

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Maruzania Soares Dias



O GOZO DE DEUS



– Uma análise lacaniana da experiência
mística na obra de Marguerite Porete –

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

São Paulo

2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Maruzania Soares Dias

O GOZO DE DEUS

– Uma análise lacaniana da experiência
mística na obra de Marguerite Porete –

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé.

São Paulo

2010

Banca Examinadora

Aos meus pais,
que me deram existência antes mesmo
do ser e, ao desejarem, lançaram-me na
falta-a-ser para que eu mesma pudesse
desejar.

Às IENS,
cuja expressão viva do carisma
fundacional, alimenta a audácia da
construção da unidade na diversidade e
sustenta o enfrentamento dos desafios de
nossa sociedade tão fragmentada.

AGRADECIMENTOS

A conclusão desse processo de investimento só foi possível pela rede colaborativa formada por pessoas que também apostaram no trajeto que escolhi para a continuidade de minha formação. Expresso minha profunda gratidão:

Aos meus familiares, pelos laços de amor que nos unem, pelo incentivo e pela compreensão quanto às minhas ausências em momentos importantes da vida familiar, nesse período de intensas atividades.

Às Irmãs Escolares de Nossa Senhora, especialmente Albânia, Izabel, Marinez, Nadir e Vanete, pelo apoio, carinho e solidariedade no dia-a-dia desse tempo em que necessitei me retirar muitas vezes, para a solidão das leituras e escrita.

Aos amigos de todas as horas: Lígia Daher, Mariana Dias, Carmen Ávila, Inês Camiran, Elisabeth Saporiti, Cristina Melchior, Sílmia Sobreira, Sílvia Franco, Silvana Mantelatto, Sandra Bossetto, Rita Vogelaar, Ana Mazzurana, Waldo Schneider, Clélia Alves, Dolores Weber, Maria Mourão, Mazé Santos, Teresinha Meirelles, que me deram suporte e tornaram mais leves os momentos críticos. Dentre estes amigos, um agradecimento especial à Elisabeth pela valiosa contribuição na banca de qualificação desta pesquisa e também pelas traduções e bibliografias indicadas; à Lígia e Cristina por correções do texto.

Aos colegas do NEMES (Núcleo de pesquisa de mística e santidade) pelas ricas trocas de idéias, importantes à pesquisa acadêmica, especialmente a Maria José Amaral que fez uma leitura cuidadosa e crítica para o debate de minha pesquisa, quando de sua apresentação no Nemes. Também minha imensa gratidão a Luis Louceiro, pela contribuição com traduções.

Aos colegas do Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo, pelos estudos, debates e produções que muito contribuem para a formação contínua do psicanalista e para a transmissão da psicanálise.

À Dominique Fingermann, cuja postura ética faz valer o desejo de analista, provocando assim, efeitos de destituição subjetiva.

Aos colegas do Instituto Acolher – ITA, que muito investem na construção da clínica analítica. Aqui um especial agradecimento a Pe. João Edênio Valle que, além de dar sustentação à organização dessa instituição, não se cansa de incentivar seus membros a uma contínua formação.

À querida Andréa, secretária do departamento de Ciências da Religião, pela disponibilidade e pela generosidade em atender às minhas solicitações e de tantos outros que, diariamente, passam por sua sala e lá encontram um espaço de verdadeira acolhida.

Aos Professores do Programa Ciências da Religião, pela seriedade com que desenvolvem suas linhas de pesquisa e pelo espaço sempre aberto para o debate.

Ao caro Orientador Luiz Felipe Pondé, de quem muito recebi antes mesmo do primeiro “empurrão” para o retorno à vida acadêmica. Sua sagacidade impulsiona e sua sabedoria desconserta. Quem tiver ouvidos, ouça!

Também minha imensa gratidão à instituição que me concedeu a bolsa de estudos, possibilitando assim a realização do mestrado. Embora essa instituição prefira manter o anonimato, quero expressar publicamente que seu ato de generosidade e investimento na formação de lideranças, foi fundamental para meus estudos.

Ainda um agradecimento às pessoas que não foram nomeadas, mas que se fizeram presente de diversas maneiras.

RESUMO

A presente dissertação analisa, pela abordagem da psicanálise lacaniana, o gozo de Deus na obra de Marguerite Porete, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que Permanecem Somente na Vontade e no Desejo do Amor*. O objetivo foi compreender o gozo místico como uma face do gozo feminino e averiguar a hipótese de ser o gozo místico na obra de Porete um gozo estabelecido numa posição ética. A mística encontrada neste livro instigante, escrito na linguagem do Amor Cortês e desenvolvido numa alegoria que aborda o itinerário da protagonista Alma em sua busca da perfeita união com Deus, é sustentada pelos pressupostos da mística apofática – dinâmica da mística cristã que se expressa como experiência de esvaziamento. Sem nada reter de seu, a Alma torna-se nada. A experiência do êxtase místico permite, por um breve momento, o gozo de Deus, o gozo dessa glorificação, onde tempo e eternidade se fundem como um istmo que vincula o criado e o incriado. Ao demonstrar a centralidade do gozo na economia subjetiva, a psicanálise lacaniana estabeleceu o campo do gozo e reformulou a diferença entre os sexos possibilitando um lugar até então inexistente para o feminino: a lógica do não-todo fálico, onde há um mais-gozar, um gozo que vai além da referência fálica. Dado que esse gozo do Outro é impossível de simbolizar, temos o amor como suplência à inexistência da relação sexual, uma vez que a lógica lacaniana vai nos mostrar que, enquanto categoria universal, “A Mulher não existe”, que é correlato do enunciado “não há relação sexual”, isto é, “não há proporção sexual”.

Palavras-chave: Gozo. Gozo de Deus. Gozo místico. Ética do gozo. Nadificação. A Mulher não existe. Não há relação sexual. Lacan. Marguerite Porete.

ABSTRACT

This dissertation examines, from the perspective of Lacanian psychoanalysis, the *jouissance* of God in the work of Marguerite Porete, *The Mirror of Simple Souls*. The aim was to understand the mystical *jouissance* as a face of *jouissance* feminine and to investigate the hypothesis of the mystical *jouissance* in the work of Porete considered as ethical *jouissance*. The mystique found in this compelling book, written in the language of Courtly Love and developed as an allegory that addresses the itinerary of the protagonist Alma in her search of the perfect union with God, is sustained by the assumptions of apophatic mysticism - the dynamics of Christian mystical experience that is expressed as of empty budget. With nothing to hold her, the soul becomes nothing. The experience of mystical ecstasy allows, for a brief moment, the *jouissance* of God, the *jouissance* of this glorification, where time and eternity come together as a causeway linking the created and uncreated. By demonstrating the centrality of *jouissance* in the subjective economy, Lacanian psychoanalysis has established the field of *jouissance* and reformulated the difference between the genders providing a place that, until now, never existed for females: the logic of all-non phallic, where there is a *plus-de-jouir*, a *jouissance* that goes beyond the phallic reference. As this Other's *jouissance* is impossible to symbolize, we have the love as a substitute to the lack of sexual relationship between sex, given that logic Lacanian will show us that "Woman does not exist"¹, while universal category, which is a correlate of the enunciation "there is no sexual relationship", therefore, "that is no sexual proportion".

Keywords: *Jouissance*. *Jouissance* of God. Mystic *jouissance*. Ethics of *jouissance*. Nihilation. Woman does not exist. There is no sexual relationship. Lacan. Marguerite Porete.

¹ "Woman does not exist" (*la femme n'existe pas*), it can be rephrased as "there is no such thing as Woman" (*il n'y a pas La femme*).

Sei que há um prazer violento
que se chama gozar.
Adivinhei-o noutros tempos,
num momento de embriaguez...
é quando a alma se conhece
a si própria.

Paul Valéry²

² VALÉRY, Paul. *In* Disponível em: http://www.pensador.info/poemas_paul_valery/ (acesso: 12/08/2010)

SUMÁRIO

	Pág.
Introdução	1
Capítulo I – Espiritualidade na Idade Média Ocidental: o lugar da mulher na tradição mística	16
1.1. Introdução	16
1.2. Gênese da Espiritualidade Medieval	19
1.3. Volta ao Antigo Testamento	20
1.4. Uma civilização da liturgia e o moralismo carolíngio	23
1.5. Religiosidade popular e espiritualidade cristã	25
1.6. Espiritualidade monástica e feudal	26
1.7. Os novos tempos e suas repercussões na vida espiritual	30
1.8. Beguinas e seu papel no florescimento da mística	40
Capítulo II – Itinerário Místico na obra de Marguerite Porete	49
2.1. Introdução	49
2.2. Marguerite Porete: mulher que renasce das cinzas pela Letra	52
2.3. O Espelho das Almas Simples e Nadificadas	59
2.4. A Alma e seu itinerário	79
2.5. O Espelho: <i>Imago Dei</i>	85
2.6. Fazer Um em Deus	90
Capítulo III – O Gozo para o Sujeito do Inconsciente	95
3.1. Introdução	96
3.2. Verdade, saber e constituição do sujeito	98
3.3. Inconsciente e linguagem	101
3.3.1. Saber sobre o não-sabido	101
3.3.2. Sujeito de um significante e seu eco no corpo	103
3.3.3. Relações do sujeito com a rede significante e com o gozo	108
3.4. Linguagem e gozo	113

3.5. Real, o expulso da realidade	117
3.6. Real, o gozo	119
3.7. Modalidades de gozo	124
3.7.1. Do repúdio à feminilidade à <i>não-toda</i> – dar conta do que não responde à decifração	124
3.7.2. O pai para o sujeito do inconsciente	129
3.7.3. Articulação dos gozos	132
3.7.4. Gozo do sentido (<i>jouis-sens</i>)	135
3.7.5. Gozo fálico ($J\Phi$)	135
3.7.6. Gozo do Outro ($J\mathbf{A}$)	136
3.8. Gozo de Deus, uma face do gozo feminino	142
3.9. Gozo e desejo	146
3.10. Demanda de amor	150
Capítulo IV – Gozo do Ser Supremo	155
4.1. Introdução	155
4.2. O lugar do gozo místico no conceito de gozo feminino	157
4.2.1 – Mística e religião	157
4.2.2 – A face de Deus suportada pelo gozo feminino	159
4.3. O Amor	167
4.3.1 – Amor cortês e seu objeto esvaziado de toda substância real	167
4.3.2 – Formas lógicas do amor	171
4.3.3 – Um em três?	177
4.4. Tolice de Alma: querer escrever sobre Deus	188
4.5 – Nadificação.....	190
4.6 – Usufruir do Gozo do Soberano Bem	191
4.6.1 – Gozo ético versus utilitarismo	191
4.6.2 – Amor, desejo e gozo	194
4.6.3 – Os nomes de Alma	197
4.6.4 – Tonel de vinho divino: a Alma inebriada por aquilo que nunca bebe	202

Considerações Finais	205
Bibliografia	212
Anexo	229

INTRODUÇÃO

Ousamos negar tudo a respeito de Deus
para chegarmos a esse sublime desconhecimento
que nos é encoberto por aquilo que conhecemos
sobre o restante dos seres,
para contemplar essa escuridão sobrenatural
que está oculta ao nosso olhar
pela luz perceptível nos outros seres.

- Pseudo-Dionísio, o Areopagita -

Com esta introdução apresento o percurso pelo qual cheguei ao tema desta dissertação, bem como o objeto, objetivo e hipótese que a norteiam. Também mostramos, sucintamente, o que é desenvolvido em cada capítulo.

Em minha formação e prática psicanalítica, bem como no engajamento em diversas atividades que visam a transmissão da psicanálise, cresceu meu interesse por uma pesquisa mais aprofundada sobre a elaboração do estatuto do gozo, considerada como a mais importante contribuição de Jacques Lacan (1901–1981) para a psicanálise.

A isso se somou meu interesse pela filosofia da religião onde pude ampliar meu conhecimento, entre outros, sobre o conceito de niilismo¹ que, para mim, até então, se formali-

¹ Segundo Feitosa, Nietzsche “menciona o niilismo como o ‘unheimlichste aller Gäste’, ou seja, ‘o mais estranho de todos os hóspedes’. O niilismo tem o sentido de alguém que não pertence à casa e que talvez seja até considerado uma visita indesejada, mas que, já consentido, é um invasor, que não apenas é estranho como nos faz ficar estranhos de nós mesmos também. [...] O niilismo é definido de muitas maneiras, mas sua principal característica é a recusa radical de valores e de verdades. A existência é vista como uma pena, os valores superiores se deterioram, falta um sentido para as coisas, faltam respostas para as perguntas: ‘alles hat keinen Sinn!’ [nada tem significado ou só o nada tem significado!]”. Nietzsche fala de várias formas de niilismo: radical, completo, artístico, ativo (“enquanto sinal de um poder elevado”), passivo (“reco e decadência das forças”). Para Nietzsche o “niilista completo”, é alguém capaz de levar às últimas consequências a crescente desvalorização dos valores absolutos de “bem”, de “verdade” e de “beleza” e preparar o terreno para a criação de novos e diferentes valores. Para

zava pela redução ao nada pelo nada, ou seja, pelo aniquilamento sem saída. Ao conhecer outras definições de niilismo, como o niilismo intencional religioso vivido pelos místicos – o qual passa pela profunda vivência de nadificação² mas daí retornam esperançosos, criativos e fortalecidos para o enfrentamento das agruras da vida – perguntei-me se tal experiência apofática³ é o mesmo que denominamos em psicanálise de gozo místico ou gozo de Deus.

Assim, a motivação para esse estudo nos direcionou ao aprofundamento da experiência do gozo místico e, aqui, em específico, para o gozo místico na obra de Marguerite Porete intitulada *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem na vontade e no desejo do Amor* (*Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent em vouloir et désir d'amour*). Além disso, outro desafio que ganhou consistência foi pensar o gozo místico como um gozo ético. Um desafio que funcionou como um empuxe a arriscar numa jornada sem garantias quanto ao ponto de chegada.

Quais os primórdios do interesse pelo estudo do tema em questão? Para uma resposta a isso faço uma retrospectiva, por duas vias, para chegar a um ponto de conexão entre ambas. A primeira via é a da psicanálise e a segunda a das Ciências da Religião.

Não apenas os estudos teóricos, bem como meu próprio percurso analítico e a prática clínica me levaram a constatar a importância da ética da psicanálise ao tratar o pior, os extravios do desejo, a insustentável leveza do ser, a insuficiência do ser humano, a dor de existir,

ele, há ainda uma forma de “niilismo incompleto”, também denominado reativo: “O niilismo incompleto e suas formas: vivemos no meio dele. A tentativa de escapar do niilismo, sem efetuar uma transvaloração de todos os valores: produzem o contrário, tornam o problema ainda mais difícil” (*Vontade de Poder*, §28). Isso quer dizer que tanto a desvalorização generalizada do corpo e dos valores terrenos, quanto sua forma contrária, a supervalorização reativa do prazer imediato sobre qualquer forma de esforço, são ambos indicadores do niilismo europeu. Cf. FEITOSA, Charles. *No-nada. Formas brasileiras do niilismo*.

Disponível em: <http://www.flusserstudies.net/pag/03/no-nada.pdf> (acesso: 13/08/2010).

² Preferiu-se, neste estudo, utilizar o termo *nadificação*, ao invés do mais comumente usado *aniquilamento*. A escolha prende-se ao fato de que *aniquilamento* (*anéanties*, em francês) expressa, em português, uma conotação negativa, no sentido de destruição. *Nadificação*, já contém em sua raiz o nada, que remete mais diretamente ao vazio, esvaziamento, destituição.

³ “A teologia apofática (do grego *apofatikos* - negativo), chamada teologia negativa, baseia-se na premissa de que só podemos falar corretamente de Deus negando, dizendo que ele não é, por exemplo, como nós, que não é limitado por qualquer coisa, que não se submete às categorias humanas de pensamento, etc., ao passo que as tentativas de afirmações positivas sempre têm que terminar no insucesso e na inverdade (além da afirmação de que Deus é, embora também nesse caso é preciso apressar-se com a restrição de que “é” de outra forma que nós e tudo que nos cerca). A teologia apofática enfatiza que Deus é maior que as nossas palavras e os nossos pensamentos, sempre maior e sempre diferente. Só não cometemos um erro quando afirmamos que Deus não é tudo aquilo que conhecemos. O tipo do pensamento teológico apofático expressa uma profunda falta de confiança na especulação e no conhecimento pela analogia”. Texto extraído do site da diocese de Anápolis. Disponível em: <http://www.diocesedeanapolis.org.br/doutrina/teologia/tipos.php> (acesso: 12/10/2009).

para bem-dizer o desejo. Também foi interessante retomar algumas de minhas pesquisas no campo da psicanálise e perceber que o temas do desejo, do gozo e da negatividade vem tomando espaço em minhas reflexões.

Cabe ainda dizer que meu investimento na formação e transmissão da psicanálise criou laço social junto à IF-EPFCL (Internacional dos Fóruns - Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano), Fórum São Paulo. Nossos Fóruns têm como vocação própria:

assegurar a repercussão e a incidência do discurso analítico no seio dos outros discursos. Ou seja, serão especialmente de sua alçada as conexões com as práticas sociais e políticas que se confrontam com os sintomas de nossa época e os laços com outras práxis teóricas (ciências, filosofia, religião, etc.)⁴.

Foi numa dessas conexões que se abriu a segunda via. Em 2005, participei da Oficina e Workshop *Maurice Blanchot: Palavra Plural*, organizado pelo Espaço Contraponto 55⁵, onde tive a oportunidade de ouvir, entre outros, o Prof^o Dr. Luiz Felipe Pondé, cuja conferência teve como tema a Mística Renana⁶ – o que me fisgou e incitou à busca de maior conhecimento na área da Filosofia da Religião. Então, a partir de 2006, passei a participar das aulas ministrada pelo Prof. Pondé, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da PUC-SP. Também me inseri no Núcleo de Estudos em Mística e Santidade (NEMES)⁷, coordenado pelo Prof^o Pondé e pertencente ao mesmo programa. Nesses espaços, tive a oportuni-

⁴ CATÁLOGO 2004-2006. Internacional dos Fóruns – Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano. Edição Brasileira. Publicação da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – Brasil. Carta da IF-EPFCL, p. 228.

⁵ “Contraponto não é uma instituição, é uma oportunidade e um movimento que almeja que as experiências produzam de tempos em tempos o passageiro, o efêmero, travessias”. É um espaço criado e organizado pelo artista plástico Sérgio Fingermann e pela psicanalista Dominique Fingermann; é um lugar de conferências, debates, exposições, mesa redonda, palestras. Disponível em: <http://contraponto55.ato.br/tag/o-que-e/> (acesso: 13/08/2010).

⁶ Mística alemã dos séculos XII e XIV e que se desenvolveu ao longo do rio Reno. Nas palavras de Ribeiro “Embora a palavra mística nos remeta para uma experiência que transcende a todo dizer e conhecer, o objetivo principal da mística renana é tornar compreensível, em palavras, a própria experiência de Deus”, em *Considerações acerca do caráter especulativo da mística renana*.

Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/artemis/remana.php> (acesso em julho 2008).

⁷ O Nemes, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP, é certificado pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e prima pelo debate e reflexão teórica acerca da religião, mística e santidade, com recortes metodológicas nas diversas áreas que constituem o campo das ciências da religião, a saber: a filosofia, a teologia, a psicologia, as ciências sociais, as ciências biológicas, a crítica literária e arte. Mas o Nemes tem um tem um histórico anterior, pois na verdade se iniciou em 2000 com o projeto “Teologia e Mística”, o que levou à formação do grupo “Religião: Teoria e Experiência (RTE)”, certificado pelo CNPq, em 2003, passando oficialmente a NEMES (Núcleo de Estudos de Mística e Santidade) no segundo semestre de 2006.

dade de ampliar meus conhecimentos em torno da complexidade e abrangência das teorizações sobre a negatividade (teoria apofática), o niilismo, a insuficiência humana, entre outros temas pertinentes ao campo da Filosofia da Religião, bem como à mística e à santidade. Nessa trajetória se deu, por exemplo, meu primeiro contato com o pensamento de Pseudo-Dionísio, teólogo e filósofo neoplatônico cristão de expressão grega, por meio do qual entrei em contato com outra posição que expressa um niilismo não como o comumente conhecido – o da devastação, do aniquilamento, da destituição subjetiva sem possibilidade de criação, sem possibilidade de inventar formas de lidar com o “nada sou”. Dionísio, em sua experiência mística apofática, chega ao nada que é o ser humano, encara essa dureza do real, mas não se afunda em sua própria situação de miséria; pelo contrário, faz dessa situação sua força para o enfrentamento da insuficiência humana.

Nesse percurso seguiram-se dois anos de interlocução pela via da Filosofia da Religião e aí se gestou meu desejo de um projeto de Mestrado que articulasse o estatuto do gozo e a mística, abordando mais diretamente a tradição mística feminina medieval. Até então eu nada conhecia sobre Marguerite Porete, mas num diálogo com o Prof. Pondé sobre as três grandes beguinhas⁸ místicas do século XIII, que se destacam pela originalidade de seus pontos de vista e profundidade de sua visão teológica, quais sejam, Hadewijch, Mechthild e Marguerite Porete (sobre esse tema, cf. McGINN, 1998, p. 199), logo me interessei pela obra desta última, tão pouco conhecida no Brasil. A beleza ímpar do escrito de Marguerite Porete traça um singular movimento entre amor, desejo e gozo, por meio de uma alegoria⁹ onde os personagens, que fazem uso da linguagem do amor cortês, capturam o leitor e o leva a mergulhar numa verdadeira letra/carta de amor. Além disso, ela e as outras duas beguinhas mencionadas têm muito a dizer quanto às características da nova mística do século XIII: o problema da autoridade, o

⁸ O *Movimento Beguinal* foi uma forma alternativa aos leigos (pessoas não pertencentes às ordens religiosas e/ou ao sacerdócio) para a vivência de uma profunda espiritualidade de mendicância e errância. Esse movimento dos begardos e das beguinhas permaneceu marginal por não seguir uma regra aprovada pela Igreja, embora tivesse o apoio de vários clérigos. Foi dentro desse movimento que nasceu a mística em língua vulgar, mística que tem como base metafísica o neoplatonismo de Santo Agostinho.

⁹ Etimologicamente, o grego *allegoría* significa “dizer o outro”, “dizer alguma coisa diferente do sentido literal” (allos, “outro”, e agoreuein, “falar em público”). Alegoria é uma figura de linguagem, mais especificamente de uso retórico, que produz a virtualização do significado, ou seja, sua expressão transmite um ou mais sentidos que o da simples compreensão ao literal; ficção que representa uma coisa para dar idéia de outra, isto é, uma representação tal que transmite um outro significado em adição ao significado literal do texto. João Adolfo Hansen estudou a alegoria e publicou seu estudo em Alegoria: construção e interpretação da metáfora, distinguindo a alegoria greco-romana (de natureza essencialmente linguística, não obstante o anacronismo) da alegoria cristã, também chamada de exegese religiosa (na qual eventos, personagens e fatos históricos passam também a ser interpretados alegoricamente). Cf. Dicionário Aurélio e também o site: <http://cursodeportugues.blogarium.net/figuras-de-linguagem-alegoria/> (acesso: 13/08/2010).

papel das visões, a relação do corpo e da alma no conhecimento de Deus, o excesso do amor e a aniquilação que conduz à união indistinta (Cf. MCGINN, 1998, p. 199).

A partir desse movimento pulsional entre amor, desejo e gozo – signos dos discursos e que andam sempre juntos – deixei-me instigar por algumas questões que tomaram corpo ao longo de meu percurso psicanalítico e das conexões deste com as Ciências da Religião.

Assim, delineou-se o objeto dessa pesquisa e, para facilitar a compreensão do gozo místico no livro de Marguerite Porete e sustentar seu lugar no gozo feminino, nada mais coerente que o referencial psicanalítico lacaniano, uma vez que Jacques Lacan foi o primeiro a demonstrar o gozo como uma das molas mestras do funcionamento do mundo (Cf. VALAS, 2001, p. 7), formalizando-o para além do Édipo, de forma a construir uma lógica que respondeu à lacuna deixada por Freud em relação à mulher. No final do ensino de Lacan, o motor da psicanálise não é mais o amor pela verdade, mas sim o “saber fazer com o gozo”.

Foi no percurso dessas duas vias, psicanálise e Ciências da Religião, que essa pesquisa sobre o gozo de Deus tomou forma e, num esforço decidido, aventurei-me num encontro possível, para falar do impossível que caracteriza o gozo feminino, de forma específica pela modalidade do gozo místico, desse gozo de Deus do qual nos testemunha Marguerite Porete.

O objeto desta pesquisa é o gozo de Deus na obra de Marguerite Porete, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. Sabemos que essa rica obra é passível de estudo filosófico, teológico, literário, entre outros. Entretanto, sem querer ferir ou reduzir o alcance da obra de Porete, tomamos aqui apenas o gozo místico, por se tratar de um aspecto importante na tradição da espiritualidade da Igreja Católica, bem como para o campo psicanalítico. O uso da teoria psicanalítica lacaniana para análise do gozo místico tem aqui o eixo dos discursos, uma vez que não se trata de trabalhar oposições entre o campo da psicanálise e o da religião. Os discursos no pensamento de Lacan privilegiam a subjetividade e o laço social. Além disso, segundo Miller, Lacan

sempre teve a idéia que a psicanálise não deveria recuar diante da religião, diante da experiência religiosa, isto é, há lugar para autenticar a experiência religiosa como experiência subjetiva. É o que ele propõe em particular com relação aos místicos, porque aí a experiência aparece como algo privado, do próprio sujeito¹⁰.

¹⁰ MILLER J.A. *Um esforço de poesia*. Aula de 14/05/2003. Inédito.

O que é mística? A palavra mística vem de “mistério” e aponta para a experiência do inefável, daquilo que transcende a todo dizer objetivo, isto é, o próprio Deus que, enquanto causa de tudo o que é, de todo dizer e compreender, é ele mesmo incausado, inapreensível em sua totalidade. Deus seria, portanto, indizível e incompreensível enquanto objeto do conhecimento humano¹¹. Segundo definição de McGinn (1991), mística é a consciência da presença de Deus e requer etapas de preparação e desdobramentos práticos.

Deixando claro a importância desse lugar da mística, tanto para a religião quanto para a psicanálise, apresenta-se o seguinte aspecto como problema geral desta pesquisa: Como o gozo de Deus se manifesta na mística de Marguerite Porete?

Para adentrar nessa questão, algumas outras questões específicas foram construídas para que, ao serem abordadas ao longo deste trabalho, possa-se apreender de forma mais clara seu objeto. São elas: O que é gozo? Quais são as modalidades de gozo? Sendo o gozo Outro, ou seja, o gozo de Deus, indizível, inefável, como pode ser delineado pelo discurso? O que sustenta o discurso do gozo místico? Por que Lacan considera o inconsciente estruturado como linguagem e qual é a relação entre linguagem e gozo? O que se entende por gozo feminino? Por que a mulher procura o amor e o que ele sustenta? Quem foi Marguerite Porete, em que contexto viveu e do que trata sua obra?

Os problemas levantados relacionam-se à hipótese de que, entre as formas do gozar feminino, o gozo místico, ou seja, o gozo de Deus, é a abolição do sujeito no grande Outro, mas sustentado pelo desejo de permanecer somente na vontade e no desejo do Amor (Deus). Assim, o gozo místico na obra de Marguerite Porete trata da experiência de nadificação humana, abolição como sujeito de qualquer projeto de criatura, para realizar sua fusão em Deus. Nessa perspectiva, trata-se de um gozo ético?

O objetivo desta pesquisa é situar o gozo feminino, na modalidade específica do gozo místico, abordado na obra de Marguerite Porete, de forma a verificar se este se trata de um gozo ético. Verificar o interesse de Lacan pelas místicas medievais suscita nesta pesquisa o

¹¹ Cf. RIBEIRO, Glória Maria Ferreira. *Considerações acerca do caráter especulativo da mística renana*. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/artemis/remana.php> (acesso em 30/03/2010).

aprofundamento da posição ocupada por Porete em sua obra e o desvelamento da mística que organiza o gozo de Deus por não estar totalmente absorvida pela lógica fálica e patriarcal.

O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas é um romance estruturado pela alegoria do amor cortês depositário de uma cultura laica, que se esforçava por um posicionamento expressivo da vivência de uma espiritualidade até então reservada aos clérigos. O romance de Marguerite Porete mistura os gêneros épico, cortês, alegórico e é escrito tanto em verso, quanto em prosa (cf. MARIANI, 2008). É um “espelho” que, como outros “espelhos” da Idade Média, serviam para refletir a vida moral e/ou espiritual.

A mística presente na obra de Marguerite Porete trata justamente da amante em busca de seu Bem-Amado. Enquanto permanecia nos engodos do amor, a Alma (grande protagonista da obra) foi confrontada por Deus de forma a fazê-la refletir sobre a exclusividade e fragilidade do amor. O teste do amor a coloca numa crise tão intensa que ela é tomada por uma angústia de morte; não consegue responder aos questionamentos naquele momento e chega a desfalecer. Mas, o desejo de realizar apenas a vontade de Deus faz com que essa Alma continue sua jornada de despojamento total, libertando-se de si mesma, do outro e até mesmo do próprio Deus. E ela tanto enlanguesceu de amor que morreu de amor. Este ponto de morte põe fim ao mundo, trata-se de abandoná-lo e de ser por ele abandonada, para viver somente em Deus, onde ela se oculta e localiza. Aí, nem o mundo, nem a carne e nem os inimigos podem feri-la, pois não podem encontrá-la em suas obras, uma vez que até mesmo destas ela se libertou e não necessita de mais nenhuma mediação para se fazer Um em Deus. Ao viver no repouso dessa paz, a Alma não precisa de coisa alguma que tenha sido criada e vive no mundo sem nenhum remorso (cf. PORETE, 2008, cap. 44): Ao compreender seu nada, ela torna-se tudo em Deus.

Embora a mística nos remeta a uma experiência que transcende o simbólico, a linguagem, a todo dizer e conhecer, os místicos descrevem a experiência subjetiva dessa relação com o Sagrado, sempre deixando claro que é impossível dizer do que exatamente se passa em seu gozo de Deus. Isso nos testemunha Marguerite Porete ao desenvolver em sua obra uma alegoria mística do itinerário para a perfeita união da alma com Deus. Como Pseudo-Dionísio, o Areopagita, Porete se guia pelo referencial apofático. Segundo ela, a alma que almeja a glorificação em Deus precisa nadificar-se, passando por três mortes e por sete estados ou estágios, para alcançar a entrega total e radical a Deus. Somente pelo total esvaziamento de sua

vontade é que a alma pode ser absorvida na Deidade de forma a ser ela mesma transformada em Deus. “Agora há uma vontade comum, como fogo e chama, a vontade do amante e da amada, pois Amor transformou essa Alma em si mesmo”, afirma Marguerite Porete (2008, cap. 28)

Nessa mística encontramos a unidade, o Um – que é enlaçado pelo amor. O amor visa o ser, o Um, o sujeito. *Há Um*, diz Lacan, pois “o amor visa o ser, isto é, aquilo que, na linguagem, mais escapa - o ser que, por um pouco mais, ia ser, ou, o ser que, justamente por ser, fez surpresa” (LACAN/1972-73, 1985, p. 55). Fingermann¹² desdobra isso, dizendo que o amor aborda (A-BORDA) não alcança o ser, o *par-être* (ser ao lado de) – homofônico com *parletre* (falasser, ser falante). “O próprio do dizer é de ex-sistir em relação a qualquer dito que seja” (LACAN/1972-73, 1985, p. 139); o dizer é da ordem do não-todo; o dizer permite localizar o Um. Disso temos o amor como suplência à inexistência da relação sexual, uma vez que a lógica lacaniana vai nos mostrar que não há proporção sexual. E o amor cortês, tão bem explorado em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, faz essa suplência de forma bem criativa.

O amor cortês é considerado por Lacan como um avanço fundamental na história da cultura justamente por criar o lugar do absoluto e o interdito. O que é o amor cortês? Lacan (1972-73, 1985, p. 94) pergunta e responde:

É uma maneira inteiramente refinada de suprir a ausência da relação sexual, fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculos. É verdadeiramente a coisa mais formidável que jamais se tentou. Mas como denunciar o seu fingimento? Em vez de se ficar aí boiando no paradoxo de o amor cortês ter aparecido na época feudal, os materialistas deveriam ver nele uma ocasião magnífica de mostrar, ao contrário, como ele se enraíza no discurso da fidelidade, da fidelidade à pessoa. [...] O amor cortês é, para o homem, cuja Dama era inteiramente, no sentido mais servil, a sujeita [do amor], a única maneira de se sair com elegância da ausência da relação sexual.

O amor é, assim, uma forma *princeps* de suplência, por vir a suprir a inexistência da relação sexual – fato significativo trazido no e pelo discurso da cavalaria medieval.

¹² Cf. FINGERMANN, Dominique. Comentário feito em Formação Continuada, IF-EPFCL – Fórum São Paulo, no estudo do Seminário 20 de Lacan, *Mais, ainda*, cap. IV – O amor e o significante, em 04/05/2009.

A demanda de amor surge da falha do Outro. Não é a partir do gozo que se detecta o amor, mas amor é gozo, o gozo do Um. Em seu Seminário, *Mais, ainda (Encore)*, Lacan diz que o amor faz signo¹³, pois comporta algo que, para alguém, toma o lugar de uma outra coisa, isto é, o que toma o lugar do real para um determinado sujeito. Nesse sentido, o amor é signo do real, signo da inexistência do Outro.

Ao criar o campo do gozo, ou campo do real, Lacan, renovador do pensamento freudiano, modifica radicalmente não apenas a perspectiva da direção do tratamento analítico, mas também a concepção de uma ética baseada no real em referência ao desejo e ao gozo específico de cada sujeito.

Em sua perspectiva analítica, a psicanálise baseia sua ética em bem-dizer o desejo, ou seja, o sujeito não deve abrir mão de seu desejo. Com isso a psicanálise não está afirmando que realizar um desejo é fazer um ato, satisfazer uma concupiscência. Não ceder de seu desejo é imaginá-lo como sentido, isto é, interpretar seu desejo – o que quer dizer, numa expressão corriqueira bem lembrada por Jairo Gerbase (GERBASE, *in* SILVA, org., 2007), deixar *cair a ficha*. Desejo é meta, horizonte; não pode ser satisfeito, é inatingível; ele instiga a procura do objeto, mas não se deixa tangenciar. O desejo só mostra a falta.

Entretanto, não queremos saber da falta, muito pelo contrário, queremos anulá-la. Para isso recorreremos ao gozo, que pode nos levar a um excesso sem limite. Essa noção de gozo como excesso Lacan vai tomar do Direito, onde gozar de uma coisa é poder usá-la até o abuso, e é justamente esse abuso que o Direito tem a ambição de limitar. Ao regulamentar o gozar, o Direito limita o gozo às fronteiras do útil. No final de seu ensino Lacan vai mais além ao tomar o gozo como causa, causa de desejo. O gozo se encontra no mais-além, no fora da linguagem, isto é, escapa ao domínio significante. Trata-se do gozo do Outro. “O gozo faz com que o corpo fique numa relação de exclusão com a cadeia da linguagem. Nesse sentido, o desejo, ao movimentar a demanda em relação ao Outro, possibilita uma barreira e um limite ao gozo.” (GERBASE, *in* SILVA, org., 2007).

Comumente a psicanálise tem tratado o desejo como algo positivo, desejável. Em contrapartida, o gozo, visto como vantagem que o sujeito obtém do sintoma (recurso que utiliza-

¹³ E signo se distingue de significante (exemplos: fumaça é signo de fogo, cicatriz é signo de ferida).

mos para dar conta da nossa ignorância diante do real), é tido como negativo. Mas, novas pesquisas, fundamentadas em Lacan, têm sustentado uma nova proposta quanto a isso. Recentemente o psicanalista Jairo Gerbase tem provocado importante debate com a proposta de tratar também o gozo positivamente, a extrair do gozo do sintoma também uma posição ética do sujeito.

A proposta de tomar o gozo como uma posição ética, sustentada na teoria lacaniana, nos apresenta a possibilidade de se extrair algum bem do gozo. O que a experiência mística pode nos dizer sobre isso? E, mais especificamente, o que nos dá a conhecer Marguerite Porete em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor?*

Tais pontuações afirmam a relevância da pesquisa aqui proposta, exatamente por abordar, pela vertente psicanalítica, o gozo místico – que é uma forma específica do gozo Outro, do gozo feminino (posição possível também para os homens), única possibilidade de gozo de Deus.

Partindo da interlocução do campo das Ciências da Religião com a psicanálise, esta pesquisa objetiva adentrar num aspecto caro à tradição religiosa, a saber, a mística, e fundamental à psicanálise, o gozo. Sendo a mística um tema amplo, recortamos dessa secular manifestação da espiritualidade na Igreja católica, o gozo místico feminino medieval, expresso numa das obras mais singulares da literatura espiritual. *O Espelho das Almas Simples*, de autoria de uma mulher que ousou não apenas viver um estilo de vida beguine – mendicância e errância, mas que também se entregou a uma vida ascética objetivando uma radical vivência espiritual, constitui-se um legado da mística feminina, marcado pela singularidade de Marguerite Porete, nascida por volta de 1260 e levada à morte pela Inquisição em 1310. Essa obra, escrita possivelmente em meados de 1290, é considerada, como afirma Romana Guarnieri (citada por Faustino Teixeira, *in* PORETE, 2008, p. 17), não apenas o “mais antigo texto místico da literatura francesa”, bem como a “autêntica obra-prima da literatura mística de todos os tempos”.

O texto central, a fonte principal, a partir o qual a análise deste estudo se constrói é a obra de Marguerite Porete, intitulada *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que Permanecem Somente na Vontade e no Desejo do Amor (Le Miroir des Simples Âmes Anéanties et*

qui Seulement Demeurent em Vouloir et Désir d'Amour) . Foram utilizadas três edições dessa obra: uma brasileira (2008), e duas francesas (1997 e 2001).

Como referencial teórico foram utilizadas fontes bibliográficas do campo da psicanálise e do campo das Ciências da Religião, que forneceram sustentabilidade histórica, filosófica e analítica a esta dissertação.

Essa fonte bibliográfica pode ser subdividida em:

a) Fundamentos psicanalíticos postulados por:

Jacques Lacan, que elaborou o estatuto do gozo e suas modalidades, em seminários e escritos diversos.

Alguns de seus comentadores nos ajudam na difícil leitura dessa teoria e também inserem hipóteses outras como, por exemplo, a já referida ética do gozo, de Jairo Gerbase – mestre e colega que, com sua sagacidade teórica procura sempre esclarecer o complicado e dar leveza ao peso das conceituações, além de grande generosidade na transmissão e avanços da psicanálise; entre seus escritos citamos especialmente *Os Paradigmas da Psicanálise* (2008) e o texto “Os Signos dos discursos” (2007).

Foram também utilizados outros comentadores e pensadores psicanalistas que abordam a questão do gozo na psicanálise, destacando-se, entre outros que serão citados ao longo desta dissertação:

Colette Soler, que entre muitas contribuições no campo do gozo, dedicou um de seus livros ao feminino: *O que Lacan dizia das Mulheres* (2006).

Patrick Valas que, com seu livro *As dimensões do Gozo* (2001), muito esclarece ao fazer as conceituações do gozo no ensino de Lacan.

Christian Dunker, mestre, colega e grande colaborador em nossos debates na Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano – Fórum São Paulo, que em seu livro provocador, *O Cálculo Neurótico do Gozo* (2002), trata da noção do gozo, seu cálculo e sintoma, chegando ao para além do cálculo: a suplência.

Serge André, que com a obra *O que quer uma mulher?* (1987), aborda conceitos lacanianos importantes para esta pesquisa, como a fórmula “a mulher não existe”, a qual se solidariza à outra fórmula “não há relação sexual”.

b) Fundamentos históricos e filosofia da religião - especificamente mística e espiritualidade cristã:

Bernard McGinn, teólogo, historiador e estudioso da espiritualidade, com uma vasta produção a respeito da história da mística no Ocidente, sendo de importância fundamental para esta pesquisa as obras *The foundations of mysticism* (1991), *The growth of mysticism* (1994) e *The flowering of mysticism: men and women in the new mysticism – Men and Women in the New Mystics –1200-1350* (1998) – nesta, inclusive dados importantes sobre a vida e obra de Marguerite Porete.

André Vauchez, historiador medievalista, em *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental – Séc. VIII-XIII* (1995), define o conteúdo da experiência religiosa na Idade Média, pontuando o impacto das transformações sócio-culturais nas representações de Deus e nas formas de expressão religiosa – que passa da piedade ritualística e conformista da época carolíngia a uma espiritualidade evangélica¹⁴, fundada na humanidade de Cristo.

Jacques Le Goff, grande medievalista que une história à geografia, com as obras *A Civilização do Ocidente Medieval* (2005) e *Em Busca da Idade Média* (2008), aborda espaço e tempo de um mundo “primitivo” que introduziu a razão no universo simbólico; retrata a dualidade entre saber divino e saber humano, o difícil equilíbrio de uma doutrina que determinava a transcendência do mundo material e físico para o inalcançável e inatingível.

Alain de Libera discorre, em *Pensar na Idade Média* (1999), sobre o lugar da Idade Média na história da filosofia e, ao contrário de muitos pensadores, ele não considera a Idade Média como um buraco negro da cultura européia – posição que, segundo sua análise, está a serviço da superstição.

Michel de Certeau, com sua agudez histórica, antropológica, lingüística e psicanalítica, em seu livro *La Fábula Mística: siglos XVI-XVII* (2004) mostra um quadro histórico da mística cristã onde o indivíduo (frequentemente mulher) almeja ardentemente pelo amor do grande Outro e revela seu desejo de um encontro impossível; importa-lhe mais a maneira de dizer que o dito, e sua palavra se faz música, poema, diálogo e fábula.

Ceci Mariani (2008), que em sua tese de doutorado sobre Marguerite Porete apresenta a dinâmica da mística cristã que se expressa como experiência de nadificação, e principalmente, desenvolve o significado do pensamento teológico de Porete, fundamentalmente místico.

¹⁴ O termo “evangélico” aqui quer dizer aquilo de que trata o Evangelho; espiritualidade baseada no Evangelho; e não o termo genérico usado para definir os membros das igrejas pós-Reforma, isto é, que surgiram do cisma no cristianismo ocidental resultante da separação entre as emergentes igrejas reformadas e a Igreja Católica.

Luiz Felipe Pondé, mestre e orientador, em quem encontramos ampla e generosa fonte no campo da filosofia da religião não apenas por suas aulas, orientação e coordenação, mas também por sua linha de pesquisa que, entre outras, contempla: Epistemologia das Ciências da Religião, Mística Medieval, Núcleo de Estudos em Mística e Santidade (Nemes) – do qual participamos desde sua oficialização no segundo semestre de 2006. Além desses espaços de debate e contato com uma ampla bibliografia para a pesquisa em questão, contamos algumas das produções de Pondé tais como: *O Homem Insuficiente* (2001), *Do Pensamento No Deserto – Ensaios de Filosofia, Teologia e Literatura* (2009), “O método de Deus” (In Faustino Teixeira (org.), *No limiar do mistério. Mística e religião*, 2004); “Nomem Innominabile”. (In: Faustino Teixeira. (Org.). *Mística Interreligiosa*. 2004).

Com estes autores e outros que serão mencionados durante o desenvolvimento dessa pesquisa, procuramos sistematizar o conteúdo que foi organizado em quatro capítulos.

No primeiro capítulo apresenta-se uma visão geral do contexto sócio-cultural-religioso no qual se desenvolveu a espiritualidade de homens e mulheres que viveram no período de grandes mudanças, compreendido especialmente entre os séculos XII e XIII – o que antecede e presentifica a vida de Marguerite Porete (nascida por volta de meados do século XIII). Dado que na Idade Média a coesão dogmática ainda não se encontrava bem assegurada em todos os domínios e um fosso profundo separava a elite letrada das massas incultas, havia lugar, no próprio seio da ortodoxia, para diferentes formas de interpretar e viver a mensagem cristã, ou seja, havia lugar para diversas espiritualidades, incluindo as de manifestações com teor herético – que deviam ser combatidas. Não aceitando mais ficar de fora do plano da salvação divina, até então garantido apenas aos que se dedicavam, celibatariamente, a servir a Deus como clérigos, os leigos passaram a exigir mudanças e criaram novas formas onde pudessem viver uma intensa vida espiritual sem deixar seus compromissos mundanos. Dentre essas mudanças, a maior delas envolveu a questão de gênero: as mulheres conquistaram um lugar proeminente na tradição mística.

No segundo capítulo, descrevemos brevemente o movimento das beguinhas e a vida de Marguerite Porete – mística medieval que mais desafiou seus contemporâneos. A repercussão de seu ensinamento e a polêmica causada por seu livro *O Espelho das Almas Simples*, a leva a julgamento, condenação e execução – o que marca um momento crítico na história da mística cristã. Tal contextualização conduz à essência desse capítulo que é o itinerário místico na obra

de Marguerite Porete, onde a união mística se dá pela nadificação da alma que, despojada de sua vontade não deseja senão permanecer no amor de Deus. Para ter a plenitude de sua perfeição pela fruição divina, a alma, tocada por Deus, necessita passar por três mortes e sete estágios ou estados de graça. É pela encarnação do amor divino que a alma chega a ser imago de Deus, é a criatura se esvaziando de si mesma para tornar-se um espelho que reflete o próprio Criador. Fazendo-se Um em Deus, a alma pode então nadar “em um mar de alegria, no mar das delícias que fluem e correm da Divindade, e não sentem nenhuma alegria, pois ela mesma é a alegria, ela nada e flui na alegria” (PORETE, 2008, cap. 28). A alegria, recompensa do amor cortês, aqui é transposta ao nível espiritual. Mas, como todo verdadeiro místico, Marguerite Porete revela a impossibilidade de simbolizar o gozo místico, o inefável dessa experiência. Porete orientou toda a pulsão do *fino amor* “para o Nada, de Deus, de si e do mundo, nessa transmutação da lírica erótica no erotismo místico que, erguido ainda a superiores efusões líricas, anima a mais intensa pulsão espiritual do Ocidente medieval” (BORGES, 2006).

Para analisar o gozo de Deus, ou seja, o gozo místico na obra de Marguerite, pontuamos no capítulo três a fundamentação teórica, que é a da psicanálise lacaniana. Como nosso interesse recai sobre o gozo, o recorte teórico que fazemos do pensamento de Lacan é justamente o de situar o gozo e suas modalidades, especialmente o gozo de Deus – que é uma face do gozo feminino, também chamado de gozo do Outro, de mais-gozar, ou seja, o gozo suplementar. Mas, para melhor compreensão do gozo – que aqui se distingue de prazer – consideramos importante a pontuação de outros conceitos lacanianos, tais como: verdade, saber e constituição do sujeito do inconsciente; real, simbólico e imaginário; Nome-do-Pai; entrelaçamento amor- desejo-gozo. O excesso nas conceitualizações se deve à complexidade do campo do gozo, especialmente para os não-familiarizados com essa teoria. Como a pesquisa em questão foi realizada no programa de Ciências da Religião e não em psicanálise, vimos durante o trajeto e nos diálogos com os colegas, a importância de falar de outros conceitos que não apenas o do gozo, uma vez que Lacan necessitou de um longo percurso para formalizar o campo do gozo, como encontrado no final de seu ensino. Dado que o gozo é aquilo que escapa à linguagem, à simbolização, dele nada sabemos por que, “faltando significantes, não há distância entre o gozo e o corpo” (LACAN/1969-70, 1992, p. 168) Apesar de nada sabermos do gozo, conhecemos seus meios; sabemos das cócegas e grelhados, diz Lacan ao ilustrar o gozo com o mito do tonel das danaiades – que se refere ao esforço infundável de encher de

água um tonel furado. “Uma vez que ali se entra não se sabe aonde isso vai dar. Começa com as cócegas e termina com a labareda da gasolina.” (LACAN/1969-70, 1992, p. 68).

No quarto capítulo apresentamos uma análise do gozo de Deus, o gozo do Ser Supremo revelado na obra de Marguerite Porete. E do que é que ela goza? “É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele. Essas jaculações místicas, não é lorota nem só falação, é em suma o que pode ler de melhor.” (LACAN/1972-73, 1985, p. 103). Encontramos em Lacan um lugar até então inexistente para a mística, pois com as fórmulas da sexuação ele dá um lugar nessa lógica para o inefável, para esse gozo feminino que está para além da lógica fálica, que se situa como não-toda fálica. “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 de Deus, como suportada pelo gozo feminino?” (LACAN/1972-73, 1985, p. 103). Graças ao gozo feminino, a este gozo suplementar - “termo que pelo seu equívoco coloca de antemão o silêncio que reina sobre a existência de um *mais* de gozo” - podemos nos voltar a Deus, aqui de modo específico, trilhando a mística que nos revela alguma coisa sobre este gozo pela obra de Porete, escritura esta que desvela uma verdadeira carta de amor, ou melhor dizendo, uma letra de uma carta de *Almor*. Com esse tipo, assegura Lacan, *a gente alma*.

Assim, focalizamos nessa letra de amor, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, o enigma da feminilidade em seu gozo de Deus, posicionando-o como um gozo ético, e não como um ato utilitário. Tal posicionamento não é tão comum dentro do campo psicanalítico, porque normalmente se trata aí o gozo como negativo e o desejo como positivo. Embora desejo e gozo sejam distintos, eles possuem o mesmo objeto, inacessível em ambos os casos. Portanto, com diz Gerbase (2007, *in* revista *Stylus* nº 14, p. 82), sendo o objeto do desejo o mesmo objeto do gozo, não podemos tratar, como habitualmente fazemos na psicanálise, o desejo como positivo e o gozo como negativo. Não podemos criar uma lógica positiva para o objeto causa do desejo (esse objeto seria desejável) e uma lógica negativa para o objeto mais-gozar (esse objeto seria indesejável). Procuramos mostrar que o direito ao gozo não fere nenhuma ética (aqui ética da psicanálise), isto é, para dizer que este não é um ato utilitário, pois, como diz Lacan, o gozo do Outro, do corpo do Outro que o simboliza, não é signo do amor. Dado que a psicanálise situa o corpo do Outro, não como consistência material, mas sim como consistência lógica, isto é, alguma coisa que se pode conceber, mas não pode ser tangido, esse enunciado de Lacan é abordado pela categoria do sujeito do inconsciente em relação ao real.

Capítulo I

Espiritualidade na Idade Média Ocidental: O lugar da mulher na tradição mística

1.1 – Introdução

O objetivo deste capítulo não é o de fazer um tratado histórico da espiritualidade na Idade Média Ocidental, mas o de fornecer uma visão geral, ainda que de forma sucinta, do contexto histórico e cultural no qual a espiritualidade se movimenta. Isso é importante para que se possa situar mais adiante a mística na obra de Marguerite Porete. Não basta conhecer sua obra de forma direta, é necessário também levar em consideração as características essenciais de seu tempo para uma melhor compreensão do significado desta no âmbito da espiritualidade.

Inicialmente, é interessante pontuar que grandes pesquisadores da Idade Média, como Bernard McGinn, Alain de Libera e André Vauchez discordam de outros pesquisadores que classificam a Idade Média como o buraco negro da cultura européia. Para Libera, a razão destes se encontra a serviço da superstição. Ele faz uma comparação bastante pertinente ao argumentar que a Idade Média não se distingue muito de nossa própria infância. A Idade Média para esse autor é:

a idade da argumentação excessiva, de uma razão infantil, faladora, teimosa, que discute tudo porque ignora tudo, acumula os efeitos porque não sabe ir às causas, fabrica sentido com uma série de acasos e mobiliza o tempo, os homens, as energias, as próprias instituições para explorar um mundo que não existe. [...] é uma longa fase de latência cujos episódios escutamos, espantados, porque esquecemos seus segredos. (LIBERA, 1999, p. 85).

Libera pergunta para que serve então voltar-se para a Idade Média, uma vez que a História não é uma psicanálise e a humanidade não precisa curar-se dessa infância.

Para esta pesquisa é necessário voltar à Idade Média, mais especificamente aos séculos XII a XIV, para, apesar do olhar tendencioso da História, colhermos alguns dados que possibilitem situar o objeto desta pesquisa, o gozo de Deus, na obra *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, de Marguerite Porete. Este capítulo é uma tentativa de recolher algumas lembranças indistintas de um passado que antecedeu e presentificou uma figura que poderia ter se perdido no vazio do tempo que desliza sem receio de não existir, mas que pode existir quando a alma insiste em fazer rastro, deixar seu traço numa escrita que, ao ser considerada perigosa, circulou anonimamente ou com autoria outorgada a outrem, cujo nome não representava perigo para a Igreja Católica. Nem por isso a obra de Marguerite Porete deixou de fazer seu curso sinuoso pelos meandros da história deixando-nos um legado que, independente de sua contribuição contingencial para atenuar nosso terror noturno de um passado obscuro, lança-nos no vazio de nossa própria existência. Isto será tratado nos capítulos seguintes. Por ora interessa uma rápida visão que permita situar a espiritualidade da Idade Média Ocidental e o lugar da mulher na tradição mística.

O conceito de espiritualidade era inexistente na Idade Média. Segundo André Vauchez, o que havia era uma distinção entre *doctrina* (que designava a fé em seu aspecto dogmático e normativo) e *disciplina* (prática, geralmente no contexto de uma regra religiosa). A palavra *spiritualistas*, que aparece nos textos filosóficos a partir do século XII, “designa a qualidade daquilo que é espiritual, isto é, independente da matéria” (VAUCHEZ, 1995, p. 11). Nessa definição não há conteúdo especificamente religioso. O conceito de espiritualidade vai ser concebido na modernidade, utilizado somente a partir do século XIX. Para a maioria dos autores esse conceito “exprime a dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência da ascese, que conduz, através da mística, à instauração de relações pessoais com Deus” (VAUCHEZ, 1995, p. 11). Quando tal experiência é sistematizada e passa de um mestre a seus discípulos, criam-se as correntes espirituais ou escolas de espiritualidade, como por exemplo, as espiritualidades franciscana, dominicana, etc.

A vida espiritual intensa surgiu em alguns claustros que propiciavam a paz, a meditação e o recolhimento a seus membros, que buscavam uma vida de contemplação e se expressavam em tratados ascéticos ou comentários bíblicos. Segundo Vauchez, a história da espiri-

tualidade vai além do inventário e da análise das obras nas quais se fixou a experiência interior dos monges. Ele considera que ao lado dessa espiritualidade explícita nas formulações textuais há uma outra constatada por meio de expressões: gestos, cantos, representações iconográficas etc.

Nesta perspectiva, a espiritualidade já não é encarada como um sistema codificador das regras da vida interior, mas antes como uma relação entre certos aspectos do mistério cristão particularmente valorizados numa dada época e certas práticas (ritos, orações, devoções), elas próprias privilegiadas relativamente a outras práticas possíveis no interior da vida cristã. (VAUCHEZ, 1995, p. 12).

A diversidade de elementos veiculados pelas Sagradas Escrituras leva as civilizações a fazerem escolhas em função de seu nível cultural e de suas necessidades específicas. Vauchez afirma que tais variações se situam sempre no âmbito de certos limites impostos pelos dados fundamentais da Revelação e pela Tradição, os quais não são possíveis ultrapassar sem risco de cair na heresia. Mas, na Idade Média, época em que a coesão dogmática ainda não se encontrava bem assegurada em todos os domínios e um fosso profundo separava a elite letrada das massas incultas, havia lugar, no próprio seio da ortodoxia, para diferentes formas de interpretar e viver a mensagem cristã, ou seja, para diversas espiritualidades.

A definição da espiritualidade como unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e da maneira pela qual esta é vivida por pessoas de uma determinada época histórica é o que permite atribuir aos leigos um papel de grande importância. A religião popular não pode ser considerada apenas um conjunto incoerente de práticas e devoções, pois a concepção de Deus e a relação com o divino que permeava o mundo de alguns leigos da Idade Média merece bem o nome de espiritualidade. Vauchez procura evidenciar o impacto que a mensagem cristã teve sobre as massas, de modo a fazer com que a história da espiritualidade desça dos altos cumes, nos quais ela por tanto tempo reinou.

A maior mudança na mística no final da Idade Média, segundo Bernard McGinn (1998), envolve a questão de gênero, pois é somente após 1200 que mulheres começam a tomar um lugar proeminente na tradição mística. Essa rica época da participação da mulher na espiritualidade cristã marcou o início de uma era que, legitimamente, pode ser qualificada como a grande era da teologia das mulheres. Como afirma McGinn, “nada é mais admirável na nova mística iniciada por volta de 1200 que o importante papel que as mulheres assumem,

tanto em termos de relatos hagiográficos como em textos produzidos pelas próprias mulheres” (McGINN, 1998, p. 15). O papel das mulheres na monástica laica da mística ocidental é importante, apesar da pouca evidência escrita. Entretanto, os poucos pedaços de hagiografia confirmados por historiadores e os escritos de algumas raras mulheres notáveis, como Marguerite Porete, mostram que o novo papel das mulheres suscitou uma série de conseqüências.

O clima de efervescência religiosa gerou grande demanda das mulheres pela vida religiosa institucional, mas os conventos não tiveram condições de aceitar todas. Assim, nascem movimentos laicos de mulheres que se agruparam em comunidades de fé, que ganharam o reconhecimento de beguinas em torno do ano de 1230. As beguinas, apesar de não professarem os votos de pobreza, obediência e castidade¹⁵, viviam em comunidades de fé, pobres e castas, mas tinham a liberdade de deixar o beguinato a qualquer momento que desejassem.

Marguerite Porete foi seduzida pelo estilo de vida beguine. Faustino Teixeira, na apresentação da versão brasileira de *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, diz que Porete

era uma mulher de intensa vida religiosa, de grande familiaridade com os textos bíblicos e com vocação profunda para a oração, a ascese e a contemplação. Não se contentava, porém, com a vida teórica. Seu desejo mais profundo estava no domínio da prática. Daí ter se lançado de corpo e alma numa duríssima ascese, em busca de uma mais radical experiência mística. O livro do *Mirouer* é uma expressão viva dessa busca, sendo fruto de uma “experiência mística pessoal de Marguerite”. Como sinaliza Romana Guarniere, o *Mirouer*, “sob o travestimento de um tratado didático – ou de um guia, uma ‘mistagogia’ – esconde em realidade uma autobiografia mística”.¹⁶

1.2 – Gênese da Espiritualidade Medieval

Embora seja difícil precisar a passagem da vida espiritual da Antiguidade à da Idade Média, pode-se afirmar, segundo Vauchez (1995), que a passagem de um tipo de religiosidade para outro foi bastante tardia. O essencial da herança cultural do cristianismo foi assumido, pelo menos nos primeiros tempos, pelos reinos bárbaros que se edificaram sobre as ruínas do Império Romano. Por outro lado, o florescimento do monaquismo¹⁷, considerado um fenôme-

¹⁵ Estes caracterizam até hoje a Vida Religiosa Consagrada (freis, freiras, monges, que vivem os três votos, em comunidade).

¹⁶ In PORETE, *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 19.

¹⁷ Monaquismo (do grego *monos*, que significa “só”, “único” ou “em paz”) se refere ao modo de vida daquele que deixa os assuntos do mundo e se devota à religião no modo de vida comunitária ou solitária (eremita), e-

no propriamente medieval, se inscreve no prolongamento das correntes ascéticas do século IV. Mas é justamente na manutenção das origens que a história de uma religião constitui sua referência e norma ideal. Assim, a continuidade tem prevalência sobre a mudança.

Para que se possa falar de vida espiritual, é necessário que exista previamente não apenas uma adesão formal a um corpo de doutrina, mas também uma impregnação dos indivíduos e das sociedades pelas crenças religiosas que eles professam, o que só pode se efetuar com o tempo. (VAUCHEZ, 1995, p. 15)

O século VIII marca o ponto de partida da espiritualidade medieval ocidental, pois foi nesta época que o cristianismo, de fato, acabou se tornando a religião do ocidente. Temos aí as primeiras tentativas de construção de uma sociedade cristã. “Investidos de um poder sobrenatural em virtude da sagração, os soberanos carolíngios consideraram-se como responsáveis pela salvação do seu povo e pretenderam reger a Igreja do mesmo modo que a sociedade profana.” (VAUCHEZ, 1995, p. 16). Carlos Magno, coroado no ano 800 como imperador do Sacro Império Romano Germânico, pelo Papa Leão III, levou estes princípios até as últimas conseqüências – o que o tornou, aos olhos de seus contemporâneos, um ‘novo Constantino’, restaurador do Império cristão. Não obstante os esforços pelo regresso à tradição, tanto nesse império como em outros domínios, os artífices do renascimento carolíngio não puderam impedir-se de uma considerável inovação, tão diferente se tornara o mundo no qual viviam. Segundo Vauchez, tal ação teve em vista o restabelecimento da religião cristã no seu antigo esplendor e fez prevalecer uma espiritualidade muito distante da dos Padres da Igreja. Esse novo tempo apresenta as características a seguir.

1.3 – Volta ao Antigo Testamento

Por estar mais de acordo com o estado da sociedade e das mentalidades do início da Idade Média, os episódios ou figuras do Antigo Testamento eram mais atrativos para a vivência e manifestação da espiritualidade que o Novo Testamento. Um dos raros mosaicos preservados dessa época, o de Germigny-des-Prés, nos mostra Deus representado sob a forma da Arca da Aliança.

xercendo um ideal de perfeição ou nível mais elevado da experiência religiosa. Essas pessoas são chamadas de moges ou irmãos, monjas ou irmãs.



Fig. 1 - La mosaïque de l'Arche d'alliance, início do século IX, na Igreja Saint-Sauveur de Germigny des Prés, Paris.¹⁸

Num Ocidente superficialmente cristianizado, que um poder centralizador tentava unificar com o apoio do clero, a Jerusalém dos reis e dos grandes sacerdotes não podia deixar de exercer sobre os espíritos um fascínio muito particular. Assim, a Igreja desses tempos parece preocupar-se sobretudo, com a encarnação e a estabilização, procurando realizar na terra a Cidade de Deus. (VAUCHEZ, 1995, P. 16)

Para tanto, a Igreja teve o apoio do poder leigo: os decretos eclesiásticos, antes letra morta, ganharam força de lei. Com Pepino, em 755, inicia-se o “pacto” de retribuição entre poder laical e Igreja. Esta rezava pelo rei, fornecia-lhe uma parte dos quadros de sua administração e contribuía para garantir a lealdade de seus súditos enquanto o poder público acatava as decisões da Igreja, como por exemplo, as obrigações dominicais e abstenção do trabalho nesse dia, o pagamento do dízimo, etc. Com tal garantia de lealdade a Igreja sacralizava o juramento que, a partir de Carlos Magno, se tornou a base das instituições políticas.

¹⁸ Disponível em: <http://rolfgross.dreamhosters.com/Cathedrals-GE/Germigny-des-Prés.jpg> (acesso: 20/09/2009)

Dá-se aí a conformidade da cristandade da Alta Idade Média com o antigo Israel. Carlos Magno é qualificado de “Davi” ou “novo Josias”, e outros reis do Ocidente (Wamba em Toledo, 672; Pepino, 751; Egfrid na Inglaterra, 787) são ungidos pelos bispos como sucessores de Saul e Salomão. “Mas a influência do Antigo Testamento marcou muito mais profundamente as mentalidades religiosas e a vida espiritual. É na época carolíngia que o cristianismo começa a preocupar-se com práticas exteriores e obediência a preceitos” (VAUCHEZ, 1995, p. 17). Paradoxalmente, esse retrocesso ao Antigo Testamento, em detrimento do Evangelho que libertara o homem da escravidão da Lei, pode surgir como um progresso espiritual, pois é importante considerar que o ideal de liberdade espiritual do Novo Testamento era inacessível aos povos bárbaros. Nesse cenário “a fé cristã corria o risco de se degradar em práticas supersticiosas” (VAUCHEZ, 1995, p. 17), por isso o restabelecimento das observâncias vétero-testamentárias constituíam uma organização para os batizados.

Entretanto, dois séculos antes, já se fazia presente nas comunidades cristãs celtas a imitação literal das instituições e das disposições legais do Antigo Testamento, tais como respeitosa submissão ao clero e, a este, a obediência aos seus superiores; obrigação legal do dízimo; a assimilação do domingo ao *Sabbat*. Mas, o impacto da antiga Lei tem sua particular importância no âmbito da moral sexual, “no qual foram recuperados numerosos preceitos do Levítico: impureza da mulher após o parto [...]; abstenção de relações conjugais durante certos períodos do ano litúrgico; severas penitências infligidas na sequência de poluições noturnas, etc.” (VAUCHEZ, 1995, p. 18). A influência da maioria destes interditos e de suas respectivas sanções foi tão intensa que se manteve em vigor até o século XIII.

“Na época carolíngia, a prática religiosa constitui menos a expressão de uma adesão interior do que uma obrigação de ordem social” (VAUCHEZ, 1995, p. 18). Embora nesse contexto de cristianização forçada da fé, alguns clérigos, como Alcuíno, defendessem a liberdade do ato da fé, alguns leigos, sendo Carlos Magno o primeiro, inescrupulosamente tomavam em prática a máxima *Compelle intrare*, ou seja, “força-os a entrar” na Igreja. É aí que se efetiva a idéia de que todos os súditos do imperador, exceto o grupo de judeus, deviam adorar o mesmo Deus que ele. Além da conversão forçada, tal concepção administrativa da religião “legítima a utilização da coação física pelo poder leigo com a finalidade de reprimir os cismas e as heresias” (VAUCHEZ, 1995, p. 18). Os concílios reunidos por Carlos Magno definem prescrições e exortações sobre a vida religiosa do clero e dos leigos. Esse é o clima espiritual da época carolíngia.

Nesse modelo de Igreja, "povo de Deus" da Bíblia, o sacerdote carolíngio, que se assemelhava ao levita, passou a desempenhar mais o papel de homem de oração e de sacrifício que o de pregador ou de testemunho; se distinguia dos fiéis pelo conhecimento que tinha dos ritos e das fórmulas eficazes. O sacramento da ordem, antes ministrado apenas pela imposição das mãos, passa a fazer uso da unção (ritual encontrado no Antigo Testamento, Números 3,3), tornando o padre o ungido do Senhor. Ao favorecerem o clero a formar uma casta sacerdotal, separada do resto do povo por suas funções e seu status, os carolíngios acabaram por instituir a monarquia episcopal (estruturada em arquidiocese, diocese, paróquia), o que colaborou para sua crescente coesão. Apesar de sedentarizado e hierarquizado, esse clero recebeu privilégios jurídicos: as igrejas constituíam espaços sagrados e os que ali se refugiavam gozavam do direito de asilo (reconhecido pelas leis civis desde o século VII); os padres possuíam o privilégio do foro, o qual subtrai as suas pessoas e bens à jurisdição leiga, e do dízimo, que assegurava a manutenção deles e a dos pobres.

1.4 – Uma civilização da liturgia e o moralismo carolíngio

A época carolíngia foi qualificada, segundo Vauchez, de "civilização da liturgia", uma vez que a religião se identificava com o culto prestado a Deus pelo clero e assistido pelos fiéis, que tinham nesse ato uma obrigação moral e legal. Nem mesmo o monaquismo, cuja atividade apostólica era sumamente importante, conseguiu escapar a esse crescente lugar da vida litúrgica. Mas fora dos mosteiros o espírito litúrgico parece ter deixado de ser "a expressão comunitária de um povo em oração, para tornar-se, aos olhos dos fiéis, uma coleção de ritos dos quais eles esperavam tirar proveito" (VAUCHEZ, 1995, p. 20). Mais uma vez as influências ritualísticas do Antigo Testamento retornam com vigor e, na própria missa, a dimensão eclesial do sacrifício é relegada a segundo plano. O clima religioso nessa época é marcado pelo individualismo: os padres começam a celebrar missas privadas, sem a presença de fiéis, e missas votivas por intenções particulares. Os fiéis leigos já não têm mais uma participação ativa no culto, pois este passa a ser atributo dos especialistas. O canto litúrgico, que ocupava espaço cada vez mais relevante nos ofícios divinos, só pode ser executado por cantores formados nas escolas catedrais ou mosteiros. O canto gregoriano ou romano é adotado, mas este apresenta formas de expressão estranhas à liturgia local, dificultando ainda mais a participação dos fiéis. Também o espaço físico das igrejas favorecia a passividade dos leigos, que fi-

cavam de pé na nave, separados do santuário e do altar. O sacerdote, de costas para o público é quem se dirigia, em Latim, a Deus em nome do povo. Isso contribuiu para que a liturgia se tornasse estranha ao fiéis. Mas, outro elemento mais grave e de mais sérias consequências foi o conceito de Sacrifício que começou a prevalecer nessa época: a missa, que deveria ser a grande ação de graças dos fiéis, passa a enfatizar mais o dom feito aos homens por Deus, que desce do céu à terra. Segue-se que a evolução dos ritos corroborava sempre mais para a dissociação entre o sacramento e a vida cotidiana.

Vaucher lembra que “reduzir a um puro ritualismo toda a religiosidade da época carolíngia seria, no entanto, apresentar daquela uma visão deformada. Essa fé pouco interiorizada procurava exprimir-se noutros registros e, particularmente, realizar-se nas obras” (VAUCHEZ, 1995, p. 23). O “moralismo carolíngio” tendia a conscientização dos indivíduos sobre as exigências éticas do cristianismo, o que contribuiu para a reintrodução das noções de justiça e de virtude, especialmente na política. É importante lembrar que a dinastia anterior, cujo rei merovíngio era um déspota que conquistara o poder pelo sangue, foi limitada em sua arbitrariedade pela guerra civil. Assim, na ideologia imperial carolíngia, o soberano surge como um verdadeiro pastor e tem a seu cargo a cura das almas. Esta nova concepção da função real, consequência de sua sagração, confere ao príncipe um prestígio de ordem sobrenatural, mas os bispos que lhe conferem a unção exercem ascendência sobre ele. A realeza sagrada tem como missão colocar as estruturas do Estado a serviço da Igreja. Se o rei se tornasse indigno de tal missão, a Igreja podia retirar seu apoio a ele.

No século IX, os clérigos redigiram o *Specula principis* (*Espelho do príncipe*) para uso da alta aristocracia; neste tratado, as exigências morais enfatizam especialmente o cumprimento do dever de estado, isto é, colocar o poder econômico e militar a serviço do ideal cristão e a favor da Igreja e dos fracos. A penitência, a oração e a esmola são armas contra o mal, contra os vícios, e obrigatórias para os poderosos – os quais ganham o reconhecimento dos pobres e a oração destes pelos seus benfeitores.

Como este tipo de tratado não atingia o nível religioso geral da sociedade, o brilhante bispo Jonas de Orleães escreve o *De institutione laicali*, intencionando oferecer aos simples fiéis um ensino adaptado ao seu estado. A originalidade desse tratado está nos seus objetivos que estabelecia uma forma de vida cristã para os fiéis, comparável à do clero.

De forma geral, o moralismo carolíngio “obteve efeitos positivos no plano espiritual, na medida em que valorizou as exigências éticas da fé cristã e a necessidade de as traduzir nos comportamentos” (VAUCHEZ, 1995, p. 25).

1.5 – Religiosidade popular e espiritualidade cristã

Numa sociedade em que o sagrado era apanágio de clérigos, monges e, de certa forma, da elite letrada da alta aristocracia, os fiéis aspiravam encontrar uma via de acesso à salvação, pois aspiravam uma vida espiritual que ia além das limitações da instituição eclesiástica, e até mesmo do dogma cristão.

