



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I – CAMPINA GRANDE
CENTRO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA**

PAULESKA ASEVEDO NOBREGA

**O ZEN-BUDISMO NA PSICANÁLISE LACANIANA:
uma Oriente(ação) para a clínica do sem-sentido**

CAMPINA GRANDE
2010

PAULESKA ASEVEDO NOBREGA

**O ZEN-BUDISMO NA PSICANÁLISE LACANIANA:
uma Oriente(ação) para a clínica do sem-sentido**

Monografia apresentada ao Curso de Psicologia, da Universidade Estadual da Paraíba em cumprimento à exigência para obtenção do título de bacharel e licenciado em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Edmundo de Oliveira Gaudêncio

CAMPINA GRANDE
2010

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL – UEPB

N754z Nobrega, Pauleska Asevedo.
O zen-budismo na psicanálise lacaniana [manuscrito]: uma Oriente(ação) para a clínica do sem-sentido / Pauleska Asevedo Nobrega. – 2010.
83 f.

Digitado.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) – Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Ciências Biológicas e Sociais Aplicadas, 2010.
“Orientação: Prof. Dr. Edmundo de Oliveira Gaudêncio, Departamento de Psicologia.

1. Psicanálise. 2. Zen Budismo. 3. Inconsciente. I. Título.


21. ed. CDD 150.195

PAULESKA ASEVEDO NOBREGA

**O ZEN-BUDISMO NA PSICANÁLISE LACANIANA:
uma Oriente(ação) para a clínica do sem-sentido**

Monografia apresentada ao Curso de Psicologia, da Universidade Estadual da Paraíba em cumprimento à exigência para obtenção do título de bacharel e licenciado em Psicologia.

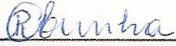
Aprovada em ____ / ____ /2010.



Prof. Dr. Edmundo de Oliveira Gaudêncio / UEPB
Orientador



Prof. Ms. Jorge Dellane da Silva Brito / UEPB
Examinador



Profª. Doutoranda Roseana Cavalcanti da Cunha / UFPB
Examinadora

DEDICATÓRIA

*Aos que me acolhem nesse mundo,
com amores, ouvidos, alegrias
saberes e entendimentos.*

AGRADECIMENTOS

À sempre presença do meu orientador (de espírito zen) que, não só me foi fundamental na feitura desses escritos, como também o foi na minha formação em Psicologia, enquanto aluna das disciplinas que ministrou;

Aos que aceitaram o convite de fazer parte da banca, quem escolhi com muito afinho, para mim, pessoas admiráveis e exempláveis;

À tantos outros professores que orientaram a minha passagem pelas diversas áreas da Psicologia, com os quais muito conheci, além de poder ter adentrado no campo da pesquisa científica;

Às pessoas (e são muitas) com quem me permiti aproximar da Psicanálise, essa que me conduziu até aqui (e a tantos outros lugares, como a clínica, por exemplo);

Aos colegas de sala, especialmente àqueles com quem dividi esses cinco anos de profundas trocas, que não se restringiram à sala de aula e, que se tornaram parceiros para toda a vida;

À minha família, da Paraíba à Pernambuco, minha saudosa terra, principalmente, meus pais, minha irmã, meu noivo, avós e padrinhos, que sempre torcendo e apostando em mim, apoiaram as minhas decisões até chegar a essa passagem;

E, por fim, à todos os que trabalham nessa instituição (dos serviços gerais à copiadora), especialmente, àqueles de quem me aproximei mais e que interagiram com a minha vida de universitária.

*As palavras fazem amor
Mas é tudo mentira
Uma mentira verídica
Para não dizer:
nada.*

(Da autora)

RESUMO

Com certa intimidade, Lacan se remete ao Zen-budismo na abertura do seu primeiro seminário, *Os escritos técnicos de Freud* e a partir daí, segue com essas alusões ao longo do seu ensino. Este trabalho buscou investigar o que Lacan desenvolveu como aporte clínico-teórico para a transmissão da Psicanálise lacaniana ao assinalar o sistema de pensamento do Zen e, para tanto, partiu do Zen para melhor compreender do que tratava Lacan. Na Psicanálise lacaniana, atentou-se para a trajetória que vai do inconsciente simbólico, na primeira clínica, ao inconsciente real, na segunda, cuja orientação parte do sentido ao sem-sentido. Com a releitura de Freud, Lacan propôs a necessidade de resgatar o valor da práxis analítica se empenhando em reintroduzir o sentido à palavra do analisante, referido por Freud. Lacan reportou-se ao Zen na experiência analítica da sua primeira clínica, numa busca pelo sentido pleno, onde o que fosse do plano das imagens, das identificações, deveria ser abolido. Pelo sentido, o analista deveria reparar o impossível da relação originária entre sujeito e significante, permitindo um deslizamento do significante que caracterizaria a posição discursiva do sujeito desejante. Lacan compartilha entre outros, com o princípio Zen-budista de que o desejo é ilusão, reflete sobre o Nirvana e sobre o trato do mestre zen com seu discípulo, sempre perplexo com a forma direta com a qual o Zen apontava para a isenção de sentido. Na experiência analítica e na dificuldade de sua transmissão, o sujeito aparece como aquele que nada quer saber de seu desejo que, articulado pela linguagem como um enigma que não pode ser nomeado pelo sujeito, um sem-sentido, quando Lacan se dá conta do gozo e concomitantemente, de que o simbólico com o nome-do-pai, não tem respostas para tudo, tampouco para o real do gozo. A segunda clínica, do real, surge com a descoberta lacaniana de que o sujeito ao falar, goza do seu inconsciente que, não é todo simbólico, então dirigindo-se para o *falasser*. O que o Zen já apontava com a insenção de sentido dos gestos bruscos do mestre zen no trato com seus discípulos, Lacan irá corporificar na visada do vazio da castração, de um limite do sentido que para o inconsciente é sexual, atestando a imprevisibilidade e o espírito zen a partir do ato analítico. Em direção ao real do gozo, no seu ciframento, o inconsciente não é mais que uma invenção singular, um saber-fazer-aí com esse sem-sentido não simbolizável.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise lacaniana; Zen-budismo; Sem-sentido.

A B S T R A C T

With a certain intimacy, Lacan refers to Zen Buddhism at the opening of its first seminar, The technical writings of Freud and from there, follow along with these allusions in his teaching. This study investigated what Lacan developed as clinical and theoretical contribution to the transmission of Lacanian psychoanalysis while marked the system of thought of Zen, and for this, started from Zen to better understand what Lacan treated. In Lacanian psychoanalysis, looked to the path that goes from the symbolic unconscious, in the first practice, and the real unconscious, in the second, whose orientation is from the sense to the non-sense. With the reading of Freud, Lacan proposed the need to recover the value of analytic praxis engaging to reintroduce a sense in the word of the analysand, cited by Freud. Lacan reported to the Zen in his analytical experience of the first clinical, in a search for the full sense, where what was the plan of images, identifications, should be abolished. By the way, the analyst should fix the impossible of the original relation between subject and significant, allowing a sliding signifier that characterize the discursive position of desiring subject. Lacan shares among others, the Zen Buddhist principle that the desire is illusion, and reflects on Nirvana on the tract of the Zen master with his disciple, always struck by the directness with which the Zen pointed to the exemption of of the sense. In the analytical experience and the difficulty of its transmission, the subject appears as one who wants to know nothing of his desire, articulated through the language like a puzzle that can not be named by the subject, a nonsense, when Lacan realizes the enjoyment and accordingly, that the symbolic with the name-of-father, has no answers for everything, nor for the real of the enjoyment. The second clinic, the real, arises with the discovery that the Lacanian subject in speaking, enjoys his unconscious that is not all symbolic, then headed for the speaking. What the Zen already pointed with the exemption of meaning of the sudden gestures of Zen master in dealing with his disciples, Lacan will embody the sight of the emptiness of castration, a limit to the sense that for the unconscious is sexual, attesting the unpredictability and spirit zen of the analytical act. Towards the real joy in his codify, the unconscious is nothing more than a singular invention, know-how-there with this non-sense unsymbolizable.

KEYWORDS: Lacanian psychoanalysis; Zen Buddhism; Non-sense.

LISTA DE SÍMBOLOS

S1	Significante-mestre
S2	Significante representante do saber, do simbólico
$\frac{S}{s}$	Significante sobre significado

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: INSTANTE DE VER.....	10
DESENVOLVIMENTO: TEMPO DE COMPREENDER.....	15
I. ZEN-BUDISMO.....	
1.1 Nascimento e origem	15
1.2 A Escola Zen: natureza e fundação.....	16
1.3 O Zen é religião?.....	17
1.4 Finalidade e método.....	19
II. REINTRODUÇÃO DO SENTIDO.....	23
2.1 Lacan e o desejo de Oriente.....	23
2.2 Técnica zen e diálogo analítico.....	25
2.3 Inconsciente simbólico: a linguagem como estrutura	28
2.4 A lógica do desejo: entre o Nirvana e a ilusão.....	32
III. DO SENTIDO AO SEM-SENTIDO.....	42
4.1 Buda e as claudicações.....	42
4.2 Sessões curtas, por quê?.....	48
4.3 A clínica do real: gozo e <i>fallasser</i>	52
4.4 Os koans zen e o ato analítico.....	60
4.5 O que sabe o zen psicanalista?.....	66
CONSIDERAÇÕES FINAIS: MOMENTO DE CONCLUIR.....	71
REFERÊNCIAS.....	76

INTRODUÇÃO: INSTANTE DE VER

Não sem hesitação, Lacan aborda o Zen no Seminário XII, *O objeto da psicanálise* (1965-66: inédito), tentando precaver o seu público “de todas as bobagens que se empilham sob esse registro, mas afinal não mais que sobre a própria psicanálise” (LACAN, [1965-66] inédito *apud* AMORIM, 2007, p. 4). Mais tarde, diria no Seminário XX, *Mais ainda* (1972-1973): “O que há de melhor no budismo é o Zen”, acrescentando: “e o Zen consiste nisto: em te responder com um mugido, meu amiguinho. É o que há de melhor quando se quer naturalmente sair desse assunto infernal, como dizia Freud” (LACAN [1972-73] 2008, p.123).

Em trechos como esses Lacan faz referência ao Zen-budismo e num tom de intimidade, as alusões ao Zen permeiam todo o seu ensino. Mas, a propósito de quê Lacan mencionaria o Zen-budismo ao longo de sua elaboração psicanalítica? O que Lacan buscava ao introduzir a questão do Zen para a psicanálise? Há em voga a construção de um saber próprio da psicanálise, na medida em que Lacan estabelece relações com o Zen? Que saber seria este? No intuito de trazer à discussão tais questões, se faz necessário, primeiramente, determo-nos na especificidade da escola Zen preservada por Lacan, tendo em vista a ambiguidade com que o sentido do Zen é empregado hoje (ARANTES, 2007), para, num só depois, propriamente, aliarmo-nos à Lacan e suas referências ao Zen, interpolando-as e desenvolvendo-as, face à dificuldade de transmissão e elaboração dos pressupostos clínico-teóricos da psicanálise de orientação lacaniana.

Atualmente, o Zen, assim como a Psicanálise, já não são campos estranhos, não-familiares, pois que adquiriram popularidade, sendo mencionados desde as rodas de conversas entre amigos até os círculos de debates de intelectuais e acadêmicos. O termo Zen, por exemplo, caiu na língua comum e, por mais que se saiba importado, é utilizado de forma recorrente como um adjetivo que qualifica aquele ou aquilo que é calmo, tranqüilo, ou o que possa caracterizar algo de procedência oriental, alternativa, exótica. Já quando da referência ao termo Psicanálise, logo se sugere a figura de Freud, conhecido como o “Pai da Psicanálise”, com sua polêmica tirada sobre a sexualidade e o inconsciente, popularizado através do dito cotidiano “Freud explica!”, além de um *setting* sério e obscuro, apropriado para revelar segredos num divã.

Não é inteiramente por acaso que associações desse tipo acontecem: tanto o Zen quanto a Psicanálise são complexos arsenais teóricos, grandes sistemas de pensamento que incitam a curiosidade, provocam e inquietam o imaginário coletivo sem, no entanto, serem profundamente investigados. Não porque inacessíveis, como se poderia pensar, mas justo por se tratar de uma acessibilidade fora da lógica do mercado consumidor, do que é programável, delegável a *outrem*; motivo que, para alguns, demandaria um tempo que não condiz com o *modus operandi* contemporâneo, no qual o que é rápido e instantâneo é mais conveniente, prático, sinônimo de eficiência, então sobreposta a um esforço sem garantias.

Embora o Zen, de origem oriental, com seus vinte e cinco séculos de existência, seja aparentemente incompatível ou alheio em relação à Psicanálise, cunhada no ocidente e com apenas um século de vida, entre ambos, nem tudo é divergência. Apesar da Psicanálise, em linhas gerais, se configurar como um método terapêutico voltado para a subjetividade do sujeito e o Zen não se referir ao aspecto subjetivo, mas espiritual, ambos versam sobre teorias e técnicas cujas práticas estão orientadas para a natureza do homem, visando uma transformação (ANDRADE, 2008).

O Zen e a Psicanálise são forjados sob uma perspectiva lógica diferenciada; tanto os registros e escritos Zen, como os estudos psicanalíticos produzidos ao longo dos tempos, são insuficientes para fazerem-se compreensíveis em sua complexidade, uma vez que estes enfoques estão para além das palavras, não se limitando a teorias.

Dessa forma, tanto o Zen quanto a Psicanálise são de difícil transmissão, a qual se torna viável apenas por meio de um conjunto de práticas (práxis) geralmente disseminadas por aqueles que foram causados, mobilizados quer por um, quer por outro método. A experiência-fundação interna, pessoal e intransponível, é o que rege o movimento de iniciar-se pelas veredas do que não pode ser capturado ou definido, isto é, o impalpável da natureza humana. Para o Zen e para a Psicanálise, existe um caminho a ser percorrido, um tanto quanto incerto, às custas de um algo mais, naturalmente não tão fácil ou simples de abrir mão – o Outro¹, do qual advém o sofrimento psíquico, para a Psicanálise, através de uma retificação ou destituição

¹Conceito da psicanálise lacaniana (lê-se “grande outro”), é a dimensão intersubjetiva e dialógica da fala, que impõe uma relação de exterioridade na constituição do sujeito (MACHADO, s/d).

subjetiva² (LEITE, s/d) e o desejo ou ilusão mundana, para o Zen-Budismo, através da natureza búdica³ (WATTS, 2009) – isso que faz valer seja uma disciplina rigorosa do mestre Zen, seja o corte da sessão ou o corte do discurso por parte do analista.

Quando o discípulo pergunta ao mestre Zen: “Qual o caminho?”, este lhe responde: “Caminhe” (COELHO, 1978, p. 12). Assim também já dizia Freud (1913), em *Sobre o início do tratamento (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I)*, referindo-se à fábula de Esopo, de onde retira a mesma sentença para dizer de um analisante que questiona a duração do tratamento para o psicanalista.

Não interessa uma receita para a felicidade, para a plenitude, do contrário. No percurso do Zen ou da Psicanálise, são as desidentificações, desapegos, perdas e desilusões, postos como inevitáveis e imprescindíveis, para que as bem-aventuranças sejam conseqüências e determinem uma vida simples, uma infelicidade comum (BESSET, s/d), pois se o mal-estar é inerente ao homem, sabendo disso, a ele é dada a possibilidade de adquirir uma nova forma de enfrentamento. Mas, a que fins objetiva esta elucubração?

O silêncio de um Deus, proposto pelo Zen, distante de uma instrução doutrinária e dogmática, incorre diretamente na queda dos ideais, bem como no declínio da autoridade – temas que se aproximam mais da sociedade contemporânea, na qual Jacques Lacan, como pós-freudiano, esteve inserido, que da sociedade vitoriana de Sigmund Freud, fundador da Psicanálise. Por essa razão, sobretudo Lacan é acentuado neste trabalho frente à dificuldade de transmissão da Psicanálise em um tempo onde o Outro não existe. Nessas circunstâncias, tanto o Zen quanto outros campos foram visitados por Lacan que, se posicionou de forma particular com relação à Psicanálise de sua época, apontando a necessidade de se ater aos alicerces do ensino freudiano, então distorcidos pelos movimentos de diversas correntes psicanalíticas (FONTENELE, 2002), desenvolvendo aquilo que seria reconhecido por ser notadamente lacaniano na Psicanálise.

Lacan atravessa dois momentos distintos de sua clínica, porém indissociáveis, que vão do inconsciente simbólico, na primeira clínica, ao inconsciente real, na segunda (FORBES, 1990), isto é, do sentido ao sem-sentido.

²É uma nova posição subjetiva resultante da análise, onde o sujeito destitui o Outro como responsável pelo seu sofrimento, responsabilizando-se ele próprio pelo seu mal-estar (LEITE, s/d).

³“[...] ativação de uma faculdade da mente mais elevada, conhecida como intuição [...] alguma vezes é chamada de ‘Olho do espírito’” (WATTS, 2009, p. 14).

Nesse ínterim, deixa explícito, em variados pontos de seu ensino, um contato peculiar com a cultura oriental, especificamente com o Zen-budismo, fazendo conjecturar o que deste âmbito por ventura provocou inspiração e, por que não dizer, serviu de auxílio no processo de tessitura de um campo de saber próprio da psicanálise.

É remetendo-se à técnica do mestre zen no trato com o seu discípulo, que Lacan abre o seu primeiro seminário, *Os escritos técnicos de Freud* (1953-54) e a partir daí, segue citando o Zen por diversas vezes no decorrer de suas produções.

Entrementes, este trabalho não se propõe a uma análise do Zen sob uma perspectiva psicanalítica ou a uma análise comparativa entre o Zen e a Psicanálise – como já procederam D. T. Suzuki, Erich Fromm e Richard de Martino, em *Zen Budismo e Psicanálise* (1960). Toma-se, aqui, o Zen na visão de Lacan, trazido segundo sua interpretação – discussões; princípios do Zen e técnicas do mestre zen – como pontos de partida para investigar a construção de uma teoria e de uma prática peculiares à Psicanálise de orientação lacaniana, uma vez que, na medida em que interagiu com suas referências ao Zen, Lacan elaborava um saber próprio para Psicanálise lacaniana.

Pode-se considerar que Lacan apreciou algo na prática Zen, o que inclui a relação mestre zen e discípulo. Há que se pensar num saber que foi suposto por Lacan na atuação do mestre zen, ao se valer de uma técnica específica para sustentar o diálogo com seu discípulo, já que essa técnica produzia efeitos, auxiliando e provocando certo despertar no discípulo, o que, grosso modo, aí fazem coincidir Zen e Psicanálise no que diz respeito à relação mestre-discípulo/analista-analisante.

Acreditando que Lacan buscava um saber-fazer relativo ao discurso analítico, orientado pelo inconsciente, o objetivo desse trabalho é investigar o que ele desenvolveu como aporte clínico-teórico para a transmissão da Psicanálise lacaniana ao assinalar o sistema de pensamento do Zen.

Tendo em vista a escassez de trabalhos acerca desse assunto, interessou-nos poder colaborar acerca da relação entre Zen e Lacan na construção teórica da Psicanálise lacaniana, sendo um desafio de grande importância, pois que contribui para a valorização de uma construção particularizada, *pari passu* com as influências de sua época, necessidades e idiosincrasias do teórico em questão. Auxilia, conseqüentemente, a desmistificar a apoteose do cientificismo que enaltece leis e

métodos científicos (empirismo), sem considerar o que transcende a esse reducionismo, bem como a crença de uma construção epistemológica homogênea, isto é, baseada num criacionismo puro, que se basta a si mesmo, desvinculado de saberes exteriores com vistas à uma verdade universal, única e absoluta.

Em sendo o inconsciente o que escapa totalmente à razão, como cerne da psicanálise, investigá-lo é, desde logo, opor-se a qualquer conduta científicista, constituindo-se, portanto, como um saber inteiramente alheio ao saber da ciência (GARCIA, 2009; TERMININI, 2009). Outrossim, observar na psicanálise lacaniana a interação de enfoques diversos, como filosofia, antropologia, lingüística, e o Zen, sendo este último enfatizado nesse trabalho, é constatar a conjunção de diversas áreas do conhecimento no interior da psicanálise mesma. E, assim, possibilita uma reflexão sobre a psicanálise, a partir de um lugar completamente heterogêneo (GARCIA, 2009), pois repleto de campos exteriores na sua mais intrínseca elaboração.

A partir de uma pesquisa bibliográfica, baseada na análise da literatura (SALOMON, 2004), se buscou metodologicamente, a princípio, elucidar sobre o Zen-budismo, utilizando obras específicas da área e, principalmente, explorar algumas obras de Lacan, assim escolhidas segundo suas referências ao Zen (que aqui, não foram exauridas) e como representantes de uma passagem, não excludente, que vai da primeira clínica até à segunda clínica lacaniana, considerando a orientação que vão seguir a prática e a teoria na psicanálise lacaniana, dos anos 50 até os anos 70.

A rigor, não se trata de refazer o percurso de Lacan às voltas com a experiência Zen, mas minimamente, de perseguir os rastros deixados por essa relação para a construção de um saber psicanalítico, não sem antes debruçar-se num breve histórico da origem do Zen-budismo no primeiro capítulo, a fim de melhor respaldar o que está posto à discussão em torno da Psicanálise lacaniana nos capítulos seguintes.

