

LACAN, ENTRE O GOZO E A MÍSTICA: UMA LEITURA CLÍNICA DO CASO MARIE DE LA TRINITÉ

JOSÉ RONEY DE FREITAS MACHADO¹; FUAD KYRILLOS NETO¹; MARIA GLÁUCIA PIRES CALZAVARA¹

José Roney de Freitas Machado¹

Doutorando em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), Bolsista CAPES. São João del-Rei, MG.

Fuad Kyrillos Neto¹

Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ).

Maria Gláucia Pires Calzavara¹

Doutora em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (FAE/UFMG). Professora Associada do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei. Docente do PPGPSI/UFSJ. São João del-Rei, MG.

¹ Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). São João del-Rei, MG, Brasil.

Resumo: O propósito deste artigo é analisar a experiência mística realizada pela religiosa Marie de la Trinité à luz da noção de gozo feminino. Para tanto, apresentaremos o conceito de gozo feminino, no que ele implica um modo distinto de gozo a ser localizado mais além do campo da significação fálica. Aproximaremos a experiência mística ao conceito de gozo, desde a correlação feita por Lacan entre estes dois âmbitos, de modo a demarcar a ligação existente entre mística, incidência psíquica e a especificidade do fenômeno místico.

Palavras-chave: mística; gozo; clínica; Trinité.

Abstract: Lacan, between jouissance and mystique: a clinical reading of the Marie de la Trinité case.

The purpose of this article is to analyze the mystical experience carried out by the religious Marie de la Trinité in the light of the notion of female jouissance. In order to do so, we will present the concept of female jouissance, in that it implies a distinct mode of jouissance to be located beyond the field of phallic meaning. We will approach the mystical experience to the concept of jouissance, from the correlation made by Lacan between these two scopes, in order to demarcate the existing link between mystique, psychic incidence and the specificity of the mystical phenomenon.

Keywords: mystique; jouissance; clinic; Trinité.

DOI - <http://dx.doi.org/10.1590/1809-4414-2024-267221>

INTRODUÇÃO

No que concerne ao estado-da-arte das incursões psicanalíticas sobre o tema da mística, o seminário 20, *Mais ainda* (1972-1973/1985), configura-se um estudo incontornável. Isso porque, embora, no seminário em questão, Lacan não discorra em extensão sobre a temática, é neste ensino que ele se refere diretamente à mística em associação com o gozo feminino. Com efeito, ao enunciar que talvez a face de Deus, via experiência mística, possa ser suportada pelo gozo feminino, Lacan não subentende Deus no significante Nome-do-Pai (Lacan, 1963/2005; 1974), tampouco o predica único e exclusivamente como um suplemento de sentido (Lacan, 1974/2005); e, sim, o localiza no campo do Outro (Lacan, 1972-1973/1985). Nos domínios desse campo, por sua vez, goza-se sem qualquer ancoragem significativa que se preste a evocar sentido, goza-se *alhures*, em um lugar anônimo no qual, do ponto de vista da ética da psicanálise (Lacan, 1959-1960/2008), o sujeito, neste caso, o místico, é convocado a se pôr em causa, implicar-se, por assim dizer. Tendo em conta tal prerrogativa, neste manuscrito, abordaremos a mística em interface com o gozo feminino a partir de uma apreciação clínica do caso Marie de lá Trinité, mística que vivenciou tanto os sabores quanto os dissabores dessa experiência visceral. Para tanto, procederemos a uma pesquisa teórica com referencial psicanalítico, donde procuraremos operar com alguns conceitos relativos ao campo da psicanálise, bem como instrumentalizar a transferência que nos é assentida nesse âmbito de pesquisa, com vistas à produção de um texto crítico adequado à transmissão do saber em questão (Nogueira, 2004).

Instrumentalizar a transferência, como nos lembra Elia (1999), é pensá-la como imprescindível à pesquisa em psicanálise. Deste modo, a fim de atingirmos nossa finalidade, examinaremos a trajetória clínico-espiritual de Marie de la Trinité, enfatizando a relação entre a mística e o gozo feminino, bem como o caráter subversivo da experiência mística.

Marie de la Trinité, uma mística no divã

Lacan sempre se interessou pelos místicos, vindo a tomar conhecimento de vários deles por intermédio de seus escritos. Todavia, urge informar que, mais ou menos duas décadas antes de ter se detido ao seminário 20, *Mais ainda* (Lacan, 1972-1973/1985), ele pode contar com uma ocorrência clínica importante, a qual, juntamente com a literatura mística do século XIII e seguintes, contribuiu para que ele se inteirasse acerca do fenômeno religioso místico – e, *a posteriori*, correlacionasse-o ao gozo feminino –, a saber: ter recebido para análise uma mística francesa que respondia pelo nome de Marie de la Trinité (Satori, 2009).