As antigas práticas do paganismo ainda se moviam sob o verniz do cristianismo que as cobriam. Assim, havia fiéis que ainda praticavam a adoração ao cosmo e à natureza, mas também consideravam Deus uma força misteriosa que podia se manifestar a qualquer momento e em qualquer lugar, mas especialmente presente nos lugares sagrados.

Vauchez argumenta que, na época carolíngia, a espiritualidade do clero e a dos fiéis não constituíam dois mundos desprovidos de comunicação entre si – elemento que considera de maior importância para a evolução posterior do cristianismo. “À exceção de uma elite muito restrita de bispos e abades que se esforçam por permanecer fiéis à tradição patrística e procuram, em vão, opor-se à evolução em curso, o clero participa da mesma cultura – ou incultura – que os leigos e sofrem a influência da mentalidade circundante.” (VAUCHEZ, 1995, p. 30). A Igreja orientada por devoções populares acolhe as que lhe pareceram compatíveis com a doutrina cristã, como por exemplo, o culto aos mortos - com a instituição da festa de Todos-os-Santos (séc. IX), e culto aos anjos e santos. De forma geral, a Igreja esforçou-se por cristianizar a atmosfera de difusa sacralidade que permeava os principais atos da vida, na religiosidade popular. Os inúmeros ritos (bênçãos, exorcismos...) impregnaram de religião a existência quotidiana e, dado que os resultados ultrapassaram as expectativas, ganharam igual importância, senão maior, que os sacramentos propriamente ditos. Nesse clima de sacralidade indiferenciada, no qual profano e sagrado são indistintos, não era possível falar de vida interior, no sentido que hoje lhe atribuímos. A relação com o sobrenatural se dava por meio das fórmulas e, sobretudo, de gestos, os quais exprimem seus estados de alma.

Entre os séculos VIII e X, acaba por desaparecer uma certa concepção da fé cristã, caracterizada pela sua dimensão de mistério e pela expectativa dos últimos dias. É substituída por um conjunto de representações e de práticas sensivelmente diferentes. [...] Do impacto do cristianismo sobre espíritos rudes e concretos nasceu um novo modo de relação com o divino. A descoberta do Cristo histórico, a valorização da vida moral, a importância concedida aos ritos e aos gestos constituem os fundamentos de uma espiritualidade que se desenvolverá plenamente nos séculos seguintes. (VAUCHEZ, 1995, p. 36).

1.6 – Espiritualidade monástica e feudal

Com a dissolução do sistema político carolíngio e pela emergência das novas instituições de feudalidade e vassalagem, o âmbito religioso do final do séc. X e séc. XI pode ser caracterizado “pela influência crescente exercida pela espiritualidade monástica sobre o povo cristão no seu conjunto” (VAUCHEZ, 1995, p. 37). A Igreja secular dos tempos carolíngios, dirigida pelo soberano e pelos bispos, que até então exercia autoridade sobre os monges, cai em profunda decadência após as grandes perturbações ocidentais do final do séc. IX e meados do séc. X. O processo de secularização¹⁹ acelerou-se com o advento do feudalismo e, com isso, o patrimônio eclesiástico sofreu constantes dilapidações por parte de prelados indignos, ou desapropriações por leigos gananciosos. Com isso os clérigos, originários dos meios aristocráticos, mudaram seu estilo de vida e se aproximaram mais dos fiéis.

Afirma Vauchez que a grave crise colocou em causa a própria existência da Igreja, ameaçada de dissolução pela secularização do clero e, ao mesmo tempo, pela difusão do sistema da igreja privada. Também os mosteiros foram atingidos por essas mudanças, entretanto o monaquismo foi quem melhor resistiu à “*Dark Age*” (“Idade das Trevas”). Algumas abadi-

¹⁹ “O termo ‘secularização’ já aparecia nos escritos néo-testamentários do apóstolo Paulo designando sob o aspecto ‘*saeculum*’, o século: trata-se da temporalidade deste mundo, a dimensão mundana da vida humana, associada à dimensão do pecado. Compreende-se assim, que a expressão ‘retornar ao século’ significa retornar ao mundo profano, identificando-se desta forma, com a laicização. Mais globalmente, a secularização designa o processo visível desde o final da Idade Média que vê atividades ou dimensões da vida humana ligados à esfera religiosa como a Arte, a Ética, a Moral ou a Política cortar-se de toda referência ao sagrado ou transcendência. Hoje, a expressão secularização é usada para definir um processo no qual o mundo e a história humana se compreendem a partir deles mesmos, de maneira propriamente imanente” – DAMÁSIO, Celuy Roberta Hundzinski, *Secularização na Europa*. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/048/48damasio.htm> (acesso: 17.08.2010).

as conseguiram manter, não sem esforços, a observância das regras e uma digna celebração do culto divino. Pela expressão das profundas aspirações a uma renovação espiritual, o movimento monástico insular unificado reformado promulgado na Inglaterra por volta de 970, pela carta *Regularis concórdia*, estende-se além fronteiras, marcando o regresso ao antigo fervor. O monaquismo passa a ser considerado pelos cristãos como superior a outros estados de vida.

Quanto à nova sociedade que se edificava sobre o feudalismo, apesar de considerar o povo cristão como uno aos olhos de Deus, em consequência do batismo, organizava sua cidade terrestre em três “ordens” funcionais: Os *oratores* – que oram, os *bellatores* – que guerreiam e os *laboratores* – que trabalham (nesta, a aristocracia leiga se distinguia claramente da massa dos trabalhadores). Nenhum desses grupos subsiste sem os outros. Nessa tripartição a oração, função mais valorizada entre as três, era consagrada como utilidade social, indispensável à garantia da sobrevivência e à salvação do mundo. À medida que se constituem em *ordo*, os religiosos eram considerados uma categoria à parte, situada fora da vida profana. Vauchez assinala a importância de lembrar que, independente de toda influência ideológica transmitida pela cultura, a representação de mundo na primeira idade feudal era a de um mundo de muita violência, injustiça e insegurança, o que dificultava encontrar na sociedade valores positivos. Inicia-se, assim, uma incompatibilidade entre a vida profana e o estado religioso.

Na época feudal, os principais centros espirituais do Ocidente foram comunidades de homens e mulheres que praticavam em conjunto o cristianismo com um grau de perfeição inacessível ao comum dos fiéis. Desde então, e até o século XIII, todos os movimentos espirituais no seio da Igreja terão como ponto de partida ou de chegada a fundação de ordens religiosas. (VAUCHEZ, 1995, p. 40).

O ideal monástico exerceu um fascínio sem precedentes sobre todos os espíritos da época. Além disso, abadias e mosteiros tornaram-se refúgio para os filhos e filhas mais novos das linhagens aristocráticas, que encontraram aí uma solução para os seus problemas sucessórios.

O domínio da classe feudal, em seus laços estreitos com o mundo do claustro, marcou as atitudes religiosas fundamentais e impôs, até mesmo no âmbito espiritual, os seus modelos à sociedade ocidental em geral, cujos efeitos se estenderam até o final da Idade Média.

Para Vauchez, a mais grave consequência da difusão da espiritualidade monástica foi a depreciação profunda e duradoura do estado laico que, ao ser atingido pela inferioridade religiosa e cultural, “definiu-se negativamente pela sua exclusão do universo do sagrado e da cultura erudita” (VAUCHEZ, 1995, p. 55). Por outro lado, ao aderirem às instituições e aos valores do monaquismo, os leigos traduzem o despertar da consciência religiosa em meios que até então só haviam conhecido um simples conformismo. A isso, sucede-se um período de intensa fermentação. Cada vez mais “simples fiéis começam a ascender a um certo conhecimento, se não da Bíblia, pelo menos dos principais preceitos evangélicos” (VAUCHEZ, 1995, p. 58). Alguns deles exageraram na vivência espiritual de forma a provocar, em torno do ano mil, as primeiras heresias no mundo Ocidental, as quais tinham em comum a recusa do mundo e sua violência, o desprezo e mortificação do corpo (considerado terreno de predileção das forças do mal), desprezo pela vida sexual, rejeição de estruturas eclesiais e de sacramentos. A ambiguidade do ascetismo exprime simultaneamente a obsessão angustiada pela salvação e o desejo de imitar Cristo sofredor – uma das primeiras manifestações de um despertar evangélico.

“O ideal de vida cristã na época feudal é um estilo de vida heróico caracterizado por uma sequência de prodigiosos esforços e por uma busca de superação, à imagem do cavaleiro que incessantemente deverá ultrapassar-se a si próprio, realizando novas façanhas” (VAUCHEZ, 1995, p. 62). Como resultado do combate a si mesmo surgiu uma espiritualidade das obras. Para aplacar a cólera do Deus-Juiz, os fiéis multiplicaram suas práticas de devoção e caridade. “O esforço físico e concreto substituíra [...] o difícil esforço da elevação do espírito para Deus” (TOUSSAERT, citado por VAUCHEZ, 1995, p. 63).

Ao longo do ano mil a ansiedade latente, gerada pelas crenças milenaristas do juízo final, demonstra a ambivalência da expectativa escatológica: reações pessimistas e marcadas pelo temor, bem como o impulso dos fiéis e do clero para uma via de purificação. O quiliasmo ou milenarismo cristão

é a crença num reino, futuro mas terrestre, do Cristo e de seus eleitos, que se supõe durar mil anos, entendidos simbolicamente ou literalmente. Esse período, gozado antecipadamente no tempo da história antes da chegada da ‘nova criação’, deveria ser enquadrado por dois momentos de prova: o primeiro será cumprido com vitória dos fiéis de Cristo sobre os cúmplices do Anticristo; o segundo, mais breve, marcará a derrota definitiva das forças do

mal. (LÉCRIVAIN, in CAILLÉ, LAZZERI e SENELLART, org., 2003, p. 146).

A partir de meados do século XI a Igreja e a sociedade passam a se beneficiar das energias libertadas pelo afastamento progressivo das perspectivas apocalípticas, conquistando assim transformações e progressos. Muitas foram as iniciativas reformadoras, aqui, no entanto, citamos apenas a reforma gregoriana, que abarca um conjunto de movimentos heterogêneos e diversos, mas que convergiam para a reforma do papado – que libertou-se da tutela imperial e ocupou a vanguarda da luta pela liberdade da Igreja, com direito exclusivo de julgar a sociedade cristã. O papa Gregório VII estava convicto de que os discípulos de Cristo deviam travar um combate decisivo contra as forças do mal. Assim, o plano escatológico cede lugar ao desejo de construir *hic et nunc* (aqui e agora) o reino de Deus. Para tanto, o papa reformador lançou a todos os cristãos um apelo à ação para a reforma da Igreja e da sociedade, pois, para salvar o mundo, não bastava rezar por ele; era preciso dirigi-lo.

Os resultados da reforma gregoriana foram contraditórios: ao dessacralizar o poder temporal e ao exaltar o sacerdócio, ela teve como consequência um acréscimo da distância entre o clero e os leigos.[...] Mas os leigos irão recuperar largamente, no plano da espiritualidade, aquilo que os faz perder terreno devido à evolução da eclesiologia. (VAUCHEZ, 1995, p. 73).

As possibilidades de ação dos fiéis, sobretudo dos combatentes, se ampliam pelas transformações num mundo de confrontos. A Cruzada²⁰, conceituada como *opus Dei* (obra de Deus), ofereceu à cavalaria um meio de participar diretamente nas graças da salvação, sem ser necessário renunciar ao seu estado de vida. O apelo lançado aos fiéis na reforma gregoriana e retomado num plano diverso por Urbano II em 1095, contribuiu para reafirmar o papel dos leigos – que são convidados a deixar a passividade e a participar diretamente na reforma e na cruzada. Assim, as cruzadas testemunham o surgimento de uma nova religiosidade, na qual as massas foram imbuídas da aspiração à salvação eterna.

Após o afastamento das perspectivas escatológicas e messiânicas, que haviam marcado as primeiras expedições, a caridade fraterna transforma-se no

²⁰ A Cruzada era uma peregrinação armada, com valor de expiação, que concedia ao fiel que nela se engajasse a total remissão das penas devidas pelo pecado (indulgência plenária). O objetivo da cruzada era a reconquista da Terra Santa (Palestina) que estava sob a posse dos muçulmanos. Esse objetivo se expressava mais claramente no apelo a ajudar aos cristãos do Oriente e a libertar o túmulo de Cristo. Entre os séculos XI e XIII ocorreram 8 cruzadas, das quais participaram senhores e reis de diversas nações cristãs da Europa. O nome cruzadas surgiu em virtude da cruz que os expedicionários usavam na roupa e nas bandeiras.

principal motivo da partida para a Terra Santa. A cruzada é feita sobretudo para libertar os cativos, defender os peregrinos e salvar da destruição os cristãos do Oriente. (VAUCHEZ, 1995, p. 130).

Pela primeira vez a Igreja entreabria as portas da graça em benefício da totalidade dos fiéis. Daí o espantoso sucesso encontrado, em todas as classes sociais, no apelo à cruzada. Com ela, revela-se pela primeira vez no ocidente a existência de uma espiritualidade popular, cujo principal elemento constitutivo é a devoção a Cristo – que faz surgir o desejo de libertar a terra onde Ele vivera e de vingar a honra de Deus, escarnecida pelos infiéis. Uma outra característica foi o desejo de purificação individual e coletiva.

1.7 – Os novos tempos e suas repercussões na vida espiritual

O período que se estende entre 1080 e 1220 marcou um salto à frente, sendo considerado o “século do grande progresso”, como afirma G. Duby, citado por Vauchez.

Além da expansão demográfica, essa época é marcada pelas novas técnicas que favoreceram o desenvolvimento da produção agrícola e artesanal. Apesar desse mundo ter permanecido essencialmente rural, as cidades passam por um verdadeiro renascimento com o surgimento de novos grupos sociais. A revolução comercial desse período levou a mudanças, e rupturas não tardaram a repercutir no âmbito da vida espiritual.

As novas condições da vida econômica trouxeram como consequência o surgimento de uma mentalidade do lucro; o dinheiro ganha importância cada vez maior nas relações humanas e na vida cotidiana. O clero não escapa a esse movimento. A teologia e a espiritualidade monástica revelam-se inadaptadas e muitos religiosos, habituados a um mundo estável e austero, vêem o desenvolvimento urbano como consequência do pecado. Tal medo e rejeição foram atenuados com o tempo, mas muitos choques e conflitos ocorreram até que a espiritualidade tradicional se adaptasse às novas condições da vida social.

Ao mesmo tempo em que a expansão econômica arrancava a sociedade Ocidental da estagnação econômica, aumentava a distância entre ricos e pobres. A miséria se tornou mais visível nas cidades e provocou novas interrogações na consciência dos cristãos.

A sede de mudança de lugar levou os habitantes do Ocidente a se lançarem em expedições a terras distantes, apesar dos perigos. Segundo Vauchez, a paixão pelas peregrinações (a Santiago de Compostela, a Jerusalém, etc.) acaba por colocar em causa o ideal monástico de estabilidade. “Nesta nova ambiência, revelam-se de modo cada vez mais evidente, influências exteriores sobre o domínio do espiritual” (VAUCHEZ, 1995, p. 78). Experiências de eremitas dos confins da Calábria chegam às regiões setentrionais; dos países eslavos e do Oriente chegam as correntes religiosas de inspiração dualista; informações e idéias são trocadas em mercados, tabernas, etc., e as controvérsias eruditas, como, por exemplo, sobre a Santíssima Trindade, antes restritas a alguns grupos, encontram ecos nas praças públicas. A difusão dos movimentos espirituais alarga a receptividade das massas. O processo de dessacralização do mundo modifica o universo mental desses povos. O clero passa a conduzir uma nova reflexão sobre as relações entre o temporal e o espiritual. O sentido da criação é repensado pela teologia – que deixa de considerá-la como um magma informe e misterioso. “Longe de ser um simples reflexo degradado das esferas celestes, o universo possui uma realidade própria que pode transformá-lo em objeto de estudo e interpretações. É o fim do mundo encantado.” (VAUCHEZ, 1995, p. 79).

A elevação do nível econômico concorre para conferir à vida humana e aos bens terrestres menos precariedade e mais sedução. Apesar de estar longe da abundância, o século XII parece mais belo, mais atraente, e não só aos trovadores.

A estratégia e a casuística amorosas fazem nascer a poesia cortês, onde o amor se transforma na matéria por excelência dos divertimentos que aquela sociedade requintada se oferece. Embora não tenha nada de platônico e não exclua a posse carnal, o amor cortês ilustra bem a distância assumida pelo homem relativamente ao desejo. Mas a paixão não é uma simples transposição do amor divino. Como muito bem demonstrou Denis de Rougemont, ela constitui uma realidade fundamentalmente nova, na qual o amor humano se basta a si mesmo e atua segundo a sua lógica própria. (VAUCHEZ, 1995, p. 80).

A afirmação de uma sociedade e de uma cultura profanas provocou uma dupla reação no plano espiritual: de um lado aqueles que recusaram as novas seduções e se retiraram para o deserto, e, de outro, havia aqueles que consideravam que a resistência ao mal não implicava necessariamente na fuga de tal realidade.

O desejo de melhor vivência da fé sustentou grande empenho no retorno às origens do cristianismo, isto é, à vida apostólica e evangélica. A vida apostólica – reduzida pelo monaquismo à santificação pessoal, tornou-se instrumento de uma reforma moral e disciplinar dos clérigos. A pregação e o anúncio do Evangelho ganharam maior importância e abriram-se ao mundo exterior. A nova espiritualidade enfatizou a imitação tão fiel quanto possível da vida de Cristo, cujos requisitos fundamentais eram “seguir nu o Cristo nu” (*nudis nudem Christum sequi*) – que marca o desejo de viver numa pobreza total – e evangelizar os pobres.

Num mundo onde o desenvolvimento da produção e das trocas acentuava as clivagens no seio da sociedade rural e fazia surgir novas formas de miséria, a escolha da pobreza como condição de vida indicava um desejo de aproximação dos abandonados pela expansão e dos excluídos da sociedade: vagabundos, prostitutas, leprosos, etc. Ela constituía igualmente um protesto contra o luxo dos poderosos e muito particularmente da hierarquia eclesiástica. É o momento em que a denúncia da corrupção da Cúria romana começa a transformar-se num lugar comum dos escritos religiosos. (VAUCHEZ, 1995, p. 109).

Além de não conseguir definir uma linha de conduta coerente em relação ao dinheiro, a Igreja do século XII teve outra dificuldade entre o clero e os leigos: o acesso direto à Sagrada Escritura era cada vez mais desejado pelos fiéis, mas sua transmissão continuava sob o monopólio dos clérigos, que consideravam um perigo o alcance dos leigos à Palavra de Deus. Muitos clérigos tomaram mais como um dever guardar a Bíblia como um tesouro e transmiti-la na sua integridade, do que como uma mensagem a divulgar e proclamar. Eles desconfiavam das traduções dos Evangelhos que estavam surgindo em língua vernácula.

Surgiram também no início do século XII grandes pregadores populares e, aos olhos dos fiéis era, sobretudo, sua santidade pessoal que lhe outorgava autoridade e não a regularidade de sua situação canônica. Rapidamente inúmeros leigos reivindicaram o direito de anunciar a Palavra, porém foram tratados como “pseudo-profetas”.

“Se a generalidade dos leigos sentia dificuldade em encontrar uma espiritualidade adaptada ao seu estado, a questão colocava-se com particular acuidade relativamente às mulheres.” (VAUCHEZ, 1995, p. 113). Sendo a mulher considerada como filha de Eva, origem de todos os males e principal protagonista do pecado, tanto a teologia quanto a literatura espiri-

tual tendiam à misoginia²¹. Com tal aversão ao que é ligado ao feminino, os autores eclesiásticos só conferiam interesse e estima às mulheres que possuíam qualidades viris, embora as virgens consagradas e as viúvas gozassem de certa consideração. Para as mulheres era difícil a realização espiritual fora do domínio dos homens, pois até o século XII não existiam ordens religiosas femininas e os conventos existentes eram jurídica e espiritualmente sujeitos às ordens masculinas.

Ao longo do séc. XII, os movimentos espirituais se consolidaram em duas correntes: a evangélica e a dualista. A corrente dos movimentos evangélicos (que aqui não se trata dos protestantes e nem das muitas outras denominações religiosas daí derivadas) foi iniciada por clérigos que atraíam multidões pela sua vivência e pelo conteúdo de sua pregação. Eles apresentavam o Evangelho como única regra de vida para os cristãos e insistiam no fato de que o clero devia, acima de tudo, viver segundo as normas evangélicas. Também traduziram a Bíblia para a língua vernácula, procurando assim libertá-la da mediação do clero e possibilitando aos simples fiéis o acesso a ela. Com o clima de mal-estar geral entre os leigos, que não podiam satisfazer suas aspirações à perfeição, os movimentos evangélicos foram um sucesso entre eles. “Do rigorismo moral passou-se em muitos casos à negação das *ordines* eclesiásticas tradicionais: perante as exigências evangélicas, não se encontrarão todos os batizados em pé de igualdade?”. (VAUCHEZ, 1995, p. 115). Havia muitas mulheres entre os que aderiram a esse movimento. O avanço dessa corrente, cujo tema principal era a pobreza, provocou confronto aberto com a Igreja, pois condenava a riqueza dos padres e a ostentação da Cúria. Desse descrédito passaram facilmente à crítica aos sacramentos, cuja simplificação requisitavam. Em alguns desses movimentos, “o sacerdócio universal dos fiéis tornava supérflua a ordenação de padres, e a confissão mútua dos pecados substituía a penitência. Da polêmica anticlerical à contestação da Igreja, os adeptos da vida evangélica atingiam o limiar da heresia” (VAUCHEZ, 1995, p. 116). Entretanto, a exigência de coerência entre a palavra evangélica e a ação, bem como a luta contra a decadência da Igreja e a recusa das estruturas existentes não pôs em causa os fundamentos dogmáticos do cristianismo, excetuando alguns pormenores.

²¹ Misoginia – do grego: *miso* = ódio, *gene* = mulher, aversão ao feminino. A misoginia é por vezes confundida com o machismo e com o androcentrismo. Mas a misoginia baseia-se no ódio, o machismo fundamenta-se numa crença na inferioridade da mulher e o androcentrismo é a desconsideração das experiências femininas perante o ponto de vista masculino.

A segunda corrente, que recebeu influência do Oriente (principalmente dos Bogomilos²² da Bósnia e da Bulgária), distingue-se da evangélica por seu caráter nitidamente dualista. Como afirma Vauchez, esses heréticos, conhecidos como cátaros²³, foram qualificados por seus adversários como maniqueus²⁴. Para essa corrente, a renovação necessária do cristianismo devia fazer-se acompanhar de uma contestação de todo o corpo de doutrina da Igreja, pois, segundo eles, a verdade revolucionária escondida no Novo Testamento é a oposição e a luta permanente entre Deus e Satanás, o Bem (motor do mundo do Espírito) e o Mal (filho rebelde ou anjo caído, o criador do mundo material e da carne). Consideravam que a Igreja havia dissimulado em seu proveito tal verdade revolucionária. Na perspectiva da corrente dualista, “as almas humanas são fragmentos de espírito prisioneiro na matéria, da qual a todo custo deverão libertar-se” (VAUCHEZ, 1995, p. 117). Para tanto, necessitam do exemplo de Cristo, considerado o melhor entre os humanos, que Deus adotou como filho. No dogma cátaro, Jesus veio ao mundo, mas a sua carne e a sua paixão não foram mais que aparências. Se Ele resgatou o ser humano foi por seus ensinamentos e não pelo seu sofrimento. Só o Evangelho é divino, pois o Antigo Testamento é desprovido de valor uma vez que é considerado obra das potências do mal. Os cátaros aspiravam a uma religião pura e desinteressada, sem necessidade de hierarquia nem de dogmas. Entre meados do séc. XII e XIII, a corrente dualista exerceu fascínio sobre grande número de homens e mulheres, especialmente no sul da França e na Itália, o que parece ter sido favorecido pela simplicidade aparente de sua doutrina, pela sobriedade de sua liturgia e, principalmente, pela distinção entre os Perfeitos (obrigados a um ascetismo rigoroso) e os simples crentes – que gozavam de grande liberdade de costumes e podiam exercer qualquer função, “desde que antes da morte recebessem o *consolamentum*, imposição das mãos que os arrancava ao mundo material e os fazia nascer para a vida do espírito”. (VAUCHEZ, 1995, p. 1318). Tal espiritualismo integral não era desprovido de grandeza e exerceu real fascínio sobre muitos. Foi grande a adesão das mulheres à heresia, pois aí encontravam a possibilidade de serem tratadas como iguais em relação aos homens. Porém, numa

²² Bogomilos – do Reino do Búlgaros.

²³ Do grego *katharós*, "puro".

²⁴ O maniqueísmo é uma filosofia religiosa sincrética e dualística ensinada pelo profeta persa Mani (Manes ou Manchaeus), nascido no século III. O maniqueísmo combinava elementos do Zoroastrismo (antiga religião da Pérsia), Cristianismo e Gnosticismo. Foi condenado pelo governo do Império Romano, filósofos neoplatonistas e cristãos ortodoxos. O maniqueísmo "possui uma visão dualista radical, segundo a qual o mundo está dividido em duas forças: o Bem (luz) e o Mal (trevas) como entidades antagônicas em perpétua luz. Luz e trevas no sistema maniqueísta não são figuras retóricas, são representações concretas do Bem e do Mal. O Reino da Luz e o Reino das Trevas estão em permanente conflito. É dever de cada ser humano entregar-se a esse eterno combate para extinguir em si e nos outros a presença das Trevas a fim de poder alcançar o Reino da Luz, que é o Reino de Deus". Cf. LIMA, Raimundo de. *O Maniqueísmo: o Bem, o Mal e seus efeitos ontem e hoje*. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/007/07ray.htm> (acesso: 17/08/2010)

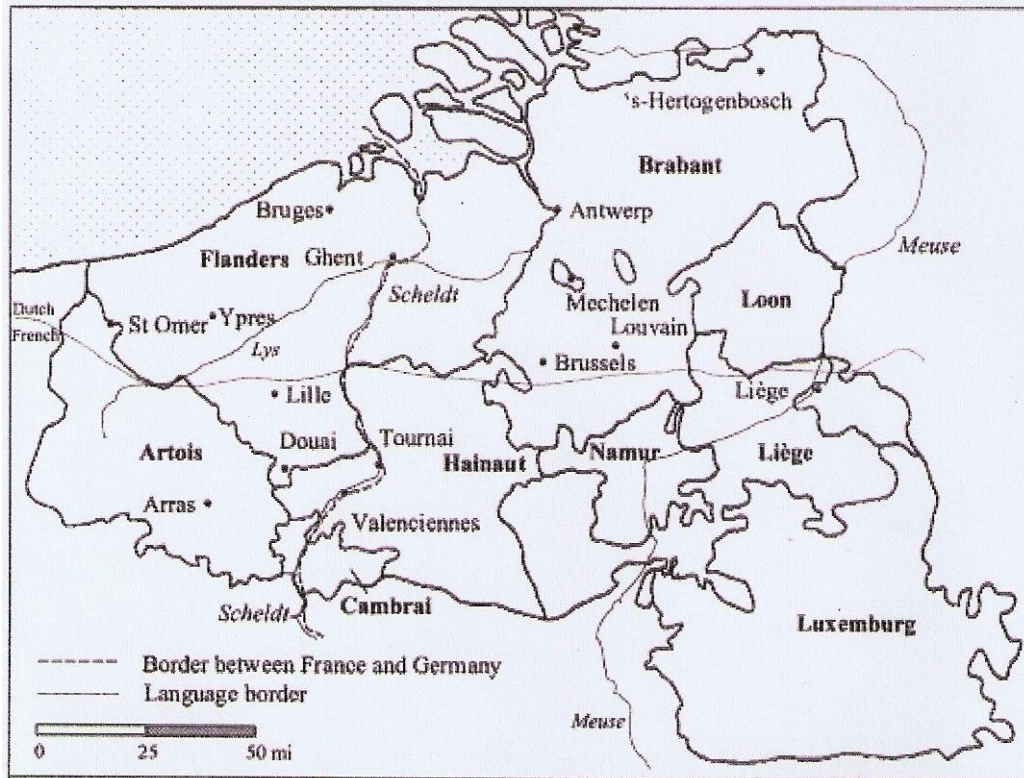
sociedade em expansão demográfica, desenvolvimento econômico, elevação do nível de vida e início da crença no progresso, a sustentação dos princípios cátaros os colocavam numa situação delicada.

A referência exclusiva ao Novo Testamento e a aspiração a uma religião puramente interior, característica da maioria dos movimentos religiosos contestatários ou dissidentes dos fins do século XII e do século XIII podiam, até certo ponto, legitimar uma ascese pessoal rigorosa ou a rejeição de instituições eclesiásticas tornadas opressivas. Mas não justificam, sob pena de se renegarem a si próprias, uma condenação sem apelo da vida carnal e de todas as formas de encarnação do sagrado, nem a recusa a reconhecer à história humana um significado. (VAUCHEZ, 1995, p. 142).

Apesar das oposições entre as correntes evangélica e dualista, elas têm em comum a recusa de uma salvação dependente da mediação da Igreja visível e do sacerdócio institucional. Ambas professam o mesmo espiritualismo exacerbado que leva à recusa do pagamento do dízimo e à negação de certos sacramentos. A recusa do mundo e da carne foi levada muito além do que era vivido pelo monaquismo. Mas a evolução espiritual parece ter sido a chave da sedução exercida pelas heresias, e em especial pelo catarismo. A resposta da Igreja aos desafios das heresias dualistas “não foi a Inquisição, mas a elaboração de uma espiritualidade que, sem subestimar os efeitos corruptos do pecado, afirmou a bondade e a beleza da Criação e sublinhou o laço necessário entre o sofrimento e a Redenção” (VAUCHEZ, 1995, p. 119).

Foi a longo prazo que as transformações sociais e a renovação da teologia, que recuperou o contato com as suas fontes gregas, fizeram evoluir o estado de espírito dos clérigos. A sociedade tripartidária (clero, guerreiros e trabalhadores) teve seu papel positivo e consolidou-se ao longo do século XII em toda a cristandade, deixando em segundo plano as distinções canônicas e as hierarquias espirituais que até então se impunham. A mudança de perspectiva favoreceu o crescimento das listas dos “estados mundanos”, justificados pela participação no bem comum – possibilitado pelas múltiplas formas da atividade humana. As novas categorias profissionais queriam o reconhecimento da dignidade espiritual do trabalho e o seu valor positivo como meio de salvação. Além disso, ao deslocar o centro da vida religiosa do celibato para a obediência e para a penitência, a Igreja afastou o principal obstáculo que impedia os fiéis casados de ascenderem à salvação. Surgem assim nas grandes cidades mercantis da Itália novas formas de vida religiosa, adaptadas às preocupações espirituais dos leigos: os Humilhados da Lombardia (piedosos leigos, em geral tecelões, que levavam uma existência austera de

oração e caridade); os penitentes rurais do Norte da Itália; as comunidades de beguinhas e de beguinos (ou begardos) dos Países-Baixos, que começaram a multiplicar-se no Brabante e no Flandres no final do séc. XII. Os numerosos grupos que foram surgindo defendiam a igualdade dos sexos na Igreja e reivindicavam o direito a uma vida cristã autêntica, no seio de suas próprias famílias.



Mapa dos Países Baixos do Sul no séc. XIII²⁵

Segundo Vauchez, uma importante mudança na Idade Média ocorrida na espiritualidade, principalmente no final do séc. XII, foi no estado penitencial – marca fundamental da emancipação espiritual dos leigos, que se transformou num gênero de vida religiosa livremente escolhida por quem aspirava à perfeição, sem poderem ou quererem abandonar o mundo. Apesar das resistências de muitos clérigos, os grupos de *laici religiosi* e de *mulieres religiosae* se multiplicaram e se esforçaram por viver no mundo a sua vocação cristã. A “pressão” dos leigos e dos clérigos que os apoiavam levam a uma redefinição de “religioso”. Em 1253 o ilustre canonista Henrique de Susa, cardeal de Óstia, registra o novo conceito que deixa claro a vida religiosa como um estilo de existência e não mais um estado: “No sentido lato, desig-

²⁵ Extraído de SIMONS, 2003. Walter. *Cities of ladies: Beguine communities in the medieval low countries, 1200-1565*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

nam-se como religiosos aqueles que vivem santamente e religiosamente em suas casas, não porque se submetem a uma regra precisa, mas devido à sua vida mais dura e mais simples que a dos outros leigos que vivem de um modo puramente mundano” (VAUCHEZ, 1995, p. 139). Assim, “os principais obstáculos para a realização de uma vocação cristã no mundo haviam sido ultrapassados ou encontravam-se em vias de o ser” (VAUCHEZ, 1995, p. 126).

Coube ao século XIII aprofundar e levar até as últimas consequências ideais surgidos anteriormente com a grande renovação eremítica e monástica: permitir ao cristão viver em conformidade com o Evangelho no seio da Igreja e dentro do mundo, facultando a todos os cristãos a busca da salvação. O grande catalisador da vivência evangélica no mundo foi São Francisco de Assis (1181 ou 82–1226). Mas uma outra ordem mendicante que também teve grande papel histórico foi a de São Domingos (1170–1221). Tanto os seguidores do carisma franciscano quanto do dominicano contribuíram para a consolidação da nova espiritualidade, que sintetizou as aspirações, por vezes contraditórias, dos movimentos religiosos.

Desde o século XII a cultura profana, expressa nos romances de cavalaria e no folclore popular, lançava desafios à cultura eclesiástica. Por possuir uma relação muito original com a cultura de seu tempo, Francisco de Assis alterou a situação ao propor uma mensagem acessível a todos com o uso da língua vernácula na religião, até então só permitida em latim. Francisco inicia o séc. XIII com um salto ao fosso que separava a cultura profana da eclesiástica. A expressão religiosa pela linguagem do amor cortês, que aqui tem seu início, nos interessa particularmente, pois este será o estilo adotado por Marguerite Porete para expressar a mística presente em sua obra que nascerá no fim do século em questão, como veremos no capítulo II.

Quanto à influência de São Domingos, essa se dá pela pregação que primava pela fé, inteligência e união com Deus. Preocupou-se com a difusão das heresias e sobretudo do catarismo no Languedoc. Como São Francisco, ele compreendia o papel fundamental da palavra na transmissão e na educação da fé cristã. Foi além de uma pregação puramente penitencial e abordou complexas questões doutrinárias. Para atingirem o objetivo da ordem, “Falar com Deus e de Deus”, os dominicanos não hesitaram em dar prioridade ao trabalho intelectual. Mas São Domingos sabia que apenas a ciência não bastava, pois para ele a mensagem cristã só teria credibilidade se apresentada na humildade e na pobreza. Grandes pregadores e divulgadores, os dominicanos se esforçaram para sensibilizar o clero secular e os leigos, numerosos sobretudo na aristocracia, a se colocarem sob sua orientação espiritual, para as implicações morais

da fé. Outro papel importante dos dominicanos foi a acolhida das mulheres leigas que desejavam uma vida religiosa mais intensa. O dominicano Tomás de Cantimpré (f. 1237) escreveu sobre os estados místicos das diversas *mulieres religiosae* dos Países Baixos.

Segundo Vauchez, a Suma teológica de São Tomás de Aquino, figura mais marcante da ordem dominicana no plano intelectual, possibilitou uma atitude espiritual coerente e, sob muitos aspectos, inovadora. Para ele a autonomia intrínseca do temporal é relevante: o ser humano e todas as outras criaturas procedem de Deus, sem o qual nada existiria, mas o Criador retirou-se de sua criatura, que é bela e boa, à própria imagem de Deus, e deixou-lhe a liberdade, respeitando a sua independência e a sua natureza própria. Assim, a lei natural se torna o princípio de todas as virtudes humanas – que é contrária ao “desprezo do mundo”. Para São Tomás “a graça não substitui a natureza, mas reforça-a e permite-lhe obter os seus melhores frutos, sem ela inatingíveis” (TORREL, citado por VAUCHEZ, 1995, p. 154)²⁶. Para ele, a natureza por sua parte se subordina à graça, a razão à fé e o amor humano à caridade²⁷. Nesse novo paradigma, a libertação do “mundo”, marcado pelo pecado, se dá pela ligação a Deus e não pelo desprezo às realidades terrenas. Quanto maior o ser humano, maior Deus será. Para tanto, a humildade, virtude que emana da consciência da pequenez humana, precisa encontrar-se a par da magnanimidade, que é consciência da sua grandeza.

Essa visão positiva do ser humano e da natureza contribuiu para o nascimento de uma espiritualidade da ação temporal. Entretanto, para São Tomás, as ações pela busca de humanização da terra – objetivo primordial que Deus confiou aos seres humanos, não poderá satisfazer o cristão, pois o ser humano só encontra plenamente a si mesmo “se encontra Deus e age sob a inspiração do Espírito Santo, que ilumina uma consciência livre e responsável” (VAUCHEZ, 1995, p. 155). O que levou o Papa Paulo VI a afirmar, por ocasião do sétimo centenário da morte de São Tomás (1974), que

o ponto central e quase o cerne da solução que ele deu, com a genialidade de sua intuição profética, ao problema do novo confronto entre a razão e a fé, o novo confronto entre razão e fé, foi a de conciliar a secularidade do mundo com as exigências radicais do Evangelho, evitando assim aquela

²⁶ Esta citação de Jean-Pierre Torrel, frade e escritor dominicano (1927), encontra-se, segundo Vauchez no artigo “Thomas d’Aquin (saint), no *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 15, Paris, 1991, c. 764-773.

²⁷ Cf. Carta de Paulo VI por ocasião do sétimo centenário da morte de São Tomás (1974), item nº 8. Versão em espanhol do site do Vaticano, Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741120_lumen-ecclesiae_sp.html (acesso em 09/05/2010).

tendência antinatural que nega o mundo e seus valores, sem por isso deixar de corresponder às exigências supremas e inflexíveis da ordem sobrenatural (tradução livre)²⁸.

Apesar dessas grandes contribuições de Tomás, a influência dominicana mais relevante para a espiritualidade ocidental encontra-se na mística renana de Santo Alberto Magno (f. 1280), também conhecido como Alberto de Colônia – mestre de São Tomás. Alberto Magno²⁹ é considerado o maior filósofo e teólogo alemão da Idade Média, e foi o primeiro intelectual medieval a aplicar a filosofia de Aristóteles ao pensamento cristão. Segundo Vauchez, a expressão de sua mística foi melhor organizada no início do século XIV, na obra de Mestre Eckart (cerca de 1260-1328) – maior representante da corrente de pensamento e de experiência que se desenvolveu entre 1270 e 1330 no atual vale do Reno e regiões adjacentes. Teólogos, frades dominicanos e algumas beguinas se encontram nesse quadro onde se efetivou o encontro entre a mística da Essência³⁰ e a mística nupcial³¹.

Por mística renana compreende-se a chamada mística alemã dos séculos XII a XIV e que se desenvolve ao longo do rio Reno.

A palavra mística vem de mistério e aponta para a experiência do inefável, daquilo que transcende a todo dizer objetivo. Ora, aquilo que transcende a todo dizer objetivo é o próprio Deus que, enquanto causa de tudo o que é, de todo dizer e compreender, é ele mesmo incausado, inapreensível na totalidade do seu ser. Deus seria, portanto, indizível e incompreensível enquanto objeto do conhecimento humano. [...] Embora a palavra mística nos remeta para uma experiência que transcende a todo dizer e conhecer, o objetivo principal da mística renana é tornar compreensível, em palavras, a própria experiência de Deus.³²

²⁸ Texto original de nossa tradução: “Il punto centrale e quasi il nocciolo della soluzione che egli diede al problema del nuovo confronto tra la ragione e la fede con la genialità del suo intuito profetico, è stato quello della conciliazione tra la secolarità del mondo e la radicalità del Vangelo, sfuggendo così alla innaturale tendenza negatrice del mondo e dei suoi valori, senza peraltro venir meno alle supreme e inflessibili esigenze dell’ordine soprannaturale.” Cf. Cartas de Paulo VI, item nº 8. Disponível em site do Vaticano:

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741120_lumen-ecclesiae_it.html - (acesso em 09/05/2010).

²⁹ O grande reconhecimento dado a Alberto Magno ou Aberto, o Grande, se deve a seu vasto conhecimento e por sua defesa da coexistência pacífica entre ciência e religião.

³⁰ A mística da Essência encontra sua inspiração no neoplatonismo de Prócuro e, sobretudo, de pseudo-Dionísio, o Areopagita, que almejava inclinar as inteligências hierárquicas ao perfeito conhecimento de Deus, expresso pela metáfora das trevas.

³¹ A mística nupcial, desde São Bernardo, identificava a busca e o encontro entre a alma e Deus com a relação amorosa que culmina no êxtase, tal como descrita no livro da AT, *Cântico dos Cânticos*.

³² RIBEIRO, Glória Maria Ferreira. *Considerações acerca do caráter especulativo da mística renana*. <http://www.ufsj.edu.br/artemis/remana.php> (acesso em 30/03/2010).

A característica da mística renana é a especulação. Segundo o dicionário Aurélio, *especular* (do latim *speculare*), como adjetivo, é referente a, ou próprio de espelho; transparente, diáfano; diz-se de uma superfície refletora; o verbo *especular* significa examinar com atenção; averiguar minuciosamente; observar, indagar; pesquisar; meditar; raciocinar; refletir; considerar; fazer teoria pura: especular sobre a natureza da metafísica. A atribuição "especulativa" que se aplica à experiência da mística renana nos remete, segundo Glória Ribeiro³³, às espécies, às imagens com as quais a nossa alma obtém conhecimento e, ao conhecer, se une, seja com a imagem do que é exterior, isto é, a imagem que representa as criaturas - que se fazem à imagem e semelhança do Filho, seja com a imagem representada pelo Filho de Deus - Filho que se faz à imagem e semelhança do Pai.

Ao colocar como postulado a identidade do ser e de Deus,

a mística renana procurou aceder não a uma simples união da alma com o seu Criador, mas àquilo que Mestre Eckart chama a 'unição', isto é, um conhecimento segundo o Uno anterior à distinção dos dois poderes da alma (intelecto e afetividade/vontade), mas também ao das três pessoas da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) que pertencem à manifestação de Deus e refluem na Deidade (VAUCHEZ, 1995, p. 156).

Em tal compreensão não há oposição entre a iluminação da inteligência e a experiência do amor, muito pelo contrário, elas permitem o retorno do ser humano ao seu estado original, nesse Deus que é simultaneamente o seu princípio e o seu fim.

1.8 – Beguinhas e seu papel no florescimento da mística

No novo estilo de vida penitente voluntária, os fiéis, convencidos de que não existe Ressurreição sem Paixão, mortificavam-se com a finalidade de que o poder de Deus se manifestasse neles. As mulheres foram particularmente seduzidas por isso, uma vez que muitas delas não tinham condições econômica e social para serem admitidas nos mosteiros. Os novos movimentos que surgem fora dos conventos são denominados de "semi-religiosos", pois as integrantes aspiravam consagrar-se a Deus, sem que por isso tivessem que se retirar do mun-

³³ Ibidem.

do. A difusão da espiritualidade penitencial favoreceu o processo de emancipação religiosa das mulheres, pois isso lhes permitia pensar a salvação pela via do amor e da contrição, mais do que um estado de vida. Nessa virada, é derrotada a temática da assimilação da virgindade ligada à perfeição. A figura mais atraente passa a ser a de Maria Madalena, pecadora pública que foi distinguida por Cristo por sua capacidade de amar.

Assim se expressou o poeta franciscano alemão Lamprecht de Ratisbona (Citado por VAUCHEZ, 1995), nascido por volta de 1215, sobre a espiritualidade mística feminina que já fazia seu rastro.

Eis nos nossos dias
No Brabante e na Baviera
A arte nasceu entre as mulheres.
Senhor Deus, que arte é esta
Graças à qual uma velha mulher
Compreende melhor que um homem de espírito?
[...] no seu desejo ela compreende melhor
A sabedoria que emana do céu
Como não o faz um homem duro,
Que para tal é inábil.

Importantes mudanças foram pontuadas com os novos estilos de vida religiosa, especialmente os mendicantes e as beguinas, com as novas formas de expressão mística, bem como o repentino surgimento de um papel mais poderoso para a mulher. Segundo McGinn (1998, *preface*), as pesquisas históricas evidenciam que a maior contribuição para a mística feminina é encontrada a partir das primeiras décadas do séc. XIII, marcado por uma profusão de escritos sobre e por mulheres místicas que tiveram alcance de proporções épicas até o final do século. Vauchez também assinala que a espiritualidade feminina nascente não era uma simples cópia da espiritualidade masculina, pois o discurso misógino, apesar de não ter desaparecido, deixou de ser o único a se fazer ouvir. A partir de meados do séc. XIII a autonomia, e até mesmo certa superioridade em relação aos homens, nas experiências de vida espiritual intensa de um certo número de mulheres tornou-se evidente para o clero.

“Entre as mulheres integradas na vida ‘semi-religiosa’, as mais numerosas foram as ‘Filhas de Deus’ e as beguinias” (VAUCHEZ, 1995, p. 156). Aqui nos interessa particularmente as beguinias, que se constituíram nas regiões que hoje correspondem à Bélgica.

A designação “beguina”, “beguino ou begardo”, foi objeto de controvérsias, entretanto, em 1911, a Enciclopédia Britânica definiu que é derivada de Lambert Le Bègue, sacerdote de Liège (f. 1177), que esteve na origem do movimento e pregou a criação de uma associação de mulheres que se dedicariam a uma vida espiritual sem ter os votos monásticos. Os oponentes das idéias de Le Bègue chamaram essas mulheres de *beguinias*. Le Bègue assim descreve a espiritualidade dos adeptos:

Eles escutavam com maior avidez a palavra de Deus e punham-na em prática, participando com compaixão na imolação do corpo e do sangue de Nosso Senhor. Parecia-lhes então que o Deus do universo sofria de novo a sua dolorosa Paixão, o que era testemunhado pelos seus gemidos múltiplos, as suas efusões de amor e devoção. (In VAUCHEZ, 1995, 138)³⁴

As beguinias, solteiras ou viúvas, se comprometiam a levar uma forma de vida religiosa, quer individual ou comunitariamente. Embora não professassem votos religiosos, elas tinham uma intensa vida de oração e contemplação, praticavam atos de caridade e conquistavam seu sustento com trabalhos manuais ou como professoras.

Afim de melhor controlarem o movimento, amplamente divulgado pelas regiões que iam desde a Flandres à Renânia, passando pelo Artois, o Brabante e a diocese de Liège, os bispos favoreceram a constituição de grandes beguinarias rodeadas de muros, no interior dos quais cada beguina tinha a sua pequena casa, onde levava uma vida laboriosa e devota, participando em alguns ofícios em comum e ouvindo frequentes pregações. Todavia, foram numerosas as que preferiram continuar a viver sozinhas nas suas casas ou no quadro de pequenas comunidades informais. (VAUCHEZ, 1995, 172).

Independente do lugar onde viviam, as beguinias tinham liberdade de movimento e podiam regressar ao mundo se assim o desejassem. Isso produz uma diferença fundamental em relação aos Penitentes, membros das ordens terceiras mendicantes, pois quando admitidos numa Fraternidade só podiam dela sair se fossem expulsos por mau comportamento ou para ingressar num convento ou mosteiro.

³⁴ Vauchez retira essa citação de Le Begue que, por sua vez, foi citado por MENS, A. “*L’Ombrie italienne et l’Ombrie brabançonne*”, *Etudes franciscains*, 17 (Suplemento), 1968, p. 18.

Aos olhos de muitos clérigos, o estado beguinal, baseado num compromisso temporário e revogável, não constituía uma verdadeira forma de vida religiosa, apesar dos estreitos laços que uniam as beguinhas a seus confessores ou diretores espirituais cistercienses, dominicanos ou franciscanos. Por isso o seu estatuto canônico, tal como a autenticidade do seu compromisso, permaneceram sob caução ao longo de todo o século XIII. (VAUCHEZ, 1995, 172).

Os beguinários se multiplicaram no séc. XIII. Sua meditação dos sofrimentos de Cristo resultava numa vida penitente e na aspiração ao despojamento total, como veremos na obra da beguina Marguerite Porete – que conquista uma autêntica mística.

Walter Simons (2003) mostra a transformação dos grupos informais de mulheres solteiras em grandes beguinários. Por volta do ano 1200, elas se concentravam em 298 comunidades presentes em 111 cidades do sul dos Países Baixos. Essas verdadeiras cidades de pessoas do mesmo sexo ofereceram às mulheres de classe média e baixa uma alternativa ao casamento e à vida conventual. Enquanto as economias da região urbana em expansão inicialmente avaliassem as comunidades por sua oferta de mão de obra barata, graves crises econômicas no século XIV restringiram as oportunidades de trabalho para as mulheres. As autoridades da Igreja também se tornaram menos tolerante com a experimentação religiosa e consideraram como subversivo alguns aspectos da mística beguine. Para Simons, no entanto, essas acusações de heresia contra as beguinhas eram largamente geradas a partir de uma profunda inquietação sobre as ambições intelectuais dessas mulheres e suas reivindicações de uma vida casta fora do claustro. As pressões econômicas e eclesiásticas levaram as comunidades beguinhas à redução em tamanho e influência, sobrevivendo apenas por adoção de uma postura de contenção e submissão às autoridades da Igreja. Na afirmação de Simons, as comunidades beguinhas, quer seja estilo conventual ou não, devem ser consideradas “utópicas”. Estas pequenas sociedades foram bem organizadas, com uma hierarquia livre de autoridade, permitindo a expressão de realização pessoal e atividades públicas. As beguinhas eram frequentemente conhecidas por seu deleite entusiástico pela vida e constituíram o único movimento da história monástica medieval “criado por mulheres e para mulheres - e não filiada, ou supervisionada por uma ordem masculina” (SIMONS, 2003, p. 143).

Também Vauchez (1995) afirma que as novas experiências do “cristianismo no feminino” têm como denominador comum o fato de terem possibilitado a afirmação de uma espiritualidade feminina original, que se exprimia pela linguagem do corpo. Como não tinham con-

trole nem de poder, nem de riqueza e nem nas relações sexuais – fatores essenciais na renúncia feita pelos homens religiosos – as mulheres, tendo a alimentação como único campo de pleno controle, encontraram grande sentido nos jejuns penitenciais voluntários, na distribuição de alimentos aos pobres e na devoção ao corpo e sangue de Cristo. Esses traços eram dominantes da religiosidade feminina, “sendo que algumas delas chegavam a contentar-se com a eucaristia como único alimento, a fim de receberem Deus num corpo despojado pela ‘santa anorexia’ das suas particularidades sexuais” (VAUCHEZ, 1995, 173). A relação dessas mulheres com Deus é “um tenso corpo-a-corpo em busca da união mística e daquilo que os textos da época designam como ‘consolações espirituais’” (VAUCHEZ, 1995, 173). A vida religiosa foi para muitas mulheres do séc. XIII a única forma de conservar o domínio do próprio corpo e de afirmar sua liberdade. “Para elas, Deus não é só um mistério que se perscruta e se contempla. Transformou-se numa pessoa amada com a qual cada cristão pode identificar-se ‘compadecendo’ – no sentido forte do termo – com a sua Paixão redentora” (VAUCHEZ, 1995, 174). Algumas mulheres foram ainda mais longe, como atesta o religioso agostiniano Álvaro Pelayo, que em 1320 escreve em tom de acusação sobre as beguinhas: “Elas lêem e pregam do alto do púlpito” (*in* VAUCHEZ, 1995, 175). Ainda mais grave para seus contestadores eram os escritos ou ditados (cartas, pequenos tratados com conselhos e exortações) dessas mulheres em língua vernácula³⁵, a única que conheciam e na qual podiam expressar suas experiências religiosas. Também se multiplicaram as traduções ou adaptações da Bíblia e de outros textos litúrgicos e hagiográficos, em língua vernácula, para que essas mulheres tivessem acesso a eles. Algumas delas não hesitaram em elaborar seus próprios textos espirituais, como é o caso de Marguerite Porete. Além dessa novidade da escrita na língua vernácula, uma outra foi que essas mulheres falaram de Deus tendo como referência o modelo literário do amor cortês. Essa ousadia foi interpretada como pretensão em possuir uma compreensão mais sutil e mais profunda da Sagrada Escritura que aquela do clero. Assim, no final do século XIII, essa atitude considerada excessiva cria na Igreja uma reação contra essas mulheres, sendo que a primeira a ser atacada foi a beguina de Valenciennes, Marguerite Porete, cuja obra trataremos no capítulo seguinte.

A busca mística por um contato mais profundo com Deus, por sua própria natureza envolve falha, tanto na realização quanto expressão, afirma McGinn (1998). Ele argumenta que tratados sobre as mulheres místicas do fim da Idade Média refletem uma perspectiva dife-

³⁵ Com essas mulheres, a língua flamenga (designada “thiois” na França), bem como as línguas germânicas, occitânicas e italianas floresceram no campo fechado da literatura espiritual, até então dominado pelo latim.

rente daquela de muitos de seus recentes investigadores e defensores. Ainda que mulheres místicas tenham sido autoras de si próprias, seus escritos são frequentemente difíceis de decifrar até mesmo pelos historiadores de teologia. Assim não se considera frutífero, ou mesmo possível, identificar no final da Idade Média uma singular “mística da mulher”. Mas é seguro afirmar seu pioneirismo em temas e práticas místicas, bem como diferenças significativas no uso da linguagem para expressar sua compreensão do mistério de Deus. Para McGinn é raro, ou até mesmo impossível, encontramos um aspecto da nova mística que pertence somente às mulheres. Não obstante os muitos temas que essas mulheres partilharam na transmissão de sua mensagem sobre como alcançar a união amorosa com Deus, torna-se cada vez mais significativa a surpreendente variedade que as caracterizou. Assim, assegura McGinn, parece mais importante enaltecer a diversidade da contribuição das mulheres que investigar uma unidade imprecisa.

Além da ênfase na diferença, McGinn (1998) salienta três outros aspectos do papel das mulheres no florescimento da mística. O primeiro trata-se da maneira pela qual a impossível tarefa de expressar como Deus encontra o ser humano encorajou místicos a questionar as relações de gênero e as formas de compreensão e de expressão que os caracterizou na sociedade medieval. O segundo aspecto diz respeito à variedade de estilos e perspectivas no testemunho à nossa disposição. Uma boa medida da comprovação da contribuição das mulheres pode ser encontrada nas biografias escritas sobre elas por seus confessores e mestres. No século XIV encontra-se também “autobiografias”, isto é, narrativas nas quais um autor apresenta aspectos de sua própria vida como modelo de sofrimento e imitação da paixão de Cristo e o recebimento das ‘consolações divinas’. “Toda hagiografia é didática, destina-se não tanto a transmitir um relato histórico de uma vida como a instruir sobre como viver” (McGINN, 1998, p. xiii), (tradução livre)³⁶. O terceiro aspecto trata da importância do diálogo, precisamente pela interação entre homens e mulheres, como um caminho proveitoso para compreensão da complexidade de ambos papéis na nova mística.

Com essa visão panorâmica da espiritualidade na Idade Média Ocidental, focalizada mais diretamente nos séculos XII, XIII e XIV, vimos que a própria concepção de mística sofreu profundas modificações. Da segunda metade do século XII ao início do século XIV, es-

³⁶ Texto original, de nossa tradução: “All hagiography is didactic, intended not so much to give a historical account of a life as to teach a lesson about how to live”.

sas mudanças se devem, principalmente, à postura de dominicanos e dominicanas dos países germânicos, bem como de beguinas da Renânia e dos Países-Baixos.

Vaucher (1995) expressa bem essas duas concepções de mística, ao afirmar que até então havia prevalecido a concepção de que a progressão da alma para Deus se dava pela assimilação de uma ascensão por etapas, cujos meios eram a ascese, a meditação e a união, que permitia a elevação à contemplação em certas circunstâncias excepcionais. Já na corrente da nova mística o caminho para a união com Deus é inverso: não se trata mais de elevar-se a Deus, mas de se abandonar nele. A união entre criatura e Criador só será possível se a pessoa que aspira tal união despojar-se de seu próprio ser – criado, separado – para recuperar o seu verdadeiro ser – inciado, não separado – em Deus. A pessoa que chega a tal assimilação, não necessita mais de intermediações, inclusive pode “mandar embora as virtudes”, como escreveu Marguerite Porete e cuja fórmula foi censurada pelos teólogos da Inquisição. Mas essa fórmula a que chega a mística presente na obra de Marguerite “de modo algum significa entregar-se à anomia ou à libertinagem, mas perder-se para melhor se reencontrar e ‘tornar-se por graça aquilo que Deus é por natureza’, segundo a fórmula de Guilherme de Saint-Thierry” (VAUCHEZ, 1995, p. 198). Na perspectiva da nova mística **o objetivo último é “a busca da deificação por assimilação ao próprio ser de Deus”** (VAUCHEZ, 1995, p. 198, grifo nosso), o que deixa como secundária a união com Deus - no sentido de excepcionalidade e de temporalidade, que esta expressão pode sugerir.

A “arte do justo amor”, expressão usada pela mística beguina Hadewijch de Antuérpia (por volta de 1190-1240), apesar de não excluir nem a progressão nem o método, recusa-se a demarcá-los previamente, pois quem aí se aventura deve se lançar, mas sem seguir nenhum caminho. “A vida espiritual não é uma aquisição, mas um desbravar de caminhos. Ela consiste em deixar-se cair como uma pedra no próprio ser de Deus” (VAUCHEZ, 1995, p. 198). O grande místico Mestre Eckhart repetidamente insistiu que Deus poderia ser encontrado, direta e decisivamente, em qualquer lugar e por qualquer um. Mas, ele diz também que para “tocar ou agarrar Deus” pelo conhecimento natural, a alma deve primeiramente atingir a “nobreza”, a qual constitui o ponto de chegada de um processo de despojamento e de “abandono” – que consiste numa desapropriação de si que vai até a renúncia à vontade de obter a própria salvação. Esse é preço a pagar por quem se dispuser a descer ao fundo da alma. Aí está a fonte “da qual o Filho recebeu o ser e onde Deus gera sem cessar o seu filho adotivo, o ‘homem nobre’, isto é o ser humano divinizado” (VAUCHEZ, 1995, p. 198). Com tais elaborações, a mística

nupcial e a mística da Essência fundem-se num único amor que permite ao ser humano ser Deus em Deus. Essa experiência unitiva ninguém a descreve melhor que Marguerite Porete, como veremos a seguir, no cap. II.

Mas consideramos importante esclarecer aqui que a palavra mística, enquanto substantivo, só foi criado no século XVII, período no qual também surgiu o termo *unio mystica* (união mística), utilizado por teólogos que emitiam comentários sobre a “mística”. Segundo Schwartz, ainda que em latim e nos vernáculos europeus houvesse riqueza de vocabulário sobre a união com Deus, o termo “união mística” nunca foi utilizado por nenhum autor medieval. Ela acrescenta que, segundo McGinn (“Comments” in *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam: An Ecumenical Dialogue*, 1999: 185) a popularidade da expressão “união mística” a partir do século XIX se deve mais aos estudos acadêmicos da mística do que aos próprios místicos. As descrições do que veio a ser denominado *unio mystica* existem nas três religiões abraâmicas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo). “No cristianismo, no qual o termo se originou, o conceito de *unio mystica* emergiu ao fim de um longo e complexo processo que restringiu e delimitou a idéia mais geral da presença divina no crente” (SCHWARTZ, 2005, p. 275).

Segundo Schwartz (2005, P. 275), McGinn designa duas visões sobre a natureza da união com Deus, *unio mystica*, que marcaram o cristianismo latino entre o século XII e XVI e interagiram com as tendências das formas como os teólogos místicos compreendiam os papéis representados pelo amor e pelo conhecimento em relação à união: a) a *unitas spiritus*, cuja orientação é mais moral e psicológica e consiste numa relação interpessoal de amor; b) *unitas indistinctionis*, de orientação ontológica e normalmente compreendida como uma união ontológica ou substancial.

No século XIII, dentro do cristianismo, surgiu uma visão nova e suspeitada *unio mystica* que veio a ser discutida ao longo da Idade Média mais tardia. Essa nova tendência enfatizava a união essencial ou ontológica entre Deus e a alma e pode ser considerada próxima à concepção de união encontrada nos escritos de Plotino e Proclo, embora não haja evidências de que esses textos antigos tenham fornecido a única fonte de inspiração para essas mudanças. Essa nova tendência foi registrada inicialmente em algumas mulheres místicas do século XIII e do início do século XIV, como Hadewijch de Brabante, Metchild de Magdeburg e Marguerite Porete, e foi formulada de maneira mais teologicamente sofisticada na obra de Eckhart. (SCHWARTZ, 2005, p. 276).

Marguerite Porete, como outros místicos que insistiam na visão radicalmente dinâmica de que Deus se une com o humano, enfatizava a preexistência virtual da pessoa em Deus como base para a possibilidade de uma união de indistinção. Como diz Porete, na fala da personagem Alma: “Sou somente aquilo que Deus é em mim, pois nada é nada. O que é, é. Portanto eu não sou, se eu sou, exceto o que Deus é; e ninguém é senão Deus” (cap. 70). Não retendo mais nada em si lhe basta seu próprio nada, pois Deus é e ela não é. Assim, despojada de todas as coisas, pois está sem ser, ela se encontra onde estava antes de ser, ou seja, se encontra no ponto em que estava antes de ser criatura, antes de fluir da bondade de Deus (cf. cap. 136 de Porete). Deus e tal Alma são uma só coisa e não mais duas (cf. cap. 83).

Nas tradições apofáticas “radicais”, a união não acontece entre duas substâncias ou entidades, mas pela nadificação. “Nesse caso, o termo união substancial ou ontológica, baseado numa linguagem de substância rejeitada pela tradição à qual é frequentemente aplicado, está baseado numa compreensão errônea.” (SCHWARTZ, 2005, p. 277).

Capítulo II

Itinerário Místico na obra de Marguerite Porete



Fig. 3 - Uma beguina como Marguerite Porete, impressa em Lübeck, cidade do norte da Alemanha, em 1489.³⁷

2.1 – Introdução

Na totalidade da história do Cristianismo, afirma McGinn (*The Flowering of Mysticism*, 1998), encontramos no período de 1200-1350 rica produção de literatura mística, onde são destacados três amplas tradições ou movimentos: mística franciscana, mulheres místicas e a mística especulativa – associada a Mestre Eckhart e seus seguidores. Mas a grande varieda-

³⁷ Disponível em: http://fr.wikipedia.org/wiki/Marguerite_Porete (acesso em 04/04/2009).

de e criatividade nos textos místicos desse período são encontradas especialmente nos escritos de mulheres.

A efervescência da espiritualidade e o florescimento da participação feminina nos movimentos religiosos do final da Idade Média são marcados por notáveis mulheres como as três grandes místicas beguinas: Hadewijch de Antuérpia ou de Brabante (morta em torno de 1260) – “extravasou seu amor extático por Deus em líricas místicas de amor, um gênero literário desconhecido no Ocidente, até então”³⁸; Mechthild de Magdeburg (1207-1282)³⁹, – “que converteu a linguagem poética dos trovadores em expressão religiosa para evocar a sua união amorosa com Deus” (FRECHEIRAS, in FRECHEIRAS e PAIXÃO, orgs, 2001, p. 74); e principalmente Marguerite Porete (nascida por volta de 1260 e queimada na fogueira em 01/06/1310), cuja obra *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, insere-se entre as mais singulares da literatura espiritual não apenas como o mais antigo texto místico da literatura francesa, como igualmente a “autêntica obra-prima da literatura mística de todos os tempos” (GUARNIERI, citada por Faustino Teixeira, in PORETE, 2008, p. 17). A partir das obras dessas três grandes mulheres místicas, McGinn diz que Marguerite Porete pode ser considerada a mais especulativamente difícil das três beguinas místicas, Mechthild a mais dramática, e Hadewijch permanece como a mais difícil de ser sumarizada. Ele expressa que “a diversidade da literatura delas permanece e a tensão interna de seus pensamentos desafia, até mesmo frustra, tentativas de favorecer uma introdução de sua teologia mística” (McGINN, 1998, p. 200), (tradução livre)⁴⁰.

No intuito de focalizarmos melhor a mística na obra de Marguerite Porete, contextualizamos no capítulo anterior a espiritualidade cristã ocidental do final da Idade Média. O período entre meados do século XII e o começo do século XIV é considerado pelos pesquisadores da espiritualidade medieval como o florescimento da mística. Na introdução de *The Flowering of Mysticism*, McGinn (1998) argumenta que a mística é melhor compreendida como a experiência da consciência da presença de Deus num percurso mais profundo e iminente co-

³⁸ Disponível em:

http://www.arcadelamor.org/storytellingmonk/p_ref/p_holy_sights/p_people/p_hadewych_of_antwerp.htm (acesso em 18/04/2010).

³⁹ Há controvérsias quanto a essas datas; alguns pesquisadores dizem ser 1210-1283, outros 1207-1294. Optamos pela data pesquisada por Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism*. New York: Crossroad Herder, 1998, nota 122, p. 426.

⁴⁰ Texto original, de nossa tradução: “If Marguerite Porete can be considered the most speculatively difficult of the three great beguine mystics, and Mechthild the most dramatic, Hadewijch remains the most difficult to summarize. The variety of her literary remains and the inner tensions of her thought challenge, even defeat, attempts to provide a general introduction to her mystical theology”.

mo categoria fundamental para aproximar toda a gama da mística cristã, incluindo as diversas formas de compreensão da *unio mystica* (p. xi). Ele apresenta três características do movimento da nova mística, ampliado no século XIV: uma nova atitude a respeito do relacionamento do claustro com o mundo (com um detectável afastamento do claustro); um novo relacionamento entre homens e mulheres que estão no caminho da *unio mystica*; novas formas de literatura, linguagem e modos de representação da consciência mística. Esse novo movimento é denominado por McGinn como “democratização” da mística. Com esse novo entendimento argumentou-se que qualquer pessoa solicitada pela graça poderia alcançar a união mística, sem necessariamente estar apoiada pela vida comum do claustro.

Tal ampliação das oportunidades místicas foi pensada para se revelar, numa maior utilização da língua vernácula, novas experiências na formação de comunidades religiosas (as beguinias), vocabulários diferentes (a linguagem de Minne, na qual a palavra holandesa para "amor" ganha uma circulação tão grande que se torna quase o equivalente efetivo de *esse*, palavra Latina para *ser*) e, inevitavelmente, tensões com aqueles mais familiarizados com as formas mais antigas de expressão religiosa.⁴¹

Temos presente na obra de Marguerite Porete, *das Almas Simples e Aniquiladas*, que bem descreve a *unio mystica*, o tema da aniquilação mística, difundida pela linguagem apofática – a qual nega qualquer delimitação, nomeação ou predicado a Deus –, que é complementada por uma antropologia apofática – a qual enfatiza a radical pobreza ontológica humana e o suporte existencial da criatura em Deus. “A apófase do desejo, da vontade e do conhecimento realizada dentro dessa prática da antropologia negativa conduz à aniquilação do criatural na alma, que pode então atualizar seu verdadeiro eu, oculto no mais profundo recôndito da alma, na profundidade abissal onde Deus reside” (SCHWARTZ, 2005, resumo). Ao exclamar “Se digo: ‘eu amo-te’, distingo-me de Ti; não digais: ‘eu amo-te’, porque já é distinguir e, assim, separar o que é unido”, Marguerite postula o Um, isto é, uma união de indistinção, a *theosis* (que em grego significa *divinização, deificação ou criação divina*). Deificada, a alma retorna ao seu estado de preexistência em Deus. Marguerite Porete, em última análise, apresenta a criatura humana como uma imagem incompreensível do Deus incompreensível. Para ela, a imagem refletida no espelho, como categoria, é insuficiente, incompleta porque ela só se completa em Deus.

⁴¹ CUNNINGHAM, Lawrence S. Resenha do livro de McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism - 1200-1350*. Disponível em: <http://www.questia.com> (acesso em 29 de julho de 2009).

Na *theosis*, afirma Schawartz (2005), a ênfase se encontra no aspecto de que a alma não está simplesmente destinada a se tornar semelhante a Deus, mas “a se tornar o que Deus é”. Esta é uma reinterpretação mais radical da tradição agostiniana do retorno da alma à sua realidade original em Deus. Pertencente a esta espiritualidade Marguerite Porete “expressa o abandono a Deus na linguagem do Amor, mas também como o resultado de um dilema ontológico. Ao aniquilar tudo que é criatural e, portanto, separado de Deus, é possível recobrar em Deus e, por Sua graça, o ser verdadeiro, ‘incriado’, não separado” (SCHWARTZ, 2005, p. 84). Essa total identificação da criatura com o Criador é alcançada pelo místico em sua prática acética de nadificação, via para a verdadeira existência em Deus.

2.2 – Marguerite Porete: mulher que renasce das cinzas pela Letra

Pouco se conhece da história de Marguerite Porete. Tal como seu livro, afirma McGinn, ela apresenta-nos muitos mistérios. Por causa de sua execução foram encontradas nos autos do processo inquisitório informações consideráveis sobre os últimos anos de sua vida, mas tudo mais sobre ela permanece obscuro.

Por não existirem dados históricos da família, nem de sua infância e de seus estudos, calcula-se que a mística católica francesa, Marguerite Porete, nomeada Marguerite des Prés (Margarida dos Prados), nasceu possivelmente por volta de 1260, no Condado de Hainaut, pertencente à cidade de Valenciennes, norte da França (nos atuais limites entre França e Bélgica), na diocese de Cambrai. Essa cidade, citada nos autos do processo de inquisição de Marguerite Porete, tem proximidade geográfica e histórica tanto do mundo germânico quanto do mundo latino. Por isso, como afirma Silvia Schwartz (2005, p. 30), podemos encontrar em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* inúmeros “flandricismos”, indícios de uma fronteira lingüística vizinha. O excelente conhecimento da mística flamenga contemporânea demonstrada por Marguerite Porete, sugere que a autora tinha conhecimentos da língua flamenga (holandês antigo)⁴². E Claude Louis-Combet (*in* PORETE, 2001, p.11) diz que Marguerite

⁴² O Condado de Flandres, grande região comercial, foi um Estado europeu independente desde o século IX com enorme importância política. Ao longo da sua história, expandiu os seus domínios para Hainaut, Namur, Bethune, Nevers, Auxerre e Rethel, incluindo também os Ducados de Brabante e Limburg, por meio de alianças

Porete “é uma típica representante da espiritualidade reno-flamenga que sabia unir a mística do Amor (*Minnemystik*) com a do Ser (*Wesenmystik*)”.