DESENVOLVIMENTO: TEMPO DE COMPREENDER

I. ZEN-BUDISMO

1.1 Nascimento e origem

Por volta do século VI a.C., Siddharta Gautama ficou popularmente conhecido como o Buddha (do sânscrito, língua literária clássica da antiga Índia, quer dizer, o sábio, o iluminado, homem que libertou-se do apego à existência), como apontado por diversos autores (GONÇALVES, R., 1992; BUKKYŌ DENDŌ KYŌKAI, 1998). Mas, o que faria de um homem comum ser assim intitulado? Gautama era filho de um nobre rei do reino dos Sakya. Demonstrava uma grande preocupação para com os conflitos inerentes à condição humana, opondo-se à ortodoxia bramânica⁴ que liderava a Índia daqueles tempos. Insatisfeito com sua posição diante da vida, como herdeiro do rei, decidiu, aos 29 anos de idade, por renunciar à certeza de seu futuro, deixando filho e esposa para seguir, solitariamente, numa longa viagem à procura de uma realização espiritual passível de libertá-lo dos males da existência (LEVESON, 2009). Foi após seis anos de mortificações, jejuns e exercícios, por ele considerados inúteis no decorrer de sua jornada, que encontrou a prática da meditação e, com ela, o que almejava: a experiência de iluminação (*satori*) – o chamado despertar, que advém com a obtenção do conhecimento acertado de si mesmo e de todas as coisas (um novo ponto de vista) equivalente à natureza búdica (SUZUKI, 1969).

A partir de então, os ensinamentos de Gautama foram propagados segundo a crença de que todo ser humano tem o potencial de se tornar “um desperto”, com a ressalva de que o *satori* apenas sobreviria a partir de uma disciplina ética, da prática da meditação e da contemplação, e do desenvolvimento de uma compreensão intuitiva. Essa metodologia se respaldaria, fundamentalmente, em três princípios: da impermanência ou temporalidade (nada é estável, tudo está sujeito a mudanças; o

⁴Religião imposta por guerreiros e pastores arianos na Índia, fundada num princípio absoluto denominado *Brahman*, que passou a estruturar a organização social em casta e subcastas, onde os brâmanes ou sacerdotes, como mediadores entre o absoluto e o humano, eram os únicos responsáveis para a obtenção de uma vida plena, prevalecendo sobre os demais (guerreiros e nobres; mercadores, lavradores e artífices, e servos, segundo uma ordem hierárquica) (GONÇALVES, R., 1992).

homem não pode modificar os fatos segundo seus interesses, o que resulta em sofrimento e angústia); da insubstancialidade ou desprendimento (nada dentro do homem pode defini-lo como um eu, nenhum desejo, nenhuma imagem ou sentido que faça parte de sua consciência; é o não-dualismo) e, do incondicionado ou Nirvana (nada pode ser absorvido da existência de um real incondicionado; é o desapego, aceitação do vazio, do grande vácuo – *sunyata*; tal princípio permaneceu indefinido por Buda que limitou-se a dizer que neste momento cessam-se as paixões descontroladas e o sofrimento) (WATTS, 1979; GONÇALVES, R.,1992).

Os princípios, embora não reveladores, mas condutores para a iluminação, constituíram a doutrina de Buda conhecida como *Dharma*. Mesmo após a sua morte, em 483 a.C., aos 80 anos de idade, o Budismo, assim denominada a propagação dessa doutrina, se desenvolveu através de seus discípulos, alcançando formas diferenciadas do budismo original ou primitivo, a depender do método utilizado para alcançar o *satori*, objetivo comum a todos os seguidores.

Dessa expansão justifica-se o surgimento de uma divisão histórica em dois ramos: *Hinayana* e *Mahayana* ou, o pequeno e o grande veículo da salvação, respectivamente, tendo este penetrado o Norte da Ásia: China, Tibete, Mongólia, Coréia e Japão (SUZUKI, 1969; WATTS, 2009). Com o nome escolástico de “doutrina do coração do buda” (*buddha-hridaya*), surge uma nova escola do Budismo, mais conhecida por Zen, que pode ser compreendida como o produto dessas longas tradições, especialmente da *Mahayana*.

1.2 A Escola Zen: natureza e fundação

A Escola Zen foi fundada na China do século VI, por volta do ano 520 em Cantão, por um monge budista hindu chamado Bodhidarma, tido como o vigésimo oitavo de uma lista de patriarcas indianos, sucessores diretos da linhagem de Gautama (WATTS, 1979). Esse erudito foi o primeiro de uma série de seis patriarcas responsáveis pela formação do budismo Zen. Convicto da contemplação e meditação como via direta para o despertar, afirmava a inutilidade das escrituras e

dos ritos (sutras⁵ sagrados), privilegiando a experiência interna e pessoal, em detrimento da exposição lógica e conceitual sofisticada, embora essa não fosse de todo descartada.

Nesse sentido, a essência do Zen é representada historicamente pelo episódio em que Gautama eleva uma flor de lótus diante da assembléia dos monges, ali reunidos para ouvirem a sua palavra (AZEVEDO, 1969). Com esse ato aparentemente incompreensível, de um sermão sem palavras, apenas um dos monges presentes reagiu com um sorriso e, desde então, ficou caracterizada uma transmissão que remonta à introdução do sentido Zen no seu para-além das palavras.

O caráter provocador e evasivo do Zen é o que por vezes investe essa experiência, dita espiritual, de misticismo, por mais que este não seja seu objetivo. Enquanto muitos místicos têm como fonte da experiência espiritual a graça divina, o budismo e suas seitas não reconhecem um agente sobrenatural nesses assuntos, utilizando-se de um método de treinamento prático e sistemático, utilizável por todo aquele que o intente. O Zen diferencia-se, dentre as demais seitas budistas, por seu pragmatismo característico e uma íntima relação com a vida diária motivada pela própria subjetividade do povo do Extremo Oriente, ultrapassando a superestrutura metafísica do budismo primitivo, para tornar-se uma prática disciplinadora popular, acessível à pessoa comum (SUZUKI, 1969).

Para os mestres zen, atividades como beber, comer, respirar, caminhar, trabalhar, são fontes de desprendimento e concentração numa atitude viva frente às coisas e fatos concretos da vida. Como lembra Coelho (1978, p. 12), o Zen não está nas sutilezas metafísicas ou abstrações verbais, mas no viver diário, preconizando a iluminação na vida cotidiana: “Comer quando se tem fome, beber quando se tem sede, dormir quando se tem sono”. O Zen tem como objetivo focar a atenção na própria realidade que está em constante transformação, esta que embora nomeada de “vida”, ainda assim é indefinível porque sempre escapa (WATTS, 2009).

1.3 O Zen é religião?

⁵Discursos do Buda (LEVESON, 2009).

É curioso constatar que não existe um consenso de que o Zen é uma religião, ao menos nos moldes como este termo é conhecido. Daisetsu Teitaro Suzuki⁶ (1969), no livro *Introdução ao zen-budismo*, por exemplo, afirma que o Zen de tudo se diferencia da religião: o pragmatismo Zen nada teria de preestabelecido, vez que os recursos são alógicos, não há dogmas, filosofias a serem seguidas ou fórmulas simbólicas de desvendamento da verdade:

não tem Deus para cultuar, nenhum rito cerimonial para observar, nenhum lugar futuro para onde os mortos se destinem e, acima de tudo, não vê na alma algo cujo bem-estar deva ser procurado e cuja imortalidade é assunto de intensa preocupação [...] O Zen quer ultrapassar a lógica, quer encontrar uma mais alta afirmação onde não haja antítese. Portanto, no Zen, Deus não é negado nem afirmado. Somente nele não existe o Deus concebido pelas mentes judaicas e cristãs [...] declara: 'os iogues imaculados não entram no Nirvana. Os monges violadores de preceitos não vão para o Inferno' (SUZUKI, 1969, p. 59-60).

De igual modo, Osho (1989), originalmente conhecido como Bhagwan Shree Rajneesh, filósofo indiano que atingiu a iluminação, em *The Zen Manifesto: Freedom from Oneself*, corrobora que o Zen não é filosofia nem religião, apenas tem a tarefa de livrar o homem da prisão da mente, numa liberdade de si mesmo. Não consola, não envolve com a imaginação, mas é algo que está fora, comparando-o a um rugido de leão. Enquanto todas as religiões apregoam o abandono do ego, da individualidade, o Zen, para Osho está além da individualidade, além do espírito. Esse filósofo propõe que não basta abandonar o ego, é preciso abandonar a ideia de Deus, vez que essa ideia não é senão um reflexo do ego que é uma mentira na mente, assim como Deus é uma mentira no universo. Nesse sentido, ir além dos limites da mente é ir contra Deus e o ego, considerados ideias arbitrárias de um "eu sou", já que, além desses limites não existe imagem de si mesmo, há apenas o nada. Assim, o Zen seria uma rebelião contra tudo o que apregoa a mente, como as religiões e as filosofias.

Por sua vez, sem destituir o Zen-budismo de uma conotação religiosa, Watts (2009) aponta que este se distingue das usuais formas de religiões por dispensar dogmas, crenças e princípios filosóficos, ou seja, teorias e símbolos, fundamentando-se, essencialmente, na prática e na experiência pessoal da

⁶Filósofo japonês vinculado à Escola de Kyoto, reconhecido por ter difundido para o ocidente, através de diversas obras, de forma sistematizada e apoiado na filosofia ocidental, a mentalidade ou espiritualidade japonesa, especialmente o Zen (SILVA, 2008).

realidade, sendo muitas vezes considerado uma forma de iconoclasma, pois vai de encontro às imagens e representações intelectuais a respeito da vida e da realidade que, para o Zen, apenas é cognoscível a partir da prática.

Por outro lado, autores, como Silva (2008), no artigo *Daisetsu Suzuki: La autoridad y su sombra*, reflete que há quem considere o budismo e suas derivações como uma 'religião sem deus'. Contudo, na carência de um agente regulador e disciplinador, verifica-se uma relação entre a autoridade espiritual e o poder secular a partir de instituições políticas, das leis e da realidade social como um todo. Sugere que o Zen foi desenvolvido e popularizado com uma missão restauradora, como uma necessidade de ordem política e social de determinado período histórico.

Considerando as necessidades de crenças específicas para cada época e para um determinado povo, afora os posicionamentos acima, é possível demonstrar o que o Zen considera sobre religião através do comentário de um mestre zen acerca da suposta exclamação de Buda: "Acima dos céus e embaixo dos céus, somente eu sou o Ser Honrado". Ao que o mestre zen retrucou: "Se estivesse com ele no momento em que pronunciou isso, eu o mataria com um soco e jogaria seu corpo às presas de um cão faminto" (SUZUKI, 1969, p.60).

1.4 Finalidade e método

Para atingir a visão introspectiva proposta pelo Zen, embora se apregoe a prática da *Dhyana* ou meditação contemplativa, *Dhyana* e Zen não são correlatos; apesar do termo *zen* ter origem da tradução chinesa *ch'na-na* (*zenna*, em japonês), decorrente da palavra original sânscrita *zazen*, que é o modo de sentar de pernas cruzadas em quietude e contemplação (SUZUKI, 1969).

No Zen, o objetivo pelo qual o *Dhyana* ou *zazen* é praticado diferencia-se da finalidade do budismo primitivo, pois que não visa um fim em si mesmo, mas um meio para solucionar um enigma do ser, o que conduziria, por sua vez, ao *satori*. O método do Zen visa submergir, descompor e esgotar o intelecto, rompendo com padrões de pensamento condicionados que compõem a realidade. Para tanto, o que é buscado no Zen está na experiência, sendo a compreensão e as emoções meros produtos do intelecto.

Longe de uma tentativa de racionalização, nesse sentido os sermões dos mestres zen mais antigos, bem como os registros de instrução zen, se restringem à *mondos* (diálogos) entre os mestres e seus discípulos, os quais fogem à lógica e à razão convencionais, beirando o sem-sentido das coisas. Geralmente são compostos de uma pergunta e uma resposta relacionadas a uma situação concreta, num autêntico duelo verbal, extremamente conciso e breve (IZUTSU, 1978).

Como forma de evitar a erudição da doutrina nas novas gerações, entre os séculos X e XIII, as coleções de diálogos ou *mondos* foram codificadas com um fim pedagógico e de formação para os adeptos do Zen, sob a forma de *Koans*: “uma frase oferecida a cada discípulo, de acordo com a sua natureza. Essa frase é muitas vezes ilógica e até risível”, visando abrir o indivíduo à verdade Zen (IZUTSU, 1978; AZEVEDO, 1969, p. 37). Quer dizer, são enigmas, anedotas, excertos de dúvidas ofertados aos discípulos para serem solucionados sem o auxílio da razão, com o fim de silenciar os pensamentos, desviando os níveis ordinários da consciência e dando lugar ao surgimento de uma dimensão intuitiva, impulsionando-os até o limite (COELHO, 1978).

São exemplos de *Koans*: “Se tens um bastão eu te darei um. Se não tens, eu tirarei o que possuis”; “Qual era a tua face antes dos teus pais nascerem?” (AZEVEDO, 1969, p. 37); “Como poderias ser capaz de falar se vossa garganta, vossos lábios e vossa boca fossem arrancados?” (IZUTSU, 1978, p. 24, tradução nossa), “Após todas as coisas serem reduzidas à unidade, a que essa unidade se reduzirá?” (SUZUKI, 1969, p. 62).

Um monge lamenta-se diante de seu mestre:

– Como poderei libertar-me da roda dos nascimentos e das mortes?

Responde o mestre: – Quem te colocou nela? (AZEVEDO, 1969, p. 41).

O sistema *koan* ganhou corpo na Escola Lin-chi (Rinzai) do Zen, como uma técnica desenvolvida para encorajar o sentimento de dúvida (*i ching*), considerado condição para o *satori*, “quando as ilusões, os conceitos, os valores e certezas que tínhamos sobre as coisas começam a perder sentido” (COELHO, 1978, p. 18). Segundo Watts (1979, p. 133), “a intensidade do *satori* é proporcional à intensidade do sentimento de dúvida, de busca cega, que o precede” e diz respeito não só ao despertar para o *sunyata*, mas à sua manifestação na vida e no pensamento. Este vasto caudal permeia o Zen, que declara:

O caminho do meio está onde não há nem meio nem dois lados. Quando estais escravizados ao mundo objetivo, tendes um dos lados, quando estais com a mente perturbada, tendes o outro. Quando nenhum desses lados existe, não há a parte do meio, e portanto aí estará o caminho do meio (SUZUKI, 1969, p. 71).

A partir dos *mondos e koans*, a linguagem é introduzida, refletindo a realidade tal como é, em sua forma inarticulável, com sua abertura original e sem limites, remetendo ao Nada (*sunyata*) ou à realidade absoluta (IZUTSU, 1978).

Como forma de fazer o discípulo deparar-se com a impossibilidade de designar um objeto real e a fragilidade da realidade como fruto do imaginário, muitas vezes os mestres zen fazem uso não só de palavras e do próprio silêncio, mas de gestos contundentes, incisivos, até mesmo agressivos, fazendo referência à isenção de sentido proveniente da linguagem: “É necessário que as palavras gozem de uma determinada dimensão de consciência que é totalmente distinta da dimensão em que estão inscritas a fala e a mudez” (IZUTSU, 1978, p.23, tradução nossa). As bofetadas, pontapés, sarcasmos, bordoadas e tapas dos mestres zen, contêm um fato direto, o qual não representa nem uma negativa nem uma afirmativa, mas uma experiência pura, a verdadeira fundação do pensamento e do ser, a saber, o vazio do processo mental (SUZUKI, 1969).

Assim, o método Zen é direto e prático, não decorre senão dos fatos vivos da vida. “Um mestre antigo, quando desejava mostrar o que era o Zen, erguia um dos dedos. Com outro chutava uma bola e com um terceiro dava um tapa no rosto de quem perguntava” (SUZUKI, 1969, p. 66). A aquisição de um novo ponto de vista, sem a qual não há Zen, pode ser observada no episódio entre mestre e discípulo citado a seguir:

Um discípulo certo dia saiu para atender ao seu mestre, que ao ver um bando de pássaros perguntou-lhe:

- O que são eles?
- São patos selvagens, senhor.
- Para onde estão voando?
- Eles foram embora.

O mestre repentinamente apertou o nariz do discípulo, dando-lhe uma torção. Dominado pela dor, o discípulo gritava:

– Ai, ai!

Disse o mestre:

- Afirmastes que eles voaram para longe, mas eles estão aqui desde o início.

O discípulo sentiu o corpo banhado de suor. Alcançara o *satori*. (SUZUKI, 1969, p. 114).

A tentativa é de sobrepassar o dualismo enquanto imperativo da mente, como diz o dito de Bodhidharma, fundador do Zen: “Há uma transmissão fora das escrituras, sem depender de letras ou palavras, que vai diretamente à essência da mente, para que o indivíduo alcance o estado búdico por meio de uma visão clara da sua verdadeira natureza” (AZEVEDO, 1969, p.36). O diálogo entre Bodhidharma e o imperador Wu da China, antes da reforma do Budismo tradicional, demonstra o fim desse método:

- Construí um sem número de templos e mosteiros. Copiei e traduzi enorme quantidade de textos sagrados do Buda. Sustento numerosos monges. Com tudo isto, qual é o mérito?
 - Nenhum Majestade!
 - Diga-me então qual o primeiro princípio do Budismo.
 - Um vasto vazio!
- O imperador, chocado com as respostas, pretendeu desarmar Bodhidharma com a pergunta:
- Quem é então que está diante de mim neste instante?
 - Não tenho a menor idéia... (AZEVEDO, 1969, p.35-36).

II. REINTRODUÇÃO DO SENTIDO

2.1 Lacan e o desejo de Oriente

É sabido que, após a segunda guerra mundial, deu-se um interesse entusiasta pelas raízes da cultura oriental por parte do ocidente, o que, para Watts (1979), é justificável pela íntima relação entre a visão zen do oriente e o ciclo evolutivo do pensamento ocidental, atravessado por novas investigações e ideais científicos. As concepções acerca dos conceitos de homem, família, espaço, tempo, dinâmica social, natureza e lei natural estavam a se dissipar, perdendo sua fixidez. Logo, certa confusão ocidental seria responsável pela aproximação da cultura oriental na medida em que tais transformações incorriam em rupturas, repercutindo uma semelhança com o conceito budista do vazio ou *sunyata*, diante da transição inevitável das coisas.

Daí, o interesse pelo Zen como uma possível saída do caos do sem-sentido ocidental, servindo de modelo, graças ao seu “modo de vida culturalmente produtivo que, ao longo de cerca de mil e quinhentos anos, tem vivido no vácuo como quem vive na sua própria casa e que, em vez de sentir qualquer espécie de terror, experimenta sim uma profunda satisfação” (WATTS, 1979, p.10).

Compondo essa lógica, o psicanalista francês, pós-freudiano, Jacques-Marie-Émile Lacan (1901-1981) – quem propôs um retorno aos textos de Freud e conduziu seu ensino pautado pela filosofia, lingüística, etnologia, biologia e topologia (GRANDI, s/d) – voltou seu olhar interessado para o Extremo Oriente, no final dos anos 30. Tornou-se erudito em chinês, com Paul Démieville e Marcel Granet, na Escola de Línguas Orientais, resultando daí constantes referências a essa tradição, ao longo de seu ensino. Embora tenha planejado conhecer a China, terminou por cancelar essa viagem de última hora (ROUDINESCO, 1994).

Imerso no universo oriental, Lacan era igualmente fascinado pelo Japão, onde, numa viagem em 1963, descobriu as obras da estatuária budista dos templos de Kyoto e de Nara, essa no convento de Todai-ji, às quais se remeteu em seu Seminário X (1962-1963), *A Angústia*, por terem lhe representado algo da relação sujeito e desejo. Nesse seminário, declara o seu encontro com o Zen, e assevera:

“Quero tomar uma via indireta, utilizar uma experiência, estilizar um encontro que foi meu, para abordar algo do campo do que ainda pode viver das práticas budistas, especificamente as do Zen” (LACAN [1962-63] 2005, p. 244). Lacan se dava conta de que o mundo oriental era um campo fértil, ao qual poderia se ater por vivificar, encorpar os seus devaneios teóricos e sobre sua viagem ao Japão chega a comentar:

Como sabem alguns, estou voltando de uma viagem que me trouxe algumas experiências, assim como o essencial: na totalidade dos casos, a aproximação, a visão, o encontro com algumas dessas obras sem as quais o mais atento estudo dos textos, da letra, da doutrina – especificamente, a do budismo, no caso – só pode manter-se como algo seco, incompleto, não vivificado (LACAN [1962-63] 2005, p. 236).

Em 1971, Lacan retornaria ao Japão, como que fisgado pelo Oriente. “O desejo do Oriente alimentava nele uma verdadeira ‘busca do absoluto’, que consistia uma noção da liberdade humana fundada no primado da estrutura e do coletivo” (ROUDINESCO, 1994, p. 356), que não implicava senão numa liberdade particular frente aos impulsos, frente ao Outro, numa nova posição subjetiva perante a vida.

A partir de sua primeira ida ao Japão, entre 1969 e 1973, Lacan retomou seus estudos sobre a filosofia e a língua chinesas, que durariam quatro anos, com o sinólogo, poeta e calígrafo chinês, François Cheng, ao qual vai referir-se no seu Seminário XXVIII (1971), *De um discurso que não fosse semblante* (ROUDINESCO, 1994; WERNECK, s/d). Inquietava-se para definir a “coisa japonesa”, como traduzia o modo de gozo específico do sujeito japonês, devido à pureza de sua caligrafia (denominado por Lacan de *litoral*), vez que localizada entre o saber e gozo – objeto *a*⁷.