A religiosa dominicana¹ Marie de la Trinité viveu nos anos de 1903 a 1980. Nascida em uma família católica e rica, era a caçula de seis irmãs, mas não se sentia confortável nesta família, o que demonstrava a partir de uma fragilidade notável. Se descreve como uma criança em constante estado de tensão interior que, desde a infância, mantinha um diálogo com Deus, no qual se entendiam quase que sem palavras.

Aos 15 anos, residindo na Itália, ela escreve para sua mãe dizendo de seu desejo de se tornar religiosa e entrar para o Carmelo. Porém, não obteve seu consentimento tampouco o de seu confessor que a encoraja a ir para uma nova fundação dominicana. Em função de seu voto de obediência² a ele, Marie acata sua orientação. Nota-se que, aqui, há uma posição de submissão ao desejo alheio.

Teve seu primeiro êxtase místico aos 26 anos de idade e, aos 27 anos, ingressou na vida religiosa. Em 1941, foi acometida por uma grave crise psíquica que ela designou como “teste de trabalho”; seria a expressão da vontade de obediência e o desejo místico (Lafuente, 2018).

Com efeito, após ter experimentado o que se pode denominar o ápice da graça, Trinité teve tal estado degenerado em aflição psíquica, razão pela qual procurou ajuda com vários psiquiatras/psicanalistas que se dispuseram a investigar o seu caso baseados na etiologia sexual das neuroses, tal qual descrita por Freud (1984/1996) em seus primeiros trabalhos. Após ter recebido o diagnóstico de neurose obsessiva por um dos psiquiatras, bem como de ter iniciado e abandonado tratamentos pouco efetivos com outros especialistas, Trinité foi encaminhada por um deles a Lacan, com quem fez análise por quatro anos, vindo a apresentar um quadro de melhora bastante significativo. Conforme Satori (2009), Trinité se mostrou afeita a Lacan especialmente pelo fato de ele ter respeitado e compreendido a sua opção pela vida espiritual, sem nunca ter pretendido dissuadi-la de sua vocação.

De fato, Lacan procedeu a escuta clínica da religiosa em conformidade com o que veio a estabelecer como sendo a posição discursiva a ser adotada pelo analista em vista de não discorrer sobre outrem a partir de si; qual seja, o lugar do *desse*, do semblante (Lacan, 1958/1998; 1971-1972/2012). Todavia, posto que assumir tal lugar também implica não agir de acordo com o que, porventura, o analisando venha a demandar inconscientemente ao pôr o seu desejo em discurso, em um dado momento, a mística se indispôs com o psicanalista; como nos relata Lafuente;

¹ A expressão religioso/a diz da situação particular de um sujeito que professa os votos de pobreza, castidade e obediência em alguma instituição religiosa; no caso de Marie de la Trinité, na Ordem Dominicana. Portanto, ao se referir à mesma com o título de religiosa, é a sua pertença institucional que fazemos menção, não ao seu *status* de mística. Ora, pois, embora o campo da mística, de modo geral, seja associado ao âmbito religioso, nem todo/a religioso/a é místico/a; posto que o/a místico/a se define pela singularidade da experiência que faz do transcendente, não por sua vinculação religioso-institucional.

² O voto de obediência pretende que se submeta à vontade de Deus mediante a obediência irrestrita a certas figuras humanas de autoridade, no caso de Trinité, a seus confessores e, sobretudo, à Madre Superiora do Convento das Irmãs Dominicanas ao qual ela era vinculada.

Em 1953, ela [Marie de la Trinité] escreve que, embora a psicanálise lhe tenha sido útil e ainda possa ajudá-la, não a privava de suas obsessões, e que as sessões com o Dr. Lacan a sobrecarregavam, inclusive, em decorrência de um mal estar adicional. Havia uma demanda exigindo transferência, donde acusa Lacan de não amá-la, bem como de ser frio e indiferente para com ela. É então que informa Lacan de sua decisão de entrar em Bonneval [hospital psiquiátrico localizado nesta comuna], e lá permanece cerca de um mês, a fim de se curar [das obsessões que lhe impediam de rezar] e poder voltar a dormir. Lacan, por sua vez, pede que ela escreva sobre a sua experiência no hospital. (Lafuente, 2018, p. 7, tradução nossa).

A trajetória clínico-espiritual de Marie de la Trinité é bastante interessante, embora não menos triste, dado o enorme sofrimento pelo qual passou, sem mencionar a violência do tratamento psiquiátrico que recebera o qual, juntamente com as obsessões, fez desaparecer tudo o que no curso de sua vida havia se acumulado em termos de valores, exceto o que Trinité denomina o *conteúdo de sua fé* (Lafuente, 2018). De qualquer modo, sobre tal assunto, cabe-nos destacar dois pontos que, a nosso ver, são relevantes no que tange à prediga do gozo feminino em interface com a mística. O primeiro deles se refere à vivência, por parte de Trinité, de uma puberdade precoce que representou para ela um evento catastrófico. O segundo, por sua vez, a despeito desse evento, é que o sofrimento psíquico da religiosa tinha o seu aspecto nevrálgico no voto de obediência, não no voto de castidade (Satori, 2009).