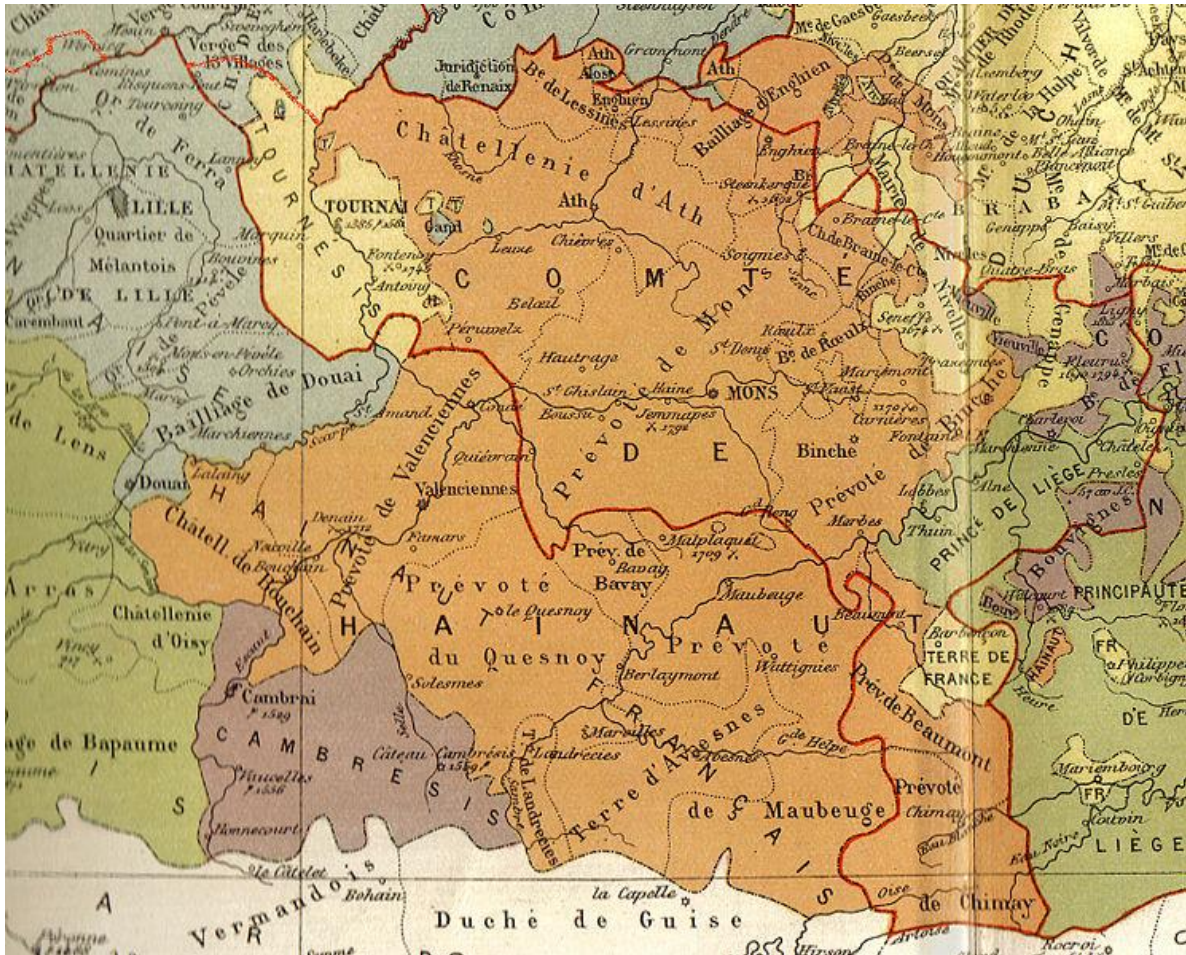


Fig. 4 - O Condado de Hainaut (séc. XI a 1795)

- em laranja, e os limites das atuais províncias - linhas vermelhas.⁴³

maritais com as herdeiras destas terras. Esse Condado abrangia a atual a Bélgica e Países Baixos. Nesta parte é falado o neerlandês (língua conhecida popularmente por *holandês* e, por vezes, chamada erroneamente de *flamengo*). Seus falantes é que são os designados "flamengos". Atualmente, Flandres designa a parte da Bélgica situada ao norte da fronteira linguística franco-neerlandesa. As províncias belgas da Flandres Ocidental e Oriental, de Antuérpia, do Limburgo e do Brabante Flamengo estão situadas no território linguístico neerlandês. Disponível em: <http://www.belgica.org.br/AFlandres.htm> (acesso em 05/05/2010), <http://historia-medieval.blogspot.com/> (acesso: 05/05/2010) e <http://www.fl.ul.pt/depgermanisticos/neerlandes/> (acesso em 05/05/2010).

⁴³ Disponível em: http://fr.wikipedia.org/wiki/Comte%20de_Hainaut (acesso em 16/06/2010).

Segundo pesquisa de Luc Richir (2003, p. 9), a palavra *Porete* no século XIII designava “uma espécie de cebola que não cresce muito”. *Porrete*, que em italiano significa cebolinha, pode ser um simples sobrenome de empréstimo. O que, a nosso ver, pode bem ir de encontro com a insistência de Marguerite Porete por uma vida de simplicidade e nadificação. “Não deixa de ser curioso que a cebola possua um pronunciado de universal simbolismo místico.” (BORGES, 2006, p. 1). A estrutura folhada do bulbo, que não chega a nenhum núcleo, pode ser comparada ao vazio místico, onde o sujeito descasca camada por camada de seu Eu até a nadificação – que leva a alma a fazer Um em Deus; “ser Deus em Deus”, como expressa Mestre Eckhart.

Marguerite Porete referia-se a si mesma como uma “criatura mendicante”. O estilo de vida de “mendicância e errância” era o estilo vivido pelo movimento beguinal, o qual atraiu Porete. Diversas fontes designam Marguerite Porete como beguina e, embora não seja possível afirmar isso com certeza, tudo indica que ela realmente viveu esse estilo de vida. Embora no capítulo 122 de seu livro (verso abaixo) ela inclua as beguinas entre aqueles que a atacam, é bem provável, como afirma McGinn, que ela estivesse se referindo às beguinas conventuais, que se sentiam pouco confortáveis com o estilo de vida das beguinas andarilhas e mendicantes, que ela parece ter praticado.

Amigos, o que dirão as beguinas

E a gente da religião

Quando ouvirem a excelência

De vossa divina canção?

As Beguinas dirão que eu erro,

Padres, clérigos e pregadores,

Agostinianos e carmelitas

E os freis menores,

Porque escrevi sobre o estado

Do amor purificado.

Não salvo a Razão deles, que lhes fez a mim isso dizer.

Desejo, Vontade e Temor, por certo

Deles tomam a compreensão,

E a afluência e a união da elevadíssima luz

Do ardor do divino Amor.

(PORETE, 2008, p. 201-202)

McGinn afirma que o alto nível de educação de Marguerite Porete sugere que ela tenha vindo de uma origem de classe elevada. Faustino Teixeira (*in* PORETE, 2008, p. 17) diz que pela abordagem da obra, constata-se que ela “tinha uma inegável cultura teológica e literária, um indicativo de sua vinculação à classe superior, ou mesmo à aristocracia de seu tempo”. Como não encontramos adultos sob a qualificação de clériga beguina, supõe-se que ela teve uma educação secundária ou superior, e um bom domínio do Latim. McGinn assinala que qualquer um que leia o que Porete escreveu sobre a Trindade pode ver que ela era muito bem versada na teologia trinitária tradicional, (como fica evidente, por exemplo, nos cap. 11, 14, 33, 42, 67, 108, 110, 115, 130).

Calcula-se que o único livro que conhecemos de sua autoria foi escrito em meados de 1290, no auge de sua atividade intelectual: *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor* (título original em francês medieval: *Le mirouer des âmes simples et anienties et qui seulement demeurent em vouloir et desir d'amour*⁴⁴).

Ao se tornar público, o livro sofreu um primeiro processo diocesano, e foi condenado e queimado em presença de Marguerite Porete na praça de Valenciennes, pelo Bispo de Cambrai, Guy II, entre 1290 e 1306. Ela foi advertida a não mais propagar “suas idéias ou escritos sob pena de ser entregue ao braço da autoridade secular” (SCHWARTZ, 2005, p. 31). Possivelmente foi nesse momento que ela tomou o cuidado de pedir a apreciação de seu livro a três autoridades teológicas para certificar a ortodoxia da obra⁴⁵. O primeiro foi o franciscano inglês John di Querayn – de grande nome, vida e santidade, que recomendou o livro, “essa carta de amor”, uma vez que foi feito pelo Espírito Santo; era tão elevado que ele mesmo não podia compreendê-lo; rogou que o livro fosse bem guardado e que poucos o vissem. Depois foi a vez da apreciação feita pelo monge cisterciense da famosa abadia brabantina de Villers, Dom Franco – que assegurava ser verdade tudo o que o livro diz. Em seguida, o livro foi lido pelo conhecidíssimo mestre secular da Faculdade de Teologia da Sorbonne, Goffredo di Fontaines – que não disse nada desfavorável sobre o livro e reconheceu aí práticas divinas, mas aconselhou que não muitos o vissem, porque poderiam colocar de lado a vida para a qual foram

⁴⁴ Em francês atual: *Le miroir des simples âmes et anéanties et qui seulement demeurent em vouloir et desir d'amour*.

⁴⁵ O resultado dessa apreciação foi escrito e intitulado por Porete como “A aprovação”. Conforme nota da tradutora da edição brasileira, esta aprovação foi preservada em latim e no inglês médio e acrescentando pelos editores da edição crítica como o capítulo final do livro de Porete. Esse cap. 140, da edição brasileira, não consta em nenhuma das duas edições em francês que utilizamos nesta pesquisa). Cf. PORETE, 2008, p. 229.

chamados, aspirando essa outra à qual nunca chegarão. Porete continuou a pregar sua doutrina e a divulgar sua obra e chegou até mesmo a enviá-la a John de Castro Villani, Bispo de Châlons. Mas o livro continuou a provocar controvérsia.

Em 1308 Porete sofreu um segundo processo diocesano, aberto pelo novo bispo de Cambrai, Philip de Marigny. Ela foi presa e enviada a Paris, ficando sob a custódia do famoso inquisidor dominicano, Guglielmo Humbert, conhecido pela infame atuação no processo contra os templários. Permaneceu encarcerada em Paris por quase um ano e meio, mas se recusou a falar com ele ou para qualquer um dos seus inquisidores durante sua detenção e julgamento, sempre resistindo às investidas do tribunal eclesiástico francês, que queria evitar novas condenações à fogueira. Humbert pediu a alguns consultores a avaliação do livro de Marguerite Porete e estes consideraram como problemáticas quinze proposições do texto, sendo que apenas três delas são com certeza identificáveis hoje. Posteriormente essas proposições foram julgadas e condenadas como heréticas por uma comissão de vinte e um teólogos. “Segundo Romana Guarnieri, as teses que constam nas atas do processo não soam assim tão dissonantes: são teses defendidas por ‘inumeráveis místicos e místicas, entre os quais numerosos santos, e que hoje ninguém sonharia em enunciá-las como heréticas’” (TEIXEIRA, *in* PORETE, 2008, p. 20).

Marguerite Porete foi chamada de *pseudo-mulier* por seus inquisidores e, segundo McGinn, essa designação se dá, ao menos aparentemente, porque suas reivindicações religiosas minavam radicalmente as categorias tradicionais. A principal oposição a seu ensinamento “parece ter-se centrado em temores de que ela defendia liberdade antinomiana⁴⁶ das virtudes e da lei moral, bem como uma forma de ‘quietismo’ ou indiferença em relação aos meios de salvação mediados eclesiasticamente” (McGINN, 1998, p. 245), (tradução livre)⁴⁷. Ao não aceitar a condição imposta para a confissão de seus “erros” e “desvios”, e nem mesmo fazer uma retratação formal aos inquisidores, Marguerite Porete é condenada e entregue para execução. Ela agiu conforme seu pensamento sobre a liberdade da alma, como bem expressou em seu livro:

Essa Alma, diz Amor, é livre, mais que livre, libérrima, abundantemente livre, em sua raiz, em seu tronco, em todos os seus ramos e em todos os frutos de seus ramos. A Herança dessa Alma é a perfeita liberdade, cada uma de suas

⁴⁶ *Antinomianismo* vem de duas palavras gregas: anti significa contra e nomos significa lei. Contra as leis.

⁴⁷ Tradução de Luis Louceiro, para o texto: “seems to have centered on fears that advocated antinomian freedom from the virtues and the moral law, as well as a form of ‘quietism’, or indifference to the ecclesiastically mediated means of salvation”.

partes tem o seu brasão de nobreza. Ela não responde a ninguém a menos que queira, se ele não é de sua linhagem; pois um nobre não se digna a responder a um vilão que o chama ou convida ao campo de batalha. Portanto, quem chama uma tal Alma não a encontra; seus inimigos não conseguem dela nenhuma resposta. (PORETE, 2008, cap. 85, p. 148).

Sua coragem e espiritualidade que não se comprometia com que causa fosse, levou-a à execução como uma “herética recidiva, ‘relapsa’ e impenitente” (cf. Faustino Teixeira, *in* PORETE, 2008, p. 17). Marguerite Porete foi publicamente queimada na fogueira, juntamente com seu livro, em “Place de Grève” - Paris, em 1º de junho de 1310, no reinado de Philippe le Bel. Morte trágica e injustificável, “mas digno fim apocalíptico para quem não aspirou senão à total consumição. Como a cicuta para Sócrates e a cruz para Cristo” (BORGES, 2006, P. 2). Como bem expressa Claude Louis-Combet (*in* PORETE, 2001, p. 5): duas fogueiras, para uma alma e para um corpo. Apesar da ordem do grande inquisidor, de que todos aqueles que tivessem o livro condenado deveriam entregá-lo às autoridades competentes no prazo de um mês, sob pena de excomunhão, nem todas as cópias foram entregues e o livro conseguiu escapar ao cerco e ganhou difusão internacional inusitada. Assim, Marguerite Porete renasce das cinzas, pois a alma se fez letra em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, letra esta que já circulava deixando seu rastro e, portanto, já não mais possível de ser consumida pelo fogo. O livro sobreviveu em não menos que seis versões em quatro línguas com treze manuscritos, e tornou-se o mais disseminado dos textos místicos vernáculos da Idade Média. *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, que trata da *absolute daring of love*⁴⁸ (absoluta ousadia do amor), por séculos foi conhecido e circulou como sendo de autoria de uma beata dominicana, da Hungria. Despercebido pelos históricos da heresia medieval o livro foi tido como piedoso e inofensivo. Somente em 16 de junho de 1946 a autoria de Marguerite Porete foi revelada em artigo no *L'Osservatore Romano*. Isso foi possível graças à pesquisa realizada dois anos antes pela italiana Romana Guarnieri - grande estudiosa da mística feminina medieval que identificou o manuscrito latino de *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* no Vaticano como o supostamente livro perdido de Marguerite Porete e o tomou como parte de seu estudo da heresia do movimento do Espírito Livre no período da Baixa Idade Média e o lugar desta na transmissão da heterodoxia.

⁴⁸ Cf. CARSON, Anne. *Decreation: Poerty, Essays, Opera*. New York: Copiraghted Material, 2005, p. 155. O capítulo “Decreation - How Women Like Sappho, Marguerite Porete, and Simone Weil Tell God” pode ser encontrado Disponível em: http://muse.jhu.edu/journals/common_knowledge/v008/8.1carson.html (acesso em 18/04/2010).

Bernard McGinn afirma que Marguerite Porete foi a mulher mística medieval que mais desafiou seus contemporâneos, e continua nos desafiando ainda hoje. Para ele, o julgamento, condenação e execução dessa mulher mística devem ser vistos como um momento crítico na história da mística cristã, algo equivalente à execução do grande místico sufi Al-Hallaj⁴⁹ na história da tradição mística islâmica. Embora Hadewijch tenha sido um caso de uma mística beguina morta pela Inquisição, Marguerite Porete é o primeiro caso documentado de uma execução por heresia mística na cristandade Ocidental. Sua morte não foi apenas uma tragédia individual; também forneceu munição crítica para uma contínua luta entre elementos místicos e institucionais do cristianismo que continua até o presente momento.

Apesar da visão negativa que se tomou em relação à beguina, *A Crônica de Nanges* registra que “por ocasião de sua morte ela mostrou muitos sinais devotos e nobres de penitência, através dos quais os sentimentos de muitos foram tocados de sincera compaixão por ela e até chegaram às lágrimas, como testemunham aqueles que estavam presentes. (McGinn, 1998, p. 245), (tradução livre)⁵⁰.

Embora saibamos bastante sobre os detalhes do julgamento, a motivação que estava por trás do processo permanece vaga. O movimento das beguinas tinha atraído críticas desde o início, mas também contava com defensores poderosos. O que contribuiu para a crescente oposição às beguinas, na segunda metade do século treze? Para McGinn isso se deve aos seguintes fatores: proibição conciliar contra novas ordens religiosas (1215 e 1274); crescente competição entre as ordens existentes; suspeitas concernentes à proliferação da heresia; e especialmente o temor medieval profundamente arraigado quanto às mulheres que saiam fora dos papéis cuidadosamente controlados e prescritos para elas pela Igreja e pela sociedade. No início dos anos 1270 o professor dominicano, Alberto o Grande, compilou 97 artigos errôneos colhidos de material enviado a ele sobre um grupo de heréticos do sudoeste da Alemanha. Essa *Compilação concernente ao Novo Espírito* já anunciava os tipos de erros concernentes à deificação, antinomianismo e anti-eclesiasticismo de que os heréticos do “Espírito Livre” e-

⁴⁹ Al Hallaj nasceu por volta de 858 e foi mutilado e executado em 27 de março de 922. Foi um místico persa, escritor revolucionário e piedoso professor de Sufismo. Ele ensinou com a sua palavra e com o seu exemplo. Viajou até a Índia e Ásia Central ganhando muitos seguidores. Disponível em: http://www.gnosisonline.org/Mestres_da_Senda/Al_Hallaj.shtml (acesso em 21/05/2010).

⁵⁰ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “Despite the negative view taken, toward the beguine in the sources, the *Chronicle of Nanges* records that “[s]he showed many noble and devout signs of penance at her death by which the feelings of many were moved to heartfelt compassion for her and even to tears, as eyewitnesses who saw it testified”.

ram acusados no início do século quatorze. Parece que os erros se referiam principalmente às mulheres.

A obra de Marguerite Porete teve significativa influência sobre o grande místico Mestre Eckhart (1260-1328), frade dominicano, um dos mais fecundos pensadores da filosofia alemã medieval, que foi professor na Universidade de Paris no ano seguinte à morte dela. Relata-nos Marta Frecheiras (*in* FRECHEIRAS e PAIXÃO orgs., 2001 p. 74), citando Michael Sells, que o livro de Porete provocou em Eckhart um profundo efeito. Por ter se hospedado, durante sua estadia em Paris, justamente na comunidade de onde vivia seu confrade William Humbert, responsável pela execução de Marguerite Porete, certamente Eckhart teve acesso a sua obra por meio dele. Ironia do destino, diria a sabedoria popular.

McGinn afirma que o interesse contemporâneo por Marguerite Porete tem menos a ver com a avaliação dela ser ou não uma herege, embora o debate continue, do que com os problemas que estão envolvidos na interpretação de um texto tão elusivo quanto profundo. Ele diz que o tradutor do livro de Porete para o inglês medieval expõe que o livro trata de assuntos altamente divinos, de sentimentos muito elevados e de coisas essenciais de que a mística fala. O questionamento, e mesmo a subversão, de estereótipos religiosos está entre as tarefas dos místicos, mas poucos foram tão bem sucedidos e ambíguos como Marguerite Porete. (cf. McGinn, 1998, p. 244).

2.3 - O Espelho das Almas Simples e Nadificadas

De que se trata a obra *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor de Deus?* A própria autora, Marguerite Porete (2008, abertura do livro), declara ser este um livro de difícil compreensão e quem quiser entendê-lo deverá se render “à humildade, que da Ciência é a guardiã e das outras Virtudes a mãe”, e acrescenta:

Teólogos e outros clérigos,
Aqui não tereis as idéias claras
Se não procederdes humildemente;
E que Amor e fé conjuntamente

Vos façam suplantar a Razão,
Pois são as damas da mansão.

[...]

Tornai humildes as vossas ciências
Que estão na Razão asseguradas,
E colocai sobretudo a confiança
Naquelas que o Amor pode dar
E que a Fé sabe iluminar,
E assim compreendereis este livro
Que por Amor faz a alma viver.

Estudiosos das obras místicas, concordam que o livro de Marguerite Porete é de difícil compreensão, mesmo quando tratado de forma especulativa. Certamente o aviso de Porete trata-se de um alerta quanto aos engodos aos quais se prestam as ciências humanas, os tratados teológicos, etc., em suas tentativas de apreender a *Ciência de Deus*. Em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* notamos uma clara diferença entre o entendimento racional da espiritualidade e a vivência profunda desta. Segundo Porete, é pela encarnação do amor divino que a alma chega a ser imago de Deus, é a criatura se esvaziando de si mesma para tornar-se um espelho que reflete o próprio Criador. Como McGinn (1998, p. 247) já havia observado, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, que frequentemente fala de si mesmo de um modo auto-referencial (*ce livre*, este livro), é inicialmente uma imagem divina inscrita dentro da Alma (apontando para a natureza da Alma como *imago Dei*), e é então externamente escrito pela própria Alma como um livro-imagem.

Cada um tenta extrair alguma coisa do muito que esta obra pode dizer. Seria no mínimo ingênuo pretender falar do infável de uma experiência mística em si. Nem o próprio místico pode fazê-lo, como eles mesmos afirmam, uma vez que se trata do gozo do Outro, do gozo de Deus – que, como veremos nos capítulos seguintes, trata-se do indizível. O que pretendemos trabalhar então? Claro que não o gozo místico em si, isto é, não se trata de discorrer sobre o que se passa no gozo, mas do lugar desse gozo suplementar na experiência subjetiva dessa mística. Em nosso recorte pretendemos localizar na obra de Marguerite Porete passagens que deixam transbordar o gozo místico, para assim comentarmos do se trata esse gozo feminino, esse gozo de Deus, e se se trata de um gozo ético ou não. Para tanto

tentaremos pontuar o gozo místico presente nessa “obra de Amor e porque ela⁵¹ fez este livro ser escrito” (*De l’entreprise d’Amour et pourquoi celle-ci fit faire ce livre*), (PORETE, 2008 e 2001, cap. 2).

Embora não seja nada fácil uma resposta direta sobre o tipo de livro em questão, pontuaremos algumas de suas características que podem nos ajudar na contextualização do mesmo, de forma a situar aí o gozo místico.

Afirma McGinn (1998, p. 247) que – diferentemente da maioria dos textos compostos por e sobre mulheres místicas medievais que ancoravam sua autoridade, pelo menos em parte, na recepção de visões divinamente concedidas – *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* não contém nenhum receituário visionário; na verdade, é inclusive hostil às visões, mesmo as de tipo mais elevado. Enquanto a maioria das mulheres medievais fazia uso do *tópos*⁵² da fraqueza humana feminina - Deus escolhe os fracos (mulheres) do mundo para confundir os fortes (homens), Marguerite Porete nunca pediu desculpa por ser uma mulher – o que não significa que ela seja feminista, como alguns escritores tentaram forçar a esse ajuste. Como os textos de outras mulheres evangélicas do séc. XIII, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* empresta a si mesmo a autoridade de uma “forma de evangelho novo”, embora *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* faça isso de modo diferente de qualquer outra coisa encontrada na Idade Média.

Ao comparar os escritos de grandes mulheres místicas daquele século, McGinn considera que *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* é evidentemente mais didático, mas lembra que esta obra compartilha com Hadewijch e Mechthild

uma forte afinidade em relação à linguagem e temas do amor cortês, bem como seu elitismo inerente, seu uso de personificação alegórica, e a dinâmica interpessoal de generosidade/mesquinhez, distância/proximidade, merecimento/não merecimento, carência/satisfação, que o ideal cortês usava para

⁵¹ A tradutora da obra de Porete, para a edição brasileira, mantém o sujeito *Amor* no feminino, *ela*, por ser característica das obras das beguinhas que a figura de Amor (Minnie) seja feminina. Além disso, Porete sempre se refere ao amor como *Dame Amour*, sendo que *amour* no francês antigo é uma palavra feminina, bem como o *amors* provençal. Cf. nota de rodapé, in PORETE, 2008, p. 33.

⁵² *Tópos* (palavra grega) - tema ou motivo tradicional (numa composição literária); convenção ou fórmula literária; lugar-comum retórico. (Pl.: topoi.). Disponível em: <http://www.dicionarioweb.com.br/tópos.html> (acesso: 03/08/2010).

descrever as relações entre o amante e o amado. (McGINN, 1998, p. 246), (tradução livre)⁵³.

Na estrutura dialógica do livro de Marguerite Porete, os três personagens centrais são figuras femininas: a Alma (*L'Ame*) - que por vezes é nomeada como Estupefação, Alma Libertada; Dama Amor (*Dame Amour*) e Razão (*Raison*) – antagonista de Alma e Amor, que surge também no texto com a variação de Entendimento da Razão, é a faculdade que deve ser vencida e morrer se a Alma alcançar a meta da nadificação. Entretanto, por ser também essencial ao processo de transformação, Razão morre (cap. 87) e não morre.

Não apenas Amor e Alma têm que assumir que Razão teria dito que ela tinha permanecido viva (cap. 87-88) – o que podemos achar que é a versão de Marguerite do tema místico tradicional do *amor ipse intellectus est*⁵⁴ – mas Razão misteriosamente retorna à vida mais tarde no texto para continuar sua parte no diálogo (cap. 98, 101, 106). Os fundamentos para a recusa por parte de Razão de desaparecer são múltiplas, envolvendo não apenas a necessidade da presença contínua da faculdade racional para realçar os paradoxos da união aniquiladora, mas também o papel ambíguo de Razão como pelo menos um sujeito parcial do processo transformacional descrito em *O Espelho*. (McGINN, 1998, p. 248), (tradução livre)⁵⁵.

Além desses personagens, como interlocutores secundários aparecem: a Santa Igreja a Grande, a Santa Igreja a Pequena, a Fé, o Temor, a Cortesia, a Discrição, as Virtudes e a Tentação. Santa Igreja a Grande é constituída pelas almas nadificadas – que estão preenchidas e animadas pelo Amor – e sustenta a fé de Igreja Pequena. Santa Igreja a Pequena, dominada pela razão, trata-se de uma instituição definida e delimitada e, portanto, não alcança o mistério das almas nadificadas e não capta o âmago da alma, uma vez que ali não pode entrar nada de determinado. Também aparecem no diálogo outros personagens como “Intelecto de Razão”, “Altura do Intelecto de Amor”, “Luz da Fé”, “Verdade”, “Retidão Divina”, etc., que são personificações dos poderes da Alma ou atributos divinos. O próprio Deus também entra na

⁵³ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “a strong affinity for the language and themes of courtly love, such as its inherent elitism, its use of personification allegory, and the interpersonal dynamics of generosity/meanness, distance/nearness, worthiness/unworthiness, yearning/fulfillment that the courtly ideal employed to portray the relations between lover and beloved”.

⁵⁴ *Amor ipse intellectus est*: o amor em si é princípio de conhecimento.

⁵⁵ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “Not only do Love and Soul have to take over what Reason would have said had she remained alive (chaps. 87-88) – what we may take to be Marguerite’s version of the traditional mystical theme of *amor ipse intellectus est* – but Reason mysteriously comes back to life later in the text to continue her part in the dialogue (chaps. 98, 101, 106). The grounds for Reason’s refusal to disappear are multiple, involving not only the necessity for the continuing presence of the rational faculty to highlight the paradoxes of annihilating union, but also Reason’s ambiguous role as at least a partial subject of the transformational process described in *The Mirror*”.

discussão como a Santíssima Trindade (cap. 121), ou às vezes na pessoa do Espírito Santo (cap. 42, 43, 57) e uma vez na pessoa do Pai (cap. 50). Significativamente, o próprio Cristo nunca fala.

O título do livro é dado por Amor (cf. cap. 13) e já revela seu tema central: o gozo místico, o gozo de Deus, revelado pela união mística de Alma com Deus, gozo este que é possibilitado pelo caminho gradual de libertação da alma, que como veremos adiante, passa por três mortes e sete estágios.

Quanto à autoria de *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, a alegoria de Marguerite Porete muitas vezes a designa à Alma (cf. cap. 1, 96 e 119). No cap. 1 temos: “Alma (que escreve este livro)...”; no cap. 96 Alma diz: “...essa criatura mendicante escreveu o que agora ouvis”; no título do cap. 119 encontramos: “Como a Alma que fez com que este livro fosse escrito se desculpa por tê-lo feito tão longo em palavras, pois ele parece pequeno e breve para as Almas que permanecem no nada e que caíram do amor em tal estado”; o que é reafirmado no texto desse capítulo: “Eu disse, diz essa Alma, que Amor fez com que ele fosse escrito de acordo com a ciência humana e de acordo com a vontade de transformação de meu entendimento, que me obstruíam, como aparece neste livro”. E, como bem assinalou McGinn, tal autora, Alma, não é pensada como idêntica à Marguerite Porete histórica, embora ela às vezes fale por si. Entretanto, na parte final do livro (cap. 123-39), a voz da Alma e a de Marguerite Porete como autora parecem realmente fundir-se de um modo que não é encontrado anteriormente.

Dentre as ambiguidades dos modos de representação, encontramos também Dama Amor descrita como autora do livro (cap. 2, 32, 37, 60, 84, 119). *Dame Amour* se apresenta como o próprio Deus e podemos encontrar sua identificação explícita ao responder à pergunta de Razão sobre quem ela é: “Eu sou Deus, diz Amor, pois Amor é Deus e Deus é amor, e essa Alma é Deus por condição do Amor. Eu sou Deus pela natureza divina e essa Alma é Deus pela justiça do Amor” (cap. 21); também no cap. 112 a autora trata “da bondade eterna que é amor eterno”. Além de ser Deus, *Dame Amour* é também o poder de Alma que participa em Deus por meio da aniquilação e até mesmo se torna Deus, como acabamos de constatar na frase acima (*essa Alma é Deus*) e que igualmente encontramos no cap. 39 (*essa Alma mesma é Amor*) e no cap. 133 quando, liberta da “vida triste” (*vie marrie*), Alma se abandona “perfeitamente” em Deus.

Para Marguerite Porete (cap. 133) as almas tristes são aquelas que possuem “qualquer afeto no espírito”. Quando já se encontra na vida liberta, isto é, após a terceira e última morte que é a morte da vida no espírito, Alma pode apontar os enganos do afeto do amor, pelos quais também passou “quando estava perdida”. Mesmo que já tenha vencido os estágios do pecado e o da natureza e atingido assim o estágio da vida do espírito Alma faz tais considerações “pelo afeto do terno amor que tem por si mesma”, ou seja, continua no engano, pois

ela pensa que tem esse amor, ao qual está tão presa, por Deus; contudo, para bem se entender, é a si mesma que ela ama, sem que saiba ou perceba. E nisso estão enganados os que amam de acordo com a ternura de seu afeto, que não os deixa chegar à compreensão. Por isso permanecem como crianças, em obras da infância, e assim permanecerão enquanto tiverem os afetos do espírito. (PORETE, 2008, cap. 133, p. 222).

Ainda neste capítulo encontramos referência ao “longo caminho e à grande distância entre a vida triste e a vida liberta, na qual a vontade não tem domínio”. Para Marguerite Porete a conquista do “nada querer é que semeia a semente divina, tomada de dentro do querer divino” - o que na psicanálise traduz-se como desejo do desejo do grande Outro, alienar-se no desejo do Outro. Segundo Porete, apesar dessa semente “nunca falhar”, são poucos os que se dispõem a recebê-la e muitos acabam perecendo “pelos afetos do espírito, pelas obras das virtudes e pelos desejos de uma vontade boa”. Os poucos que são como *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* têm uma só vontade, a que Amor Cortês faz ter. “Pois Amor Cortês faz ter um só amor e uma só vontade, por isso minha vontade tornou-se um nada querer [né-ant-de-volouir]. Tal amor é daquele que é singularmente perfeito, derivando da obra divina. Tal Alma está nua e não teme, em tal nudez, que a serpente a morda.” No cap. 93 encontramos referência à nudez como sinônimo de inocência, é o retorno ao estado original, onde Amor, por sua bondade, “dá forma e restaura hoje o primeiro dia que a inocência adquire na terra” pela divina obediência, que Adão perdeu no paraíso terrestre por desobediência. Os verdadeiros inocentes “estão completamente nus, não têm nada a esconder”. Essas são as almas nadificadas.

McGinn (1998, p. 249) considera que as ambiguidades e paradoxos evidentes na obra de Marguerite Porete são importantes para compreender a forma da autoridade evangélica posta e o público abordado por esta reivindicação. Quando os personagens Amor e Razão discutem e comentam “este livro”, de modo análogo aos teólogos escolásticos que comenta-

vam e debatiam o texto bíblico, Marguerite Porete parece na verdade querer reivindicar uma relação recíproca entre seu texto e a bíblia. O texto de Marguerite Porete é uma tentativa de externalizar o que antes foi uma *Bíblia* interna. Como convém a um trabalho cujo tema central é a nadificação. As tensões, perplexidades e paradoxos que esta contradição interna introduz parecem, a nosso ver, tratar-se da tentativa de descrever o indescritível, da impossibilidade de falar do gozo em si – este, como diz Lacan, *não pára de não se escrever*, e se pudesse ser simbolizado deixaria de ser gozo. Isso bem observa McGinn quando diz que *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* apresenta a si mesmo como um livro tão necessário quanto impossível de escrever. No capítulo 119 Alma se desculpa por ter instigado este livro ser feito “muito extenso em palavras, embora pareça muito pequeno e breve para as Almas que permanecem no nada e que caíram do Amor em tal estado”. Para Alma o livro foi feito de acordo com ciência humana e os sentidos humanos, “que nada sabem sobre o amor interior, e o amor interior nada sabe da ciência divina”. Foi por ter seu coração “atirado tão alto e descido tão baixo” que Alma não pode completar este livro. Como nada se pode dizer, escrever ou pensar sobre Deus, é que Alma considera este livro “mais como um mentir do que como dizer uma verdade; ele é inferior e muito pequeno, por mais que tenha me parecido grande quando comecei a mostrar esse estado”.

McGinn considera o texto de Marguerite Porete designado a implodir. Esse termo nos parece querer dizer do “desabamento”, da “detonação” para dentro de si - exigência da própria nadificação. A primeira implosão é a volta à alma, como se constata no capítulo 66 quando Amor diz: “essa lição não foi escrita pela mão humana, mas pelo Espírito Santo, que a escreve maravilhosamente, e essa Alma é um pergaminho precioso”. Quando a alma está verdadeiramente aniquilada, então ocorre a segunda implosão, a volta ao Abismo Divino. Mas o que McGinn designa aí como implosão, nós denominamos como gozo místico, e isso nos é atestado pelo início e continuidade dessa mesma frase de Amor, que está relatando como Alma se encontra após ser envolvida pelo manto de amor: “Agora ela já adentrou tanto e está tão elevada na lição divina, que começa a ler lá onde chegais ao fim; mas essa lição não foi escrita pela mão humana, mas pelo Espírito Santo, que a escreve maravilhosamente, e essa Alma é um pergaminho precioso; lá a escola divina é mantida, com a boca fechada, e o senso humano não pode colocá-la em palavras”. Mas, retomando o pensamento de McGinn, tem-se a segunda implosão, localizada no propósito final de *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, a nadificação. Mas esta aparece em muitos disfarces ao longo do texto.

Um resumo importante no capítulo 101 destaca tanto a necessidade quanto a impossibilidade do livro. O livro é necessário porque revela a mensagem de que o significado último do Amor é a aniquilação; ele é impossível porque tanto o texto quanto a Alma que preenche seu ensinamento desaparecem ao se atingir seu propósito conjunto. (McGinn, 1998, p. 250), (tradução livre)⁵⁶.

Dizemos ainda que, o “livro” é impossível porque se trata do gozo, esse inefável do qual só podemos tomar conhecimento de sua existência pelos relatos subjetivos das experiências de gozo feminino, como o gozo de Deus encontrado em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*. Se pudesse ser dito, o gozo deixaria de ser gozo, pois este é justamente o que escapa à simbolização. Os místicos bem o sabem e assim se expressa Marguerite Porete quando Alma se encontra “dissolvida no centro da essência do Amor divino: É preciso se calar sobre esse estado, diz essa Alma, pois nada se pode dizer sobre Ele (cap. 80); a Alma gozosa nunca teve uma mãe que soubesse falar sobre isso” (cap. 58), isto é, nenhum místico que antecedeu essa Alma de *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* e cuja experiência “gerou” novas Almas em Deus, pôde dizer algo sobre seu próprio gozo. Tampouco isso é ou será possível aos místicos posteriores.

O gozo místico não é uma experiência constante, são breves momentos, lampejos, “uma centelha, uma abertura”. O estado de êxtase é denominado de “centelha”, explica Marguerite Porete (cap. 58), “pela forma de abertura e rápido fechamento”. Ela diz aí que Alma, em seu quinto estágio (onde não há mais nenhuma vontade), se encontra “em júbilo com seu amado. Lá, nada lhe falta, e ela é frequentemente levada ao sexto [estágio], mas isso dura pouco. Pois trata-se de uma abertura, como uma centelha, que rapidamente se fecha, onde não se pode permanecer por longo tempo”. Apesar da rapidez desse tempo de gozo místico, há nessa “abertura arrebatadora uma superabundância” – que faz a Alma, “após o fechamento e pela paz de sua operação, tão livre, tão nobre e tão liberta de todas as coisas [...] que aquele que se mantivesse livre depois dessa aventura se encontraria no quinto estágio sem cair para o quarto” (onde ainda há vontade). Na união mística não há lugar para o gozo contínuo da presença de Deus; ela possibilita no máximo gozar de Deus pela fulgacidade. Aqui já temos uma

⁵⁶ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “An important summary in chapter 101 highlights both the necessity and the impossibility of the book. The book is necessary because it reveals the message that the ultimate meaning of Love is annihilation; it is impossible because both the text and the Soul who fulfills its teaching vanish in attaining their joint purpose”.

grande diferença entre o místico e o psicótico. O gozo místico não se trata de um surto psicótico. Mas disso trataremos nos capítulos seguintes.

O próprio livro é descrito por Marguerite Porete (cap. 101), como “buraco, fenda da contemplação”, uma “abertura do momento da glória” pelo qual a Alma passa ao estágio final da total nadificação. Nessa transição tudo desaparece na unidade primordial com Deus. Aí nada falta, pois a Alma, “aniquilada e clarificada pela falta de amor a si mesma”, se dilui no desejo do desejo do grande Outro. Se nada falta a Deus, seu amado, “por que me faltaria alguma coisa? [...] Nada me falta. [...] Ele nada quer, portanto, por que eu quereria alguma coisa? Ele nada pensa, portanto, por que eu pensaria? [...] Já fiz tudo [...] desde o momento no qual Amor me abriu seu livro.”

Essa abertura me fez ver tão claramente que me fez restituir o que é dele e retomar o que é meu, ou seja, ele é e por isso tem sempre a si mesmo; eu não sou, e por isso é de fato certo que eu não me tenha. E a luz da abertura deste livro me fez encontrar o que é meu e nisso permanecer. Por isso só tenho que ser à medida que ele pode ser em mim. Assim Justiça, por justiça, restituiu o que é meu, e desnudamente que não sou. (PORETE, 2008, cap. 1001, p. 167).

Em seu mais gozar, a Alma pode então “nadar em um mar de alegria, no mar das delícias que fluem e correm da Divindade, e não sentem nenhuma alegria, pois ela mesma é a alegria, ela nada e flui na alegria” (cap. 72). A alegria, recompensa do amor cortês, aqui é transposta ao nível espiritual. Marguerite Porete confirma o que todo verdadeiro místico revela: a impossibilidade de simbolizar o gozo, o inefável dessa experiência. Ela diz que a alma “se regozija mais naquilo que não pode ser comunicado a ninguém do que no que pode ser comunicado”, pois o dizível é “mediocre e momentâneo”, enquanto o gozo, esse indizível, “é infinito e eterno” (cap. 28). Isso é reafirmado por Alma quando, arrebatada ao centro da essência do Amor divino, no qual se dissolve, proclama que “é preciso se calar sobre esse estado, pois nada se pode dizer sobre ele” (cap. 80). Ao se despojar de sua particularidade, a Alma toca o fundo, que é o divino mesmo. Transformada ela mesma em Deus, “agora há uma vontade comum, como fogo e chama, a vontade do amante e da amada” (cap. 28), pois “lá, onde está o mais de meu amor, é onde está o mais de meu tesouro” (cap. 32). Ao entrar “nas abundâncias e afluências do amor divino, Alma se une tanto ao mais desse excesso que se adorna com os ornamentos dessa paz absoluta, na qual vive, permanece, está e estará sem ser” (cf. cap. 52). Não há mais distinção entre amante e amada. Agora há Um.

A imagem divina apresentada por Marguerite Porete não é estereotipada, pois qualquer tentativa de definir Deus utilizaria, necessariamente, de alguma forma de linguagem para traduzir o intraduzível. Não apenas não se despoja de definições de Deus, mas inclusive aponta como necessário libertar-se do Deus determinado para alcançar a comunhão maior com Deus: “Eu me libero de vós, de mim mesma e de meu próximo” (cap. 92). Influenciada pelos escritos do místico Pseudo-Dionísio, o Areopagita (fim do século V ou início do século VI), Marguerite Porete apresenta em seu livro a teologia negativa (apofática) num discurso sobre o Amor da Alma tocada por Deus, e faz falar o Amor e a Razão em diálogos alegóricos. Com isso não estamos dizendo que a mística na obra de Marguerite Porete se trata de uma alegoria, mas que ela faz uso desta para expressar sua mística. McGinn alerta que, quanto aos diálogos que constituem o bojo de *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* é relativamente claro quem está falando, mas é difícil determinar quem os falantes representam e o que suas conversações significam especialmente à luz dos problemas de determinar quem é o “autor” a que Marguerite Porete se refere e para quem o texto foi escrito.

Em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, a *Dama Amor* é expressão da alma - quando desincumbida ela-mesma dela-mesma. Para tanto a alma precisa se desincumbir de trabalhos, virtudes, querer e razão, não como negação da ação ou da razão, mas a revisão deles. A *Dama Amor* nomeia agentes: por vezes é Deus, outras vezes é o *Longeperto* (a Trindade ela-mesma). “A Trindade trabalha nesta alma mostrando a ela sua glória. Sobre isto ninguém pode falar, exceto a divindade ela-mesma.” (FRECHEIRAS, in FRECHEIRAS e PAIXÃO, orgs., 2001, p. 74). Para *Dama Amor* a alma nadificada não diz respeito a honra ou desonra, pobreza ou riqueza, conforto ou desconforto, amor ou ódio, céu ou inferno, pois a compreensão da Alma nadificada é um presente. Tal Alma quer nada e tudo, sabe nada e tudo. Esta alma não é o que ela quer, mas o querer de Deus, que quer nela (cf. cap. 17 e 81).

Marguerite Porete orientou toda a pulsão do *fino amor* “para o Nada, de Deus, de si e do mundo, nessa transmutação da lírica erótica no erotismo místico que, erguido ainda a superiores efusões líricas, anima a mais intensa pulsão espiritual do Ocidente medieval” (BORGES, 2006, p. 3). No capítulo 134 de *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, Amor fala sobre o amoroso ímpeto de Alma, em estado de máxima perfeição, experienciar sua união com a divindade, pois “esse mais [*plus*] que a transcende, ela quer possuí-lo em plenitude

dentro de si mesma e sem nenhuma mediação” (PORETE, 2001, cap. 134, p. 258), (tradução livre)⁵⁷.

No erotismo da lírica cortês encontra-se, como argumenta Paulo Borges, a sublimação e a absolutização da Dama – desobjetivada pela esquivo de toda a representação, transformada no “deus sem nome de um outro culto”, como exemplifica a “canção sobre absolutamente nada” do trovador e poeta Guilherme IX, “Eu amo alguém, não sei quem é porque nunca a vi”. Esse erotismo do amor cortês é plenificado pela erótica mística que

fecha o círculo do desejo ao não amar senão a sua própria fonte e essência, ou seja, o próprio Amor, sinônimo aqui da indivisa unidade divina que a si a alma arrebatada e a ‘substância’ do ‘espírito’ lhe devora, lançando-a na ‘aventura’ de se perder e ‘aniquilar’, sem ‘coração nem pensamento’, nesse ‘deserto selvagem’, nessa ‘coisa que não tem forma, nem razão, nem figura, / mas que se pode claramente experimentar’, verdadeira ‘Geena’ ou ‘Inferno’ divino onde os ‘amantes’, lançados na ‘vaga abissal, / sem fundo’, ‘a alma e o sentido’ arruinados, erram para sempre nas ‘tempestades do amor’. Assim canta, ousadamente, Hadewijch de Antuérpia, primeira das mais notáveis representantes desse surto de espiritualidade beguina, austera e livre, ascética, entusiástica e extática, que sempre parece ter vivido entre as margens das assim chamadas mística ortodoxa e herética mais radical – como a do Livre Espírito –, dando à conjunção da mística nupcial e da mística da (supra-)essência a expressão poética a que Margarida Porete acrescentará, sem prejuízo da intensidade da experiência, uma maior precisão doutrinal, também própria da mestre de vida espiritual que aparenta haver sido. (BORGES, 2006, p. 1).

É pelo aniquilamento que a plenitude de uma vida divina torna-se possível. No capítulo 91, Marguerite Porete diz que a alma passa das *Virtudes* ao *Amor*, do *Amor* ao *Nada* e do *Nada* à *Omniclidade*⁵⁸ de Deus. Em tal estado a Alma se encontra tão abrigada nele que não vê mais a si mesma e nem a Deus. “Nada há agora senão Deus”, conclui a Alma que se fundiu em Deus. Entretanto, tal estado ainda se trata de uma “experiência da alma e o ‘estado mais nobre’ que ela pode conhecer na sua existência terrena, havendo outro, o ‘sétimo’ estado, o ‘Paraíso’, ‘perfeito sem falha’. Nele é Deus que age nas almas sem elas.” (BORGES, 2006, p. 15). Aí sim, Alma se encontra realmente livre das resistências à operação divina e pode nela então se abandonar, pois se libera (*désencombre*) de si mesma, do próximo e até do próprio Deus (cf. cap. 92). Essa *desobstrução* faz com que a criatura deixe de ser um obstáculo para

⁵⁷ Tradução nossa, do texto: "ce plus qui la dépasse, elle veut le posséder en plénitude au-dedans d'elle-même et sans aucun intermédiaire"

⁵⁸ *Omni* (latim) = Total. Opatamos pela expressão “*omniclidade, de Deus*”, usada por BORGES, 2006, p. 15, para *Toute-Clarté de Dieu* (em francês), pois a tradução da edição brasileira de *O Espelho* (PORETE, 2008) parece perder a intensidade da expressão, que ficou como “Clarificação de Deus”.

Deus. Borges nos lembra que tal desobstrução da qual fala Porete não pode ser entendida como mera demissão ou indiferença, mas como ativo abandono à própria operação divina – que não contradiz, mas é antes o fundamento da verdadeira ação caritativa, um agir em e de Deus, descentrado do sujeito. Essa Alma diz: “Eu vos abandono, e a mim mesma e a todo o meu próximo ao saber de vossa divina sapiência, ao poder de vossa divina pujança, e ao governo de vossa divina bondade” (cap. 92).

Ao comentar esse “estado de liberdade” atingido por Alma, Borges faz uma descrição da qual discordamos, possivelmente por compreensões diferentes do termo *desejo*. Ele diz que esse estado de alma é atingido “após se anular todo o egocentrismo do desejo, que a ‘paz’ da alma exige que faça tudo o que lhe ‘apraz’, sem sentimento de culpa, ao contrário da ‘vida de espírito’, onde a mesma ‘paz’ depende da renúncia à vontade própria e ao prazer sensual” (BORGES, 2006. p. 16). Borges parece usar os termos “desejo” e “necessidade” como sinônimos, o que é bem comum na literatura em geral, pois, é antiga a polêmica na filosofia ocidental em torno da tradução do termo *Wunch*⁵⁹ (desejo) empregado por Freud em *A Interpretação dos Sonhos*. Para Freud, o desejo (*Wunch*) é, antes de mais nada, o desejo inconsciente. Lacan, ao retomar Freud

não opôs uma filosofia do desejo a uma biologia das paixões, mas utilizou um discurso filosófico para conceituar a visão freudiana, que julgou insuficiente. Assim, estabeleceu um elo entre o desejo baseado no reconhecimento (ou desejo do desejo do outro) e o desejo inconsciente (realização no sentido freudiano). (ROUDINESCO e PLON, 1998, P. 147, verbete “desejo”).

Com isso, Lacan diferenciou o desejo da necessidade, mais do que fizera Freud, e introduziu (entre 1953-1957) o termo *demanda*. Esta é sempre endereçada a um outro e trata-se sempre de demanda de amor. *Wunch* (desejo), no sentido psicanalítico, não é concupiscência, não visa a complementaridade, não visa ao objeto que possa satisfazê-lo. O desejo é meta, é

⁵⁹ Em alemão existem três palavras que abarcam a noção de desejo (o que dificulta as traduções para as línguas que possuem um único termo): (1) *Begierd* – que remete à filosofia da consciência e do sujeito - como a desenvolvida por Hegel, em *A Fenomenologia do Espírito*, para quem a consciência reconhece o outro (objeto imaginário) à medida que se reconhece nele. Tal reconhecimento instaura esse outro como objeto de desejo; o outro é então o objeto do desejo que a consciência deseja, numa relação negativa e especular que lhe permite encontrar-se nele. A relação com o outro passa, pois, pelo desejo (*Begierd*); Mas, ao se deslocar dessa relação negativa, a consciência descobre que o objeto não está fora dela, mas nela. Esse movimento da *Begierd* leva à satisfação (*Befriedigung*). (2) *Lust* – paixão ou pendor; Freud usa o termo *Lust* para definir o princípio de prazer (*Lustprinzip*). (3) *Wunch* – significa voto ou anseio. É o termo usado por Freud, que despreza o termo *Begierd* da tradição filosófica. Cf. ROUDINESCO e PLON, *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 146-147, verbete: *Desejo*.

causa, instiga a procurar o objeto. Mas, como horizonte, o desejo é inatingível, não pode ser satisfeito. Por isso, o desejo vem fazer barreira ao gozo.

É nessa perspectiva que, onde Borges usou o termo desejo, colocamos o termo necessidade (usado inclusive por ele mesmo na frase citada acima), uma vez que aqui tratamos de desejo como desejo inconsciente – sobre o qual veremos mais detalhadamente no cap. 3. Em vez de falarmos em “anulação do egocentrismo do desejo”, preferimos nos referir ao percurso de Alma, em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, como nadificação (ou aniquilação) – que no gozo místico leva ao esvaziamento narcísico. E nossa hipótese do gozo místico na obra de Marguerite Porete ser um gozo ético, trata-se de justamente disso, uma vez que esse gozo místico em muito se distancia do gozo narcísico. Enquanto o gozo narcísico leva o sujeito a buscar a completude e, portanto, a não suportar a falta, o desejo vai na direção oposta uma vez que só pode existir sujeito desejante quando há falta. O gozo místico, como vemos na obra de Marguerite Porete, nos fala claramente da alteridade, do grande Outro de quem o místico goza. Seu gozo de Deus não é narcísico, pois a alma se desnuda de todas as vontades para que seu desejo a conduza à união mística, ao Um. Isso pode nos parecer contraditório se, de antemão, pontuamos que o desejo é justamente aquilo que faz barreira ao gozo, mas no capítulo 4 postularemos sobre isso e, então poderemos ou não sustentar tal hipótese. Por ora é importante dizer que há gozo, mas há também desejo. E isso Marguerite Porete nos mostra maravilhosamente na erótica mística apresentada na jornada de Alma à nadificação.

De que se trata o nada? Para Borges, o Nada como o *âmago* ou *fundo sem fundo do divino ou do absoluto*, do qual fala Marguerite Porete, não é redutível à mera determinação negativa do ‘não ser’. Ele lembra que, por “não-ser” compreende-se aqui a negação do ser ou negação de qualquer outro atributo positivo conferido à divindade ou ao absoluto. O “nada” não é o mero “não-ser”. Essa compreensão nos é facilitada pelo português e castelhano, “onde o termo *nada* não expressa tanto a negação do ser, do ente, do alguma coisa, como o né-ant, o no-thing, o ni-ente e o N-ichts, que se estabelecem dialeticamente no mesmo plano daquilo que negam e assim afirmam” (BORGES, 2006. p. 8). Nesse sentido temos então o “nada” como expressão da ausência do ser, isto é, ausência da determinação ontológica – não no sentido de uma privação, mas no de uma transcendência.

O nada indica o que está antes e além do ser, conforme a sua procedência, nas duas línguas ibéricas, da expressão latina *nulla res nata*, ou seja, a instância anterior à manifestação ou, mais explicitamente, o *non natum*, o não

nascido, o não manifestado, o não determinado, o incondicionado e incriado: na verdade, apesar destas expressões ainda negativas, próprias dos limites onto-lógicos do conceito e da linguagem, aquilo que não está condicionado por “ser” ou “ser algo” nem pela sua negação. O nada indica aquilo que transcende o domínio onde se constituem e operam dialecticamente os conceitos dualistas de ser e não ser, indicando o que transcende todas as possibilidades da predicação lógica: ser, não ser, ser e não ser, nem ser nem não ser; A, não A, A e não A, nem A nem não A. Neste sentido o nada nem sequer é nada, como o sugere um seu desconhecido e desatendido sinônimo, em português e castelhano: o substantivo feminino nonada, que significa etimologicamente “não nada” e que, num ciclo cultural dominado pela obsessão do ser, ganhou sentidos depreciativos como “bagatela”, “insignificância” e “ninharia. (BORGES, 2006. p. 8).

Na obra de Marguerite Porete a supra-existência, sustentada pela via argumentação da infinidade do amor divino (sem fim e, portanto, sem início), implica a pré-existência do seu objeto na sabedoria de Deus, antes de ser criado pelo seu poder. No capítulo 35 encontramos as seguintes declarações de Alma:

Vós me haveis dito que aquilo que está nele por Ele, sem começo, não amará jamais coisa alguma sem mim, nem eu sem Ele. [...] Ele nunca amou coisa alguma sem mim. E também, como Ele estará em mim para sempre por amor, conseqüentemente fui amada por Ele sem começo. [...] Pois como Ele me amará interminavelmente, assim também estive no conhecimento de sua sabedoria para que eu fosse criada pela obra de seu divino poder. Portanto, à medida que Deus é, Ele que é sem começo, existi em seu conhecimento divino, e existirei interminavelmente, já que desde aquele tempo Ele amou a obra que faria em mim por seu poder divino. (PORETE, 2008, cap. 35, p. 82).

Mais adiante, no cap. 51, Marguerite Porete fala da necessidade da transformação da Alma em Deus como razão da manutenção de sua verdadeira forma – concedida sem começo pelo uno, que, por sua bondade, sempre a amou.

Todavia, se esta expressão parece inscrever a alma como uma eterna determinação e diferença no seio da divindade, logo a seguir se esclarece que esse estado é o de uma ‘extrema paz na qual ela vive e permanece e é e foi e será “*sem ser*”, como se eternamente a alma já estivesse nesse supremo estado que noutra sentido é apresentado como o da sua transformação na divindade, tornando-a impossível de encontrar, “nua” e “reduzida a nada”. (BORGES, 2006, p. 9).

Para ser o que realmente deve ser, a vontade desobediente deve retornar para onde estava antes que emanasse de Deus, “tão nua quanto Ele é, Ele que é; nua também como eu

era quando era aquela que não era” (cap. 111). “Essa é a condição para reaver o que era dela; de outra forma não o terei” (cap. 111).

Tudo o que a alma vem a receber, pelo aniquilamento do seu volitivo e existenciante exílio da divindade, é isso mesmo que nela eternamente é, ou seja, *nada*. E tal nada, por eminência, é o seu bem mais próprio e precioso, sem o qual, por querer ser alguma coisa, não poderá senão ver-se efetivamente despojada de tudo. Nada ser é haver o Infinito, querer-se algo é perder tudo. (BORGES, 2006, p. 10).

Em Marguerite Porete, essa nadificação, esse gozo místico encontrado pela decriação do ex-sistir só é possível quando o sujeito se deu vertendo-se e exilando-se da sua primordial manência divina ou, como diz Marguerite Porete, ser reconduzida pela nadificação ao estado inicial, onde Amor a recebeu (cf. cap. 137), pelo qual ela se reencontra “no primeiro estado do ser que é seu estado próprio”(cap. 138).

A mensagem de Marguerite Porete sobre aniquilação faz uso da dinâmica binária, que é uma das formas de expressão da teologia mística. Em todo *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* encontramos a invocação de vários tipos de termos binários pos (binários correlativos, binários opostos, binários dialéticos). Segundo McGinn (*The Flowering of Mysticism*, cap. 5) essas formas de linguagem fazem com que o livro pareça existir na fronteira entre a oposição da ortodoxia e heterodoxia, ostentando suas afirmações extremas ao mesmo tempo em que frequentemente procura qualificá-lo, bem como proteger a ortodoxia essencial. Muitos desses binários óbvios tais como Amor e Razão, Santa Igreja a Grande e Santa Igreja a Pequena, ou o contraste entre obras-salvação envolvida no serviço da virtude e a salvação-livre gratuita da fé. Também a transição da Alma de um estado do ser “impedida” (*impedir/impeditus*) para um de “desimpedida” (*disimpedir/expeditus*) e liberta (*enfranchie/libera*) é baseada em que primeiramente parece como simples oposição binária. Entretanto, isso se complica quando é considerado o papel de ascensão e descida, e pecado e salvação – onde os binários que inicialmente pareciam opostos começam a aparecer como correlativos, e até mesmo avançando às vezes a uma fusão dialética como *coincidentia oppositorum*. A correlação de termos opostos ajuda-nos a compreender por que Marguerite Porete sentiu a necessidade de criar um novo nome para Deus – o *Loingprés* (Longeperto).

Desses opostos, Marguerite Porete sugere que a “descida” ao pecado é necessária à “ascensão” para a união. Embora inverta a linguagem cristã de *queda*, “o modelo que ela emprega tem importantes implicações cristológicas na descida e no esvaziamento (*kenōsis*) da segunda pessoa da Trindade na natureza humana e seu sacrifício na cruz” (McGINN, 1998, p. 254), (tradução livre) ⁶⁰. É necessário descer às profundezas para que se possa reconhecer completamente a própria pecaminosidade e, assim, atingir a humildade nadificadora – a qual eleva a pessoa. Sábio é quem “está no abismo da humildade”; daí pode enxergar de forma tão clara “que se vê abaixo de todas as criaturas, no mar do pecado, o que a torna nada e menos que nada”; é por intermédio do “Espírito Santo que Deus colocará o menor no lugar mais elevado” (cap. 40).

Que relação Marguerite Porete faz entre corpo, pecado, aniquilação e a queda necessária para a ascensão, se para ela Deus criou tanto o corpo como a alma como sendo bons? Há uma difícil discussão do assunto nos capítulos 102 a 109 que McGinn sintetiza muito bem ao dizer que Marguerite Porete aponta a queda de Adão (cap.105) como a falta que introduziu a humanidade à “prisão de correção”, onde, mesmo após o batismo, nossos defeitos, mesmo que pequenos, continuam a desagradar a vontade divina (cap. 102 e 103). Algumas pessoas tentam melhorar este fato ao citar Provérbios 24:16 (“O homem justo cairá sete vezes e se erguerá novo”), entretanto, Marguerite Porete enfatiza que ninguém peca sem o livre arbítrio, de tal modo que as sete quedas mencionadas neste versículo bíblico não podem ser atos forçados da vontade, mas devem se referir àquelas fraquezas do corpo caído que prejudicam “a contemplação da bondade divina sem nenhum impedimento. [...] Essa queda, por mais baixa que pareça, é mais virtuosa para ele do que errônea. [...] Como o justo cai sete vezes por dia, é necessário que seja elevado sete vezes, caso contrário não poderia recair sete vezes. Aquele que cai frequentemente é abençoado” (cap. 105). Vemos aí o reconhecimento do que pode ser descrito como uma condição humana necessária – o que leva a uma reflexão adicional sobre a bênção da alma aniquilada que é lembrada de sua situação mais elevada pela “queda” do corpo desgraçado. Marguerite Porete continua com uma meditação mais profunda sobre a natureza do pecado e da queda (cap. 106-9) e nos mostra que a alma verdadeiramente aniquilada não pode pedir nada para si mesma, pois “é por meio da natureza divina da força de atração de seu amor”, que se dá a formação de seus pedidos “sem que ela o saiba”; assim, Alma diz

⁶⁰ Tradução oral, de Luis Loureiro, do texto: “the model she employs has important christological implications in the descent and emptying (*kenōsis*) of the second person of the Trinity into human nature and his sacrifice on the cross”.

que Deus, “de quem sou, e que é em mim essa mesma coisa”, pode fazer tal súplica dentro da própria alma nele (cap. 106). As súplicas são duplas: que a alma veja a si mesma onde ela estava antes que ela tivesse sido feita – “lá onde estava quando, do nada Deus fez tudo”, e que ela veja o que fez de seu livre-arbítrio, pois assim ela verá o significado do pecado como uma remoção da vontade de Deus (cap. 107). “O pecado agora é redefinido como *qualquer ato* em que a alma não tenta fazer o que é melhor, então ela deve ser vista como uma condição constante até que a vontade seja totalmente aniquilada” (McGINN, 1998, 255), (tradução livre)⁶¹. Assim se expressa a Luz da Alma, que não sabe enumerar quantas vezes retomou seu fôlego frente às quedas e sabe menos ainda quantificar as vezes que tomou de Deus a sua vontade: “Não cessei de fazê-lo por todo o tempo em quem que tive vontade, desse modo perdi minha vontade, quando a devolvi despojadamente para aquele que, por sua bondade, a havia livremente dado a mim. Pois quem faz o bem e vê um bem maior que poderia fazer se lhe for perdido e não o faz, peca” (cap. 108).

No cap. 109 a Alma se pergunta: “Quem sou uma vez que eu não era coisa alguma antes de dever alguma coisa ao meu Deus [...]?” Ao analisar esta parte do texto, McGinn diz que, quando a alma era nada, ou seja, antes da criação, ela podia não ter dívidas para com Deus, mas, ao se tornar uma coisa ou criatura, ela começa a dever algo a Deus por causa dos defeitos constantes de sua vontade. Por causa disso a alma deve novamente se tornar nada para poder ser absolvida pelo menos de uma *única* de suas faltas, como apaixonadamente exclama: “... uma só, não mais, não mais!” Alma também declara que somente ela e mais ninguém pode pagar por seus débitos. McGinn chama a atenção para o significativo fato de que, no tratamento adicional do pecado nos capítulos 102-109, a reflexão termine com a invocação do Filho de Deus encarnado como o que Marguerite Porete chama de “meu espelho nisso”, a saber, o exemplo de obediência total à vontade do Pai.

Esta virada Cristocêntrica ajuda-nos a compreender um dos textos mais impressionantes em todo *O Espelho*, capítulo 117, de um modo que resume a essência da apresentação dialógica da mensagem de Marguerite, permitindo-lhe então explicar de modo mais linear os sete estágios do progresso da alma no longo capítulo 118. (McGINN, 1998, p. 255), (tradução livre)⁶².

⁶¹ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “sin now is redefined as *any act* in which the soul does not strive to do what is best, so that it must be viewed as a constant condition until the will is totally annihilated”.

⁶² Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “This Christocentric turn helps us to understand one of most striking texts in the entire *Mirror*, chapter 117, which in a sense summarizes the core of Marguerite’s dialogical presentation of her message, allowing her then to spell out in more linear fashion the seven stages of the soul’s progress in the lengthy chapter 118”.

No capítulo 117 Alma, já não mais sob o domínio de Razão, encontra-se em espírito superexaltado (*supersublimatus Spiritus*) e mostra que ela não é apenas o exemplo da salvação de todas as criaturas, mas ela é também a própria salvação da humanidade, pois, esvaziou-se totalmente de si mesma de tal modo que a bondade divina pode habitar nela. Para tanto, ela tem Cristo como modelo uma vez que ele foi o primeiro a revelar a totalidade da bondade divina. Para Marguerite Porete, a salvação consiste em alcançar o significado da bondade divina, e isso é possível ao ser humano não por causa de alguma boa obra, mas precisamente por causa de sua desgraça – “Assim, não posso perder jamais sua bondade, pois não consigo perder a minha maldade” (cap. 117). A união com Deus reside nessa fusão da maldade e da bondade. “Como tenho toda a sua bondade, sou o mesmo que Ele é, por transformação de amor, pois o mais forte transforma em si o mais fraco” (cap. 117).

Numa conclusão quase Gnóstica, ela se refere às Almas Superexaltadas como ‘aquelas que são plantadas pelo Pai’ e que vem a este mundo descendo da perfeição à imperfeição para poder atingir uma perfeição maior. A dimensão cristológica permanece presente, mas essas almas totalmente humilhadas agora são apresentadas como co-redentoras com Cristo: ‘Elas carregaram a cruz de Cristo por meio das boas obras; agora elas estão carregando suas próprias cruces’ (cf. Mateus 16:24).” (McGINN, 1998, p. 255), (tradução livre)⁶³.

O ensino de Marguerite Porete sobre Deus é bem distinto, pois, apesar do conhecimento tradicional que ela mesma desenvolve sobre a Trindade, o sentido dado à centralidade da fusão de opostos na consciência imediata da Alma sobre Deus foi a fonte para seu novo nome para a Trindade, o *Loingprés* (Longeperto). Segundo McGinn, essa fusão do ápice da bondade e a profundidade da alienação maldosa numa única e mesma Alma e num único e mesmo tempo é o que nos ajuda a compreender o distinto ensinamento da beguina sobre Deus. Por envolver a combinação de dois qualificadores sem um substantivo, o termo *Loingprés* sugere que Deus não é uma coisa, mas pode ser melhor apreciado como um “relacionamento” dialético ou “presença”, um tanto infinitamente distante e desconhecido e por isso mesmo está

⁶³ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “In a quasi-Gnostic conclusion, she refers to such Superexalted Souls as ‘those who are planted by the Father’ and who come into this world descending from perfection to imperfection in order to attain higher perfection. The Christological dimension remains present, but these fully humbled souls are now presented as co-redeemers with Christ: ‘They have carried Christ’s cross through good works; now they are carrying their own cross’ (cf. Matt. 16:24)”.

mais “aqui” na sua ausência. Não há uma descrição ou definição do Longeperto, mas Marguerite Porete fala sobre seu efeito “dentro” da Alma Aniquilada. Longeperto é tão “arreatador” (*ravissable*) quanto *gentil/nobile*, no sentido cortês. Ele é “muito doce” (*très doux*) e “desimpedido” na paz que ele traz à alma.

A Alma que está em tal perfeição se tornou livre em seus quatro aspetos (cap. 82): não se recrimina mais, “ainda que não realize ou opere as obras das Virtudes; não tem mais vontade própria, não mais que os mortos nos sepulcros” a não ser a vontade divina; crê não existir nada pior que ela, “nem ninguém mais amado por aquele que ama como ela é”; sustenta que não é possível que Deus possa querer algo que não seja a bondade, “não mais do que é possível para ela querer algo diferente da vontade divina”. Assim liberta, ela perde seu nome, pois se ergue em soberania. Como um corpo de água que flui do mar, ganha um nome, faz seu trajeto até perder seu curso e seu nome retornando ao mar, assim é a Alma em Deus. Ela veio do mar, tinha um nome, mas não mais o possui, “exceto o nome daquele em quem ela está perfeitamente transformada”. Em Deus ela “se funde e se dissolve por meio dele e nele e por ela mesma”. Ao transformar totalmente a alma em si mesmo, Deus é, conseqüentemente, essa Alma. “E isso lhe é maravilhosamente suficiente, e com isso ela está maravilhada; e isso é Amor agradável, pela qual ela é amor. E isso a delícia.”

No capítulo 84 Amor descreve o que ocorre na Alma depois que ela se tornou liberta em quatro aspectos:

Então ela cai disso numa perplexidade que se chama “nada pensar sobre a proximidade do Longeperto”, que é o seu mais próximo. Portanto uma tal alma não vive mais somente a vida de graça ou a vida do espírito, mas a vida divina, livremente – não gloriosamente pois ela não é glorificada –, mas vive divinamente. (PORETE, 2008, cap. 84, p. 146).

McGinn diz muito bem que a ação de Longeperto traz a Alma para a identificação última de nulidade criada com a bondade divina e o ser divino, o lugar onde ela estava “antes que ela tivesse se excluído da bondade de Deus”, como uma passagem notável descrita no final de *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*:

O distante é o mais próximo, pois, em si, a Alma reconhece melhor o mais próximo do que o distante, o que faz estar continuamente em união com a sua vontade, sem a interferência de qualquer outra coisa que possa lhe acontecer. Tudo para ela é uma única coisa, sem um porquê, e ela é nada no

uno. Agora ela não tem mais nada a fazer por Deus, nem Deus por ela. Por quê? Porque Ele é e ela não é. (PORETE, 2008, cap. 135, p. 225).

Esta é a “terra dos Esquecidos, dos Nus Aniquilados, dos Clarificados”, onde Deus “não é conhecido, nem amado, nem louvado por tais criaturas, exceto somente por aquilo que não se pode compreender, nem amar, nem louvar”. (cap. 95)

A linguagem apofática, como Michel Sells já mostrou, tenta não criar sistemas ou expressar ontologias, mas sim quebrar esses sistemas e subverter as ontologias que ameaçam transformar Deus num outro tipo de ‘realidade’. Como todos os místicos apofáticos, Marguerite insiste que não há como chegar a um acordo com Deus, mas apenas o esforço constante, o desempenho, do processo de negar as obras do intelecto e a vontade, de modo a atingir a aniquilação em que Deus e Alma se tornem absolutamente uma, mais uma vez. Portanto, o nada (*nihil*) é central para Marguerite Porete. Seu pensamento místico pode ser tido como fundado sobre dois pilares apofáticos: (1) Deus é totalmente incompreensível e, portanto, ‘nada’ a partir da perspectiva das categorias humanas, (2) a Alma deve tornar-se nada ao querer nada de modo a atingir Deus que é nada e, portanto, tudo. (McGINN, 1998, p. 257), (tradução livre)⁶⁴.

Essa transformação em salvação “é plena de delícias, como o sabem os que a provaram. Não há pupila do olho que seja tão delicada [...] como o é o amor divino” (cap. 117).

⁶⁴ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “Apophatic language, as Michael Sells has shown, strives not to create systems or express ontologies but rather to break down systems and to subvert ontologies that threaten to make God another “reality”. Like all apophatic mystics, Marguerite insists that there is no coming to terms with God, but only the constant effort, the performance, of the process of negating the works of intellect and will in order to attain the annihilation in which God and the Soul become absolutely one once more. Therefore, nothingness (*nihil*) is central to Marguerite Porete. Her mystical thought may be said to be founded on two apophatic pillars: (1) God is totally incomprehensible and therefore “nothing” from the perspective of human categories, (2) the Soul must become nothing by willing nothing in order to attain the God who is nothing and therefore all.”

2.4. A Alma e seu itinerário

Segundo McGinn, a fusão de binários no pensamento de Marguerite Porete nos dá uma nova perspectiva sobre sua descrição do caminho da alma rumo à união aniquiladora, “o nada que lhe dá tudo” (cap. 81). Apesar de encontrarmos vários itinerários místicos bem claros em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, especialmente no cap. 118 – que trata diretamente dos sete estágios-estados da Alma, não temos nunca a certeza de como correlacioná-los com o restante do texto. Entretanto, não faltaram esforços por parte de pesquisadores que fizeram aproximações que ajudam a melhor relacionar tal itinerário.

A vida espiritual é elencada em três níveis ou graus: ativos, contemplativos e nadificados (aniquilados). Com tal distinção Marguerite Porete elege a nadificação (aniquilação) como o processo de realização de si. Para tanto, a alma deve passar por três mortes (cap. 59):

- 1ª) morte do pecado, da qual nasce a vida da graça;
- 2ª) morte da natureza, da qual nasce a vida do espírito;
- 3ª) morte do próprio espírito, pela qual passa a viver a vida divina.

Tais mortes encontram-se nos sete estágios da Alma devota, também chamados de estados da Alma, que segundo Marguerite Porete, “são os graus por meio dos quais ascendemos do vale ao cume da montanha, tão isolado que aí não vemos senão Deus, e cada grau está estabelecido num determinado estado” (cap. 118).

No esquema abaixo, organizado por Max Huot de Longchamp⁶⁵ (tradução livre nossa com pequena modificação gráfica; cf. quadro original no anexo 1), temos o agrupamento desses estágios-estado da vida espiritual segundo Marguerite Porete.