Segundo, Roudinesco (1994), no momento em que esteve mergulhado no pensamento da China e na língua chinesa, Lacan empenhou-se em encontrar meios para formalizar a sua tópica do imaginário⁸, do simbólico⁹ e do real¹⁰ – dimensões reconhecidas pela experiência analítica nas quais os seres falantes estão inseridos

⁷Conceito lacaniano que toma variações durante o ensino de Lacan, apesar da constante de se tratar de “um vazio que não é falta, mas um furo; em outras palavras, um *vazio que cria*”, resultante da inserção do sujeito na linguagem (DICKER, 2009, p.256).

⁸Constitui o plano das imagens, geradora de identificações, o que dá lugar ao corpo (CESAROTTO; LEITE, 2010).

⁹É o âmbito que organiza a estruturação psíquica, na captura da cadeia significativa, no plano da linguagem (FIGUEIREDO; MACHADO, 2000).

¹⁰É aquilo que escapa ao simbólico e ao imaginário (CESAROTTO; LEITE, 2010).

(CESAROTTO; LEITE, 2010) – centrando uma interrogação sobre a questão da ciência no domínio da transmissão do saber psicanalítico. Depara-se um Lacan às voltas com a possibilidade de transmitir um saber que, aparentemente, não se ensina: “[...] todos crêem saber o que é uma psicanálise, exceto os psicanalistas, e isso é muito chato. Eles são os únicos a não sabê-lo [...] se julgassem sabê-lo de cara, assim, seria grave, não haveria mais psicanálise em absoluto” (LACAN [1967-68] 2005, p. 16).

A idéia de um saber pronto, acabado, é refutada por Lacan, que atenta para o fato de que a verdade da psicanálise é uma verdade furada e se, acima de tudo, se entra num campo de saber, é por uma experiência, submetendo-se a uma psicanálise (LACAN [1967-68] 2005).

Nesse sentido, não é de surpreender que Lacan fosse atraído pelo Zen na sua visada psicanalítica, pois o Zen renuncia a toda forma de consistência, é a recusa do próprio pensamento, é a recusa do “eu”, somente se atendo a um saber que é próprio da experiência singular de cada discípulo. E à psicanálise lacaniana compete seguir essa mesma direção, qual seja, de desfazer os semblantes, esvaziar as ilusões, buscando reduzir o imaginário e apontar o irreduzível do sujeito (AMORIM, 2007), para daí emergir um saber de uma outra ordem, não proveniente da razão, mas do inconsciente.

2.2 Técnica zen e diálogo analítico

Denunciando a incongruência entre a prática psicanalítica exercida pelos psicanalistas de sua época e as regras técnicas prescritas por Freud em seu ensino, Lacan propôs, no *Discurso de Roma*, intitulado *Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise*, em 1953, o retorno aos textos freudianos. Verificava a necessidade de resgatar o valor da práxis analítica, ressitando-a no seu contexto a partir de uma revisão e de um reconhecimento dos conceitos que fundamentam a técnica psicanalítica, como condição para que fosse compreendida e corretamente aplicada. Estava ciente de que não se tratava de repeti-los numa tomada *standard* da clínica, mas de reconduzi-los à dinâmica inerente das formações do inconsciente (FONTENELE, 2002). Para Lacan, apenas se lograria êxito nessa proposição se o

campo da linguagem servisse de orientação para esses conceitos, de modo que fossem ordenados na função da fala (LACAN [1953b] 1998).

Com esse fim, em seu Seminário I (1953-54), que teve por título, não à toa, *Os escritos técnicos de Freud*, Lacan retoma Freud como mentor de uma redescoberta num campo da razão ainda desconhecido, a saber, o inconsciente. Põe-se à missão de reintroduzir o registro do sentido uma vez referido por Freud, tendo no horizonte a necessidade de reintegrá-lo em sua condição própria. É então que, apropriadamente, na abertura desse mesmo seminário, Lacan reporta-se ao Zen, enquanto técnica de domínio do sentido utilizada pelo mestre zen frente a uma linguagem que, para o sujeito, já está pronta, dela se servindo como de um instrumento frágil:

O mestre interrompe o silêncio com qualquer coisa, um sarcasmo, um pontapé. É assim que procede, na procura do sentido, um mestre budista, segundo a técnica zen. Cabe aos alunos, eles mesmos, procurar a resposta às suas próprias questões. O mestre não ensina ex-cathedra uma ciência já pronta, dá a resposta quando os alunos estão a ponto de encontrá-la (LACAN [1953-54a] 1979, p. 9).

O mestre citado aqui, é, acima de tudo, um mestre da técnica, do sentido, não do aluno. No seu papel de mestre, cabe assinalar ao aluno o motivo pelo qual não atinge o despertar, indicando a sua prisão pelo imaginário e sua captura pelo excesso de racionalismo (AMORIM, 2007), sem, no entanto, determinar-se por ele.

Na sua releitura de Freud, Lacan faz menção a uma atualidade da técnica, do que “se faz, daquilo a que se visa, daquilo que se obtêm, daquilo de que se trata na análise” (LACAN [1953-54a] 1979, p. 19). Entretanto, quais seriam as respostas para tais proposições lacanianas nesse primeiro tempo de sua clínica? Falar de técnica nesse momento de sua obra não se dá ao acaso.

No dicionário de língua portuguesa (BUENO, 1996), técnica é um conjunto de processos relativo a uma arte, ciência ou profissão. Quer dizer, envolve uma teorização, um pensar sobre a prática numa tentativa de construção de método, de princípios lógicos que sirvam de guia e orientação para a mesma. Na “inauguração” de seu ensino, Lacan está tratando de construir, a partir de Freud, um norte para a experiência analítica, qualquer coisa de um saber atualizado sobre a psicanálise freudiana que, por conseqüência, faz germinar uma orientação notadamente lacanianas.

O critério dessa orientação dada por Lacan para a psicanálise não se baseia senão na concepção de final da análise, vista tanto enquanto meta, como no sentido de conclusão de uma análise, quando o psicanalista é nomeado enquanto tal (passe). A “Orientação lacaniana é uma práxis, que estabelece a possibilidade de haver na experiência analítica, um movimento que vai de um início, em direção a um fim” (LEITE, s/d, p. 6). E, mesmo que não se trate de chegar ao final de uma análise nos moldes do tornar-se analista, ainda assim ela se põe como um meio terapêutico cujo direcionamento visa o sujeito do inconsciente, com possibilidades de melhor lidar com o seu mal-estar. Para Miller (2005, p. 94), na análise “sempre se pode refazer ciclos, mas cada um deles tem seu fim. Essa seria uma nova tese: a análise é tão terminável que é terminada várias vezes” e, acrescentamos, por que não, a cada sessão.

Assim, através da relação do mestre zen com seu discípulo, Lacan pressupõe, na análise, um ideal a ser perseguido pelo analista que, distante de garantir o domínio de si para o analisante, visa “tornar o sujeito capaz de sustentar o diálogo analítico, de não falar nem muito cedo, nem muito tarde” (LACAN [1953-54a] 1979, p. 11). Com esse fim, chega a afirmar que o elemento essencial, constitutivo e estrutural do progresso analítico, é a reconstituição completa da história do sujeito pelo próprio sujeito, até seus últimos limites sensíveis. A técnica se daria, enfim, para atender a essa resignificação da vida por parte do sujeito, a uma restituição da integralidade do sujeito que “apresenta-se como uma restauração do passado [vez que] o de que se trata é menos de lembrar do que reescrever a história” (LACAN [1953-54a] 1979, p. 23).

Portanto, o Lacan dos anos 50 acreditava numa integralidade do sujeito, tida como essencial, a partir do registro da palavra que, de alguma forma, o conduziria do seu mundo de fantasias (imaginário) para a sua situação real (LACAN [1953-54a] 1979). E supondo se tratar de obter uma readaptação do paciente ao real, questionava em que grau o analista poderia dar à análise essa medida do real, implicando aí um possível saber do lado do analista, para guiar e orientá-lo na direção mais acertada.

Nesse seu ensino, Lacan aponta o diálogo estabelecido entre o mestre zen e seu discípulo (LACAN [1953-54a] 1979). Detectava-se, aí, uma função a ser exercida pelo mestre zen na manutenção desse diálogo, próximo a uma medida de real, já que orientado por um tempo lógico, “nem muito cedo nem muito tarde”. Algo

de um ensino-aprendizagem subjetivo era por ele articulado ao particular de cada discípulo – como demonstram os *mondos* e *koans* zen, seja com um pontapé, um sarcasmo, qualquer coisa.

Essa referência de Lacan à técnica zen sugere uma aproximação em relação ao diálogo analítico e à técnica analítica. Nesse dado momento de sua teoria, Lacan se empenhava em conferir sentido à palavra do analisante e, dessa forma, dissecar suas deduções de mundo cristalizadas, oriundas da obstrução pela linguagem que põe o sujeito em causa. Assim, faz menção ao pontapé inicial do mestre zen, que concentra, fundamentalmente, um gesto de recusa, um modo de rejeição daquilo que o discípulo espera dele como cumplicidade. E, no vazio de seu gesto, aí faz gerar um efeito de ruptura da parte do mestre que, na concepção de Lacan, convida mais à plenitude do sentido que à tagarelice do discípulo, semelhante ao que pretende o analista, no diálogo com seu analisante, para fazê-lo desprender-se dos padrões que acredita constituir sua realidade (COSTA, s/d).

2.3 Inconsciente simbólico: a linguagem como estrutura

Em sendo a postura do analista um importante fator para a sustentação do diálogo analítico que, semelhante ao mestre zen, visa injetar sentido no mesmo, é adequado inquirir: de que lógica se serve um diálogo analítico? Note-se que Lacan, até aqui, se refere a um diálogo, desprovido ou não de sentido, o qual denota a mobilidade da fala que, na experiência analítica da primeira clínica, deveria passar da *palavra vazia* de sentido para a *palavra plena* de sentido (LACAN [1953b] 1998).

É, então, introduzida uma dimensão dialógica, intersubjetiva, onde a interpretação do analista entra em jogo associada à palavra e leva a pensar a clínica lacaniana desse momento como um exercício do diálogo, o que remete, inequivocamente, ao conceito de cadeia significante (FORBES, 1990).

Reiterando Freud, Lacan considera que, através da ordem simbólica, antes de ter pai e mãe, o sujeito é estruturado como filho da linguagem. Isso ocorre quando da inscrição de um primeiro significante (S1), que o representará para outro significante (S2), sendo, o próprio sujeito, efeito dessa relação significante, isto é, efeito de sentido (ASSAD, S., 2000; CAMARGO, 2007).

Lacan extrai a idéia de significante (imagem acústica) da lingüística estrutural, como um elemento que, paralelo ao significado, exerce uma primazia sobre ele. Um significante para Lacan ([1960] 1998) é o que representa o sujeito para um outro significante e escreve o significante sobre o significado separados um do outro por uma barra (LACAN [1957] 1998), essa representando uma certa separação entre tais elementos, como segue o algoritmo:

$$\frac{S}{s} \left(\frac{\textit{Significante}}{\textit{significado}} \right)$$

Dirá Lacan: “Não apenas o homem nasce na linguagem exatamente como nasce pela linguagem” (LACAN [1967-68] 2006, p. 36).

Assim, o sujeito evidenciado pela psicanálise é um animal desnaturalizado, que rompe com a natureza porque fala, estando atravessado pela linguagem (LEITE, s/d; MACHADO, s/d). Lacan afirma: “A linguagem está aí. É um emergente” (LACAN [1953c] 2005, p. 24), o qual diz dos mistérios de suas origens, do não sabido sobre como era antes dela existir, pois trata-se de uma *ex-sistência* para o sujeito, “denotando a *exterioridade* do sujeito ao lugar onde ele se designa, existindo *no* significante e *pelo* significante” (BESSET, 1997, p.68).

Para Lacan, a ação humana funda-se na existência do mundo do símbolo (nas leis e contratos), que não é senão o plano da linguagem. E nesse ínterim, aponta que a experiência analítica não é definida no plano imaginário, da fantasia, das imagens, mas no plano simbólico. Ou seja, o que é de estrutura não é o que aparenta, o que é visto e, sim, em se tratando de símbolos organizados na linguagem, o que não está ali (LACAN [1953-54a] 1979). No discurso, diz Lacan, “[...] a verdade é aquilo que se instaura a partir da cadeia significante” (LACAN [1966] 1998, p. 235).

Assim, Lacan define a linguagem pela noção de estrutura, por funcionar a partir de uma articulação da cadeia de significantes com uma cadeia de significados que lhes são correspondentes. Daí advém a formalização lacaniana do inconsciente estruturado como uma linguagem, já que as formações do inconsciente, representadas pelos chistes, sonhos, lapsos de memória, atos falhos e sintoma, também exprimem algo estruturado e organizado como uma linguagem, numa superposição de símbolos (LACAN [1953c] 2005). O inconsciente seguiria, assim, a lógica do significante para a qual os analistas deveriam atentar-se na experiência analítica (LACAN [1957] 1998).

É para falar desse simbolismo, na vida do sujeito e na operação analítica, que Lacan assegura que é:

a palavra que instaura na realidade a mentira. E é precisamente porque introduz o que não é, que pode também introduzir o que é [...] é somente com a palavra que há coisas que são – que são verdadeiras ou falsas, quer dizer, que são – e coisas que não são [...] a noção de ser, desde que tentamos apreendê-la, mostra-se tão inapreensível quanto a palavra. Porque o ser, o verbo mesmo, só existe no registro da palavra. A palavra introduz o oco do ser na textura do real [...] (LACAN [1953-54a] 1979, p. 261).

O que Lacan se dá conta é que a palavra é um meio de tocar o real inacessível através do simbólico, ao passo que, por ela, uma realidade é instaurada. Ele diz: “[...] a fala mesmo no auge de sua usura, preserva seu valor de tésseira” (LACAN [1953b] 1998, p. 253), motivo pelo qual, a seu ver, o psicanalista deveria tornar-se um mestre/senhor das funções da fala.

Lacan buscava o que estava por trás da palavra, localizado, nesse para-além, a via de um tratamento pela palavra como tésseira, de encobrimento para o “oco do ser”, ao apontar o inapreensível do sujeito. O inconsciente, assim, aparece como aquela parte concreta do discurso, não disposta para o sujeito dar continuidade a um discurso consciente, pois, em sua história, é o capítulo “marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado”, diante do qual a verdade ainda pode ser resgatada, uma vez que geralmente já está inscrita em outro lugar (LACAN [1953b] 1998, p. 260). Nesse primeiro tempo da clínica lacaniana o simbólico responde pelo que se apresenta no discurso e pelo que falta à representação (MILLER, 2009), quando até o sem-sentido tem sentido.

Lacan segue as coordenadas freudianas do inconsciente, “entendendo que, se ele não é feito dos mesmos pensamentos da consciência [...], é feito de pensamentos que são articulados por uma lei, que não se situa em outro lugar senão no simbólico” (FIGUEIREDO; MACHADO, 2000, p. 8). Desse modo, a experiência analítica da primeira clínica baseava-se num “querer dizer”, motivo pelo qual o analista interpretava o que estava implícito, emprestava um sentido, certo de que o analisante sempre queria dizer outra coisa, oculta sob o conteúdo manifesto (LEITE, 1998). Daí a clínica da interpretação, vez que a palavra, na sua

ambigüidade, não tocava o ser, que sempre se mantinha num nível ficcional (FORBES, 1990).

Lacan “concebia o simbólico como o registro que organizava a estruturação psíquica, na captura da cadeia significante, produzindo um furo no real”, simbólico este que, “na mesma medida em que abre um furo no real tem o poder de reconstituí-lo pela palavra” (FIGUEIREDO; MACHADO, 2000, p.7). Assim, cabia a interpretação das formações de um inconsciente por excelência simbólico, através de uma mediação real propiciada pela palavra, abrindo as formações do inconsciente para novos sentidos, como uma mensagem a ser decifrada. Acrescenta Lacan ([1957-58] 1999, p. 169): “É nisso que consiste nossa abordagem – em captar o que é dito para além do que se quer dizer”. Não bastava o analisante falar, mas desalojar o “eu” que creditava a sua fala, introduzindo sua função simbolizadora, isto é, de significante.

Para tanto, Lacan propunha um acréscimo à então sincronia da cadeia significante a partir do analista, tratando de inserir um elemento capaz de reparar o impossível da relação originária entre sujeito e significante. Quer dizer, promovendo sentido ao que, originariamente, é sem-sentido, através de um deslizamento do significante, o que caracterizaria a posição discursiva do sujeito (FONTENELE, 2002).

Nossa doutrina do significante é, para começar, a disciplina na qual aqueles a quem formamos se exercitam nos modos de efeito do significante no advento do significado, única via para conceber que, ao se inscrever aí, a interpretação possa produzir algo novo (LACAN [1958a] 1998, p. 600).

Portanto, o Zen, não sem razão, aparece como uma via para fixar essa relação simbólica para a produção do novo na obra de Lacan. Assim como o mestre zen, “[...] a arte do analista deve consistir em suspender as certezas do sujeito, até que se consumem suas últimas miragens. E é no discurso que deve escandir-se a resolução delas” (LACAN [1953b] 1998, p. 253).

Portanto, com essa escansão, se conduziria o sujeito ao seu limite estruturante, no qual nada se pode dizer e, por sua vez, se possibilitaria que o desejo do sujeito despontasse simbolicamente, fazendo-o reconhecê-lo, uma vez que é com a falta que se apresenta no discurso que é introduzida a questão do seu

desejo (LACAN [1968-69], 2008). Nesses moldes, cabe explicitar sobre a origem desse inconsciente simbólico, bem como sua relação com o desejo do sujeito.

2.4 A lógica do desejo: entre o Nirvana e a ilusão

Segundo Lacan ([1953b] 1998, p. 277), é “pela palavra, que já é uma presença feita de ausência” que a ausência pode ser nomeada, isso se dando a partir do momento específico em que a criança, entre as idas e vindas da mãe, começa a simbolizar a ausência dessa mãe que se desvia dela, apontando uma falta para a criança, sem a qual não haveria desejo, tampouco ser de linguagem. É perante essa falta que a criança vai lançar mão do universo das coisas num esboço de simbolização, onde, preservando a permanência do que é passageiro, a palavra gera a coisa, embora dela se diferenciando (LACAN [1953b] 1998), como uma mentira verídica. Mas o que poderia impelir à criança através da palavra, forjar uma presença no lugar de uma ausência? O que, de fato, a ausência da mãe evidencia para essa criança a ponto de conduzi-la ao mundo simbólico?

Pois bem, Lacan vai se reportar ao conceito de grande Outro como o que determina o sujeito, uma vez que trata-se de um sistema a ele anterior, exemplificado como sendo a linguagem, o inconsciente, a lei, a cultura (CESAROTTO; LEITE, 2010), isto é, como vias do campo simbólico. Nessa lógica, ao nascer, o sujeito tem na mãe o seu primeiro grande Outro, sua primeira referência lógica que, no entanto, para que ganhe uma dimensão linguageira, simbólica para a criança, necessita de algo que lhe faça faltar, aparecer como inconsistente para essa criança.

O que se destaca no binarismo fundamental entre presença e ausência da mãe é o desejo materno, no qual a criança inicialmente está ou não inserida, que desponta para-além da mesma, imprimindo-lhe a vivência de que a maternidade não satisfaz plenamente essa mãe. A criança, assim, pressente que não é tudo para a mãe e pela sua ausência dá-se conta da presença de um terceiro elemento na relação outrora simbiótica entre ela e a mãe. Esse terceiro interdita a sua mãe e, conseqüentemente, a fusão entre ambas, a saber, o Outro da lei que, para Lacan, em *Meu ensino* (1967-68):

[...] deve ser definido como o lugar da fala. Não é ali de onde a palavra se emite, mas ali onde assume seu valor de palavra, isto é, onde ela inaugura a dimensão da verdade [...] o desejo é sempre o que se inscreve enquanto consequência da articulação linguageira no nível do Outro (LACAN [1967-68] 2006, p. 46-47).

Desse modo, deslocar-se da mãe implica submeter-se a uma lei que inaugura a dimensão do simbólico (da verdade), do próprio desejo para a criança, qual seja, a lei primordial da proibição do incesto, denominada segundo Lacan, de *metáfora paterna* ou significante *nome-do-pai*, quando um terceiro - quem exerce a função paterna para a criança, não necessariamente o pai biológico - encarna o Outro da lei. Tal advento deflagra a sobreposição da cultura em relação à natureza, pois insere a criança na ordem simbólica, enquanto sujeito desejante. O símbolo então emergente é tributário de uma renúncia à completude, ao gozo de uma relação sexual incestuosa entre mãe/criança, corolário da castração. Por ele, o vazio da inexistência da relação sexual é introduzido, fazendo operar a falta, pois como assevera Miller (2009, p. 17), “o vazio não pode ser percebido, ele não é visível, só existe em referência à exigência simbólica”.

Sendo assim, a ausência da mãe ganha um sentido, representando a proibição do incesto e colocando a criança sob a ameaça de um Outro da lei que, por toda sua presença e efeitos no inconsciente, realiza a interdição da mãe (LACAN [1957-58] 1999) fazendo imperar a operação simbólica da castração, onde a identificação entre mãe e criança é barrada. É do vestígio de um nada, de uma falta preponderante que dispõe-se o universo simbólico, do qual o sujeito desejante é instituído como um ato de resposta no *a posteriori* do encontro com o Outro materno, exigindo a referência de uma ordem simbólica que lhe é prévia e de seus elementos constitutivos, os significantes (LACAN [1953b] 1998). Desse modo, o Outro como o próprio lugar do recurso à palavra (tesouro dos significantes) é evocado para o sujeito a depender do seu lugar significante, anterior ao despertar do significado (LACAN [1958b] 1998). Esse lugar significante do sujeito não revela senão o inconsciente, quando um primeiro significante (S1), um primeiro traço, encarna a linguagem, a partir da relação entre o sujeito e a mãe que, a partir de sua presença ou ausência, introduz a questão sobre o seu desejo (ASSAD, S., 2000).