Sabe-se que a noção de gozo feminino é uma das contribuições teóricas mais significativas oferecidas por Lacan ao debate em torno da problemática da diferença sexual legada por Freud (André, 1998). Para tematizar tal diferença mais além da circunscrição da sexualidade feminina no campo do falo e engendrar a novidade do modelo conceitual do gozo feminino, Lacan estabeleceu algumas premissas lógicas organizadas em forma de matemas denominadas *fórmulas da sexualização* (Lacan, 1972-1973,1985).

Estruturadas em três andares e distribuídas em dois quadrantes designados lado homem e lado mulher, tais fórmulas descrevem as posições subjetivas que podem ser assumidas pelo sujeito no campo da linguagem, bem como as suas respectivas modalidades de gozo (*todo fálico* referente ao lado homem e *não-todo fálico* concernente ao lado mulher) e de fantasia como formas de se posicionar como sujeito de desejo ante a falta constitutiva.

Conforme Lacan (1972-1973/1985), o gozo feminino, enquanto *não-todo* circunscrito no campo da função fálica³, especifica-se por seu caráter suplementar; bem como por sua incognoscibilidade e fracasso em se inscrever na ordem simbólica; além do que, trata-se de um gozo corporal – do corpo como alteridade – e, ao que

³ Conforme Soler (2006), o gozo feminino não cai sobre a barra do significante, nada sabe do falo, inclusive, não é causado por um objeto a; até porque, a fantasia fundamental desde a qual tal objeto se constitui para o sujeito é da ordem do simbólico-imaginário, não da ordem do real, registro no qual tal modalidade de gozo se verifica.

nos toca quanto ao tema deste trabalho, configura-se um fenômeno sobre o qual os místicos, “[...] mais frequentemente as mulheres” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 102), dão particular testemunho. É, pois, no viés desse Outro gozo que iremos nos ocupar dos dois supraditos pontos alusivos ao itinerário clínico-espiritual percorrido por Marie de la Trinité.

O primeiro ponto, que se refere à difícil experiência vivida por Trinité na puberdade, se nos resulta importante porque, em consonância com o que Lacan discute sobre as intempéries concernentes à sexualidade infantil na *Conferência em Genebra sobre o sintoma* (1975), o encontro de Trinité ainda criança com o real do sexo talvez tenha se dado pela incidência de um gozo primeiro, que se lhe mostrou desconhecido, no sentido de ter se apresentado como algo exterior a si, alguma coisa estrangeira que não lhe pertencia. Nesta perspectiva, é compreensível que os psiquiatras/psicanalistas que trataram a religiosa antes de Lacan tenham associado os seus sintomas obsessivo-compulsivos ao recalque da sexualidade (Freud, 1984/1996). Além disso, ao retomar o caso pequeno Hans⁴ no congresso em questão, o próprio Lacan assinala que o quadro sintomático produzido pelo garoto é expressão simbólica da recusa à questão sexual que ele teria que enfrentar encarnada em um objeto externo elevado ao *status* de significante; a saber, o cavalo que relincha, dá coices, salta, cai no chão, e que, ao fazê-lo, exprime o que acontece em seu corpo (Lacan, 1975).

Não obstante, à estratégia simbólico-imaginária defensiva descrita acima, deve-se contrapor a premissa de que, ao correlacionar o gozo feminino à experiência mística, Lacan (1972-1973/1985) se afasta da aceção de que o caso de Marie de la Trinité seria um gozo fálico sublimado e se aproxima da aceção de que o mesmo se trata de um gozo suplementar, concernente ao campo do feminino. É bem verdade que, juntamente com as suas obsessões, a demanda de amor endereçada a Lacan por parte da religiosa aponta para uma típica conjectura transferencial cuja fantasia parece se produzir como resposta às interdições provenientes do campo da significação fálica⁵. A propósito, nos relatos da condução clínica de Lacan, consta a impressão de que, a princípio, ele a trata como uma histérica, que pede um mestre, mas que o nega. Então, quando Trinité evoca lembranças dolorosas, ele lhe diz – “Você se divertiu” – e interpreta que o seu ímpeto de querer o bem do outro, muitas vezes, nada mais é que o reverso de sua própria agressividade. Todavia, na medida em que as sessões com Trinité avançam, Lacan percebe que o seu dilema decorre do fato de ela estar

⁴ O caso pequeno Hans se trata de um episódio clínico relatado por Freud em 1909, no qual um menino de cinco anos de idade, após o nascimento de sua irmã caçula, desenvolve uma zoofobia histérica (medo de cavalos) que o inibe a sair de casa (Freud, 1909/1976). Este relato se revela um importante estudo no que tange à compreensão da incidência psíquica em crianças e sua íntima relação com a sexualidade.