⁶⁵ Cf. Introdução de Max Huot de Longchamp (tb. tradutor do livro de Porete do francês medieval para o francês moderno). In PORETE, Marguerite. *Le Miroir des Ames Simples et Anéanties*. Paris : Albin Michel, 1997, p. 34.

O DA ALMA	Características principais	Denominação	Estilo de vida e alegorias	
ESTÁGIO DO PECADO				
1º ESTÁGIO DA GRAÇA	Morte ao pecado (mortal) guardar os mandamentos vida segundo a natureza vida segundo a Lei vida segundo o conselho dos homens	<i>Comerciante e vilões</i>	R A Z Ã O	
2º ESTÁGIO DA GRAÇA	Morte à natureza vida de virtudes vida de desejos vida à exemplo de Jesus Cristo vida segundo o conselho do Evangelho vida de boa vontade fazer a vontade do espírito a alma desconhece seu estado	<i>Aqueles que pereceram</i>		
3º ESTÁGIO DA GRAÇA	Apego a obras de perfeição luta contra a vontade do espírito a alma conhece seu estado	<i>Perdidos Escravos e comerciantes</i>		
4º ESTÁGIO DA GRAÇA	Perfeição do espírito meditação e contemplação falta de inocência a alma preserva a vontade			
5º ESTÁGIO DA GRAÇA	Morte ao espírito alimento glorioso vida cega aniquilada	<i>Os aniquilados</i> <i>Aqueles que são livres</i> <i>Aqueles que são simplificados</i>	A M O R	
6º ESTÁGIO DA GRAÇA	Clarão – abertura vida gloriosa conhecimento divino vida aniquilada iluminada			<i>Vida sem mediação</i> <i>Vida de união</i> <i>Vida divina</i> <i>Benjamin</i> <i>Maria</i> <i>na corte do rei</i> <i>na sala secrète</i>
7º ESTÁGIO DA GRAÇA	Alma separada do corpo ver a Trindade fruição divina			<i>Paraíso</i> <i>País da vida</i>

* Nota nossa – *abîmée* (francês), abismado, tem o sentido de cair no abismo.

Os sete estágios ou estados de graça da Alma (cap. 118), podem ser integrados aos tipos de almas e mortes da seguinte maneira:

- Primeiro estado (cf. também cap. 62-63): envolve a primeira morte, que é, a morte para o pecado pelo qual a alma começa a cumprir os mandamentos. A Alma liberta lembra de ter estado em tal estado, mas descreve seus praticantes como covardes e preguiçosos.
- Segundo estado: busca mortificar a natureza (i.e., a segunda morte, ou morte para a natureza) pela prática dos conselhos evangélicos, dos quais Jesus Cristo é o exemplo.
- Terceiro estágio: a alma continua a lutar pelas obras de perfeição ao tentar “conquistar as obras da vontade do espírito” ao se dar totalmente à obediência religiosa. Isto é uma continuação da segunda morte, ou seja, ela coloca a vontade natural para morrer, mas uma vez que este estágio envolve a *vontade* querendo tal atividade, ainda está muito longe da aniquilação verdadeira.
- Quarto estágio: marca o auge da tradição do caminho místico nos clássicos padrões de ascensão do século doze, tais como os dos Cistercienses e dos Vitorianos. “Aqui a Alma é absorvida pela elevação do amor nas delícias do pensamento na contemplação onde ela goza o toque do puro deleite do amor.” Amor lhe satisfaz totalmente, de tal modo que ela se torne completamente inebriada e não consiga ver a possibilidade de qualquer estado de elevação na terra. Mas, conforme a Alma liberta lembra o leitor, o “amor já enganou muitas almas pela doçura do prazer de seu amor” – uma crítica notável da maioria das compreensões cristãs precedentes da consciência mística.

Parece ser neste elevado, mas ainda incompleto nível, que Porete começa sua distinção entre os três tipos de almas – a Perdida, a Triste e a Libertada ou Aniquilada. As Almas Perdidas são aquelas que estão tão contentes por permanecerem no território do desejo e no gozo da experiência da beatitude que ficam cegas para qualquer outra possibilidade (ver capítulos 55-56). As Almas Tristes, por outro lado, “dizem que há um ser melhor que o delas”, e assim elas são “miseráveis e tristes” e frequentemente pedem orientação à Dama Compreensão, que as ensina “a estrada real correta que leva direto à terra do nada querer”. (É para essas, podemos assumir, que *O Espelho das*

Almas Simples e Aniquiladas, foi principalmente escrito). (McGINN, 1998, p. 258), (tradução livre)⁶⁶.

- Quinto estado: aqui se inicia a verdadeira aniquilação, onde a terceira morte, a morte do espírito (descrita também no cap. 73, 87, 131), acontece. Nesse estado a luz divina, que não pára de transbordar dentro da alma, mostra à “Vontade da Alma a correção daquilo que é e a compreensão do que não é para assim mover a vontade da alma do lugar onde ela está e não deveria estar, e remetê-la para lá onde ela não está, de onde veio e onde deve estar”. O reconhecimento por parte da alma da coincidência de sua maldade e da bondade divina significa o desaparecimento da vontade precisamente como algo criado. Nessa discussão Marguerite Porete assinala as mudanças na linguagem dialética explorando experimentar como a alma afunda no abismo sem fundo da maldade sob a “inundação do pecado” de modo a ser capaz de ver a Bondade Divina que a transforma na natureza do Amor – não mais criada, desejando amor, mas o próprio Amor Divino em si. “Agora ela é Tudo e, assim não é nada, pois seu Bem Amado a fez uma”. A transição para o nível 5 e 6 não é possível até Deus intervenha (como ele faz no quinto estágio no cap. 118) com três exigências de si mesmo (cap. 131): 1ª) Ele pergunta à Alma como é que ela “se comportaria sabendo que Ele preferiria que eu [Alma] amasse um outro mais do que a Ele”; 2ª) “Ele me perguntou como eu me comportaria se fosse possível que Ele pudesse amar um outro mais do que a mim”; 3ª) “Ele me perguntou o que eu faria e como me comportaria se Ele quisesse que um outro me amasse mais do que Ele”. O teste do amor é fatal: “E aí eu desmaiei, pois eu não podia responder a nenhuma dessas três coisas, nem negá-las, nem replicá-las”. Os testes demonstraram que o amor anterior era imperfeito porque ele ainda envolvia um “eu”. “Como seria possível eu amar um outro mais do que a Ele, e Ele amar uma outra mais do que a mim, ou um outro me amar mais do que Ele? [...] Eu me amava tanto “com” Ele que não podia responder com rapidez”. Porém Alma sabia que se não respondesse perderia a si mesma e a Ele, e “por isso meu coração sofria grande aflição”. Percebendo-se testada em todos os pontos, o coração de Alma fez disso uma batalha e,

⁶⁶ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “It seems to be on this high, but still incomplete, level that Porete begins her distinction between the three kinds of souls – the Lost, the Sad, and the Free or Annihilated. The Lost Souls are those who are so content to remain in the land of desire and in the enjoyment of the experience of bliss that they are blind to any other possibility (see chaps. 55-56). The Sad Souls, on the other hand, ‘maintain that there is a being better than theirs,’ and so they are ‘miserable and sad’ and often ask direction from Lady Understanding, who teaches them ‘the right royal road that runs through the land of willing nothing.’ (It is for these, we can assume, that *The Mirror of Simple Annihilated Souls* was primarily written).”

em angústia mortal, quer separar-se de seu amor. “Mas supondo-se que Ele pudesse querer isso, e é preciso querer todo o seu querer”, a vontade de Alma chega ao fim. Vontade e amor são martirizados; seu empenho terminou. “No passado, meu coração imaginava poder viver sempre de amor, pelo desejo da boa vontade. Mas agora, essas duas coisas estão mortas em mim, e me fizeram sair da minha infância” (cap. 131). É nesse quinto estado (cap. 118) que Alma “cai do amor no nada”, e a queda é tão profunda no abismo abissal sem fundo que ela não pode se erguer daí. Pelo contrário, deve aí permanecer, pois perdeu seu orgulho e juventude, avançou no conhecimento de si mesma. “Agora ela se vê e compreende a Bondade divina, o que a faz rever a si mesma. E esse dois olhares lhe tiram a vontade, o desejo e as obras de bondade”. Alma encontra enfim o repouso e tem a posse de um estado de liberdade que a faz descansar de todas as coisas. Uma vez que o espírito morra e atinja o quinto estágio, não há como cair de volta aos estágios mais baixos, mas McGinn aponta que há uma diferença entre duas formas de (in)consciência aniquilada. No quinto estágio, Marguerite Porete ainda parece falar sobretudo da perspectiva de um “eu” desaparecido, ao passo que no sexto estágio a perspectiva divina predomina, aquela do “Arrebatador Longeperto” (ver capítulos 58-61).

- Sexto estado: Ainda não glorificada, mas já “liberta de todas as coisas, pura e clarificada”, a Alma não vê mais a si mesma e nem a Deus. Mas “Deus se vê por si nela, para ela, sem ela. Deus lhe mostra que não há nada fora dele. Por isso, essa alma não conhece senão Ele [...], pois não há nada senão dele. [...] E nada é, exceto Aquele Que É” [cf. Êxodo. 3:14], “que se vê em tal ser em sua majestade divina, por meio da transformação de amor”. Segundo McGinn, Marguerite Porete chega perto de expressões usadas por Mestre Eckhart sobre o ver paradoxal para quem “o olho com o qual eu vejo Deus é o mesmo olho com o qual Deus me vê”.
- Sétimo estado: é o estado da glorificação – distinto do breve momento de abertura ou clarificação, do sexto estágio. Mas isto está reservado por Amor para ser dado à Alma somente na glória eterna. “Dele não teremos compreensão até que nossa alma tenha deixado nosso corpo.”

O itinerário místico na obra de Marguerite Porete é uma exceção, embora não totalmente, quanto ao cerne cristológico da mística cristã do século XIII que, segundo McGinn, adquiriria cada vez mais a cor da paixão-orientada (pela devoção). Os modelos para a ascensão a Deus (figuras santas da Sagrada Escritura ou da tradição cristã) eram explicitamente amarrados ao amor de Jesus, o Deus-homem, como o modo e a meta da união-mística. Os protótipos bíblicos têm um papel para Marguerite Porete, especialmente a Bem-aventurada Virgem, que é vista como um modelo especial de Alma Aniquilada. Há também uma dimensão cristológica significativa em relação à aniquilação, embora não dependa da apresentação meditativa comum dos sofrimentos de Cristo tão prevalente na época.

Isto não quer dizer que Marguerite Porete não reflita sobre o sofrimento de Cristo por ela e por todos em sua “doce humanidade” (cap. 34; cf. também cap. 5, 50, 126, 128), nem sobre a necessidade de tomarmos Cristo como o modelo para todas as nossas obras e sofrimentos (ex.: cap. 13, 39, 62, 69, 94, 118), mas deveríamos compreender isto não como uma fixação no sofrimento de Cristo, mas ao contrário como uma teofania da *kenōsis* verdadeira, o esvaziamento da vontade por meio da nadificação. A ascensão da Alma para Deus é possível somente por causa “*da digna permanência da criatura humana na doce humanidade do Filho de Deus, nosso Salvador*” (cap. 122). Mas as considerações da encarnação e da paixão encontradas nos capítulos 127-28 mostram que o mistério da descida da Palavra significa “surpreender” a Alma para chegar à perda de si mesma e à perfeita obediência à vontade do Pai. Assim, a compreensão radical de Marguerite Porete da aniquilação mística tem uma dimensão cristológica definitiva, mas esta é diferente daquela encontrada na maioria das mulheres místicas medievais.

O papel de Cristo ganha discussão significativa em mais de vinte capítulos de *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, mas não sob a clássica nomeação de *Esposo Divino*, como ele era para os comentadores monásticos do Cântico dos Cânticos ou para muitas outras mulheres místicas. Em diversos capítulos Marguerite Porete descreve a Alma que flui a Deus como uma esposa: “la está perfeitamente transformada no amor do esposo de sua juventude, que transformou totalmente a esposa em si mesmo” (cap. 82). Entretanto, a Alma já nadificada, tal como Marguerite Porete, é mencionada não como esposa de Cristo, mas: a) esposa do Santo Espírito – o Bem-amado (cap. 96), “conjunção amorosa” (cap.115), “amado que tenho... devo, sobretudo, confiar-me ao amor de tal amante”(cap. 122), etc.; b) ou esposa de toda a Trindade – como por exemplo no cap. 68: “Esta Alma está totalmente abandonada,

fundida e absorvida, anexada e unida à elevada Trindade”. “Marguerite Porete, como Bárbara Newman já mostrou, é apaixonadamente erótica, mas no modo cortês e não no sentido nupcial, de forma que o imaginário sexual direto está praticamente ausente de seu texto” (McGINN, 1998, p. 260), (tradução livre)⁶⁷.

2.5 – O Espelho: *Imago Dei*

Le Miroir, O Espelho (do latim *Speculum*), é o símbolo usado por Marguerite Porete para falar da trajetória das almas simples e nadificadas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor. Segundo McGinn, na tradição da literatura medieval um espelho indica um texto ou imagens que representam alguma realidade ou estado de coisas.

Como diz Ceci Mariani (2008, p. 57), o tratado místico-teológico de Marguerite Porete “não é um espelho comum como tantos que se tem notícia nessa época e que representaram um estilo de instrução religiosa, o *Mirouer* é também um ‘romance de amor’”. Aliás, Marguerite Porete inicia seu livro com um romance de amor alegórico cortês que, como outros, faz uso dos gêneros épico, cortês e alegórico, além de ser escrito tanto em verso quanto em prosa.

No primeiro capítulo Marguerite Porete usa um pequeno exemplo, que ela chama de *mundano*, para que possa ser aplicado ao *amor divino*; é a estória uma donzela, filha de um rei de grande e nobre coração, que passa a amar o distante Rei Alexandre o Grande logo ao ouvir falar de sua *grande cortesia e nobreza*. McGinn identifica essa donzela como a princesa Candace. Ao narrar essa história, Marguerite Porete fala da grande distância entre a amante e o objeto no qual “fixou seu amor”. Como ela não podia ver ou ter seu amado, e nenhum outro amor exceto este a satisfaria, sentiu-se inconsolável. Para confortar sua melancolia, a princesa imaginou a figura de seu amado, que continuamente teria em seu coração, mandou pintar uma imagem que representava o semblante do rei, “mais próxima possível daquela que se apresentava a ela em seu amor por ele e no afeto amoroso que a havia capturado. E, por meio dessa imagem e de outros artifícios, ela sonhava com o rei” (cap. 1). Assim também é o amor de

⁶⁷ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “Marguerite Porete, as Barbara Newman has shown, is passionately erotic, but in the courtly rather than the bridal sense so that direct sexual imagery is largely absent from her text.”

Alma (que escreve o livro) por seu nobre Alexandre – que aqui não se trata de substantivo próprio, mas de um título: aquele que protege e defende da humanidade, e para Marguerite Porete trata-se da generosidade divina⁶⁸ –, “tão distante de mim e eu dele”. Para seu consolo, Alma recebe de seu Rei este livro que representa de alguma maneira o seu amor. “Contudo, ainda que eu tenha a sua imagem, não estou menos num país estranho, distanciada do palácio onde vivem os mais nobres amigos desse senhor, que são completamente puros, perfeitos e livres graças aos dons desse rei com quem permanecem.” (PORETE, 2008, cap. 1, p. 32).

Na tradição filosófica (cf. MARIANE, 2008, p. 59) a metáfora do espelho é relacionada ao conhecimento de si e de Deus. Sendo a alma semelhante a Deus ela espelha o próprio Deus, isto é, ela é *Imago Dei*. Aqui o espelho evoca a experiência de Deus.

Nas diversas obras da Idade Média que fizeram uso do termo latim *speculum* (espelho) encontra-se duas possíveis divisões⁶⁹: a) o grupo dos “espelhos instrutivos” – visa o enriquecimento do conhecimento, como encontrado no compêndio de todo o conhecimento da Idade Média, *Speculum Maius* (O Grande Espelho), escrito pelo dominicano Vincent de Beauvais (c. 1190 – 1264?)⁷⁰; b) grupo dos “espelhos exemplares” ou normativos – cujo objetivo é iluminar a vida moral ou espiritual. Esse gênero literário é inaugurado por Sto. Agostinho com seu *Speculum Quis Ignorat* (Espelho que Ignora). Nessa obra Agostinho faz um apanhado de textos da Sagrada Escritura, “centrando-se nos mandamentos e em orientações morais, com o objetivo de possibilitar que o leitor, como que colocado diante do espelho, veja em que medida tem progredido nos bons costumes e o que ainda falta” (MARIANE, 2008, p. 59)⁷¹. Como Mariani afirma, é nesse grupo que podemos classificar a obra de Marguerite Porete, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, uma vez que está Apoiada na tradição cristã neoplatônica de referência agostiniana, onde a Verdade é encontrada na interioridade do sujeito consciente, isto é, cabe à inteligência desvendar as profundidades e mistérios por meio da consciência. Marguerite Porete busca o mistério pelo caminho da interioridade. Sua obra está inserida num contexto religioso e de gênero literário pertencente à tradição cristã com intenção de

⁶⁸ Cf. nota 1 do tradutor da obra de PORETE, 2001, p. 40.

⁶⁹ Cf MARIANE, Ceci Maria Baptista, *Marguerite Porete, teóloga do século XIII...* tese de doutorado, PUC-SP, 2008, p 59.

⁷⁰ Esse tratado parece ter consistido de três partes, o *Speculum Naturale* (Espelho da Natureza), *Speculum Doctrinale* (Espelho da Doutrina) e *Speculum Historiale* (Espelho da História). Mas há também um 4ª parte que é incluída em todas as edições impressas, o *Speculum Morale* (Espelho da Moral) - acrescentado no século 14. Disponível em: <http://www.lancs.ac.uk/staff/haywardp/hist422/seminars/Beauvais.htm> (acesso em 20.06.2010).

⁷¹ Esta citação de Mariani está baseada na explanação de Margot SCHMIDT para o verbete « *Miroir* », in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. Paris : Beauchesne, 1964, p. 1292.

instruir sobre um itinerário espiritual e é, portanto, um “espelho exemplar”. Entretanto, afirma Mariani, Marguerite Porete faz uma travessia da teologia agostiniana e se aprofunda no sentido de insistir na impossibilidade do conhecimento de si e de Deus – o que insere seu pensamento na tradição mística renana. Tal itinerário requer a aplicação de “todos os recursos disponíveis pela instituição, pela razão e pelo amor, dando tudo de si, e mesmo assim continuando, angustiadamente, no mistério de si e de Deus”. Mas, tais meios (instituição, razão e amor) escravizam e, somente ao libertar-se deles é que a alma chega ao reconhecimento que não sabe nada de si e nem de Deus e, nesse nada, pode enfim entregar-se de forma a permitir que Deus opere sua obra.

É pelo *Fino Amor*, o Amor Cortês, que Deus atua na alma. Como veremos nos capítulos seguintes, Lacan (Seminário *Mais, ainda*) sinaliza que falar de amor não é letra de amor. A letra de amor (*lettre d’amour*) é o amor cortês. Enquanto o drama do amor é passar do contingente ao necessário – criamos laços para suportarmos a dor de existir –, o amor cortês fala do seu oposto, isto é, do amor impossível. E, sendo impossível, o amor cortês se resigna à solidão, a qual indica o Um (o que não cessa de não se escrever da relação sexual – que desenvolveremos no capítulo três e quatro). O gozo é sempre gozo do Um.

O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas não se restringe à linguagem religiosa, pois faz uso da linguagem da literatura do amor cortês em sua alegoria mística da união perfeita entre criatura e Criador. Assim, temos nessa obra o uso da metáfora do espelho com significados simbólicos tanto do âmbito religioso quanto do profano.

Inspirada nas idéias neoplatônicas, a simbólica do espelho na tradição cristã antiga e medieval repousa sobre a teoria da emanção – a realidade é criada a partir do Um que irradia espontaneamente como o sol que emite a luz. Segundo Marie Bertho⁷², citada por MARIANI (2008, p. 60-61), nessa cosmologia neoplatônica,

os espelhos constituem por sua combinação a armadura piramidal do Universo ao longo do qual, de alto a baixo, refletem a hierarquia de reflexos que caem em cascata do Um original até a matéria, degrau último de dispersão caracterizado pela multiplicidade. Mas os espelhos são também a possibilidade de remontar essa hierarquia de reflexos de baixo ao alto e esta qualidade faz dele um instrumento de retorno para quem o deseja.

⁷² Na obra *Le Miroir des Ames Simples et anéanties* de Marguerite Porete, *Um vie blesée d’amou*, p. 55-56.

Essa compreensão do espelho como reflexo é tomada pela escolástica medieval que faz uma associação desta à sabedoria como “reflexo da luz eterna, espelho nítido da atividade de Deus e imagem de sua bondade. Embora seja única ela tudo pode. Permanece sempre a mesma, mas renova tudo, e entrando nas almas santas, através das gerações, forma os amigos de Deus e os profetas” (Sabedoria, 7:26-27).

Outras representações do espelho vivo que recebe e reflete a imagem de Deus são difundidas ao longo da história: os Anjos, Nossa Senhora, os Santos, o ser humano na condição de alma pura. Mas Cristo é o espelho por excelência, pois deixa ver a transcendência; Ele é “o espelho sem mancha, aquele que revela o mistério de Deus inacessível” (MARIANI, 2008, p. 61).

Para Marguerite Porete, o que é o espelho em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*? A complexidade de sua obra deixa questões tais como as apresentadas por McGinn (1998, p. 247): Mas se as almas forem verdadeiramente aniquiladas como podem ser representadas? E mais ainda, o “espelho” é um possessivo ou um genitivo objetivo? Isto é, será que as Almas Aniquiladas são elas mesmas o espelho ou será que o espelho apenas as representa?.

A questão da aniquilação na mística de Marguerite Porete, como tratamos nas descrições sobre o “nada”, não significa desaparecimento, mas esvaziamento daquilo que impede a liberdade da alma, isto é, libertar-se de todas as estruturas que dão suporte, para que não sendo, a alma se lance no abismo da Deidade. Assim, Deus pode alcançar essa alma que o recebe como um espelho e ela, inalterável, O reflete. Podemos dizer que essa noção da alma aniquilada como espelho de Deus está presente na obra de Marguerite Porete. Mas também podemos afirmar que, por vezes, o espelho é aquele que representa, aquele que revela a alma nadiificada. O livro, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, é muitas vezes o próprio Deus, representado pelo personagem *Amor*.

Mas, dentre as três pessoas da Trindade, o papel de Cristo, como afirma McGinn, é aquele do exemplar, ou primeira manifestação, da descida à maldade e ao pecado como único caminho para se obter o conhecimento da bondade salvífica de Deus.

Ao situar o espelho como *imago Dei*, revelada na 2ª pessoa da Trindade, Marguerite Porete parece nos dar uma brecha para uma resposta ao que nos chamou a atenção numa descrição acima, a saber, a não inclusão de Jesus Cristo na representação dos personagens como

foi feito ao se personificar Deus e o Espírito Santo. *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* é para Marguerite Porete o Verbo encarnado no qual a Alma se funde. “Esse ponto me torna uma, de outra forma eu seria duas, pois se eu me importasse, estaria comigo mesma. **O Filho de Deus pai é meu espelho nisso** [grifo nosso], pois Deus pai nos deu seu Filho, nos salvando. [...] E o filho de Deus é nosso exemplo...” (cap. 109). Sendo Um em Deus, a alma nadificada tanto pode ser ela mesma o espelho quanto o espelho sua representação.

A imutabilidade do espelho exprime a identidade absoluta de Deus em oposição à alteridade da criatura. Neste sentido, está preservada a diferença ontológica entre criador e criatura. A alma aniquilada pelo caminho do não ter e do não ser, tem a inalterabilidade de espelho pra refletir a Deidade na sua inacessibilidade. Para M. Eckhart, o homem como espelho de Deus não é fonte de si mesmo, pois ele só existe sendo reflexo de sua origem. (MARIANI, 2008, p. 62).

O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas, que frequentemente fala de si mesmo de um modo auto-referencial (“Este livro” – “*ce livre*”), inicialmente é uma imagem divina inscrita dentro da Alma - o que aponta, segundo McGinn, para a natureza da alma como *imago Dei*. A partir daí o livro é então externamente escrito como um livro-imagem pela própria Alma. Tanto Deus quanto a Alma são autores de *ce livre*. Esta e outras ambiguidades dos modos de representação, como o fato da Alma ser tanto um dos interlocutores como também a arena do drama no sentido de que a transformação da consciência, que é o sujeito do livro, está acontecendo dentro dela, são encontradas no livro de Marguerite Porete. “Este processo pode ser descrito como a criação de uma identidade mística, embora ela paradoxalmente ocorra por meio da ‘descrição’ do eu em aniquilamento, a meta final sendo o que Paul Mommaers já se referiu como a emergência de “un ‘je’ sans moi” – “um ‘eu’ sem mim”” (McGINN, 1998, p. 248), (tradução livre)⁷³.

Com a formulação do *estágio do espelho*, Lacan pôde afirmar que a construção do eu se dá pelo outro, isto é, constrói-se à imagem do semelhante e primeiramente da imagem que me é devolvida pelo espelho. O olhar do outro devolve a imagem do que eu sou. Essa alienação no outro é que vai permitir a constituição do sujeito. O investimento libidinal primordial é a matriz das futuras identificações.

⁷³ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “This process might be described as the creation of a mystical identity, though it paradoxically takes place through the “decreation” of the self in annihilation, the final goal being what Paul Mommaers has referred to as the emergence of “un ‘je’ sans moi” – “An ‘I’ without a me.””

Assim, instala-se o desconhecimento em minha intimidade e, ao querer forçá-la, o que irei encontrar será um outro; bem como uma tensão ciumenta com esse intruso que, por seu desejo, constitui meus objetos, ao mesmo tempo em que os esconde de mim, pelo próprio movimento pelo qual ele me esconde de mim mesmo.⁷⁴

A obra de Marguerite Porete é espelho exemplar para quem quiser chegar ao país da caridade perfeita, é o itinerário místico da Alma transformada por Deus, da Alma que espelha o amado inacessível.

2.6 – Fazer Um em Deus

A importante mudança da visão cristã ocidental em relação à união possível entre espírito criado e Espírito Incriado, ocorrida no século XIII, trouxe novas formas na compreensão da união mística. Segundo McGinn, encontramos aí ênfase sem precedentes quanto:

- a preexistência virtual do místico em Deus, antes da criação;
- ou a necessidade de aniquilamento de modo a mergulhar num abismo sem fundo onde Deus e a alma são um só abismo;
- ou modos de expressão enfatizando a união sem distinção ou mediação.

Todos esses argumentos visam um novo sentido radical de unidade com Deus e que pode ser atendida nesta vida. “Mesmo onde essas novas formas de expressão co-existem com a linguagem mais tradicional sobre a união amorosa das vontades que mantém a distinção de substâncias entre Deus e humanos, podemos sentir o início de uma nova e mais desafiadora noção de *unio mystica*” (McGINN, 1998, p. 261, (tradução livre)⁷⁵. Como exemplo dessa nova visão temos Marguerite Porete que, como William de São Thierry, viu no Espírito Santo, o Amor unindo o Pai e o Filho na Trindade, como o poder atraindo a alma para a mais profunda união com Deus – “A Bondade do Espírito Santo une a Alma no amor do Pai e do Filho” (cap. 115). Mas, afirma McGinn, Marguerite Porete vai mais além que o místico cisterciense ao seguir esta afirmação com um paradoxo apofático depreciando qualquer descrição estável

⁷⁴ Cf site de Fundamentos de Jacques Lacan: <http://psicanaliselacanianana.vilabol.uol.com.br/fundamentos.html> (acesso: 08/08/2009).

⁷⁵ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “Even where these new forms of expression coexist with more traditional language about the loving union of wills between God and human that maintains the distinction of substances, we can sense the onset of a new and more challenging notion of *unio mystic*”.

dessa união: “Tal união coloca a Alma no ser sem ser, que é o Ser” (cap. 115). Embora o pensamento de Marguerite Porete sobre união não possa ter dado origem a qualquer dos artigos explícitos extraídos de *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* para sua condenação como herética, sua visão de união foi fundamental para um dos aspectos mais controvertidos de seu ensino.

Segundo McGinn, Marguerite Porete foi a primeira mística ocidental a falar da união mística como um retorno à existência pré-criacional e ideal em Deus como um modo de expressar a autoridade de sua mensagem. Por outro lado, ela usa a existência virtual em Deus de modo a enfatizar a necessidade para o aniquilamento do ser e de sua vontade criacional. Até então não existia esse pensamento de que a alma pode desejar ser antes de ter existido. A necessidade de Marguerite Porete de voltar para a pré-criação em que não há nenhum bem além de Deus foi muito além de Agostinho⁷⁶ e outros teólogos ocidentais anteriores. Conforme afirma McGinn, ela descobriu na própria noção de vontade criada e sua *possibilidade* de não querer o bem, uma separação ou falta que tortura a alma amorosa até ser negada por meio da aniquilação. Encontramos em toda a sua obra ênfase dada à pré-existência eterna da Alma em Deus, mas esta se torna especialmente insistente nos capítulos finais 135-138. A união encontrada na consciência do Longeperto despoja a Alma “de todas as coisas, pois está sem ser, lá onde estava antes de ter sido” (cap. 135). A Alma nadificada professa a sua religião e observa bem sua regra que é “ser reconduzida pela aniquilação ao estado inicial, onde Amor a recebeu”. Finalmente, no capítulo 138, Marguerite Porete (2008, p. 227) resume como a Alma retorna ao seu estado anterior à criação:

Agora essa alma está no primeiro estado do ser que é seu estado próprio e, assim, deixou três [mortes], e fez de duas [naturezas] somente uma. Mas quando se tem esse uno? Esse uno se tem quando a Alma é recolocada naquela Deidade simples, que é um Ser simples de fruição transbordante, na plenitude do saber sem sentimento, acima do pensamento. Esse Ser simples faz na Alma, por caridade, tudo o que a Alma faz, porque a vontade tornou-se simples.

Em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, encontramos, como afirma o filósofo e psicanalista Luc Richer (2002), a soberania do Um – que exige a destituição de toda forma

⁷⁶ Santo Agostinho já havia refletido sobre a preexistência da alma e sua vontade em Deus, em seu tratado sobre *A Trindade*, notando que em seu estado criado a alma pode ou será convertida à fonte da qual ela veio ou voltar-se contra ela e deixar de ser uma vontade boa. Mas que “a alma que poderia desejar ser antes de ter existido não existia ainda”. Para Agostinho, tudo o que existia antes do tempo era “nosso Bem no qual vemos se a coisa deveria ter sido ou deveria ser...”. Cf. MCGINN, Bernard. *The Flowering of Mysticism*. New York: Crossroad Herder, 1998, p. 262).

de alteridade suscetível de diminuir sua plenitude. Para Marguerite Porete, é isso que a bondade de Deus espera da alma, que ela lhe sacrifique sua própria existência, a saber, “toda a diferença” que a distingue do divino. Deus, este *Muito Elevado Ciumento*, tem apenas um desejo: que ela faça-lhe dom gratuito - “sem razão” - de seu ser, o qual se confunde com a essência da humanidade: uma vontade livre.

“*O Espelho* faz uso de muitas metáforas para sugerir a natureza desse *unum simplex esse*⁷⁷ primordial em que não há mais nenhuma distinção entre Deus e Alma.” (McGINN, 1998, 263), (tradução livre)⁷⁸. O abismo é também um termo bastante usado por Marguerite Porete (2008) como uma outra forma de expressar o aniquilamento que vem do reconhecimento da Alma de sua pecaminosidade total, como temos por exemplo no cap. 118 (p. 192, 5º estado):

Agora essa Alma é nada [...]. E assim ela é tudo, pois vê por meio da profundidade da compreensão de sua própria maldade, que é tão profunda e tão grande que ela aí não encontra nem começo, nem meio, nem fim, exceto um abismo abissal sem fundo. Lá ela se encontra, sem se encontrar e sem encontrar o fundo.

McGinn nos lembra que, apesar de não falar explicitamente de Deus como abismo, como fez a beguina Hadewijch, o discurso místico de Marguerite Porete em que a alma atinge seu próprio abismo por meio da humildade, efetivamente redonda na mesma coisa na medida em que a *anima abyssata* não existe, mas é o nada onde “ela vê não a si mesma nem a ele, e assim Deus vê somente a si mesmo, por sua bondade divina” (cap. 91).

Tal união, expressa como um retorno ao ser primordial ou encontrada pelo ser submerso num abismo sem fundo, é chamada união sem mediação, até mesmo uma união sem diferença (*nulle difference*). Entre a Alma transformada e seu bem-amado “não há diferença, quaisquer que sejam suas naturezas” (cap. 23). Marguerite Porete introduz qualificações sobre a compreensão adequada dessa falta de mediação e diferença, como vemos por exemplo, quando ela usa a fórmula tradicional de atingir a união por meio da graça de Deus e não pela natureza: “Sou o que sou pela graça de Deus” (cap. 70). “Em termos da compreensão da be-

⁷⁷ Ser uno simples – “É a definição clássica de Deus como Um e Simples, sem contradição ou partes dele que não seja ele e causada por ele, logo, ser simples e um...”. PONDÉ, Luiz Felipe, comentário por e-mail, em 11/08/2010.

⁷⁸ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: *The Mirror uses many metaphors for suggesting the nature of this primordial unum simplex esse in which there is no longer any distinction between God and Soul.*

guina de união isso pode ser tomado como significando que a Alma deve perder sua própria natureza como alguma coisa criada pela graça, ou dom, do Amor Divino de modo a poder retornar ao ser primordial abissal onde não há nenhuma mediação ou diferença entre a Alma e Deus” (McGINN, 1998, p. 263-264), (tradução livre)⁷⁹.

Para dizer-nos mais sobre como a Alma conduz a si mesma nessa união, Marguerite Porete nos leva a outro tema místico que ela desenvolve ricamente e que encontramos de forma sucinta no capítulo 134: “a liberdade perfeita não tem nenhum porquê” (*parfaicte franchise n’a nul pourquoi*/perfecta libertas non habet aliquod propter quid). Para ela, viver sem um porquê é amar com a pura espontaneidade de uma criança (cf. cap. 29), o que implica em que a Alma reduzida ao nada não tenha nenhuma preocupação em relação a si mesma, nem por seus próximos ou mesmo por Deus (cf. cap. 81). Nesse mesmo capítulo Amor explica: “E esse nada do qual falamos lhe dá tudo” Então a Alma, “aprisionada e detida no país da paz total, está sempre em plena satisfação, na qual submerge, ondula e flutua na fruição e paz divina, sem movimento algum em seu interior e sem obras externas de sua parte. [...] Se ela faz alguma coisa externa, é sempre sem ela”, porque a obra é obra de Deus “nela, sem ela, por ela”. Nenhuma obra pode barrá-la, “pois ela mesma não tem nada. Ela deu tudo livremente sem nenhum porquê, pois ela é a dama do esposo de sua juventude”. McGinn diz que foi, certamente, essa forma de frase que levantou suspeitas nos inquisidores de Marguerite Porete.

Como vimos anteriormente, Marguerite Porete faz uso da linguagem metafórica do rio e do mar para expressar a união indistinta da vida sem um porquê. No capítulo 82, por exemplo, Amor volta a contar como a Alma desimpedida “perde seu nome no Um [...] com o qual se funde e se dissolve por meio dele e nele e por ela mesma”. O exemplo dado é de um rio, tal como o Aisne ou Sena, que tem um nome na medida em que flui por si mesmo, mas quando retorna ao mar ele perde seu nome e todo seu labor. Uma outra metáfora de Porete para a união é aquela do fogo que se auto consome: “Agora tal Alma está tão inflamada na fornalha do fogo do Amor, que se tornou propriamente o fogo, razão pela qual não sente nenhum fogo. Pois ela é fogo em si pelo poder de Amor que a transforma no fogo de Amor” (cap. 25). Essas duas metáforas são combinadas no cap. 85 “num exemplo espantoso do dom que Margue-

⁷⁹ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “In terms of the beguine’s understanding of union this can be taken to mean that the Soul must lose *her* own nature as a created something through the grace, or gift, of Divine Love in order to return to the abyss of primordial being where there is no mediation or difference between the Soul and God.”

rite Porete tem para a linguagem” (McGINN, 1998, p. 264), (tradução livre)⁸⁰: “Essa Alma, diz Amor, foi despelada em mortificação, e queimada pelo ardor do fogo da caridade, e suas cinzas jogadas em alto-mar aberto pela nulidade da vontade”.

Ao se perguntar sobre a estabilidade e duração da compreensão que Marguerite Porete tem da união, especialmente à luz da insistência da mística tradicional de que a união amorosa de vontades (*unitas spiritus*) era necessariamente um fenômeno raro e breve, McGinn, formula a seguinte questão: Será que a união é um fenômeno mais permanente para Marguerite Porete? McGinn vai dizer que a resposta parece ser um paradoxal sim e não. A Alma nadificada, que abandona tudo à vontade divina, é de fato “confirmada no nada” (cap. 80). Marguerite Porete insiste que uma vez que a alma atinge o quinto estado não há como voltar aos níveis mais baixos do amor.

Nesse sentido a união é permanente. Não obstante, fica claro que o estágio mais alto atingido na terra, o clarão súbito [*flash*] da *aperture* ou abertura do abismo Trinitário em si, é breve e raro e assim o cume da união não é um estágio atingido aqui na terra, mas tem um movimento, um caráter epektetic⁸¹ como aquele encontrado em muitos místicos cristãos. Ao se falar sobre esses *flashes* de glória da vida divina, como nos capítulos 58, 61, 80, 117 e 136, onde Marguerite chega mais perto daquilo que alguns descreveriam como autobiografias de consciência mística, mas o rigor de seu apofaticismo enfraquece toda tentativa de descrever ‘o que’ se funde no abismo, precisamente porque não é um o que! (McGINN, 1998, p. 265), (tradução livre)⁸².

⁸⁰ Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “in a striking example of Porete’s gift for language.”

⁸¹ **Epektetic**: perpetuamente progressiva, a união com Deus aqui e na eternidade. Esse termo vem do nome do filósofo grego **Epicteto**, pertencente à Escola Estóica, que permaneceu a maior parte de sua vida como escravo em Roma. Seu nome vem do grego, “epiktetos”, que quer dizer “adquirido” ou “comprado”. Seu nome de nascimento é desconhecido. O ensino de Epicteto se concentra principalmente na questão ética que tem como centro a liberdade moral interior e a autonomia dos indivíduos. Ele faz uma separação estrita entre as coisas e condições que estão fora do poder humano e devem ser aceitas como um dado adquirido, e aquelas que afetam o coração do homem e, portanto, só estão sujeitos à sua influência. A ação humana é para ele determinada e guiada por Deus, que está em cada indivíduo, no mundo e no cosmos. Disponível em: <http://educacao.uol.com.br/biografias/epicteto.jhtm> (acesso em abril 2010).

⁸² Tradução oral, de Luis Louceiro, do texto: “In that sense, union is permanent. Nevertheless, it is clear that the highest earthly stage, the flash of the aperture or opening of the Trinitarian abyss itself, is brief and rare and thus the height of union is not an achieved state here on earth but has a moving, epektetic character like that found in many Christian mystics. It is in speaking about these flashes of glory from the divine life, as in chapters 58, 61, 80, 117, and 136, where Marguerite comes closest to what some would describe as autobiographical accounts of mystical consciousness, but the rigor of her apophaticism undercuts all attempts to describe “what” merging into the abyss is like, precisely because it is not a what!”

Capítulo III

O GOZO PARA SUJEITO DO INCONSCIENTE

O gozo é o tonel das Danaides, (..) uma vez que ali se entra não se sabe aonde isso vai dar. Começa com as cócegas e termina com a labareda da gasolina.

- J. Lacan, *O Avesso da Psicanálise*, p. 68 –

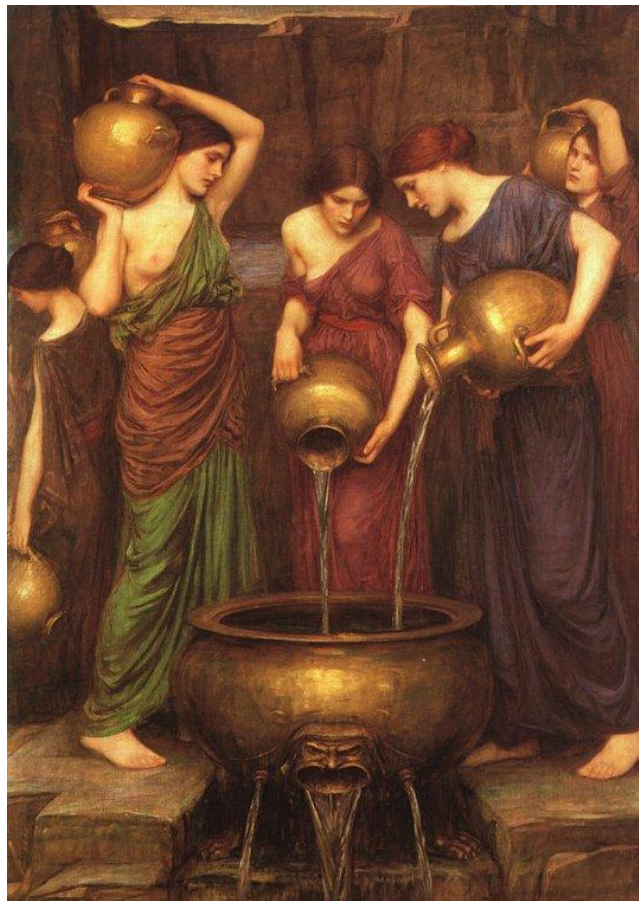


Fig. 5 - The Danaïdes (As Danaides) - John William Waterhouse (1903)⁸³

⁸³ Disponível em: <http://www.jwwaterhouse.com/view.cfm?recordid=52> (acesso em 24/03/2010).

3.1 - Introdução

Falar do gozo na psicanálise lacaniana é falar do próprio campo que sustenta essa vertente da psicanálise, pois esta é justamente uma das contribuições específicas de Jacques Lacan. Como bem lembrou Valas (2001, p. 7), Lacan foi o primeiro a demonstrar o gozo como uma das molas mestras no funcionamento do mundo, isto é, sua centralidade na economia subjetiva.

No início de seu ensino, assim como Freud, Lacan utilizou o termo gozo (*Lust* ou *Genuss*) no sentido que esse vocábulo tem na língua corrente: alegria, prazer (principalmente prazer extremo), êxtase, beatitude, volúpia (quando se trata de satisfação sexual). A palavra *Lust* é usada como sinônimo de prazer, apetite, desejo. Mas Freud utiliza o termo *Genuss* (gozo), quando fala do caráter excessivo de um prazer, conotando-o em certas situações, com o horror ou com o júbilo mórbido. Embora Freud não tenha conceituado o gozo, ele definiu o seu campo, situando-o mais além do princípio de prazer, regulando o funcionamento do aparelho psíquico. É nesse campo que se manifestam fenômenos repetitivos (por exemplo, prazer na dor) que podem ser remetidos à pulsão de morte. “A pulsão de morte seria redefinida por Lacan como sendo uma pulsação de gozo que insiste na repetição da cadeia significante inconsciente.” (VALAS, 2001, p. 7).

Prazer e gozo são conceitos distintos para a psicanálise, eles não pertencem ao mesmo registro; muito pelo contrário, “o prazer é uma barreira contra o gozo, que manifesta sempre como excesso em relação ao prazer, confinando com a dor” (VALAS, 2001, p. 7)..

Foi a partir do seminário *A Ética da Psicanálise*⁸⁴, que o termo gozo passou a ser utilizado por Lacan (1959-60, 1988) com o sentido importado do discurso jurídico, cuja própria essência é distribuir, repartir e retribuir o gozo. Aí, Lacan levanta a hipótese da captura do gozo pelo significante. Patrick Valas cita Lacan, seminário *La logique du fantasme*⁸⁵ (*A lógica da fantasia*), quando este retorna à palavra gozo e discorre que “o que permite a apreensão léxica é ver que o uso desse termo varia de uma vertente (da etimologia) que indica a alegria,

⁸⁴ Este Seminário se organiza em torno da definição da Coisa (*das Ding*), correlata ao real do gozo e da sua função na economia subjetiva.

⁸⁵ LACAN, Jacques. Lição do dia 7 de junho de 1967. Seminário inédito.

para uma vertente que indica a posse, e que supõe que ‘gozar de’ é diferente de ‘gozar’” (VALAS, 2001, p. 97). Isso nos é demonstrado de forma mais clara no gozo de um título jurídico ou da bolsa de valores, onde o gozo de um título é poder cedê-lo. O termo jurídico “usufruto” (advinda da elaboração agostiniana do par *uti/frui*) condensa em uma só palavra a diferença entre o útil e o gozo.

Como Santo Agostinho, Freud e Lacan fazem uma distinção entre gozo nocivo e gozo satisfatório. Ao referir-se à lei divina, Agostinho assinala duas espécies de amor: *frui* (gozar) e *uti* (utilizar). No *frui* temos o amor que goza do seu objeto, isto é, amor pela própria coisa, colocando-a como o alvo absoluto. O *uti* trata-se do amor que utiliza esse objeto como meio para chegar ao gozo de outra coisa, ou seja, amar uma coisa e servir-se dela para chegar ao gozo de outro objeto. Entretanto, a relação entre *frui* e *uti* é mais complexa, uma vez que se combinam segundo a seguinte escala de valores: *caritas* (amor reservado a Deus) goza de Deus ao fazer uso do mundo (nessa modalidade temos um bom amor, enquanto absoluto que faz bom uso do mundo); *cupiditas* goza do mundo, utilizando Deus (aqui temos um mau amor, que faz um mau uso de Deus; nesse pensamento, o desejo sexual faz parte de *cupiditas*). Temos, assim, em Agostinho a distinção entre um bom gozo e um mau gozo. Freud e Lacan partem da incidência da Lei, a da proibição do incesto, para distinguirem o gozo nocivo (o gozo incestuoso) do gozo satisfatório para o sujeito. Pontua-se aqui a hipótese de ser esse gozo satisfatório, o gozo ético.

Apesar da psicanálise basear-se nessa vertente jurídica do gozo, há diferença no discurso de cada um. O discurso do direito enfatiza mais a vertente objetiva do gozo, uma vez que *gozar de* é, antes de tudo, “gozar de um objeto no sentido de possuí-lo: gozar de um título, de um bem, dos direitos civis, e até de todas as faculdades mentais. O usufruto de um objeto é ter o seu uso regulado pelas leis” (VALAS, 2001, p. 76). Já no discurso psicanalítico a ênfase é dada na vertente subjetiva do gozo, pois o gozar é de interesse do sujeito do inconsciente. Com isso, a psicanálise não está afirmando que há um sujeito do gozo, mas que aí se encontra um aspecto importante, que é saber como manejar o gozo a partir do sujeito. Diz Lacan (1972-73, 1985, p. 194): “Minha hipótese é a de que o indivíduo que é afetado pelo inconsciente é o mesmo que constitui o que chamo de sujeito de um significante”. Essa fórmula condensa toda uma trajetória do campo lacaniano, o Campo do Gozo, isto é, o Real, que não é da mesma ordem que a realidade. Para a psicanálise, a realidade não tem nenhuma participação na formação do sintoma; o real é quem cumpre essa função, ou seja, o desencadea-

mento do sintoma é o encontro do real. O que isso quer dizer? Gerbase responde que, na verdade, isso significa que “para que um sintoma seja desencadeado o sujeito encontrou algo impossível de ser dito, algo inefável, e que vai ser necessário tagarelar, o que Freud chama de associação livre, para poder dizê-lo, para poder tocar o real”⁸⁶. E Lacan (1972-73, 1985, p. 178) afirma que o real, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente”.

Para o recorte aqui realizado no pensamento lacaniano, situar o gozo e suas modalidades, especialmente o gozo feminino, considera-se importante pontuar alguns aspectos que direcionam o discurso psicanalítico. Discurso este que fundamenta nossas pontuações sobre o gozo místico, uma face do gozo feminino, na obra de Marguerite Porete.

3.2. Verdade, saber e constituição do sujeito

A verdade é sempre um contato interior inexplicável.

A verdade é irreconhecível. Portanto não existe?

Não, para os homens não existe.

(Clarice Lispector, 1977, p. 80)

Que é a verdade senão sua própria inacessibilidade? A “verdade mais verdadeira” nos é contada na ficção, na poesia que, ao não se oferecer a dizer a verdade, não pode mentir, como bem expressa Drummond:

VERDADE

A porta da verdade estava aberta,
mas só deixava passar
meia pessoa de cada vez.

Assim não era possível atingir toda a verdade,
porque a meia pessoa que entrava

⁸⁶ GERBASE, Jairo. Vídeo-Conferência, *A hipótese de Lacan sobre A mulher*. Núcleo Márcio Peter de Ensino - Conexão Lacaniana. Disponível em: http://www.marciopeter.com.br/links2/inter/gerbase1_pdf.pdf (acesso em 20/02/2010).

só trazia o perfil de meia verdade.
E a segunda metade
voltava igualmente com meio perfil.

Arrebentaram a porta. Derrubaram a porta.
Chegaram ao lugar luminoso
onde a verdade esplendia seus fogos.
Era dividida em metades
diferentes uma da outra.

Chegou-se a discutir qual a metade mais bela.
Nenhuma das duas era totalmente bela.
E carecia optar. Cada um optou conforme
se capricho, sua ilusão, sua miopia.
(Carlos Drummond de Andrade)

Lacan assinala que o surgimento da psicanálise, limiar do século XX, só foi possível via condições instaladas pela ciência moderna. Em seu texto *A ciência e a verdade*, de 1965 (*in Escritos*, 1998) ele afirma que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência. O inconsciente freudiano e a prática psicanalítica são impensáveis sem o advento da ciência moderna, mas atua pela subversão desta.

Dizemos que essa via nunca se desvinculou dos ideais desse cientificismo, já que ele é assim chamado, e que a marca que traz deste não é contingente, mas lhe é essencial. E que é por esta marca que ela preserva seu crédito, malgrado os desvios a que se prestou, e isso na medida em que Freud se opôs a esses desvios sempre com uma segurança sem retardos e com um rigor inflexível⁸⁷.

Para Lacan, o conceito de sujeito é determinado pela ciência moderna, ou seja, é ela quem determina um modo específico de constituição de sujeito. Com o conceito de *cogito – penso, logo sou*, Descartes sustenta uma nova concepção de sujeito, pois seu método da dúvida leva a questionar não somente as idéias estabelecidas mas também a própria existência; a única certeza passa a ser o ato de pensar (necessário até para se duvidar); todas as outras certezas do sujeito são destituídas, desmanteladas; cai o saber que sustentava a imagem que definia o sujeito e surge o sujeito pensante. O ato de pensar é que vai situar o sujeito no campo simbólico, ou seja, no campo da linguagem: quando penso, existo. Uma vez que há pensa-

⁸⁷ LACAN, J. “A ciência e a verdade”. *In, Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.871.

mento (simbólico, linguagem), há ser. O cogito afirma o ser enquanto pensante. Essa dimensão simbólica do sujeito é incorporada à psicanálise, mas Lacan acrescenta que, além do pensar, existe um sujeito que pensa. Este ser, este existente, Lacan vai chamar de sujeito. E, para além da má fé e para aquém da boa vontade desse sujeito pensante, ele é responsável por seus atos, seus pensamentos, bem como por aquilo que ele menos conhece e menos domina: seu gozo.

Lacan também sustenta que a ciência, apesar de ter criado uma nova concepção de sujeito, para constituir-se como tal, precisa excluir sua própria criação: o pensamento sem qualidades, ou seja, o despojamento de qualquer atributo para o sujeito. Assim, para Lacan, a psicanálise toma em seu campo de trabalho o resto deixado pela ciência, o sujeito do inconsciente. Mas isso implica uma subversão do sujeito da ciência. Lacan reformula, então, o “penso, logo sou”, para a afirmação do “penso onde não sou, logo, sou onde não penso” (LACAN/1964, 1995). Inaugura, assim, um outro lugar para o pensamento: o inconsciente. O sujeito do pensar é o sujeito do inconsciente, sujeito dividido [S], cindido entre saber e verdade.

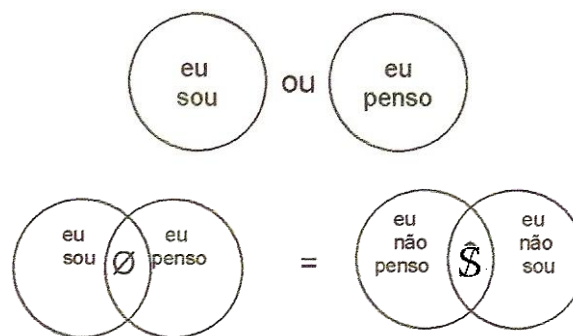


Fig. 26

Esse novo paradigma do sujeito pensante faz emergir um sujeito sem garantias, fundado num para além da consciência, na evanescência, na dúvida, na incerteza do saber. Lacan denomina esse momento do sujeito (momento da dúvida), esse intervalo, esse instante entre dois significantes, como o sujeito do inconsciente⁸⁸, pois é nesse momento de dúvida que algo da verdade do sujeito se dá a conhecer e causa ruptura com o que já estava estabelecido. Isso causa desorganização da estrutura do eu, constituído imaginariamente como uma totalidade.

⁸⁸ Sujeito, em Lacan, é postulado, num primeiro momento não distinto de pessoa, de indivíduo. Mas, num segundo tempo Lacan o define sujeito do inconsciente.

Temos então o sujeito dividido. O saber do sujeito dividido é incompleto, o que possibilita espaço para o não-saber advir, para se construir um saber sobre o não-sabido. O inconsciente é justamente isso, um saber não-sabido. Por isso Lacan vai dizer em seu texto, “O Aturdido” (*in Outros Escritos*, 2003), que o saber faz a verdade do discurso psicanalítico.

3.3 - Inconsciente e linguagem

Sob a pele das palavras há cifras e códigos.

– Carlos Drummond de Andrade –

3.3.1. Saber sobre o não-sabido

Que é o inconsciente para a psicanálise?

O inconsciente não é simplesmente ser não-sabido. O próprio Freud já o formulou dizendo *Bewusst*. Aproveito-me, aqui, da língua alemã, em que pode estabelecer uma relação entre *Bewusst* e *Wissen*. Na língua alemã, o consciente da consciência formula-se como o que verdadeiramente é, a saber, o gozo de um saber. A contribuição de Freud foi a seguinte: não há necessidade de saber que se sabe para gozar de um saber. (LACAN, *Conferência em Genebra, sobre o sintoma*)⁸⁹.

O termo *inconsciente* trata-se de um saber não-sabido. Mas, infelizmente, ainda hoje muito se confunde *inconsciente* com *inconsciência*. *Inconsciente* não é o oposto de consciência (esta tem por oposição a *inconsciência*). Em alemão (tanto na escrita antiga quanto na atual), os termos usados por Freud mostram claramente essa diferença, que se perde no português:

- *bewußt* (escrita antiga) / *bewusst* (alemão atual) → consciente
- *Bewußtheit* ou *Bewußtsein* / *Bewusstheit* ou *Bewusstsein* → consciência
- *bei Bewusstsein* → consciência, consciência de
- *unbewußt* / *unbewusst* (com a letra **u** minúscula) → inconsciência
- *Unbewußt* / *Unbewusst* (com a letra **U** maiúscula) → inconsciente
- *wußt* / *wiessen* → saber

⁸⁹ In Revista *Opção Lacaniana*. Edições Eólia. Nº 23, dez. 1998, p. 9.

A seguir temos as derivações e evolução do termo *Unbewusst*, pontuadas por Christian Dunker:

“**Unbewusst** (adjetivo – inconsciência) procede do termo *wiessen*, que é de fato *saber*. A derivação é o particípio perfeito de um verbo antigo e já extinto *bewissen*, que significava: *orientar-se, encontrar-se, saber de*. O radical *be*, indica aqui reflexividade, portanto, saber que sabe *de si*, saber consciente *de si*. *Be*, torna transitivo um verbo intransitivo. Mas para designar este de-si, introduz-se o verbo *sein*: **Bewusst-sein** (consciência). Ocorre que em português, **sein** (**étre**) inclui tanto *ser*, quanto *estar*. Mas aqui a antiga acepção romano-germânica do verbo extinto *bewiessen* vem em nosso auxílio. Notemos como ela refere-se mais a dimensão do estar (orientado, encontrado, *sabido* – em sentido de ciente ou cômico) do que à dimensão do ser (ser sábio, que a expressão *saber-de-si*, ou **o si**, convidam tão fortemente. O radical **be**, está presente no Indo Europeu como contração de *ambhi* (em torno de, ou duplicidade, como no grego *ambi-valência*), torna-se no gótico e no antigo alto-alemão (bi) e no médio alto alemão torna-se (be). Ele indicava, como prefixo verbal, ‘a direção espacial de um process’”, como em **befallen** – acontecer, atacar, acometer ... também origem de caso, como em caso clínico. Mais tarde passou a designar também ‘*intervenção temporalmente limitada sobre um objeto ou pessoa*’.[...] Daí se evolui para o substantivo **das Bewusste** (o consciente), cuja negação nos dá **das Unbewusste** (o inconsciente).”⁹⁰

Assim, Lacan⁹¹ pode afirmar que o inconsciente não tem nada que ver com a inconsciência. Então, propõe traduzir *Unbewusst* (inconsciente) por *une-bévue* (um equívoco). O inconsciente, o equívoco, esconde um saber, nega a consciência, isto é, nega um saber. Isso é constatado nos sonhos, nos chistes e nos lapsos. O inconsciente é o não sabido que sabe *desde um equívoco* ou *de um equívoco*. Aqui devemos entender o termo *equívoco* no sentido que ele tem em francês, *équivoque*, que é o de ambiguidade, dubiedade, e não como em português, que evoca o sentido de erro.

No texto “*Talvez em Vincennes*” (in *Outros Escritos*, 2003, p. 317), Lacan aponta a convergência da gramática e do equívoco: da gramática, na medida em que ela *faz rasgo do sentido* – o que ele mesmo traduz por: *faz uma sombra da presa do sentido*; do equívoco,

⁹⁰ DUNKER, Christian I. Lenz. *Comentário sobre as Identificações no Seminário XXIV – L’insu*. Trabalho apresentado na Formação Continuada dos membros da IF-EPFCL – Fórum São Paulo, no dia 08 de março de 2010. Inédito (com texto escrito para acesso dos membros). Esse estudo se refere ao Seminário, livro 24, *L’insu-que-sait de l’une-bévue s’aile a mourre*, de Jacques Lacan (novembro de 1976 a maio de 1977). Publicado na revista *Ornicar?* Bulletin périodique du Champ freudien, Paris, n. 12/13, p. 5-9, Déc.1977.

⁹¹ LACAN, Jacques. Seminário, livro 24, *L’insu-que-sait de l’une-bévue s’aile a mourre*. Inédito. Tradução para uso interno dos membros da IF-EPFCL – Brasil. Aula 1, de 16 de Novembro de 1976, As Identificações.

quando nele se reconhece a abordagem predileta do inconsciente para reduzir o sintoma: contradizer o sentido. Em outras palavras, fazer o sentido, outro à linguagem. Ele lembra nesse texto que, São João da Cruz, ao falar sobre a linguagem, diz que ela é um começo.

3.3.2 – Sujeito de um significante e seu eco no corpo

Para Lacan, o indivíduo afetado pelo significante é o suporte do sujeito. “O significante é signo de um sujeito. Enquanto suporte formal, o significante atinge um outro que não aquele que ele é cruamente, ele, como significante, um outro (indivíduo falante) que ele afeta e que dele é feito sujeito, ou, pelo menos, que passa por sê-lo” (LACAN/1972-73, 1985, p. 195). E, como vimos na introdução deste capítulo, a hipótese de Lacan (1972-73, 1985, p. 194), de o indivíduo que é afetado pelo inconsciente é o mesmo que constitui o sujeito de um significante – o que enuncia que *um significante representa um sujeito para um outro significante*, faz uma relação de equivalência entre indivíduo e sujeito. Ao acrescentar que indivíduo significa corpo (e não organismo) faz uma relação de equivalência também entre corpo e sujeito, possibilitando a afirmação de que corpo é sujeito. Daí temos, como Gerbase traduz essa hipótese, que o corpo afetado pelo inconsciente é o mesmo que constitui o sujeito de um significante, é o próprio sujeito de um significante⁹². Isso se sustenta na ideia de que o inconsciente seja o Real. Mas, como o corpo é afetado por isso?

O corpo é afetado pelo inconsciente no sentido em que um significante tem ressonância nele, num sentido em que um dizer faz eco nesse corpo e isso só é possível acontecer num corpo sensível ao significante. Se falo ao corpo do cão, ao corpo do gato, ao corpo mesmo desses animais domésticos, não há resposta porque não são corpos sensíveis ao significante, mas se falo ao corpo de vocês que estão me ouvindo nesta conferência, se por acaso eu pergunto quanto tempo eu tenho e algum de vocês me responde, significa que o corpo de vocês é sensível à palavra. (...) Essa ressonância, esse eco no corpo que é sensível a palavra é o que chamamos de pulsão.⁹³

As pulsões são, no corpo, diz Lacan e seu seminário “*O sintoma*” (1975-76, 2007, p. 18), “o eco do fato de que há um dizer. Esse dizer, para que ressoe, para que consoe [...], é preciso que o corpo lhe seja sensível. É um fato que ele o é”. Para ele, embora a voz e o olhar sejam recursos

⁹² Cf. GERBASE, Jairo. Vídeo-Conferência, *A hipótese de Lacan sobre A mulher*. Núcleo Márcio Peter de Ensino - Conexão Lacaniana. Disponível em: http://www.marciopeter.com.br/links2/inter/gerbase1_pdf.pdf (acesso em 20/02/2010).

⁹³ Ibidem.

de abordagem da realidade, e o objeto olhar faça concorrência eminente ao objeto voz, a prevalência é do objeto voz.. Em sua conferência em Genebra, Lacan diz que “é sempre com a ajuda de palavras que o homem pensa. E é no encontro dessas palavras com seu corpo que alguma coisa se esboça. [...] É aí que ele coloca o sentido”.⁹⁴ Acrescenta que, ele só tentou fazer reviver o que já tinha sido percebido pelos antigos estoícos, quando a filosofia era uma maneira de viver em relação à qual se podia perceber, muito antes de Freud, “que a linguagem, essa linguagem que não tem absolutamente nenhuma existência teórica, intervém sempre sob a forma do que chamo, com uma palavra, que desejei que estivesse o mais próximo possível da palavra *lalação – alíngua*”⁹⁵ (*lalation – lalangue*, em francês).

Para dizer isso de outra forma, talvez facilite perguntar: De onde se extrai o significante que afeta o corpo? Para isso, o inconsciente necessita de um instrumento que é o significante extraído de *lalíngua* (ou *alíngua*)⁹⁶. Como vimos, *lalíngua* (*lalangue*, escrito numa só palavra e que, portanto, produz o efeito de equívoco com *la langue* – a língua, intencionalmente proposto por Lacan) é um termo que faz aproximação com o vocábulo latino *lallare* – ato de cantar o lá, lá, lá, usado para fazer a criança dormir e que também “designa o balbucio da criança que ainda não fala, mas que já produz sons. A *lalação* é o som separado do sentido, en-

⁹⁴ LACAN, Jacques. Conferência em Genebra, sobre o sintoma (pronunciada em 04/10/1975). Rev. *Opção Lacaniana*, nº 23. Ed. Eólia. Dez. 1998, p. 9.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Optamos pelo termo *lalíngua*, embora as traduções dos textos de Lacan apresentem ora a palavra *alíngua*, ora *lalíngua*. Outros ainda preferem manter a grafia francesa, *lalangue*, por considerarem intraduzível esse neologismo de Lacan, já que ele associa o termo à *lalação* do bebê. Entretanto, nosso saudoso poeta e ensaísta, Haroldo de Campos, não recuou frente a essa desafio e foi o tradutor-inventor desse significante lacaniano: **lalíngua**. Ele recusa o termo *alíngua* pois, o prefixo “a”, em português, pode-se confundir com o de negação, de privação, que daria a entender que não há língua – o que o distancia do artigo feminino francês *La*, escolhido por Lacan, e poderia vir a significar o oposto do que se pretende com *lalangue*. Em vez de um destaque, de uma ênfase nas ressonâncias com “*lalia*”, “*lalação*” e de uma evocação de tudo o que nos afeta quanto a um fluxo polifônico das palavras, poderíamos incorrer no erro de conceber *lalangue* como uma ausência de linguagem. “Ora, LALANGUE, pode-se dizer, é o oposto de não-língua, de privação de língua. É antes uma língua enfatizada, uma língua tensionada pela ‘função poética’, uma língua que ‘serve a coisas inteiramente diversas da comunicação’”. CAMPOS, Haroldo. O afreudisiaco Lacan na galáxia de *lalíngua* (Freud, Lacan e a escritura). <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/afreudite/article/viewFile/824/665> (acesso em 21/02/2010). Disponível em: Cf também o texto *Lalíngua ou alíngua: pequena introdução*, postado pela psicanalista Dr^a Maria Holthausen, Disponível em <http://psicanaliselacanianana.blogspot.com/2009/02/lalíngua-ou-alíngua-pequeno-percurso.html> Mas deixa-se registrado, também, que o termo *alíngua* é defendido por outras pessoas, inclusive, por Jairo Gerbase, que teve contato com Haroldo de Campos. Gerbase assim escreveu em resposta ao encaminhamento que fizemos a ele, do mencionado texto de Campos: “Conheço este texto de Haroldo de Campos, [...] mas apesar do respeito que devemos ao mestre Haroldo, divergimos no fato de que embora *lalíngua* seja uma tradução que evoca a *lalação*, o fato de ser unívoca me leva a preferir *alíngua* por ser equívoca. Digo *alíngua* e você não sabe se quis dizer a língua ou *alíngua*” (23/02/2010).

tretanto, como se sabe, não separado do estado de contentamento⁹⁷. Essa lalação do bebê, essa tentativa de falar a língua materna, remete ao inconsciente real, ou seja, ao inconsciente fora do sentido⁹⁸. Essa forma de satisfação não depende da significação e introduz a consequência na linguagem, mediada pela figura materna. “Desde a origem há uma relação com lalíngua, que merece ser chamada, com toda razão, de materna, porque é pela mãe que a criança – se assim posso dizer – a recebe. Ela não aprende lalíngua” (tradução livre)⁹⁹.

Haroldo de Campos vai dizer que esse *idiomaterno*¹⁰⁰

“é ‘lalangue dite maternelle’ (‘lalíngua dita maternal’), não por nada - sublinha Lacan - escrita numa só palavra, já que designa a ‘ocupação (l'affaire) de cada um de nós’, na medida mesma em que o inconsciente ‘é feito de lalíngua’. [...] **Lalia**, **lalação** derivados do grego **laléo**, têm as acepções de ‘fala’, ‘loquacidade’, e também por via do lat. **lallare**. verbo onomatopaico, ‘cantar para fazer dormir as crianças’ (Ernout/Meillet); **glossolalia** quer dizer: ‘dom sobrenatural de falar línguas desconhecidas’ (Aurélio). Toda a área semântica que essa aglutinação convoca (e que está no francês **lalangue**, mas se perde em **alíngua**) corresponde aos propósitos da cunhagem lacaniana, servindo a justaposição enfática para frisar que, se ‘a linguagem é feita de lalíngua’, se é ‘uma elucubração de saber sobre lalíngua’, o ‘inconsciente é um saber, um saber-fazer com lalíngua’, sendo certo que esse ‘saber-fazer com lalíngua ultrapassa de muito aquilo de que podemos dar conta a título de linguagem’. O ‘idiomaterno’ - LALÍNGUA - nos ‘afecta’ com ‘efeitos’ que são ‘afectos’ resume Lacan, mostrando que sabe jogar com mestria o jogo que enuncia”¹⁰¹.

Lacan, em sua conferência em Genebra (1975), nos remete à antiguidade para dizer que desde a época de Esopo já haviam percebido que lalíngua (ou alíngua) era absolutamente capital.

⁹⁷ SOLER, Colette. *O corpo falante*. PRAXIS - Fórum do Campo laciano, Seminário de Psicanálise. Hospitais Pediátricos *La Scarpetta*, Roma, 12 de maio de 2007. Tradução de Elisabeth Saporiti para uso interno dos membros da IF-EPFCL – Fórum São Paulo.

⁹⁸ O inconsciente real (fora do sentido) difere do inconsciente transferencial, que é o inconsciente estruturado como uma linguagem.

⁹⁹ LACAN, Jacques. Conference et entretiens dans des universités nord-américaines. Scilicet n. 6/7, 1975, p.47. Tradução nossa, do texto : “[...] *c’est que dès l’origine Il y a un rapport avec ‘lalangue’ qui mérite d’être appelée, juste titre, maternelle parce que c’est par la mère que l’enfant – si je puis dire – la reçoit. Il ne l’apprend pas.*”

¹⁰⁰ Termo utilizado por Haroldo de Campos em seu poema “Ciropédia ou a Educação do Príncipe”, de 1952).

¹⁰¹ CAMPOS, Haroldo. *O afreudisiaco Lacan na galáxia de lalíngua (Freud, Lacan e a escritura)* - <http://revistas.ulsofona.pt/index.php/afreudite/article/viewFile/824/665> (acesso em 21/02/2010). Os conceitos lacanianos aí desenvolvidos por Campos podem ser encontrados em LACAN, O Seminário, livro 20, *Mais, ainda*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1985, especialmente na aula de 26 de junho de 1973: *O rato no labirinto*.

Não é por acaso que, na *alíngua*, qualquer que seja ela, na qual alguém recebeu uma primeira marca, uma palavra é ambígua. [...] É absolutamente certo que é pelo modo como a *alíngua* foi falada e, também, entendida por fulano ou beltrano, em sua particularidade, que alguma coisa, em seguida, reaparecerá nos sonhos, em todo tipo de tropeço, em todo tipo de formas de dizer. [...] É nesse *motérialisme*¹⁰² que reside a tomada do inconsciente – quero dizer que o que faz com que cada um não tenha encontrado outros modos de se sustentar não é senão o que chamei de sintoma.¹⁰³

Podemos dizer que lalíngua é a língua da magia, a língua das crianças e também dos amantes, pois ambos fazem uso da palavra fora da significação. Lalíngua está em oposição à linguagem estruturada, que separa o saber do real, uma vez que ela é um saber que está inteiramente investido no fazer, um saber-fazer (*savoir-faire*), um saber-fazer com isso que está aí.

O que sustenta a hipótese do inconsciente, para a psicanálise, é justamente a maneira que o sujeito encontrou de se impregnar pela linguagem. Daí, a máxima lacaniana de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. E o inconsciente, para afetar o corpo, vale-se do significante extraído de lalíngua – que é o modo que a criança pequena lida com os significantes antes mesmo de ter acesso ao seu sentido. Temos então a língua materna (em nosso caso, a língua portuguesa) e lalíngua do inconsciente. Lalíngua “é constituída das interpretações equivocadas do sentido das palavras. Com ela se constroem o sonho, o lapso, a piada, a poesia e o sintoma”¹⁰⁴ – que a psicanálise sustenta serem as formações do inconsciente. Por ser anterior ao significante-mestre (S₁), lalíngua não serve como instrumento de comunicação, mas é uma forma de tecer um esboço de laço social. A língua nos serve como meio de comunicação – mesmo que seja uma comunicação truncada, pois a comunicação nunca é toda. Entretanto, lalíngua é fonte de mal-entendidos, isto é, lalíngua do inconsciente serve ao mal-entendido. Enquanto a linguagem e o discurso podem ser considerados uma defesa contra o real, *lalangue* veicula o real.

