do especular imaginário para o movimento do simbólico, essa passagem se faz pela castração, quando se coloca a falha na imagem, sendo toda a angústia, angústia de castração. Esse seria o ponto em questão.

---

<sup>4</sup> “Em sua elucidação do conceito de angústia, Kierkegaard parte do abismo irreconciliável entre o finito e o infinito, abismo sentido pela existência humana como uma angústia radical, como um desamparo em que a subjetividade limitada do homem não está suspensa no nada de seu angustiar-se, graças ao qual pode ela ser inteiramente concreta, fugir do engano da razão unificadora e identificadora e submergir no turbilhão do existir. Considera que a investigação da angústia tenha de sair do quadro do psicológico para entrar no do existencial. A angústia é, por certo, um modo de afundar-se num nada, mas ao mesmo tempo a maneira de salvar-se desse mesmo nada que ameaça aniquilar o homem angustiado, isto é, uma maneira de salvá-lo do finito e de todos os seus enganos.” (MORA, José Ferrater. *Diccionario de filosofia*. Nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Josep-Maria Terricabras. Barcelona: Editorial Ariel, S.A 1994. p. 138).

A angústia, a partir de Kierkegaard, passa a ser, para a psicanálise, uma questão que deve ser tratada conceitualmente, sendo um afeto que ultrapassa a noção da significação fálica, algo não simbolizável na ordem do significante, ou seja, “nas malhas do significante”. Inicia-se, aqui, a articulação da angústia como aquilo que resvala na posição subjetiva do sujeito enquanto objeto de desejo do Outro. Ou seja, a questão da angústia é abordada a partir do enigma da pulsão de morte.

Kierkegaard situa-se, dessa forma, no lugar da antifilosofia, exatamente porque o filósofo trata da angústia, que é algo que escapa à visão de mundo (*Weltanschauung*), à consciência, sendo exatamente o ponto de furo onde o eu não se sustenta, existindo aí uma falta.<sup>5</sup> Kierkegaard é o filósofo que se incumba de convocar a emergência filosófica a pensar a angústia.

No seminário *A angústia*, esse afeto é interpretado por Lacan ao dizer que a “angústia não é sem objeto”,<sup>6</sup> ou seja, é um afeto que não pode ser especularizável exatamente porque não está na dimensão egóica do estágio do espelho regido pela instância do simbólico e do imaginário.

Esse trabalho de escavação conduz, aqui, a um objeto até então inédito, um objeto que havia permanecido invisível para o próprio Lacan, que permanecera inapreensível, um objeto tamponado pelo significante. No percurso de Lacan, os objetos eram, até então, passíveis de se tornarem significantes. Essa capacidade de transformar os objetos em significantes era interpretada por Lacan a partir do “esquema L”.

No seminário *A angústia*, é elaborado um objeto cuja essência, cuja natureza, cuja estrutura, não apenas se distinguem daquelas do significante, mas que é, enfim, elaborado de tal modo que elas sejam irredutíveis ao significante. É nesse seminário que vemos emergir, pela primeira vez, o que se mantém, na psicanálise, como objeto *a* de Lacan.<sup>7</sup>

Se, por um lado, Lacan se esforça em teorizar a primazia da significação fálica, no seminário *A angústia*, o trabalho do psicanalista é apontar que existe um furo nessa

---

<sup>5</sup> Há uma passagem em que Lacan é bem explícito nesse sentido, contrapondo Hegel a Kierkegaard. “A verdade da angústia é Kierkegaard quem a dá, não é a verdade de Hegel. Mas é a verdade da angústia que nos leva a nossas observações relativas ao desejo no sentido psicanalítico”. LACAN, Jacques. Le séminaire livre X – L’angoisse. Edition Seuil – lição do dia 28 de novembro de 1962.

<sup>6</sup> LACAN, Jacques. Le séminaire livre X – L’angoisse. Edition Seuil—lição 6.

<sup>7</sup> Ver MILLER. Jacques-Alain. Orientação lacaniana III, 6. quarta-feira, 12 de maio de 2004. Podemos assistir, nesse seminário – se essa abertura que proponho se sustenta –, à substituição da mitologia pela topologia. Resta, ainda, obviamente, nos perguntarmos em que medida a topologia não seria, ela também, sob outra forma, uma mitologia. Isso está em aberto, deve ser pensado, pois não é garantido que o mito seja eliminável da psicanálise – digamos isto em curto-circuito, desde que se vise o real.

significação. Ele parte do “esquema L” para construir um novo esquema para desenvolver a idéia de que há um resto que não é representável e não pode ser especularizável no campo da significação. A angústia passa a ser

um corte sem o qual a presença do significante, seu funcionamento, sua entrada, seu sulco no real é impensável. Este corte que se abre e deixa aparecer o inesperado, a visita, a novidade, o que bem exprime o termo pressentimento de alguma coisa, mas também como o “pré” do sentimento, como o que está antes do nascimento de um sentimento. (LACAN, 1962).