⁵ Trinité sempre se sentiu apartada de sua família, posto que, desde tenra idade, foi entregue aos cuidados de empregadas domésticas (Satori, 2009). Esta demanda de amor parece ter sido transferida para a figura do analista.

dividida entre a vontade de obediência institucional e o desejo de se entregar à vida mística (Lafuente, 2018).

Tal conflito, por sua vez, credita-nos interpretar, não necessariamente, os sintomas, mas, sim, a posição discursiva de Trinité na égide do gozo feminino. Isso, de modo a reconhecer desde esse lugar de linguagem a articulação de um discurso crítico que denota um desejo de saber capaz de desmascarar os semblantes – fazer a amostragem de uma falha no Outro – bem como desafiar a figura do mestre (Lacan, 1969-1970/1992); portanto, um desejo legítimo que se contrapõe à ordem estabelecida.

Importa esclarecer que, com a proposição acima, não pretendemos estabelecer uma sinonímia entre o gozo e a histeria, tampouco entre a histeria e a feminilidade, até porque, em conformidade com Soler (2006), entendemos que o itinerário teórico percorrido por Lacan concorre para a demarcação de uma fronteira entre estes dois campos – embora isso não os impeça de se combinar. Gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que a posição histórica tomada na vertente de um discurso que desafia a mestria (Lacan, 1969-1970/1992) implica um desejo potencialmente questionador, porquanto, de modo semelhante ao gozo feminino, não obedece a modelos de causa e satisfação prefixados pelos dispositivos de poder institucionais. Assim, pois, tendo em consideração que a histeria, enquanto discurso, “[...] determina um sujeito que nunca está sozinho, [...], um sujeito sempre pareado na realidade com um outro [...]” (Soler, 2006, p. 38), propomo-nos a indicar que, do interior dessa relação, algo se desponta como alternativa à figura do mestre. Decerto, à medida que o referido laço com o outro, no que se ergue incapaz de suprir a demanda do sujeito em sua totalidade, degenera-se em insatisfação, a posição histórica acaba por fazer as vezes de reclamar a subsistência de um Outro mais Outro, aludir a uma alteridade mais radical, qual seja: “um Outro cujo enigma não seja limitado pela chave fálica” (Soler, 2006, p.39). No caso das místicas, por seu turno, incluindo Trinité, tal insatisfação se exprime no apelo à facticidade de um Outro mais-além de certas caricaturas do divino – Deus justiceiro, vingador, legalista (Mardones, 2009) –, bem como das normas eclesásticas e das predições congregacionais. Tratar-se-ia de um Outro, conforme Lacan (1972-1973/1985), cuja face é suportada pelo gozo feminino, e cuja ética deriva da pronta disposição a um modo de ser, estar e se relacionar consigo, com os outros e com o sagrado que preconiza a desrazão do amor e a liberdade em detrimento da razão institucional. Esta posição, nos termos de Foucault (1981-1982/2006), refere-se ao cuidado de si [*epiméleia heautoû*], ou condição de espiritualidade, definida pelo filósofo como “o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade” (Foucault, 1981-1982/2006, p. 21).

Com efeito, o cuidado de si, tal qual o concebe Foucault, aponta para uma ética que leva em consideração a subjetividade enquanto foro de intimidade que se explica em cada ato ou experiência singular de linguagem, diálogo e discurso à medida que implica liberdade, exercício de autonomia, trabalho sobre si e conhecimento de

si (Foucault, 1981-1982/2006). Assim, procede considerar que os místicos, no ato de romperem o silêncio no qual se encontravam reduzidos desde à alienação ao Grande Outro – à instituição religiosa e seus preceitos éticos e morais – e abrigarem Deus em seus corpos e almas à espera de absolutamente nada, de algum modo, são devolvidos a si por aquilo que, outrora, lançou-os para fora, de modo a encontrarem o sagrado em si mesmos, isto é, a se defrontarem com a sua própria verdade. No contexto de uma discussão mais ampla acerca da relação do sujeito com a verdade, bem como das transformações operadas no interior dessa relação a partir da modernidade, Foucault, sem se referir diretamente aos místicos, toca o cerne do dinamismo “do Outro a si” (do exterior ao interior) sobre o qual discorreremos acima, vejamos:

[...] a *epiméleia heautoû* é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se o conduza do exterior para ... eu ia dizer “o interior” [...] (Foucault, 1981-1982/2006, p. 14). [...] conhecendo a mim mesmo, acedo a um ser que é a verdade, e cuja verdade transforma o ser que eu sou, assimilando-me a Deus. A *homoíosis tô theô* [imagem de Deus] aí está presente. (Foucault, 1981-1982/2006, p. 236).