Para Lacan¹⁰⁵ a formação do sintoma depende destes mal-entendidos, os quais vão se depositando como um aluvião e que forma o sintoma. Para a psicanálise, todo sintoma é uma

¹⁰² Condensação, em francês, de *mot* (palavra) e *matérialisme* (materialismo), isto é, materialismo da palavra.

¹⁰³ LACAN, Jacques. Conferência em Genebra, sobre o sintoma (pronunciada em 04/10/1975). Rev. *Opção Lacaniana*, n° 23. Ed. Eólia. Dez. 1998, p. 9.

¹⁰⁴ GERBASE, Jairo. Vídeo-Conferência, *A hipótese de Lacan sobre A mulher*. Núcleo Márcio Peter de Ensino - Conexão Lacaniana. http://www.marciopeter.com.br/links2/inter/gerbase1_pdf.pdf (acesso em 20/02/2010).

¹⁰⁵ Cf. LACAN, Jacques. Conferência em Genebra, sobre o sintoma (pronunciada em 04/10/1975). Rev. *Opção Lacaniana*, n° 23. Ed. Eólia. Dez. 1998.

responsabilidade do sujeito, uma vez que encontra nele um benefício; mesmo quando a pessoa se queixa de um determinado sintoma (angústia, tristeza, etc.), há ali uma satisfação, ou seja, o gozo.

Temos assim a língua como suporte da ideia de significante, e este (o significante) como a causa de gozo. Para Lacan, a língua é o ponto-chave de articulação entre corpo e gozo, e no campo de *lalíngua*, a operação da fala. É no encontro das palavras com o corpo que alguma coisa se esboça, tropeça. O ser falante, diz Lacan, é essa relação perturbada com seu próprio corpo que se chama gozo.

Ao citar o discurso científico, que tateia em vista ao que se possa produzir de saber, Lacan (1972-73, 1985, p. 188) afirma que “a linguagem é apenas aquilo que o discurso científico elabora para dar conta do que chamo de alíngua”. Para ele o saber (diferente de aprendizagem e de conhecimento) é um enigma que se presentifica pelo inconsciente – como é revelado pelo discurso analítico, para quem o saber é o que se articula. “A gente poderia ter percebido isso há um bocado de tempo, pois traçar os caminhos do saber, não se fazia senão articular coisas e, durante muito tempo, centrá-las no ser. Ora é evidente que nada é, senão na medida em que é dito que isso é” (LACAN, 1985, p. 188).

Em seus matemas¹⁰⁶ Lacan, vai nomear este saber de S_2 , ou seja, é um significante posterior, que está necessariamente ligado a um significante anterior, ao significante-mestre (S_1), portanto o saber se produz a partir da cadeia significante.

“Se eu disse que a linguagem é aquilo como o que o inconsciente é estruturado, é mesmo porque, a linguagem, de começo, ela não existe. A linguagem é o que se tenta saber concernentemente à função da alíngua. Certamente, é assim que o próprio discurso científico a aborda, exceto que lhe é difícil realizá-la plenamente, pois ele não leva em consideração o inconsciente. O inconsciente é o testemunho de um saber, no que em grande parte escapa ao ser falante. Este ser dá oportunidade de perceber até onde vão os efeitos da língua, pelo seguinte, que ele apresenta toda sorte de afetos que restam enigmáticos. Esses afetos são o que resulta da presença de língua no que, de saber, ela articula coisas que vão muito mais longe do que aquilo que o ser falante suporta de saber enunciado. A linguagem, sem dúvida, é feita de alíngua. É uma elocubração de saber sobre alíngua. Mas o inconsciente é um saber, um saber-fazer com alíngua. E o que sabe fazer com alíngua ultrapas-

¹⁰⁶ Matema é um termo criado por Lacan, em 1971, a partir do mitema de Lévi-Strauss e do termo grego *mathe-ma* (conhecimento), para designar uma escrita algébrica capaz de expor cientificamente os conceitos psicanalíticos, e que permitem transmiti-los em termos estruturais. São fórmulas que representam de maneira simbólica os termos de uma estrutura as relações de seus componentes entre si.

sa de muito o de que podemos dar conta a título de linguagem.” (LACAN, 1972-3, 1985, p.189).

Lacan nos mostra assim que a língua (ou a língua) nos afeta primeiro.

O significante primordial leva Lacan a formular que o significante é aquilo que representa um sujeito para um outro significante - formando a cadeia significante. “Este é o sujeito-hipótese, por sua evanescência. O sujeito é uma hipótese e há um indivíduo falante que o suporta. A única prova disto: o significante se torna signo, ou seja, o significante é chamado a fazer sinal. Signo extraído de língua.”¹⁰⁷

3.3.3 - Relações do sujeito com a rede significante e com o gozo

Ao conceber o inconsciente estruturado como uma linguagem, Lacan pode afirmar que a linguagem não permite dizer tudo, a linguagem não é somente comunicação. E é justamente porque nem tudo é significante que ele introduz a noção de gozo em seu ensino. Há o significante, mas há também o gozo. As manifestações do gozo escapam ao funcionamento do princípio do prazer e trazem à tona a questão do manejo do gozo uma vez que o acesso a este é impossível pela via da lei do prazer e, ao mesmo tempo, é barrado pela Lei.

O desejo está submetido às leis da linguagem (metáfora e metonímia), sendo que a Lei primordial da interdição do incesto é a própria condição da palavra. Ao ter o gozo proibido, o sujeito pode ter acesso ao uso da palavra. É pelo ato da palavra que o gozo sofrerá profunda modificação. É da língua que procede toda animação do gozo corporal. O gozo é indizível, inefável, mas pode ser delineado pelo discurso. Nada do simbólico ou do imaginário dá acesso ao real, daí a necessidade do sintoma.

Para Lacan a linguagem não está feita para dizer a verdade. Até mesmo o contrário. Com seu complexo aforismo, *O que se diga fica esquecido atrás do que se diz no que se ouve*¹⁰⁸, ele diz que quando se fala se esquece o que se fala – tomada no sentido do que temos que dizer. Ou seja, o conteúdo verdadeiro está esquecido atrás do que se diz.

¹⁰⁷ GIANESI, Ana Paula. Texto-estudo do capítulo XI, *O rato no labirinto*, do seminário 20 de Lacan, *Mais, ainda*, apresentado na Formação Continuada dos membros da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – Fórum São Paulo, em 23/11/2009. Inédito.

¹⁰⁸ Lacan, Jacques. O aturdido. *Outros Escritos*. 2003. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p. 448.

Já podemos notar que Lacan faz uma construção do *parlêtre*¹⁰⁹ (ser falante, loquente, falasser), o qual só se apreende a partir do falar. Par-être – ser ao lado de, causador ao lado de. É o que faz cada um de nós signo e significante. O fato de sermos falantes produz os discursos que estruturam a ordenação das relações entre seus elementos:

- significante mestre/primordial (S₁);
- saber (S₂ - lê-se: significante dois);
- sujeito (S) - trata-se do sujeito barrado, sujeito do inconsciente;
- mais-gozar (objeto *a*) - isto é, sem representação na linguagem, ausente, inefável, ou seja, é o real, o gozo. A letra “a”, minúscula, que vem de *autre* (que em francês quer dizer *outro*), foi uma escolha de Lacan para determinar um lugar importante em seus matemas, pois o objeto *a* é o condensador de gozo, o resto de gozo que resiste à significantização.

Aí temos a estruturação das relações do sujeito com a rede significante e com o gozo.

As estruturas permitem caracterizar o que se passa em virtude da relação fundamental, “aquela que defini como sendo a de um significante com um outro significante. Donde resulta a emergência disso que chamamos sujeito – em virtude do significante que, no caso, funciona representando esse sujeito junto a um outro significante” (LACAN, 1969-70, 1992, p. 11).

Nesse seminário, *O avesso da psicanálise*, Lacan (1969-70, 1992, p. 10s) apresenta o discurso como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra – esta sempre mais ou menos ocasional. A isso ele prefere chamar de *discurso sem palavras*, pois o discurso pode bem subsistir sem palavras em certas relações fundamentais – as quais não poderiam se manter sem a linguagem. A linguagem é instrumento que instaura um certo número de relações estáveis, nas quais pode inscrever-se algo que vai muito além das enunciações efetivas. Nossa conduta e nossos atos se inscrevam em certos enunciados primordiais sem necessidade das enunciações.

Lacan apresenta quatro discursos como fundamentos dos laços sociais:

- discurso do mestre/senhor – associado ao poder;
- discurso da histérica – associado ao sintoma;

¹⁰⁹ A tradução do termo francês *parlêtre* tem sido *falasser*, mas isso soa estranho em português pela homofonia com *falecer*. E não é isso. *Falasser* tem mais a ver com *falácia*

- discurso da universidade – associado ao saber
- discurso do analista – associado à causa de desejo.

Posteriormente ele introduz o discurso capitalista, uma variante do discurso do mestre.

Nos matemas (formalizações matemáticas que possibilitam outra dimensão que não a do sentido) dos discursos, Lacan apresenta os giros de um discurso ao outro para mostrar como o amor ao saber, ou seja, a transferência, é o signo de que se muda de discurso. Para escrever os discursos, ele utiliza quatro termos (cf. seminário 20, *Mais, ainda*, 1985, p. 27):

- S_1 → o significante (sê-lo) mestre; o significante pelo qual os outros significantes são ordenados;
- S_2 → o saber (constituído enquanto cadeia significante);
- $\$$ (S maiúsculo cortado por uma barra) → o sujeito (sujeito do inconsciente, barrado pelo significante);
- objeto a → o mais-gozar, condensador de gozo e causa do desejo.

Pela teoria quadripartite, Lacan apresenta essas quatro letras em quatro diferentes lugares, divididos dois a dois ao modo de quadrantes e separadas por barras, cuja função é a de ser o sinal que estabelece a resistência à significação – operação chamada recalçamento. Cada um dos quatro lugares de apreensão do efeito significante pelo sujeito, são designados por da seguinte forma:

<u>1. agente ou poder ou semblante</u>	<u>2. Outro/outro, ou trabalho ou gozo</u>
4. verdade	3. produção/perda ou mais-gozar

Ao seguir os giros de um discurso ao outro, Lacan utiliza setas de implicação no sentido levogiro (*com rotação para a esquerda*) ou dextrogiro (*com rotação para a direita*) para entender como se passa de um discurso ao outro, por progressão (sentido horário) ou por regressão (sentido anti-horário), e justificar que o amor ao saber (transferência) é o signo de que se muda de discurso.

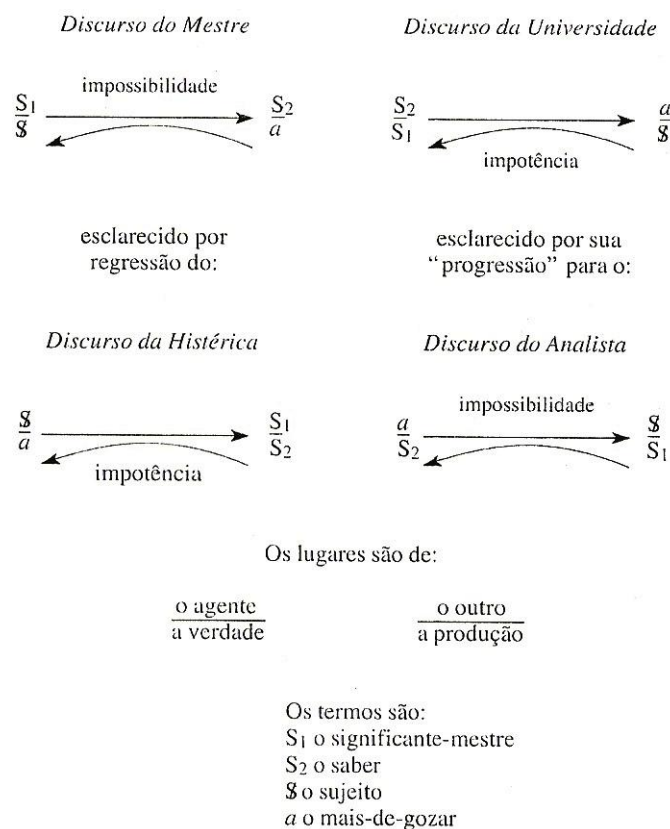


Fig. 7 – Matema dos discursos

Com essa teorização, Lacan possibilita a formalização e questionamentos dos discursos constituídos e demonstra o modo de operação próprio do discurso do psicanalista. “Localiza, desta forma, os eixos da subversão psicanalítica e acaba por subverter a própria psicanálise”, diz Lacan em seu texto “O Aturdido” (*in Outros Escritos*, 2003).

A subversão se dá porque o saber, de que aqui se trata, não é o desejo de saber – este não tem qualquer relação com o saber. O que conduz ao saber não é o desejo de saber, mas o discurso da histérica. Lacan, no texto “O Aturdido” (*in Outros Escritos*, 2003), afirma que o saber faz a verdade do discurso analítico, pois a clínica psicanalítica se sustenta na histerização do discurso, isto é, num saber que não se sabe. O discurso da histérica possibilita que haja um homem motivado pelo desejo de saber. Ela quer que o homem saiba que valor ela própria tem, porque, como objeto “a”, ela é queda do efeito de discurso. “O que a histérica quer que se saiba é, indo a um extremo, que a linguagem derrapa na amplidão daquilo que ela, como mulher, pode abrir para o gozo. Mas não é isto que importa à histérica. O que lhe importa é que o outro chamado homem saiba que objeto precioso ela se torna nesse contexto de discurso” (LACAN/1969-70, 1992, p. 32). O que se descobre na experiência de qualquer psicanálise é justamente da ordem do saber, e não do conhecimento ou da

representação, diz Lacan, em *O avesso da psicanálise*. Trata-se de algo que liga um significante (S₁) a um outro significante (S₂). “É em tal relação, no entanto, e justamente na medida em que ela não se sabe, que reside a base do que se sabe” (LACAN/1969-70, 1992, p. 28).

O que é então o sujeito? O sujeito é aquilo que escapa ao objeto “a”. E, o objeto “a” é justamente aquilo que falta essencialmente, aquilo que não é predicável. Lacan define o objeto “a” como *ousia* – termo aristotélico que aqui se refere à essência, isto é, a substância -, uma vez que, para ele, a essência é da ordem do gozo para os seres falantes.

Ao pontuar *ousia* na ordem do gozo, Lacan parece ter conseguido ultrapassar a confusão gerada em torno desse termo aristotélico desde sua tradução para o latim. Julián Marías esclarece a origem, as confusões posteriores e o que realmente podemos ler no conceito de substância, fundamental no pensamento aristotélico e, com o qual as coisas começam a se alterar porque, originalmente, ele diz *ousia*, e não substância.

“A palavra *ousía* quer dizer primariamente os bens, a fortuna, as propriedades de algo. A *ousía* é o que uma pessoa tem; ela tem por exemplo uma casa e umas terras, umas vacas, isto é sua *ousía*, fundamentalmente. E precisamente um conceito muito importante, o conceito de liberdade, *eleutheria*, está ligado a isto, o homem livre é o homem independente, que tem uma *ousía*, que tem uns certos bens dos quais vive, dos quais pode dispor. Esse repertório de possibilidades de quem tem algo, isso é a *ousía*. Nós usamos esta palavra, em sua versão latina, *sub-stantia*, que quer dizer o que está debaixo, o que está de pé, debaixo, aquilo que subjaz... Há aí duas palavras gregas, *hypostasis* e *hipokeimenon*. Na realidade, a palavra substância é tradução de *hypostasis*, o que está de pé, embaixo. Aristóteles emprega também a palavra *hipokeimenon*, o que sub-jaz. Há a substância e o que é subjacente. Subjacente a que? Ao que ocorre, ao que acontece, ao que sobrevém, ao que Aristóteles chama *simbebekos*, do verbo *ymbainein*, isto é, os acidentes. A substância, dirá Aristóteles, subjaz a seus acidentes. Esta mesa que vemos é retangular, esta mesa é dura, é de tal cor... Predico diferentes atributos da substância, que está subjacente, substante. Essa é fundamentalmente a substância, está naturalmente com acidentes que ela sustenta ou suporta. O que ocorre é que em Aristóteles o sentido primário não é esse, não é o de ser substrato, ou subjacente, ou substante; não, não: é a riqueza, é a possibilidade, digamos a concreta realidade da substância. A tradução latina, ao que parece, de Cícero, e que passou naturalmente às línguas modernas, debilita afinal o sentido primário da palavra *ousía*. Isso é capital, e possibilita uma reabilitação enormemente importante na história da filosofia, porque prevaleceu uma tendência de ver a substância como o substante, o que está debaixo de, o que é suporte de acidentes ou propriedades, e assim se elimina o sentido principal, o sentido radical.”¹¹⁰

¹¹⁰ MARÍAS, Julián. Disponível em: <http://www.hottopos.com/harvard3/jmarist.htm> (acesso em 15/02/2010). Conferência, mantida no estilo oral, do curso “*Los estilos de la Filosofía*”, Madrid, 1999/2000.

3.4. Linguagem e gozo

Por ser o gozo o foco da pesquisa em questão, faz-se necessário ao menos um sintético apanhado do percurso do estatuto do gozo e sua relação com a linguagem.

Foi a partir do seminário 20, *Mais, ainda (Encore – 1972-73)* que Lacan inaugurou um novo momento em seu ensino. Antes o gozo era referido ao grande Outro (A) e à linguagem. Para essa palavra Outro, Lacan utiliza a letra “A”, maiúscula, que representa o grande Outro (*Autre*, em francês). Assim, Lacan difere o grande Outro (A) do pequeno outro (objeto “a”). Sendo o grande Outro (A) o *tesouro dos significantes* (lugar do código, do simbólico), o sujeito encontra aí a via de sua própria constituição, ou seja, é da relação com o Outro da linguagem que o sujeito se constitui. Mas o Outro da fala é o Outro enganador e que sempre reserva sua parte de desconhecido. É o Outro da boa e da má-fé. “Também é o lugar onde se desenrolam, à revelia do sujeito, todas as operações com que se determina seu ser ou seu desejo. Lacan o chama igualmente ‘lugar da verdade’, já que o que se significa a partir desse lugar é o verdadeiro pensamento do sujeito, mesmo que seja uma fantasia mentirosa” (SAFOUAN, 2006, p. 202).

A partir de *Mais, ainda (Encore)*, Lacan propõe uma articulação entre linguagem e gozo, sendo que aqui se trata de fazer a passagem para a linguagem que não faz laço, lalíngua. Ele fez, assim, a passagem da incidência causal da linguagem para a lalíngua. “O inconsciente estruturado como uma linguagem era pensado como feito de significantes, mas os significantes não eram, necessariamente, palavras”.¹¹¹

A linguagem, que é a capacidade de comunicação, não permite dizer tudo, se equivocada; há algo que a transcende; nunca será possível entender tudo, dizer tudo, saber tudo. Daí temos o sujeito do inconsciente, sujeito dividido pela linguagem. Dividido porque a linguagem faz ruptura, desnaturaliza. Antes dessa divisão do sujeito, há o gozo pleno.

Na perspectiva lacaniana, pode-se dizer que, ao se desnaturalizar, o ser humano passa a vida atrás do objeto perdido desde sempre, numa tentativa de completude. Perdemos o gozo

¹¹¹ SOLER, Colette. *O corpo falante*. PRAXIS - Fórum do Campo lacaniano, Seminário de Psicanálise. Hospitais Pediátricos *La Scarpetta*, Roma, 12 de maio de 2007. Tradução de Elisabeth Saporiti para uso interno dos membros da IF-EPFCL – Fórum São Paulo.

pleno ao sermos incorporados pela linguagem, mas fica um resto de gozo. A possibilidade de gozo, que se encontra nesse nada de palavras, é muito bem expressa por Clarice Lispector (1998, p. 176):

Eu tenho à medida que designo - e este é
o esplendor de se ter uma linguagem.
Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar.
A realidade é a matéria-prima,
a linguagem é o modo como vou buscá-la - e como não acho. Mas é do
buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia,
e que instantaneamente reconheço.
A linguagem é o meu esforço humano.
Por destino tenho que ir buscar e
por destino volto com as mãos vazias.
Mas - volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através
do fracasso de minha linguagem.
Só quando falha a construção,
é que obtenho o que ela não conseguiu.

"A Paixão Segundo GH" - Clarice Lispector (1968)

Esse efeito de furo que a poesia nos traz em sua arte, mostra justamente aquilo que a psicanálise sustenta ao dizer que a linguagem nos precede e que é ela quem nos incorpora, e não o contrário. Isso já nos foi anunciado no Evangelho segundo São João (1,1 e 14): “No princípio era o Verbo [...]. E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” Esta referência bíblica é tomada por Lacan, em seu seminário *A Angústia* (1962-63), ao conceituar o traço unário, como o traço fundante do sujeito. “O traço unário está antes do sujeito. ‘No começo era o verbo’, isso quer dizer, no começo é o traço unário”.¹¹²

O traço unário é uma elaboração de Lacan, no seminário *A transferência* (1960-61), ao termo alemão *einziger Zug* tirado de Freud, *Psicologia de grupo e a análise do ego* (1921), quando este elabora a teoria da identificação (*Identifizierung*). Freud descreve aí três modos de identificação: 1. identificação ao pai; 2. identificação regressiva – resultante da relação de amor, e na medida em que o objeto se recusa ao amor; 3. identificação histérica – “identificação que provém de o sujeito reconhecer no outro a situação total, global em que ele vive”

¹¹² LACAN, Jacques. Seminário (1962-63), *A angústia* (publicação para circulação interna). Centro de estudos freudianos do Recife, p. 30.

(LACAN/1960-61, 1992, p. 343); é a identificação ao nível do desejo. “Freud se detém, em seu texto, para nos dizer expressamente que, nos dois primeiros modos de identificação que são fundamentais, a identificação se faz sempre por *ein einziger Zug*” (LACAN/1960-61, 1992, p. 344), isto é, por um traço único.

O *ein einziger Zug*, esse traço singular, ganha um caráter estrutural em Lacan, que o toma como o primeiro ponto de identificação simbólica, ou seja, o “traço unário”. O traço unário é fundamental para a identificação numa primeira relação do sujeito com o significante. Lacan faz questão de enfatizar que, apesar de convergir com a noção de significante, o *einzigster Zug*, esse traço único, não é dado como significante, mas que é possivelmente um signo. Para se afirmar que o traço unário é um significante é necessário que ele seja posteriormente utilizado em, ou que esteja em relação com uma bateria significante. Mas, o que é definido pelo traço unário, diz Lacan, é o caráter pontual da referência original ao grande Outro na relação narcísica. O olhar do grande Outro, por exemplo, deve ser concebido como sendo interiorizado por um signo. Isso é suficiente, basta este pequeno signo, o traço unário. Não é necessário todo um campo de organização e de uma introjeção maciça. Este ponto do traço único, “este signo do assentimento do Outro, da escolha de amor sobre a qual o sujeito pode operar, está ali em algum lugar e se regula na constituição do jogo do espelho. Basta que o sujeito vá coincidir ali em sua relação com o Outro para que este pequeno signo, este *einzigster Zug*, esteja à sua disposição.” (LACAN/1960-61, 1992, p. 344).

Assim, temos uma distinção radical entre o ideal do eu e o eu ideal. No *ideal do eu* o que temos é uma introjeção simbólica, enquanto que o *eu ideal* trata-se de uma fonte de uma projeção imaginária. Feita essa distinção podemos melhor compreender que a satisfação narcísica que se desenvolve na relação com o eu ideal, afirma Lacan, depende da possibilidade de referência a este termo simbólico primordial, o traço unário.

Isso permite localizar a identificação como decorrente de um traço, de um significante, isto é, do simbólico, e não da imagem. A identificação do sujeito é então determinada por um significante que registra a ausência da falta. Essa marca primeira, essa *letra*, que permite emergir o sujeito, traz também a memória de um gozo perdido. Isso inaugura o processo de repetição característico do movimento inconsciente.

A noção de traço unário é importante para a teoria do amor na psicanálise. “Só existe amor para um ser que pode falar” (LACAN/1960-61, 1992, p. 344), isto é, para o ser inscrito na linguagem. Assim, o amor é concebível apenas na perspectiva da demanda.

Ao que resta do embate da linguagem com o ser, ou seja, da linguagem com a pulsão, é o resto de gozo que não conseguiu ser incorporado pela linguagem. Esse resto, irreduzível à linguagem, que Lacan nomeia de objeto *a*, é o real, aquilo que não foi possível simbolizar.

Nessa nova articulação, a linguagem, o significante, não implica apenas uma operação de perda, como na idéia anterior (seminário de 1969-70) - onde temos a extração de gozo pelo significante, mas também de agenciamento de algo que resta para o ser falante, mas sempre como gozo. A linguagem tem efeitos de mortificação do gozo, mas haverá sempre um resto do qual nunca saberemos do que se trata.

Em seu seminário “*O corpo falante*”, Colette Soler enfatiza esse aspecto do significante a nível do gozo, uma vez que esta nova proposição de Lacan inverte sua primeira tese, mais conhecida, “que afirmava o efeito mortificante do simbólico, seu poder de subtração do gozo real”¹¹³. Nessa nova proposição, como vimos acima, Lacan acrescenta que além do princípio de perda que linguagem comporta, ela agencia aquilo que sobra ao falante na relação com o gozo. Vemos assim que a linguagem afeta também o gozo, “fragmentando-o ao sabor das zonas erógenas e das montagens da pulsão ao redor dos objetos-mais-de-gozo”¹¹⁴. É o significante se fazendo causa do corpo pulsional. Podemos afirmar que falamos pelo corpo pulsional, pois, como já foi dito acima, as pulsões são o “eco no corpo do fato de que há um dizer” (LACAN/ 1975-76, 2007, p. 18).

Soler nos lembra que após tais elaborações Lacan pode perceber que, além de princípio de ordenação, o próprio significante é objeto de gozo, ele próprio é gozado (*joui*). De que forma o significante é gozado? Lacan apresenta a literatura, especialmente a poesia, como significante gozado, pois, por ela demonstra melhor que há um gozo da linguagem. Entretanto há outras formas de gozo do significante, como por exemplo, o sintoma do corpo – onde os

¹¹³ SOLER, Colette. *O corpo falante*. PRAXIS - Fórum do Campo lacaniano, Seminário de Psicanálise. Hospitais Pediátricos *La Scarpetta*, Roma, 12 de maio de 2007. Tradução de Elisabeth Saporiti para uso interno dos membros da IF-EPFCL – Fórum São Paulo.

¹¹⁴ Ibidem.

significantes decifrados tomaram corpo, isto é, são significantes gozados pela via de sua encarnação. Ao comentar Lacan, Soler afirma que

“o sintoma é uma forma de gozar de um inconsciente de alguma forma passado para o real, e o inconsciente é o significante que afeta não o sujeito, mas seu gozo. Se digo ‘meu inconsciente’ é porque é meu corpo, aquele que eu tenho e que é afetado não apenas no nível da pulsão, mas também no do sintoma”¹¹⁵.

Ao tomar o corpo pelo simbólico, Lacan renova a articulação entre linguagem e gozo, bem como entre o significante e a fala. Numa primeira definição ele toma o real como o impossível, mas, no final de seu ensino, o real se encontra da mesma forma no sintoma e na língua. Por sua fixidez, o real se distingue da verdade cuja consistência se prende à miragem, à ilusão.

3.5. Real, o expulso da realidade

Em psicanálise o conceito de real é bem distinto daquele comumente usado, onde real e realidade parecem dizer a mesma coisa. Também se distingue do conceito de real dado pela filosofia, mesmo que esta pontua a diferença entre real e realidade.

De forma geral, essa aparência de igualdade entre real e realidade já desaparece ao se afirmar que toda realidade é real, mas nem todo real faz parte da realidade. Nessa perspectiva, quando a mente humana apreende o concreto ela forma a realidade e o conhecimento. A realidade existe fora da mente humana e diz respeito aos objetos concretos – a parte do real que está fora da mente humana, mas não é o todo do real. O real, para a filosofia, é tudo o que existe, sendo concreto (flor, mesa, etc.) ou não (bondade, amor, etc. – é real porque existe na mente humana), pois abrange tudo o que está dentro ou fora da mente humana. Ao observar um objeto concreto, a mente, por meio dos sentidos, capta a imagem e as sensações obtidas formando uma imagem do objeto. O conjunto de modelos mentais, chamado realidade, envolve modelos tridimensionais sinestésicos, isto é, as sensações dos sentidos (cheiro, cor, textura,

¹¹⁵ Ibidem.

etc.), e também os valores advindos do grupo cultural em que o indivíduo está inserido. Assim, a relação humana se dá não com o concreto, mas com a realidade criada.

O real, na psicanálise, é aquilo que se encontra antes do nascimento do sujeito do inconsciente e sua passagem simbólica à existência. Comumente encarnado pela mãe, o real, ou seja, o gozo, sofre a intervenção simbólica, advinda da Lei humana da linguagem, significada pelo Nome-do-Pai. A função paterna que aí entra fazendo interdição ao gozo, não é necessariamente realizada pelo pai (homem), pois ela é um atributo da Lei (interdição do incesto) e, portanto, pode ser desempenhada por qualquer pessoa (homem ou mulher) que faça corte ao gozo, salvando a criança do capricho materno.

Com a entrada do simbólico, o Real é expulso da realidade. Não podemos confundir realidade com real. O real não é a realidade ordenada pelo simbólico - que a filosofia chama 'representação do mundo exterior'. Freud (1924) já havia pontuado que é real não o que se encontra, mas o que se reencontra. Aí o real ganha dimensão teórica em simultâneo com a negação, pois se o real tem de ser reencontrado, e o objeto de desejo é por definição um objeto para sempre perdido, o real é também o impossível.

O real é o que já estava lá, *a priori*. Entretanto, ele é também o que escapa à tomada total pelo simbólico, ou seja, há um resto de gozo impossível de ser simbolizado (objeto "a"), um resto que não pode ser calado pelo simbólico.

O real intervém de forma a elidir, a suprimir o sujeito, determinando por sua própria intervenção o recalçamento. É nessa elaboração que Lacan afirma que "o real, reevindo o sujeito ao traço, ao mesmo tempo também abole o sujeito, pois não há sujeito a não ser pelo significante, a não ser por essa passagem ao significante, *um significante é o que representa o sujeito para outro significante*"¹¹⁶. Lacan vai dizer que essa intervenção só toma seu pleno sentido a partir dessa função sincrônica, a qual não se trata exatamente do apagamento dos traços, pois nunca se apaga um traço, mas do retorno do significante ao estado de traços.

“Se o real é o que estava já lá, ele é também o que escapa à tomada total pelo simbólico: o real pode manter-se silencioso, para além do simbólico que o cala. Veiculado pelos significantes, o simbólico permite ao sujeito expulsar esse real do campo da sua representação e

¹¹⁶ LACAN, Seminário 1962-63, *A Angústia*. Publicação Interna da Associação Freudiana Internacional. Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2002, p. 190.

construir a sua realidade. Isso permite-nos respirar. Para que o *real* não se manifeste de maneira intrusiva na existência do sujeito é necessário que seja mantido á margem pelo *simbólico*, como nos sonhos.”¹¹⁷

Em *Radiofonia*, o entrevistador de Lacan, ao indagar a relação entre o trabalho de Saussure, Lévi-Strauss e Lacan, aponta que a lingüística, a psicanálise e a etnologia têm em comum a noção de estrutura; ele quer saber de Lacan se, a partir dessa noção, não será possível imaginar o enunciado de um campo comum que um dia reúna estas três disciplinas estruturalistas. As três disciplinas têm em comum a hipótese de que a estrutura é o efeito da linguagem, porém, o estruturalismo lacaniano se apóia no conceito de real – o qual é particular à psicanálise. Aí, Lacan afirma que:

Seguir a estrutura é certificar-se do efeito da linguagem. Isso só se faz afastando a petição de princípio de que esta a reproduz a partir de relações tiradas do real. Do real que caberia entender por minha categoria. Pois essas relações também fazem parte da realidade, na medida em que habitam fórmulas que estão igualmente presentes nela. A estrutura é apanhada a partir daí. Daí, isto é, do ponto em que o simbólico toma corpo.¹¹⁸

A seguir, tentaremos apreender melhor a estrutura da psicanálise apanhada a partir do ponto em que o Simbólico e Imaginário tomam corpo, isto é, em que dão conta do real.

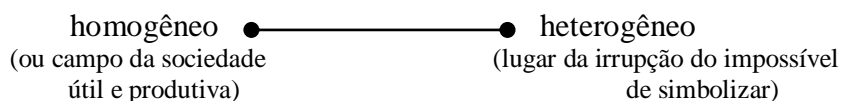
3.6. Real, o gozo

Segundo Roudinesco e Plon (1998), foi após a revolução introduzida na ciência pela teoria da relatividade de Albert Einstein (na década de 1920), que a clássica oposição entre o real dado e o real construído transformou-se, e a palavra *real* passou ser usada pelos filósofos como sinônimo de um absoluto ontológico, um ser-em-si que escaparia à percepção. E foi em Émile Meyerson (1859-1933) que Lacan buscou sua primeira reflexão sobre a ciência do real. Para Meyerson existia uma semelhança entre os objetos criados pela ciência e aqueles cuja existência eram postulados pela percepção. Mas, foi de seu amigo Georges Bataille (1897-1962) que Lacan, muito mais diretamente tomou emprestada a noção de real.

¹¹⁷ BELA, Maria. Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/R/real.htm> (acesso em 17/10/2009).

¹¹⁸ LACAN, Jacques. “Radiofonia”, in *Outros Escritos*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2003, p.405.

Ao descobrir a obra de Freud e se interessar principalmente pela pulsão e pela questão do sagrado, da identificação das massas com o líder e da origem das sociedades e das religiões, Bataille distinguiu dois pólos estruturais:



Com a ajuda do termo heterogêneo, Bataille especificou a noção central de sua elaboração: parte maldita. Depois, entre 1935 e 1936, ele criou o termo heterologia – ciência do irrecuperável, que tem por objeto o “improdutivo” por excelência: os restos, os excrementos, a sujeira. Numa palavra, a existência “outra”, expulsa de todas as normas: loucura, delírio etc.

Foi combinando essas três noções *ciência do real*, *heterologia* e noção freudiana de *realidade psíquica* que Lacan construiu sua categoria do real - a qual fez sua primeira aparição, ainda sem ser conceituada, na conferência intitulada “*O Simbólico, o Imaginário e o Real*”, em 1953.

No contexto de sua retomada estrutural da obra de Freud, Lacan, 1953 e 1960, conferiu a esse real um estatuto muito próximo do que lhe atribuíra Bataille.

Na categoria do simbólico alinhou toda a reformulação buscada no sistema saussuriano e levi-straussiano; na categoria do imaginário situou todos os fenômenos ligados à construção de eu: antecipação, captação e ilusão; e no real, por fim, colocou a realidade psíquica, isto é, o desejo inconsciente e as fantasias que lhe estão ligadas, bem como um ‘resto’: uma realidade desejanse, inacessível a qualquer pensamento subjetivo” (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 645).

No seminário de 1954-1955, após comentar o sonho de Freud, “injeção de Irma”, Lacan afirma que o real está na origem de uma dúvida fundadora necessária à ciência. Na origem de uma descoberta não existe um sujeito, e sim uma dúvida, já que toda descoberta é a expressão de um encaminhamento em que o erro se mistura à verdade. Essa dúvida fundadora é um equivalente do sexo feminino como coisa real, impossível de simbolizar. Daí seu ves-

tígio na concepção da sexualidade feminina: “Lacan faz desta um “suplemento” e lhe atribui um gozo que escapa à racionalidade” (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 646).

O conceito de real adquiriu uma outra dimensão quando, no seminário de 1955-1956. Na leitura da história de Schreber, Lacan reorganiza a estrutura do sujeito a partir da elaboração dos conceitos de *foraclusão* e do *Nome-do-Pai*. Foraclusão é um mecanismo específico da psicose, e que “consiste numa rejeição primordial de um significante fundamental para fora do universo simbólico do sujeito” (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 646). O Nome-do-Pai trata-se do conceito da função paterna, o significante fundamental, justamente aquele que fica foracluído na psicose. A clínica da psicose possibilitou ao conceito de real o lugar da loucura, pois

se os significantes foracluídos do simbólico retornam do real, sem serem integrados no inconsciente do sujeito, isso quer dizer que o real se confunde com um “alhures” do sujeito. Fala e se exprime em seu lugar por meio de gestos, alucinações ou delírios, os quais ele não controla. (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 646).

A partir de 1970, o crescente interesse pela ciência faz Lacan tentar formalizar sua própria visão conceitual: de um lado, uma *mathesis* (ou matema), dos discursos e de outro uma topologia (o nó borromeano)¹¹⁹ destinada a substituir antiga tópica (Simbólico, Imaginário, Real). Essa vontade de construir uma ciência do real traduziu-se então, numa reorganização dos elementos da antiga tópica: o lugar determinante foi ocupado pelo real, e não mais pelo Simbólico (que até então havia exercido a primazia sobre o Imaginário e o Real). Com o real colocado na posição dominante, a psicose (forma teorizada da loucura e lugar da simbolização impossível) passa a questionar todas as certezas da ciência.

Utilizado no contexto de uma tópica, o conceito de Real é inseparável dos outros dois, Simbólico e Imaginário. Nessa trilogia RSI, o real é assimilado a um “resto” impossível de se transmitir, e que escapa à matematização.

Comentando *Radiofonia*, Jairo Gerbase aponta que o “real é difícil de apreender porque induz de imediato uma petição de princípio, um dialelo, um círculo vicioso: exige uma

¹¹⁹ “Lacan inventou, simultaneamente, o matema e o nó borromeano: de um lado, um modelo da linguagem, articulado com uma lógica da ordem simbólica; do outro, um modelo estrutural, baseado na topologia e efetuando um deslocamento radical do simbólico para o real” (Roudinesco e Plon, Dicionário de Psicanálise, p. 502).

demonstração que se apóia sobre a tese que quer demonstrar”¹²⁰ - supõe justamente o que está em causa, isto é, o valor da razão. O real é um léxico (vocabulário de um língua) que não funciona sem evocar imediatamente o simbólico e o imaginário (instrumentos de apreensão do real entendido como o impossível de ser visto e ouvido). O significante (a imagem, a palavra) nem sempre dá conta de dizer o real e, quando dá, ele deixa de ser real. É no ponto em que o simbólico e o imaginário tomam corpo (em que dão conta do real) que a estrutura da psicanálise se engancha.

Ao inscrever a pulsão numa abordagem do inconsciente em termos de manifestação da falta e do não realizado, Lacan considera a pulsão na categoria do real.

Lembrando o que Freud diz sobre a independência do objeto em relação à pulsão, e sobre o fato de que qualquer objeto pode ser levado a exercer para ela a função de um outro, Lacan sublinhou que o objeto da pulsão não pode ser assimilado a nenhum objeto concreto. Para apreender a essência do funcionamento pulsional, é preciso conceber o objeto como sendo da ordem de um oco, de um vazio, designado de maneira abstrata e não representável: o objeto (pequeno) *a*. Para Lacan, portanto, a pulsão é uma montagem, caracterizada por uma descontinuidade e uma ausência de lógica racional, mediante a qual a sexualidade participa da vida psíquica, conformando-se à “hi-ância” do inconsciente. (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 632).

A idéia do objeto é a idéia da falta e a falta constitui o real.

Em Freud o real estava dividido entre o interior (psiquismo) e o exterior. Em Lacan (cf. “Radiofonia”, questão 4, *in Outros Escritos*, 2003), esse real é unívoco e impossível de ser representado, mas não anula o saber que há no real, pois *há fórmulas que não se imagina*. Ao menos por um tempo elas estão conectadas ao real. Quando imaginamos as fórmulas, isto é, quando as realizamos como sentido, quando a *ficha cai*, o saber deixa de ser real. Não quer dizer que o real não possa ser conhecido, pois a função do simbólico e do imaginário é a de dar conta do real. “Quer dizer apenas que ele resiste a ser reconhecível porque não se trata de entender alguma coisa, mas de mostrá-la.”¹²¹

¹²⁰ GERBASE, Jairo. Comentário sobre “Radiofonia” (LACAN, *in Outros Escritos*, 2003). Inédito.

¹²¹ Ibidem.

Em sua escritura última do nó borromeano, Lacan define o real não como impossível, mas fora do simbólico, o que quer dizer também fora do sentido. No real fora do simbólico há corpos, viventes, gozo. O sintoma é a via de acesso ao real.

Jairo Gerbase¹²² assim discorre sobre a estrutura quadripartite RSIΣ (Real, Simbólico, Imaginário e Sintoma):

- O **Real (R)** enuncia há, e não o que há. Apenas existe; é juízo de existência; é sem conteúdo; é a repetição indefinida. Enuncia que algo jamais deixa de existir. Nada pode existir senão a partir do Real. A partir dele se pode dizer que não há todo, não há relação, não há semelhante, não há representação, não há possibilidade... Real não escreve, não se diz, é o impossível, no entanto não pode ser pensado sem SIΣ.
- O **Simbólico (S)** enuncia que algo jamais deixa de se escrever. O dizer é seu atributo; é juízo de atribuição. Ele diz: há nomes, há o discernível, há Um. Nada se pode escrever a não ser a partir do Simbólico.
- O **Imaginário (I)** enuncia que algo jamais deixa de se representar. Enuncia há o semelhante; há relação, há a realidade, há todo. O outro é seu atributo. É também juízo de atribuição. Nada se pode imaginar ou representar a não ser a partir do Imaginário.
- O **Sintoma (Σ)** enuncia: há o gozo, há laço social; enuncia que algo jamais deixa de gozar. A satisfação pulsional é seu atributo. Ele é também juízo de atribuição. Σ é o modo de gozar do inconsciente.

Nada do Simbólico ou do Imaginário dá acesso ao Real, daí a necessidade do Sintoma - presente na estrutura neurótica.¹²³

A busca pela realidade objetiva por trás das aparências é falsa, funciona como o estratagem definitivo para evitar o confronto com o Real, afirma Žižek (2003). O século XX, se-

¹²² Cf. GERBASE, Jairo. *Encontro do Real*. Estilete, Boletim da Associação Fóruns do Campo Lacaniano, nº 8, maio 2004.

¹²³ RSI é a estrutura paranóica. RSIΣ é a estrutura neurótica.

gundo ele, é caracterizado principalmente pela paixão pelo real, ou seja, paixão por penetrar a Coisa Real (em última instância, o Vazio destrutivo) através de uma teia de semblantes que constitui a nossa realidade. O séc. XX expressou seu momento último na experiência direta do real como oposição à realidade social diária – o real em sua violência extrema como o preço a ser pago pela retirada das camadas enganadoras da realidade. A dureza da violência pura entendida e aceita como um sinal de autenticidade. “Se a paixão pelo Real termina no puro semblante do especular *efeito do Real*, então, em exata inversão, a paixão pós-moderna pelo semblante termina numa volta violenta à paixão pelo real.” (ŽIŽEK, 2003, p. 23).

Ao situar os destinos da pulsão (inversão, reversão, recalque e sublimação), Freud (1914) apontou a sublimação como forma de “fazer diferente” com o retorno do recalcado. E Lacan formula o conceito de sublimação nos termos da “elevação do objeto à dignidade da Coisa”. Segundo a leitura de Pereña sobre tal postulação, não se trata de pôr um objeto imaginário diante da Coisa, mascarando seu vazio com a mera substituição ou repetição a partir de uma fixação decorrente do encontro com o real do gozo, mas trata-se de “dar ao objeto uma invenção, de uma criação que não encobre a Coisa, mas sim a faz surgir, mostra-a” (PEREÑA, in *O sinotma Charlatão*, 1998, p. 150). Isso vai além de sua função de anteparo, de contenção do gozo, que, operando como proteção, facilita a tarefa de civilizar a pulsão. Para Lacan, o objeto *a* está implicado em todas as formas de gozo. Não há o gozo, há gozos, e todos condicionados pelo objeto.¹²⁴

3.7. Modalidades de gozo

3.7.1 – Do repúdio à feminilidade à *não-toda*: dar conta do que não responde à decifração

Encontramos em Lacan um percurso relacionado ao campo do gozo, que ele denominou como sendo seu campo, o Campo Lacaniano. Esse campo não invalida o campo da linguagem. Como vimos anteriormente, campo da linguagem e campo do gozo se articulam.

¹²⁴ SOLER, Colette. *Variantes da destituição subjetiva: suas manifestações, suas causas – aula 2*. Revista Stylus n° 5 (AFCL), out. 2002.

O paradigma psicanalítico do complexo edípico (cujos termos empíricos são pai, mãe e criança) explica a formação e dissolução do sintoma a partir da significação fálica, do gozo fálico. Entretanto, o próprio Freud estava advertido quanto a pouca evidência dessa teorização. Assim, quando escreve o artigo “*Fantasia histéricas e sua relação com a bissexualidade*” ele propõe que para a resolução dos sintomas “é necessário ter *duas* fantasias sexuais, uma de caráter feminino e outra de caráter masculino” (FREUD/1906-1908, 1996, p. 168). Desdobrando esse teorema, Gerbase (2008, p. 22) nos lembra que “é possível mostrar que a fantasia sexual inconsciente masculina corresponde à significação fálica, à significação do complexo de Édipo, e a fantasia sexual inconsciente feminina corresponde à significação não toda fálica ou significação não-toda”. Freud, no artigo mencionado acima, pontua que numa análise interpreta-se a significação fálica, mas o sintoma não se dissolve uma vez que ele é mantido pela significação não-toda fálica. Para Freud uma análise vai ao ponto mais longe possível até se deparar com o rochedo da castração. Para ele, em uma análise é impossível convencer uma mulher a abrir mão da inveja do pênis (*penisneid*) e de convencer um homem a abrir mão da ameaça de castração, ou seja, de convencer ambos de que não há completude, de que não é isso que preencherá o vazio; nessa perspectiva, uma análise não pode dar conta inteiramente dessa questão do infinito, ou seja, da feminilidade. Esses dois modos de fim de análise em Freud reinstalam fortemente a demanda (a inveja do pênis e o protesto masculino) de um Outro completo, em vez de verificar a inconsistência do Outro. No final de seu ensino Freud reconhece seu fracasso quanto à tentativa de responder à sua pergunta “que quer uma mulher?”. Com o Édipo ele conseguiu produzir o homem, mas não a mulher. Lacan é instigado justamente por esse ponto em que Freud não encontrou saída: a questão da feminilidade. O que veremos mais adiante, em suas construções.

Lacan, ao postular os quatro discursos (Discurso do Senhor/Mestre, Discurso da Histórica, Discurso da Universidade e Discurso do Analista; cf. fig. Matemas do discurso neste cap., no item 3.3) apresenta quatro formas possíveis do ser falante se colocar frente à falta, frente à insatisfação resultante da perda. Em 1972, no final de seu ensino, Lacan já não defendia a primazia do significante (aí o discurso era pensado como vínculo social onde as relações são estruturadas por meio da linguagem, embora não dependentes dela), pois, em seu novo conceito de discurso, tem-se que este é uma estrutura anterior às palavras. “Não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso” (LACAN/1972-73, 1985, p. 35). As palavras podem ou não ganhar sentido por meio do discurso –

que manifesta como cada sujeito se organiza. Em seu seminário *O Averso da Psicanálise*, Lacan (1969-70, 1992, p. 11) aborda o discurso sem palavras como um saber, um saber-fazer e afirma:

É que sem palavras, na verdade, ele pode muito bem subsistir. Subsiste em certas relações fundamentais. Estas, literalmente, não poderiam se manter sem a linguagem. Mediante o instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas. Não há necessidade destas para que nossa conduta, nossos atos, eventualmente, se inscrevam no âmbito de certos enunciados primordiais.

Preocupado em encontrar uma forma capaz de captar o limite das palavras (o que não era possível pelo modelo da estrutura linguística), Lacan começou a privilegiar o que vai para além do simbólico: o objeto *a* – o não representável pela linguagem. Para dar conta disso que não responde à decifração, Lacan retoma seus três registros, Real, Simbólico e Imaginário, agora articulados pelo nó borromeano.

O nó borromeano é o nome que Lacan deu ao brasão da família Borromeu (de uma dinastia milanesa) constituído por três elos entrelaçados num tríplice aliança, em igualdade de posição, para lembrar aos membros da família que, se um deles se desamarrasse todos os outros estariam soltos (os outros dois não formariam par, pois cada anel seria desvinculado). Observe bem a figura 2 e/ou tente fazer o nó e verá que se tirar um elo os outros se desfazem.

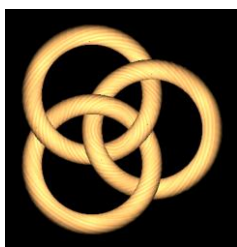


Fig. 8 - Nó borromeano

Durante um jantar, Lacan vê pela primeira vez esse brasão entalhado nas armas da família Borromeu e o utiliza para criar uma saída topológica para explicar a sustentação do sujeito, isto é, para apresentar as três instâncias, os três registros psíquicos do sujeito da linguagem: Real (R) – inominável porque escapa à possibilidade de recobrimento total pelos

significantes; Simbólico (S) – organiza os significantes; e Imaginário (I) – dimensão do que se vê ou que se pensa que se vê dos objetos. Uma vez entrelaçados, RSI, surgem as intersecções, sendo que a central é destinada como lugar do objeto *a* – objeto causador desejo, lugar vago e ao mesmo tempo cobijado.

- O **REAL** pontua: *EXISTE* (ordem da existência); aí se encontra a **VIDA**.
- O **SIMBÓLICO** pontua: *INSISTÊNCIA UNVERSAL*; aí temos a **MORTE**.
- O **IMAGINÁRIO** pontua: *CONSISTÊNCIA*; aí se encontra o **CORPO**.
- O objeto *a*: está implicado em todas as formas de gozo.

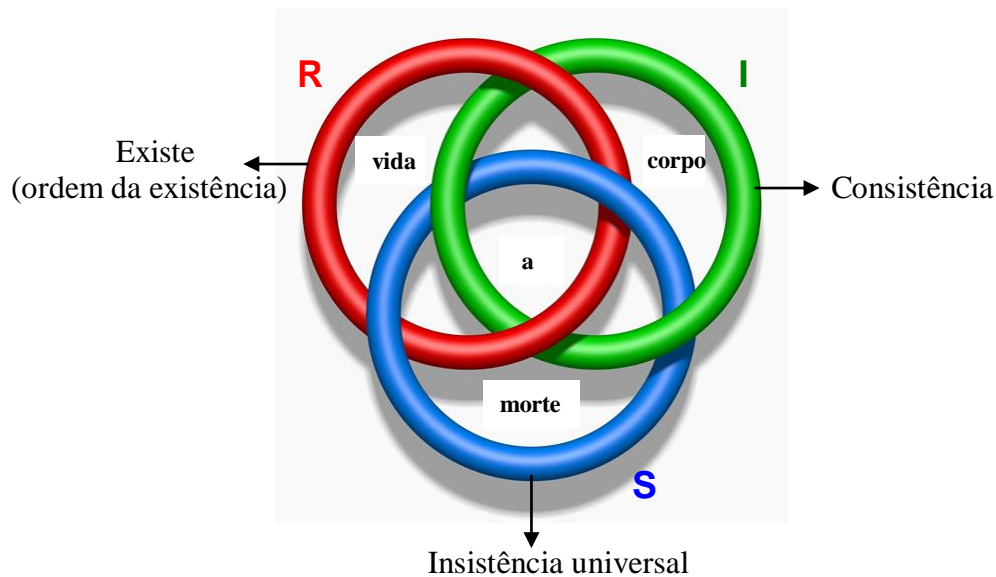


Fig. 9

A primazia não é de nenhum dos registros (RSI), mas do nó que é atado pelo sintoma (Σ).

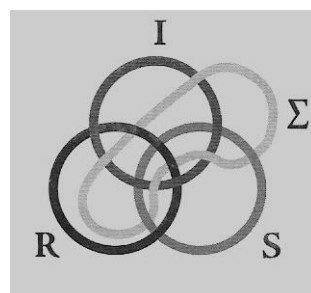


Fig. 10

Cada sujeito constrói algo para sustentar a amarração desses três registros, cada um, independente da estrutura (neurótica, psicótica ou perversa) cria sua forma de se haver com a falta no Outro; embora na psicose essa amarração seja de uma outra ordem, pois aí os três registros estão desconectados. “O modo de atar do nó borromeano RSI especifica a estrutura psicótica. O modo de atar do nó borromeano do sintoma especifica a estrutura neurótica.” (GERBASE, 2008, p. 77). O que é então o sintoma (ou *sinthoma*¹²⁵ – grafia antiga que Lacan utiliza ao falar nova língua criada por James Joyce)?

O *sinthome* é um significante com estatuto de letra na medida em que coloca um modo de gozo singular: opera como dando forma ao gozo sem direção, localiza, circunscribe. Na neurose o *sinthome* é o Nome-do-Pai, significante capaz de apontar para o desejo e falta da mãe – o Outro primordial. Portanto, na neurose há um significante capaz de fazer as vezes de quarto elemento na amarração dos registros. O *sinthome* será sempre singular, mas na neurose estará sempre articulado ao pai, ou seja, há uma premissa universal da neurose que dita que o *sinthome*, nesta estrutura, vai valer-se do significante Nome-do-Pai. Na psicose o sujeito não conta com o Nome-do-Pai, haverá então de buscar uma solução, um *sinthome* ainda mais particular, que possa dar conta de manter unidos os três registros.¹²⁶

Lacan, não refuta o Édipo, mas vai além deste e reformula a diferença entre os sexos, ao mesmo tempo, pela oposição de duas lógicas (do todo fálico nos homens e do não todo fálico ou não-todo nas mulheres) e de dois tipos de gozo (gozo fálico e gozo suplementar). O gozo suplementar, é o gozo propriamente feminino, está para além do Falo, é o gozo outro. Aqui retomamos a afirmação de Lacan de que o inconsciente decorre da linguagem (que produz o sujeito *falta-a-ser*) e, portanto, decorre igualmente da lógica da linguagem. O inconsciente é pura lógica. “Só o puramente lógico regula o que é totalmente diverso, ou seja, o gozo vivo dos corpos.” (SOLER, 2006). Em Lacan a resolução do sintoma não se dá pelo repúdio à feminilidade (inveja do pênis e complexo de castração). Ele propõe ir além desse impasse, dar conta dessa infinitude, indicando que essa barreira, o rochedo da castração como foi denominado por Freud, pode ser ultrapassada.

¹²⁵ Em algumas interpretações tem-se que o *sinthoma* (com h, com grafia antiga) é distinto do sintoma (sem h), pois o primeiro trata-se do sintoma analisado. Entretanto, Gerbase (2008, p. 77), em sua cuidadosa leitura de Lacan aponta que isso não fica claro em seu Seminário 23, *O Sinthoma* – onde Lacan trata especificamente do assunto.

¹²⁶ TAVARES, C.; et al. “O Mágico do Real”. Disponível em: <http://www.psicanaliselacanianana.com/estudos/magicoreal.html> (acesso em 23.03.2010).

Em Freud, a saída para o sintoma estava orientada pela noção que ele construiu de Pai, sendo que as saídas para o sujeito seriam: a paternidade (para o homem) e a maternidade (para a mulher). Frente a mudanças históricas no séc. XVII, entra em crise o modelo jurídico romano de filiação, da descendência do homem, e o Estado passa a ocupar o lugar que antes cabia ao pai. Assim, Lacan questiona essa saída dada pelo Édipo freudiano e postula uma saída pela redefinição da relação do sujeito com seu próprio inconsciente, relação esta que não tem modelo de vida organizado. O que conta mais na formação do sintoma é o mal-entendido da linguagem.

A proposta de Lacan, que toma o pai como sintoma, é que se modifique a relação do sujeito com a pulsão, pois é esta que faz as pessoas continuarem andando por aí. Ele vai falar da pulsão como transexual - o que nos permite pensar que o sujeito pode se reconciliar com seu lugar no mundo, masculino ou feminino. “Trata-se então na perspectiva lacaniana – a partir da noção do inconsciente como os efeitos da linguagem no corpo – de operar uma retificação dos efeitos da linguagem no corpo de cada um, masculino ou feminino, embora não fique excluído que alguém se torne pai ou mãe”¹²⁷.

3.7.2 – O pai para o sujeito do inconsciente

Ao definir pai como sintoma, já podemos notar que, para Lacan, a noção de pai não é a mesma que em outros discursos. Como lembra Gerbase (2008), não se trata do pai na biologia (pai = genitor), nem na pedagogia (pai = educador), nem no campo do direito (pai = legislador ou juiz)¹²⁸, nem no bom senso (pai = autoridade na família). Para a psicanálise pai “é *tudo* que barra, que funciona como lei, como limite (*tudo* é um prenome que indica o universal, assim como *algum* é um prenome que indica o particular)” (GERBASE, 2008, P. 25). Por esse *tudo* se entende a função paterna, representada matematicamente por $f(x)$ – lê-se: *função de x*], que pode ser exercida por qualquer pessoa que faça limite ao gozo. Até mesmo um sintoma que se impõe como metáfora do pai pode ocupar a função paterna. Isso é um pai para a psicanálise. Como exemplo clássico do pai como sintoma, temos em Freud, “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos”, o caso do pequeno Hans (cf. FREUD/1909, 1976). Esse garoto

¹²⁷ GARCIA. Entrevista sobre “Finais de análise”. Revista Correio – da Escola Brasileira de Psicanálise, nº 9, set/out 94, p. 6.

¹²⁸ Legislador – quem faz a lei; juiz – quem faz a lei ser cumprida.

de cinco anos ser recusava a sair de casa alegando medo de ser mordido por um cavalo. A fobia de Hans surge para solucionar sua agressividade para com o pai e seu excesso de amor pela mãe. O cavalo era um substituto do pai, fazendo barra ao gozo obtido na relação sem limites com a mãe. A relação de gozo comporta ao mesmo tempo uma relação de prazer e desprazer, isto é, o prazer traz algum tipo de desprazer. Em Hans, o desprazer se manifesta no sintoma fóbico; sua angústia era desencadeada quando via um cavalo.

O sujeito do inconsciente é aquele que não pode dizer quem ele é, porque onde ele é, não pensa – pelo fato de estar sempre aquém do que pensa, do que faz, do que deseja e do que diz. Isso abre espaço a outras definições de pai para o sujeito do inconsciente. A partir das modalidades de gozo (*jouissance*) encontradas no pensamento lacaniano, sobre as quais nos deteremos mais adiante, Gerbase organiza cinco paradigmas à pergunta da psicanálise: O que é um pai para o sujeito do inconsciente?

Segundo Gerbase (2008), o primeiro e mais difundido paradigma é o de que o pai para o sujeito do inconsciente é a função que está em jogo no complexo de Édipo, a função do significante, nomeada por Lacan de Nome-do-Pai. O Nome-do-Pai (NdP) tem por função barrar o Desejo-da-Mãe (DM), “tanto no sentido subjetivo – do desejo da mãe pelo filho – quanto objetivo – do desejo do filho pela mãe” ((GERBASE, 2008, p. 28). Essa barra a um desejo do sujeito do inconsciente se aplica à lei do desejo, não do direito. Esse primeiro pai é o gozo fálico ($J\Phi \rightarrow J = \textit{jouissance}$, gozo, em francês; $\Phi =$ letra grega *Phi*, maiúscula, que representa o *Phalus*).

O segundo paradigma afirma que o pai é \mathbb{A} Mulher (a letra A, maiúscula, designa o universal, e a barra que corta essa letra é para dizer que \mathbb{A} Mulher, como universal, não existe, embora existam “as mulheres”). O pai é \mathbb{A} Mulher “porque no inconsciente deveriam estar registrados dois gozos: o gozo do homem e o gozo da mulher, o gozo masculino e o gozo feminino” (GERBASE, 2008, p. 28). O gozo masculino é possível de ser escrito, contabilizado, matematizado pela letra Φ (Fi, maiúscula). Quanto ao gozo feminino, Lacan vai dizer que este não é possível de se escrever, não temos uma letra para isso; portanto, ele tomou emprestado da teoria dos conjuntos o símbolo \emptyset (conjunto vazio, o conjunto sem elementos). Não é possível articular a relação entre o significante $J\Phi$ – que escreve o gozo fálico, e o significante $J\mathbb{A}$ – que escreve o gozo d’ \mathbb{A} Mulher.

Falta um elemento com que se possa escrever o gozo feminino no inconsciente, e, por isso, escrevemos essa impossibilidade como um argumento da função pai. Seria bom que houvesse um elemento que pudesse escrever o gozo feminino no inconsciente, mas o fato de que ele não existe funciona como um pai, como tudo que faz limite, que faz barreira ao gozo. (GERBASE, 2008, p. 28).

Para Gerbase, a terceira resposta à questão o que é um pai para o sujeito do inconsciente, é que o pai é o sentido (*sens*, em francês). “O sentido é outra barra, outro limite, na medida em que se o homem nascesse falando, decifraria o sentido desde o começo de sua existência.” (GERBASE, 2008, p. 29). Essa imaturidade linguística nos faz falta para interpretar a realidade. O bebê exige ser interpretado por um outro; mesmo que chore, grite, balbucie o bebê precisa do outro para decifrar sua manifestação. Após a aquisição da fala o sujeito pode fazer sua própria interpretação, dar seu próprio sentido à realidade, entretanto, essa entrada no simbólico, mundo da linguagem, não pode solucionar todos os equívocos da linguagem; o sentido permanece submetido ao mal-entendido. A essa impossibilidade de dar sentido vai resultar no que Gerbase assinala como o sentido que cumpre a função paterna, isto é, o pai é o sentido, pois o sentido apresenta-se limitado para o sujeito. “Diante do fato de o sentido chegar tarde à existência humana, presta-se a todo tipo de equivocação: o menino pode ouvir na escola, em uma aula de religião, que Cristo é o redentor, e ao chegar em casa, diz: mamãe, a professora disse que Cristo rebentou. O sentido apresenta-se limitado para ele” (GERBASE, 2008, p. 29).

O quarto pai para o sujeito do inconsciente é o pequeno outro (*autre*, em francês), o que Lacan denomina objeto *a*. O outro (escrito com letra inicial minúscula) é o objeto *a*. “O objeto *a* pode ser concebido como função paterna, por excelência, porquanto sua definição é a mais radical na psicanálise, asseverando que jamais obteremos plena satisfação, a felicidade, o que supõe sempre um furo a ser preenchido” (GERBASE, 2008, p. 30). Para Lacan o objeto *a* (mais-gozar) é causa de desejo, ou seja, a falta, o furo, instiga o sujeito a desejar. “Pagamos qualquer preço pelo gozo, e por isso ele funciona como causa de desejo. (GERBASE, 2008, p. 31)”.

Como quinta e última resposta ao que é um pai para o sujeito do inconsciente, o pai é o sintoma (que se escreve com a letra grega Σ , sigma). “O nó borromeano do sintoma, modo de atar por cima, por baixo com um quarto elo, é definido como solução para dar maior estabilidade ao nó borromeano RSI.” (GERBASE, 2008, p. 77). Para enodar os três registros,

RSI, o sintoma neurótico entra como o quarto elo, que enlaça de maneira distinta (por cima, por baixo) a cadeia borromeana.

A este quarto elo, denominamos $[\Sigma]$ o sintoma, mas podemos também denominá-lo de Complexo de Édipo, Nome-do-Pai, Realidade Psíquica, etc. Contudo, na medida em que denominamos o sintoma borromeano de Complexo de Édipo, já não mais podemos entendê-lo como desejo incestuoso e desejo assassino entre gerações vizinhas. (GERBASE, 2008, p. 78)

Para dar conta do Real, isto é, para tentar dizer o impossível, o sujeito se vale de objetos parciais: o olhar (que representa o registro Imaginário) e a voz (que representa o registro do Simbólico). Mas esses recursos também não permitem dizer tudo e, por isso, o sintoma neurótico é concebido como mais um recurso para dizer o Real, recurso igualmente ineficaz. (Cf. GERBASE, 2008, p. 78).

Temos então, como primeiro pai o gozo fálico $[J\Phi]$; o segundo é o gozo do Outro $[\mathbb{A}]$; o terceiro é o gozo do sentido [*sens*, JS] – *jouissens*, termo que Lacan usa para equivocar com *jouissance*, gozo; o quarto pai é o gozo outro ou mais-gozar (objeto “a”); e o quinto pai para o sujeito do inconsciente é o sintoma $[\Sigma]$.

3.7.3 – Articulação dos gozos

Nos últimos anos de seu ensino Lacan organiza as modalidades de gozo e articula-as nos registros Real, Simbólico e Imaginário. Nas interseções do nó borromeano encontramos representados os seguintes gozos:

- gozo fálico $[J\Phi]$ → situado na intersecção Real-Simbólico; está fora do Imaginário;
- gozo do Outro $[J\mathbb{A}]$ → situado entre Real-Imaginário; está fora do Simbólico;
- gozo do sentido [*sens*, JS] → situado na intersecção Simbólico-Imaginário; está fora do Real.

Para articular esses três modos de gozo Lacan situa o objeto *a*, pensado enquanto mais-gozar – resto impossível de simbolizar, o real. Como podemos ver na figura a seguir, o objeto *a* tem lugar central no nó borromeano, na intersecção Real-Simbólico-Imaginário (RSI). Além de ponto de coincidência de RSI, esse gozo, o gozo *a* mais, o mais-gozar [*a*], engloba os

outros três gozos: gozo fálico, gozo do Outro e o gozo do sentido. Com a lógica do nó borro-meano, Lacan (seminário *O sinthoma*), postula o objeto *a* como gozo irreduzível, impossível de dizer.

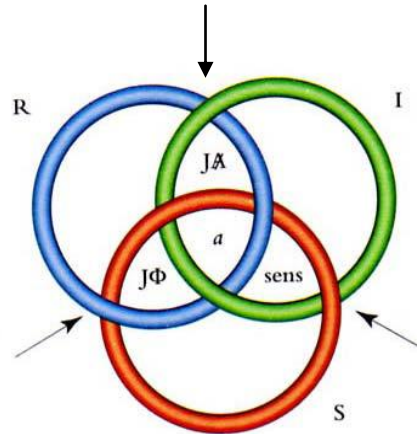


Fig. 11

“O estatuto do objeto *a* é o de poder melhor representar o gozo do Outro [JÅ], o impossível de dizer, o Real. Há simultaneamente, a impotência do significante em dizê-lo e impossibilidade do objeto *a* em deixar-se dizer. Trata-se da idéia de um objeto inatingível” (GERBASE, 2008, P. 70). Temos assim, o objeto *a* como objeto causa do desejo. O objeto *a* se desvela, comparece, justamente quando a falta falta. Quando a falta se presentifica o objeto se vela, mas quando ele cai é causa de desejo.

O objeto *a* não é um objeto do mundo, é um objeto sem ideia. Ele não é o seio, nem mesmo a obra, objetos da pulsão que, às vezes tomamos como espécies do objeto *a*, o que não é coerente, na medida em que o objeto da pulsão representa-se e o objeto *a* não é representável. O que chamamos de sua queda, sua aparição é um vislumbre, uma fugacidade. (GERBASE, 2008, P. 71).

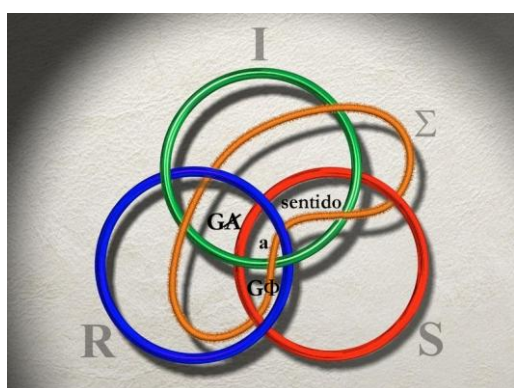
Gerbase acrescenta que objeto *a* é um afeto, pois o afeto se caracteriza por sua experiência infável. Afeto é a incidência, a queda do objeto *a*. Ele exemplifica isso com o afeto da tristeza, onde a incidência de alguma coisa coloca o sujeito diante do desamparo – que aqui não se trata de desamparo dirigido à pessoa nem ao corpo, mas prematuridade do significante, uma vez que a experiência do objeto *a* se constitui entre a demanda (linguagem) e necessidade. Não podemos, por exemplo, tomar um objeto como o seio como representante do objeto *a*, pois o seio é uma experiência no nível da necessidade. “Se o objeto *a* é causa do desejo, não é

objeto de satisfação, complemento do desejo. Como causa do desejo ele é bem mais notado no desamparo.” (GERBASE, 2008, p. 72).¹²⁹ A pulsão busca o objeto, isto é, causa o desejo. “Ser causa é fazer o sujeito buscar o objeto, jamais encontrado porquanto irremediavelmente perdido.” (GERBASE, 2008, p. 73). Tem-se, assim, o objeto *a* como mais precioso que a satisfação de uma necessidade; ele é para o sujeito a condição absoluta de sua existência enquanto sujeito desejante, afirma Gerbase. Quando Lacan diz que a mulher é a causa do desejo de um homem, não significa que ela o satisfaça, mas que ela instiga seu desejo. É isso que vemos quando Lacan define que amar é dar aquilo que não se tem.

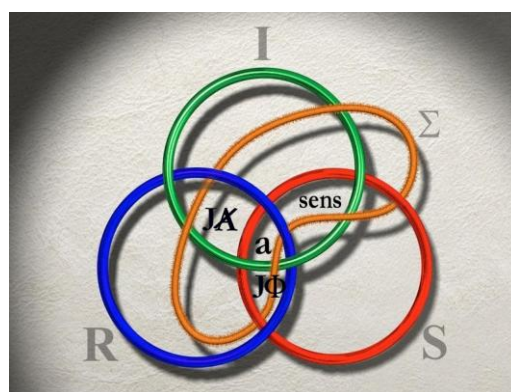
Para discernir tal causa de desejo em relação ao mais-gozar, Lacan recorre à mais-valia de Marx, pois para o capitalista a mais-valia é aquilo pelo qual se dá a vida. Assim também é o objeto *a* mais-gozar para o sujeito do inconsciente.

Foi nesse sentido que Lacan atribuiu a Marx a invenção do sintoma. Há nesta afirmação dois sentidos possíveis: o sintoma como formação de compromisso – dou pra que dê – retomado por Freud e o sentido em que a mais-valia é a causa do desejo do capitalista, assim como o mais-gozar é a causa do desejo do sujeito. (GERBASE, 2008, p. 73).

No nó borromeano do sintoma $RSI\Sigma$, o gozo do sintoma $[J\Sigma]$ considera, acolhe todos os outros gozos (gozo fálico, gozo do Outro, gozo do sentido e mais-gozar [*a*]).



(com grafia em português)



(com grafia em francês)

Fig. 12 – Cadeia borromeana com subjetividade = psicanálise

¹²⁹ GERBASE, Jairo. *Os paradigmas da psicanálise*. Salvador. Publicação da Associação Científica do Campo Lacaniano, 2008, p. 72.

Segundo Soler a consideração do corpo se impôs na psicanálise pelo sintoma, que não é sempre um fenômeno do corpo, do corpo de gozo. O sintoma, para Lacan, é um modo de gozar.

Inicialmente Lacan insistiu sobre o fato do sintoma ser uma formação linguageira. Que ele o seja é um fato assegurado, já que ele se decifra e o deciframento pertence ao registro da linguagem. Era uma maneira de lembrar daquilo que estava sendo esquecido [...] mas isso não impede que essa formação linguageira seja igualmente para Lacan uma formação linguageira de gozo.¹³⁰

Tanto o mais-gozar quanto o gozo do sentido são amarramentos às três distintas inscrições de gozo do *parlêtre* (ser falante, falasser): gozo fálico, gozo do Outro, gozo do sentido.