Nesse seminário, desenvolve-se, com relação ao “buquê invertido”, o instante em que o objeto pequeno *a* não é especularizável.

O que esse seminário visa é um *status* do objeto anterior à lei e ao desejo. É esse *status* do objeto anterior à lei e ao desejo, anterior à elucubração da lei, anterior à conjunção da identidade da lei e do desejo, que Lacan designa como pequeno *a*.

Portanto, muito logicamente, o seminário *A angústia* desemboca em um questionamento do pai, pois o pai, o tesouro do significante, não pode transformar em significante todo o mundo percebido. Um exemplo disso é apresentado por Lacan, no final do capítulo XVIII, intitulado *A voz de Javé*, sobre o som do *shofar*, o chifre que se sopra, na sinagoga, nas ocasiões em que se trata especialmente de marcar a renovação do pacto que liga Javé ao povo por ele eleito.

Essa posição secundária, por si só, ressitua a construção, ou seja, evidencia que tudo isso é uma elucubração de saber, cujo princípio deve ser buscado na dimensão do objeto *a*, e não no assassinato do pai.

Esse é o percurso que faz com que Kierkegaard se debruce sobre questões de natureza clínica, como é o caso da angústia, do desespero. O interessante são os verdadeiros “casos clínicos” de Kierkegaard – Jó, Abraão –, que mostram a dimensão da escolha. Lacan faz das passagens bíblicas estudadas por Kierkegaard aplicações clínicas da relação do sujeito com o objeto pequeno *a*.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> O dilema de Jó, para Kierkegaard se reduz à sua escolha com relação à fé. Personagem rico, satisfeito, acima de tudo, um justo, Jó é posto à prova por Deus. Jó possui muito, tem sete filhos e três filhas, rebanhos imensos e, brutalmente, perde tudo. Seu próprio corpo fica recoberto de feridas imundas. Do fundo de seu sofrimento, Jó diz: não fui sempre moderado e paciente? Não me mantive sempre em silêncio? Não me mantive sempre em repouso? E, no entanto, a cólera de Deus recaiu sobre mim. (Jó, III, 26). Jó teria feito a escolha correta? Os amigos que o visitam e que tentam explicar o motivo de sua queda, estão provavelmente convencidos que não. Mas, eles não foram como Jó, não se calam sete dias e sete noites. O que aconteceu na alma de Jó durante este período? Não se ponderou sobre a escolha que fez, essa escolha manifestada no instante. Este instante para Kierkegaard “é o ponto a partir do qual algo se fixa para sempre, ele é da eternidade, o ponto de encontro entre o

Assim, o que não engana é a angústia, no fundo, aquilo que não se deixa transformar em significante, ou seja, o resto real. Esse resto real é o gozo, na medida em que ele não pode ser capturado pelo significante, o gozo irreduzível ao princípio do prazer e, também, por isso mesmo, a angústia, na medida em que ela é o afeto do desprazer que conota especialmente o não-significantizável. Para Lacan, o desespero de Jó é o real da angústia, mais precisamente, do objeto pequeno *a*, de encontrar um Deus que não é especularizável, um Deus enquanto um furo na cadeia de significante que não se desdobra na figura paterna.

Por isso, Lacan começa seu seminário *A angústia* pela fórmula: “A angústia é sinal do desejo do Outro”. É essa fórmula que permanecerá, a despeito de outra fórmula que aparece no capítulo XII: “A angústia é sinal do real”. A função essencial da angústia não é, aqui, sua ligação com o desejo, é sua ligação com o real. Se a angústia não engana – encontramos essa fórmula apenas uma vez no final do seminário, e ela, evidentemente, esclarece retroativamente o seminário –, ela (a angústia) designa *a Coisa, das Ding*, designa aquilo que é real e o que não o é, que é gozo enquanto o imaginário e o simbólico podem apenas girar em torno. (MILLER, 2004).