No entanto, o lugar do desejo da criança no nível do inconsciente só pode ser despertado através do significante nome-do-pai, resultante do exercício da função paterna, no qual

[...] o pai é uma metáfora [...] é um significante que surge no lugar de outro significante [...] é na medida em que o pai substitui a mãe como significante que vem a se produzir o resultado comum da metáfora [...] A metáfora situa-se no inconsciente (LACAN [1957-58] 1999, p. 180-182).

Assim, a metáfora se dá quando o significante do desejo materno cai e no lugar dele advém o significante nome-do-pai que se apodera do objeto do desejo da mãe, então sob a forma do falo, numa substituição significante que metaforize a ausência da mãe. O falo, aqui, é o eixo de toda a trama subjetiva (LACAN [1957-58] 1999) da estruturação da criança na linguagem, o que está em questão nesse processo de metaforização, circulando no triângulo mãe-criança-pai como aquilo que a criança, fantasisticamente, supõe faltar ao Outro materno. Em sendo o falo, para a criança, o objeto do desejo da mãe, ela se presta como tal num primeiro momento para essa mãe. E isso só se reconfigura a partir da entrada do significante nome-do-pai, a quem caberá possuir o falo, objeto preterido pela mãe, o que explica a sua ausência para a criança.

Portanto, a criança apreende subjetivamente que, para além da mãe, existe uma lei, ou seja, que tanto ela própria não detém o falo, como, em especial, a mãe não o possui, pois, de igual modo, ambas são limitadas, submetidas à lei da castração. É sobretudo quando a mãe se mostra faltosa que a criança, inicialmente atrelada ao desejo materno, inaugura a sua condição desejante, numa separação subjetiva primeva:

Se o desejo da mãe é o falo, a criança quer ser o falo para satisfazê-lo. Assim, a divisão imanente ao desejo já se faz sentir por ser experimentada no desejo do Outro [...] Essa experiência do desejo do Outro, a clínica nos mostra que ela não é decisiva pelo fato de o sujeito nela aprender se ele mesmo tem ou não tem um falo real, mas por aprender que a mãe não tem (LACAN [1958b] 1998, p. 700-701).

Quer dizer, apesar de tê-la trazido ao mundo, essa mãe indica que a criança não é suficiente para suprir o seu desejo, buscando uma satisfação alhures. Assim esvaziado, o desejo da criança emerge como uma questão enigmática frente ao desejo materno: “*o que queres de mim?*” e as respostas para essa questão que está

articulada ao desejo do sujeito serão tecidas imaginariamente a partir da função significante na qual foi inserida.

Com a metáfora paterna, o falo, como objeto imaginário da fantasia (objeto de desejo materno), ganha uma dimensão simbólica (articulada à linguagem), o falo como significante da falta, introduzindo o sujeito no discurso e possibilitando-lhe, concomitantemente, dar significado sobre a vida, a morte e o sexo (FIGUEIREDO; MACHADO, 2000). “O falo é o significante privilegiado dessa marca [da castração simbólica], onde a parte do *logos* se conjuga com o advento do desejo” (LACAN [1958b] 1998, p. 699). O falo aparece, portanto, enquanto função de significância, sendo o significado correlato do significante. Os efeitos desses elementos geradores de significado numa cadeia são determinados pela combinação (metonímia) e pela substituição (metáfora) no significante (LACAN [1958b] 1998).

Da mobilidade infinita emprestada pela primeira oposição estruturante de um significante (S1) junto a outro significante (S2), é o desejo do sujeito que aparece como uma metonímia (RIAVIZ, 2008), pois, na medida em que desliza de um sentido a outro, lhe falta saber, sentido para o inominável (sem-sentido). Uma vez que no seu dizer não existe uma verdade última, o desejo já pressupõe um sujeito dividido pela linguagem, isto é, barrado simbolicamente pelo Outro da lei.

Às voltas com essa temática, em seu Seminário X, *A angústia* (1962-1963), no capítulo intitulado *As Pálpebras de Buda*, Lacan novamente mencionaria o seu encontro com o Oriente, mais especificamente com as práticas Zen, como algo essencial para pensar o desejo. E, afirmando a inexistência de uma psicologia oriental, chega a destacar do budismo (o qual deu origem ao Zen-budismo), como sendo de seu interesse, a formulação de que o desejo é ilusão:

Ilusão, aqui, só pode ser uma referência ao registro da verdade. A verdade de que se trata não pode ser uma verdade última, pois, ao lado da ilusão, resta precisar a função do ser. Dizer que o desejo é ilusão é dizer que ele não tem sustentação, não tem escoadouro, sequer tem ambição em relação a nada (LACAN [1962-63] 2005, p. 245).

Para adentrar à psicanálise lacaniana, por ora, retomemos ao Zen: o que exatamente vem a ser o desejo no Zen? Aquilo que é da ordem de um engodo. Para o Zen, o homem só pode se libertar quando não mais se identifica com a sua própria pessoa, isto é, quando não se identifica com o que deseja e, uma vez que tudo está em mutação, não é possível tomar posse de nada. Segundo o Zen, quando se

pensa que se possui alguma coisa, logo já se perde, pois tudo o que se pode possuir é mera ideia acerca da coisa desejada (WATTS, 2009).

Sendo assim, através dessa referência, Lacan, por sua vez, sugere uma confluência entre o Zen e a prática analítica, uma vez que tanto no Zen quanto na Psicanálise, como formas particulares de ressubjetivação, há a experiência de uma certa privação do desejo, no sentido comum a que é levado esse termo, ao passo que o sujeito intenta aproximar-se de um vazio (TERÊNCIO, s/d). No lugar de um encontro o que se busca firmar é um desencontro original. Afinal, por que Lacan concordaria com o Zen ao conceber o desejo como ilusão? Qual a ilusão do sujeito para a psicanálise?

Falar de ilusão na psicanálise lacaniana é falar do registro do imaginário, com sua coleção de imagens e identificações, bem como com a própria fantasia do sujeito em questão. Antes de tornar-se um ser de linguagem pela via do simbólico com a metáfora paterna, a função do ser do sujeito se constitui sob e a serviço do desejo materno, numa alienação fundamental, enquanto falo, objeto imaginário da falta da mãe, pois para dar conta do lugar a ele oferecido no desejo materno, o sujeito precisa construir uma fantasia, já que o falo não existe senão como significante de uma falta. É a partir desse efeito imaginário que o sujeito vai inventar respostas para a o enigma do desejo materno, ou seja, somente pela assunção do imaginário que se torna possível fazer operar a ordem simbólica (FIGUEIREDO; MACHADO, 2000). O desejo do sujeito, assim, se coloca a partir do enigmático do desejo do Outro materno, na medida em que ele não obtém respostas sobre o significado da demanda da mãe, que lhe aparece como faltosa e desejante ao mesmo tempo.

Quer dizer, o desejo para o sujeito está vinculado a um desejo alheio, desejo do Outro, pelo qual o sujeito irá orientar-se subjetivamente: “o desejo puro e simples é sempre o desejo do Outro [...] estamos sempre demandando ao Outro seu desejo” (LACAN [1967-68] 2006, p. 47). É por ser ancorado pelo imaginário que o desejo do sujeito não tem sustentação porque é, antes, alienado ao desejo do Outro que, em última instância, é tão castrado quanto ele. Lacan acrescenta: “O ‘eu minto’ é perfeitamente aceitável, uma vez que o que mente é o desejo” (LACAN [1962-63] 2005, p. 144). O imaginário seria, portanto, esse lugar da ilusão, do não-sabido e da alienação, cuja função de suporte à imaturidade do homem ao nascer dependia instantaneamente de uma operação simbólica que abrangesse a constituição do

sujeito enquanto endereçado ao Outro da linguagem (FIGUEIREDO; MACHADO, 2000).

É nesse sentido que o inconsciente é o discurso do Outro (LACAN [1960] 1998), segundo Lacan e, em sendo estruturado como uma linguagem, só pode ser atingido através das coisas de um dizer, num discurso. Contudo, o incansável do discurso se revela imerso num vazio de um dizer que nada diz, isso que faz às vezes da ilusão relacionada à função do ser, “um movimento sem fim em busca de algo que nunca existiu” (TERÊNCIO, s/d, p. 2), a saber, a relação sexual.

Assim, no campo da linguagem, a sentença de que o desejo é ilusão se evidencia pela própria estrutura da linguagem, onde os efeitos do imaginário aparecem na submissão significante que se produz todas as vezes que um significante representa um sujeito para outro significante de um lado, implicando a lógica de uma escolha forçada pelo sentido, e, de outro lado, implicando uma perda, um sem-sentido, uma articulação com o inconsciente, onde faz vacilar o sujeito entre o sentido e o sem-sentido, o que é simbolizável, significantizável e o que não é. Quer dizer, entre o significante que veio do Outro materno, nessa anterioridade lógica que o aliena, e, o significante *nome-do-pai*, o desejo aparece como um enigma que não pode ser nomeado pelo sujeito (FIGUEIREDO; MACHADO, 2000; RIAVIZ, 2008) no seu discurso.

Desse modo, o sem-sentido para o sujeito é efeito de um gozo enigmático que restou da relação com o Outro materno, o que impede que o seu desejo contenha a ambição do próprio sujeito, já que fundada em uma ambição fora de cena, uma vez que a lei da castração introduz um vazio que garante a sustentação de um desejo que “sequer tem ambição em relação a nada”.

Noutra referência ao Oriente, Lacan vai questionar esse nada do desejo do sujeito a partir de uma negação que considera muito particular, citando um dos princípios últimos do budismo:

Ora, nem que seja em Freud, vocês ouviram falar bastante do Nirvana para saber que ele não se identifica com uma pura redução ao nada [...] Trata-se de uma negação muito particular, de um *não ter*, que, por si só, bastaria para nos deixar de sobreaviso. Aquilo de que se trata, pelo menos na etapa mediana difundida em toda e qualquer formulação da verdade budista, no sentido de um não-dualismo. Se existe um objeto de teu desejo, ele não é outro senão tu mesmo (LACAN [1962-63] 2005, p.245).

Pensemos: se por um lado o Nirvana, como princípio do budismo, pressupõe um saber lidar com aquilo que foge ao controle do homem, com um real incondicionado, num exercício de desapego (WATTS, 1979), a que o desapego remete aqui, senão a um saber perder? É o desapego, acima de tudo, de um objeto, de um ter, de um gozo proibido que diz respeito a um esforço do qual Lacan já suspeitava ser indicativo de uma negação particular, por que não dizer estruturante, esta decorrente da proibição do incesto.

O Nirvana, segundo Lacan, aponta para um não-dualismo, isto é, remete-se à insubstancialidade ou desprendimento, onde não há nada dentro do homem que diga dele mesmo, como um desejo ou uma imagem, por exemplo (WATTS, 1979; GONÇALVES, R., 1992). Ao inserir a questão do não-dualismo budista para pensar a psicanálise lacaniana, como nos convoca Lacan, daí já se constata o sinal primeiro de um corte essencialmente simbólico para o sujeito, qual seja, a castração, vez que o sujeito do inconsciente é não-todo. A condição posta é que o sentido ou o simbólico somente podem emergir “a partir da *perda* do objeto. A partir de sua própria perda, a dessa criança, enquanto objeto do desejo da mãe” que, por essa operação, estampa a marca de sua incompletude (BESSET, 1997, p. 68).

Assim, o desejo decorre como o próprio fenômeno de fenda (*Spaltung*) no sujeito (LACAN [1958b], 1998) que se subtrai da vivência imediata de *ser* o falo, único objeto do desejo do Outro materno e é conduzido a colocar-se como sujeito na dimensão do *ter* o falo (símbolo). Instituído pela proibição do incesto, é a assunção da castração que dá origem à falta pela qual o desejo se interpõe (LACAN [1964] 1998). A castração porquanto “designa a perda de gozo sofrida pelo ser falante desde que ele entra na linguagem”, reenvia-o ao impossível da relação sexual e à função da fantasia para remediar esse impossível (BLANCARD, 2009, p. 64). O falo, como significante da falta, é responsável por marcar o desejo e ordenar as relações em torno de um ser e de um ter. “O falo inscreve sobre o real do corpo a castração e tenta juntar o gozo para fazê-lo passar fora-corpo” (BLANCARD, 2009, p. 63), inaugurando o chamado gozo fálico. Esse gozo, do qual nada se sabe, pressupõe a ausência da relação sexual, já que testemunha a passagem do Outro materno para o Outro da lei. Lacan vai se referir à passagem que vai do corpo do Outro como lugar do gozo, enquanto a criança está como falo para a mãe e, para o corpo próprio, como lugar do gozo (NAJLES, 2009).

Uma vez que, aos sujeitos só lhes é permitido increver-se no gozo fálico, como homem ou mulher, e nesse gozo não se conjugam (LACAN [1962-63] 2005), eles precisam fazer fantasia, demonstrando que, como afirma Miller (2009, p.25) “[...] o simbólico é em parte ou no todo, imaginário”, lembrando que “[...] a captura do gozo passa pelo imaginário”. Em geral, cabe observar que, a partir do momento em que o ser passa a habitar a linguagem, além do campo do significante, vai se configurar o campo do gozo para o sujeito (ASSAD, S., 2000), campo em que Lacan irá se deter, mais especificamente na sua segunda clínica, à qual recorreremos com mais afinco no capítulo seguinte.

Entretanto, de qualquer maneira, o homem não pode aspirar a ser inteiro, pois o próprio exercício linguageiro deflagra sua relação de sujeito com o significante, que se limita a deslocamento e condensação na língua (LACAN [1958b] 1998), tendo em vista que o que está em jogo é a idéia de que o desejo não pode ser capturado todo pela linguagem, vez que há furos no simbólico. Portanto, Lacan pontua o imaginário como a ilusão, para falar da alienação necessária do sujeito na sua relação com o Outro primordial, que também é incompleto: “O desejo é desejo de desejo, desejo do Outro, ou seja, submetido à Lei” (LACAN [1964] 1998, p.866).

[...] o significante exige um outro lugar – o lugar do Outro, o Outro-testemunha, o testemunho Outro que não qualquer de seus parceiros – para que a Fala que ele sustenta possa mentir, isto é, colocar-se como Verdade [...] O dito primeiro legifera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade. Tomem apenas um significante como insígnia dessa onipotência, ou seja, desse poder todo em potência, desse nascimento da possibilidade, e vocês terão o traço unário, que, por preencher a marca invisível que o sujeito recebe do significante, aliena esse sujeito [...] (LACAN [1960] 1998, p. 822).

O Outro simbólico, da lei, tem toda a sua exaltação na função que cumpre de extrair para a criança a onipotência do Outro materno, que na devida medida, como um significante (potência de possibilidade) será útil e essencial para que o sujeito, se servindo desse traço unário, emergja para a questão do seu desejo. Com essa perda, que instaura a falta como condição para o sujeito, o princípio budista do não-dualismo sugere uma oposição ao dualismo que, para a psicanálise, nesse momento, se representa no imperativo imaginário do homem de reaver sua falta estruturante, resultado de um *pathos* de corte (LACAN [1962-63] 2005), pela via do imaginário, fantasisticamente, isso que deve ser combatido segundo a técnica zen. E

a psicanálise lacaniana é compatível com essa noção, uma vez que o sujeito em sua falta-a-ser, como significante para outro significante, é “fluxo constituído, pelo desejo que só faz girar em torno de uma falta irreconciliável [...]” (TERÊNCIO, s/d, p.2). Na experiência analítica, o que se visa é desalienar o sujeito frente a esse Outro que detém o seu desejo, visando uma separação.

A lei, com seu correlato, a castração, ao pôr limite a um gozo absoluto e dar lugar a um prazer possível, permite o encontro sexual na fantasia que se dirige a seu Outro. Se o desejo é ilusão, é, nesse sentido, na tentativa de atingir uma completude impossível, o objeto perdido, aquele que falta a todo ser de linguagem. Credo que, pelo imaginário, pode tamponar o impossível da relação sexual, o sujeito se aproxima do objeto na sua fantasia, na tentativa de preencher a sua falta, o que está na gênese de seu mal estar. Pode-se dizer que “o imaginário põe véus sobre o real sustentado no simbólico” (FIGUEIREDO; MACHADO, 2000, p.14). E nesse sentido, há um reconhecimento do registro do imaginário na constituição do sujeito na clínica lacaniana a que, num momento inicial, Lacan conferia apenas ao simbólico, havendo, portanto, um arranjo entre ambos. A esse respeito, dirá Miller (2009, p.19):

Se entre o sujeito e o nada há um véu, tudo é possível com o véu, podemos jogar, imaginar coisas, um certo simulacro também pode ajudar [...] Com essa função do véu introduz-se a tela que converte o nada em ser. Isso importa para todos nós que chegamos vestidos. Podemos esconder o que há e, ao mesmo tempo e da mesma forma, o que não há. Esconder o objeto e esconder a um só tempo, com a mesma facilidade, a falta de objeto [...] Graças ao véu a falta de objeto se transforma em objeto e o “mais além” faz sua entrada no mundo, de tal modo que, com o véu, diz Lacan, já há no imaginário o ritmo do simbólico do sujeito: o objeto e o “mais além” (Grifo do autor).

Nessa perspectiva, constata-se que não se trata de “uma pura redução ao nada”, como já confirmava Lacan ao trazer à tona a questão do Nirvana, já que o véu (imaginário) faz as vezes do ser do sujeito, tanto no que concerne à detenção do objeto (ter o falo), mesmo que fantasisticamente, quanto no modo de gozo (fálico), sugerindo o que Miller (2009) chamou de mais além, concedido a partir dessa detenção imaginária.

Na ilusão do sujeito, portanto, está assinalada a sua objetividade, na medida em que o objeto de seu desejo é essa sua parte própria que se foi; mas, ao mesmo tempo, o ritmo do simbólico, uma vez que lhe restando a nostalgia, pois que na sua

fantasia já fora inteiro, o sujeito espera que a relação sexual exista no sentido de uma fusão, para onde se destinará na partilha entre os sexos e no uso da palavra no seu discurso. Lacan dirá: “O desejo sempre continua, em última instância, a ser desejo do corpo, desejo do corpo do Outro, e nada além de desejo de seu corpo” (LACAN [1962-63] 2005, p. 237).

Contudo, põe-se em questão exatamente o termo sujeito para a psicanálise lacaniana, já que, para o sujeito existir, é necessário que seja “sujeito a”, “assujeitado”, iludido na sua condição de objeto na fantasia, mortificado pelo significante que vem do Outro (LACAN [1960] 1988). Sendo assim, vivificar esse sujeito passa a ser um desafio ao qual Lacan vai se lançar, pensando o dispositivo analítico como uma alternativa à ilusão, ou melhor, à alienação subjetiva a partir dos significantes do Outro, como afirma Terêncio (s/d), através do atravessamento da fantasia, das camadas imaginárias que constituíram a identificação, o corpo do sujeito, direcionando-o ao vazio radical do ser (falta-a-ser), ao sem-sentido de sua existência.

IV. DO SENTIDO AO SEM-SENTIDO

4.1 Buda e as claudicações

O sujeito da psicanálise, diferentemente do sujeito do significante, submetido à insígnia do Outro, é um sujeito do inconsciente (GONÇALVES, N., 2004), desejante, aquele que interroga a sua posição de objeto do Outro, motivo de seu sofrimento, uma vez que o que ele deseja enquanto alienado ao desejo do Outro é dissonante do que de fato ele faz na vida. Para que essa mudança de posição ocorra, ele consente, dispõe-se a desfazer-se de suas identificações e se haver com a sua falta-a-ser, só assim adentrando no discurso analítico.

Contudo, Lacan se encaminhava na sua clínica assinalando a dificuldade do sujeito inserir-se nesse tipo de discurso próprio da experiência analítica, cuja condição é um mínimo de querer saber sobre o seu desejo, vislumbrando a possibilidade do sujeito deparar-se com a sua castração, assim assumindo a negação particular que está por trás do véu da fantasia.

A questão para a psicanálise, portanto, é: se o sujeito está diante do imperativo das idealizações, na busca incessante pela completude e suas ações o conduzem a suturar a questão do desejo, o que resta ao analista na experiência analítica com esse sujeito que nada quer saber? Lembremos que Lacan já se perguntava sobre que medida de real deveria encarnar o analista na experiência com seu analisante, desde *Os escritos técnicos de Freud*, o seu primeiro Seminário (LACAN [1953-54a] 1979).

Não obstante, retomando a perspectiva oriental, Lacan insiste em pensar sobre o dualismo e o não-dualismo, proposto pelo budismo, na relação com o desejo a partir da introdução do conceito de objeto *a*:

Se introduzirmos o objeto *a* como essencial na relação com o desejo, a questão do dualismo e não-dualismo assumirá um destaque totalmente diverso. Se o que mais existe de mim mesmo está do lado de fora, não tanto porque o tenha projetado, mas por ter sido cortado de mim, os caminhos que eu seguir para sua recuperação oferecerão uma variedade inteiramente diferente (LACAN [1962-63] 2005, p. 246, grifo do autor).

Lacan aborda o objeto *a*, por duas vias: como produto da operação do significante sobre o enigmático do desejo materno, numa vertente lógica e, ao mesmo tempo, manifestando-se como o vazio nos furos do corpo, em busca de uma satisfação, de um preenchimento, numa vertente topológica (DICKER, 2009), o que implica uma articulação entre desejo e falta-a-ser. Numa contingência necessária, o objeto *a* é da ordem da representação imaginária, o que dá suporte à falta-a ser do sujeito. A sua busca pelo objeto perdido passará inevitavelmente pelo analista, a depender de como absorveu ou interpretou algo do enigma do desejo materno na sua história, para se fazer de falo do Outro, portanto objeto do desejo do Outro (GONÇALVES, N., 2004).