3.7.4 – Gozo do sentido (*Jouis-sens*)

Situado entre o Simbólico e o Imaginário, Lacan coloca o sentido, nomeado como gozo por meio de uma homofonia: *jouissance* (gozo) - *jouis*, goze, *sens*, sentido, traduzido como *gozasentido*. Gozar do sentido significa a busca da compreensão, isto é, buscar na língua uma completude que produza efeitos de significação. O sentido ou gozo do sentido é realmente um gozo sujeito. O Real é deixado de fora, não entra nessa amarração. O sentido joga com representações, principalmente do corpo, ou seja, é o gozo que convoca-se contra o Real, por isso não é em si mesmo um gozo angustiante. Não há destituição subjetiva nessa modalidade de gozo.

3.7.5 – Gozo fálico ($J\Phi$)

O gozo fálico, que é o fundamento do complexo de Édipo. Produz-se entre o Real e o Simbólico, ou seja, está fora do Imaginário, fora do corpo.

¹³⁰ SOLER, Colette. *O corpo falante*. PRAXIS - Fórum do Campo laciano, Seminário de Psicanálise. Hospitais Pediátricos *La Scarpetta*, Roma, 12 de maio de 2007. Tradução de Elisabeth Saporiti para uso interno dos membros da IF-EPFCL – Fórum São Paulo.

Nessa modalidade, a do gozo fálico, encontra-se a metáfora paterna, na qual repousa a hipótese da castração ideal, onde temos a suposição de que o Nome-do-Pai pode barrar o Desejo-da-Mãe. Gerbase (2008) considera essa fórmula como ideal porque ela dificilmente se realiza, uma vez que o pai fracassa na sua função. “Bom seria que o Nome-do-Pai barrasse o Desejo-da-Mãe, mas na realidade, isso dificilmente acontece; o pai está sempre aquém de sua função, e é por isso que aparece um sintoma como a fobia para ajudar o pai em sua função.” (GERBASE, 2008, p. 37).

Gerbase descreve que, por ser o falo a referência dessa modalidade de gozo, por só dar conta da significação fálica, tem-se aí uma teoria restrita do sintoma. A essa referência freudiana do falo (funcionando como símbolo de um objeto material, o pênis), Lacan dá um novo passo. Em sua lógica da fantasia ele traz como referente o *Bedeutung* (significado), que é de pura consistência lógica e, portanto, mais funcional que o referente fálico. Assim, passamos de um objeto de consistência material ao objeto *a*. A causa do gozo fálico é localizável, é o objeto *a*.

O gozo fálico é o gozo maquiado, organizado pelo significante. É o gozo do Um, quer seja o um do corpo, o um do órgão fálico, e, mais geralmente, o um do poder. No gozo fálico aparece a angústia, essa, porém, é a angústia de um sujeito que está na eminência de ser destituído de seu poder. Aqui não há destituição subjetiva, há perda de poder.

3.7.6 – Gozo do Outro (JA)

Do que goza o sujeito? Lacan introduz o corpo como sendo o Outro; o Outro é o corpo. Assim o sujeito goza do Outro pensado como corpo – logo, a única coisa da qual o sujeito pode gozar é do seu corpo. Ele diz em seu seminário *Mais, ainda (Encore/1972-73, 1985, p. 150)*: “Que haja algo que funda o ser, certamente que é o corpo”

O gozo do grande Outro (JA) se situa entre o Real e o Imaginário. Ele está fora do simbólico, fora da palavra. Para Lacan, o paradigma desse gozo é o da impossibilidade da relação sexual. O “não há relação sexual” (“*Il n’y a pas de rapport sexuel*”) significa “não há proporção sexual”. Antes que as costumeiras indignações e protestos façam ruídos diante de

tal assertiva, é necessário entender bem o que Lacan quer dizer com os aforismos “não há relação sexual” e “seu correlato “A Mulher não existe”.

Lacan (1972-73, 1985, p. 15) diz que a mulher se define por uma posição com o *não-todo*, no que se refere ao gozo fálico. O termo “não-toda fálica” corresponde à fantasia sexual inconsciente feminina. “O gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão.” (LACAN/1972-73, 1985, p. 15). Para melhor esclarecer isso, precisamos lembrar que, desde Freud, a diferença sexual anatômica “não desembocava numa concepção naturalista, uma vez que essa famosa diferença, ausente no inconsciente, atesta, para o sujeito, uma contradição estrutural entre a ordem psíquica e a ordem anatômica” (ROUDINECO; PLON, 1998, p. 707). A inscrição simbólica da diferença sexual se dá a partir desse objeto que o homem possui e que falta à mulher. O homem é definido como aquele que possui o objeto, o falo, enquanto que para a mulher só temos uma definição pela negatividade, isto é, falta o representante psíquico para a mulher.

Freud já havia postulado que a diferença anatômica não era suficiente para o ser falante se posicionar como masculino ou como feminino. O complexo de castração (inveja do pênis, para a menina, e angústia de castração, para o menino) trata-se da representação de uma perda que se une ao falo, como vemos no texto de Freud, “*A Organização genital infantil*” (1924). O conceito de *falo* passa a estatuto de representante psíquico da falta. Lacan, “A significação do falo”, nos *Escritos* (2008, p. 696), toma essa primazia fálica em Freud, e afirma:

O falo não é aqui esclarecido por sua função. Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia [...]. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mal, etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação. E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza [...]. Pois o falo é um significante.

Ele completa, dizendo que o falo como significante dá a razão do desejo, e o fato de o falo ser um significante “impõe que seja no lugar do Outro que o sujeito tem acesso a ele” (p. 700).

Masculino e Feminino são duas formas de inserção no discurso. O significante fálico é necessário tanto aos homens quanto às mulheres para que possam se constituir como sujeitos desejantes.

A impossibilidade da relação sexual não se aplica à relação edipiana, mas à relação entre um homem e uma mulher como significantes, a isso que em outra disciplina chama-se exogamia¹³¹. A exogamia é impossível. A endogamia, ao contrário do que possa parecer, é possível. Por essa razão inventou-se a lei da interdição do incesto. A relação sexual entre sujeitos de gerações vizinhas é possível. É possível escrever no inconsciente qualquer significante relativo ao gozo ou à significação do desejo da mãe e do desejo do filho, não há impossibilidade quanto a isto. O que não é possível escrever é o gozo do Outro [...], do corpo do Outro que o simboliza, e que chamamos, impropriamente, de \mathbb{A} Mulher. (GERBASE, 2008, p. 39).

O que é então A Mulher se não há um objeto que a represente? Justamente por não ter representação é que Lacan vai dizer que *A Mulher não existe* (note que o A é maiúsculo, e *Mulher* está no singular). Isso não quer dizer que *as mulheres* não existem, mas que A Mulher, como categoria universal, como sujeito, não tem uma representação simbólica de si mesma. A Mulher, enquanto representação do que é a mulher, não existe, isto é não há essência da feminilidade, As mulheres são contadas uma a uma, não há o conjunto de mulheres.

Para construir suas fórmulas quânticas da sexuação, Lacan retorna à teoria de Aristotélica das frases declarativas assertóricas, “cuja afirmação ou negação da castração do sujeito é considerada como real, distinguindo-a entre Universal e Particular” (SILVA, org., 2007, p. 7), e faz uma aproximação da lógica modal, também de Aristóteles, que consiste em opor as categorias Necessário e Contingente, Impossível e Possível, procurando conjugar “os modos como cada sujeito pode se relacionar com a função fálica e as *relações* que se estabelecem entre ‘homem’ e ‘mulher’ a partir da *inexistência da relação sexual*”.¹³²

Lacan “modifica o quadro da oposição de Aristóteles, mantendo a contradição entre Necessário (\mathbb{S} sempre é castrado) e contingente (\mathbb{S} às vezes é castrado), e estabelece como *indecidível* a relação entre Impossível (\mathbb{S} nunca é castrado) e Possível (\mathbb{S} às vezes é castrado)”. (SILVA, org., 2007, p. 7).

Ao tratar novamente das modalidades do gozo no Seminário *Mais, ainda* (1972-73, 1985), Lacan diz que o gozo é:

¹³¹ Em biologia, a exogamia refere-se ao cruzamento de indivíduos pouco relacionados geneticamente; e endogamia é o oposto, trata-se de acasalamentos entre indivíduos de laços consanguíneos.

¹³² LAIA, Sérgio. “A contingência e o âmago da cura psicanalítica”. Disponível em: http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Sergio_Laia_A_contingencia_e_o_amago_da_cura_psicanalitica.pdf (acesso em 22/03/2010).

- **Contingente** quando **pára de não se escrever**, que pode ou não ocorrer, isto é, que às vezes se escreve, que se escreve quando há encontro; o Falo é que dá suporte a esse termo de contingência, pois “o Falo – tal como a análise o aborda como ponto chave, o ponto extremo do que se enuncia como causa de desejo – a experiência analítica pára de não escrevê-lo” (p.126);
- **Necessário** quando **não pára de se escrever**, que sempre escreve, é rotina; o necessário é a existência do “ao menos um” (pai simbólico ou legislador que, alguém da lei, institui-a) para que a lei possa existir;
- **Impossível**, ao contrário do necessário, é quando **não pára de não se escrever**, que nunca se escreve, é do Real, ou seja, institui o Real como impossível; “o impossível, tal como o defino pelo que ele não pode, em nenhum caso, escrever-se, e é por aí que designo o que é da relação sexual – a relação sexual não pára de não se escrever” (p. 127), isto é, não há relação sexual.
- **Possível** quando **pára de se escrever**.

Lacan transmite o ensinamento psicanalítico por meio da linguagem matemática (cf. seu seminário *Mais, ainda/1972-73, 1985*) porque assim as postulações são feitas de maneira unívoca.

Lado masculino (esquerdo) Lado feminino (direito): O Gozo

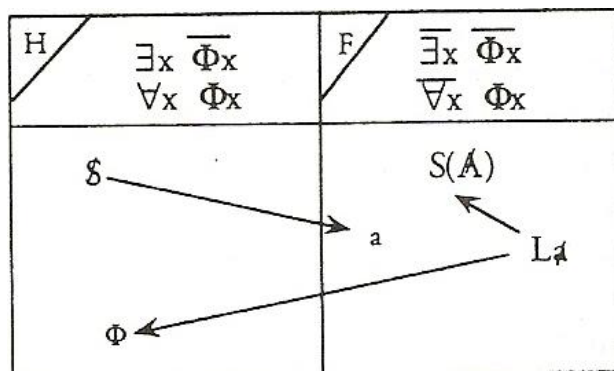


Fig. 13 - Fórmula da Sexuação

Assim, lêem-se as quatro fórmulas proposicionais da parte superior do quadro (duas à direita e duas à esquerda):

- $\forall x \ \Phi x$: Para todo x é verdadeiro que a função fálica se aplica ao x.
- $\overline{\forall x} \ \Phi x$: Para não-todo x é verdadeiro que a função fálica se aplica ao x.
- $\exists x \ \overline{\Phi x}$: Existe ao menos um x tal que a função fálica não se aplica ao x.
- $\overline{\exists x} \ \overline{\Phi x}$: Não existe ao menos um x tal que a função fálica não se aplica ao x.

São as fórmulas proposicionais, que são formadas pelos quantificadores existenciais e universais, representados pelos símbolos matemáticos (\exists) e (\forall) respectivamente, e a função de referência, a função $F\Phi x$ (phi de x). A barra horizontal sobre qualquer um destes elementos representa a sua negativa. (GRASSELLI, 2008, p. 17).

<i>Lado masculino (esquerdo)</i>		<i>Lado feminino (direito): O Gozo</i>	
O que não pára de se escrever		O que não pára de não se escrever	
(necessário) $\exists x$	$\overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x}$	$\overline{\Phi x}$ (impossível)
(possível) $\forall x$	Φx	$\forall x$	Φx (contingente)
O que pára de se escrever		O que pára de não se escrever	

Fig. 14

Na parte de baixo da fórmula encontram-se as identificações sexuais:

- do lado esquerdo (masculino) há os termos: $\$$ (significante do sujeito barrado) e Φ (significante do falo);
- do lado direito (feminino) há os termos: a (objeto pequeno a), $S(A)$ (significante da falta no Outro) e \overline{La} (*La femme barrée*, A Mulher barrada— significante de uma mulher).¹³³

¹³³ Alguns comentadores brasileiros, inclusive o tradutor do seminário de Lacan, *Mais, ainda* (19732-73, 1985, p. 105), parecem equivocados ao utilizarem o A maiúsculo no lugar do artigo definido, em francês, *La*, no qua-

Além destes cinco termos, existem três setas, sendo que uma ela sai do lado masculino, de S para objeto pequeno a , que está do lado feminino; e outras duas setas do lado feminino, originadas do mesmo ponto, La , sendo que uma delas se direciona ao falo (Φ), que está do lado masculino, e a outra que permanece do lado feminino, direciona-se ao $S(A)$, isto é, ao significante da falta no Outro.

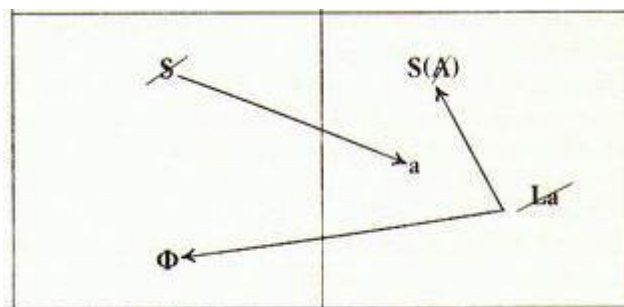


Fig. 15

Para o *parlêtre*, ser falante, (ao nível da linguagem e até mesmo o que dela escapa) a relação sexual é da ordem do impossível. Não conseguimos dizer a diferença entre os sexos, pois, às vezes essa diferença desliza para a significação fálica e, às vezes ela se perde na fantasia.

O gozo impossível de escrever ($J\mathbf{A}$), a impossibilidade da relação sexual, quer dizer que não há relação biunívoca entre o significante do gozo fálico e o significante do gozo do Outro, que pode ser descrito na fórmula: $[(J\Phi // (J\mathbf{A}))]$. O enunciado “não há relação sexual”, melhor se traduzido por “não há proporção sexual” refere-se a uma propriedade matemática, a uma propriedade da teoria dos conjuntos, à relação biunívoca. Assim, evita-se o equívoco de supor que não haja relação sexual entre os corpos.

No seminário 24: *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Lacan fala do gozo possível de se escrever quando diz que o ser humano se inclina para o prazer e que isto quer dizer que, no nível do prazer, ele pende para o menor padecimento, para sofrer o menos possível.

dro da fórmula da sexuação. Mas, nesse caso, é melhor manter o artigo em francês, La , para evitar uma possível confusão entre os conceitos de grande Outro (A) e \mathbf{A} Mulher. Individualmente o significante A (maiúsculo) designa o grande Outro (*Autre*), assim \mathbf{A} é o significante da falta no Outro.

Ao abordar a outra satisfação, Lacan remete ao par gozo fálico-gozo outro. Mas, do que se trata essa outra satisfação? Ele nos responde que é a satisfação ligada à linguagem, isto é, ligada ao fato de que algo é dito ou não. “A outra satisfação é o que se satisfaz no nível do inconsciente – e na medida em que ali algo se diz e não se diz” (LACAN/1972-73, 1985, p. 70). Essa satisfação da fala é o que Lacan chamou de outra satisfação. Para ele, o inconsciente é isso, que o ser, ao falar, goza. “Aonde isso fala, isso goza” (LACAN/1972-73, 1985, p. 156). Assim, temos nessa articulação de Lacan que “a outra satisfação é uma satisfação aprisionada a todo exercício da linguagem”¹³⁴.

O gozo do Outro, é o verdadeiro gozo angustiante e destituente – porque é um gozo fora do simbólico; gozo para o qual não há nenhuma representação.

O gozo do Outro inclui todas as formas de gozo do vivente fora da representação, fora do simbólico. Isso é angustiante, isso é o real, não só as catástrofes. É um gozo fundamentalmente destituente, que reduz o sujeito não somente a um objeto parcial, pois o objeto parcial pode articular-se na linguagem, mas que reduz o sujeito a um corpo vivo, um corpo que goza, sem localização de gozo¹³⁵.

3.8 – Gozo de Deus, uma face do gozo feminino

O gozo do Outro, como já mencionado, inclui todas as formas de gozo do vivente fora da representação. Uma dessas formas é o gozo de Deus, na experiência mística. O gozo Outro corresponderia à situação ideal em que a tensão fosse totalmente descarregada sem o entrave de um limite - esse é o gozo que o sujeito supõe ao Outro, sendo o Outro, igualmente, um suposto. Esse estado ideal, esse ponto de felicidade absoluta e impossível, é o que corresponderia ao gozo místico. Em, *Mais, ainda* (1972-72, 1985), Lacan coloca o gozo de Deus como uma face do gozo feminino.

No senso comum costuma-se encontrar a correlação entre arroubos místicos e loucura, Entretanto, apesar da presente pesquisa não desenvolver as estruturas clínicas – neurose, psi-

¹³⁴ SOLER, Colette. Seminário referente ao cap. V de O Seminário, livro 20, *Mais, ainda*, de Lacan. 21 de fev./2000. Inédito.

¹³⁵ Soler, Colette, texto *Variantes da destituição subjetiva: suas manifestações, suas causas – aula 2*. Revista Stylus nº 5 (AFCL), out. 2002, p. 31.

cose e perversão – é importante pontuar que a experiência mística não é em si uma manifestação da loucura, enquanto fenômeno da posição psicótica. Gerabase (2008, p. 44) condensa as diferenças estruturais, neurose e psicose, da seguinte forma:

O sintoma neurótico pode escrever o gozo fálico, mas não pode escrever o gozo do Outro, enquanto que o sintoma psicótico não pode escrever nem um nem outro. [...] Quando queremos distinguir psicose de neurose, não nos referimos ao Outro gozo, mas ao gozo fálico, ou seja, a distinção entre neurose e psicose se coloca do lado do gozo fálico, da significação fálica, nada tendo a ver com o gozo do Outro. [...] O problema do ser falante é a impossibilidade de escrever o gozo do Outro, e o problema do ser falante psicótico é a impossibilidade de escrever o gozo fálico.

Outro esclarecimento que se faz necessário trata-se do gozo místico experienciado por homens. Comumente uma questão vem à tona: Se o gozo místico é gozo feminino, isto é, se dá pela via do gozo Outro, como é possível então termos místicos homens? A grande maioria dos místicos são mulheres, mas é possível, e a história o comprova, como no caso do espanhol São João da Cruz (1542-1591), do alemão Mestre Eckhart (1260-1327), e tantos outros que nos atestam sua vida mística, que também alguns homens façam essa experiência do gozo Outro, que se encontra do lado feminino na fórmula da sexuação. Como Lacan mostra na fórmula da sexuação, a posição feminina pode ser ocupada por ambos os sexos. Isso não vale apenas para os místicos, mas para qualquer sujeito que se posicione no gozo do Outro.

Ao avançar na questão da feminilidade, Lacan propõe ir além de Freud – que considerava o repúdio à feminilidade (inveja do pênis e complexo de castração) como a resolução edípica. Para dar conta desse impasse, para ir além do rochedo da castração e dar conta dessa incompletude, dessa infinitude, ele cria o *objeto “a”*. “Eu o chamei pequeno *a*, porque é a inicial de outro em francês, do que se chama *l' autre*, exceto que, justamente não é o outro, não é o outro sexo, é o outro do desejo, é o que constitui a causa do desejo.”¹³⁶ Esse pequeno outro (“a” minúsculo) é uma forma de nomear a dificuldade; portanto, o objeto “a” surge no lugar de uma não-resposta, ou seja, tem a função de nomear uma ausência, de simbolizar a falta do Outro.

¹³⁶ LACAN, Jacques. Conferência em Milão. Inédito.

A criação do objeto *a* leva à formalização do grande Outro como aquilo que não se pode dominar efetivamente por meio dos efeitos das palavras ou atos. De um certo modo, é tudo o que não pertence ao sujeito.

O gozo místico, esse gozo de Deus, é o gozo não-todo porque não passa pelo significante; não existe um significante que o represente; é inefável, indizível, nunca se escreve. O que temos e podemos estudar são as conseqüências subjetivas.

“Que quer uma mulher?” Ao perseguir essa questão, Lacan demonstra seu interesse pelas mulheres e o leva à formulação de uma mulher procura o amor. Dado que o amor consiste em todos os enganos imaginários, ele é a paixão, e esta é a ignorância do desejo. Entretanto, ninguém pode se privar do seu alcance. (Cf. LACAN/1972-73, 1985).

Outro aspecto caro a Lacan, relacionado às mulheres, foi o gozo místico, do qual ele fala ao tratar do gozo Outro, o mais-gozar. Ele chegou também a mencionar seu interesse, nunca desenvolvido a fundo, pelas mulheres místicas medievais. Impressionava-lhe como algumas dessas mulheres não sentiam medo ou dor mesmo estando em chamas; pelo contrário, imersas no gozo de Deus, faziam-se Um em Deus; o gozo de Deus se fazendo por meio do gozo do corpo.

“Na operação de corporificação do gozo um duplo resíduo se precipita: uma parte do objeto *a* resiste a ser sexualizada e uma parte do gozo resiste a se inscrever permanecendo como gozo fora do corpo. Seria então a sexualidade feminina é definida por esta incomensurabilidade entre os gozos. Inversamente, a sexualidade histórica poderia ser definida pela incomensurabilidade entre o falo e o objeto *a*. Para dar conta destas sobreposições de incompletudes, para diferenciá-las, Lacan parece ter recorrido ao conceito de suplência.” (DUNKER, 2002, p. 64).

Dunker pontua também aí, que a teoria da suplência, desenvolvida inicialmente por Lacan na esfera do tema do amor, e ampliada posteriormente para a teoria do *sinthome* como nominação, “trata-se de um efeito secundário da desproporção ou incomensurabilidade verificada sob um determinado regime de cálculo de gozo” (p. 64). Para ele, a tese de Lacan de que o gozo do Outro, do corpo do Outro que o simboliza, não é signo de amor (cf. LACAN/1972-73, 1985, p. 12), retoma o pensamento de que

o que está perdido no gozo não se recupera todo nas suas formas de restituição, nesse caso sob forma de signo de amor. O amor, assim como o prazer ou a letra e ainda a arte no sentido da estética sublimatória, faz borda ao gozo. Quando o gozo ganha corpo, no duplo sentido de unidade (*corpus*) e de cadáver (*corpse*) será sempre na forma de um equívoco, troca ou engano. A totalização do gozo será marcada por um índice muito preciso: [citando Lacan/1972-73, 1985, p. 152] “*Não é isso – aí está o grito por onde se distingue o gozo obtido do gozo esperado*”. ((DUNKER, 2002, p. 64).

Os místicos entram numa experiência fora da linguagem, se aproximam do sagrado, embora sem jamais tocá-lo, experienciando o gozo de Deus. As mulheres que são queimadas vivas e a isso se entregam sem sofrimento, estão na negatividade absoluta; é uma experiência total de gozo, não é mais uma experiência humana. Essa é uma experiência de negatividade que nenhum de nós possui. Só quem tem tal gozo o conhece, o gozo impossível de ser simbolizado, inefável. Nessa busca pelo conhecimento sem palavras, as místicas medievais nos mostram que elas gozavam com o real.

Ao saírem de um êxtase, os místicos conseguem relatar apenas a experiência, mas não o que de fato ocorreu, pois este é indizível. Como a própria linguagem se encarrega de fazer a expulsão do gozo, ao falarem da experiência, esta se perde para sempre justamente porque é falada. Nenhum místico verdadeiro afirma que é capaz de descrever seu êxtase místico; pelo contrário, dizem que é indizível, como nos afirmam estas palavras de São João da Cruz:

Yo no supe dónde estaba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

- S. João da Cruz, *Entréme donde no supe* ¹³⁷ -

Que marcas deixam as mulheres místicas numa época onde as verdades da fé eram ditadas pelo poder hierárquico, formado somente por homens?

¹³⁷ Disponível em: <http://www.oshogulaab.com/MISTICOSCRISTIANOS/sanjuancruz3.htm> (acesso: abril 2010).

Michel de Certeau, em *La Fábula Mística* (2004), ao estudar a figura histórica da mística cristã, encontra aí o sujeito que, em sua ardente busca pelo amor do grande Outro, faz furo, recupera a comunicação espiritual no mundo onde as certezas medievais haviam perdido seu chão, onde a fé tinha se transformado em combate e a ordem tradicional se desintegrara.

É o que nos mostra Marguerite Porete, autora de uma das obras mais singulares e profundas da espiritualidade ocidental, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas (Le Miroir des Simples Âmes Anéanties)*. No capítulo II foi abordado como ela, ao apresentar uma experiência mística na idade média do fim do século 13 e início do 14, fez furo no discurso do saber e do poder eclesiástico. Em sua obra, o caminho místico é do esgotamento das mediações – que são para ela apenas momentos de passagem e não de fixação. A conquista de tal liberdade permitiu o gozo da alma, o gozo de Deus, numa fusão de amor sem medida – como o descrito num trecho da canção de Alma:

Agora a luz divina
Da prisão me libertou,
E por gentileza me uniu
Á divina vontade de Amor,
Lá onde a Trindade me deu
A delícia de seu amor.

- Marguerite Porete (2008, cap. 122, p. 201)

3.9 – Gozo e desejo

“Olhem como crescem os lírios do campo: eles não tecem, nem fiam. [...] Nem o rei Salomão, em toda a sua glória, jamais se vestiu como um deles” (Mt. 6, 28a-29). Para Vorcaro (in DUNKER, 2002, prefácio, p. 8) “São Mateus, efetivamente, descreve o usufruto pleno da vida sem qualquer cálculo, considerando-a assegurada por Deus, tal como a natureza.”. Lacan, em *O Avesso da Psicanálise* (1969-70, 1992, p. 72), cita os lírios do campo para falar do gozo, pois ele relaciona essa passagem do Evangelho de São Mateus ao corpo inteiramente entregue ao gozo, sobre o qual nada sabemos. Com o que goza o lírio, a lula ou o tucano, jamais saberemos algo disso porque, “faltando significantes, não há distância entre o gozo e o corpo” (LACAN/1969-70, 1992, p. 168).

Apesar de nada sabermos do gozo, conhecemos seus meios. Sabemos das cócegas e grelhados, como bem descreve Lacan na Epígrafe citada no início deste capítulo. Aí, Lacan (1969-70, 1992, p. 68) compara o gozo ao tonel das danaiades, uma vez que ali se entra não se sabe aonde isso vai dar. O mito refere-se ao esforço infindável de quarenta e nove das cinquenta filhas de Danao que, a mando deste, matam seus esposos na noite de núpcias e são condenadas por Júpiter a encher de água um tonel furado. Por séculos elas repetem, sem descanso e num esforço inútil, o movimento de carregar e despejar água no barril furado. Milênios depois, quando foram libertadas da pena, disseram confusas e desapontadas: *Está cheio o tonel? Pois bem! Que havemos de fazer? Já estamos habituadas com o trabalho contínuo, mesmo inútil*¹³⁸.

Lacan vai dizer que o saber é isso e que ninguém tem vontade de chegar muito longe em seu uso, mas mesmo assim é tentador. De algum modo, é exatamente este o ponto de inflexão do primeiro achado de Freud: ter soletrado, escandido o inconsciente. É aí que Lacan (1969-70, 1992, p. 73) observa que “há um saber perfeitamente articulado, pelo qual, falando propriamente, nenhum sujeito é responsável. Quando um sujeito chega a encontrar, a tocar esse saber que não esperava, ele fica, pois bem, ele que fala, fica bastante desconsertado”. Ao pedir que seus analisandos falassem sobre isso, para ver qual é o saber que encontram ou repelem, Freud foi conduzido à descoberta do princípio do prazer. A repetição é o essencial do que determina aquilo com que lidamos na exploração do inconsciente.

O que é exatamente a repetição? Lacan descreve que ela não é como a digestão ou qualquer outra função fisiológica - o que a gente terminou e recomeça. A repetição é uma denotação precisa de um traço idêntico ao traço unário, ao elemento da escrita, um traço na medida em que comemora a irrupção do gozo. “Eis porque podemos conceber que o prazer seja violado em sua regra e seu princípio, porque ele cede ao desprazer. Não há outra coisa a dizer – não forçosamente à dor, e sim ao desprazer, que não quer dizer outra coisa senão o gozo” (LACAN/1969-70, 1992, p. 73).

Na psicanálise o Um pode ser identificado ao corpo, à noção de narcisismo; é via narcisismo que o corpo, antes despedaçado, faz Um. “O narcisismo é o momento psíquico onde

¹³⁸ Mito disponível em: <http://recantodasletras.uol.com.br/resenhas/1464954> (acesso em 05/02/2010) - onde Fernando K. Dannemann cita a versão do mito do escritor e folclorista Luis da Câmara Cascudo, publicada em 25 de setembro de 1943, no jornal “A República”.

se dá a organização auto-erótica das pulsões parciais em torno de um eixo - o eu é tomado como objeto de investimento das pulsões. Esse eu é o que faz o Um do corpo. Então, o eu narcísico, o corpo imaginário, são sinônimos de Um¹³⁹. Mas, a partir do momento em que Lacan introduz o simbólico em sua teoria, não é mais possível a idéia de unidade a partir da imagem (identificação imaginária captada como corpo próprio). “No simbólico, essa identificação vem do significante, ela preexiste, e determina o imaginário. Nesse momento, para Lacan, o Um é o traço unário”¹⁴⁰.

A partir de 1958¹⁴¹, Lacan define o sujeito como dividido pelo significante que o representa para um outro significante. Disso resulta uma redefinição do desejo (que num 1º tempo era definido como desejo de reconhecimento; fazer-se reconhecer pelo outro na palavra que lhe é dirigida; o desejo é reconhecido pelo desejo do outro). O desejo do sujeito dividido pelo significante é submetido às leis da linguagem (metáfora e metonímia) e, consubstancial destas temos a Lei do desejo (interdição do incesto). Portanto, nesse 2º tempo, o desejo não é mais desejo do outro, mas do grande Outro do significante. Ao se alojar na metonímia da cadeia significante o desejo se torna indizível. O sujeito não pode mais reconhecer seu desejo, é preciso interpretá-lo para ele, para que ele possa nomeá-lo. A escuta analítica faz o analisando falar, elaborar seu drama, possibilitando a saída da fala vazia, descritiva. Ao não responder à demanda, o analista convoca o sujeito a falar sobre si mesmo, a investigar sua própria fala, que é o significado do desejo. É a articulação de um significante a um outro significante que dá um saber¹⁴²; o jogo das cadeias significantes proporciona assumir o próprio discurso, ser agente da própria produção. No seminário *de um Outro ao outro*, Lacan (1968-69, 2008) descreve o saber como sendo aquilo que falta à verdade.

Como diz Safouan (2006) a fórmula lacaniana de desejo é desnorteante, pois, desejo é desejo de nada, e também, o desejo é inominável. Por esse *nada*, devemos compreender “nada de efetivo”. “Com efeito, se o desejo encontra sua satisfação na alucinação, como afirma Freud, é porque ela ‘se realiza’ em outra parte, na fantasia. É um desejo que, em suma, também é um não-desejo, ou, mais exatamente, está preso a seu próprio estatuto de desejo.” SAFOUAN, 2006, p. 30). Quanto à declaração do desejo inominável, Lacan se refere ao conceito

¹³⁹ LEITE, Márico Peter. “A Teoria dos Gozos em Lacan”. Disponível em: http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=750 (acesso em 18/10/2009).

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ A partir de “A instância da letra no inconsciente”.

¹⁴² O saber exprime posições simbólicas na relação com o outro.

de sujeito que, não sendo algo, é uma ausência. Por ser uma ausência, o desejo do sujeito não é falta de alguma coisa, “mas uma falta de ser pelo qual o ser existe, e que está pra além de tudo o que pode representá-lo. Ele é sempre apresentado como um reflexo sobre um véu” (SAFOUAN, 2006, p. 31). Daí se tem a direção da psicanálise: conduzir o sujeito a nomear seu desejo. Ao fazer isso, não sem um bocado de trabalho, o sujeito *cria* o próprio desejo. *Nomear*, nessa vertente, “significa extrair o desejo em questão do recalque primário onde ele permanece preso a seu estatuto de desejo vazio” (SAFOUAN, 2006, p. 31). O desejo se situa na cadeia simbólica onde o próprio eu está preso. À medida em que se erotiza, isto é, quando se captura uma atividade, um objeto, no mecanismo do desejo, temos a intervenção da angústia. Daí o sujeito querer se defender; defesa contra o desejo, contra a libido.

“*Che vuoi?*”, “O que você quer?”. Para Lacan essa pergunta é a que melhor conduz o sujeito ao caminho de seu próprio desejo. Na experiência da linguagem é que se funda a apreensão do grande Outro, desse Outro que pode dar a resposta, e uma resposta de oráculo – afirma Lacan, ao apelo do sujeito em seu desamparo. Ao dar ao sujeito a experiência de seu desejo, o Outro lhe dá ao mesmo tempo uma experiência essencial, pois, é na experiência do desejo do Outro que o sujeito faz sua escolha, sua seleção dos significantes; está ao alcance do Outro fazer com que um ou outro dos significantes esteja ali.

O desejo do ser falante é o desejo do Outro; desejo do desejo do Outro; é *como* Outro que o ser humano deseja.

Žižek desdobra em dois significados a afirmação de Lacan de que é como Outro que o ser humano deseja”:

Primeiro significa que o desejo do homem é estruturado pelo grande Outro “descentrado”, a ordem simbólica: o que eu desejo é predeterminado pelo grande Outro, o espaço simbólico dentro do qual eu habito. Sempre que meus desejos são transgressivos, sempre que eles violam as normas sociais, essa mesma transgressão é condicionada pelo que é transgredido. Paulo sabia disso muito bem quando, na famosa passagem em Romanos, ele descreve como a lei dá origem ao desejo para violá-la. [...] Há, contudo, outro sentido para “o desejo do homem é o desejo do Outro”: o sujeito deseja apenas na medida em que ele experimenta o Outro ele mesmo como desejante, como o lugar de um insondável desejo, como se um desejo opaco estivesse emanando dele ou dela. O outro não apenas se endereça a mim com um e-

nigmático desejo, ele também me confronta com o fato de que eu mesmo não sei o que eu realmente desejo, com o enigma de meu próprio desejo.”¹⁴³

A partir de “As formações do inconsciente”, de Lacan, é possível conceber o desejo “como efeito do aprisionamento do sujeito no desfile da cadeia significativa, situando-se no intervalo entre a demanda como expressão da necessidade e a demanda como demanda de amor” (SAFOUAN, 2006, p. 105).

3.10 – DEMANDA DE AMOR

O amor, que tanto inspira os poetas e que tanto as mulheres querem, enseja a ideia de que de dois se possa fazer Um. “Foi mesmo essa a primeira história da psicanálise: uma história de amor que deu lugar ao conceito de transferência. Lacan comenta que Freud o descreve como sendo o fundamento e a base do mundo.” Entretanto, o próprio Freud constrói diversas teorias sobre o amor, culminando com a teoria das pulsões, após sua junção dos termos amor, sexo e morte, Para Lacan, em sua teoria do gozo, o amor é considerado uma resposta, mas não uma solução. “Por ser temporal, o amor é, simultaneamente, consciência da morte e tentativa de fazer do instante uma eternidade. [...] Não nos livra da morte, mas nos faz vê-la cara a cara.”¹⁴⁴ A perda da sexualidade natural - devido a inscrição do sujeito na linguagem, faz surgir o amor como suplência; ele vem em socorro da relação sexual que não há. O engano do amor é justamente procurar o encaixe, a complementaridade.

Entre o sexo perdido e o amor inventado está a palavra. Se o ser falante opera o sexual com as palavras é porque a sexualidade não é de nenhum modo natural. A sexualidade está capturada nas palavras. Para aqueles que não creem no efeito da palavra, e ainda assim se dizem psicanalistas, Lacan adverte: “As pulsões são o eco no corpo, do fato de que há um dizer.” Para nós, psicanalistas, que trabalhamos com a palavra, ele propõe um ato analítico em

¹⁴³ ŽIŽEK, Slavoj. “Do Che vuoi? à Fantasia: Lacan com De Olhos Bem Fechados.” Disponível em: http://naturezaemclose.blogspot.com/2009/03/do-che-vuoi-fantasia-lacan-com-de-olhos_4816.html (acesso em 20/03/2010). O texto original, “From Che vuoi? to Fantasy: Lacan with Eyes Wide Shut”, está disponível em: <http://www.lacan.com/zizkubrick.htm> (acesso em 21/03/2010). “De Olhos Bem Fechados” é o título em português para o filme de Stanley Kubrick, “Eyes Wide Shut”.

¹⁴⁴ Octavio Paz, citado por Remor, Carlos A.; et all, Disponível em: <http://www.clicrbs.com.br/diariocatarinense/jsp/default2.jsp?uf=2&local=18&source=a2673500.xml&template=3898.dwt&edition=13246> (acesso em 04/04/2010).

que o desejo possa passar ao amor sem reduzir-se às insígnias de um ideal narcísico.”¹⁴⁵

Lacan define que amar é dar o que não se tem, o que deve ser complementado por “... para alguém que não quer”. *Amar é dar o que não se tem a alguém que não quer*. Isso se confirma pelas diversas situações do cotidiano que desvelam o traumático da posição de ser amado. “Ser amado me faz sentir diretamente a fissura entre o que eu sou como um ser determinado e o insondável X em mim que causa amor”¹⁴⁶. Isso nos é confirmado quando alguém nos declara inesperadamente sua paixão por nós – o que nos chega primeiramente como algo intrusivo, obscuro. O roteirista do filme “21 Gramas”, Guillermo Arriaga, apreende de forma intensa essa violência de ser amado, e Žižek¹⁴⁷ recorta e analisa a seguinte cena:

Paul, que está morrendo devido a um enfraquecimento do coração, docemente declara seu amor a Cristina, que está traumatizada devido à morte recente de seu marido e de dois filhos jovens; quando eles se encontram uma outra vez, Cristina explode em uma reclamação sobre a natureza violenta da declaração de amor:

“Você sabe, você me deixou pensando o dia todo. Eu não pude falar com ninguém por meses e eu mal lhe conheço e já preciso falar com você... E isto é algo que quanto mais eu penso menos eu entendo: por que, diabos, você me disse que gostava de mim? Responda-me, porque eu não gosto de maneira nenhuma de você dizendo isso. Você não pode ir até uma mulher e dizer a ela que você gosta dela. V-o-c-ê-n-ã-o-p-o-d-e. Você não sabe o que ela passou, o que ela sente. Eu não sou casada, você sabe. Eu não sou tudo nesse mundo. Eu tão somente não sou tudo.” (Guillermo Arriaga, *21 Grams*, London: Faber and Faber 2003, p. 107.)

Neste momento, Cristina ergue suas mãos e desesperadamente começa a beijá-lo na boca; assim, não é que ela não goste dele e não o deseje sexualmente. O problema para ela foi, ao contrário, é que ela queria isso – o sentido de sua reclamação foi: que direito tem ele de inflamar seu desejo?

¹⁴⁵ REMOR, Carlos A. et all. Disponível em:

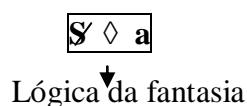
<http://www.clicrbs.com.br/diariocatarinense/jsp/default2.jsp?uf=2&local=18&source=a2673500.xml&template=3898.dwt&edition=13246>

¹⁴⁶ ŽIŽEK, Slavoj. “Do Che vuoi? à Fantasia: Lacan com De Olhos Bem Fechados.” Op. Cit.

¹⁴⁷ Ibidem.

Como podemos evitar ser exposto tão diretamente a esse aterrorizante abismo do Outro, a esse impacto causado pelo encontro com o desejo do Outro? Para Lacan a resposta ao enigma do desejo do Outro é a fantasia. É a fantasia quem nos ensina como desejar, isto é, ela nos permite saber que desejamos tal objeto. “Fantasia não significa que, quando eu desejo uma torta de morango e não posso obtê-la, eu fantasie come-la; o problema é antes, como eu sei, em primeiro lugar, que desejo uma torta de morango? É isso que a fantasia me conta.”¹⁴⁸ Mas, Lacan acrescenta que o desejo encenado na fantasia não é do próprio sujeito, mas do desejo daqueles que o cercam e com quem ele interage. A pergunta original do desejo não é diretamente “O que eu quero?”, mas “O que os outros querem de mim? O que eles vêem em mim? O que eu sou para os outros?” A fantasia conta o que eu sou para os meus outros. E mais, a fantasia tem também a função de nos proteger de sermos esmagados pelo Real nu e cru. O que vivenciamos como “realidade” é estruturado pela fantasia, assim a própria realidade pode funcionar como uma fuga do encontro com o Real. Assim, temos na oposição entre sonho e realidade que “a fantasia está do lado da realidade, e é nos sonhos que encontramos o Real traumático – não é que os sonhos sejam para aqueles que não podem suportar a realidade, é a própria realidade que é para aqueles que não podem enfrentar (o Real que se anuncia em) seus sonhos.”¹⁴⁹ Essa ambigüidade fundamental da noção de fantasia – tela protetora do encontro com o Real, mas também provedora das coordenadas mais fundamentais da capacidade de desejar do sujeito – mostra que, fundamentalmente, ela não pode ser subjetivada, e que ela tem que permanecer reprimida para ser operativa.

Na neurose, o uso da lógica positiva a falta (objeto *a*); a neurose dá uma significação frente à castração, à falta do Outro; há articulação possível entre significante e gozo.



As fantasias criam uma linguagem própria; não constituem a realidade objetiva, mas mostram quem é o sujeito, como ele vê a realidade, como se coloca frente ao outro. Para manter essa solução de compromisso o neurótico obsessivo se vale do desejo impossível, enquanto que na neurose histérica a solução vai se localizar no desejo insatisfeito. O desejo do neuró-

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ Ibidem.

tico está do lado do desejo inconsciente – este é totalmente vinculado à lei, à metáfora paterna – ao Édipo; está articulado à questão *Que quieres? (Che vuoi?)* - que é sustentada pela fantasia, que constitui a principal resposta do sujeito à questão do desejo.

No seminário *Mais, ainda*, cap. VII, Lacan (1972-73, 1985) apresenta a tese de que a mulher é aquilo que tem relação com Outro (♂). Mas o Outro não é signo de amor. Como já mencionado, o gozo do Outro (♂), não significa gozar de um Outro, mas do corpo do Outro que o simboliza. O corpo (e não o organismo) é o grande Outro. E corpo, para Lacan, equivale a sujeito (sempre sujeito do inconsciente).

Para a afirmação de que o gozo do Outro não é signo do amor, Lacan se inspira no poema em prosa “A Uma Razão”, de Rimbaud, onde cada versículo termina com “Um novo amor”. Lacan (1972-73, 1985, p. 26) pontua que aí o amor é o signo de que se troca de razão, “e é por isso que o poeta se dirige a essa razão. Mudamos de razão, quer dizer, mudamos de discurso”. O gozo do Outro, o do Outro sexo e do corpo que o simboliza, não é signo do amor. Mas o amor é um signo. Amor é o signo de que trocamos de discurso, de que se troca de razão. Em que sentido? Gerbase (in SILVA, org., 2007, p. 71) diz que “um sujeito enamorado, apaixonado, muda de razão, ou como diz o senso comum, perde a razão; não é o mesmo depois de uma paixão”. Temos então, num primeiro sentido o imaginário, o laço entre duas pessoas. Mas, “tomaria outro sentido que chamamos simbólico e que é a relação do amor ao saber, que também chamamos de laço social, e que Freud chamou de transferência. Então, o amor é o signo de que se muda de razão pode querer dizer que a transferência é o signo de que se muda de discurso” (GERBASE, in SILVA, org., 2007, p. 71).

Dado que todo discurso tem pontos de fuga, de furos – no sentido do tonel das danaiades, deixam escapar – que dão sustentação real a cada um deles, é “que um discurso adquire seu sentido, ou seja, pelo fato de seus efeitos serem impossíveis de calcular”. No texto “Introdução à edição alemã [...]”, in *Outros Escritos* (2003), Lacan afirma que o cúmulo do sentido, que é perceptível, é o enigma; e o signo só tem alcance por ter que ser decifrado. Para se decifrar é preciso que a sequencia dos signos ganhe sentido. Mas, apesar do valor que tem o está-lo do sentido, “chegar a ele não o impede de fazer furo. Uma mensagem decifrada pode continuar a ser um enigma” (LACAN, *Outro Escritos*, 2008, p. 550).

“Amor, desejo e gozo são signos que andam juntos, são signos dos discursos” (GERBASE, in SILVA, org., 2007, p. 71). Como podemos ler estes signos no discurso apresentado na obra que Marguerite Porete nos apresenta? Como se dá aí o gozo de Deus para quem busca somente o amor divino?

Capítulo IV

Gozo do Ser Supremo

Para dizer tudo, amando a Deus,
é a nós mesmos que amamos,
e ao nos amarmos primeiro a nós mesmos – ca-
ridade bem ordenada, como se diz –
fazemos a Deus a homenagem que convém.
- Lacan (*Mais, ainda*, 1985, p. 96) -

4.1. Introdução

Após discorrer sobre a fundamentação da espiritualidade ocidental na Idade Média, situando em específico a segunda metade do século XIII e início do século XIV, de forma a situar a espiritualidade da qual bebeu Marguerite Porete, focalizam-se alguns aspectos importantes de sua obra e o gozo místico aí presente, considerando que, como disse Lacan (1972-73, 1985, p. 49), “tudo que é escrito parte do fato de que será para sempre impossível escrever como tal a relação sexual. É daí que há um certo efeito do discurso que se chama a escrita”. Como foi visto, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* é um escrito que fez ressurgir das cinzas a letra de amor que conduz a Alma ao gozo místico. Em seguida foram pontuados, no pensamento lacaniano, os conceitos fundamentais no campo do gozo, possibilitando agora comentar o gozo místico encontrado na obra de Marguerite Porete e também fundamentar a hipótese desta pesquisa de ser este um gozo ético.

Em se tratando do gozo do grande Outro, isto é, do gozo feminino, não se podia esperar a revelação do gozo em si, mas aquilo que a experiência subjetiva pode simbolizar. Como afirma Lacan (1972-73, 1985, p. 100), “há um gozo dela, desse *ela* que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o ex-

perimenta – isto ela sabe. [...] Isso não acontece a elas todas”. Apesar desse outro gozo, isto é o gozo suplementar, ser mais facilmente encontrado entre os seres do sexo feminino, por se posicionarem do lado não-todo na lógica da sexuação, há algumas mulheres que não o experimentam. O oposto ocorre com os homens, pois, por se posicionarem no lado da lógica fálica, somente alguns poucos dotados conseguem se posicionar na lógica do não-todo, como fazem alguns místicos homens (São João da Cruz, Mestre Eckhart, etc.). Das mulheres místicas e de alguns homens místicos é que provém os mais ricos relatos desse gozo a mais, isto é, desse gozo para além do falo.

E do que é que eles gozam? “É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele. Essas jaculações místicas, não é lorota nem só falação, é em suma o que se pode ler de melhor [...]. Eu creio no gozo da mulher, no que ele é a mais.” (LACAN/1972-73, 1985, p. 103). Encontramos na lógica lacaniana uma apropriação desse lugar da mística de forma a mudar completamente o pensamento vigente no final do século XIX, onde o gozo místico era visto por grandes pensadores (como os do círculo de Charcot e de outros) como gozo sexual. Frente a isso Lacan (1972-73, 1985, p. 49) diz: “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 de Deus, como suportada pelo gozo feminino?”.

Graças ao gozo feminino, a este gozo suplementar – termo que pelo seu equívoco coloca de antemão o silêncio que reina sobre a existência de um *mais* de gozo – pode-se voltar a Deus. De modo específico, aqui trilhamos a face de Deus revelada na mística desenvolvida na obra de Marguerite Porete – escritura esta que desvela uma verdadeira carta de amor, ou melhor dizendo, uma letra de uma carta de *Almor*, dessa Alma que permanece somente na vontade e no desejo do Amor. Com esse tipo, assegura Lacan, *a gente alma*.

Assim, tentaremos focalizar nessa *lettre d’amour*, o enigma da feminilidade em seu gozo de Deus.

4.2. O lugar do gozo místico no conceito de gozo feminino

4.2.1 – Mística e religião

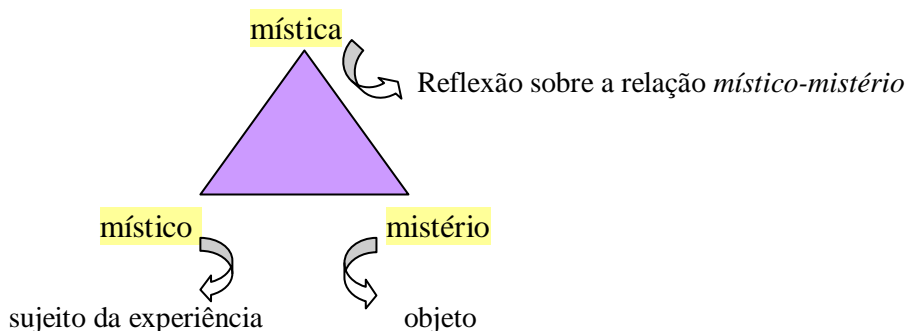
Pesquisas da antropologia mística apontam que os místicos foram os primeiros teóricos de sua própria experiência e seu testemunho experiencial é a principal fonte e mesmo única de onde se pode extrair informações seguras sobre sua natureza e conteúdo. Como visto no capítulo I, a mística ocidental tem seu auge na Idade Média e muitos escritos místicos foram aí produzidos. Segundo J. Maritain, citado por Vaz (*in* BINGERMER e BARTHOLÓ, org., 1994), a experiência mística consiste essencialmente numa “experiência frutiva do absoluto”. Tal definição permite que se exclua desse terreno fenômenos extraordinários ou “anormais”, espontâneos ou induzidos, que podem acompanhar o gozo místico, mas que são dele distintos e separáveis. Aliás, geralmente os fenômenos extraordinários são objeto de severo controle e crítica por parte dos próprios místicos autênticos.

De onde surge a experiência mística? Segundo Vaz, ela faz sua aparição no terreno do encontro humano com o Outro absoluto. Esse Outro, envolto pelo mistério, se manifesta sobretudo nas situações-limite da existência e frente a qual a experiência do sagrado encontra um lugar. Entretanto, o gozo místico é caracterizado

pela anulação da distância imposta entre sujeito e objeto pela manifestação do Outro absoluto como *tremendum* (para usar a terminologia de R. Otto); ela é a experiência do absoluto como *fascinosum*, mas o *fascinosum* aqui é o apelo a uma união na qual prevalece o aspecto participativo e frutivo, tendendo dinamicamente a uma quase identidade com o absoluto e transformando radicalmente a existência daquele que se vê implicado nessa experiência. (*In* BINGERMER e BARTHOLÓ, org., 1994, p. 12).

Como experiência frutiva, o êxtase místico se dá, como assinala Vaz, por meio de um tipo de conhecimento e adesão afetivo-volitiva ao seu objeto que transcendem o modo usual de operar das nossas faculdades superiores de conhecer e querer. Sua intencionalidade objetiva visa ao absoluto, ultrapassando, assim, a contingência e relatividade dos objetos que se oferecem à nossa experiência ordinária. Isso nos é testemunhado pelas mais variadas tradições religiosas e que, na tradição ocidental, foram configuradas pela tríade semântica “místico-mística-mistério”.

Eis esse triângulo:



Derivação etimológica desses termos (provenientes dos cultos gregos de mistérios):

- *myein* → fechar (os lábios ou os olhos) e, metaforicamente, “iniciar-se”;
- *mystes* → iniciado;
- *mystikós* → que diz respeito à iniciação;
- *tá mystiká* → ritos de iniciação;
- *mystikôs* → secretamente
- *mystérion* → objeto da iniciação

É no interior desse triângulo semântico que podemos exprimir a experiência mística em toda a sua originalidade: na intencionalidade experiencial que une o *místico* como iniciado ao absoluto como *mistério*; e na linguagem com que, num segundo momento (anamnético e reflexivo), a experiência é dita e se oferece como objeto a explicações teóricas de vária natureza. (VAZ, in BINGERMER e BARTHOLO, org., 1994, p. 13).

É justamente esse *dito* que coloca as religiões em funcionamento. A eficácia das religiões se dá não apenas por prometerem a vida eterna, nem por darem um sentido a nossas vidas, mas funcionam sobretudo porque colocam um dito no lugar do Real que, como vimos no capítulo anterior, é o lugar de Deus. “Esse dito necessariamente é enigmático e por isso suficiente, já que o enigma permite que o Real transpareça por detrás do dito e que lhe dê for-

ça.”¹⁵⁰ A revelação da verdade que se vela se enuncia no cristianismo pela verdade indiscutível encontrada no início do Evangelho de São João: “O Verbo se fez carne”. Ao se fazer carne – peso do Real, o significante se corporifica no Outro. Essas são tentativas que as religiões fazem de apreensão de Deus, de modelar o real com o simbólico das palavras e com o imaginário dos corpos. O peso dessas verdades foi assimilado e difundido especialmente pelo catolicismo – o que leva Lacan, em *O triunfo da religião* (2005a), a fazer uma previsão de futuro quando diz, numa entrevista realizada em Roma, em 1974, que nada prevalecerá contra a Igreja, pois ela triunfará por ter a força dessas verdades. Por pouco que a ciência se meta com o real, este vai se estender, “e a religião terá então muito mais razões ainda para apaziguar os corações. A ciência é novidade, e introduzirá um monte de coisas perturbadoras na vida de todos. Ora, a religião, sobretudo a verdadeira¹⁵¹, tem recursos de que sequer suspeita” (LACAN, 2005a, p. 65). Para Lacan, a religião consiste em dar um sentido às coisas, até mesmo às experiências mais curiosas, aquelas que causam uma ponta de angústia aos próprios cientistas; a religião é feita “para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona” (LACAN, 2005a, p. 72).

4.2.2 – A face de Deus suportada pelo gozo feminino

No seminário *A Ética da psicanálise*¹⁵², Lacan diz que a operação religiosa reside na operação mística, operação de sacrifício de gozo. Sacrifício para a satisfação do desejo onde o sujeito paga uma libra de carne, um pedaço do corpo. “Sublimem tudo o que quiserem, é preciso pagar com alguma coisa. Essa alguma coisa se chama gozo. Essa operação mística, paga com uma libra de carne. Eis o objeto, o bem, que se paga pela satisfação do desejo.” (LACAN, 1988, p. 386. Mas, aquilo que se passa no êxtase, na operação divina, parece ir além.

¹⁵⁰ JIMNEZ, Stella. *Deus é A Mulher no final de análise*. Disponível em:

http://www.marciopeter.com.br/links2/inter/stella_jimenez.html (acesso em 20/02/2010).

¹⁵¹ “A verdadeira religião é a romana. Tentar colocar todas as religiões no mesmo saco e fazer o que se chama de história das religiões é realmente horrível. Há *uma* verdadeira religião, é a religião cristã. Trata-se simplesmente de saber se essa verdade aguentará o golpe, ou seja, se será capaz de secretar sentido de forma a que efetivamente nele nos afogemos. Ela vai conseguir, é certo, pois tem recursos. [...] Ela encontrará uma correspondência de tudo com tudo. É, inclusive, sua função.” LACAN, Jacques. *O Triunfo da Religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 67.

¹⁵² Cf. a lição de 6 julho de 1960, 1988, p. 386.

Nesse sentido, Naïtali (2009, p. 79) pergunta: “Testemunha ela justamente o lugar vazio deixado pela operação de extração, do lado do Outro todo, de Deus?” (Tradução livre)¹⁵³.

O interesse de Lacan pelos místicos, paradigma do não-toda, permitiu-lhe fazer a articulação do *outro gozo* a Deus. Para ele, o grande Outro, o Outro como lugar da verdade,

é o único lugar, embora irreduzível, que podemos dar ao termo *ser divino*, Deus, para chamá-lo daquele nome, para chamá-lo por seu nome. Deus é propriamente o lugar onde, se vocês me permitem o jogo, se produz o *deus-ser – o deuzer – o dizer*. Por um nada, o dizer faz Deus ser. E enquanto se disser alguma coisa, a hipótese de Deus estará aí. (LACAN/1972-73, 1985, p. 62).

A proposta de Lacan (1972-73, 1985, p. 103) é interpretar uma face do Outro, a face de Deus como suportada pelo gozo feminino, portanto suportada pela falta de significante no Outro. Sendo o grande Outro barrado (\mathcal{A}), a face de Deus não pode ser localizada a não ser em $S(\mathcal{A})$, lugar que designa o gozo feminino. “É conseqüentemente por uma falha estrutural que a face Deus existe, ele também, no real do furo da estrutura” (NAÏTALI, 2009, p. 79), (tradução livre)¹⁵⁴.

Com essa proposta, Lacan indica que o enigmático, o incognoscível, o indecível, o indizível do gozo feminino dá ao ser falante (*parletre*) a dimensão do além do significante, da existência do que é universalmente conhecido como Deus. O termo existência não designa aqui o *Ser*, mas o *Ente* – como encontramos na denominação de Deus quando este se anuncia a Moisés, na sarça ardente: “Eu sou aquele que é” (Êxodo, 3,14). Essa é a tradução mais adequada, feita pelos gregos, para *Ehyeh acher ehyeh*. Como no ocidente foi mais divulgada a tradução feita por Sto. Agostinho, “Eu sou aquele que sou” (*Ergo sum qui sum*), acabamos por confundir o *ente* (*Emi to on* – Eu sou o ente) com o *ser* (*einai*), (cf. LACAN, 2005b)¹⁵⁵. Temos então Deus como Ente supremo que, como mistério foge a qualquer tentativa de conceituação, sendo, portanto o inefável. Alguns tradutores afirmam que o “Eu sou aquele que é” significa “eu sou o existente”, o que faz dele o único Deus que tem existência real. Existência não como existente, senão como ex-sistência de fora, colocada e cortada, algo radi-

¹⁵³ Tradução de Elisabeth Saporiti, do texto: «Témoigne-t-elle justement du lieu vide laissé par l’opération d’extraction, du côté du tout Autre, de Dieu?» O texto completo se encontra também disponível em: http://www.champlacanianfrance.net/IMG/pdf/Naïtali_M46.pdf (acesso: 16/11/2009).

¹⁵⁴ Tradução livre de Elisabeth Saporiti, do texto original: «C’est par conséquent sur un manque structural que la face Dieu exist, lui aussi, dans le trou de réel de la structure».

¹⁵⁵ Cf. LACAN, Jacques. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 65 e 78.

calmente fora, isto é, da ordem da alteridade absoluta. Esse ponto de inconsistência do Outro é mostrado no confronto com o gozo feminino, e seu atravessamento é difícil, pois o *parletre* tende a fechar tal abertura evidente para o incognoscível. Como já referido nos capítulos anteriores, os próprios místicos dizem que a entrada nesse Real, o êxtase da união mística entre criatura e Criador, nunca é permanente. Como diz Marguerite Porete, é um breve momento, um *flash*.

A relação de encontro com esse gozo a mais (*plus*), com esse mais além, recebe uma resposta histórica que foi sempre o temor às mulheres. O gozo feminino implica enigma, inquietação e seu ultrapassamento causa temor aos homens e até mesmos às próprias mulheres, uma vez que esse grande Outro são elas mesmas e as ultrapassa no seu gozo. É o temor ao grande Outro, incontrolável. A tendência histórica é fechar o encontro com esse gozo a mais das mulheres. A imagem a seguir parece apropriada para ilustrar esse temor. Se a *Monalisa*, obra de Leonardo da Vinci, é em si mesma enigmática, cheia de mistérios que aguçam as mais diversas interpretações, essa espécie de brincadeira artística¹⁵⁶ que mostra a *Monalisa* velando parte de si mesma revela ainda mais o *não-toda* que caracteriza **A** Mulher. Ela é *não-toda* justamente por não ser apreensível, por permanecer estranha, enigmática.

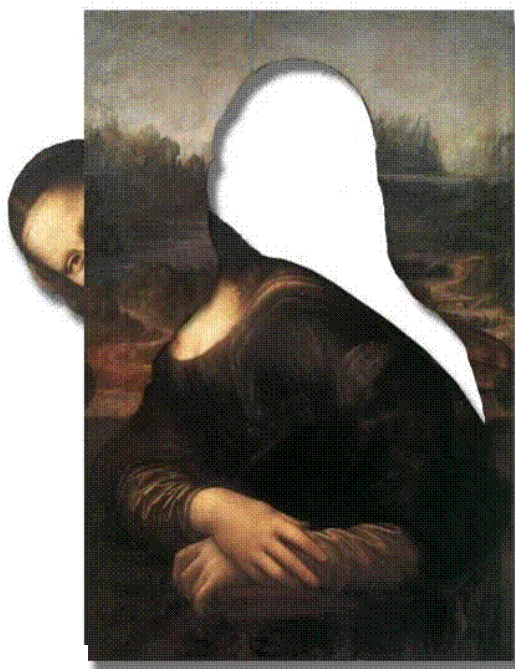


Fig. 16

¹⁵⁶ Disponível no site: <http://www.worth1000.com> (acesso: 22/02/2010)

Ao se velar, **A** Mulher re-vela (vela novamente) e des-vela o buraco, o furo, o vazio irrepresentável. Sair daquilo que dá forma à imagem do ser falante (*parletre*) escancara o mais-gozar, o gozo feminino. “De fato, esse além inquietante e indefinível que tanto é chamado de Deus, se presentifica para o *parletre* com muita frequência, mas o *parletre* tende constantemente a fechá-lo.”¹⁵⁷ Esse verdadeiro buraco é o ponto do gozo do grande Outro, do gozo d’**A** mulher e do gozo dos místicos.

Apesar de, tanto individual quanto institucionalmente, encontramos mecanismos diversos para não nos confrontarmos com esse verdadeiro buraco, com esse gozo a mais que pode ser sentido como gozo místico, como gozo feminino, Lacan observa que são principalmente as mulheres que escrevem coisas muito sérias sobre a experiência de gozo místico. Como já mencionado no capítulo anterior, o gozo feminino, entretanto, não é específico das mulheres, pois há homens que também conseguem sentir a alteridade absoluta desse gozo a mais. Como ensina Lacan, esses são alguns homens dotados, referindo-se, aqui, à possibilidade que esses têm de perceber neles mesmos e/ou na parceira aquilo que pertence ao lado direito da fórmula da sexuação, ou seja, aquilo que está para além do significante. Lacan atribui esse caráter “não-todo fálico”, por exemplo, a São João da Cruz em quem encontramos a necessidade de se livrar de todas “as potências da alma” (paixões, vontades, desejo, sentimentos...), de buscar a Deus no vazio total e sentir a essência do próprio Deus, esse “sentimento de intenso prazer e de glória experimentado até as articulações dos pés e das mãos” (citado por NAÏTALI, 2009, p. 78), (tradução livre)¹⁵⁸. Por estar além do exprimível e imaginável, Deus aconselha, segundo São João da Cruz, nada tentar saber para tudo saber¹⁵⁹. Sem simbolização, Deus excede qualquer compreensão.

“Tocar o inconsciente real, ou tocar esse gozo a mais da mulher, tocar essa alteridade absoluta é um momento epifânico”¹⁶⁰, no sentido religioso, diretamente sagrado, e não no sentido simbólico (nesse caso a epifania é uma súbita sensação de realização ou compreensão da essência ou do significado de algo). A epifania religiosa é manifestação ou aparição divina.

¹⁵⁷ JIMNEZ, Stella. Deus é **A** Mulher no final de análise. Disponível em:

http://www.marciopeter.com.br/links2/inter/stella_jimenez.html (acesso: 20/02/2010).

¹⁵⁸ São João da Cruz. In NAÏTALI, Nadine. Op. Cit., p. 78. Texto original: «sentiment d’intense plaisir et de gloire éprouvé jusque dans les dernières articulations des pieds et des mains».

¹⁵⁹ Cf. ZAMORA, Jean-François. *Mystique et jouissance féminine*. Site :

http://www.champlacanianfrance.net/IMG/pdf/Mensuel32_JFZamora.pdf (acesso 28/03/2008).

¹⁶⁰ JIMNEZ, Stella. Op. Cit.

No caso da obra de Marguerite Porete, ela denomina esses momentos de *éclair* (clarão, relâmpago, *flash*).

Embora não saiba coisa alguma desse gozo, o místico o experimenta, isto é, “sabe dele” por intermediário do gozo do corpo. Experimentar, num primeiro sentido significa “colocar à prova”. É isso o que os místicos testemunham antes de entrar em êxtase, “momento de sofrimento na carne, de deserto, de abandono do Outro, Outro que coloca à prova... à prova da completude impossível?”¹⁶¹ (tradução livre). O verbo “experimentar” também designa “verificar, conhecer por experiência pessoal, sentir”. “Este gozo se verificaria, portanto, pela ‘prova’, mas uma prova pessoal, subjetiva, não lógica, não dedutiva. O testemunho deste gozo, deste gozar dos sentidos, gozar interior... é um saber silencioso [*motus*, em francês]” (NAÏTALI, 2009, p. 77), (tradução livre)¹⁶², pois não há palavra, uma vez que se trata de um saber intensamente experimentado. O gozo feminino ou o S(**A**) nos coloca na via da existência. Naïtali afirma que é talvez neste ponto que Lacan convoca o testemunho dos místicos.

Encontramos em toda a obra de Marguerite Porete essa tentativa de expressar a linguagem da vida divina. No capítulo 94, de *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, ela deixa claro a impossibilidade de expressá-la: *A linguagem de tal vida divina é o silêncio secreto do amor divino*.

“Os místicos, pelo seu próprio nome, dão conta do mistério, do sentido escondido, do ‘corpo místico’ que é o Cristo. Nesse sentido, eles dão conta de Deus” (NAÏTALI, 2009, p. 77), (tradução livre)¹⁶³. O ‘mistério’, do grego *mystérion*, vem do verbo *mýein* que quer dizer fechar, calar – o que resultou também na palavra “miope”. Aquilo que nos olha através desse gozo seria o branco do olho do cego, do qual fala Lacan no seminário “A Angústia”, nosso próprio mistério escondido. Seria desse lugar que o gozo suplementar poderia testemunhar? Gozo cego do qual não nada se sabe.

¹⁶¹ Tradução de Elisabeth Saporiti, do texto: «moment de souffrance dans leur chair, de désert, d’abandon de l’Autre, Autre qui met à l’épreuve... à l’épreuve de l’impossible complétude?».

¹⁶² Ibidem. Tradução de Elisabeth Saporiti, do texto: «Cette jouissance se vérifierait donc par la ‘preuve’. Mais une preuve personnelle, subjective, non logique, qui ne se déduit pas. Le témoignage de cette jouissance, de ce jouir des sens, de ce jouir intérieur... est un savoir motus».

¹⁶³ Tradução de Elisabeth Saporiti, do texto: «Les mystiques par leur nom même rendent compte du mystère, du sens caché, du ‘corps mystique’, qui est le Christ. Ils rendent compte en ce sens de Dieu. »

Esse nada, esse vazio, remete à questão de $S(\mathbb{A})$ evocada por Lacan, do lado direito na fórmula da sexuação. Alguns homens, muitas mulheres e os místicos percebem esse lado:

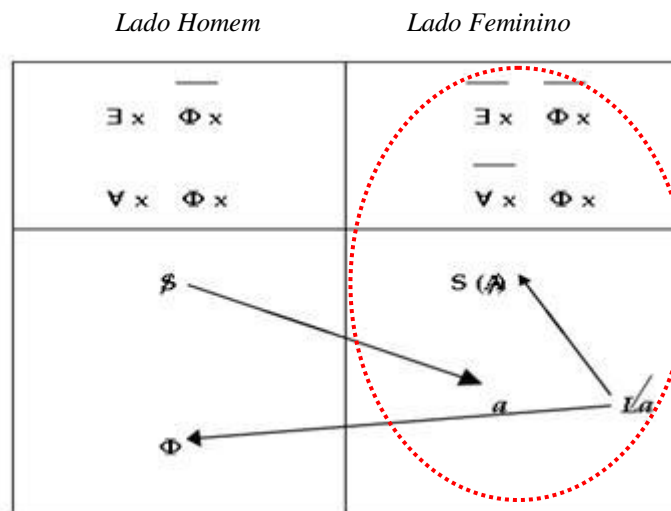


Fig. 17

A obra de Marguerite Porete testemunha claramente a coincidência do gozo feminino, do lugar de Deus e do *abismo sem fundo*. Conforme a fórmula da sexuação de Lacan é possível dizer que Deus é \mathbb{A} Mulher¹⁶⁴.

Justamente por não se saber nada sobre esse gozo radicalmente estrangeiro e irrevelável [*motus*], que não se pode enunciar pelo significante, que Naïtali (2009), seguindo especialmente a trilha de Lacan no seminário *Mais, ainda*, propõe que se leia nos escritos dos místicos, o testemunho como prova de um real. “Os místicos tentam escrever sobre ou ‘descrever’ tão exatamente quanto possível aquilo que eles experimentaram, a experiência ‘daquilo que é’, do encontro inefável: provas corporais e íntimas, jaculações místicas para além do falo” (NAÏTALI, 2009, p. 77), (tradução livre)¹⁶⁵.

Em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, encontramos belíssimas descrições dessa tentativa de dizer o que Alma experimenta no gozo místico. No capítulo 122, a Alma liberta inicia *sua canção*, poema em que descreve sua trajetória desde o tempo do aprisiona-

¹⁶⁴ Assim como Lacan, George Bataille, em *Madame Edwarda*, define Deus como sendo sustentado pelo gozo feminino, o qual ele também compara com o gozo místico. Cf. JIMNEZ, Stella. *Deus é \mathbb{A} Mulher no final de análise*. Disponível em: http://www.marciopeter.com.br/links2/inter/stella_jimenez.html (acesso em 05/07/2010).

¹⁶⁵ Tradução de Elisabeth Saporiti, do texto: «Les mystiques tentent d’écrire ou de ‘décrire’ aussi exactement que possible ce qu’ils ont éprouvé, l’expérience de ‘ce qui est’, de la rencontre ineffable: éprouvés corporels et intimes, jaculations mystiques au-delà du phallus».

mento a si mesma, aos seus próximos, ao mundo, à afeição do espírito e às Virtudes – às quais servia por submissão ao domínio da Razão –, até seu nada, onde não lhe falta coisa alguma. Tomada “pela vontade de amar Amor”, a Alma, ainda presa a essa e outras virtudes, não foi recusada pelo amado, “ao contrário, livrou-me do pequeno serviço que a elas prestava e me conduziu para a escola divina. [...] E lá fui por ela¹⁶⁶ preenchida e saciada.[...] Ela é da Deidade pura, sobre a qual Razão não sabe falar” (PORETE, 2008, cap. 122). Nesse *país da nutrição*, a Alma não deve pedir mais nada, pois deve confiar-se *ao amor de tal amante*. Vejamos esses dois versos da longa canção de Alma:

Amado, prendeste-me em teu amor,
Para tão grande tesouro me dar,
Ou seja, o dom de ti mesmo,
Que é a bondade divina.
O coração não pode isso expressar,
Mas o puro nada querer o refina,
E assim tão alto me faz ascender,
Na concordância e união,
Que não devo jamais revelar.

Por um tempo estive reclusa
Na servidão de uma prisão,
Quando o desejo me aprisionava
Na vontade do afeto.
Lá me encontrou a luz
do ardente amor divino,
E logo meu desejo eliminou,
Minha vontade e meu afeto,
Que impediam a realização
Do pleno amor divino.