Lacan desenvolve um pouco mais o raciocínio quando faz uma comparação da angústia no sujeito feminino e no sujeito masculino. Para Lacan, existem posições subjetivas do masculino e do feminino frente à angústia. Assim como a angústia é o objeto de desejo do Outro, a posição feminina, como pretendo demonstrar, também está no registro da posição de objeto de gozo do Outro.

Cabe aqui analisar, a partir do Seminário. Livro 20, *mais, ainda*, de Lacan, como a Mulher subjetiva esse registro, que Lacan chamou de não-toda: a relação com o objeto que a Mulher apresenta é essencialmente um registro que não está na formulação fálica.

### **A mulher enquanto não-toda: do efeito de feminilização do objeto à experiência mística**

Verifica-se que Lacan apontou para uma impossibilidade do significante em estabelecer sentido para o objeto pequeno *a*. Esse objeto aparece como uma hiância em meio à significação fálica. Outra preocupação de Lacan é compreender como se dá a satisfação de um gozo que escapa à significação fálica, visto que a mulher goza na posição de objeto do

---

Deus e o humano”. LE BLANC, Charles. *Figuras do saber* – Kierkegaard. São Paulo: Editora Estação Liberdade. 2003. p. 75..

gozo do Outro, bem como o sentimento de angústia que é, em última instância, o encontro com o desejo do Outro.

Mas, o que vem a ser esse gozo da mulher que excedeu a lógica fálica, escapando de uma significação no campo do significante? Já em Freud, é possível verificar um vislumbamento dessa posição subjetiva. Ele investigou o momento em que a libido se organiza no corpo do sujeito, a partir do falo, criando uma realidade pulsional do sujeito diante de uma forma de satisfação, podendo ser a angústia de castração, no sujeito masculino, e o *penisneid*, no sujeito feminino. Cada saída seria, a partir da primazia do falo, uma construção subjetiva do sujeito falante, uma maneira específica de sexuação diante da diferença sexual.

Lacan, no Seminário. Livro 20: *mais, ainda*, oferece uma abordagem para a posição feminina para além do falo: instaura-se aí o gozo feminino. Diferentemente de Freud, que aponta a posição feminina a partir do viés fálico, Lacan propõe a questão da feminilidade como um gozo a mais. Essa é uma abordagem que converge para a noção de objeto de gozo do Outro; o gozo feminino é um gozo que parasita aquele outro que é o gozo da linguagem, o gozo fálico, o gozo do pai, do significante. Se no Seminário 10 Lacan instaura, no seu ensino, o objeto *a*, no Seminário 20, o *mais, ainda*, investiga um gozo que não pode se escrever na linguagem, “não cessa de não se escrever”.

Para Lacan, conforme as teses apresentadas em seu O Seminário. Livro 20: *mais, ainda*, paralelamente às investigações sobre a sexualidade feminina, na trilha que o leva a situar o gozo para além da dimensão fálica, haveria algo que a situa para seguir a experiência mística, uma vez que “é na medida em que seu gozo é radicalmente Outro que a mulher tem mais relação com Deus”. (LACAN, 1976). Existiria, para que haja tal experiência, para que se possa atingir o mais além de ser, onde Deus se esconde, a necessidade de um vazio de imagens e palavras, remetendo à definição, proposta por Lacan, dos míticos como aqueles que “experimentam a idéia de que deve haver gozo que esteja mais além”. (LACAN, 1976) De fato, como assinala Lacan,

Não há na mulher senão excluída pela natureza das coisas que á a natureza das palavras ... se ela está excluída pela natureza das coisas é justamente pelo fato de que, por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar. (LACAN, 1976)

A saída mística, como acontece com Jó, é o encontro com o inominável, uma angústia que faz caírem todas as balizas subjetivas, uma vez que Deus é essa figura que está fora da simbolização significativa, levando em consideração a concepção de Deus a partir da noção de hiância. A mulher não-toda demonstra o impossível que está fora da linguagem, colocando-se na posição de objeto de gozo do Outro. É essa a experiência de um gozo suplementar, fora da articulação significativa, um gozo que as mulheres experimentam e que elas não sabem. Esse acesso que o feminino tem com relação a outro gozo é o acesso a uma satisfação que é infinita.

Mais do que se colocar na posição de objeto de desejo do Outro, é consentir que esse gozo que está nas mulheres e nos místicos, como Santa Tereza d'Ávila e San Juan de la Cruz, se organize a partir deste tipo de subjetivação: colocar-se na posição de objeto para o Deus, a figura do grande Outro.