Estando o analisante imerso na sua fantasia de completude objetal, a aposta da psicanálise é apontar que a realização de seu desejo está para-além desse imaginário, de modo que o analista não deve ceder ao lugar demandado pelo analisante, isto é, da idealização e da completude. Assim, o conceito de objeto *a* também demarca a possibilidade de o sujeito, simbolicamente, poder fazer uma outra coisa na sua relação com o objeto perdido, ao confrontar-se com a impossibilidade desse encontro, em que dependerá do analista mostrar que se trata, antes, de um desencontro, de um vazio. Numa análise, são os rumos tomados pelo sujeito quanto a se haver com o vazio de sua castração que denotam a causa do seu desejo enquanto sujeito do inconsciente, na sua posição frente à função fálica, como homem ou mulher (GONÇALVES, N., 2004). O objeto *a* está aqui como causa do desejo, sendo efeito do discurso analítico. Trata-se de sobrevir uma relação permanente com um objeto perdido, vez que “esse objeto *a*, como cortado, presentifica uma relação essencial com a separação como tal [...] a separação essencial de uma certa parte do corpo, de um certo apêndice, torna-se simbólica” (LACAN [1962-63] 2005, p. 235).

Contudo, se é do simbólico que se espera uma solução digna, uma saída para o sujeito do inconsciente, dele também se impõem limites, já que há um sem-sentido, um recalçado, algo censurado para o sujeito que é representado pelo funcionamento mesmo da linguagem na sua insuficiência, onde o significante e o significado estão separados por um traço, uma barra que impede a passagem entre ambos. Na própria linguagem encontram-se as marcas das operações de alienação e separação do sujeito, essas que denunciam o inconsciente que, para Lacan, “é um

conceito forjado sobre o rastro do que opera para constituir o sujeito” (LACAN [1964] 1998, p. 314).

Sendo assim, o simbólico não dá conta do que para o sujeito irrompe como um real sem-sentido. Reconhecendo a articulação da estrutura da linguagem com o inconsciente, Lacan ([1960] 1998, p. 282) questiona que tipo de sujeito é possível conceber, sugerindo uma relação entre o saber e o inconsciente: “Há em algum lugar uma verdade que não se sabe, e é ela que se articula no nível do inconsciente. É aí que devemos encontrar a verdade sobre o saber” (LACAN [1968-69] 2008, p. 196).

Ciente dessa hiância que se abre ao sujeito do inconsciente, Lacan se refere ao tornar-se Buda, um iluminado ou desperto para os zen-budistas, como uma conquista árdua, um mérito frente ao impossível:

de direito, cada um de vocês é um Buda, de direito, porque por razões particulares, vocês podem ter sido lançados no mundo com claudicações que criarão para esse acesso um obstáculo mais ou menos irreduzível [...] Menos temos que interessar-nos por isso como fenômeno do que pelo que ele nos permite abordar das relações que demonstra, através das conseqüências que teve, histórica e estruturalmente, no pensamento dos homens (LACAN [1962-63] 2005, p.247).

Buda, aquele que desapegou-se da existência (GONÇALVES, R., 1992), aqui remete à idéia de sujeito para a psicanálise lacaniana, não um sujeito qualquer, mas o sujeito do inconsciente, desperto para o insabido, ou seja, para a *ex-sistência* (GONÇALVES, N., 2004). Ao demonstrar o vazio do ser do sujeito a partir da operação analítica, se faz possível atravessar o plano das identificações a ponto do mesmo desalienar-se, tomando frente ao seu próprio dito. Lacan relaciona ser Buda ao que é de direito, não sendo esse direito suficiente para tanto, indicando que, embora tornar-se Buda seja algo acessível, não o é sem obstáculos, e situa as claudicações como o que há de irreduzível nesse impedimento.

Vale pontuar que Lacan enfatiza que não é como fenômeno que observa o Zen, mas como uma possibilidade de abordar as conseqüências que essa empreitada de tornar-se um Buda empresta ao pensamento dos homens. Daí, Lacan já assevera que, de fato, há conseqüências, mas o que estava inferindo? O que queria dizer com claudicações? O de que se trata é de uma relação do sujeito com um saber particular que passa a ser reconhecido no seu próprio discurso, no seu

modo de funcionar na vida, a partir da experiência analítica. Esse saber demonstra ser de uma outra ordem, que não da razão, vez que, como orienta Lacan, o que claudica, no sentido de tropeço, de corte no discurso, aponta para o desejo inconsciente do sujeito. Lacan alertava:

Para que não seja vã nossa caçada, a nós, analistas, convém reduzir tudo a função de corte no discurso, sendo o mais forte aquele que serve de barra entre o significante e o significado [...] Pelo que chegaríamos ao paradoxo de conceber que o discurso na sessão analítica só tem valor por tropeçar ou até se interromper [...] Esse corte da cadeia significante é único para verificar a estrutura do sujeito como descontinuidade no real (LACAN [1960] 1998, p. 815).

O corte no discurso é correlato da estrutura de um sujeito não-todo, barrado pela linguagem que, contudo, não impede o retorno do recalcado, pois através dela mesma o recalcado faz furo no real por essa espécie de branco, não simbolizado e sem-sentido que surpreende a linearidade do discurso do sujeito.

Nesse ínterim, Lacan supõe um saber desse lugar, do qual o sujeito não tem propriedade. E, para ele, toda possibilidade de manipulação do saber se articula ao objeto *a*: “o saber, como saber perdido, está na origem do que aparece de desejo em toda articulação possível do discurso” (LACAN [1968-69] 2008, p. 196-197).

O insabido, portanto, não diz de outra coisa senão da falta estruturante que dá origem ao sujeito do inconsciente como desejante, pois esse saber é o que falta à verdade, isto é, o que não passa pelo simbólico, o que claudica no sentido do recalçamento que é sempre malogrado (BESSET, 1997) e se reflete na heteronomia do discurso, como se ganhasse vida independentemente do ser de linguagem.

Segundo Lacan ([1953-54a] 1979, p. 222): “o que retorna do recalcado é o sinal apagado de algo que só terá o seu valor no futuro, pela sua realização simbólica, sua integração na história do sujeito” que, apenas se constituiria na experiência analítica ao desempenhar a sua função de falta ao se cortar no próprio discurso (LACAN [1960] 1998). Para poder inserir-se na estrutura linguageira, o sujeito inevitavelmente descompleta-a, barrando um significante e introduzindo uma dissimetria na cadeia. “É por uma operação de subtração na bateria significante, lugar do Outro [...] funcionando como falta, que o sujeito aparece [...] inscreve-se na cadeia significante quando nela se produzem dissimetrias, descontinuidades” (RIAVIZ, 1998, p. 46). Considerando o recalque que secciona o significante do

significado, o sujeito barrado simbolicamente só podia aparecer como falta, então marcado pela fenda, tropeço e descontinuidade no discurso, uma vez que

O saber, aqui, permanece completamente opaco, pois se trata, no numerador, da primeira relação de um saber singular, enquanto, no denominador, há a verdade, a qual ele falta como saber. Ora, é justamente dessa relação que esperamos a verdade sobre o que se passa com o saber (LACAN [1968-69] 2008, p. 196).

Desse modo, para Lacan, a verdade estava abaixo do significante, censurada, e a ela o sujeito somente teria acesso através do discurso analítico. Isto é, a verdade estaria além da barra que divide significante e significado e apenas se tornaria acessível através da análise onde o sujeito aparece, “ao fazer dos furos do sentido os determinantes de seu discurso” (LACAN [1960] 1998, p. 814), revelando a verdade da relação entre significante e significado. Na medida em que algo do sujeito nessa articulação entre significante e significado lhe aparece como estranho, exterior, insabido, é aí que o analista deve apontar o desejo (que o sujeito desconhece enquanto seu) como a verdade do sujeito, esse mortificado pelo significante.

Partindo do pressuposto de que o inconsciente só existe a partir do fora-do-sentido dos ditos, essa prática se demonstra infalível, já que se serve justo da falha, de onde é possível detectar a presença desse inconsciente (LACAN [1968-69] 2008). Desse momento da clínica lacaniana se percebeu a importância de dar vez à função do sujeito no discurso analítico, centrando-se não no seu discurso lógico, mas naquilo que nele falha, tendo em vista que essa falha decorre de uma falta impossível de ser suprida sequer pelo analista, a quem cuidadosamente cabe apenas pontuá-la, enquanto emergência do real. Este sem-sentido que irrompe para o analisante a partir do seu discurso, ao ser reconhecido pela experiência analítica, torna-se possível de ser simbolizado, de ganhar sentido. Note-se que, nesse momento, o Outro da lei, do simbólico para a clínica lacaniana, existe com toda a sua veemência. Na análise, o sujeito irá se servir dessa inconsistência do simbólico para dar sentido e significação ao que do sujeito está mortificado pelo significante do Outro materno (SOLANO-SUAREZ, 2007).

Logo, Lacan iria localizar o sujeito nos intervalos da cadeia significante; quando o discurso falha, ou seja, quando a cadeia de significantes se interrompe, é

aí que se incide na clínica através da palavra, em busca do que o sujeito não quer saber do seu desejo porque para ele está censurado, recalcado. E nessa via, afirma:

O que nos importa é *onde está a falha do que é dito?* E isso num nível em que o que se diz é distinto do que se apresenta como querendo dizer alguma coisa. No entanto, isso diz alguma coisa, sem saber o que diz, já somos forçados a ajudá-lo por meio de nossa interpretação ponderada (LACAN [1968-69] 2008, p. 195, grifo do autor).

O desejo inconsciente, aí flagrado no que claudica, aponta para uma proibição exercida no lugar de fala do sujeito, o que confessa que há uma preocupação com esse saber (LACAN [1968-69], 2008). O inconsciente é o que provoca o tropeço, as falhas, escancarando o sujeito dividido, sob a ameaça da castração. Para Miller (2007, p. 8), o inconsciente decorre do “engano na medida em que acrescentamos uma ficção [...] sentido em branco (*sens-blanc*), que valoriza o arbitrário do sentido. Quando ali acrescentamos o sentido [...] então se torna efeito do inconsciente”, o que se tornaria mais claro apenas na segunda clínica de Lacan, para a qual ele já estava se encaminhando.

A partir da interpretação do analista sobre o que se está querendo dizer com o que aparece nas falhas, o sujeito encontra um efeito de verdade que, no entanto, é efêmero: o que se deu como achado logo escapa novamente, implicando uma temporalidade particular do inconsciente, que se abre, mas volta a se fechar. “É como um corte, uma lacuna, um desfalecimento, que o inconsciente se inscreve [...] É a estrutura temporal [...] numa pulsação entre abertura e fechamento” (RIAVIZ, 1998, p. 46). Isso que interrompe a abertura do inconsciente revela uma preocupação sobre o que se tornara acessível, vez que ao elevar-se à função do saber, o que se põe em questão é o horizonte do sexual, refletindo o que pesa de proibição sobre esse saber (LACAN [1968-69] 2008).

De outro modo, assim como para tornar-se Buda, para o analisante posicionar-se enquanto sujeito do inconsciente, são os obstáculos que se interpõem sobre o saber sobre o seu desejo que se mostram como o “mais ou menos irreduzível” numa experiência analítica, enquanto assegurado de que o seu mal-estar na vida nada tem a ver com ele e que está tudo sob o seu controle. Como adverte Miller (2007), o sujeito acredita que diz o que quer, que comanda a sua vida, mas é o que o Outro quer que ele segue e, assim, faz os acasos que o impelem a um destino. Porém, no campo da linguagem, quanto mais se diz, mais se torna evidente

o furo que a sexualidade – limitada ao gozo fálico a partir da castração – faz no real que insiste no seu discurso, pelo qual o sujeito se depara com um desencontro permanente com o seu desejo, que é sempre de se fazer objeto do desejo de um Outro (KEHL, 2009).

Nesse íterim, a sessão analítica passou a definir-se pelo exercício da função de corte no discurso, visando confrontar o sujeito com o seu tropeço e conciliá-lo com o seu desejo escamoteado. Contudo, algumas questões relativas ao discurso analítico permaneciam: como designar o ser do sujeito a partir, não do que nele está morto, mas vivificado (SOLANO-SUAREZ, 2007)? Como transformar esse corte do discurso em uma manifestação do inconsciente?

4.2 Sessões curtas, por quê?

Ao usar a idéia de inconsciente como um discurso, Lacan aponta para o fora do sentido dos ditos “nesse processo de conciliação do pensamento consigo mesmo”, no qual leva-se em conta “uma regra de pensamento que tem que se assegurar do não-pensamento como aquilo que pode ser sua causa”, o que endossa a assertiva lacaniana de que a “essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala” (LACAN [1968-69] 2008, p.14 e 16). Já que é com o significante que importa lidar no discurso do sujeito e não exatamente com aquilo que está falando: à psicanálise interessa mais os significantes que o analisante utiliza para contar a sua história do que a sua história propriamente dita.

Assim, o inconsciente é alvo de um saber e é considerando a sua estrutura temporal no discurso, entre abertura e fechamento, que a análise é marcada por um tempo. Entretanto, não é de um tempo padrão, cronológico que se trata, mas de um tempo que abrange o imprevisível e o surpreendente. Na verdade, se toma ciência de uma atemporalidade do inconsciente (ASSAD, M., 2004).

É com base nessa lógica própria do inconsciente que Lacan lançaria mão da técnica das sessões curtas a partir de 1951 (GRANDI, s/d), distanciando-se do padrão de 50 minutos estabelecidos pelo movimento psicanalítico da época, para guiar-se segundo a função da fala no campo da linguagem (QUINET, 2009), isto é, segundo a palavra do analisante em sua experiência de fala. Nisso se constituía,

muito precocemente na clínica lacaniana, um saber-fazer do lado do analista frente ao sujeito alienado e seu não querer saber nada do seu desejo.

Destacando-se com uma perspectiva diferenciada da psicanálise tradicional, a sessão lacaniana foi marcada por fortes críticas e polêmicas quanto à variabilidade de duração da sessão que objetivava acelerar a entrada do sujeito no discurso analítico (GOLDENBERG, 2009). Visando o sujeito do inconsciente, a lógica do inconsciente servia de orientação, pois na sua atemporalidade não fazia sentido insistir sobre as sessões padronizadas. Visto que o inconsciente é atemporal, que tempo para a análise? Ou, a que serve a delimitação de um tempo que seja para uma sessão analítica? Somente a partir da linguagem é possível situar um tempo que, na sessão analítica, é representado pela diacronia da cadeia significante (QUINET, 2009).

Desde seu primeiro seminário, Lacan defendia uma pontuação oportuna do analista no discurso do analisante e, nos *Escritos*, em *Função e campo da fala e da linguagem*, dirá que o método das sessões curtas se aproxima do método zen, tecendo o seguinte comentário:

Não estamos aqui para defender esse método, mas para mostrar que ele tem um sentido dialético preciso em sua aplicação técnica. E não somos o único a ter feito essa observação de que ele se aproxima em última instância, da técnica designada pelo nome de zen, e que é aplicada como meio de revelação do sujeito na ascese tradicional de certas escolas do Extremo Oriente [...] uma aplicação discreta de seu princípio na análise parece-nos muito mais admissível do que certas modalidades ditas análise das resistências, na medida em que ela não comporta em si nenhum perigo de alienação do sujeito (LACAN [1953] 1998, p. 317).

O analista interromperia o analisante no meio de uma frase, no início de um gesto, de forma imprevista (GOLDENBERG, 2009), assim como as bofetadas, pontapés e bordoadas dos mestres zen motivam um efeito surpresa no discípulo. Esse modo de interrupção, especialmente para o zen, implica num fato direto, o qual não representa nem uma negativa nem uma afirmativa, mas uma experiência pura, a verdadeira fundação do pensamento e do ser, a saber, o vazio do processo mental (SUZUKI, 1969). Para o discípulo, o que está em questão é o seu despertar, a sua iluminação o que, de certo modo, se coaduna com a finalidade da análise quando o corte da sessão pelo analista busca trazer à tona o desejo inconsciente do sujeito,

que não está senão profundamente adormecido e, através desse não-pensamento (o corte) que aí é introduzido, se aposta num despertar desse saber.

Nesse aspecto, a técnica das sessões curtas na psicanálise, admite Lacan, deve ser uma aplicação discreta da técnica do mestre zen, preferível à outras modalidades utilizadas pelos analistas da época, uma vez que a técnica zen funcionaria, sem contra-indicações, em prol da desalienação do sujeito.

Em coerência com o contexto analítico, a suspensão da sessão teria a função de escandir o discurso do sujeito, com um papel de intervir “precipitando os momentos conclusivos. E isso indica libertar esse termo de seu contexto rotineiro, para submetê-lo a todos os fins úteis da técnica” (LACAN [1953b] 1998, p. 253). O corte seria, portanto, uma forma de interpretação do analista sobre a decisão do sentido, resgatando o termo com um destaque incomum para o sujeito, esse que é sempre do Outro. Essa interpretação seria responsável por quebrar a impressão da atemporalidade do inconsciente, suscitando a surpresa (ASSAD, M., 2004). Evidenciando o sujeito do inconsciente, as pontuações conduzem a uma orientação retroativa da cadeia significativa, de forma que o significativo escandido pelo corte da sessão possa suspender a submissão do sujeito àquele significativo. O analisante desse modo pode questionar-se: “por que ele me parou aí?”; “por que ele cortou quando falei isso?”; “o que falei de tão importante?”, “será que eu estava sendo chato ou falando besteiras?” (QUIINET, 2009, p. 59).

Desse modo, o corte aponta para um acontecimento psíquico importante, único e pessoal, relativo a um tempo de saber, quando se abre à possibilidade de uma precipitação decisiva na afirmação do próprio desejo (GOLDENBERG, 2009). Se o sujeito nesse momento da clínica lacaniana se situava no intervalo da cadeia significativa, a suspensão da sessão adiantava a sua aparição por intervir no progresso do seu discurso, na razão que o sujeito lhe roga, fazendo semelhança com a técnica zen, cuja fundação é a própria recusa do pensamento que, para tanto, tem na surpresa provocada pelo mestre zen a sua eficácia. De igual modo, na psicanálise

a suspensão da sessão não pode deixar de ser experimentada pelo sujeito como uma pontuação em seu progresso. Sabemos como dela calcula o vencimento para articulá-la a seus próprios prazos ou mesmo a suas escapatórias, como a antecipa, sopesando-a à maneira de uma arma, espreitando-a como um abrigo [...] a pontuação colocada fixa o sentido, sua

mudança o transforma ou o transtorna e, errada, equivale à alterá-lo (LACAN [1953b] 1998, p. 314).

A manobra do tempo vista a partir da suspensão da sessão é essencial para que o sujeito se despoje de suas defesas, do cálculo de um final de sessão previsível no qual pudesse confiar suas certezas e procrastinar-se. O corte da sessão, ao contrário, lhe impõe a insegurança, o descontrole do tempo na análise, assim muitas vezes preferindo antecipar-se naquilo que não diria de outra forma. Pois se o sujeito perde a hora, é exatamente por estar suspenso à hora do Outro (QUINET, 2009).

Nesse sentido, ao fazer uma interrupção em uma sessão, o analista está buscando a emergência de um saber próprio do sujeito, pois sua manobra temporal determina um ponto de basta na atemporalidade do inconsciente como discurso do Outro, um basta ao infinito do saber que vem do Outro, onde será introduzida a questão do desejo do sujeito como enigma, sendo, por isso, levado à produção de significantes, ao deslizamento de significantes (ASSAD, M., 2004; QUINET, 2009).

A esse respeito, lembra Lacan, nos *Escritos*, em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* ([1960] 1998, p. 380), que a alienação do sujeito lhe deixa o benefício de poder esbarrar na questão de sua essência, “na medida em que ele pode não desconhecer que o que deseja se lhe aparece como aquilo que ele não quer”, isso que se vai denotando pelo seu sofrimento e aprisionamento subjetivo. No ignorado desconhecimento de si mesmo, o sujeito “transfere a permanência de seu desejo para um eu que, evidentemente é intermitente, e, em contrapartida, protege-se de seu desejo atribuindo-lhe essas próprias intermitências”. O que Lacan esclarece é que o sujeito sofre do desencontro que há entre o seu querer e desejar, o que na análise e, por exemplo, no corte da sessão, aposta-se reverter na tentativa de retroação da cadeia significante, visando a produção de um sentido como ponto de basta ao enigmático de seu próprio desejo, para que o seu querer, enfim, possa coincidir com o seu desejo então desconhecido.

Não obstante, isso que o analista objetiva pelo sentido se mostra sem fim, num intermitente deslizamento de significantes que, muitas vezes, além de servir como produção simbólica, parece ainda comprometer o sujeito do inconsciente, quando ele se particulariza pelo seu discurso repetitivo. O que dizer desse enlace significante, além da constatação de uma mortificação do sujeito? E mais, que saber

teórico-clínico se requer do analista para lidar com esse excesso de sentido, que parece sem-sentido? Por esse método do corte da sessão, outros fins serão construídos e instituídos na *práxis* lacaniana.