É, pois, nesta perspectiva que, desde o cuidado de si concebido na égide da experiência pessoal de Deus, os místicos se autorizam a transgredir as normas que pretendem a imposição arbitrária de uma lista de verdades teológicas tidas como revelações exteriores a si; atitude esta que culmina em uma prática de resistência e libertação; como tal, subversiva à ordem religiosa estabelecida.

Neste sentido, não foi sem motivo que, por um longo período na história, a Igreja, sob o argumento da autoridade que lhe foi investida pela tradição, enxergou a experiência mística como uma afronta à sua doutrina cristã; donde não apenas a recusou legitimidade, mas também submeteu algumas místicas ao julgo da Santa Inquisição, dentre as quais, Margarite Porete, mística beguina⁶ da virada dos séculos XIII e XIV, que, ao se recusar a abrir mão de suas convicções de fé – não ceder de seu desejo, conforme a ética da psicanálise (Lacan, 1959-1960/2008) – foi condenada à pena capital, vindo a ser queimada com o seu livro em mãos (Schwartz, 2011). Por certo, a Congregação para a Doutrina da Fé – nome moderno atribuído à antiga Santa Inquisição – não foi tão longe no caso de Trinité; isso parece ter ficado a cargo dos psiquiatras que a assistiram, que, por muito pouco, não a submeteram à lobotomia e aos eletrochoques (Lafuente, 2018).

O segundo ponto acerca da trajetória de Marie de la Trinité – a dificuldade para lidar com o voto de obediência –, a partir de seu desfecho, dá-nos uma amostra

⁶ O termo *beguina* alude a um movimento laico do século XIII no qual algumas mulheres se organizavam de forma semissecular e semirreligiosa para viver um estilo de vida simples, orante e mendicante. Se, por um lado, tal estilo de vida era admirado por teólogos e figuras religiosas influentes da época, por outro, as beguinas sempre estiveram sob a suspeita de heresia dado aos seus excessos místicos (Schwartz, 2011).

do que, em suma, pode-se considerar um final de análise possível, posto que um trabalho de análise nunca termina sem deixar restos (Vanier, 2005). Isso porque os apontamentos feitos por Lacan propiciaram à religiosa sair da posição de alienação ao Outro. Não obstante, o campo religioso interior havia se paralisado, situação frente à qual ela relata que, com a experiência adquirida durante os quatro anos de análise, teve que se reconstruir sozinha (Lafuente, 2018), a se a ver com o seu *sinthoma*, por assim dizer: amando ao Deus da transcendência no plano da imanência, ou seja, na figura concreta dos pequenos outros feitos à sua imagem e semelhança.

Importa explicitar que a noção de *sinthoma* ganhou notoriedade nos últimos trabalhos de Lacan, mais precisamente no seminário 23, *O sinthoma* (1975-1976/2007) e no escrito *Joyce, o sinthoma* (1975/2003). Sabe-se que, a princípio, no período conhecido como o retorno ao sentido de Freud⁷ (1950/1953-1960), o sintoma era concebido por Lacan como expressão simbólica da divisão subjetiva do sujeito, o que se fazia notar nos quadros sintomáticos referentes aos subtipos clínicos da histeria, fobia e neurose obsessiva (Lacan, 1957-1958/1999). Este seria o sintoma de entrada da análise, uma espécie de mensagem do inconsciente direcionada ao analista a ser decifrada. Não obstante, ao dar ênfase ao registro do real em seu ensino (Lacan, 1974-1975) – por conseguinte, pensar o sintoma na perspectiva deste domínio –, Lacan propôs o conceito de *sinthoma* para aludir àquilo que, no final de análise, vem a responder como solução à problemática da divisão subjetiva do sujeito (Lacan, 1975-1976/2007; 1975/2003). Em síntese, o *sinthoma*, enquanto quarto nó da cadeia borromeana, diz da própria forma de gozar do inconsciente, posto que a letra, grafema lógico a partir do qual ele se inscreve no real, ao contrário do significante que sempre remete a outro significante (Lacan, 1957/1998), é signo de gozo solitário e permanente. Assim, pois, ao término de um trabalho de análise, cabe ao sujeito tomar o *sinthoma* como parceiro, de modo a saber lidar com ele, afastar-se ou se valer dele; ou mesmo fazer algo criativo com ele. Nisso consiste a admoestação lacaniana de que se pode servir do Nome-do-Pai, ainda que a prescindir dele (Lacan, 1975-1976/2007).

Vale dizer que, em grande medida, Trinité se mostrou apta a se tornar parceira de seu *sinthoma*; tanto que, doravante, realizou estudos nos campos da psicologia e da psicanálise, bem como se dedicou à psicoterapia na área da psicossomática (dentre outras realizações), revelando-se, pois, uma excelente terapeuta (Lafuente, 2018). De fato, ao cultivar o cuidado de si, Trinité potencializou a sua capacidade para cuidar dos outros.