As interpretações teológicas sobre a experiência mística apresentam-se dentro da esfera do Sagrado, caracterizada pela certeza de uma anulação da distância entre o sujeito e o objeto imposto pela manifestação do Outro absoluto como *tremedun*, um *fascinium*.<sup>9</sup> Lacan constrói a noção de objeto *a* em uma passagem do seu Seminário. Livro 11: *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, apropriando-se desta palavra: *fascinum*,

o mal olhado é o *fascinum*, é o que tem por efeito parar o movimento e literalmente matar a vida. No momento em que o sujeito pára suspendendo seu gesto, ele é mortificado. A função antivida, antimovimento, desse ponto terminal, é o *fascinum*, e é precisamente uma das dimensões em que se exerce diretamente a potência do olhar. O instante de ver só pode intervir aqui como sutura, junção do imaginário e do simbólico, e é retomado numa dialética, essa espécie de progresso temporal que se chama precipitação, arroubo, movimento para frente, que se conclui no *fascinum* (LACAN, 1964, p. 114).

É possível também apontar uma passagem de J. Maritain, que define a experiência mística como essencialmente uma “experiência frutiva do absoluto”.<sup>10</sup> Cabe aqui ressaltar que a experiência mística possui uma relação com esse gozo, o gozo fora da significação fálica que Lacan chamou de gozo feminino. “Esse gozo que se experimenta e do qual não se

<sup>9</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Experiência mística e filosófica na tradição ocidental. Edições Loyola. P.16.

<sup>10</sup> MARITAIN, J. L'expérience mystique naturelle et le videap. J. Maritain

sabe nada, não é ele o que nos coloca na vida da ex-sistência? E por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino?” (LACAN, 1972-1973, p. 103).

Situado no mesmo plano do gozo feminino, Lacan interroga a experiência mística, “Do que gozam os místicos?”, “eles gozam e o experimentam”, concorda Lacan, “mas não sabem nada dele”. (LACAN, 1976. p. 103). Situada no mesmo plano do gozo feminino, no seu caráter de transbordamento em relação aos limites impostos pela palavra, a experiência mística viria indicar um modo particular de acesso a Deus, como é possível notar no seguinte poema de San Juan de la Cruz, “Canciones de la alma”, cujo eu poético assume a voz feminina:

En mina noche oscura  
con ansias en amores inflamada  
dichosa ventura  
salí sin ser notada  
estando ya mi casa sosegada.  
Oh noche, que guiaste!  
O noche amable mas que la alborada!  
Oh noche que juntaste amado con amada,  
amada en amado transformada.

Este artigo busca, portanto, delinear a experiência mística enquanto efeito de feminilização, especialmente em razão da recorrência da interface psicanálise/religião nas contribuições de Freud e Lacan para a teoria psicanalítica – levando-se em consideração, de modo particular, as questões freudianas elaboradas sobre o Pai e a religião até a construção lacaniana da feminilização enquanto não-toda e a experiência mística. Pois, o interesse dos psicanalistas pela religião não pode ser separado das representações do afeto que este estudo acompanha

## Referências

BATAILLE, George. *Teoria da religião*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998.

DERRIDA, Jacques. *A religião*. São Paulo: Editora Liberdade, 1996.

DOMINGUEZ MORANO, Carlos. Sigmund Freud y Oskar Pfister. Historia de una amistad y su significación teológica. In: *Proyeccion*, Granada, n. 46, 1999.

DOMINGUEZ MORANO, Carlos. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola 2003.

DROGUETT, J. G. *O desejo de Deus – Diálogos entre psicanálise e fé*. Petrópolis: Vozes, 2000.

FEUERBACH, L. *The essence of christianity*. New York: Harper, 1957.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

FREUD, Sigmund. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. As neuroses-psicoses de defesa (A tentativa de formulação de uma teoria da histeria adquirida, de muitas fobias e obsessões e de certas psicoses alucinatórias). (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.1).

\_\_\_\_\_. *Um caso de histeria. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.7).

\_\_\_\_\_. *O caso Schreber e outros artigos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.12).

\_\_\_\_\_. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.13).

\_\_\_\_\_. *História do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros artigos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. O inconsciente (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.14).

\_\_\_\_\_. *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.15).

\_\_\_\_\_. *Além do princípio do prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Uma criança é espancada (uma contribuição para a gênese da perversão). (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.18).