Se por um lado, no início de sua clínica Lacan priorizava a reintrodução do sentido para que o sujeito pudesse se haver com a sua verdade, sempre do lado do simbólico, a partir dos anos 70, mais especificamente com o seu seminário XX, *Mais ainda* (1972-73), Lacan vai observar que existe um sentido do sentido, pelo qual essa verdade que se busca é tamponada pelo sujeito, inclusive questionando se de fato essa verdade é possível. Portanto, Lacan irá destacar que há um mais ainda na lógica do significante, motivo pelo qual nem tudo foi dito na clínica do sujeito do inconsciente, uma vez que algo insiste para além da ordem simbólica. Aí, inaugura-se uma clínica voltada para o real (FORBES, 2009), enquanto fora do sentido, indo além das palavras (simbólico) e das identificações (imaginário) até um inconsciente real.

4.3 A clínica do real: gozo e *fallasser*

Tendo em vista a atemporalidade do inconsciente, na medida em que os acontecimentos discursivos determinam o tempo lógico da duração da sessão, a insistência significativa repetitiva, denotando a mobilidade sem fim do sentido na cadeia significativa, representa uma fixação no tempo, que paralisa o sujeito (COSTA, 2008). Apesar das interrupções das sessões praticadas desde 1951, na tentativa de acelerar a entrada do sujeito no discurso analítico, havia algo que lhe escapava nessa experiência, para o que a teoria lacaniana precisava atentar, pois ainda que conduzido à via simbólica, justo por ela, o sujeito parecia paralisar-se quando de um sentido caduco a outro, terminava por, inevitavelmente, se repetir no seu discurso.

Por mais espantoso que fosse, nessa insistência repetitiva estava a causa do sofrimento do sujeito que, paradoxalmente, se aferrava à repetição significativa com um certo apego. Tais dissonâncias emergentes da clínica do sujeito do inconsciente faziam questionar sobre o que a repetição significativa apontava, enfim, pois se o

significante vinha do Outro, que tipo de benfeitoria a posição de objeto do desejo desse Outro poderia destinar ao sujeito na sua insistência significante?

Lacan, em *Televisão* (1974), vai afirmar que o inconsciente aí está implicado, e nessa medida, há duas vertentes que a estrutura, ou seja, que a linguagem fornece para o sujeito, quais sejam, a do sentido e a do sem-sentido, sendo a questão da relação sexual o que está em jogo em ambas. O inconsciente, ou seja, a insistência com a qual se manifesta o desejo, ou ainda, a repetição na linguagem, ao progredir num tecido de equívocos, de metáforas, de metonímias, evoca aí um limite para o sentido que, surpreendentemente, se reduz ao sem-sentido, ao sem-sentido da relação sexual (LACAN [1974] 1993). O inconsciente, assim, aparece na formalização de “uma cadeia de significantes que em algum lugar [numa outra cena] se repete e insiste para interferir nos cortes que lhe oferece o discurso efetivo e a cogitação que ele informa” (LACAN [1960] 1998, p. 813).

Sobremaneira, não se consegue dizer tudo pelas palavras que faltam materialmente, o que é tão recorrente nos ditos de amor. Dessa impossibilidade se concebe que a verdade (lugar do simbólico) é não toda e provém do real do sem-sentido (LACAN [1974] 1993) para a psicanálise, comprovando a inexistência da relação sexual para o inconsciente e nele demarcando uma falta estrutural, a partir da castração simbólica.

Essa, portanto, seria a questão para o discurso analítico já que, sob efeito de linguagem, o sujeito sustenta no seu discurso a esperança de encontrar essa verdade toda (uma completude), o que coloca o sujeito numa posição de impotência, uma vez que, subjetivamente, a impossibilidade dessa verdade toda não se coloca para ele. Mas, por quê?

Lacan nos diz que, justo em defesa contra o real da impossibilidade da relação sexual, a relação sexual não cessa de não se escrever (LACAN [1972-73] 2008) devido à produção ininterrupta de sentido no discurso do sujeito, o que o lança na tentativa sempre fracassada de fazer a relação sexual existir, pois na proporção em que o sentido é produzido, há também a sua fuga, vez que esse real da não-relação faz barreira e confronta o sujeito com um sem-sentido, não simbolizável.

Dessa forma, a repetição significante, a qual faz furo no simbólico, teria um fim maior, sendo ela um sinal desse real, fazendo lembrar que o sentido é sexual, o que norteia e justifica tanto a existência do sujeito quanto da cadeia significante. Contudo, daí não resulta apenas a proibição de uma realização sexual, pois se o

sujeito ainda assim é levado a acreditar nela, é porque há algo aí de uma produção, que o faz sucumbir a esse engodo.

A dificuldade do sujeito fazer sua entrada no discurso analítico e nada querer saber é então agravada por um mais além da barra do recalçamento de um saber inconsciente, esse que resiste à significação (LACAN [1972-73] 2008). É para este fator que Lacan vai se voltar na sua segunda clínica, a clínica do inconsciente real, ao se dar conta de que “[...] o inconsciente, não é que o ser pense [...] o inconsciente, é que o ser, falando goze e, acrescento, não queira saber de mais nada” (LACAN [1972-73] 2008, p. 113).

Embora Lacan tivesse se referido ao conceito de gozo desde outros momentos de seu ensino, é no Seminário XX, *Mais Ainda*, que vai articular o gozo – *jouissance* em francês, que faz homofonia com *jouis-sens* (gozo-sentido) – ao campo da linguagem, dando ao significante uma dimensão de real, corporificando-o:

[...] o significante se situa no nível da substância gozante [...] o significante é a causa do gozo. Sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo? Como, sem o significante, centrar esse algo que, do gozo, é a causa material? Por mais desmanchado, por mais confuso que isto seja, é uma parte que, do corpo, é significante nesse depósito [...] o significante é aquilo que faz alto ao gozo (LACAN [1972-73] 2008, p. 30).

Aqui, o significante funciona como o que do corpo ganha forma. Eis aí a descoberta lacaniana sobre o que há de vivificado para o sujeito, o gozo oriundo da função significante. O sujeito, portanto, não estaria plenamente mortificado pelo significante, já que há um resto de gozo (mais-gozar), inominável, que escapa e resiste à significação. Com esse gozo a linguagem faz laço e reanima o sujeito na busca pelo objeto perdido, incitando-o a uma satisfação na medida em que existe um corpo, um corpo vivo que fala. “O gozo, aqui, é um absoluto, é o real, e tal como o defini, como aquilo que sempre volta ao mesmo lugar” (LACAN [1968-69] 2008, p. 206), pois é sem palavra, está fora do sentido.

Trazendo uma nova concepção de significante, que não apenas mortifica o sujeito, mas o vivifica, a partir do corpo, Lacan faz referência à modalidade do sintoma que, nesse momento, também estará atrelado ao que do sujeito, goza. Vale apontar que, na relação gozo-sentido, significante e gozo passam a ser indissociáveis na clínica do real, onde não se pode definir um sem o outro (MAIA, s/d).

A partir do pressuposto de que há um gozo, abre-se à modalidade de um saber aí, da ordem do sexual, de um saber sobre o real da não-relação, já que o gozo vai tapear o sujeito frente à não-relação posta para o inconsciente (LACAN [1968-69] 2008).

Nesse sentido, Lacan cria uma relação de inclusão entre o sujeito desejante e o sujeito do gozo, isto é, entre saber e gozo (real). Entretanto, essa relação ele o faz para evidenciar uma insuficiência na noção de sujeito do inconsciente na relação entre saber e gozo e, nesse aspecto, a definição de sujeito que antes partia de uma falta-a-ser, passa a incluir um ponto a mais, o corpo, sua substância gozante, resultando na denominação de *falasser* (MAIA, s/d), onde o sujeito é substituído pelo ser falante, incluindo o gozo.

Partindo dessa observação, há uma quebra de paradigmas sobre a localização do sujeito no seu discurso. Se na sua primeira clínica Lacan vai situar o sujeito no intervalo entre significantes, na sua segunda clínica (do real), ele vai conceber que é justo aí que ele é aniquilado, pois onde o sujeito não se reconhece, é onde o seu inconsciente (Outro) goza dele. Sendo assim, o equívoco seria da ordem do sem-sentido, apontando o gozo como a lei do significante (LACAN [1974] 1993). Esse gozo é o que destitui a falta-a-ser do sujeito, então *falasser*, pois o seu “[...] discurso é tal que o sujeito suspende o quê nele? Exatamente sua função de sujeito [...] O sujeito, aí é sufocado, apagado, no instante mesmo em que aparece” (LACAN [1968-69] 2008, p. 19 e 21). O sujeito não se reconhece em seu discurso, quando a serviço do gozo evidencia-se que não há possibilidade de simbolização, estando imerso no sem-sentido.

Lacan qualifica o gozo como o que necessita do suporte de um corpo em termos de substância, enquanto que o sujeito, não sendo uma substância, vem da suposição de um Outro da lei, o nome-do-pai que então é organizado em torno de um núcleo de gozo. Quer dizer, o Outro está marcado por uma falta central, a do gozo como significante, pois o Outro não existe para o gozo. Diferentemente da década de 50, na qual o Outro era absoluto, onde o nome-do-pai era garantidor de sua consistência (LEITE, 2008), na década de 70, Lacan vai distingui-lo como centrado numa falta estrutural. Daí dizer que o *falasser* é, assim, uma nova definição do inconsciente pela inclusão do corpo, a partir da distinção da função do real, através do acontecimento do corpo e não mais pela relação saber e nome-do-pai (SOLANO-SUAREZ, 2007), mas entre a relação saber e gozo.

Atentou-se para o fato de que “todas as necessidades do ser falante estão contaminadas, implicadas com uma outra satisfação [...] é o que se satisfaz no nível do inconsciente” (LACAN [1972-73] 2008, p. 57) a partir da linguagem. Logo, a linguagem seria denunciada enquanto aparelho de gozo, isto é, como um meio que produz uma satisfação decorrente da entrada do ser na linguagem, o que possibilita uma satisfação do lado do inconsciente.

Na experiência analítica com o discurso do *fa/asser* surge a questão de “como definir essa satisfação” que o gozo da linguagem circunscreve, para a qual a orientação lacaniana aponta que “é preciso acreditar que haja aí, afinal, alguma coisa que claudique, já que aquilo em que nos empenhamos com respeito a essas montagens [do aparelho de gozo] é em desmontá-las” (LACAN [1968-69] 2008, p. 201-202).

Para Lacan, o saber da psicanálise gira em torno da descoberta da produção de uma satisfação que envolve o sujeito como instrumento, como corpo, no qual o gozo se insere em sua função de aparelho. Em sendo montagens, esses aparelhos de gozo tem um caráter de fixação, o que se opõe ao objetivo do discurso analítico de desmontá-los.

Na então chamada segunda clínica lacaniana, fica claro que se o significante é causa do desejo, também é causa de gozo, ao vivificar um corpo. Porquanto a linguagem como aparelho de gozo inscreve-se no horizonte do sexual, o sujeito se revela como objeto do Outro na fantasia, na localização do seu desejo, pois a fantasia, seria, assim, a tentativa de gozar do corpo do Outro como da primeira vez, motivo pelo qual o discurso repetitivo insiste como memória desse gozo na impossibilidade de repetí-lo no real (COSTA, 2008).

Contudo, como nos lembra Lacan, o fracasso sobre esse ideal declara que “[...] só se pode gozar de uma parte do corpo do Outro, pela simples razão de que jamais se viu um corpo enrolar-se completamente, até incluí-lo e fagocitá-lo, em torno do corpo do Outro” (LACAN [1972-73] 2008, p. 29). Enquanto no real o único gozo possível é o gozo fálico, como visto no capítulo anterior, na tentativa de gozar do corpo do Outro na fantasia, não se goza senão de uma parte perdida de si mesmo a partir da castração simbólica, o objeto *a* (LACAN [1968-69] 2008), aí em confluência com a alienação do sujeito (mais-gozar). Isto é, sob uma perspectiva negativa de reaver o impossível, o objeto que fora perdido a partir da castração simbólica.

A repetição assim é correlativa de uma incapacidade de nomear, de fazer uma aliança do oco do ser, do vazio que está no centro do ser do sujeito. A repetição significativa está a serviço da tapeação do saber sobre o real, pois o sujeito reluta sobre o fatídico de que, segundo Lacan, “não existe próximo, a não ser esse mesmo vazio que há em ti, teu próprio vazio” (LACAN [1968-69] 2008, p. 25).

A partir da castração – pela qual o gozo absoluto, da fusão entre mãe/criança é barrado, firmando o impossível da relação sexual – Lacan assegura um resto de gozo, do qual nada se sabe, enigmático para o sujeito e que retorna no real na repetição significativa como gozo do Outro, gozo do inconsciente que é o discurso do Outro, exposto na experiência analítica. Se o sujeito sofre, é porque o seu inconsciente goza com a causa desse sofrimento, uma vez que o desejo do sujeito não tem vez, pois indexado segundo o desejo do Outro, segundo o significante primordial (S1), o chamado traço unário ou o Um, responsável por constituir o sujeito e, através do resto de gozo, levá-lo a acreditar que é possível recuperar o que fora perdido pelo objeto *a*, seja na sua vertente topológica ou significativa.

O traço unário, segundo Lacan ([1960] 1998), decorre do dito primeiro que legífera, onipotente, que deixa rastros dos quais o significante mestre (S1) é sua insígnia com a instalação do Um, desse traço como uma fenda inaugural pela metáfora paterna, cujo efeito lógico é a própria hiância como causa, na fundação do inconsciente.

Inserido nesse ponto de vista, Lacan retoma a sua formulação de que o significante é o que representa o sujeito para outro significante, complementando-a: “um significante não pode representar a si mesmo” (LACAN [1968-69] 2008, p. 20), daí a repetição, evidenciando a necessidade de dois elementos se articularem para que haja a linguagem. A saber, se é possível o deslizamento na cadeia significativa é porque há o Um (S1), o que se escreve como efeito de significante.

Quando digo que é preciso definir o significante como aquilo que representa o sujeito para outro significante, isso significa que ninguém saberá nada dele, exceto outro significante. E outro significante não tem cabeça, é um significante [...] O sujeito, seja qual for a forma em que se produza em sua presença, não pode reunir-se em seu representante significante sem que se produza, na identidade, uma perda, propriamente chamada de objeto *a* [...] Assim, nada é identificável dessa alguma coisa que é o recurso ao gozo, um recurso no qual, em virtude do sinal, uma coisa surge no lugar do gozo, ou seja, o traço que o marca. Nada pode produzir-se aí sem que um objeto seja perdido (LACAN [1968-69] 2008, p. 21).

O traço unário (S1) que marca o lugar do gozo é também responsável pela castração, pois exige a presença do objeto *a* como o produto da separação em relação à cadeia significante, uma perda que afeta o corpo, resultante da entrada do sujeito na linguagem para que haja significação. Para Lacan, o objeto *a* como resto do processo de simbolização, não sendo redutível ao significante, não é um elemento do Outro, mas um vazio no Outro. Embora não sendo do Outro, o objeto *a* está incluído nele (LEITE, 2008).

Enquanto um significante é aquilo que, primeiramente tem efeito de significado, perpassado por uma barra, o que está além é o Um, segundo Lacan, significante “posto antes do termo e com uso de artigo indeterminado” (LACAN [1972-73] 2008, p. 25).

Se, de um lado, o significante se apóia na noção de um Outro simbólico, da lei, inscreve um menos no corpo, um desperdício de gozo, de outro lado, o significante é produtor de gozo. Com isso, se demonstra que o Um não é o Outro, bem como que a significação do sujeito não está no significante, mas fora, no objeto *a* que, como representante do objeto perdido, resto de gozo não simbolizável, conduz o sujeito ao enigma do desejo do Outro, à recuperação de um mais de gozar como consequência lógica da própria perda (SOLANO-SUAREZ, 2007; RIAVIZ, 1998).

O traço unário é, assim, a marca de gozo no Outro que visa à repetição de um gozo enigmático, sendo aí que o papel do analista se coloca, pois esse traço estrutura a fantasia e o modo de gozo do *fallasser* através do objeto *a*, pelo qual o sujeito constrói uma resposta para a questão sobre o seu desejo, embora se respaldando nesse S1 acéfalo, fora do sentido, como adverte Lacan. Esse significante no qual o sujeito fora inserido é que vai influir o lugar de onde o seu inconsciente irá gozar, causando o seu apagamento, pois o gozo não se articula com o significante. Lacan aponta a existência de uma prevalência desse significante primeiro (S1) sobre o conjunto de significantes e faz a ressalva de que “na verdade, veremos que é preciso reverter e, em lugar de um significante que interrogamos, interrogar o significante Um [pois] isso só se goza por corporizá-lo de maneira significante” (LACAN [1972-73] 2008, p. 26 e 29).

O inconsciente aponta que o sentido é sexual, logo, sem-sentido, porque essa relação esperada fracassa a partir do gozo, que comprova os limites do sentido. Ao sujeito faltaria saber sobre esse inominável do gozo do Um, uma vez que,

acreditando na potência do sentido, esse resto de gozo que não é simbolizável retorna para o sujeito como na compulsão à repetição.

Assim, “[...] existiria uma solidariedade de estrutura entre a elucubração da linguagem e o funcionamento do inconsciente [...] cuja produção de sentido sexual vem recobrir o impossível da relação sexual, que não se escreve”, o funcionamento do inconsciente conduziria à “hipótese de um sentido sexual recalçado, solidário a um gozo proibido” (SOLANO-SUAREZ, 2007).

Há, portanto, o gozo do Um separado do Outro, com o qual se busca uma ligação nesse segundo momento do ensino de Lacan. Porque não é todo barrado simbolicamente pelo Outro da lei é que o sujeito se depara com esse furo no simbólico, com um gozo sem-sentido. Quer dizer, o Um é a exceção, indicando que a função fálica fracassa, pois o Outro simbólico, o nome-do-pai, não tem respostas para tudo, é faltoso e não dá conta da inexistência sexual para o *fallasser*, uma vez que a nomeação desse gozo *princeps* lhe escapa.

O Outro do simbólico, da lei, apesar de intervir sobre o significante materno através da metáfora do nome-do-pai, introduzindo o lugar da fala para a criança através da significação fálica, ele não é inteiro, todo simbólico, e por isso não consegue dar conta plenamente do enigmático do desejo materno para a criança. No simbólico, pois, falta um significante capaz de nomear o desejo materno resultando para o inconsciente no impossível da relação sexual, o que implica dizer que o Outro da lei é também descompletado pela sua própria inconsistência, o que não impede o sujeito de fazer desse Outro incompleto, um completo ideal (GARRONI, 2009).

Desse modo, Lacan dirá que

A análise veio nos anunciar que há saber que não se sabe, um saber que se baseia no significante como tal [...] o sujeito resulta de que ele deve ser aprendido, esse saber, e mesmo ser apreciado, posto a preço, quer dizer, que é seu custo que o avalia, não como de troca, mas como de uso. O saber vale justo quanto ele custa, ele custoso, ou gostoso, pelo que é preciso, para menos adquiri-lo do que gozar dele (LACAN [1972-73] 2008, p. 102-103).

Certificando-se de que há uma relação entre saber e gozo, o papel da psicanálise será conduzir o sujeito para a produção de um saber que se sustente (S2), um querer saber que aponte para o seu desejo às custas do seu próprio gozo,

a fim de que ele possa interpelá-lo para produzir o seu S1 (COSTA, 2008), e, assim, seja extraído da cadeia gozo-discursiva, pois “[...] o desejo só nos conduz à visada da falha, quando se demonstra que o Um só se aguenta pela essência do significante” (LACAN [1972-73] 2008, p. 13). A psicanálise aposta na possibilidade de redimensionar a função do traço, propiciando uma nova leitura do lugar do sujeito na sua relação com o Outro (LIMA, s/d).

Nesse sentido, podemos sopesar a forma de abordagem da dimensão clínica na experiência analítica da segunda clínica, apesar de corroborar com Alvarenga (2000) que a primeira e a segunda clínica lacanianas são inseparáveis e insubstituíveis entre si, pois se suplementam. Ocorre que na formalização e na direção do tratamento há uma mudança, ou melhor dizendo, um acréscimo. Para o analista que interpretava as formações do inconsciente num primeiro momento do ensino laciano emprestando sentido ao discurso do seu analisante, nesse segundo momento será posta a questão do seu ato, a corporificação do gesto do analista frente às investigações sobre o modo de gozo do sujeito, ao considerar os limites do sentido.

4.4 Os koans zen e o ato analítico

Concebendo que a linguagem está baseada na não-relação, as perspectivas clínico-teóricas passam a se reconfigurar para a psicanálise laciana em direção ao real. Diferentemente do diálogo e da articulação entre um significante (S1) e outro (S2), como proposto pelo primeiro Lacan, fazendo alusão a uma intersubjetividade, atenta-se agora para um discurso que revela o gozo do Um separado do Outro simbólico, marcado pela incompletude e inconsistência. É a partir desse contexto que Forbes (1999) caracterizará o monólogo no lugar do diálogo, onde o que existe é o gozo do “blá-blá-blá-bá” à parte do Outro simbólico.

Aí, já há um reconhecimento da questão do gozo na experiência analítica e é sobre o desafio de lidar com essa nova modalidade na clínica que Lacan se empenhará nesse momento. Especialmente, porque a frustração do sujeito decorre muito mais do fato de que o gozo que ele obtém se distingue do gozo esperado, já que não há relação com a finalidade do encontro sexual, de onde Lacan evocará o

seu conhecido aforismo: “[...] eu lhe peço que você recuse o que lhe ofereço porque não é isso” (LACAN [1972-73] 2008, p. 120).

Frente a essa demanda impossível do sujeito, que não cessa de ser rememorada na sessão analítica e que está alicerçada sobre um gozo descomenssurado, Lacan retoma o Zen, para falar do contraponto do mestre zen em relação ao que lhe demanda o seu discípulo:

[...] o gozo – sem ele não poderia haver sabedoria nisso - pôde crer-se vindo a esse fim de satisfazer o pensamento do ser. Só que – jamais esse fim foi satisfeito senão ao preço de uma castração. [...] O budismo, este é trivial por renunciar ao próprio pensamento. O que há de melhor no budismo é o Zen, e o Zen consiste nisto: em te responder com um mugido, meu amiguinho. É o que há de melhor quando se quer naturalmente sair desse negócio infernal, como dizia Freud (LACAN [1972-63] 2008, p. 123).