⁷ O retorno ao sentido de Freud concerne à iniciativa de se recuperar aquilo que, segundo Lacan, havia de mais original em se tratando dos constructos teóricos freudianos a saber, o inconsciente; conceito que se encontrava um tanto quanto esquecido nos anos que sucederam à sua morte. De fato, naquele período, havia uma forte tendência por parte dos psicanalistas pós-freudianos a adequar a psicanálise à psicologia do *ego*, isto é, ajustá-la aos moldes de uma abordagem clínica adaptativa cujo foco se dava na instância do eu e seus mecanismos de defesa em detrimento do inconsciente (Lacan, 1953/1998).

Fenômeno místico, incidência psíquica e reconstrução subjetiva a partir do real

Sobre o caso Marie de la Trinité, urge ainda fazer uma importante observação. Trata-se do valioso testemunho que ela nos dá acerca da íntima relação existente entre fenômeno místico e incidência psíquica (Lafuente, 2018), no sentido de que, em certos momentos, a fronteira que separa o gozo de Deus do gozo do sintoma se mostra demasiado tênue; ao passo que, não se pode precisar em qual ponto se dá o encontro com o real do Outro gozo (Lacan, 1972-1973/1985) ou o defrontamento com o gozo nas expressões sintomáticas provenientes do retorno do recalçado no plano do simbólico (Lacan, 1961-1962/2003).

Não obstante, tal indeterminação se nos mostra relevante, pois nos possibilita contrapor que, de acordo com as formalizações empreendidas por Lacan no seminário 20, *Mais ainda* (1972-1973/1985), o gozo feminino, naquilo que ele tem de mais próprio, é tangenciado por um real que aponta para algo da ordem do núcleo da pulsão, daquilo que desde sempre esteve fora da linguagem, jamais se prestou ao recalque, porquanto nunca se sujeitou ao campo das representações (às articulações significantes). Neste ponto, referimo-nos ao saber não sabido, ao mistério do corpo vivo que fala, e, no que fala, goza; ao inconsciente propriamente dito (Lacan, 1972-1973/1985). Com efeito, embora o fato de que os místicos são desejosos de Deus, em alguma medida, ateste sobre a incidência da castração simbólica nos domínios de sua experiência deística, o gozo que experimentam se apoia sobre a falta de uma palavra que possa o designar, revelando-se, pois, um gozo não sujeitado à frustração do “não é isso” (gozo fálico); e, sim, vinculado à égide do “é isso”, mas não há como “dizer” (Outro gozo); porquanto tal experiência, sendo da ordem do real, não cessa de não se inscrever no âmbito do simbólico (Lacan, 1972-1973/1985). É, pois, nesta perspectiva, que se pode assentir que o fenômeno místico, mais além da inscrição da metáfora paterna em seu aspecto edipiano, viabiliza algo bem-sucedidamente amarrado aos registros do real, simbólico e imaginário pelo quarto nó do Sinthoma (Lacan, 1975-1976/2007). Por conseguinte, tal entrelaçamento alude a um sujeito que não se constitui único e exclusivamente como efeito do significante, mas também se define pelas tessituras e amarrações que empreende com tais nós, bem como pelas respostas que vem a dar a partir de tais enodamentos ao longo de sua existência; ou seja, um sujeito artífice de si mesmo.

Portanto, foi desde esse lugar no qual, outrora, Deus se lhe apresentou como parceiro de gozo, vindo a deixar uma marca indelével no seu psiquismo – qual seja, o supradito conteúdo de sua fé grafado nas letras de seu sobrenome (Trinité, Trindade) –, que a mística se refez enquanto sujeito (Lafuente, 2018). A partir do sinthoma, “[...] a singularidade de um *sinthoma* assegura, ainda que de forma frágil, o enlaçamento de Real, Simbólico e Imaginário e a inserção no laço social” (Dias, 2018, p. 6). Isso, a contar do ato de ocupar-se de si mesma conforme as predições éticas inerentes ao cuidado de si (Foucault, 1981-1982/2006), bem como à experiência mística e ao

trabalho analítico (Lacan, 1959-1960/2008; 1969-1970/1992; 1972-1973/1985). Se podemos dizê-lo nos termos de Zizek (2013), Marie se reconstituiu como ser de relação desde a articulação entre o Real real (Deus Pai, a coisa aterradora), o Real imaginário (Deus Filho, figura humana que manifesta a sublimidade do Pai) e o Real simbólico (Deus Espírito, significante reduzido à letra, ao signo da pulsão que afeta o corpo vivo que fala e põe em movimento os que creem); ou seja, as três pessoas da Trindade⁸, às quais, com base na prediga bíblica da criação/recriação, é possível fazer uma comparação com os três tempos de uma análise (Lacan, 1945/1988).