Liberta da prisão pela luz divina e unida à divina vontade de Amor, a Alma recebe a *delícia* do amor da Trindade – dom que nenhum ser humano conhecerá enquanto for servo da virtude ou do sentimento da natureza, pelo uso da razão, diz essa Alma liberta. “Esse dom elimina meu pensamento com a delícia de seu amor, delícia que me exalta e me transforma pela união na alegria eterna do ser do Amor divino” (cap. 122, p. 202).

¹⁶⁶ Deus (Amor) é muitas vezes descrito no feminino, como mencionado no capítulo 2.

É importante notar que isso ainda não é tudo para a Alma em seu gozo místico, como bem descreve Marguerite Porete em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*. Nos versos finais do poema (cap. 122), a Alma em seu deleite é tomada por Amor divino, “que em mim entrou”, e por isso Amor pode tudo o que quiser. É nesse tempo de quase conclusão do poema de Alma, prometida a Amor, “que quer que eu o ame, e por isso o amarei”, que se dá seu reconhecimento do próprio engano, quanto à mentira sustentada por sua promessa de amor. Só então, ela pode concluir:

Eu disse que o amarei
Eu minto, pois eu não sou.
É ele só que me ama:
Ele é, e eu não sou.
E nada mais me falta,
Se não o que ele quer,
E o que ele vale.
Ele é pleno,
E com isso sou plena
Esse é o âmago divino
E o amor leal.

Nota-se que os escritos dos místicos deixam claro o que a psicanálise denomina Real, e informam sobre algo de absoluto nesse gozo. Citando Lacan (1972-73, 1985, p. 103), “é claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer o que eles experimentam, mas não sabem nada dele. Essas jaculações místicas, não é lorota nem só falação, é em suma, o que se pode ler de melhor”. O escrito, seja ele do místico, do poeta, do pesquisador, etc., é o traço sobre a letra, o traço deixado pelo não-todo.

O gozo místico encontra um lugar, até então inexistente, na lógica lacaniana. Com a fórmula da sexuação, o mais-gozar, esse gozo feminino, pôde a partir de então ser tomado não como o gozo do sexo. “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 que nos coloca na via da ex-sistência?” (LACAN/1972-73, 1985, p. 103). É nesse ponto de reflexão do seminário *Mais, ainda (Encore)* que Lacan propõe interpretar a face de Deus como suportada pelo gozo feminino.

Como tudo isso se produz? Para Lacan, isso se dá graças ao ser da significância, “e como esse ser não tem outro lugar senão o lugar do Outro que designo com o A maiúsculo, vê-se o envesgamento do que se passa. E como é lá também que se inscreve a função do pai, no que é a ela que se remete a castração, vê-se que isso não faz dois Deuses, mas que também isso não faz um só” (LACAN/1972-73, 1985, p. 103).

4.3 – O AMOR

4.3.1 – Amor cortês e seu objeto esvaziado de toda substância real

Permanecer somente na vontade e no desejo do Amor... Eis o que revela de saída Marguerite Porete no título de seu livro *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*.

Mas o que é o amor senão aquilo que é sustentado pela promessa de felicidade, cuja estratégia é afastar o Real – esse impossível? Uma ilusão necessária para se lidar com a insuficiência humana. Freud já havia mostrado que o amor tende a funcionar como modelo de busca da felicidade e reconheceu sua natureza ilusória no sentido de consolar e tornar tolerável o mal-estar próprio do desejo humano. Em sua obra¹⁶⁷ encontramos dois tipos de amor:

- Amor narcísico → o amor narcísico trata do amor pela própria imagem – lugar no Outro onde me vejo amável. Tomando o conceito de narcisismo¹⁶⁸ fundamentado em sua nova orientação da teoria da libido e das relações de objeto, tem-se que a teoria do amor como narcisismo “é uma teoria sobre o apaixonamento romântico, em que o objeto é idealizado e escolhido como único e insubstituível, se apresentando como promessa de plenitude imaginária e felicidade, no qual convergem o amar e o desejar”¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Cf. em suas Obras Completas: "Contribuições à psicologia do amor" (1910 a 1918), "Sobre o narcisismo: uma introdução" (1914), "Psicologia de grupo e análise do ego" (1921).

¹⁶⁸ O conceito de narcisismo faz referência ao investimento libidinal no eu – o amor a si mesmo.

¹⁶⁹ LEITE, Márcio Peter de Souza. “O Amor no percurso da obra de Lacan”, (parte 1). Disponível em: <http://significantess.blogspot.com/2008/11/o-amor-no-percurso-da-obra-delacan.html> (acesso em 19/07/10).

- Amor edipiano → é necessariamente um amor a três, em que o terceiro excluído é condição *sine qua non*, e o ser amado é inevitavelmente um substituto desse terceiro excluído.

Tais caminhos do amor abertos por Freud avançam com as contribuições de Lacan, cujo ensino é atravessado por esse tema. Como ele mesmo diz, “não faço outra coisa desde que fiz vinte anos, explorar as filosofias sobre o tema do amor” (LACAN/1972-73, 1985, p. 101). Seu interesse pela “teoria do amor” visava a formulação da lógica do amor. Este tema será melhor analisado no item 4.3.2. deste capítulo.

O amor tem as mais diversas formas de representação e uma delas faz-se particularmente importante para esta pesquisa: o “*fin’amors*” (*fin’amour*, na grafia do francês moderno) ou “*cortez’amors*” (*amour courtois*, na grafia do francês moderno)¹⁷⁰. As expressões *fino amor* e *amor cortês* assinalaram uma nova concepção do amor, a qual nasceu intimamente ligada à vida das cortes senhoriais do século XII e ao código de conduta nelas desenvolvido: a cortesia. Na impossibilidade de ter a mulher amada, os homens viviam intensamente seu amor criando músicas, poemas e poesias, que alimentavam o amor impossível. A associação entre o amor e a cortesia tornou-se freqüente na literatura medieval. Essa maneira de representar o sentimento amoroso, criação dos trovadores da Provença, região do Sul da França, que dali se difundiu para o resto da Europa, é o principal legado da poesia dos séculos XII e XIII, e desde então tem sido um dos temas recorrentes da literatura ocidental.¹⁷¹

O ideal do amor cortês, como afirma Lacan (1959-60, 1988, p. 180), “encontrou-se no principio de uma moral, de toda uma série de comportamentos, de lealdades, de medidas, de serviços de exemplaridades de conduta”. Para ele, isso interessa à psicanálise de maneira muito direta uma vez que o pivô do amor cortês era uma erótica. É surpreendente, diz Lacan, que o amor cortês tenha surgido numa época em que nada parecia responder à promoção ou liberação da mulher. Pelo contrário, a história mostra que a posição efetiva da mulher numa sociedade feudal é “o que as estruturas elementares de parentesco indicam – nada mais que um

¹⁷⁰ A expressão utilizada pela maioria dos trovadores da Idade Média era “*fin’amors*”. Embora já tivesse sido empregada pelo trovador Peire d’Alvernh em um de seus poemas, a expressão “*cortez’amors*” só foi posta em circulação séculos depois, pelo escritor francês Gaston Paris (1839-1901), com a nova grafia “*amour courtois*”. Cf. FERNANDES, Raúl Cesar Gouveia. “Amor e Cortesia na Literatura Medieval.” Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand7/raul.htm> (acesso: 20/07/2010).

¹⁷¹ Cf. FERNANDES, Raúl Cesar Gouveia. “Amor e Cortesia na Literatura Medieval”. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand7/raul.htm> (acesso: 20/07/2010).

correlato das funções de troca social, o suporte de um certo número de bens e de sinais de potência” (LACAN/1959-60, 1988, p. 183). Identificada a uma função social que não deixa lugar algum para a pessoa e sua liberdade própria, a mulher só obtinha reconhecimento quanto ao direito religioso. Tal é o contexto em que a curiosíssima função do poeta do amor cortês se põe a exercer, acrescenta Lacan. Mas, do ponto de vista estrutural, o interesse de Lacan recai sobre a influência determinante que essa criação poética exerceu nos costumes.

O amor cortês era em suma um exercício poético, uma maneira de jogar com um certo número de temas de convenção, idealizantes, que não podiam ter nenhum correspondente concreto real. Não obstante, esses ideais, em cujo primeiro plano está a Dama, se encontram em épocas ulteriores e até na nossa. Suas incidências são totalmente concretas na organização sentimental do homem contemporâneo, e aí penetram sua marcha. (LACAN/1959-60, 1988, p. 184).

Lacan aponta que o amor cortês, que por estrutura exclui o gozo sexual, é uma idealização do amor, sem correspondência real. Ele tem como característica o objeto e a renúncia. O objeto (a amada) é retratada como inacessível, da ordem da privação, cercada e isolada por uma barreira. Entretanto, a renúncia é feita não ao amor, mas ao objeto amado. “O objeto, nomeadamente aqui o objeto feminino, se introduz pela porta mui singular da privação, da inacessibilidade. [...] Não há possibilidade de cantar a Dama, em sua posição poética, sem o pressuposto de uma barreira que a cerque e a isole.” (LACAN/1959-60, 1988, p. 185). Por outro lado, diz Lacan, essa Dama (*Dommei*¹⁷², como é chamada) era frequentemente invocada por um termo masculinizado – *Mi Dom* (Meu Senhor), o que despersonaliza essa dama de tal forma que os trovadores pareciam dirigir-se à mesma pessoa. Assim, no amor cortês, o objeto feminino é esvaziado de toda substância real. Segundo Lacan, é justamente esse esvaziamento que depois torna tão fácil para um poeta metafísico, Dante Alighieri (1265-1321), por exemplo,

“tomar uma pessoa que deveras existiu [...] e de fazê-la equivaler à filosofia, e até mesmo, em última instância, à ciência sagrada, e de lançar-lhe um apelo em termos tanto mais próximos do sensual quanto a tal pessoa é mais próxima da alegoria. Nunca se fala tanto nos termos mais crus do amor do

¹⁷² O termo *Dommei*, empregado na terminologia do amor cortês, corresponde ao verbo *domnoyer*, que quer dizer algo como *acariciar*, *brincar*. Ele visa a mesma coisa que a *Domna*, a Dama, ou seja, aquela que, num dado momento, domina. Cf. LACAN, Jaques. O Seminário, livro 7, *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 1986 e 187.

que quando a pessoa é transformada numa função simbólica” (LACAN/1959-60, 1988, p. 186).

A demanda do homem, em relação ao qual nada pode fazer senão demandar, é ser privado de alguma coisa de real. Esse lugar de vacúolo é criado para nós “no centro do sistema de significantes, uma vez que essa demanda derradeira de ser privado de alguma coisa de real é essencialmente ligada à simbolização primitiva que se encontra inteiramente na significação do dom de amor” (LACAN/1959-60, 1988, p. 186). Ao situar o amor como dom – que é “dar o que não se tem” – este passa, segundo Lacan, de real a simbólico, pois a medida desse amor é o falo. O amor abordado pelo simbólico é exemplificado por Lacan (1959-60, 1988, p. 184) pelo amor cortês, pois este exclui o gozo genital, o que o aproxima do amor divino e dos místicos.

Nesse sentido, Marguerite Porete transporta esse código de conduta da cortesia à união mística entre criatura e Criador. Seu estilo literário faz uso dessa linguagem que exclui o gozo sexual, para falar da pulsão de Alma “tomada pela vontade de amar Amor” (cap. 118), para falar do amado inacessível.

Enquanto Freud descobriu os desdobramentos da vida amorosa nos homens, que colocam de um lado o parceiro do desejo e do outro o parceiro do amor, Lacan descobre nas mulheres o mesmo desdobramento. A pequena diferença reside em que, os homens amam numa mulher o que lhe falta, sua forma de amar é fetichista, ele fantasia um masoquismo feminino. Já as mulheres, o que elas amam em um homem é sua relação com o saber; sua forma de amar é erotomaníaca – que o Outro me ame. E, mais importante ainda, Lacan mostra como o amor pode vir a se alojar na hiância que separa o desejo e o gozo, tornando então possível gozar e desejar com o mesmo objeto. Isso nos mostra bem Marguerite Porete em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*. A Alma, pela via do amor, deseja e goza de Deus. “O amor demanda o amor. Ele não deixa de demandá-lo. Ele o demanda...mais...ainda. *Mais, ainda*, é o nome próprio dessa falha de onde, no Outro, parte a demanda de amor.” (LACAN/1972-73, 1985, p. 12).

Como não-toda a mulher tem uma limitação do gozo; o Todo não faz Um, e isso se abre para o infinito, ou seja, o gozo feminino se abre para o infinito. Do lado feminino não se pode gozar senão da fala – de preferência fala de amor.

4.3.2 – Formas lógicas do amor

No final de seu ensino, mais especificamente nos seminários 20, *Mais, ainda (Encore)* e 21, *Les non-dupes errent*, Lacan pontua que falar de amor é, em si mesmo, uma forma de gozo¹⁷³. Ele procura estabelecer aí uma lógica para a relação amorosa: "Amar é dar o que não se tem a alguém que não o quer", aforismo que ele mesmo simplifica como: "Eu te amo, mesmo se tu não quiseres". No seminário 21, retomando a lógica modal de Aristóteles, Lacan situa o amor além do reconhecimento, um amor que não exige satisfação mais que na continência. "O Outro não quer um amor que obstruiria sua falta: 'Eu te amo, mesmo se tu não quiseres. E sem o menor sucesso, porque o objeto do desejo do Outro não tem nada a ver com aquilo que amamos nele'."¹⁷⁴

Numa exposição feita durante uma aula do seminário 24 de Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Alain Didier Weil cita o exemplo de quando ouvimos uma música, dir-se-ia que o músico canta o amor, mas na realidade, não é tanto que o sujeito fala de amor ao Outro mas, de preferência, que ele responde ao Outro. Sua mensagem é uma resposta na qual ele está determinado pelo suposto ouvinte e sua declaração de amor impossível é, de fato, uma resposta que ele dá ao Outro – este Outro que ele supõe o fato deamá-lo com um amor impossível. Didier traça aí um paralelo com certas posições místicas e pontua que o místico não é aquele que afirma amar o grande Outro, mas é aquele que não faz senão responder ao Outro que lhe ama - colocado nessa posição, sem escolha, que só fez responder. "O sujeito postula o amor do Outro por ele, mas o amor do Outro enquanto radicalmente impossível."¹⁷⁵ O sujeito tem aí uma perspectiva sobre a falta que habita o Outro. No amor de transferência, o sujeito postula que é o Outro que lhe ama; coloca, pois, um amado e um amante e há, portanto, passagem do amado ao amante. Sendo agora o próprio produtor, o sujeito se dirige a um novo Outro, suposto ouvir. Esse não é mais o Outro do ponto de partida, é um novo Outro.

¹⁷³ Cf. LACAN, Jacques. O seminário, livro 20, *Mais, ainda*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1985, p. 112. E, Le Séminaire, livre XXI, 1973-74, *Les non-dupes errent*. Inédito

¹⁷⁴ LEITE, Márcio Peter de Souza. "O Amor no percurso da obra de Lacan" (parte 2). Disponível em: http://significantess.blogspot.com/2008/11/o-amor-no-percurso-da-obra-delacan_25.html (acesso em 19/07/10).

¹⁷⁵ In LACAN, Jacques. O seminário, livro 24. *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Tradução de Jairo Gerbase, para uso interno. Lição 3 do dia 21 de dezembro de 1976, exposição de Alain Didier-Weil.

Weil acrescenta que esse novo Outro não é mais o da exclusão, o um *ou* outro, porque ele vai igualmente se identificar, ou seja, há em cima do novo elo uma dupla disposição em que o sujeito é, ao mesmo tempo, o falante e o ouvinte.

Leite, fazendo um apanhado do amor na obra de Lacan, apresenta a proposta das quatro formas lógicas do amor, as quais Lacan articulou às proposições da lógica modal:

AMOR	MODO LÓGICO
Amor ao próximo	Possível: cessa de se escrever
Amor Cortês	Impossível: não cessa de não se escrever
Carta-letra de a-muro	Contingente: cessa de não se escrever
Carta-letra de amor	Necessário: não cessa de se escrever

- **Amor ao próximo – possível: pára de se escrever**

O amor ao próximo é o amor divino no preceito do amor ao próximo; amando o próximo ama-se a Deus. Nessa modalidade de amor, a insistência recai sobre a abolição da diferença sexual, que por sua vez proporciona o esvaziamento no amor de conteúdo sexual. “O amor divino se define em função do modo lógico do possível - o que pára de se escrever - porque ele implica na abolição da diferença sexual, graças ao esvaziamento que sofre o amor do impossível da sexualidade que o habita.”¹⁷⁶

No seminário 21, *Les non-dupes errent* (1973-74), Lacan menciona Clemente de Alexandria, quando este retoma o ideal humano da continência proposto pelos filósofos gregos, que nos ensina a resistir à paixão, a não sermos servos desta e a treinar os instintos em sua perseguição de metas passionais. O ideal cristão é não experimentar desejo.

Encontramos aqui a expulsão do desejo que Lacan define como própria do amor divino. O corpo do cristão deveria sofrer uma transfiguração muito diferente da disciplina do corpo, própria da Antigüidade. O casamento era descrito por S. Paulo como uma defesa contra o desejo. O amor divino se define em função do modo lógico do possível - o que pára de se escrever - porque

¹⁷⁶ LEITE, Márcio Peter de Souza. “O Amor no percurso da obra de Lacan”, (parte 2). Disponível em: http://significantess.blogspot.com/2008/11/o-amor-no-percurso-da-obra-delacan_25.html (acesso em 19/07/10).

ele implica na abolição da diferença sexual, graças ao esvaziamento que sofre o amor do impossível da sexualidade que o habita.¹⁷⁷

- **Amor cortês – impossível: não pára de não se escrever**

Como já visto, para Lacan, há uma função ética do erotismo no amor cortês que, com suas técnicas de retenção, supressão, de "amor interruptus", é o paradigma da sublimação. Nascido de uma reação contra a anarquia brutal dos costumes feudais, o amor cortês leva a Europa do séc. XII a descobrir o amor profano e, ao mesmo tempo, o amor místico. Em essência, o amor cortês era uma experiência, que agora pode nos parecer contraditória, entre o desejo erótico e a realização espiritual, “um amor ao mesmo tempo ilícito e moralmente elevado, passional e auto-disciplinado, humilhante e exaltante, humano e transcendente”¹⁷⁸

Para manter a estrutura feudal, os bens deviam permanecer na família. Assim, apenas um dos filhos tinha acesso ao casamento – o que gerava competição entre os jovens para conseguir uma companheira e escapar do celibato. Como isso era dado a poucos, criou-se com o amor cortês, diz Lacan (1972-73, 1985, p. 94), uma “maneira inteiramente refinada de suprir a ausência da relação sexual, fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculo”.

Ao esvaziar o objeto do conteúdo sexual, este amor sempre insatisfeito escreve uma primeira forma do impossível da relação sexual.

- **Carta-letra de a-muro - contingente: pára de não se escrever**

Entre o homem e o amor,
Existe a mulher.
Entre o homem e a mulher,
Existe um mundo.
Entre o homem e o mundo,
Existe um muro.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ NEWMAN, Francis X.. *The Meaning of Courtly Love*, vii (ed. 1968). Disponível em: <http://www.answers.com/topic/courtly-love> (acesso: 18/09/2010). Tradução nossa, do texto: “a love at once illicit and morally elevating, passionate and disciplined, humiliating and exalting, human and transcendent”.

¹⁷⁹ Antoine Tudal. In LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998, p. 290.

Em seu Seminário *Mais, ainda*, Lacan abordada intensamente a questão do amor, o que Leite sintetiza bem ao afirmar que “Lacan define o amor como a tentativa de tornar necessário o contingente do encontro entre dois sujeitos, enfatizando a impotência do amor, a desarmonia, a subjacente contingência do encontro amoroso”¹⁸⁰. O que ocorre com o sujeito quando ele percebe que o Outro é falho, que não é capaz de suturar o buraco, isto é, de complementar aquilo que se abre nele como uma hiância? O sujeito se depara com a opacidade, com esse denso e sombrio muro da morte, que Lacan descreve nos primeiros textos dos *Escritos* como sendo o muro da linguagem – tomada como aquilo que funciona como suplência à relação sexual (ausência da única parte do real que não pode vir a se formar em ser¹⁸¹ – associado ao significante e sua estrutura.

Este muro que separa o homem e a mulher não é outra coisa senão a castração, “já que o falo é um obstáculo à relação sexual e o homem só pode gozar de seu órgão ou do objeto *a*, nunca da mulher. O amor é um artifício para saltar este muro.”¹⁸² O amor é o meio pelo qual o sujeito tenta se posicionar, na função de exceção, para não ser totalmente submetido à lei da castração. Assim, tal movimento de escape tende a se legitimar por meio da função do amor. Entretanto, como lembra Vicente, “o amor não objeta a castração, pois é o ordinário da castração que torna o amor tão extraordinário. Dessa maneira, em relação ao amor, ressalta-se mais aquilo que o limita – o amuro – do que o que o atrai, o significante da falta do Outro, $S(\mathbf{A})$ ”¹⁸³.

Os muros são construídos a partir de uma lógica: a da verdade, do semblante e do mais-gozar. Mas, diz Lacan no cap. I do Seminário *Mais, ainda*, não é do amor (*amour*) que parte o que é capaz de responder pelo gozo do corpo do Outro, mas sim do amuro (*amur*). Por ser o amuro aquilo que aparece em signos bizarros no corpo, “é de lá que vem o *mais*, em-corpo, o *A* inda. [...] Há traços no amuro” (LACAN/1972-73, 1985, p. 13). São apenas traços, pois, embora o ser do corpo seja sexuado, isso é secundário. Temos então o amuro como aquilo que diz respeito a traços sexuais que aparecem no corpo de forma a torná-lo sexuado. E a experiência demonstra, diz Lacan, que não é desses traços que depende o gozo do corpo, no que ele simboliza o Outro. Apesar de ser do amuro que surge o que responde pelo gozo do

¹⁸⁰ LEITE, Márcio Peter de Souza. “O Amor no percurso da obra de Lacan”, (parte 2). Op. cit.

¹⁸¹ Cf. também LACAN, Jacques. O seminário, livro 20, *Mais, ainda*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1985, p. 66.

¹⁸² LEITE, Márcio Peter de Souza. “O Amor no percurso da obra de Lacan”, (parte 2). Op. cit.

¹⁸³ VICENTE, Sônia. *Amor Louco*. Revista Cogito, 2007, vol.8, p.28.

corpo do Outro, este se apresenta inadequado. Essa falha provoca a demanda de amor que, como diz Vicente, vem acompanhada da ilusão de que esta relação possa existir, produzindo um deslocamento do contingente (para de não se escrever), ao necessário (não para de se escrever). Substituição esta que constitui o impasse do amor, no que ele tenta realizar o encontro – que, pelo lado do gozo, é impossível. Tem-se assim o amor como suplência à relação sexual. “O amor não se fala, mas se escreve numa carta de a-muro que é contingente. É este a-muro que surge como resposta ao muro da castração, definindo o amor como laço imaginário privilegiado de cada sujeito com um outro eleito a partir do objeto a.”¹⁸⁴

- **Carta-letra de amor – necessário: não para de se escrever**

Amor,
é quando a paixão
não tem compromisso marcado. Não.
Amor é um exagero... Também não.
Um dilúvio, um mundaréu,
uma insanidade, um destempero,
um despropósito, um descontrole,
uma necessidade, um desapego?
Talvez porque não tenha sentido,
talvez porque não tenha explicação,
esse negócio de amor...
Não sei explicar!

- *Definições*, Mario Prata¹⁸⁵ -

Pois aí está o poeta a dizer das complicações do amor! Não dá para explicar, mas é possível circunscrever sua lógica, que é justamente o que faz a psicanálise. Ela introduz um amor que permite cercar o impossível do saber inconsciente.

Enquanto a carta de a-muro libera da castração, a carta de amor faz seu oposto. Necessária enquanto seu sentido perdura, a carta de amor tem a função de obturar a falta e, com isso, reforça o muro. Vimos como o amor cortês expressa bem esse tamponamento do buraco

¹⁸⁴ LEITE, Márcio Peter de Souza. “O Amor no percurso da obra de Lacan”, (parte 2). Op. cit.

¹⁸⁵ PRATA, Mário Alberto Campos de Moraes. *Definições*. Disponível em: http://www.pensador.info/autor/Mario_Prata/ (acesso em 20/07/2010).

estrutural, mostrando que, na verdade, o que os amantes amam é justamente o próprio fato de amar, revelando assim que precisam mais da ausência do que da presença da amada. Nesse amor idealizado, “A Mulher é erigida na condição de puro invólucro do nada”¹⁸⁶.

O amor presentifica o pulsional. Sendo este ambivalente, a psicanálise revelou que não há amor sem ódio¹⁸⁷, o *amódio* – como diz esse neologismo de Lacan. Ou como explicita o poeta Catulo num poema famoso:

Amo e odeio ao mesmo tempo.
Por quê?
Não sei, mas eu disso padeço.¹⁸⁸

Por não ter o que o deseja, o sujeito demanda mais, ainda; padece pelo gozo perdido e tenta compensá-lo com o amor. Frente aos obstáculos, fracassos e rateios, Lacan, em *Mais, ainda*, diz que a única coisa a ser feita é a letra/carta [*lettre*] de amor. Esta, por ser necessária, não pára de se escrever.

Bem nos lembrou recentemente Pondé: “como já dizia Platão no seu diálogo ‘O Banquete’: o destino de Eros (amor) é engendrar a beleza no mundo”¹⁸⁹. E é isso que se encontra na obra de Marguerite Porete, uma beleza ímpar que revela o desejo da Alma sedenta de Deus, uma alma tão ávida em fazer-se Um em Deus que paga o preço da carne. Preço este que nos é testemunhado por duas vias, mas que não deixam de se conectar numa só. A primeira via é o que nos revela o personagem Alma ao se despojar de si mesma pelas várias mortes necessárias para se atingir a liberdade plena. A segunda via nos é atestada pela própria autora, Marguerite Porete, quando esta se funde em Alma em alguns momentos da trama em *O Espelho das Almas das Almas Simples e Aniquiladas*, e também pelo que a história nos revela nos autos da Inquisição; estes não deixam dúvida quanto à posição da autora, condenada por não abdicar de suas crenças, dos ensinamentos que propunha em sua obra, tornando explícito que a trajetória do personagem Alma é a experiência de vida da própria Porete. Sua proposta de

¹⁸⁶ VICENTE, Sônia. *Amor Louco*. Rev. Cogito, 2007, vol.8, p.28.

¹⁸⁷ O que indica que o amor está ligado ao saber, pois o amor cristão ao dizer que Deus não conhece o ódio, revela sua ignorância.

¹⁸⁸ Catulo. In MILAN, Betty. *A Força da Palavra*. Rio de Janeiro: Record, 1996. Encontra-se também em *Octavio Paz: O Amor*. Entrevista de Betty Milan ao poeta e ensaísta Octavio Paz, que cita Catulo. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/bettymilan/artigos/publicados/90-55-eros.htm> (acesso: 25/07/2010).

¹⁸⁹ PONDE, Luiz Felipe. *Beleza Espanhola*. Coluna do jornal Folha de São Paulo, 19/07/2010.

união com Deus sem necessidade de intermediações tornou-se perigosa para a Igreja, mas ela não cede às pressões dos Inquisidores e, ao escolher manter-se na liberdade conquistada em sua jornada mística, é lançada às chamas – as quais enfrenta com seu último sim ao desejo de Amor. “Quanto a esse estado, Amor o guarda para si para nos dar na glória eterna, e dele não teremos compreensão até que nossa alma tenha deixado nosso corpo” (Cap. 118, final do 6º estado). Essa Alma liberta atinge enfim seu último estado, a glorificação. Este sétimo estado só é possível com a morte definitiva, pois a glorificação só acontece na glória eterna. Assim, ela “é elevada pelas graças divinas ao sétimo estado da graça, no qual tem a plenitude de sua perfeição pela fruição divina no país da vida” (cap. 1). Completa-se a união indissolúvel, o gozo pleno do êxtase.

4.3.3 – Um em três?

De onde surge a idéia do amor? Ela surge, diz Lacan, da idéia de fazer Um de dois. “*Nós dois somos um só*. Todo mundo sabe, com certeza, que jamais aconteceu, entre dois, que eles sejam só um, mas, enfim, *nós dois somos um só*. É daí que parte a idéia do amor.” (LACAN/1972-73, 1985, p. 64). Ele acrescenta que esta é a maneira mais grosseira de dar significado à relação sexual – termo que manifestamente escapa. Para Lacan, esse Um, de que todo mundo tem a boca cheia, é da natureza dessa *miragem do Um* que a gente acredita ser.

É possível decompor essa equação da seguinte forma:

- *nós dois* (eu e o outro)
- *somos um* (impossível). Esse Um, essa miragem do Um, surge aí como um terceiro.

Daí Lacan (1972-73, 1985, p. 67) afirmar que “eles são três, mas na realidade, são dois mais *a*. Esse dois mais *a*, no ponto do *a*, se reduz não aos dois outros, mas a Um mais *a*”. Como poderíamos ler isso na tríade-una de Marguerite Porete? Assim percebemos:

- a amante e seu amado, isto é, a Alma e Amor (Deus) → dois (a Alma e o Outro);
- a Alma se faz Um em Deus, pois “tal Alma está tão inflamada na fornalha do fogo do Amor, que se tornou propriamente o fogo” (cap. 25); “Essa Alma está

totalmente abandonada, fundida e absorvida, anexada e unida à elevada Trindade. [...] E uma claridade e luz arrebatadora se juntam a ela e a pressionam de muito perto. Seu Bem-Amado a fez una” (cap. 118, 5º estágio); “Amor e Alma são uma só coisa (cap. 83); entre ele e ela, pela transformação do Amor, não há diferença, quaisquer que sejam suas naturezas” (cap. 23). Temos aqui palavras-chave que condensam a *union mystica*, o fazer-se Um em Deus, na obra de Marguerite. A Alma em seu gozo de Deus, ou seja, Alma e Amor, nesse ponto de gozo (objeto pequeno *a*), se reduz a Um. Realmente não se trata mais de dois (Alma e Deus), mas sim de Um + *a*.

Temos aí uma articulação ternária produzindo tal identificação. Essa identificação, diz Lacan em *Mais, ainda (Encore)*, funda-se no fato de que, em nenhuma experiência, dois como tais podem se agüentar como suporte. “Entre dois, quaisquer que eles sejam, há sempre Um e Outro, o Um e o *a* minúsculo, e o Outro não poderia, em nenhum caso, ser tomado por um Um.” (LACAN/1972-73, 1985, p. 67). O Um é introduzido no mundo pelo significante enquanto tal, isto é, “enquanto aquilo que aprendemos a separar de seus efeitos de significado” (LACAN/1972-73, 1985, p. 69). O efeito é o sujeito, já ensinava Freud. E “o sujeito não é outra coisa – quer ele tenha ou não consciência de que significante ele é efeito – senão o que desliza numa cadeia de significantes. Este efeito, o sujeito, é o efeito intermediário entre o que caracteriza um significante e outro significante, isto é, ser cada um, ser cada qual, um elemento” (LACAN/1972-73, 1985, p. 68).

Nessa construção Lacan aponta no que o signo se diferencia do significante, pois enquanto o significante se caracteriza por representar um sujeito para outro significante, o signo não é signo de alguma coisa, mas de um efeito. E o efeito é aquilo que se supõe de um funcionamento do significante.

Essa laboriosa lógica permitiu a Lacan mostrar onde se encontra a mola do amor. O que se visa no amor é o sujeito enquanto tal, “enquanto suposto a uma frase articulada, a algo que se ordena ou pode se ordenar por uma vida inteira” (LACAN/1972-73, 1985, p. 68). Daí ele conclui que “um sujeito, como tal, não tem grande coisa a fazer com seu gozo. Mas, por outro lado, seu signo é suscetível de provocar o desejo. Aí está a mola do amor” (LACAN/1972-73, 1985, p. 69).

Isso fundamenta, mais uma vez, nossa hipótese de ser o gozo místico, na obra de Marguerite Porete, um gozo ético. A Alma se envereda por uma jornada ao desconhecido, *a um país estrangeiro*, em busca de seu Bem-Amado, em cujo amor deseja permanecer. Há gozo, mas também há desejo. O constante esforço de Marguerite Porete em escrever tal experiência nos oferece, numa belíssima linguagem, os efeitos do gozar d'Alma. Do inefável, ela nos dá a conhecer os efeitos de sujeito e revela o quanto a Alma se desdobra para se virar, para “saber fazer com o gozo”. O que encontramos em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* é o resultado de uma intensa caminhada espiritual, dado a poucos conquistar. A trajetória de Alma nos mostra que ela ocupa o **lugar de causa do desejo**. Como já mencionado, ocupar esse lugar é suportar estar separado, apartado. E mais, ainda, no caso específico do objeto de estudo desta pesquisa, a Alma suporta o lugar do vazio, da nadificação que causa o desejo do desejo do Outro.

Ela nada mais quer por si mesma, pois já morreu para o pecado (no 1º estado de graça), para a natureza (no 2º estado de graça) e para o próprio espírito (no 5º estado de graça). Só aí ela considera que “Deus é [...] e ela não é, se não é onde todas as coisas são. [...] Agora essa Alma é nada, pois vê seu nada por meio da abundância da compreensão divina, que a faz nada e a coloca no nada” (cap. 118, 5º estado). No cap. 109 a Verdade (Deus) diz à Alma: “Agora sois menos que nada, pelas vezes que quisestes outras coisas do que a minha vontade. Ao que Alma acrescenta: É verdade, verdade da verdade; e não sou nenhuma outra coisa, bem o sei. [...] não sei outra coisa melhor do que essa”. Após essas mortes, a Alma vê a inclinação e perdição do nada de sua natureza e de sua própria vontade. “Por meio da Luz, ela vê que a Vontade deve querer somente a vontade divina, sem outro querer, e que por isso lhe foi dada essa vontade” (cap. 118, 5º estado). Assim, separada da própria vontade, a Alma se remete, se dá e se entrega a Deus – lugar onde teve sua origem, “sem nada reter de seu, para realizar a perfeita vontade divina, que não pode ser realizada na Alma sem tal dom [...]. Esse dom realiza nela essa perfeição e a transforma na natureza de Amor, que a deleita com uma paz total e a satisfaz com o alimento divino”. Esse dom é um dom significativo – significativo vindo do Outro. Esse dom de nenhum ter material leva Lacan (1960-61, 1982, p. 345) a definir o amor como “dar o que não se tem – e só se pode amar agindo como quem não tem, mesmo se se tem. O amor como resposta implica no domínio do não-saber”. Ele acrescenta que dar o que se tem não é amor, é festa. O amor só pode ser concebido por *Penia* (miséria, pobreza, carên-

cia) – já dizia Platão, em *O Banquete*. “Amar é dar o que não se tem” supõe, paradoxalmente, que a demanda de amor não se dirige ao que outro poderia ter, mas sim ao ‘não ter’ do outro.

Na verdade o amor está assentado sobre o cômico. E “o cômico nada mais é do que a máscara de carne que envolve a caveira”¹⁹⁰, diz Lopes, parodiando Hamlet.

O que se articula logo à questão do signo no amor, de uma forma tão decisiva que, do que não se tem, não se pode dar senão um signo! Ora, este paradoxo cômico é suscetível de um retorno que faz sentir o sério daquilo que está em jogo, pois, também se pode perguntar, há maior signo de amor que dar justamente o que não se tem, (o falo evidentemente)?¹⁹¹

O lugar de causa do desejo é dado a poucos suportar. O signo (que não é signo de alguma coisa, senão de efeito – que é aquilo que se supõe de um funcionamento do significante), efeito de sujeito está aí, o tempo todo provocando o desejo da Alma. Por isso podemos falar que em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*, a condução constante da vida de Alma se baseia na ética do desejo, desejo de amor. Para ela, a riqueza maior da vida não está nas posses, mas no exercício do amor e na conformidade com Deus, que é amor.

No quinto estado (cap. 118), a Alma considera que Deus é e ela não é – a não ser onde todas as coisas são. Tais considerações trazem à Alma uma “perplexidade maravilhosa. Ela vê que Ele é a bondade total que colocou nela uma vontade livre, nela que não é senão na maldade total”. Deus, que é o ser, quer que aquele que não tem ser tenha ser por meio desse seu dom. “Por isso a Bondade divina emana frente a ela um extático transbordamento do movimento da Luz divina”. A Alma deve compreender o que não é para poder sair de onde está e não deveria, e, assim, ser remetida pela Luz divina “para lá onde ela não está, de onde veio e onde deve estar”. Para se beneficiar da Luz, a Alma precisa separar-se de sua vontade própria, uma vez que sua natureza é má, em virtude de sua tendência para o nada. Esse nada aqui não é o nada de Deus que tanto deseja essa Alma. Quando ela diz que sua natureza está inclinada para o nada e que é preciso disso sair, pode-se ler aí seu esforço de não se deixar sucumbir pela pulsão de morte. O nada mortífero da Alma é proveniente da inundação do pecado. Sua

¹⁹⁰ LOPES, Anchyses Jobim. Eros e Agalma: roteiro para amor e falta. Rev. Estudos de Psicanálise n° 26. Também Disponível em: http://www.cbp-rj.org.br/artigo03_11.htm (acesso: 26/10/2010).

¹⁹¹ Ibidem.

maldade, precipício onde se abriga e se manifesta, é tão profunda e tão grande que “ela aí não encontra nem começo, nem meio, nem fim, exceto um abismo abissal sem fundo. Lá se encontra, sem se encontrar e sem encontrar o fundo. Não encontra a si mesmo quem não pode alcançar a si mesmo.” Para tanto, a Alma precisa morrer para sua própria vontade e não desejar senão a vontade divina. Expressa que seu desejo agora nada mais é que o desejo do desejo de Deus, sem nada reter de seu. Entrega-se a Deus, lá onde teve sua origem, para realizar a perfeita vontade divina – que não pode ser realizada na Alma sem tal dom. “Esse dom realiza nela essa perfeição e a transforma na natureza de Amor, que a deleita com uma paz total e a satisfaz com o alimento divino. [...] Agora essa Alma é nada, pois vê seu nada por meio da abundância da compreensão divina, que a faz nada e a coloca no nada. E assim ela é tudo.” Ela é tudo porque a profundidade da humildade a faz ver a si mesma, e quanto mais vê sua maldade, mais compreende que, na verdade, não pode compreendê-la. Pela humildade, ela é colocada no trono e reina sem orgulho. “Lá o orgulho não pode mais penetrar porque ela vê a si mesma e assim não vê se vê. Esse não-ver faz com que ela se veja perfeitamente. Só assim essa Alma passa a descansar nas profundezas, onde não há mais fundo, e por isso é profundo.” É essa profundidade que permite à Alma uma visão clara do verdadeiro Sol da altíssima bondade. Ao se mostrar, a Bondade divina atrai, transforma e une a Alma a si. Assim, ela deseja somente um: o Esposo de sua juventude. “Agora ela é tudo e, assim, não é nada, pois seu Bem-Amado a fez uma.”

Na epígrafe mencionada no início desse capítulo, Lacan fala sobre o amor a Deus como um reflexo do amor a nós mesmos. Retomemos: “Para dizer tudo, amando a Deus, é a nós mesmos que amamos, e ao nos amarmos primeiro a nós mesmos – caridade bem ordenada, como se diz – fazemos a Deus a homenagem que convém” (LACAN/1972-73, 1985, p. 96).

“Lá onde está o mais de meu amor, é onde está o mais de meu tesouro” (cap. 32). Este é o traço central da obra de Marguerite Porete e encontra referência no Evangelho segundo Mateus (6,21): “De fato, onde está o teu tesouro, aí estará também o teu coração”. É oportuno mencionar que este versículo encontra-se num capítulo em que Jesus fala da superação da justiça dos hipócritas, propondo uma nova relação com o próximo, com Deus e consigo mesmo, chegando ao tema da escolha fundamental. Nesse ponto se encontra o versículo mencionado (Mt. 6,21), que é apresentado logo após uma reflexão sobre as riquezas terrenas e as celestes. É uma questão de escolha, e o discurso de Jesus deixa isso claro quando, no versículo 24, diz que “ninguém pode servir a dois senhores. Porque, ou odiará a um e amará o outro,

ou será fiel a um e desprezará o outro”. A Alma, na sequencia da fala sobre o mais de amor como lugar do mais de seu tesouro, explica sua escolha: *E por isso prefiro o mais dele, que não compreenderei nunca, do que o menos, que compreenderei. O que amo mais é meu pelo mais de meu amor, como testemunha o próprio amor. Essa é a realização do amor de meu espírito* (cap. 32).

A lógica usada no Evangelho segundo Mateus para organizar os discursos de Jesus no capítulo 6 é de uma riqueza ímpar não apenas para a teologia, mas também para a psicanálise no que se refere à sua lógica do desejo e do gozo. Após as reflexões sobre a importância da escolha fundamental, Jesus faz o convite para a busca fundamental (Mt. 6, 25-34): em primeiro lugar buscar o Reino de Deus e a sua justiça. Para isso, Ele pede que se observe os pássaros, que não precisam semear para comer, e os lírios, que não trabalham nem fiam, mas ultrapassam a formosura do Rei Salomão, que apesar de toda sua glória, jamais se vestiu como um deles.

Em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, Marguerite Porete desenvolve considerações que conduzem as almas *pelo caminho para a terra da liberdade* (cap. 123 a 140). Entre os muitos caminhos apresentados encontramos uma bela passagem no capítulo 131, que podemos chamar de “testes do amor”. Esses testes que o Amor fez à Alma, como mencionado no capítulo 2, não a deixaram apenas perplexa, emudecida, sem resposta, mas, atingida no âmago de sua questão: desejo do Amor. Sente seu coração sofrer *grande aflição*, a ponto de lhe faltarem as forças. Mesmo ciente que é ela mesma quem produz tais questionamentos, a dor frente à dúvida de ser ou não amada, de saber ou não qual é a vontade de Deus, é que conduz a intensa trama apresentada nesse capítulo. *Considerarei em meus pensamentos como se Ele me perguntasse como eu me comportaria*

- sabendo que seu amado preferiria que ela amasse um outro mais que a Ele;
- se fosse possível que Ele pudesse amar uma outra pessoa mais que a ela;
- se Ele quisesse que um outro a amasse mais do que Ele.

Perguntas tão difíceis (cap. 131) para uma Alma sedenta de amor! Como isso seria possível? Não podendo responder, nem negar e nem replicar aos três questionamentos de seu Bem-amado, desmaiou. “Contudo, aí voltava sempre para ter uma resposta. E eu estava tão à vontade, e me amava ‘com’ Ele, que nada podia me conter, e nem tinha como. Eu estava tão

agarrada ao freio que não ia no passo certo. Ninguém sabe sobre isso, se não tiver sido testado.” A falta de resposta não lhe permitia ter paz, mas ao mesmo tempo, “eu me amava tanto ‘com’ Ele que não podia responder com rapidez”. Seu coração *sofria grande aflição*, pois sabia que precisaria responder se não quisesse perder a si mesma e a Ele. Foi em *angústia mortal* – e a angústia, diz Lacan, é o único sentimento que não mente – que o coração de Alma pensou que a saída seria separar-se de seu amor. “Mas supondo-se que Ele pudesse querer isso, e que é preciso querer todo o seu querer”, que a Alma responde a Ele que se fosse possível que as coisas mencionadas nas questões acontecessem eternamente na realidade e na verdade, ela diria d’Ele e por Ele, o que quererá por seu amor:

Se eu tivesse o mesmo que tendes na criação que me haveis dado, então eu seria igual a vós, exceto nesse ponto, ou seja, que eu poderia trocar minha vontade por aquela de um outro – o que não faríeis – porque quereríeis, sem condição, essas três coisas que me têm sido tão duras de suportar e conceder. E se eu soubesse, sem dúvida, que a vossa vontade o quer sem com isso diminuir vossa bondade divina, então eu o quereria, sem nunca mais nada querer. E assim, Senhor, minha vontade chega ao seu fim ao dizer isso; minha vontade é mártir e meu amor é mártir: vós os levastes ao martírio; seu empenho terminou. No passado, meu coração imaginava poder viver sempre de amor, pelo desejo da boa vontade. Mas agora, essas duas coisas estão mortas em mim, e me fizeram sair da minha infância. (PORETE, 2008, cap. 131, p. 220)¹⁹²

Temos aí uma das mais belas formas de Marguerite Porete expor o que se passa com a Alma que “não deseja senão a vontade de Deus” (cap. 131). Essa Alma liberta da infância (cf. cap. 132 e 133) sabe dos enganos do amor, como bem lembra no quarto estágio ou estado da Alma em sua jornada para a união mística (cf. cap. 118). Nesse estado a Alma “é absorvida pela elevação do amor nas delícias do pensamento na meditação e acredita que não há vida mais elevada que essa onde se encontra. Pois Amor a satisfaz tanto com suas delícias que ela não crê que Deus tenha um dom maior para dar a essa Alma aqui embaixo do que tal amor que Amor, por amor, derramou dentro dela” (cap. 118, 4º estado). Gracioso Amor torna essa Alma tão inebriada que não a deixa compreender nada fora dele pela força com a qual a delicia (cf. cap. 118, 4º estado). Qual a consequência disso? A alienação no grande Outro, o engano, o ofuscamento: “A Alma não pode valorizar outro estado, pois o grande brilho de Amor ofuscou tão completamente a sua visão que não a deixa ver nada que não seja o seu amor. E aí essa Alma está enganada” (cap. 118, 4º estado). O Amor engana muitas almas “pela doçura

¹⁹² PORETE, Marguerite. *O Espelho das Almas Simples*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 220.

do prazer de seu amor” (cap. 118, 4º estado). A Alma diz que sabe que contra tal força ninguém pode se opor. Esse saber lhe é possível porque Amor, por meio do perfeito amor, a transportou para além de si mesma. Esse 4º estado de graça é enganoso, pois ainda há outros dois estados, mais elevados e mais nobres, que são possíveis aqui na terra.

Ao se dar conta de que esse quarto estado de elevação de contemplação ainda não era a total libertação, mas um grande engano no qual poderia permanecer para sempre por encontrar ali tão grande deleite, a Alma que almeja a perfeita união mística precisa ultrapassar estado de absorção pela “pura delícia do Amor, onde se encontrava singularmente inebriada e feliz” (cap. 118, 4º estado).

No final de seu ensino Lacan faz a disjunção entre amor e gozo. Antes ele fala do amor como imaginário, como equívoco. Ele não invalida isso, mas faz a referida separação entre amor e gozo, pois não é a partir do gozo que vamos detectar o amor. A demanda de amor surge da falha do Outro. O encontro com o Real produz, causa. As mancadas do amor levam ao encontro do “não há relação sexual”. O amor entra como suplência da não relação sexual. Fazer UM. O desejo é do Outro, o gozo é do UM.

Nos últimos versos da canção de Alma, Marguerite Porete (2008, cap.122, p. 2002) assim expressa o deleite no amor divino, fazer-se Um em Deus:

Verdade declara ao meu coração,
Que eu sou amada de um só,
E diz que isso não tem retorno,
Que ele me deu seu amor.
Esse dom elimina meu pensamento
Com a delícia de seu amor,
Delícia que me exalta e me transforma pela união
Na alegria eterna
Do ser do Amor divino.

E divino amor me disse
Que ela¹⁹³ em mim entrou,
E por isso ela pode tudo
o que quiser,

¹⁹³ Como mencionado no cap. II desta dissertação, a figura de Amor (Minnie, como era comum nas obras das beguinhas) é feminina. Também no francês antigo *amour* era uma palavra feminina.

Tal força ela me deu,
Do amado que tenho no amor,
A quem fui prometida,
Que quer que eu o ame,
E por isso o amarei.

Eu disse que o amarei
Eu minto, pois eu não sou.
É ele só que me ama:
Ele é, e eu não sou.
E nada mais me falta,
Se não o que ele quer,
E o que ele quer,
E o que ele vale.
Ele é pleno,
E com isso sou plena
Esse é o âmago divino
E o amor leal.

Lacan pontua que o amor consiste em todos os enganos imaginários, mas mesmo assim ele é uma ferramenta importante para lidarmos com a insuficiência humana. O amor, diz Lacan, é a paixão que é a ignorância do desejo, mas não podemos nos privar do seu alcance; mesmo tratando-se de ser feito de dois: Um. Ou seja, o Um que só é possível pelo três (os dois mais o objeto pequeno *a*). O desejo mostra ali a falha, porque depende da essência do significante, que introduz o corte, a hiância.

A falha enuncia que não há relação biunívoca entre o significante do gozo fálico ($J\Phi$) – lado esquerdo da fórmula da sexuação – e o significante do gozo do Outro ($J\mathbf{A}$) – lado direito da fórmula da sexuação, que é o lado feminino (que nos habituamos a chamar de Mulher). Esse lado direito enuncia que nem todo sujeito está submetido à função fálica, que não existe nenhum sujeito que não esteja aí inscrito. Essa falha equivale ao enunciado “não há relação sexual”, ou seja, “não há proporção sexual” (*Il n’y a pas de rapport sexuel*).

Por ser impossível de se escrever a relação sexual é que se fala daquilo que a substitui no discurso. “O discurso nos traz este ser de discurso ao que o Amor aponta. O ser é o gozo do corpo como assexuado e se satisfaz com o papo.... E o papo das mulheres é o que mais as

caracteriza, sempre falam de amor.”¹⁹⁴ Foi por esse discurso, isto é, por esse dizer que faz presente um gozo, que Freud criou a psicanálise. Mas ele também não deixou de reconhecer que durante o seu percurso lhe escapou alguma coisa da feminilidade, "esse continente negro". Diante desse impasse endereçou à sua colega, a psicanalista Marie Bonaparte, a questão: “O que quer uma mulher?” – o que ela também não pôde responder. Freud lamenta: “a grande pergunta que nunca recebe resposta e eu não estou capacitado para responder, após meus trinta anos de estudos sobre a alma feminina é, “O que quer uma mulher?” (LACAN/1972-73, 1985, p. 108). Interessado nessa questão, Lacan procurou avançar. Em busca de uma resposta, o que é que ele lê nesse continente feminino? “Lê o gozo daquele que o escreveu; lê o sintoma, uma linha apagada; aproximando-se dela achará seu sentido, porque o sintoma tenta disfarçar uma palavra que está interdita.”¹⁹⁵ O gozo feminino se tornou um aspecto importante na teoria lacaniana. A construção de sua lógica contornou o desconhecido freudiano e seguiu de perto a formulação “A mulher, procura o amor”.

Para avançar na abordagem do gozo feminino, Lacan dirige-se aos místicos e encontra neles um caminho que lhe permite ler uma formulação do gozo e da qual se servirá na direção da cura psicanalítica. Ele diz que o amor existe e que está baseado no gozo de Deus, do qual falam os místicos – o gozo do qual nada sabem por se tratar do plano do Real, isto é, daquilo que escapa ao simbólico, denunciando a inexistência da palavra para nomear o gozo. Entretanto, sabe-se por intermediário do gozo do corpo, pois o experimentam. Nos escritos místicos nos deparamos com o arrebatamento que os torna Um em Deus. Como visto no capítulo II, o Amor é o grande protagonista da obra de Marguerite Porete e visa o despojamento total da Alma. Para tanto a Alma necessita romper com todos os vínculos que impedem a união com Deus, que em sua vertente apofática, chega ao ponto de não necessitar mais de nenhuma intermediação.

Em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, as mortes pelas quais a Alma necessita passar são seguidas de conquistas até a liberdade perfeita:

- Morte ao pecado leva à conquista da vida na graça.
- Morte à natureza possibilita ganhar a vida no espírito.

¹⁹⁴ SPINOZA, Maria Izabel de. *MULHER... O GOZO místico...*

Disponível em: <http://convergencia.aocc.free.fr/texte/deespinoza-p.htm> (acesso: 25/03/2008).

¹⁹⁵ SPINOZA, Maria Izabel de. *MULHER... O GOZO místico...*

Disponível em: <http://convergencia.aocc.free.fr/texte/deespinoza-p.htm> (acesso: 25.03.2008).

- Morte ao espírito resulta na conquista da vida livre.

A liberdade perfeita é para Marguerite Porete a transfiguração que vem da operação de Deus na alma que se despojou de todas as seguranças externas, isto é, das mediações (mandamentos, escrituras, sacramentos, conselhos, etc.), bem como das seguranças internas (razão e vontade). A união com Deus sem necessidade de intermediação tornou o pensamento de Marguerite Porete um perigo para a Igreja, que enxergava aí uma força subjugante e, portanto, necessitava ser banida. Ela pôs em ação, nesse momento cultural, aquilo que, atingindo certos pontos nodais do gozo, só os iniciados podem escutar. As Almas que estão na justa liberdade do Puro Amor – pois já não possuem mais nenhum desejo, nenhum sentimento e nenhuma afeição do espírito, práticas que escravizariam por estarem muito distantes da paz da liberdade –, “estão tão preenchidas, que têm dentro delas, sem mendigar fora, o sol divino, por meio do qual podem guardar a pureza do coração. E ninguém, senão elas, tem a compreensão do mais. Sem tal compreensão, poderiam mendigar a parte menor e, assim não teriam o bastante” (cap. 24).

Marguerite Porete denomina isso que fica de fora do nosso alcance como o "Mais", como se verifica também nesse trecho do cap. 52:

Assim como o ferro é revestido pelo fogo e perdeu sua própria forma porque o fogo é mais forte e o transformou em si, assim essa Alma é revestida com esse mais, nutrida e transformada nesse mais, por meio do amor desse mais, sem dar importância ao menos. Assim ela permanece e é transformada nesse mais da absoluta paz eterna, sem que ninguém a encontre.

Trata-se de atingir o Mais, o Nada Divino, esse Nada puro que é o deserto de toda coisa incriada.

Como afirma Lacan no seminário *Mais, ainda* (cap. VI, *Deus e o Gozo d' A Mulher*), não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras. Ao estar fora do humano, seu desejo aponta além da palavra, pois há um gozo para além do gozo fálico, é o gozo *suplementar* (e não *complementar*, pois este faria recair no todo). Entretanto, Lacan diz que “nem por isso deixa de acontecer que 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/1972-73, 1985, p. 99). A mulher tem

diversos modos de abordar o Falo, de guardá-lo para si. “Não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá à toda. Mas há algo a mais” (LACAN/1972-73, 1985, p. 100). Esse algo a mais diz que há um gozo para além do falo. Sobre esse outro gozo a mulher nada sabe, mas é para lá que se dirige, sem temor nem compaixão, como só os mártires, podem fazer.

Então, o que quer uma mulher? Para se apropriar, para ter nem que seja um pedaço de real ao redor do qual bordar seu pensamento, Lacan seguiu de perto a formulação sobre *A Mulher*, procura o amor. Essa questão do amor veio a ele com o abade Rousselot e depois com toda a querela sobre o amor físico e o amor extático. Para ele, o amor é tão extático em Aristóteles quanto em São Bernardo, com a condição de que se saiba ler os capítulos sobre a amizade. “De qualquer modo, há uma pontezinha quando vocês lêem pessoas sérias, como por acaso mulheres” (LACAN/1972-73, 1985, p. 102).

Quando Lacan teve em mãos o livro da beguina mística Hadewich d’Anvers, o leu com avidez – “Eu me precipitei sobre aquilo” (LACAN/1972-73, 1985, p. 102). Com esse foco, Lacan não emprega o termo mística como fez o pensador Charles Péguy (1873 - 1914), que dizia que “tudo começa em mística e termina em política”¹⁹⁶. Para Lacan

a mística não é de modo algum tudo aquilo que não é política. É algo sério sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente mulheres, o 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. Isso acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. [...] Eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos. (LACAN/1972-73, 1985, p. 102).

4.4 – Tolice de Alma: querer escrever sobre Deus

Marguerite Porete, no capítulo 96, descreve a Alma que buscou Deus na criatura e, enquanto aí trilhava sua jornada, permanecia aprisionada. “Fui uma vez uma criatura mendicante, que por longo tempo buscou Deus na criatura para ver se o encontraria assim como ela o queria, e assim como Ele mesmo seria se a criatura o deixasse operar suas obras divinas

¹⁹⁶ Disponível em: http://www.pensador.info/autor/Charles_Peguy/ (acesso em 16/07/2010).

nela, sem que ela o impedisse. E ela nada encontrou, mas, ao contrário, permaneceu faminta daquilo que buscava.” Vendo que nada aí podia encontrar, foi buscá-lo, “assim como ela desejava, no fundo do âmago do entendimento da pureza de seu sublime pensamento”. Essa Alma pensou que poderia escrever sobre Deus da maneira como gostaria de encontrá-lo em suas criaturas e queria que seus próximos fossem perfeitamente como ela os descreveu. Entretanto, ao fazer, ao dizer e ao desejar isso ela permaneceu uma mendicante aprisionada em si mesma. “E por isso mendigava, pois queria fazê-lo.” O interesse de Alma em escrever esse livro era, nesse início, o de que o leitor encontrasse Deus nela e vivesse por si mesmo o que ela havia dito de Deus.

Mas, o que realmente ela tinha em mente? Pergunta a Altíssima Donzela da Paz. “Parece que ela queria se vingar, isto é, que ela queria que as criaturas mendigassem de outras criaturas, assim como ela fez!” (cap. 97).

“Eu era tão tola no tempo em que o escrevi [...], que me aventurei em algo que não se pode fazer, nem pensar, nem dizer” (cap. 97). A Alma compara sua tolice em querer escrever sobre Deus àquele que quer encerrar o mar em seu olho, ou carregar o mundo na ponta de um junco, ou iluminar o sol com uma lanterna. “Eu era mais tola do que quem quisesse fazer isso, quando dei valor a algo que não se pode dizer e quando me encarreguei de escrever essas palavras” (cap. 97).

O que Marguerite Porete coloca em cena nestas palavras que chegam à margem da audição? Como diz Izabel Espinoza, é na “pele das palavras”, em seu discurso, que se pode pegar estes pontos de impasses onde o real se apresenta. “É porque não tem uma palavra que o nomeie que todo o resto nomeará essa ausência, apresentando-a, na tentativa de apagá-la.”¹⁹⁷ A Alma se dá conta da impossibilidade de dizer do indizível. Mas assim toma seu curso para ir em seu próprio socorro, para obter a coroa celeste que está na perfeição, “quando a Alma permanece no puro nada e sem pensamento” (cap. 97). Por isso iniciou sua jornada ao distante palácio, em busca de um “amor longínquo, tão próximo dentro dela” (cap. 1), e dá tudo pela liberdade da nobreza (cf. cap. 89). Ver Deus é estar no paraíso, e estar aí é estar na verdade e não na aparência, pois a verdade é, simplesmente é, e nenhuma outra coisa (cf. cap.

¹⁹⁷ ESPINOZA, Maria Izabel de. *A MULHER... O GOZO místico...*
Disponível em: <http://convergencia.aocc.free.fr/texte/deespinoza-p.htm> (acesso: 25.03.2008).

97). Qualquer um está na verdade “todas e quantas vezes se esvaziar de si mesmo; não gloriamente, pois o corpo é muito denso, mas aí estará divinamente, pois seu interior está perfeitamente liberto de todas as criaturas” (cap. 97).

4.5 – Nadificação

A mística é uma escolha ética de ir além do gozo fálico (este recoberto pelo amor), isto é, de não estar totalmente regido pelo gozo fálico. Podemos dizer que a mística na obra de Marguerite Porete é um “saber fazer com o gozo”. Ocupar o lugar de causa de desejo, como fazem os santos, é se nadificar, é estar apartado, abismado (no abismo). Estar desprovida de tudo é o que leva a Alma, na obra de Marguerite Porete, a atingir a liberdade. Essa Alma já liberta sabe como a Natureza é sutil e acaba exigindo, sob a aparência da bondade e sob o colorido de sua necessidade, o que ela não tem direito (cf. cap. 139). Os disfarces usados recobrem, como continua dizendo Marguerite Porete, as frequentes ameaças dessa própria exigência. Ao obter o que não é dela, priva “a si mesma de sua força e vigor e de sua gentileza” (cap. 139). Mas a Alma liberta, que já experimentou tudo isso – para sua *desventura*, mas também para sua *grande fortuna* –, ultrapassou esse ocultamento e o saber divino “que me impediam o caminho para meu país, cobrindo-me com a matéria na qual eu devia conquistar a humildade necessária para compreender o que era meu. E com isso perdi o que era meu, pois o que eu tinha nunca foi meu” (cap. 139). Por serem frequentemente ameaçadoras as exigências da natureza, essa nadificação não é dado a todos suportar, pois isto é ocupar o lugar de causa do desejo.

O gozo do grande Outro, no final do ensino de Lacan, aparece como o lugar de buraco por fora do Outro, um lugar aberto, um lugar de saída, e não mais um lugar ameaçador, fechado¹⁹⁸. “Sem atravessar esse buraco, o gozo do Outro, do Grande A, é sentido como aterro-

¹⁹⁸ Segundo Jimenez, antes dos anos 70, sem a fórmula da sexuação, o gozo do grande Outro era algo atemorizante, era sempre o grande Outro da fantasia querendo gozar do sujeito. Isso equivaleria dizer que, na fórmula da sexuação, o conjunto do Outro existe como uma exceção, algo que faz com que o conjunto seja fechado. Ou seja, o conjunto do Outro é fechado porque existe aquele que é exceção e o fecha. Isso muda quando Lacan começa a pensar a fórmula da sexuação a partir dos anos 70. Ele percebe que esse lugar não existe; é um lugar aberto. Assim, esse gozo do Outro nunca fecha a esse Outro. Cf. JIMENEZ, Stella. Deus é ♀ Mulher no final de análise. Disponível em: http://www.marciopeter.com.br/links2/inter/stella_jimenez.html (acesso em 02.08.2009).

rizante. Atravessando esse buraco, o gozo do Outro pode passar a ser desfrutável. Lacan vai dizer que atravessar esse lugar é ‘sair pelo bom buraco’¹⁹⁹

Marguerite Porete alerta o leitor na abertura de seu livro, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, que este é de difícil compreensão mesmo para aqueles que têm as *ideias claras*, isto é, os especialistas do campo religioso (teólogos e outros clérigos), pois o leitor “deve se render à humildade, que é a guardiã da Ciência e mãe das outras virtudes.” Lembre-se que a obra de Marguerite Porete é um poema idílico. Seus personagens (Amor, Fé, Alma, Razão, etc.) discorrem na linguagem do amor cortês, num diálogo que tenta esclarecer pontos obscuros do embate entre desejo humano e desejo divino. Amor é que fez o livro ser escrito por Alma.

Amor e Fé, que são as damas da mansão, devem fazer o leitor suplantar a razão, a qual é assegurada nas ciências humanas. Razão não se envergonha de testemunhar que Amor e Fé são quem a faz viver, são suas senhoras. Alma, ao ser despojada de seu pecado e elevada pela graça divina à plenitude da perfeição, passa a viver na paz da caridade, não se importa com mais nada, sequer com as virtudes, as quais abandona. Isso surpreende Razão. Mas, tais almas não têm mais vontade própria.

4.6 – Usufruir do Gozo do Soberano Bem

4.6.1 – Gozo ético versus utilitarismo

Como mencionado no cap. III, gozo é o usufruto e, usufruto é o que define a relação do direito com o gozo. “Usufruto é o direito que se confere a alguém para retirar do outro, da coisa alheia todos os frutos e utilidades, desde que não lhe altere a substância ou o destino. Pode haver, por exemplo, usufruto da terra ou do corpo do Outro.”²⁰⁰ Enquanto no marxismo se considera que para os proprietários de terra esta é seu bem supremo, a psicanálise aponta que o sujeito usufrui do corpo do Outro, conferindo a este seu bem soberano.

¹⁹⁹ JIMENEZ, Stella. Deus é ♀ Mulher no final de análise. Disponível em: http://www.marciopeter.com.br/links2/inter/stella_jimenez.html (acesso em 02.08.2009).

²⁰⁰ GERBASE, Jairo. O Desejo e o Gozo. Texto inédito, de circulação entre os membros da AFCL – Associação dos Fóruns do Campo Lacaniano.

É a partir dessa noção que Gerbase fala do gozo do sujeito como uma posição ética. Ele contesta a tendência de se falar do gozo do corpo do Outro sempre negativamente, “como se o sujeito fizesse uso do usufruto de uma forma desonesta, de uma forma canalha”²⁰¹ – tal como se faz no gozo do latifúndio para o marxismo. Assim, Gerbase contesta essa concepção e postula que não é antiético gozar, ou seja, não é antiético usufruir do corpo do Outro como soberano bem, que é o problema fundamental da ética.

Para se compreender o que é o corpo do Outro, é importante sublinhar a diferença entre o que é útil e o gozo. Ao conceituar o útil, Lacan recorre a Jeremy Bentham que, juntamente com John Stuart Mill, é o principal representante do utilitarismo. Essa doutrina moral “põe como fundamento do ato humano a busca egoística do prazer individual, do que deverá resultar maior felicidade para maior número de pessoas, pois se admite a possibilidade de um equilíbrio racional entre os interesses individuais”.²⁰² Já o usufruto, ordenado pela Lei, significa que podemos gozar sem prejudicar o meio. Pode-se, por exemplo, gozar de uma herança sem, contudo, gastá-la demais. Direito e dever, relacionados ao gozo, são distintos como em qualquer estatuto. Para Lacan,

- o dever de gozar → é uma obrigação;
- o direito de gozar → é uma opção.

Dado que o dever é interdição e o direito é o gozo, temos então o gozo não como um dever, mas sim como um direito do sujeito. Como diz Gerbase, nada força ninguém a gozar, exceto o Superego, que é o imperativo do gozo. O Superego não diz: É proibido gozar! O Superego diz: Goza! Assim, Gerbase trata o direito ao gozo como uma posição ética, “no sentido de que o gozo do corpo do Outro é um direito do sujeito. O direito ao gozo não fere nenhuma ética. Não é um ato utilitário”²⁰³.

Lacan demonstrou a oposição entre o gozo fálico e gozo não-todo fálico (gozo do Outro ou gozo não-toda). E o que Gerbase postula é que esta oposição é a mesma que ocorre entre:

- a ética do desejo – que significa não ceder de seu desejo e uma

²⁰¹ Ibidem.

²⁰² Ibidem.

²⁰³ Ibidem.

- ética do gozo – não ceder de seu gozo.

Para mostrar que o direito ao gozo não fere nenhuma ética, isto é, para dizer que este não é um ato utilitário, Gerbase se fundamenta em Lacan, especificamente quando este diz no seminário *Mais, ainda*, que o gozo do Outro, do corpo do Outro que o simboliza, não é signo do amor. Isso se presta a muitos equívocos, por isso é importante que se tenha claro que, corpo em psicanálise não se refere ao indivíduo. Ressalta-se também, que o Outro, não é outra pessoa, o semelhante – o que ajuda inclusive a entender o gozo virtual da atualidade, qual seja, o da Internet. Nosso referencial não é o corpo da biologia, nem o do conceito de pessoa da psicologia. Esse enunciado de Lacan é abordado pela categoria do sujeito do inconsciente em relação ao real. A psicanálise situa o corpo do Outro, não como consistência material, mas “como alguma coisa que só tem consistência lógica, isto é, alguma coisa que se pode conceber, mas que não pode ser tangido” (GREBASE, *in Stylus*, nº 14, abril 2007, p. 84-85).

O gozo fálico, que se localiza do lado esquerdo da fórmula da sexuação, é possível de ser nomeado, isto é, dado que ele tem referente, é possível encontrar um outro significante que o substitua. Por ser possível aí uma significação, Gerbase diz que o gozo fálico é metafórico, isto é, ele pode ser substituído por um outro gozo, uma vez que ele se escreve.

Mas, não podemos dizer o mesmo quanto ao outro lado, cuja principal impossibilidade é que, desse lado do gozo Outro, o referente é o objeto pequeno *a*, de consistência distinta do referente fálico, uma vez que o referente *a* é vazio ou, como Lacan prefere dizer, é sem consistência material. Esse mais-gozar (*a*), o gozo feminino, é inominável, pois se encontra no mais além, fora do simbólico. Ao nomear o objeto *a* de um referente, Lacan (cf. *Outros Escritos*, 2003, texto “A lógica da fantasia”) aponta que há um gozo cujo problema é não ter um referente ou ter um referente que é o objeto *a*, ou seja, um objeto imaterial. O objeto *a* é sem referente.

Entretanto, como visto, não é por ter o objeto *a* como referente que o gozo feminino não pode ser considerado um gozo ético. Na obra de Porete, a experiência mística da Alma é uma clara demonstração da busca pelo bem supremo. É no gozo de Deus, Soberano Bem, que essa Alma faz sua inscrição e dela usufrui. “O homem deve perseguir o bem supremo, definido por Lacan como aquilo pelo que se faria a sublimação, que é o corpo do Outro. [...] Não

ceder de seu gozo é uma posição ética porque o bem supremo é o gozo do corpo do Outro, é o mais-gozar.” (GREBASE, in revista *Stilus*, nº 14, abril 2007, p. 83).

4.6.2 – Amor, desejo e gozo

Como mostrou Platão, em *O Banquete*, amor é Eros – significado que Aristófanes aí introduz como de dois fazer Um. Já para Lacan, de dois não se faz Um, cada um fica Um. “Logo, gozar do corpo do Outro não é signo do amor porque o significado do amor é Eros.” (GREBASE, in revista *Stilus*, nº 14, abril 2007, p. 86). Se fosse possível fazer Um de dois seria necessário, além do referente do falo (Φ), que se tivesse do outro lado da fórmula da sexuação o referente material do Outro gozo. Mas a lógica mostra que não é possível haver a relação biunívoca dos gozos e, portanto não se pode obter a união, o Um, o amor. Nunca se goza do corpo como um todo; “gozar do corpo do Outro é gozar de alguma parte do corpo, sempre existencial, singular, nunca toda, universal” (GREBASE, in revista *Stilus*, nº 14, abril 2007, p. 87).. Com a fórmula do *não há relação sexual*, no sentido de que não há proporção sexual, Lacan deixa claro que o que está em jogo não é o corpo biológico do homem ou da mulher, mas a relação do sujeito do inconsciente (\mathfrak{S}) com seu gozo – seja qual for, gozo fálico (Φ) ou o Outro gozo (a). A expressão *gozar do corpo do Outro* tem essa dimensão da relação do sujeito do inconsciente com o seu gozo. A definição de corpo do Outro na álgebra lacanianiana é a relação de a com \mathfrak{A} , ou seja, é a relação do mais-gozar (objeto pequeno a) com o grande Outro que não existe (que se escreve com A maiúsculo de *Autre*, inclusive \mathfrak{A} barrado para dizer que o Outro não existe). O gozo não é amor e também não é desejo.

O amor, Eros, é união, intenção de, de dois fazer Um. É impossível estabelecer o Um da relação sexual. Por isso, no amor se trata de *intenção de*, mas é impossível o Um de dois.

O desejo não é complementar, isto é, não visa ao objeto que possa realizá-lo; como inatingível, o desejo funciona como causa, instiga a procura do objeto, mas não se deixa tanger, pois ele só mostra a falta ($-\phi$). Não ceder de seu desejo é não ceder da procura do objeto que possa satisfazê-lo; o sujeito está condenado a procurá-lo sem cessar. “A causa do desejo, isto é, a , o corpo do Outro, é arrimo de sua insatisfação, talvez de sua impossibilidade. Quer

dizer, o fato de que nunca o alcançaremos faz dele esteio da insatisfação.”²⁰⁴ E a Alma bem expressa isso ao dizer: “Aquele que busca o que tem demonstra falta de compreensão, não possui a arte que tal ciência dá” (cap. 109).