O pensamento do ser como o deslizamento da própria cadeia significativa serve ao que o sujeito demanda com esperança de realização, porém, embora esse pensamento seja nutrido por um gozo que tem o fim de satisfazê-lo, ele não é conduzido senão a lugar nenhum, pois não há uma satisfação última que o resolva.

O budismo bem sabia disso, segundo compreende Lacan, já que sua proposta é contrária ao sistema do pensamento. Baseando-se na premissa do não-pensamento, da não-mente, o Zen se diferencia das demais seitas oriundas do budismo, justo por firmar essa quebra com um sistema lógico. A própria origem do Zen remete à demonstração de sua posição avessa a uma erudição e tradicionalismo que vinham sendo adquiridos pelos textos sagrados da doutrina budista, cuja consequência era o distanciamento da experiência viva do Zen, de sua prática, por parte dos discípulos.

Os *koans* (historietas originárias dos *mondos* – diálogos entre mestre zen e discípulo) surgem, assim, como instrumento para fazer vivificar a transmissão do Zen no Oriente, atingindo as novas gerações, tendo em vista que se relaciona com os recessos mentais, com o inalcançável da análise lógica. Lembrando a respeito do que já fora tratado no primeiro capítulo, o *koan*, segundo Suzuki (1969, p.133), não é um enigma propriamente dito, tampouco uma observação misteriosa, pois seu objetivo é mais definido: “o levantamento da dúvida, impulsionando-a até os limites últimos”.

Os *koans*, portanto, seriam uma forma de corroborar uma prática, isto é, de impelir à experiência, ao ato, que se coloca tanto do lado do discípulo, como do lado

do mestre zen, já que essa designação do Zen também convoca a uma transmissão mais efetiva, além da teoria, onde o mestre atua. Essa atuação, basicamente, se dá a fim de explicitar para o discípulo que ele não há que se ater ao significado das palavras. Para tanto, os *koans* reúnem características de um método que faz uso das palavras de modo incomum, incoerente segundo a lógica tradicional, utilizando inclusive respostas incorretas do ponto de vista doutrinário. Nesse caso, ao deparar-se com respostas que recusem o significado, o discípulo se vê imerso num total sem-sentido.

De outro modo, visando essa mesma asserção, há um método que de modo mais radical, direto, faz a recusa da verbalidade e privilegia a ação na transmissão do zen para fazer o discípulo descrever no significado das palavras, também conduzindo a um sem-sentido (ANDRADE, 2008).

Isso posto, ao afirmar que o melhor do budismo é o Zen, supõe-se que Lacan reconhece uma distinção do Zen nesse aspecto a que nos referimos, cuja transmissão ganhou solidez através de uma contestação a tudo o que estava posto, habituado para o discípulo. Às voltas com a sua experiência clínica com o *falasser*, com o sujeito acrescentado de seu corpo, marcado por um gozo e com a dificuldade de transmissão de uma psicanálise coerente com o que se impunha numa referência para além do Outro (ARANTES, 2007; LEITE, 2008), Lacan é levado a uma nova conduta com relação a ociosidade do discurso do analisante, capturado pelo que do Zen lhe convém nesse momento.

Nesse ínterim, é a maneira de proceder dos mestres zen que irá interessar a Lacan, seja através dos *koans*, seja de uma forma mais direta, pelos pontapés e bordoadas a que se referiu desde seu primeiro seminário. É nesse “responder com um mugido, meu amiguinho” que Lacan vai se deter, tendo em vista que não aponta senão para uma ruptura do sentido que, como via régia da cadeia gozo-discursiva, sugere o que há de “infernai” nesse negócio.

Dentro da concepção de que o significante-mestre (Um) detém o gozo o qual faz o sujeito buscar sentido, ao apontar a insignificância, o sem-sentido do significante, visa-se conduzir o sujeito à produção do seu próprio S1 em detrimento do S2, aqui referido ao Outro da lei. Sabendo que ao Outro simbólico falta um significante, isto é, que o nome-do-pai não dá conta de recobrir todo o gozo materno, Lacan avança com a relativização do nome-do-pai, introduzindo a pluralidade dos nomes-do-pai (SOLANO-SUAREZ, 2007) a partir da produção de um significante

mestre (S1), como o que vem de modo particular para cada sujeito, sobretudo do que lhe restou do gozo do Um a partir de uma invenção. Essa condução denota, portanto, uma atividade do analista de não-complacência para com os pedidos de seu analisante, visto que ele lhe demanda o que é da ordem do impossível.

Assim, no “ofício de analisar, ensina Lacan, “[...] o momento em que o psicanalista é verdadeiramente imprescindível é quando o tratamento emperra” (GOLDENBERG, 2009, p. 39), pois a descoberta da psicanálise é a da impotência do sujeito na tentativa de atingir a plenitude da relação sexual, essa que se designa como castração. Lacan dirá que se não há tal satisfação plena, resta a cada um inventar uma solução particular que se apóie em seu sintoma (LAURENT, s/d). Mas que saber-fazer do lado do analista para que isso proceda? O que ressoa como um “mugido” e tem seus efeitos, como comprova o Zen com a sua trivialidade?

Afinal, é para contracenar com o gozo do Um que Lacan é convocado a pensar o ato analítico, o qual, como alguns autores concordam (CESAROTTO, LEITE, 2010, p. 87), “encontrou no Zen a justificativa para a prática da busca do sentido pelo não sentido”. Através do ato analítico, que se manifestará do lado do analista ao ocupar um lugar de causa de desejo (objeto *a*), a interpretação, o silêncio, o corte, a escansão de um significante ou qualquer outro meio possível servirão de método para causar esse efeito de ruptura do sentido (CONRADO, 2000).

Pensando o ato psicanalítico, Lacan ([1969a] 2003, p. 371) dirá que “[...] o ato (puro e simples) tem lugar por um dizer, e pelo qual modifica o sujeito. Andar só é ato desde que não diga apenas 'anda-se', ou mesmo 'andemos', mas faça com que 'cheguei' se verifique nele”. Assim, através do ato analítico, há qualquer coisa de um ponto de basta que, ainda que aponte um limite, atesta um movimento que vai do sentido ao sem-sentido no discurso do sujeito, a fim de que dessa passagem advenha uma produção, uma retificação subjetiva quanto ao modo de gozo do *falasser*.

O significante não é suficiente para provocar o desejo, pois é, também, causa de gozo para o sujeito, embora ele situe o desejo na cadeia significante. Dessa forma, é preciso daí, dessa inércia significante, advir um ato para que esse desejo se torne analítico. Sendo apoiado no real, o ato analítico é bem-vindo a cada vez que, no lugar de fazer esse real desaparecer como pede o analisante, ele remete o

sujeito ao real para que saiba lidar com o impossível que, na sua vida, o faz sofrer (CONRADO, 2000).

O ato analítico surge como um limite à significação alienante do sujeito, que o faz gozar na contemplação de um Outro consistente. A partir daí, funda-se um novo sujeito através do corte no laço dos significantes singulares, reduzindo-os ao sem-sentido. Logo, a passagem em direção ao não-sentido negativiza o sentido gozado numa reprodução do duplo corte primordial do sujeito e do objeto (mãe/criança), com o diferencial de que efeito de verdade e efeito sentido-gozado são articulados (AFLALO, 2009, p. 53), isto é, real, simbólico e imaginário são enlaçados.

O ato analítico, como sabemos, é distinto de qualquer ação, não consiste em um fazer. O ato analítico consiste em autorizar o fazer do sujeito. É, como tal, um corte, é praticar um corte no discurso, é amputá-lo de qualquer censura, pelo menos virtualmente. O ato analítico é liberar a associação, isto é, a palavra, liberá-la do que a limita, para que ela se desenvolva numa rota livre. Constatamos, então, que a palavra em rota livre faz voltar as lembranças, que ela remete o passado ao presente e que ela desenha, a partir daí, um futuro (MILLER, 2008, p. 22).

O ato analítico, assim, visa abrir brechas nas certezas imaginárias do sujeito, contrariar as defesas em relação à falta de objeto na realização do seu desejo; visa à separação subjetiva e desalienação significativa, vislumbrando a não-relação, rota que poderá levá-lo a um saber-fazer-aí, na medida em que esse significante lhe falta e essa realidade, num só depois, lhe vem como efeito analítico, pondo-o diante da castração. No instante do ato analítico, o inconsciente ex-siste para o analisante. “O ato é uma estrutura em que ativo é o objeto *a* e o sujeito é subvertido”, pois o corte, como ato, não se apóia no Outro, mas no Um, furando a linguagem como aparelho de gozo. Da realização do ato é possível à “substância gozante tomar a sua forma lógica, é a isso que chamamos saber sem sujeito, cuja causa é o objeto *a* [...] idéia de que há saber, mas sem sujeito, pois o inconsciente não pensa, não calcula, só trabalha e produz esse saber” (VICENTE, s/d).

Como os *koans* ou os gestos bruscos do mestre zen, a experiência analítica só pode se valer do sem-sentido, na medida em que não há uma resposta possível de ser alcançada pelo sentido. Nesse impasse, cabe ao sujeito construir uma resposta sem o auxílio de significações e especulações (ANDRADE, 2008), sem a finalidade usual que o gozo-sentido desempenha na sua cadeia significativa. É da

perspectiva do ato analítico que o manejo do corte faz condensar a significação de gozo articulado à fantasia que circula entre o analista e o analisante. A interpretação aqui não está aberta ao sentido, tem o fim de reduzi-lo, fazer o sujeito chegar ao sem-sentido, extraindo o gozo localizado, pois a interpretação deve fazer emergir o significativo irreduzível, o que há de real no modo de ser do sujeito, o significativo fora do Outro, uma vez que o Outro todo simbólico não existe.

Segundo Laurent (s/d), na sessão analítica, as fixações do sujeito poderão ser afrouxadas, vez que o psicanalista autoriza um distanciamento daquilo que é regrado pelo sistema lógico que lhe ordena fora da sessão, provocando as certezas, permitindo questionamentos, sustentando a abertura, o enigma, a dúvida. Para Leite (2008), a ex-sistência do real refere-se ao impossível, ao não simbolizável, ao fato de que a articulação entre real, simbólico e imaginário não oferece ao sujeito um Outro consistente, pois há um furo radical no Outro, marcado por pontos de impossibilidade.

O sujeito não é aquele que pensa. O sujeito é, propriamente, aquele que engajamos, não como dizemos a ele para encantá-lo, a dizer tudo – não se pode dizer tudo –, mas a dizer besteiras, isso é tudo. É com essas besteiras que vamos fazer a análise [...] (LACAN [1972-73] 2008, p. 28).

São os dizeres do analisante que o analista irá pontuar, compondo o tecido do inconsciente. Uma vez que o próprio real opera a ruptura do sentido, pelo ato analítico se propõe uma espécie de estímulo à falha do sujeito, onde o que aparece é a castração e seu corolário, o desejo. Assim, os cortes e intervenções do analista vão se vincular ao ato, ao que está fora da cadeia significativa, vinculando-se ao que está articulado ao objeto *a*.

Segundo Aflalo (2009, p.54) “há ato analítico, por não haver ato sexual”, uma vez que “[...] o inconsciente não fala a sexualidade, mas fala dela produzindo objetos (falo, objetos parciais) que estão numa relação de metáfora e de metonímia com a sexualidade”, onde o analista deverá fazer o sujeito desacreditá-los, a partir do real da falta. Contudo, o ato do analista só tem validade se ocupa o lugar de objeto causa de desejo, vez que o que está em questão não é um encontro entre sujeitos (analista/analisante), mas o encontro entre o analisante e seu inconsciente. O ato do analista visa vivificar a marca do real que, ao sustentar a falta onde antes estava a palavra, assegura o não-dito da realidade sexual do inconsciente

(CONRADO, 2000), sendo aí que o papel do analista se coloca com a importância de acrescentar um vazio nessa produção de gozo, através do corte. Portanto, podemos questionar: como o ato analítico se engendra no *setting* analítico, a partir do semblante de objeto *a* do analista? Quais as diretrizes tomadas para que o enigma seja posto e deposto no processo analítico, como prova de um não saber, um sem-sentido?

4.5 O que sabe o zen psicanalista?

Para o analista, fazer-se semblante de objeto *a* é não ceder a nenhum dos papéis que o seu interlocutor o convoque a exercer, tampouco a qualquer ideal já existente na civilização (LAURENT, s/d). Para isso, muitas vezes, “um analista pode explicar, construir, pontuar, responder demandas, coisas até que parecem não analíticas”. Por outro lado, “pode cobrar o dobro de uma sessão ou simplesmente não cobrar nada por ela, pode também consentir com uma interrupção da análise” ou simplesmente mandar o analisante embora (CONRADO, 2000, p. 4).

O ato do analista, ao interromper o discurso do analisante, da forma que for, dirige-o para fora do significante, isto é, colocando na cena o objeto *a*, numa recusa a todo o sistema, como nos lembra a ação do mestre zen. Assim, é preciso que exista um analista e esse analista só existe na medida em que faz operar o vazio, o significante da falta. O analista, fazendo semblante de objeto *a*, é colocado no lugar do impossível, apontando para a infinitização do desejo. No lugar do psicanalista, há apenas o seu ato, cuja certeza, daí decorrente, cessa a indeterminação da busca do significante pelo sujeito, visando uma mudança da economia de gozo, a partir da qual se produzirá um novo estado, o *fa'asser*, ser de linguagem, para o qual nenhum Outro poderá mais nomear (AFLALO, 2009).

Assim, o analista é não-todo e, ao ocupar o lugar esvaziado, serve de instrumento de revelação da tarefa analisante. Quando o analisante fala, ele visa o analista como parceiro de sua fantasia, e o analista somente poderá se abster dessa ocupação se ele for esclarecido pela sua própria análise (LAURENT, s/d), a partir do que incidirá o encontro entre o analisante e seu inconsciente.

Desse modo, o analista tem um saber: ele sabe que as palavras não dizem tudo, que falta um significante, sabe, portanto, sobre o insabido, vez que permanece em contato com a sua falta-a-ser a partir da sua própria análise. É justo pelo que desconhece de seu desejo que o analista pode deter um saber, o qual Lacan chamará de douta ignorância, pois supõe um além do nome-do-pai que diz respeito ao singular do seu próprio sintoma (ASSAD, M., 2004). Fazer semblante de objeto a supõe a presença de um analista que, pela sua experiência analítica, possa se autorizar de si mesmo a agir com o seu não-saber como uma conquista analítica, pois “sabemos que, em algum lugar, nesse lugar que chamamos de inconsciente, enuncia-se uma verdade que tem a propriedade de nada podermos saber dela. Esse próprio fato constitui um saber” (LACAN [1967-68] 2008, p. 198).

Quer dizer, ao postular que não há saber nos moldes científicos, a psicanálise privilegia a invenção (GARCIA, 2009), não sem colocar um basta no relativismo. Há, pois, uma aposta naquilo que o sujeito não pode nomear a partir desse lugar do vazio, pois, visando à falta, o que se visa é o desejo, já que o lugar do vazio é oferecido para que o sujeito venha a saber do objeto que ele se fez para o Outro.

Lacan (*apud* ARANTES, 2007, p. 3) reconhece essa visada por parte do mestre zen, no Seminário XII (1965-66: inédito), *O objeto da psicanálise*:

Todo mundo sabe que um exercício zen tem alguma relação com a realização subjetiva de um vazio, embora não se saiba bem o que isso quer dizer. E nada forçamos ao admitirmos que quem quer que veja essa figura dirá que há algo como uma espécie de momento culminante que deve ter relação com o vazio mental que se trata de obter e que seria obtido – esse momento singular, brusco, que sucede à espera, que se realiza às vezes por uma palavra, uma frase, uma jaculação, uma careta, um pontapé na bunda. É certo que essas espécies de palhaçadas ou *clownerias* só têm sentido por relação a um longo preparo subjetivo (grifo do autor).

Através do exercício zen, o mestre tenta alertar o discípulo para um vazio, do qual se manifesta a vida e o próprio pensamento (WATTS, 1979), como forma de fazê-lo deparar-se com a fragilidade do sentido e atingir o estado búdico (*satori*), onde poderá encontrar-se com a sua verdadeira natureza. A partir do rompimento que a própria ação do mestre zen provoca, o que se busca é uma experiência pura, extraordinária, pois no silêncio do pensamento está o limite, no qual o vazio (*sunyata*) é a verdadeira fundação do pensamento e do ser, postulando uma dimensão intuitiva para o discípulo (COELHO, 1978; SUZUKI, 1969).

Assim, toda a sorte de *clownerias* ou palhaçadas do mestre zen têm um fim, que não é senão atingir essa espécie de saber intuitivo, bordejado pela manifestação de um vazio central, o que caracteriza uma implicação do discípulo na sua prática, vez que a ela se submete visando um fim que lhe move.

Do ponto de vista da psicanálise lacaniana, com o analisante não é diferente: este precisa estar implicado no que lhe faz sofrer, e, para isso, o analista se revela no ato, não se baseia nos fenômenos da experiência, mas empresta a sua falta-a-ser para dar lugar ao real como imprevisível, sendo aquele que aponta para o sem-sentido, para o irreduzível, orientando o sujeito para um ponto conclusivo e irreversível, um ponto incurável de uma análise, a saber, o vazio. Só assim o analisante poderá ver que a experiência analítica não trabalha para a completude, como podemos ver no exemplo a seguir:

Um analisante diz:

- Doutor, cheguei à conclusão de que sou péssimo marido, mau amante e um pai medíocre [...].

[O analista responde:]

- [...] O fato de o senhor me dizer que é péssimo marido, mau amante e um pai medíocre não diminui em nada a possibilidade de o senhor ser um péssimo marido, mau amante e um pai medíocre (FORBES, 2009, p. 17).

A segunda clínica lacaniana, portanto, exige consequência e responsabilidade, apontando um limite pelo real, um reposicionamento do lado do analisante. Miller (1998 *apud* MATTOS, 2003) afirma que o que conta no analista é um certo estado de vacuidade, um estado zen de disponibilidade ao inesperado. Trata-se de uma vacuidade fértil e atenta para aproveitar das ocasiões, como uma presença de espírito para cernir o sujeito que nada quer saber. Falando da disponibilidade do analista, Mattos (2003) afirma que não há receitas, regras, critérios uniformes, pois se as regras “são somente artifícios congruentes com o real [é preciso] dar lugar ao real como impossível de prever, como impossível de saber antecipadamente, e por essa via tocar o simbólico no real. A disponibilidade do analista é, portanto, uma disponibilidade orientada”.

Assim, a psicanálise intervém entendendo que é tributária da função do real, de modo a tratar esse real, fazendo advir o inconsciente a partir do traço unário, apontando uma repetição diferenciada, uma vez que inassimilável integralmente pela palavra. Para tanto, é o ato analítico que vai permitir ao sujeito destacar sua

marca de gozo, já que por ele uma falta é extraída da lei repetitiva da cadeia significativa (SCHERMANN, 2008), demonstrando para o sujeito a impossibilidade de realização de sua demanda, uma vez que a única relação com a verdade é a da castração. Nesse caso, se vai daquilo que explica ao que implica, a fim de que o sujeito possa parar de queixar-se e responsabilizar-se na sua condição. Não se trata mais de resolver o gozo pelo sentido, mas de saber-fazer-aí.

Enquanto a interpretação puramente leva ao saber, a partir da abertura para novos sentidos e à identificação do sujeito com o seu modo de gozo, o ato aponta o limite do sentido, o limite do saber, para a responsabilização (FORBES, 1990; 2009).

Se de um lado a interpretação segue a via do simbólico, o ato se atém a sua inconsistência. Essa falta abre o circuito da pulsação inconsciente, permitindo a construção de uma ficção no lugar de uma fixação, no instante de encontro com o real, separando-o da modalidade de repetição. “Como efeito, o sujeito tende a se precipitar na surpresa que reflete a urgência da perda de um gozo até então possivelmente ignorado”, isso que, assim como lembra Lacan a respeito do exercício zen, marca a suspensão e a interrupção de um tempo que se sucede (SCHERMANN, 2008, p. 230). O que se possibilita aí é a construção de uma rede simbólica, operando um ciframento do gozo presente no seu modo de ser, no seu sintoma, pela atividade do seu desejo. Dessa forma, o deciframento é posto apenas sob o efeito do ciframento do gozo.

Ora, se há possibilidade de deciframento, é porque há um ciframento, que corresponde à atividade do inconsciente que cifra para satisfazer objetivos de gozo. O que o inconsciente aponta é a impossibilidade de escritura do sentido sexual, caracterizando a dimensão do real para o analisante, de onde se impõe o limite do próprio ciframento (SOLANO-SUAREZ, s/d), que não é passível de ser sistematizado. Daí, a transmissão do *modus operandi* analítico exige um constante andamento:

A modalidade própria do gozo tem a ver, em cada caso, com uma contingência, com um encontro. O gozo não é programado na espécie humana. Temos aí uma ausência, um vazio. O que dá ao gozo, para cada um, uma figura singular é *uma* experiência vivida, um encontro. Aí está o escândalo. Gostariam que o gozo fosse genérico, que fosse normatizado para a espécie. Pois bem, ele não é. Aí se destroçam todos os discursos universalistas. (MILLER, 2008, p. 12).