1 - No que convém designar tempo do Pai, Deus articula o seu desejo em palavra, e, ao fazê-lo, cria com perfeição, bem como vê que tudo o que foi criado era bom (Genesis 1). 2 - Já no tempo do Filho, a criação não se mostra tão perfeita quanto se havia pretendido, donde Deus recebe a sua própria palavra/mensagem de maneira invertida, e, para resolver o impasse, consente que o verbo se encarne e passe a habitar um corpo na pessoa de Jesus, com o propósito de recriar. Enquanto Deus encarnado, o Jesus histórico se encontra na condição de sujeito habitado pela linguagem, à mercê de todos os seus efeitos de significação. Neste ponto, compreende-se que é desde esse lugar que Jesus faz a experiência do Pai, ama-o por transferência no outro, desconstrói princípios religiosos obsoletos, recria laços afetivos no amor e, com base nesse sentimento, intui ser ele o próprio Deus, o que se constituiu a causa político-religiosa de sua morte (João, 1-21). 3 - Por fim, no tempo do Espírito, conclui-se que, onde o amor se faz presente, o Deus humanizado, Jesus ressuscitado, se materializa e, por conseguinte, constrói-se e reconstrói-se a comunhão consigo e com os outros, ao passo que a nova vida se faz presente (Atos dos Apóstolos 1-28).

Em análoga, na cena analítica, tendo como pressupostos os três tempos de uma análise (Lacan, 1945/1998), o sujeito fala, recebe a sua mensagem de maneira invertida desde o lugar do Outro (inconsciente) e, de algum modo, precisa incorporá-la, encarná-la, reconhecer-se nessa mensagem; por conseguinte, saber fazer algo com isso. Nesse sentido, é plausível ler a análise como um trabalho de criação, des-criação e recriação, demarcado pelos tempos lógicos (subjetivos) do ver, compreender e concluir (Lacan, 1945/1988). Entretanto, urge acrescentar que, do tempo de concluir, desdobra-se um quarto tempo – a saber, o tempo da legitimação do impossível –, no qual a tarefa é consentir uma impossibilidade inerente à condição humana sem transformá-la na base de um sofrimento. Esta impossibilidade, por sua vez, é compatível com a incidência do real na experiência do gozo feminino (Lacan, 1972-1973/1985), ou seja, do gozo místico; e não menos no trabalho ético-analítico-religioso de reconstrução subjetiva empreendido por Marie de la Trinité. Nesta perspectiva, a propósito, é sugestivo que o primeiro êxtase da mística tenha sido uma experiência de cunho trinitário, aliás, o que motivou a escolha de seu nome religioso (Lafuente, 2018).

⁸ Conforme postula Dufour (2000), a Trindade Santa é uma entre as muitas figurações possíveis de uma lógica discursiva que tipifica certa “forma trinitária” conatural a qualquer experiência humana de linguagem.

É, pois, neste sentido, que se pode conceber uma experiência do sagrado mediada pelo cuidado de si que se desdobra em conhecimento de si, autonomia e liberdade (Foucault, 1981-1982/2006). Esta leitura foucaultiana não é incongruente com a ética do desejo, que, por seu turno, converge para o ato de bem-dizer o *sinthoma*, isto é, identificar-se com ele. É na rocha dura do real que a fé, por vezes, tende a fixar suas raízes mais profundas.

CONCLUSÃO

O percurso teórico realizado nos proporcionou explicitar a noção de gozo feminino, bem como os domínios do gozo suplementar e da mística com base na correlação feita por Lacan entre estes dois âmbitos. À vista disso, analisamos alguns aspectos clínicos do caso Marie de la Trinité, sublinhando a especificidade de sua experiência mística.

Na ocasião, pudemos interpretar o discurso de Trinité segundo a posição discursiva atinente ao gozo feminino, da ordem do suplementar. Isso porque concebemos que o fenômeno místico figura uma estética da existência que vincula tanto um desejo de saber que se formaliza em uma crítica à mestria, quanto um saber não sabido concernente ao campo do Outro, que se exprime em uma relação direta com Deus, aquém de intermediações hierárquico-religiosa-institucionais.

Nesta perspectiva, acreditamos que a mística depõe a favor de uma modalidade de experiência do sagrado que concorre para a libertação no contexto da relação com o Outro. Por conseguinte, ela anuncia uma forma alternativa de subjetivação menos submissa à norma, que, como tal, vai ao encontro do que se prevê na ética psicanalítica do desejo e do bem-dizer.

Com efeito, o paradigma da mística, no que concerne à produção de um saber próprio, leva a um movimento que possibilita ao sujeito se desalienar do Outro e retornar a si, bem como sustentar tal posição discursiva por meio de seu testemunho de vida. Esse movimento, no que lhe respeita, tem um caráter subversivo, pois: 1) põe em xeque certos posicionamentos teológicos retrógrados desde os quais, ainda hoje, contrariando aos princípios da autonomia e do bom senso, reputa-se hierarquicamente sobre a fé, a moral e os costumes; 2) atesta sobre a existência de um *modus vivendi* distinto – não redutível a tipos clínicos –, que a linguagem não é capaz de traduzir sem furos; e 3) sinaliza para uma tensão permanente entre a experiência religiosa (de caráter subjetivo) e a instituição religiosa.