O gozo, esse sim, faz Um, porque há Um. “Esse Um é o significante, S₁; detrás dele se esconde o gozo.”²⁰⁵ Fazer Um toca na questão da identificação. Como diz Marguerite Porete, a Alma “tem de Deus o que Ele tem e é o que Deus mesmo é” (cap. 135); “tudo é uma só coisa para mim, que vem daquele que é uno. Esse ponto me torna uma [...]. O filho de Deus Pai é meu espelho nisso” (cap. 109). No cap. 39 Marguerite Porete diz que a Alma toma o Cristo como exemplar, pois este não fez outra coisa senão a vontade do Pai. O Amor (Deus) transforma essa Alma em si mesmo e nela habita. Tomar emprestado um traço do grande Outro explica melhor o sentido do sintoma do que a falta de amor do outro. “Assim é que essa Alma mesma é Amor, e amor não tem em si nenhuma discrição. Em todas as coisas é conveniente ter discrição, exceto no amor” (cap. 39).

Por que o amor, entre todas as coisas, pode ser indiscreto para essa Alma que habita em Deus? Nesse ponto d’*O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, Razão compreende enfim que as regras de seu governo (vida continuada de obras das Virtudes) não são levadas em conta por tal Alma, pois, assim como a Deidade não sentiu o sofrimento humano de Jesus, o mesmo concerne à Alma em seu modo de ser. Ela pode fazer melhor que as obras das Virtudes, uma vez que Amor a transformou em si. Amor é Deus, e Ele não tem nenhuma discrição. Por que essa Alma haveria de seguir as regras de Razão, se ela mesma já se fez Um em Deus?

Marguerite Porete exemplifica de forma fantástica o que Marx e Lacan teorizam só muitos séculos depois. Trata-se da mais-valia em Marx e do gozo em Lacan. E, além disso, ela demonstra, mais uma vez, o que Gerbase postula sobre o gozo ético em contraposição ao utilitarismo. Marguerite Porete justifica porque a Alma, em união mística, não precisa ser discreta quanto ao amor e sustenta nossa hipótese de que o gozo místico é um gozo ético. Amor diz à Razão:

²⁰⁴ GERBASE, Jairo. *Os signos dos discursos*. Stylus, revista de psicanálise, nº 14, abril 2007. Rio de Janeiro: Associação dos Fóruns do Campo Lacaniano (AFCL), 2007, p. 79.

²⁰⁵ GERBASE, Jairo. *Os signos dos discursos*. Stylus, revista de psicanálise, nº 14, abril 2007. Rio de Janeiro: Associação dos Fóruns do Campo Lacaniano (AFCL), 2007, p. 79.

Eu vos dou um exemplo. Mesmo que um senhor queira ter o tributo em sua terra porque esse direito lhe é devido, ainda assim ele nunca deve um tributo aos seus servos, mas os servos o devem ao seu senhor. Igualmente vos digo, Razão, todas as coisas me devem um tributo, mesmo que sejam as obras das Virtudes aconselhadas pela Razão, refinadas pela Discrção, exceto somente o que foi tomado pelo Amor e transformado em Amor. Esse me deve apenas amor e por isso está quites, pois amor o liberou²⁰⁶.

Embora desejo e gozo sejam distintos, eles possuem o mesmo objeto, inacessível em ambos os casos. Portanto, diz Gerbase²⁰⁷, sendo o objeto do desejo o mesmo objeto do gozo, não podemos tratar o desejo, como habitualmente fazemos na psicanálise, como positivo e o gozo como negativo. Não podemos criar uma lógica positiva para o objeto causa do desejo (esse objeto seria desejável) e uma lógica negativa para o objeto mais-gozar (esse objeto seria indesejável).

No capítulo três, abordamos a localização do gozo fálico (situado na vizinhança do simbólico e do real), do gozo do Outro (situado entre o imaginário e o real) e do gozo do sentido (entre o simbólico e o imaginário). Além disso, há também o gozo do sintoma, que realiza simultaneamente o gozo fálico e o gozo do Outro. “O sintoma é um recurso à altura do imaginário e do simbólico, para dar conta de nossa ignorância diante do real.”²⁰⁸

É do gozo do sintoma “que se pode partir para dizer que o direito ao gozo é uma posição ética, dado que definimos o sintoma como necessário, como um aparelho que o sujeito do inconsciente necessariamente utiliza para dar solidariedade ao nó borromeano”²⁰⁹. Esse viés permite tratar a questão do direito ao gozo como uma posição ética.

Em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, a Alma faz sua inscrição junto ao Criador, de forma a ocupar o lugar que possuía junto ao Bem-Amado antes de ser criatura. Não sem grandes exigências, a Alma “atravessou o mar, para sugar o âmago do alto cedro” (cap. 80). Como ela mesma segue aí dizendo, “ninguém recebe nem alcança esse âmago se não atravessar o alto-mar, e se não afundar a vontade em suas ondas.”

²⁰⁶ PORETE, Marguerite. *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*. Petrópolis: Vozes, 2008, cap. 39, p. 87-88.

²⁰⁷ Cf. GERBASE, Jairo. *Os signos dos discursos*. Stylus, revista de psicanálise, nº 14, abril 2007. Rio de Janeiro: Associação dos Fóruns do Campo Lacaniano (AFCL), 2007, p. 82.

²⁰⁸ GERBASE, Jairo. *Os signos dos discursos*. Stylus, revista de psicanálise, nº 14, abril 2007. Rio de Janeiro: Associação dos Fóruns do Campo Lacaniano (AFCL), 2007, p. 82.

²⁰⁹ GERBASE, Jairo. *O Desejo e o Gozo*. Texto inédito, de circulação entre os membros da AFCL – Associação dos Fóruns do Campo Lacaniano.

Bem descreve Marguerite Porete, no capítulo 10, as nomeações de Alma, revelando de forma preciosa um dos momentos de gozo do sintoma da Alma, isto é, momento de simultaneidade do gozo fálico e do gozo Outro, e que não podemos deixar de exemplificar como uma posição ética de Alma que encontra, nesse recurso em ser nomeada (gozo fálico) por Amor, um lugar para se fazer existir, bem como para experienciar ao mesmo tempo o gozo místico (gozo Outro), como será visto a seguir.

4.6.3 – Os nomes de Alma

Razão, que não pode compreender o gozo Outro da Alma, assim clama a Amor: “Ó Amor, nomeai essa alma por seu nome correto, dai aos ativos²¹⁰ alguma compreensão” (cap. 10). O Amor lista então os doze nomes de Alma, que aqui complementamos com interpretações provenientes do conhecimento do livro como um todo.

Chama especial atenção que o último nome de Alma seja *Esquecimento (Oubli)*. Por que este último nome de Alma não é *Nadificada (ou Aniquilada)*? Aliás, este é seu oitavo nome: *a aniquilada em todas as coisas pela humildade (l’anéantie en toutes choses par humilité)*. O que nos leva a afirmar, pela lógica da ordem de nomeação, que a nadificação, ou seja, o esvaziamento que ocorre nesse ponto da oitava nomeação é que leva ao desenlace final do gozo místico na obra de Marguerite Porete, o *Esquecimento* que possibilita o retorno ao lugar onde tal Alma se encontrava junto ao Criador, antes mesmo de sua existência. Isso talvez possa ser melhor compreendido ao acompanharmos a sequência dos nomes de Alma.

O primeiro nome que Alma recebe é *a muito maravilhosa (la très merveilleuse)*, que pode nos remeter a idealização e ao desejo de um Outro que faz a existência de Alma antes mesmo que ela seja. É assim que Alma ganha vida, mesmo sendo ainda *a não-conhecida (la non-connue)*— como a designa seu segundo nome. O desconhecimento a prende na inocência. Daí deriva seu terceiro nome: *a mais inocente das filhas de Jerusalém (la plus innocente des filles de Jérusalem)*.

²¹⁰ Ativos, aqui, são entendidos em contraposição às pessoas de vida contemplativa, às quais se creditava maior compreensão divina e que “são e permanecem no desejo de Amor” (cap. 11).

No livro *Cântico dos Cânticos* (Antigo Testamento), as filhas de Jerusalém são as damas da corte do grande Rei Salomão, que mesmo com suas centenas de esposas e concubinas, se enamora de uma jovem camponesa. As filhas de Jerusalém olham com curiosidade e estranham a pele morena da jovem. A camponesa pergunta a elas onde pode encontrar seu amado pastor, ao que as damas da corte, mandam-na aos campos pastorear junto às tendas dos pastores (uma concorrente a menos?). Mas Salomão não a deixa partir e tenta seduzi-la. A jovem resiste aos avanços do rei e o deixa saber que o único amor que ela sente é pelo seu amado pastor. Separada de seu amor, a jovem diz às filhas de Jerusalém que elas estão sob juramento de não tentarem despertar nela um amor não desejado. As filhas de Jerusalém podem representar aqui o gozo utilitário, que impede o saber sobre o desejo.

Entretanto, sendo a mais inocente das filhas de Jerusalém, a Alma ainda não pode bem-dizer o desejo. Ela se encontra adornada pela inocência tal como as filhas de Jerusalém adornadas pelas riquezas do palácio. O real se presentifica no amor impossível da jovem de tez morena, cujo coração arde pelo amado. Contudo, as filhas de Jerusalém ficam curiosas em saber quem e como é este amado. A Alma igualmente, arde como fogo por seu Longeperto e tudo faz para saber qual é Sua vontade a respeito dela. Essa curiosidade pode fazer furo à resistência ao saber. Quem sou? Quem é o outro? O que o outro quer de mim? À medida que nos perguntamos podemos criar um saber algo, um saber sobre o desejo.

Temos então no poema de Marguerite Porete o quarto nome de Alma: *aquela sobre a qual toda a Santa Igreja está fundada (celle sur qui Sainte-Eglise toutr entière est fondée)*. Alma é agora o fundamento de uma Igreja nascente. “Tu és Pedro e sobre esta pedra erguerei a minha Igreja”, diz Jesus ao seu discípulo Simão, que daí em diante é nomeado Pedro – pedra, rocha que alicerça. A Igreja do Novo Testamento nasce de onde menos se espera: de um povo desprovido de conhecimentos, sem reconhecimento social e despojado do poder religioso, político e econômico. Mas, toda aposta é feita sobre a dúvida.

A dúvida perseguida traz para a Alma o tempo de conhecer, de compreender, vem o momento de luz. Agora seu nome é *A iluminada pelo conhecimento (l’illuminée par connaissance)*. A partir dessa quinta nomeação, Alma pode então mostrar as belezas do amor. Seu sexto nome: *A ornada pelo amor (l’ornée par amour)*. É dessa fonte que brota sua seiva e transforma-a. Contudo, ela percebe que o amor é enganoso – descoberta que a leva a uma angústia de morte. Mas, até mesmo desse deleite ela precisou se libertar. Recebe então seu

sétimo nome: *A vivificada pela glória* (la vivifiée par louange). Para viver na glória Alma precisou se despojar de todas as suas vontades próprias para não querer nada mais que o querer de seu Bem-Amado. Com essa destituição subjetiva cai a própria glória de Alma, que agora pode reconhecer sua insignificância, seu nada, seu vazio. Pode, enfim, ter sua oitava nomeação: *a nadificada em todas as coisas pela humildade*. Esse esvaziamento não ocorre sem angústia. A Alma toca no real, encara sua própria nudez.

Por toda a obra vemos a luta de Alma para a conquista da libertação. Vimos anteriormente, por exemplo, nos capítulos 59 e 60 elementos que mostram como é necessário morrer antes de chegar à liberdade da vida nadificada: morte ao pecado – o que concede a vida de graça; morte da natureza – o que concede a vida no espírito; morte do espírito – o que permite viver a vida divina. Outro exemplo que confirma não ser a destituição sem angústia nos é dado pelo nono nome de Alma: *A pacificada no ser divino pela vontade divina*. Após a nadificação conquistada pelo despojamento de si mesma, do outro e do próprio Deus, cessa sua angústia e surge a paz.

É no ser divino e por sua vontade que Alma se apazigua. Pode agora desejar. “Somente o amor permite ao gozo condescender ao desejo” (LACAN/1962-63, 2005, p. 197). A partir dessa nova posição, a Alma recebe sua décima nomeação: *Aquela que nada deseja senão a vontade divina*. Seu desejo é o desejo do desejo do Outro. Aqui, esse grande Outro está em oposição ao gozo fálico, pois trata-se do Outro como lugar da verdade, como alteridade absoluta, e não o Outro do sexo.

Assim, Alma descobre que a vontade de Amor é que ela seja preenchida por Ele. E seu décimo primeiro nome revela sua entrega ao gozo de Deus – o Bem Supremo: *A preenchida e saciada, sem nenhuma carência pela vontade divina, por obra da Trindade*. Saciada, nada mais deseja, a não ser fundir-se em Deus. A nobreza de Alma é justamente não ter mais vontade própria. A Alma está impressa em Deus como a cera de um selo, diz Marguerite Porete. É dessa fusão de Alma com o divino (Alma se assemelha à deidade) que o gozo místico faz sua morada. Certamente uma morada momentânea, mas de uma intensidade tal que o que lá é vivido se torna inefável.

A linguagem não pode dizer tudo. O real, esse resto impossível de descrever pela palavra, recebe um nome interessante em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, quando

Amor revela à Razão o último nome de Alma, único entre os doze que bastou por si mesmo, que não exigiu qualquer complemento: *Esquecimento*. Alma se encontra, então, no mais puro gozo de Deus.

O último estado da Alma é o de sua glorificação, que acontece em plenitude na glória eterna, mas é possível viver no tempo esse estado de glória, que traduz o estado da vida divina da alma unida a Deus – a Alma se liquefaz no centro da medula do divino amor (cf. cap. 80). Mas, esse estado de graça, no qual tem a plenitude de sua perfeição pela fruição divina, “se dá segundo o estado de sua percepção, que não é o da eternidade. A experiência da ‘centelha’ ou ‘clarão’ revela o ponto de contato entre o tempo e a eternidade” (TEIXEIRA, *in* PORETE, 2008, p. 25) Para Marguerite Porete, essa é a maneira encontrada pela alma para atingir o “Mais” – que fica fora de nosso alcance. Esses breves momentos levam ao Nada Divino, que é o deserto de toda coisa incriada. A Alma “não retém mais nada em si, no seu próprio nada, pois isso lhe basta, ou seja, Ele é e ela não é. Portanto ela está despojada de todas as coisas, pois está sem ser, lá onde estava antes de ser. Assim ela tem de Deus o que Ele tem e é o que Deus mesmo é” (cap. 135). O objeto da contemplação torna a Alma igual ao nada. Já não há diferenças: encontra-se absorta no instante que a eterniza.

O fluxo do amor divino, que se mostra a mim na luz divina de uma centelha elevada e penetrante, revela-me tudo subitamente, Ele e eu, ou seja, Ele – o Altíssimo – e eu, tão embaixo que não posso levantar-me, nem a mim mesma ajudar; e de lá nasce o que tenho de melhor. Se não entendeis, não vos posso ajudar. Essa é uma obra miraculosa, sobre a qual nada se pode dizer, a menos que se minta. (PORETE, 2008, cap. 132, p. 221)

Esse mais-gozar, não simbolizável como o gozo fálico, é também um gozo ético? Como diz Gerbase, a forma mais ou menos clássica de pensar sobre a questão da ética do gozo é dizer que esta implica em que o sujeito passe de um gozo impossível de nomear a um gozo possível de nomear. Mas, o sujeito do inconsciente pode se sustentar nos dois gozos, isto é, no gozo fálico e também no gozo Outro – que não se pode nomear, que podemos chamar de real. Assim, é possível sustentar que “a ética do gozo não é exclusiva do gozo fálico” (GERBASE, *in* revista *Stylus*, nº 14, abril 2007, p. 89). A mística é uma escolha ética de ir além do gozo fálico, uma escolha do sujeito de não estar totalmente regido pelo gozo fálico. O gozo místico é gozo do usufruto e não um gozo utilitário, como bem mostra Marguerite Porete, em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*.

Não temos palavras para dizer e escrever o outro gozo, a não ser o símbolo do conjunto vazio de Cantor ou o matema do objeto *a* de Lacan. O gozo místico toca no real, na coisa inominável, no resto de gozo não apreendido pela linguagem. Como atestam os místicos, a experiência do êxtase é indizível. Mas, o que importa a palavra quando se deseja o além?

Antes do nome

Não me importa a palavra, esta corriqueira.
Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,
os sítios escuros onde nasce o "de", o "aliás",
o "o", o "porém" e o "que", esta incompreensível
muleta que me apoia.
Quem entender a linguagem entende Deus
cujo Filho é Verbo. Morre quem entender.
A palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda-muda,
foi inventada para ser calada.
Em momentos de graça, infrequentíssimos,
se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão.
Puro susto e terror.

- Adélia Prado, "Bagagem" -

O que nos deixa a obra de Marguerite Porete? Mesmo não podendo dizer do inefável, a subversão produz o novo, produz a escrita (cf. LACAN/1972-73, 1985, p. 60). O Amor fez a Alma escrever esse livro, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor* – escrita que faz traço, que faz rastro, que faz laço. Para Lacan, a letra nomeia pedaços de gozo, e isso encontramos na carta de *almor* de Marguerite Porete, que deixa aí o traço de uma Alma, que pela união mística apofática, se torna espelho de Deus. “O que escreve, em suma, o que seria isso? As condições do gozo. E o que se conta, o que seria? Os resíduos do gozo” (LACAN/1972-73, 1985, p. 177).

A esse movimento de se fazer reconhecer como ocupante de um lugar, por seus *nobres nomes*, consideramos como um usufruto do sintoma para fazer seu registro. Não se trata de utilitarismo, mas de usufruto, de direito. Portanto, diz respeito a um gozo ético. Como diz

Lacan, o santo não se pensa merecedor, mas isso não significa que ele não tem moral. Diz Lacan, a operação do santo se funda sobre o fato dele nada saber falar sobre seu gozo; o santo está à disposição do gozo (cf. BINASCO, 201, p. 52).

4.6.4 – Tonel de vinho divino: a Alma inebriada por aquilo que nunca bebe

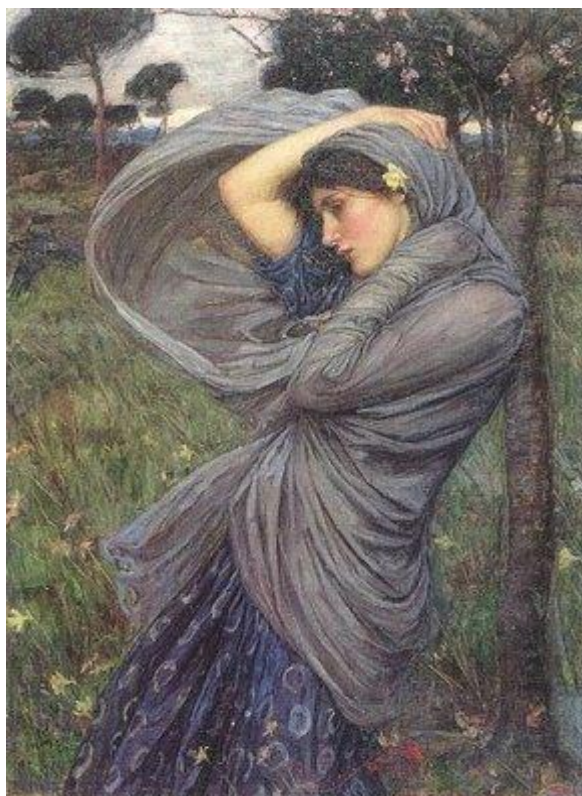


Fig. 18 (sem título)²¹¹

Marguerite Porete apresenta, no cap. 23 de sua obra, as duas potências da Alma liberta, o que a torna forte contra seus inimigos, “como um castelo sobre um rochedo em meio ao mar, no qual não se pode penetrar”. Uma dessas potências é a verdadeira compreensão de sua pobreza, e a outra potência, sobre a qual se apoia sempre, é a força. Apoiada sobre essas duas potências, a Alma não se preocupa com seus inimigos, “pois está tão capturada pela compreensão de sua pobreza que parece ao mundo e a si mesma totalmente dissolvida. E está tão

²¹¹ Imagem ilustrativa da poesia “Vendaval”, de Norma Schwab, contida sem eu blog Banana da Terra: http://abananadaterra.blogspot.com/2009_07_01_archive.html (acesso em 08/0/2010).

inebriada pela compreensão do Amor e pela graça da Deidade pura, que está sempre inebriada pela compreensão e preenchida com o louvor do amor divino”. Sua exaltação não se dá somente por aquilo que bebeu, mas muito mais “por aquilo que nunca bebe e que nunca beberá”.

Até mesmo a Razão entende “que é coisa maior para essa alma que ela se torne inebriada por aquilo que seu bem-amado mesmo bebe, bebeu e beberá de sua própria bondade, do que por aquilo que ela bebe e beberá da beberagem divina de seu próprio tonel” (cap. 23).

Isso é justo, confirma Amor; o mais torna a Alma ébria, mas não porque ela tenha bebido desse mais. A Alma se encontra nesse estado porque foi seu bem-amado quem bebeu. Dado que não há diferença, quaisquer que sejam suas naturezas, entre tal Alma e Amor, ela se torna ébria n’Ele. “O Amor Fez esta transformação nela por direito, que a torna inebriada pelo mais desta bebida e jamais será de outra maneira” (cap. 23).

Entretanto, lembra Amor, há várias torneiras num tonel. E onde se encontra o melhor vinho? Diz Amor que o vinho mais claro, o mais novo, o mais favorável, o mais delicioso e o mais inebriante é o da torneira que está no topo. “Esta é a bebida suprema, da qual ninguém bebe, exceto a Trindade. É dessa bebida, sem que a beba, que a Alma nadificada “está ébria, muito ébria, mais que ébria por aquilo que nunca bebeu e que nunca beberá” (cap. 23).

Com o mito do tonel das Danaides ilustramos o mais-gozar (cf. capítulo três) e agora nos reportamos ao tonel descrito por Marguerite Porete que, tal qual o tonel das Danaides, nunca é preenchido, nunca é alcançado, apesar do constante esforço feito nesse intuito. As Danaides se resignam, num movimento infindo, a encher de água um tonel furado, que deixa escapar pelos seus buracos parte do conteúdo ali depositado. Marguerite Porete nos fala do tonel cujo conteúdo é a bebida divina, que por ser inatingível como um todo, possui torneiras diversas. Isso é conhecido por aqueles que se juntaram a Cristo, que bebe da mais nobre torneira depois da Trindade. À mãe de Jesus está reservada a torneira seguinte abaixo da de seu Filho, mas essa nobre dama se inebria pelo vinho da torneira mais elevada. “E depois dela, bebem os ardentes Serafins, nas asas de quem essas Almas Livres voam” (cap. 23).

“Ah, Deus, como é apropriado amar e gentilmente manter tal Alma, que voa assim tão alto!”, (cap. 23). Exclama Santa Igreja.

Para voar tão alto é necessário a humildade, meio pelo qual se lança ao abismo a memória, o intelecto e a vontade. Por meio da sutileza, a Alma Livre possui a compreensão penetrante e é livre em todos os lugares pelo amor da Deidade (cf. cap. 23).

Ao dar tudo o que tem e tudo que é, por meio da vontade que está encerrada no amor sem medida, a Alma Livre recebe da Trindade, que tem tudo por direito de sua condição divina, o ela tem por direito do amor (cf. cap. 43). *É preciso darmos a ela o que temos por direito do amor. E assim, temos em nós o que temos pela natureza divina, e essa Alma o tem em si por direito do amor* (cap. 43). A digna nobreza da Trindade deu à Alma *tal dom em recompensa de amor*, pois Amor não pode ser suficientemente recompensado, exceto no amor.

Esse é o direito de tal Alma ao gozo. Direito que concede ao gozo místico na obra de Marguerite Porete o estatuto de gozo ético. É importante sublinhar mais uma vez que aqui não estamos falando do conceito de ética segundo a tradição filosófica, mas compreendido segundo a especificidade da teoria lacaniana de gozo.

Considerações Finais

Os caminhos de Deus na Natureza,
assim como na ordem da Providência,
não são os nossos caminhos;
nem são os modelos que estruturamos
de modo algum comensuráveis
com a imensidão, profundidade
e inescrutabilidade de Suas obras,
*que têm em si um fundo maior
que o poço de Demócrito.*

- Joseph Glanville (1636–1680)²¹² -

Entre os místicos da Idade Média, encontramos uma raridade na segunda metade do século XIII e início do XIV: Marguerite Porete. Apesar do pouco que se conhece de sua vida, os estudiosos de seu livro e dos autos da Inquisição são unânimes quanto à afirmação de que seu único livro conhecido é uma autobiografia espiritual. *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*, escrito em língua vernácula – na época, considerado profano, vulgar, rompe com a determinação do uso do latim como única língua no Ocidente para se articular o pensamento, especialmente em se tratando de Deus e de tudo que diz respeito ao campo da religião e da espiritualidade.

Na efervescência das oposições de pensamentos quanto à organização da vida política, social e religiosa nos séculos mencionados, algumas ordens religiosas e movimentos leigos além de expressarem suas posições teóricas, assumiram posturas contra a degradação da vivência cristã na sociedade ocidental e convocaram novas posições no tocante à vivência do Evangelho, à relação entre o humano e o divino e, conseqüentemente, à forma de expressão de fé e vida. O estilo de vida beguine, que marcou um tempo de singular revivificação da es-

²¹² In Epígrafe do conto de Edgar Allan Poe: “Uma descida no Maelström”. Disponível em: http://virtualbooks.terra.com.br/freebook/traduzidos/download/Uma_Descida_no_Maelstrom.pdf (acesso: 20/07/2010).

piritualidade cristã do século XIII, implicava em vontade de conhecer a Bíblia na sua literalidade, liberdade de pregação, amor à pobreza, práticas ascéticas, contestação do mundo e valorização do estilo de vida, mais que a doutrina (cf. MARIANI, 2008, p. 5).

Impulsionada por esse fervor, Marguerite Porete não abriu mão de seu desejo de busca de uma radical experiência mística e tornou pública a doutrina expressa em *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*. Ela manteve sua audácia mesmo após as proibições resultantes de processos diocesanos e continuou com seu ensinamento. Por não declinar de seu posicionamento quanto aos caminhos que conduzem a Deus, a Igreja lhe imputou um processo inquisitorial cujo desfecho foi sua condenação à morte na fogueira, em 01 de junho de 1310. Ela foi acusada de herética recidiva, relapsa e impenitente.

Marguerite Porete traça em seu livro, em relação ao qual afirma tratar de coisas admiráveis sobre as almas simples e nadificadas, o caminho que conduz à perfeita união com Deus. *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, bem como os desdobramentos dele advindos, permitiram-nos não apenas uma inserção na literatura e história da baixa Idade Média, mas, principalmente, foi a generosa fonte do objeto dessa pesquisa, o gozo de Deus. Esse gozo místico focalizado na obra de Marguerite Porete teve como sustentação teórica a psicanálise lacaniana que, com seu campo do gozo, deu um lugar até então inexistente ao gozo feminino, localizado na lógica do não-todo, na fórmula da sexuação. Além disso, esse referencial teórico possibilitou a comprovação da hipótese inicialmente formulada de que o gozo místico é um gozo ético, o que consideramos ser uma contribuição significativa para o diálogo entre as Ciências da Religião e a psicanálise.

Marguerite Porete vai ao encontro do des-ser, do nada que comumente nos angustia e que nos leva a criar artifícios que conduzem a uma pretensa felicidade. A Alma nadificada desnuda o ser da roupagem que lhe dá consistência. Ela “não se importa com vergonha nem honra, com pobreza nem com riqueza, com tranqüilidade ou inquietude, nem com amor ou com ódio, nem com inferno ou paraíso [...]. Essa Alma tem tudo e não tem nada, sabe tudo e não sabe nada” (PORETE, 2008, cap.13, p. 52). Como Marguerite Porete alerta, tamanha liberdade não será compreendida pela razão, mas “pela virtude da Fé e pela força do Amor [Deus]” (PORETE, 2008, cap. 13, p. 53). Para ela, quem possui estas duas cordas em seu arco “tem permissão para fazer tudo o que lhe agrada” (PORETE, 2008, cap.13, p. 53). Em seu

gozo místico, a Alma nadificada se inebria da bebida divina sem nunca tê-la bebido, arde na fornalha do fogo do Amor se tornando ela própria o fogo, assim não sente fogo nenhum.

Pois ela é fogo em si pelo poder de Amor que a transforma no fogo de Amor. Este fogo arde por si mesmo em todos os lugares e em todos os momentos de hora sem consumir nenhuma matéria e nem é capaz de querer consumir nada além de si. Pois, quem quer que sinta algo de Deus por intermédio da matéria que vê ou ouve externamente, ou pelo esforço que faz por si, isto não é inteiramente o fogo, pelo contrário, ainda há matéria junto com tal fogo. Pois o trabalho dos homens e o desejo de ter a matéria fora de si para aumentar o amor de Deus dentro de si não é mais que cegueira em relação à compreensão da bondade de Deus. Mas aquele que arde neste fogo sem buscar a matéria e sem tê-la ou querer tê-la, vê tão claramente em todas as coisas, que aprecia as coisas de acordo com a maneira como deve apreciá-las. (PORETE, 2008, cap.25, p. 70).

Tal Alma não tem nenhuma matéria em si. O desprendimento de qualquer segurança e a liberdade conquistada por essa Alma, em seu caminho ascético, a torna espelho de Deus. O símbolo do espelho evoca aí “uma experiência religiosa que se expressa como mística da ‘nadificação’, experiência que não passa pela construção de si mesmo, mas pela morte para todas as estruturas que dão suporte ao ser, para que não sendo, a alma se lance apaixonadamente no abismo da Deidade” (MARIANI, 2008, p. 62).

Para Marguerite Porete a felicidade não está ligada ao útil, nem material e nem espiritual, pois a Alma nadificada, que nada em um mar de alegria, no mar das delícias que fluem e correm da divindade, é uma alma que “não sente nenhuma alegria, pois ela mesma é a alegria, ela nada e flui na alegria, sem sentir nenhuma alegria, pois ela reside na Alegria e a Alegria reside nela; ela mesma é a alegria em virtude da Alegria que a transformou em si” (PORETE, 2008, cap. 28, p. 72).

Tal experiência de gozo místico é inefável. De seu gozo místico a Alma pode apenas concluir a fusão do amante e da amada, “pois Amor transformou essa Alma em si mesmo” (PORETE, 2008, cap. 28, p. 73). Nada desse mais-gozar pode ser dito, pois a alma “se regozija mais naquilo que não pode ser comunicado a ninguém do que no que pode ser comunicado” (PORETE, 2008, cap. 28, p. 72). Para ela, o dizível é medíocre e momentâneo, enquanto o indizível, o gozo de Deus, é infinito e eterno. Em virtude da grosseria dos que vivem sob o conselho de Razão, a Alma liberta precisa dissimular e não falar de sua linguagem para que estes não encontrem a morte no estado de vida.

“Convém que eu me cale e oculte minha linguagem, que aprendi em segredo na corte secreta do doce país, no qual a cortesia é lei, o amor é a medida, e a bondade, o alimento; a doçura me conduz, a beleza me apraz, a bondade me nutre. O que posso mais fazer, já que vivo em paz?” (PORETE, 2008, cap. 69, p. 125).

Do ocultamento daquilo sobre o qual nada se pode dizer, Marguerite Porete transmite, num esforço ao mesmo tempo intenso e poético, o gozo místico de uma Alma que, por amor ao Amor, nadificou-se.

“Que quer uma mulher?” Foi do reconhecido fracasso de Freud frente a essa questão que Lacan formalizou um além do Édipo. Freud mostrou que o Édipo produz o homem, mas não produz a mulher. Para enfrentar essa questão da mulher, Lacan nos mostrou que, se o inconsciente decorre da linguagem, decorre também da lógica da linguagem. Formulou, assim, o inconsciente estruturado como uma linguagem. Ao estabelecer o inconsciente como pura lógica, ele demonstrou que “só o puramente lógico regula o que é totalmente diverso, ou seja, o gozo vivo dos corpos” (SOLER, 2006, p. 17). Assim, com as fórmulas da sexuação, ele reformulou a diferença entre os sexos pela oposição de:

a) duas lógicas → de um lado a lógica do todo-fálico nos homens, e do outro lado a lógica do não-todo fálico nas mulheres;

b) dois tipos de gozo → o gozo fálico e o gozo suplementar, o mais-gozar.

A lógica fálica produz o homem a partir da lei da castração que, em se tratando de gozo, só lhe deixa o gozo fálico – limitado e descontínuo como o próprio significante. A lógica não-todo (*pastoute*) produz \mathcal{A} Mulher – que, escrita com A maiúsculo, é impossível de identificar como tal, uma vez que ela não existe como categoria universal, o que não impede que a condição feminina exista. Por situar-se no mais além, isso não significa que a mulher está menos presa ao “ser da significação”. “O outro gozo, suplementar, ou seja, o gozo de Deus, longe de excluir a referência ao falo, soma-se a ela, não deixa de ser situável por uma outra lógica, esta não de conjunto: a do não-todo.” (SOLER, 2006, p. 17). Justamente por ser não-toda, \mathcal{A} Mulher tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar (cf. LACAN/1972-73, 1985, p. 99).

O gozo feminino é suplementar, e não complementar. A “lógica da suplementaridade” (cf. DUNKER, 2002, p. 216s) faz ruptura à idéia de totalização do sentido – que supõe uma

complementaridade. Se o gozo fosse complementar ele se faria somar ao gozo fálico para completar o “todo” do lado feminino.

Para contrastar com a constância da função fálica de todo homem, Lacan denomina de “manifestações” os fatos esporádicos derivados da lógica do não-todo. Essas manifestações nos são testemunhadas, por exemplo, pelos êxtases místicos. E isso Marguerite Porete deixa bem explícito como, por exemplo, nos capítulos 58 e 118 de *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, quando ela descreve os momentos de júbilo, onde nada lhe falta, como uma abertura, uma centelha, um clarão (*flash*) que rapidamente se fecha, pois aí não se pode permanecer muito tempo.

Sem nada reter de seu, a Alma torna-se nada. Ao querer somente a vontade de Deus, ela separa-se de sua vontade e entrega-se a Ele, lá onde teve sua origem. Com o dom da perfeita vontade divina ela se transforma na natureza de Deus. Se torna Um em Deus. No deleite de tal paz essa Alma agora é nada e assim ela é tudo. Nesse lugar onde não há mais fundo, e por isso mesmo é profundo, a alma descansa nas profundezas que a faz ver muito claramente o verdadeiro Sol, pois ela não tem nada que lhe impeça essa visão. Seu Bem-Amado a atrai, a transforma e a faz una.

O efeito dessa superabundância da abertura arrebatadora torna a Alma tão livre, tão nobre e tão liberta de todas as coisas que, mesmo após o fechamento, ela não cai mais no estágio anterior, onde se submetia à vontade. Embora o último estado seja guardado em Deus mesmo, para ser dado apenas na glória eterna, quando a alma tiver deixado o corpo, a experiência do êxtase místico permite, por um breve momento, o gozo do Outro, o gozo dessa glorificação, onde tempo e eternidade se fundem como um istmo que vincula o criado e o incriado.

Livre e fora da sujeição à Razão, a Alma entra nas abundâncias do amor divino por estar intensamente unida às afluências do mais desse excesso. Ela tem, assim, a compreensão do *mais*, que é nada em comparação ao todo de Deus (cf. cap. 46).

Marguerite Porete nos mostra que o gozo de Deus, esse gozo Outro, essa face do gozo feminino, é suplementar e não complementar. Mesmo ao absorver algumas centelhas, nunca pode alcançar o todo. Por sua nadificação a Alma pode chegar à compreensão do *mais* e tal compreensão é somente no sentido em que ela não compreende nada sobre Deus, em compa-

ração ao todo, ao mais dele. Para a Alma, o que quer que Deus tenha dado ou dará é de fato nada, mesmo se comparado a uma só centelha de sua bondade, que permanece na compreensão divina, mas fora da compreensão humana (cf. cap. 46). Esses breves momentos de clarão vividos no gozo místico permitem a Alma gozar no tempo aquilo que é reservado à eternidade.

A alegria e a presença que iluminam a experiência mística, diferentemente da exaltação maníaca – cujo gozo não é regulado pela função fálica – é perpassada pelo desejo de amor, que recobre o gozo fálico, mas também vai além. A Alma, para chegar à experiência mística, necessitou desvencilhar-se do amor ao Outro para apenas responder ao Outro que lhe ama. Esse é o verdadeiro místico. A mística é uma escolha ética de ir além do gozo fálico, ou seja, uma escolha de não estar totalmente regido pelo gozo fálico. O desejo mostra a falta [-φ], mas o gozo faz UM, porque há Um; aí gira o amor. Esse Um é o significante – por trás do qual se esconde o gozo. Ma o gozo d' *Å* Mulher é não-todo fálico. O amor impotência “ignora que é apenas desejo de ser Uno, Eros, o que une, o que faz união, ignora que ser Um é impossível de acontecer, ignora que, se isso acontecesse, existiria a relação sexual, ou seja, seria possível fazer os dois sexos existirem” (GEBASE, *in Stylus*, nº 14, abril 2007, p. 79).

A incomensurável riqueza da obra de Marguerite Porete, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, nos permitiu trabalhar o gozo de Deus na experiência de uma Alma, cuja trajetória é descrita por meio da linguagem do amor cortês. Essa Alma, que ouviu falar de um distante rei de grande poder, de gentil cortesia, nobre e generoso, e nele fixou seu amor, recebe esse livro, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, como representação do amor de seu Bem-Amado. Em seu caminho de busca do Amor, a Alma se nadifica e, em seu nada, torna-se tudo n'Ele e aí se funde a ponto de chegar ao seu estado incriado. Torna-se ela própria o espelho do Amor, pois ela e Deus são Um. Entretanto, isso é insuficiente para se permanecer no último estado da Alma, a glorificação eterna. Desta a Alma liberta tem apenas o lampejo, os momentos de clarão, uma centelha do gozo que só será completo com a morte, quando a alma deixa o corpo (cf. PORETE, 2008, cap. 118, p. 194). Isso o místico deixa claro e nos mostra que não se trata de loucura, nem do gozo puro, que é mortífero, mas refere-se ao gozo feminino, dando provas de que o sujeito do inconsciente pode se sustentar nos dois gozos: gozo fálico, que se situa no universo simbólico, e gozo não-todo fálico, o não nomeável, o Real.

Ao tocar no inefável, o gozo feminino toca no Real. E o Real, diz Lacan é Deus. O gozo místico, como uma das faces do gozo feminino, coloca-nos na via da ex-sistência e mostra-nos uma face do grande Outro, a face oculta de Deus (cf. LACAN/1972-73, 1985, p. 103).

Esse amor impossível provoca a Alma a arriscar-se numa jornada de despojamento de si mesma, do outro e do próprio Deus. Dado ser ela uma criatura que almejava seu criador, tal Alma se dispôs a passar pelos sete estados nobres da existência a fim de alcançar o estado perfeito. A morte ao pecado, à natureza e ao espírito leva a Alma ao esvaziamento, onde ela atinge o nada, o fundo sem fundo do abismo abissal.

O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas nos mostra como o desejo, o amor e o gozo são signos dos discursos que andam juntos; também (re)vela como uma Alma que se nadifica permanece somente na vontade e no desejo de Amor, como esse livro testemunha. Embora algumas pessoas perguntem por que escrever sobre o gozo se ele é indizível, consideramos que a obra de Marguerite Porete, bem como de outros místicos e também os poetas e artistas, respondem a isso sem preocupação em tapar os furos do barril ou fechar suas torneiras. Por isso fazemos nossas as palavras de Cascudo:

Não perguntem, pois amigos, por que escrevo sempre, com ou sem leitores, com ou sem compreensão, estímulo ou tolerância. Deixem-me com o meu barril sem fundos. A tarefa finda significaria o repouso incômodo, a displicência, a preguiça mortal. Por isso, mesmo sem ter ofendido Apolo, encho, obstinado e tranqüilo, a talha imperfeita, escondido num recanto de província. Quando não mais ouvirem o rumor da água agitada, não se dirá que Júpiter sucumbiu. Será que, para sempre, desfaleceu na Morte, o braço humilde do trabalhador.²¹³

²¹³ CASCUDO, Luis da Câmara. Escritor e folclorista, em 25 de setembro de 1943, em o jornal “A República”. Citado por DANNEMANN, Fernando Kitzinger, no *Recanto das Letras* em 02/03/2009. Disponível em: <http://recantodasletras.uol.com.br/resenhas/1464954> (acesso em junho/2009).

BIBLIOGRAFIA

1. Edições e traduções de *O Espelho das Almas Simples*

- PORETE, Marguerite, *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. Tradução de Silvia Schwartz e apresentação de Faustino Teixeira. Petrópolis : Vozes. 2008.

- PORETE, Marguerite, *Le Miroir des Simples Âmes Anéanties*. Tradução do francês antigo por Claude Louis-Combet e apresentação e notas de Emilie Zum Brunn Grenoble: Jérôme Millon. 2001.

- PORETE, Marguerite, *Le Miroir des Âmes Simples Anéanties*. Tradução do francês antigo, introdução e notas de Max Huot de Longchamp. Paris: Allbin Michel, 1997.

2. Referências Bibliográficas

- ALBERTI, Sonia. O bem que se extrai do gozo. In: *STYLUS*, revista de psicanálise, nº 14, abril 2007. *Amor, desejo e gozo*. Rio de Janeiro: AFCL.

- ANDRÉ, Serge. *O que Quer uma Mulher?* Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

- ASKOFARÉ, Sidi. O amor desmetaforizado. In: *STYLUS*, revista de psicanálise, nº 14, abril 2007. *Amor, desejo e gozo*. Rio de Janeiro: AFCL.

- ASKOFARÉ, Sidi; BOUSSEYROUX, Michel; CASTANET, Didier. *Dit(s)-mensions de la jouissance*. L'en-je lacanien. Séminaire d'enseignement 2003-2004. Ecole de Psychanalyse du Champ lacanien – Forums du Champ lacanien (Pôle VI).

- _____ . Revue semestrielle, L'en-je N° 2, *Le supplément féminin*. Éres, 2004.

- BALADIER, Charles. *Eros au Moyen Age* – amour, désir et « delectatio morosa ». Paris : Cerf.

- BARROS, Cíntia Marssi. *Religião e gozo*. Curitiba: Juruá, 2009.

- BECKER, Ernest. *A Negação da Morte*. Rio de Janeiro: Record, 3ª edição, 2007.

- BINASCO, Mario. *Lacan et la religion*. Diagonales de l'Option Epistemique de l'IF. Paris : Forums du Champ Lacanien, 201.

- BINGEMER, M. Clara Lucchetti e BARTHOLO JUNIOR, Roberto dos Santos (orgs.). *Mística e Política*. São Paulo: Loyola, 1994.

- BISPO, Fábio Santos. Dos modos de gozo: a mística, a escrita e a ética da psicanálise. In: *STYLUS*, revista de psicanálise, nº 13, out. 2006. *Gozo: modalidades e paradoxos*. Rio de Janeiro: AFCL.

- BORGES, Paulo. Do Bem de Nada ser. Supra-existência, aniquilamento e deificação em Margarida Porete .Metábasis, revista di filosofia on-line, septembre 2006 an I número. Disponível em: <http://www.metabasis.it/2/frammenti/ricercaBorges.pdf> (acesso: agosto 2009), ou www.pauloborges.net/textos/Do%20Bem%20de%20Nada%20ser.pdf (aceso em julho 2008).

- BRAGA, Maria Lucia Santaella. *As três categorias peircianas e os três registros lacanianos*. Revista PSICOLOGIA. USP, vol.10, n.2. São Paulo, 1999.

- BRAUSSE, Marie-Hélène. God and the jouissance of The Woman. In: *Journal of the Centre Freudian, Analysis and Research*. 4. Summer 94. London.

- CAILLÉ, A. / Lazzeri C., / Senelalart, M. (orgs), *História Argumentada da Filosofia Moral Moral e Política, a felicidade e o útil*, a Unisinos, Porto Alegre, 2004.

- CAMPOS, Haroldo. O afreudisíaco Lacan na galáxia de *lalíngua* (Freud, Lacan e a escritura). Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/afreudite/article/viewFile/824/665> (acesso em 21/02/2010).

- CARVALHO, Kátia Botelho de. Sublimierung: a pulsão em sua deriva. *In*: STYLUS. Revista de psicanálise, nº 3, outubro 2001. Rio de Janeiro: AFCL.

- CASCUDO, Luis da Câmara. Escritor e folclorista, em 25 de setembro de 1943, em o jornal "A República". Citado por DANNEMANN, Fernando Kitzinger, no *Recanto das Letras* em 02/03/2009. Disponível em: <http://recantodasletras.uol.com.br/resenhas/1464954> (acesso em junho/2009).

- _____. Mito das danaiades. Disponível em: <http://recantodasletras.uol.com.br/resenhas/1464954> (acesso em 05/02/2010). Fernando K. Dannemann cita a versão do mito do escritor e folclorista Luis da Câmara Cascudo, publicada em 25 de setembro de 1943, no jornal "A República".

- CARSON, Anne. *Decreation: Poetry, Essays, Opera*. New York: Copiraghted Material, 2005, p. 155. O capítulo Decreation - How Women Like Sappho, Marguerite Porete, and Simone Weil Tell God, está disponível em: http://muse.jhu.edu/journals/common_knowledge/v008/8.1carson.html (acesso: 18/04/2010).

- CASTRO, Julio Eduardo de. Considerações sobre a escrita lacaniana dos discursos. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982009000200006 (acesso em 20/02/2009).

- CERTEAU, Michel. *La Fábula Mística: siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.

- CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*, 11ª edição, revista e aumentada. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

- CLÉMENT, Catherine; KRISTEVA, Julia. *O Feminino e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

- CODDENS, Michel. Otage d'un absent. *In* : Revista: L'en-je lacanien nº 10, 2008. Paris.

- _____. *Mystiques et jouissance*. Disponível em

- CRUZ, São João da, *Entréme donde no supe*. Disponível em: <http://www.oshogulaab.com/MISTICOSCRISTIANOS/sanjuancruz3.htm> (acesso: abril 2010).

- DANIEL, Marcabru y Arnaut. Trovadores Occitanos. *In: Revista Referencias en la Obra de Lacan*, Año VI, nº 16. *El Amor Cortés*. Buenos Aires: Biblioteca de la Casa del Campo Freudiano.

- DUNKER, Christian Ingo Lenz. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta, 2002.

- _____. Sobre a noção de suplência no tratamento psicanalítico. *In: STYLUS*, revista de psicanálise, nº 4, abril 2002. *O que se espera de uma psicanalista?* Rio de Janeiro: AFCL.

- ECO, Humberto. *Como se faz uma tese*. 14ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1996.

- ESCOLÁSTICA, Maria. *O Gozo Feminino*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

- FABBRINI, Regina. *Sublimação. O sublimar e o sublime*. São Paulo: Educ, 1999.

- FERNANDES, Andréa Hortélio. O tratamento dado às questões do amor pela psicanálise. *In: STYLUS*, revista de psicanálise, nº 14, abril 2007. *Amor, desejo e gozo*. Rio de Janeiro: AFCL.

- FERNANDES, Raúl Cesar Gouveia. Amor e Cortesia na Literatura Medieval. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand7/raul.htm> (acesso: 20/07/2010).

- FERREIRA, Severina Silva. Os mistérios do corpo: recusa alimentar de um sujeito neonatal. Disponível em: http://www.convergenciafreudlacan.org/web_files/download/bibliotecas/files/Corpo_sintoma_Silvia_Ferreira_BR-doc-81.doc.

- FILORAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

- FINGERMANN, Dominique; DIAS Mauro. *Por causa do pior*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

- _____. A temporalidade do sujeito. *In: STYLUS*, revista de psicanálise, nº 8, abril 2004. *Sujeito e gozo*. Rio de Janeiro: AFCL

- _____ . Conferência sobre o seminário Lacan, *Mais, ainda*, cap. IV: O amor e o significante, em 04/05/2009, em Formação Continuada, para os membros do FCL-SP, em 04/05/2009.

- _____ . Seminário em curso: A Direção da Cura Psicanalítica. Anotações pessoais.

- FRANCO Junior, Hilário. *A Idade Média – Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

- FRECHEIRAS, Marta e PAIXÃO, Márcio (orgs.). *Em torno da metafísica*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p. 74. Também disponível em: <http://books.google.com.br/books?> (acesso em: julho/2010).

- FRECHEIRAS, Marta e PAIXÃO, Márcio (orgs.). *Em torno da metafísica*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p. 74. Também disponível em: <http://books.google.com.br/books?> (acesso em: julho/2010).

- FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Vol. IX (1906-1908). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

- _____ . *Obras Completas*. Vol. X (1909). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos (1914). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

- _____ . *Obras Completas*. Vol. XI (1910). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

- _____ . *Obras Completas*. Vol. XII (1911-1913). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

- _____ . *Obras Completas*. Vol. XII (1913-1914). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

- _____ . *Obras Completas*. Vol. XV (1915-1916). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

- _____ . *Obras Completas*. Vol. XVI (1916-1917). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

- _____ . *Obras Completas*. Vol. XVII (1917-1919). Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____ . *Obras Completas*. Vol. XIX (1923-1925). Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- GARCIA. Entrevista sobre “Finais de análise”. Revista Correio – da Escola Brasileira de Psicanálise, nº 9, set/out 94, p. 6.
- GERBASE, Jairo. *Os paradigmas da psicanálise*. Salvador: Publicação da Associação Científica do Campo Lacaniano, 2008.
- _____ . Amor, desejo e gozo. In SILVA, José Pereira da (org.), *Modalidades do Gozo*. Associação Científica do Campo Psicanalítico. Salvador, 2007a.
- _____ . A hipótese de Lacan sobre A mulher. Vídeo-Conferência no Núcleo Márcio Peter de Ensino - Conexão Lacaniana. Disponível em: http://www.marciopeter.com.br/links2/inter/gerbase1_pdf.pdf (acesso em 20/02/2010).
- _____ . Os signos dos discursos. In: *STYLUS*, revista de psicanálise, nº 14, abril 2007. Amor, desejo e gozo. Rio de Janeiro: AFCL
- _____ . Encontro do Real. In: *Estilete*, Boletim da Associação Fóruns do Campo Lacaniano, nº 8, maio 2004.
- _____ . O Desejo e o Gozo. Inédito.
- _____ . Comentário sobre “Radiofonia” (de LACAN). Inédito.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989
- GERSON, Jean. *Sur la théologie mystique*. Paris : Librairie Philosophique J. VRIN. 2008.

- GIANESI, Ana Paula. Texto-estudo do capítulo XI, *O rato no labirinto*, do seminário de Lacan, *Mais, ainda*, apresentado em Formação Continuada dos membros da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – Fórum São Paulo, em 23/11/2009. Inédito.

- GIMENEZ, Stella. Deus é \aleph Mulher no final de análise. Vídeo-Conferência no Núcleo Márcio Peter de Ensino - Conexão Lacaniana. Disponível em: http://www.marciopeter.com.br/links2/inter/stella_jimenez.html (acesso: 02/08/2009)

- GRASSELLI, Camila Fardin. Considerações sobre a tábua da sexuação no seminário *Mais, Ainda* de Lacan. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), 2008. Também disponível em: http://www1.pucminas.br/documentos/dissertacao_camila_fardin_grasseli.pdf (acesso: 17/07/2010)

- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.

- GUATIMOZIN, Bárbara. Amor, desejo e gozo na função fálica. In: *STYLUS*, revista de psicanálise, nº 14, abril 2007. *Amor, desejo e gozo*. Rio de Janeiro: AFCL.

- HABERMAS, Jurgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos..* Tempo brasileiro: Rio de Janeiro, 2007.

- HEIDEGGER, Martin. *Estúdios sobre Mística Medieval*. México: Fondo de Cultura Econômica. 2003.

- HOLTHAUSEN, Maria. Lalíngua ou alíngua: pequena introdução. Disponível em: <http://psicanaliselacanianana.blogspot.com/2009/02/lalingua-ou-alingua-pequeno-percurso.html>

- IZCOVICH, Luis. *El cuerpo y sus enigmas*. Medelin: Universidad Pontificia Bolivariana, 2009.

- _____. De uma questão preliminar a toda clínica possível da suplência. In: *STYLUS*, revista de psicanálise, nº 13, out. 2006. *Gozo: modalidades e paradoxos*. Rio de Janeiro: AFCL.

- JULIEN, Philippe. *A feminilidade Velada*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.

- LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

- _____ . *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

- _____ . O Seminário, livro 7, *A Ética da Psicanálise* (1959-60). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

- _____ . O Seminário, livro 8, *A transferência* (1960-61). Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

- _____ . O Seminário, livro 10, *A angústia* (1962-63). Recife: Centro de estudos freudianos do Recife (publicação para circulação interna).

- _____ . O Seminário, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

- _____ . O Seminário, livro 16, *de um Outro ao outro* (1968-69),. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

- _____ . O Seminário, livro 17, *O Averso da Psicanálise* (1969-70). Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

- _____ . O Seminário, livro 18, *de um discurso que não fosse semblante* (1971). Rio de Janeiro: Zahar.

- _____ . O Seminário, livro 20, *Mais, Ainda* (1972-73). Rio de Janeiro: Zahar: 1985.

- _____ . O Seminário, livro 21, *Les non-dupes errent* (1973-74). Inédito. Tradutores diversos para o português e espanhol, para uso interno.

- _____ . O Seminário, livro 23, *O Sintoma* (1975-76). Rio de Janeiro. Zahar : 2007.

- _____ . Seminário, livro 24, *L'insu-que-sait de l'une-bévue s'aile a mourre*. Inédito. Tradução de Jairo Gerbase para o português, para uso interno.

- _____ . *O Triunfo da Religião* – precedido de *Discurso aos Católicos*. Rio de Janeiro: Zahar. 2005a.

- _____ . *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005b.

- _____ . Conferência em Genebra, sobre o sintoma (pronunciada em 04/10/1975). *Rev. Opção Lacaniana*, nº 23. Ed. Eólia. Dez. 1998.

- _____ . Conference et entretiens dans des universités nord-américaines. *Scilicet* n. 6/7, 1975, p.47.

- _____ . Milan, 12 de maio 1972. In *Lacan en Italia*. Milan: La Salamandra.

- LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Montaillou – povoado occitânico, 1294-1324*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- LÉCRIVAIN, Philippe, Os milenarismos do cristianismo antigo e medieval. In CAILLÉ, Alain, LAZZERI, Christian, SENELLART, Michel (orgs.). *História Argumentada da Filosofia Moral e Política – a felicidade e o útil*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

- LEITE, Julia Cristina Tosto. Dimensões do Amor. In: Revista *Ágora*, vol.8, nº 1. Rio de Janeiro, Jan./June 2005. Também disponível no site: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982005000100012&script=sci_arttext (acesso em 19/07/2010)

- LEITE, Márcio Peter de Souza. A teoria dos gozos em Lacan. Disponível em: http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=750 (acesso: 02/04/2010).

- _____ . O Amor no percurso da obra de Lacan. Disponível em:
 - a) parte 1: <http://significantess.blogspot.com/2008/11/o-amor-no-percurso-da-obra-delacan.html> (acesso em 19/07/10).
 - b) parte 2: http://significantess.blogspot.com/2008/11/o-amor-no-percurso-da-obra-delacan_25.html (acesso em 19/07/10).

- Le GOF, Jacques. *Em Busca da Idade Média*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

- _____ . *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2005.
- _____ . *O Deus da Idade Média – conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: 34, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *A Hora da Estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1977.
- LISPECTOR, Clarice. *A Paixão Segundo GH*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LOMBARDI, Gabriel. A pergunta pelo gozo feminino. *In: As Realidades Sexuais e o Inconsciente – histórico da questão*. Salvador: EPFCL – Brasil, 2006.
- LOPES, Anchyses Jobim. Eros e Agalma: roteiro para amor e falta. *Revista Estudos de Psicanálise* n° 26. Também Disponível em: http://www.cbp-rj.org.br/artigo03_11.htm (acesso: 26/10/2010).
- LOUIS-COMBET, Claude. Introdução. *In PORETE, Marguerite, Le Miroir des simples âmes anéanties*. Grenoble : Jérôme Millon, 2001.
- MAÇANEIRO, Marcial. *Mística e Erótica*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MAGALHÃES, Sonia (org.). *O sujeito da psicanálise*. Salvador: Publicação da Associação Científica Campo Psicanalítico, 2004.
- MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Porete, teóloga do século XIII: experiência mística e teologia dogmática em O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete*. Tese de doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2008.
- MARÍAS, Julián. Aristóteles. Conferência do curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 1999/2000. Edição: Renato José de Moraes. Tradução: Elie Chadarevian. Disponível em: <http://www.hottopos.com/harvard3/jmarist.htm> (acesso em 15/02/2010).
- MCGINN, Bernard. *The Flowering of Mysticism – men and women in the New Mysticism – 1200 – 1350*. Vol. III of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1998.

- _____ . *The Growth of Mysticism – Gregory the Great through the 12th Century*. Vol. II of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1994.

- _____ . *The Foundations of Mysticism – Origins to the Fifty Century*. Vol. I of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1991.

- _____ . *Meister Echart and the Beguine Mystics – Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. New York: Continuum, 1997.

- MILAN, Betty. *A Força da Palavra*. Rio de Janeiro: Record, 1996. Também disponível em “Octavio Paz: O Amor”. Entrevista de Betty Milan ao poeta e ensaísta Octavio Paz, no site: <http://www2.uol.com.br/bettymilan/artigos/publicados/90-55-eros.htm> (acesso: 25/07/2010).

- MILLER, Jacques. *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

- _____ . Um esforço de poesia. Curso (2002-2003), aula de 14/05/2003. Inédito.

- MILLOT, Catherine. *La vie parfaite- Jeanne Guyon, Simone Weil, Ety Hillesum*. Paris: Gallimard, 2006.

- MIRANDA, Elisabeth da Rocha. Os Nomes do Pai e o gozo feminino. In: *STYLUS*, revista de psicanálise, nº 14, abril 2007. *Amor, desejo e gozo*. Rio de Janeiro: AFCL.

- NAÏTALI, Nadine. La jouissance supplémentaire et « la face Dieu». Soirée des cartels, «La femme et la jouissance féminine». In: Mensuel nº 49, mai 2009. Publication interne – IF-EPFCL – Paris. O texto se encontra também disponível em: http://www.champlacanianfrance.net/IMG/pdf/Naitali_M46.pdf (acesso: 16/02/2010).

- NEIMAN, Suzan. *O Mal no Pensamento Moderno*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

- NELI, René. Los Cátaros. In: Revista Referencias en la Obra de Lacan, Año VI, nº 16. *El Amor Cortés*. Buenos Aires: Biblioteca de la Casa del Campo Freudiano.

- NUNES JUNIOR, Ario Borges. *Êxtase e Clausura*. São Paulo: FAPESP, 2005

- NOGUEIRA, Luiz Carlos. O Campo Lacaniano: Desejo e Gozo. *In: Revista PSICOLOGIA*. USP, vol.10, n.2. São Paulo, 1999.

- PAULA, Karin. *Do Espírito da coisa: um cálculo de graça*. São Paulo: Escuta, 2008.

- PAULO VI. Carta por ocasião do sétimo centenário da morte de São Tomás (1974). Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741120_lumen-ecclesiae_it.html - italiano (acesso em 09/05/2010), ou http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741120_lumen-ecclesiae_sp.html - espanhol (acesso em 09/05/2010).

- PEREIRA, José Antônio da Silva (org.). *Modalidades do Gozo*. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico, 2007.

- PEREÑA, Francisco. Sintoma e criação. *In O sinotma Charlatão*, textos reunidos pela Fundação do Campo Freudiano. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

- PEREZ, Carlos D. *Do Gozo Criador*. Campinas: UNICAMP, 1987.

- PLATÃO. *O Banquete*. Rio de Janeiro: Difel, 2005.

- POE, Edgar Allan, Uma descida no Maelström. Disponível em: http://virtualbooks.terra.com.br/freebook/traduzidos/download/Uma_Descida_no_Maelstrom.pdf (acesso: 20/07/2010).

- POMIER, Gérard. *O Amor ao Avesso*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

- _____. *A exceção Feminina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

- PONDÉ, Luiz Felipe. *O homem insuficiente – comentários de antropologia pascaliana*. São Paulo. EDUSP, 2001.

- _____. Um Esboço da Mística da Agonia. *In: José Rogério LOPES. (Org.). O Finito e o Infinito como Experiência Humana Contemporânea*. São Paulo. PUCSP / Unitau, 2000, v. 1, p. 78-103.

- _____ . Elementos para uma teoria da consciência apofática. *In: REVER Revista Eletrônica do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUCSP, São Paulo, v. 4, 2003.*

- _____ . Epistemologia Agônica e Disfuncionalidade Humana: um ensaio de teologia pessimista. *In: REVER Revista Eletrônica do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP, São Paulo, nº 2 - Ano 1 – 2001.*

- _____ . Beleza Espanhola. Coluna do jornal Folha de São Paulo, 19/07/2010.

- PRADO, Adélia. Antes do Nome. Poesia. Disponível em:
<http://www.germinaliteratura.com.br/adeliap.htm> (acesso em 13/02/2010).

- PRATA, Mário Alberto Campos de Moraes. *Definições*. Disponível em:
http://www.pensador.info/autor/Mario_Prata/ (acesso em 20/07/2010).

- QUINET, Antonio, *A Descoberta do Inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

- _____ . *Extravios do desejo*. Rio de Janeiro: Marca d' Água, 1999.

- _____ . Heteridade, análise e Escola. *In: STYLUS, revista de psicanálise, nº 4, abril 2002. O que se espera de uma psicanalista?* Rio de Janeiro: AFCL.

- _____ . Tragiorgia: gozo trágico da criação e o entusiasmo. *In: STYLUS, revista de psicanálise, nº 14, abril 2007. Amor, desejo e gozo*. Rio de Janeiro: AFCL.

- _____ . O Campo da linguagem e o campo do gozo. *In: Heteridade I. Revista de Psicanálise. O Campo Lacaniano*. Publicado pela Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano-IF em parceria com a Associação Fóruns do Campo Lacaniano-AFCL.

- REMOR, Carlos A. et all. Amor, sexo e morte. Jornadas de 25 anos da Maiêutica, 16 e 17/10/2009. Disponível em:
<http://www.clicrbs.com.br/diariocatarinense/jsp/default2.jsp?uf=2&local=18&source=a2673500.xml&template=3898.dwt&edition=13246> (acesso em 04/04/2010).

- RIBEIRO, Glória Maria Ferreira. Considerações acerca do caráter especulativo da mística renana. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/artemis/remana.php> (acesso em julho 2008).

- RICHIR, Luc. *Margurite Porete Une âme au travail de l'Un*. Bruxelles: Ousia, 2002

- ROUDINESCO e PLON, *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998,

- SAFATLE, Vladimir. *A Paixão do Negativo. Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP, 2005.

- SAFOUAN, Moustapha. *Lacanian I*. Rio de Janeiro. Companhia de Freud, 2006.

- SCHWARTZ, Sílvia. *A BÉGUINE E AL-SHAYKH: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabī*. Tese de doutorado. Juiz de Fora: UFJF/Departamento de Ciência da Religião, mar./2005, p. 275 Também Disponível em, <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp000828.pdf> (acesso em 20/03/2010).

- SILVA, Jorge Antonio (Org.). *Modalidades do gozo*. Salvador. Associação Científica do Campo Lacaniano, 2007.

- SIMONS, Walter. *Cities of ladies: Beguine communities in the medieval low countries, 1200-1565*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003. Também disponível em: http://books.google.com.br/books?id=wwZQAJThQugC&dq=lamberto+li+beges&source=gbs_navlinks_s (acesso 05/05/2010)

- SMITH, Bárbara Herrnstein. *Crença e resistência: a dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*. São Paulo: UNESP, 1998.

- SOLER, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

- _____. *A Psicanálise na civilização*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998.

- _____. *O inconsciente a céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

- _____. Variantes da destituição subjetiva: suas manifestações, suas causas – aula 1 e 2. In: *STYLUS*. Revista de psicanálise, nº 5, out. 2002. *O real da clínica*. Rio de Janeiro: AFCL.

- _____ . O corpo falante. PRAXIS - Fórum do Campo lacaniano, Seminário de Psicanálise. Hospitais Pediátricos *La Scarpetta*, Roma, 12 de maio de 2007. Tradução de Elisabeth Saporiti, para uso interno

- _____ . Seminário referente ao seminário de Lacan, *Mais, ainda*, cap. V e X. Inédito. Tradução de Elisabeth Saporiti, para uso interno.

- SPINOZA, Maria Izabel de. *MULHER... O GOZO místico...* Disponível em: <http://convergencia.aocc.free.fr/texte/deespinoza-p.htm> (acesso: 25/03/2008).

- TAVARES, Carla, et al. O mágico do Real. Disponível em: <http://www.psicanaliselacanianana.com/estudos/magicoreal.html> (acesso em 22/03/2010).

- USARSKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

- _____ . *Constituintes da Ciência da Religião - Cinco Ensaios em prol de uma Disciplina Autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

- VALAS, Patrick. *As Dimensões do Gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001

- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental – Séc. VIII – XIII*. Lisboa: Estampa, 1995.

- VICENTE, Sônia. Amor Louco. Revista Cogito, 2007, vol.8.

- ZAMORA, Jean-François. *Mystique et jouissance féminine*. In Mensel 32. Publication interne – IF-EPFCL – Paris. O texto se encontra também Disponível em : http://www.champlacanianfrance.net/IMG/pdf/Mensuel32_JFZamora.pdf (acesso: 16/03/2009).

- ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real*. São Paulo. Boi tempo, 2003.

- _____. Do Che vuoi? à Fantasia: Lacan com De olhos bem fechados. Disponível em: http://naturezaemclose.blogspot.com/2009/03/do-che-vuoi-fantasia-lacan-com-de-olhos_4816.html (acesso em 20/03/2010). O texto na língua original, From Che vuoi? to Fantasy: Lacan with Eyes Wide Shut, se encontra disponível em: <http://www.lacan.com/zizkubrick.htm> (acesso em 21/03/2010).

3. Internet (outros sites, sem autores específicos).

- Beguinas: Disponível em: http://www.arcadelamor.org/storytellingmonk/p_ref/p_holy_sights/p_people/p_hadewych_of_antwerp.htm (acesso em 18/04/2010).

- Cátaros: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Catarismo> (acesso: 23/02/2010).

- Condado de Flandres (história). Disponível em: <http://www.belgica.org.br/AFlandres.htm> (acesso em 05/05/2010), <http://hstoria-medieval.blogspot.com/> (acesso: 05/05/2010) e <http://www.fl.ul.pt/depgermanisticos/neerlandes/> (acesso em 05/05/2010).

- Cruzadas. Disponível em: <http://marfaber.vilabol.uol.com.br/medieval/cruzadas.htm> (acesso: 04/05/2010).

- E- dicionário de termos literários. Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/R/real.htm> (acesso em 17/10/2009).

- English-German Dictionary. Disponível em: www.dict.cc/deutsch-englisch/bewusst.html (acesso em 24/03/2010).

- Figura de uma beguina, utilizada no início do capítulo II desta dissertação. Disponível em: http://fr.wikipedia.org/wiki/Marguerite_Porete (acesso em 04/04/2009).

- Fundamentos de Jacques Lacan. Disponível em: <http://psicanaliselacanian.vilabol.uol.com.br/fundamentos.html> (08/08/2009).

- Imagem (sem título) utilizada no capítulo IV desta dissertação. Disponível em: http://abananadaterra.blogspot.com/2009_07_01_archive.html (acesso em 08/0/2010).

- Introdução ao 22º Livro bíblico: Cantares de Salomão. Disponível em: <http://www.fortalezaredes.com.br/documents//biblia/Antigo/intrcant.htm> (acesso em 12/02/2010) e <http://recantodasletras.uol.com.br/resenhas/1464954> (acesso em 05/02/2010).

- La mosaïque de l'Arche d'alliance. Disponível em:

http://images.google.com.br/imgres?imgurl=http://www.qantara-med.org/qantara4/admin/pics_diapo/1352Photo-logo.jpg&imgrefurl=http://www.qantara-med.org/qantara4/public/show_document.php%3Fdo_id%3D1352&usq=_OcGASacmyh4hfpvm-Bhn7NWDuCW=&h=263&w=350&sz=115&hl=pt-BR&start=99&tbnid=Y3ObVRtxmfZ7oM:&tbnh=90&tbnw=120&prev=/images%3Fq%3DGermigny-des-Pr%25C3%25A9s%26gbv%3D2%26ndsp%3D20%26hl%3Dpt-BR%26sa%3DN%26start%3D80 (acesso: 23/02/2009) e <http://rolfgross.dreamhosters.com/Cathedrals-GE/Germigny-des-Pres.jpg> (acesso em 23/02/2009)

- Mapa do Condado de Hainaut. Disponível em:

http://fr.wikipedia.org/wiki/Comt%C3%A9_de_Hainaut (acesso em 16/06/2010).

- O nó borromeano de Lacan (Associação Psicanalítica de Porto Alegre).

http://www.apoa.com.br/noticia_detalhe_no_borromeano.php (acesso em 24/03/2009).

- Sobre Charles Peguy. Disponível em: http://www.pensador.info/autor/Charles_Peguy/ (acesso em 16/07/2010).

- Sobre Alberto Magno. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Alberto_Magno (acesso em 09/05/2010).

ANEXO

Anexo 1²¹⁴

ÉTAT DE L'ÂME	Caractéristiques principales		Dénomination	Mode de vie et allégories	
ÉTAT DE PÉCHÉ					
1 ^{er} ÉTAT DE GRACE	Mort au péché (mortel) garder les commandements vie selon la nature vie selon la Loi vie selon le conseil des hommes		<i>Marchands et vilains</i>	} <i>Vie selon l'âme</i>	
2 ^o ÉTAT DE GRACE	Mort à la nature vie de vertus vie de désirs vie à l'exemple de Jésus-Christ vie selon le conseil de l'Évangile vie de bonne volonté faire la volonté de l'esprit l'âme ignore son état		<i>Ceux qui ont péri</i>		
3 ^o ÉTAT DE GRACE	Affection aux œuvres de perfection lutte contre la volonté de l'esprit l'âme connaît son état		<i>Égarés</i> <i>Esclaves et marchands</i>	} <i>Vie selon l'esprit</i> Rachel la paille Marthe hors de la cour du roi en pays étranger	} R A I S O N
4 ^o ÉTAT DE GRACE	Perfection de l'esprit méditation et contemplation manque d'innocence l'âme conserve de la volonté				
5 ^o ÉTAT DE GRACE	Mort à l'esprit nourriture glorieuse aveugle vie anéantie	connaissance, amour, louange Dieu par condition d'amour l'âme est abîmée en Dieu l'âme ne sait rien et sait tout l'âme ne veut rien et veut tout	<i>Les anéantis</i> <i>Ceux qui sont libres</i> <i>Ceux qui sont simplifiés</i>	} <i>Vie sans intermédiaire</i> <i>Vie d'union</i> <i>Vie divine</i> Benjamin le grain Marie en la cour du roi en la chambre secrète	} A M O U R
6 ^o ÉTAT DE GRACE	Eclair - ouverture vie glorieuse connaissance divine vie anéantie illuminée	l'âme ne sent rien : Joie l'âme ne désire rien transformation l'âme sans elle et pour Dieu pur amour divin - parfaite charité en communion Paix - sans remords de conscience			
7 ^o ÉTAT DE GRACE	Âme séparée du corps voir la Trinité fruition divine			<i>Paradis</i> pays de vie	

²¹⁴ Cf. Introdução de Max Huot de Longchamp (tradutor do livro de Porete do francês medieval para o francês moderno, da editora Albin Michel). In PORETE, Marguerite. *Le Miroir des Ames Simples et Anéanties*. Paris : Albin Michel, 1997, p. 34.