\_\_\_\_\_. *O ego e o id e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Organização genital da libido – problema econômico do masoquismo (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.19).

\_\_\_\_\_. *O futuro de uma Ilusão – Mal estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.21).

\_\_\_\_\_. *Moisés e o monoteísmo – Esboço de psicanálise e outros*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Construções em análise (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.23).

GAY, Peter. *Um judeu sem Deus*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

KUNG, Hans. *Existe Dios? Respuesta al problema de Dios em nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristandad. 1979.

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 3: as psicoses (1955-1956)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Aluísio Pereira de Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

\_\_\_\_\_. *O Seminário. Livro 4: A relação de objeto (1956-1957)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Seminário. Livro 8. A transferência (1960-1961)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

\_\_\_\_\_. *O Seminário. Livro 7. A Ética da psicanálise (1960)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

\_\_\_\_\_. *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse* (1962). Texte établi par Jacques-Alain Miller. Éditions du Seuil.

\_\_\_\_\_. *O Seminário. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

\_\_\_\_\_. *Le Séminaire. Livre 14. La Logique du Fantasma*. (não publicado) sessão de 14-06-1967.

\_\_\_\_\_. *O Seminário. Livro 20. Mais, ainda* (1972-1973). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

\_\_\_\_\_. *Le Séminaire: Livre 23. Le Synthome* (não publicado) sessão de 17-02-1976.

\_\_\_\_\_. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 238-324: Função e campo da fala e da linguagem; p. 496-536: A instância da letra no inconsciente ou a razão depois de Freud. p. 692-703.

\_\_\_\_\_. *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p.323-328: A lógica da fantasia.

\_\_\_\_\_. *Autres écrits*. Editions du Seuil, 2001. Le Champ Freudien – collection fondée par Jacques Lacan – Collection dirigée par Jacques-Alain et Judith Miller. La logique du Fantasma. p. 323-328.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo – corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

LE BLANC, Charles. *Figuras do Saber – Kierkegaard*. Editora Estação liberdade. São Paulo. 2003.

MILLER, Jacques-Alain. *Los signos del goce: los cursos psicanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Editora Paidós, 1998.

MEZAN, Renato. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Editora Brasileira, 1985.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de filosofia*. Nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Josep-Maria Terricabras. Barcelona: Editorial Ariel, S.A 1994.

SANTER, Eric. *A Alemanha de Schreber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

ZIZEK, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

**NOTES ON MYSTICAL EXPERIENCE AND THE FEMININE IN  
PSYCHOANALYSIS**

**ABSTRACT:**

The importance of a systematic study between psychoanalytic knowledge and religion must, among other things, the discussion begun by Freud in his clinical practice with neurotic obsessive. This approach of Freud to demonstrate the relationship of obsessional neurosis to the question of the Father. It would be a God not specularisable by me. Thus, Lacan uses he signified anxiety Kierkegaard to articulate the condition of anxiety in place of the object. So the woman has a different relationship from that of man in relation to anxiety. This work intends to give continuity to this notion of hole from the writings of Saint Teresa of Avila and Schreber as paradigmatic examples of this phenomenon, and also the mystical experience, as an effect of feminization.

**KEYWORDS:** religion. father. guilt. anxiety. the feminization.

**REMARQUES SUR L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE ET LE FÉMININ  
DANS LA PSYCHANALYSE**

**RÉSUMÉ:**

L'importance d'une étude systématique entre le savoir psychanalytique et la religion se doit, entre autres, à la discussion commencée par Freud dans sa pratique clinique avec des névrotiques obsessionnels. Cette approche de Freud de démontrer la relation de la névrose obsessionnelle à la question du Père. Ce serait un Dieu non spécularisable par le moi. Ainsi, Lacan utilise-t-il le signifié d'angoisse chez Kierkegaard pour articuler l'affection de l'angoisse à la place de l'objet a. Donc, la femme a un rapport différent de celui de l'homme par rapport à l'angoisse. Ce travail a l'intention de donner continuité à cette notion de trou d'après les écrits de Sainte Thérèse d'Avila et de Schreber comme des exemples paradigmatiques de ce phénomène, et aussi l'expérience mystique, en tant qu'un effet de féminisation.

**MOTS-CLÉS:** la religion. le père. la culpabilité. l'anxiété. la féminisation.

Recebido em 14.07.12

Aprovado em 10.08.12

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br)

*Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq*

*Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.*

*Memória, Subjetividade e Criação.*

[www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)