Importa acrescentar que, onde há tensão entre a experiência religiosa e a instituição religiosa, o que costuma estar em jogo são certas prerrogativas relativas ao exercício do poder. Deste modo, à medida que a mística insurge enquanto crítica ao que é dado como auto evidente em termos de verdade de fé, a mesma faz frente a prerrogativa da religião institucional de exercer o seu domínio sobre a vida dos fiéis pela via do saber doutrinário. É, pois, nessa perspectiva que, em contrapartida, a experiência mística reivindica para si a prerrogativa da resistência, viabilizando outro modelo de constituição subjetiva e governo de si no plano da vivência espiritual.

Recebido em: 13 de setembro de 2024. **Aprovado em:** 27 de novembro de 2024.

Referências

- ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM: *nova edição revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2004.
- DIAS, E. A. C. *Psicose ordinária: estatuto teórico e clínico na psicanálise de orientação lacanianiana*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Instituto de Psicologia, Universidade Federal de São Paulo, 2018.
- DUFOUR, D. R. *Os mistérios da trindade*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.
- ELIA, L. A transferência na pesquisa em psicanálise: lugar ou excesso? *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 12. n. 3, 1999. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-79721999000300015>. Acesso em: 16 ago. 2022.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FREUD, S. *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos (1909)*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 10).
- FREUD, S. *As neuropsicoses de defesa (1984)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 3).
- LACAN, J. *A ética da psicanálise (1959-1960)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. (O seminário 7).
- LACAN, J. *A identificação (1961-1962)*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003. (O seminário, 9).
- LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 496-537.
- LACAN, J. *As formações do inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. (O seminário, 5).
- LACAN, J. Conferência em Genebra sobre o sintoma (1975). *Campo psicanalítico: transmissão, pesquisa, clínica*, n. 5, p. 5-23, 1985. Disponível em: <https://campopsicanalitico.com.br/conferencia-em-genebra-sobre-o-sintoma/>. Acesso em: 05 jul. 2022.
- LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 238-325.
- LACAN, J. Introdução aos Nomes-do-Pai (1963). In: LACAN, J. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 55-87.
- LACAN, J. Joyce, o sintoma (1975). In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 560-566.
- LACAN, J. *Les non-dupes errent – Os não-tolos erram – (1974)*. Inédito. (O seminário, 21).
- LACAN, J. *Mais ainda (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. (O seminário, 20).

Lacan, entre o gozo e a mística: uma leitura clínica do caso Marie de la Trinité

- LACAN, J. *O avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Zahar, 1992. (O seminário, 17).
- LACAN, J. *O Eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise* (1954-1955). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. (O seminário, 2).
- LACAN, J. *O Sinthoma* (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. (O seminário, 23).
- LACAN, J. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma (1945). In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 197-213.
- LACAN, J. *O triunfo da religião precedido de Discurso aos católicos* (1974). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- LACAN. *Ou pior* (1971-1972). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (O seminário, 19).
- LACAN, J. *RSI* (1974-1975). Inédito. (O seminário, 22).
- LAFUENTE, C. Marie de la Trinité. Uma mística en análisis. *Espacio Escuela, Enseñanza de AE, FPB Barcelona, Tercera sesión*, 2018. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/411103549/marie-de-la-trinite>. Acesso em: 05 jul. 2022.
- MARDONES, J. M. *Matar nossos deuses: em que Deus acreditar?* São Paulo: Ave-Maria, 2009.
- NOGUEIRA, L. C. A pesquisa em psicanálise. *Psicologia USP*, v. 15, n. 1/2, p. 83-106, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/nMGDnFmKgySBkGkdshftzPg/?lang=pt>. Acesso em: 31 jul. 2022.
- SARTORI, A. P. C. O encontro de Marie de la Trinité, uma mística cristã, com Jacques Lacan. *Resenha do livro: Trinité, Marie de la. Carnets, Les grandes grâces, tome I, Paris, Éditions du Cerf*, 2009. Disponível em: http://www.isepol.com/asephallus/numero_08/resenhas.html. Acesso em: 05 jul. 2022.
- SCHWARTZ, S. Marguerite Porete e a “teologia” do feminino divino. *IHU On-line - Revista do Instituto Humanitas Unisinos On-line*, n. 385, p. 63-68, 2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao385.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2022.
- SOLER, C. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- VANIER, A. *Lacan*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- ZIZEK, S. O real da ilusão cristã: notas sobre Lacan e a religião. In: SAFATLE, V. (org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 169-187.

José Roney de Freitas Machado

ney1726@gmail.com

Fuad Kyrillos Neto

fuadneto@ufsj.edu.br

Maria Gláucia Pires Calzavara

glaucciocalzavara@gmail.com