A partir do S1, produto do discurso analítico, a repetição ganha outra dimensão, não estando mais relacionada à inércia do gozo fantasístico, mas como o que conta, traça e cifra o gozo, o que dele se perde. Assim, ao saber é posto um limite, a partir da revelação de que o Outro é falho, restando ao sentido a despreensão de captar significados, postulando-se a distância estrutural entre significante e significado, pois “o significado não tem nada a ver com os ouvidos, mas somente com a leitura do que se ouve de significante” (LACAN [1972-73] 2008, p. 39).

Daí ser o inconsciente, nesse momento, o que se acrescenta, o que é da ordem do singular, do Um. Aqui, o inconsciente não é o inconsciente do discurso do Outro, tesouro de significantes, o que o dotava de uma certa generalidade. O inconsciente, dessa forma, “repercute a introdução do Um em sua anterioridade ao Outro”. O sujeito não se deve contentar em ser falado ou de dizer o que os outros querem, mas “aceder à consistência singular do Um”, a que Lacan denominará de *sinthoma* para diferenciar do sintoma como manifestação do inconsciente (MILLER, 2007, p.3).

Uma vez que percorrer a fantasia é “livrar-se das escórias do discurso do Outro”, a clínica do real avança para a construção de um simbólico sem destinatário, sem ter o que lhe destine, já que se trata do Um absoluto, separado do Outro. Há, portanto, na segunda clínica, um desabonamento do inconsciente, onde nada mais há de decifrável, pois o que existe é uma identificação com esse ser de *sinthoma*, com o que lhe habita de real. Trata-se de um saber não a manifestar-se, o que é da ordem do que se decifra, mas um saber a ser inventado, o que convoca o *falasser* a produzir um novo inconsciente, através do qual possa saber-haver-se com a sua referência vazia (MILLER, 2007, p. 5).

Roudinesco (1994, p. 108), referindo-se a Lacan, relata: “Um dia, ao passar por um túnel ao volante do seu pequeno automóvel, ele viu um caminhão vindo em sua direção. Decidiu então seguir seu caminho: o caminhão lhe cedeu a vez”, ratificando o que Lacan afirma sobre o despertar, pois o “*saber algo não é sempre algo que se produz como um clarão?*” (LACAN [1968-69] 2008, p. 198, grifo do autor). Esse trecho nos serve para validar a sutileza do momento singular de saber para cada um, quando o significante atinge o estatuto de letra.

Para Lacan ([1960] 1998, p. 12), a verdade enquanto simbólico é “o que o saber só pode aprender que sabe ao pôr em ação sua ignorância”, quando o

imaginário engendra uma nova forma simbólica que atinge a conjuntura definida como saber absoluto: “[...] só pode ser a conjunção do simbólico com um real do qual nada mais há a esperar” (LACAN [1960] 1998, p. 812). Deixar de lado o imaginário no discurso analítico e provar o seu equilíbrio em direção ao real, a partir de uma relação entre o simbólico e o real, atesta uma virtude, que Lacan designou por *gaio saber*, ao manifestar que consiste em “não compreender, morder no sentido, mas raspá-lo o máximo possível sem que ele se torne um engodo para essa virtude” (LACAN [1974] 1993, p. 45). O saber pois, não advém senão do sem-sentido da não-relação sexual.

Como Miller (2007) já enfatizou no seu seminário *O inconsciente real*, se o deslizamento de palavra a palavra, a partir da clínica do real, foi situado num tempo anterior ao surgimento do inconsciente, o inconsciente torna-se impossível de apreender, é da ordem do não realizado, quando não passa de uma dedução, de uma atribuição realizada em torno de uma substância gozante que tem a falta como causa. Ao analista caberia, então, ressituar o inconsciente como engano, antes mesmo dele existir, quer dizer, a direção da análise é justo a essa ex-sistência do inconsciente, onde ao sujeito é permitido se separar do Outro através da construção do seu próprio S1, que adquire então um *status* de letra (litoral-literal).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: MOMENTO DE CONCLUIR

Entendendo, com Lacan, que o saber é o que falta à verdade, o que claudica, na elaboração deste trabalho, apesar de se buscar seguir uma delimitação do tema, através dos recortes que tratam do Zen em algumas obras de Lacan, pretendeu-se trabalhar, a partir daí, alguns conceitos, especialmente os que tangem à primeira e segunda clínicas lacanianas, considerando que muitos outros não foram abordados. Não houve uma preocupação em obter respostas, ao menos não nos moldes de um saber assertivo, conclusivo. Talvez se tenha buscado muito mais por invenções, construções em torno da experiência analítica como um todo (seja no exercício de uma prática clínica, na análise pessoal, nas supervisões ou numa dimensão mais teórica) e seu enlace com o Zen, tomando como exemplo o próprio Lacan ao situar o Zen-budismo no seu ensino, em direção ao real.

Dada a trajetória lacaniana até o “último Lacan” a partir dos anos 70, como é referido o momento de sua segunda clínica (do real), à qual chegamos no desenrolar deste trabalho, pudemos constatar na perenidade das referências sobre o Zenbudismo (ponto de partida desta investigação) no seu ensino, uma afeição de Lacan pelo Zen, como atesta Miller (1996 *apud* FERREIRA, 2006). Essa ligação que, anteriormente como hipótese, provocou tal pesquisa bibliográfica, vez que o Zen é referido desde o seu primeiro Seminário, em 1953, direciona para isso que do Zen interessava a Lacan, como a relação dessa doutrina com o desejo, o princípio do *sunyata* (vazio), o desapego (Nirvana) e, de modo especial, a relação do mestre zen com seus discípulos onde, através do silêncio, dos pontapés e mugidos, o Zen se faz transmitir de forma vívida.

Contrário a todo um sistema lógico, o método zen demonstra-se inacessível à razão, um modo diferenciado de saber, transformador, o qual não trata de mística, pois não há um Deus a ser cultuado e responsabilizado pelo bem ou mal-estar da humanidade. Esse método parecia convidativo à Lacan, dentro da sua proposta de subverter a ordem, de reintroduzir a psicanálise freudiana na cena analítica da sua época, quando o freudismo parecia justificar toda a sorte de práticas e ortodoxias. Lacan basicamente se propõe a fazer uma espécie de resgate do próprio conceito de inconsciente que, em sendo estruturado como uma linguagem, na sua primeira clínica, representava um saber a ser revelado, decifrado, a partir dessa estrutura eminentemente simbólica: a via da palavra. Nesse momento, sobre o qual tratamos no segundo capítulo deste trabalho, o Zen reportaria Lacan a uma busca pelo sentido pleno, onde o que fosse do plano das imagens, das identificações, deveria ser abolido.

Já num segundo tempo, do qual se tratou no terceiro capítulo, o registro do imaginário, isto é, que sustentava o sujeito na sua fantasia, ganhando importância, é configurado como o que fazia relação com o simbólico, estando um e outro de forma interdependente no advento da entrada do ser na linguagem. Até à década de 60, o Outro para Lacan era todo simbólico, quer dizer, o sujeito em uma análise se restringia àquele que habita a linguagem, que dá significância pelo nome-do-pai.

Contudo, essa clínica traria cada vez menos efeitos do que devia, convocando a uma mudança. As relações sociais começaram a mudar na década de 70 – deixam de ser verticais e começam a se horizontalizar trazendo dificuldades na transmissão da psicanálise que exigia uma nova formatação. É somente quando

conduzido ao sem-sentido, à inconsistência do Outro, que Lacan formaliza uma nova clínica, a clínica do real e vai além de Freud, da qual tratamos no quarto e último capítulo deste trabalho. Atentamos para o fato de que essa trajetória não se deu sem fazer referências ao Zen, que se torna um dos pontos-chaves em direção ao sem-sentido (CESAROTTO, O.; LEITE, 2010), o que hoje justifica uma orientação da clínica lacaniana para o real.

Lacan vai adaptar a sua prática fazendo jus ao gozo presente na cadeia significativa, ao significante da falta, pensando o ato analítico como forma de direcionar o analisante para o sem-sentido da relação sexual, fazendo equivaler os três registros: real, simbólico e imaginário. Mas se Lacan já trazia o Zen desde o início do seu ensino, esse com suas visadas sobre um esvaziamento, que mais estava para um “esvaziamento” na sua proposta de isenção do sentido, implica dizer que o real sempre estivera lá, embora ainda não tal qual, num só depois Lacan o conceberia na sua segunda clínica, com o inconsciente real, inventado. Quer dizer, o real sempre esteve na concepção de uma clínica lacaniana, na perplexidade com que Lacan se curvava ao que lhe trazia a proposta opositora do Zen, embora só tenha tomado corpo posteriormente, como um objetivo em torno do qual se respaldaria toda uma orientação lacaniana, nessa ponte com o Oriente. O que confessa essa presença implícita do real desde a inauguração do ensino de Lacan é o Zen, que o fisgou com sua forma enigmática, imprevisível e brusca no trato do mestre para com seu discípulo, auxiliando numa transposição que resultaria na passagem da primeira para a segunda clínica lacaniana, uma divisão não só puramente didática da prática de Lacan.

O enigma colocado pelo mestre zen, segundo a clínica do real, muito mais do que um deciframento, aponta para um ciframento, vez que enigmático e sem-sentido já é o gozo, na indicação de que o desejo do sujeito está alienado ao Outro. Daí a necessidade de uma transmissão contundente que faça ruptura a partir do vazio (castração), única possibilidade de despertar, de desapegar do sentido, como queiram os zen-budistas. Para a psicanálise, trata-se de despertar da impotência do sentido, da esperada plenitude sexual, desapegar o significado do significante rumo a uma infelicidade comum (BESSET, s/d), pois já que não há como desfazer-se do gozo, que o impossível dê lugar à invenção, um saber-fazer-aí, no limite do sujeito entre saber e gozo.

Lidar com o real implica deparar-se com a castração, a partir da pontuação do vazio do significante. O saber da psicanálise se refere a um saber a partir do qual deve exercer o analista com o seu não-saber. E aqui, conciliam-se a psicanálise lacaniana e o Zen, visto que de modo adjacente de um despertar intuitivo, baseado em uma experiência do lado do Zen, a psicanálise propõe uma desalienação pela invenção, que não é senão um saber que se adquire, por que não dizer, um despertar atrelado ao real. Isso que não acessa a via do *logos*, do discurso da ciência ou da religião, visa o cerne do sujeito, o que nele é irredutível, incurável, esse despertar para o real que será apontado nas escapadelas do discurso no flagra de um inconsciente que a todo tempo trabalha para proteger o sono do sujeito na sua submissão significativa, para evitar o seu despertar.

Tudo o que nesse processo emperra, diz Lacan, que deve haver algo de uma satisfação, que não é do sujeito, que sofre com isso, mas do seu inconsciente, nem tão seu, porque Outro, de onde cabe mover um significante a outro, um pensamento a outro, sem que se reinvidique por qualquer coisa de um sujeito ali, desejanste. O que faz o mestre Zen? Golpeia esse Outro, na sua consistência, o qual aparece no modo de ser do discípulo, determinando-o. O analista, por sua vez, faz ato para provocar a surpresa na imprevisibilidade do ato que é sem Outro e sem sujeito, pois se apóia no Um, fazendo o inconsciente ex-sistir para o analisante através do objeto *a*.

A finalidade dos *koans*, das bordoadas ou mesmo do ato analítico, seja na meditação zen, seja na psicanálise, é provocar o enigma, a dúvida, o vazio, vez que, os pensamentos encadeiam-se quase que livremente, isso porque há uma alienação primordial que motiva essa redundância, se não fosse pelo ponto no pensamento, que é do não-pensamento (LACAN [1968-69] 2008), onde o vazio, como ponto de basta, aponta para o limite do sentido e a castração se coloca.

Dessa forma, o analista é tão zen quanto o próprio mestre zen, vez que como semblante de objeto *a*, através do ato analítico, ele se vale do sem-sentido na experiência analítica, do que escapa à lógica do sentido, sempre sexual. É para fazer naufragar esse sentido exacerbado pelo analisante que o analista o faz confrontar como o sem-sentido, de modo a apontar um saber aí. Miller (1998 *apud* MATTOS, 2003) é categórico ao afirmar que o analista dispõe de uma presença de espírito, um estado zen, uma vez que a sua disponibilidade está orientada para o real, garantindo a imprevisibilidade e a possibilidade de o analisante tocar esse real.

São essas questões que tocam o Zen, para as quais atentou Lacan às voltas com a abordagem que lhe demandava a clínica depois de Freud. Marcando essa relação e a título de curiosidade, Guy Massat (s/d, tradução nossa), monge zen e psicanalista, em um artigo sobre Zen e Psicanálise, destaca a presença do termo Zen, na sua imagem acústica, dentro do próprio termo Psicanálise, que na tradução chinesa é *ch'na-na*.

Por ora, as conclusões levam em consideração o que escapa à mesma, isto é, à própria psicanálise, o que inquieta, atentando com seriedade para a problemática de sua transmissão que, semelhante à época de Lacan, atualmente traz muitos desafios, mais ainda em virtude das novas configurações sociais, o que apenas endossa a importância de uma abertura não só ao Zen, como outrora fez Lacan, mas a tantos outros campos que se fazem igualmente convidativos para melhor pensar um saber-fazer do lado do analista nesse enfrentamento. Como orientam tanto o Zen quanto a Psicanálise lacaniana, é apenas numa experiência, na invenção de cada um que se faz um percurso, um “caminhar” despreocupado, como já alertava Freud, contanto que nele se possa incluir um “cheguei”, acrescentado por Lacan, sabendo que há um singular aí nesse despertar que se produz como um clarão. Afinal, na psicanálise lacaniana, não se trata de explicar, mas fazer com que o sujeito possa se implicar, pois, do lado do inconsciente, não há o que ser revelado, mas antes, inventado.

Por fim, se há uma questão sobre a qual se medita em uma análise é sobre a inconsistência do Outro, para o que está fora do sentido, a fim de que o não saber dizer tudo recaia num outro tipo de saber, o de saber-fazer-aí com a sua castração, senão significando o *isso que goza em mim*, ao menos situando que a falta está para todos e que o que resta disso tudo é o que vai dizer de um si mesmo no mundo, enquanto singularidade e invenção.

REFERÊNCIAS

AFLALO, A. Ato analítico. In: SCILICET. **Semblantes e sintoma**. São Paulo: AMP/EBP, 2009, p. 53-55.

ARANTES, H. M. Lacan e o zen. **Latusa digital**. ano 4. n. 4. mar. 2007. Disponível em: <http://www.latusa.com.br/latmarteximp27_2.pdf> Acesso em: 28 mar.2010.

ASSAD, S. Circuitos do desejo, circuito infantil. **Biblioteca**, Escola Brasileira de Psicanálise. Belo Horizonte, mai./jun. 2000. Disponível em: <http://www.ebp.org.br/biblioteca/biblioteca_lista.asp> Acesso em: 26 jun.2010.

AZEVEDO, M. N. Zen-budismo: o caminho direto. In: SUZUKI, D.T. **Introdução ao Zen-Budismo**. São Paulo: Editora Pensamento, 1969, p. 33-45.

ASSAD, M. E. O tempo de saber. **Falasser**. Rev. da Delegação Paraíba. ano 1, n. 1, p. 115-121, 2004.

AMORIM, F. As implicações psíquicas da cirurgia estética. *Tempo psicanalítico*, Rio de Janeiro, v.39, p.195-224, 2007. Disponível em: <<http://www.spid.com.br/revistas/r39/13%20TP39%20-%20Fernando%20de%20Amorim.pdf>>. Acesso em: 12 abr.2010.

ANDRADE, C. S. O analista e o mestre zen. **Rev. Estudos Lacanianos**. ano 1, n. 2, ago/dez. 2008. Disponível em: http://www.fafich.ufmg.br/estudoslacanianos/pdf/art02_n15_Cleyton.pdf. Acesso em: 10 jun.2010.

ALVARENGA, E. As duas clínicas de Lacan. **Almanaque**, Instituto de psicanálise e saúde mental de Minas Gerais – 3. Texto apresentado no último encontro do Núcleo de psicose, no Instituto Raul Soares, nov. 2000. Disponível em: <<http://www.institutopsicanalise-mg.com.br/psicanalise/publicacoes/almanaque6.htm#asduas>>. Acesso em: 24 out.2010.

BUKKYŌ DENDŌ KYŌKAI, Sociedade para a divulgação do budismo. **A doutrina de Buda**. São Paulo: Círculo do livro, 1998.

BESSET, V. L. **Sujeitos desnorteados: em busca da felicidade?** Disponível em: <http://www.fundamentalpsychopathology.org/8_cong_anais/MR_312a.pdf> Acesso em: 2 abr.2010.

_____. “Quem sou eu?” a questão do sujeito na clínica psicanalítica. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**. vol. 49. n. 4, p. 64-71, 1997. Disponível em: <http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Vera_Besset_Quem_sou_eu.pdf> Acesso em: 16 jul.2010.

BLANCARD, M. Castração. In: SCILICET. **Semblantes e sintoma**. São Paulo: AMP/EBP, 2009, p. 63 -65.

BUENO, F. S. **Minidicionário da língua portuguesa**. São Paulo: FTD: LISA, 1996, p. 633.

COELHO, N. **Zen: Experiência direta de libertação**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1978.

COSTA, A. C. **Lacan e a arte zen do psicanalista: uma leitura da abertura e primeiro capítulo do Seminário I**. Disponível em: <http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/lacan_e_a_arte_2004.htm> Acesso em: 28 mar.2010.

COSTA, A. D. Tempo, repetição no final de análise. In: V ENCONTRO INTERNACIONAL DA IF-EPFCL. **Anais eletrônicos do V encontro internacional da if-epfcl**. Os tempos do sujeito do inconsciente: a psicanálise no seu tempo e o tempo na psicanálise. São Paulo: jul., 2008, p. 214-216. Disponível em: <http://afcl.campolacaniano.com.br/assets/Uploads/Textos-V-Encontro/Nova-Pasta/Anais-V-Encontro-Internacional-da-IF-EPFCL-2008.pdf>. Acesso em: 23 out.2010. 29 out.2010.

CAMARGO, L. F. E. Sujeito do desejo, sujeito do gozo e falasser. **Opção Lacaniana Online**, dez. 2007. Disponível em: <<http://www.opcaolacanianana.com.br/antigos/pdf/artigos/MAMSujei.pdf>>. Acesso em: 26 jun.2010.

CESAROTTO, O.; LEITE, M. P. S. **Jacques Lacan: uma biografia intelectual**. São Paulo: Iluminuras, 2010.

CONRADO, S. **A transferência e o analista**: um objeto em ato. Trabalho apresentado na I Jornada de Trabalhos da delegação Paraíba da EBP-ECF "O ato do analista na clínica do real", Campina Grande, 2000, 5p.

DICKER, S. Objeto a. In: SCILICET. **Semblantes e sintoma**. São Paulo: AMP/EBP, 2009, p. 256 - 259.

FREUD, S. **Sobre o início do tratamento** (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I) (1913). In: _____. Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. 12, p. 143.

FROMM, E. Psicanálise e zen-budismo. In: SUZUKI, D. T.; FROMM, E.; MARTINO, R. **Zen budismo e psicanálise**. São Paulo: Cultrix, 1960, p. 92-141.

FONTENELE, L. **A interpretação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, 56p.

FERREIRA, C. M. R. **Apresentação de pacientes**: (re)descobrimo a dimensão clínica. Belo Horizonte, 2006, 169f. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ciências humanas) - Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: <http://www.clinicaps.com.br/clinicaps_pdf/Apresentacao_de_Pacientes.pdf>. Acesso em: 25 nov.2010.

FORBES, J. **O que é a Segunda Clínica de Jacques Lacan?** São Paulo, 1990. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/geral3/jorgeforbes.html>> Acesso em: 17 jun. 2010.

_____. O analista do futuro. **Rev. Mente e Cérebro**. Coleção memória da psicanálise. Ética e técnica. Duetto Ed., São Paulo, vol. 7, p.14-19, 2009.

FIGUEIREDO, A. C.; MACHADO, O. M. R. O diagnóstico em psicanálise: do fenômeno à estrutura. **Agora**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p.1-27, dec.2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982000000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 12 set.2010.

GONÇALVES, R. M. **Textos budistas e zen-budistas**. São Paulo: Cultrix, 1992.

GARCIA, C. D. Epistemologia. In: SCILICET. **Semblantes e sintoma**. São Paulo: AMP/EBP, 2009, p. 102 -104.

GARRONI, C. G. Incompletude. In: SCILICET. **Semblantes e sintoma**. São Paulo: AMP/EBP, 2009, p. 161 -163.

GOLDENBERG, R. **Rev. Mente e Cérebro**. Coleção memória da psicanálise. Corte e costura. Duetto Ed., São Paulo, vol. 7, p. 36-41, 2009.

GRANDI, A. Jacques Lacan. **Instituto da Psicanálise Lacaniana**. Disponível em: <<http://www.psicanaliselacanianana.com/jacqueslacan/cronologialacan.html#190>> Acesso em: 7 jul.2010.

GARCIA C. Uma questão de linguagem? **Biblioteca**, Escola Brasileira de Psicanálise. Disponível em: <http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Celio_Garcia_Uma_questao_de_ling_uagem.pdf>. Acesso em: 19 fev.2010.

GONÇALVES, N. Pressupostos e procedimentos da prática analítica. **Falasser**. Rev. Da Delegação Paraíba. ano 1, n. 1, p. 69-90, 2004.

IZUTSU, T. **El kôan zen**: ensayos sobre el budismo zen. Madrid: Eyras Ed., 1978.

KEHL, M. R. **Rev. Mente e Cérebro**. Coleção memória da psicanálise. Ética e técnica. Duetto Ed., São Paulo, vol. 7, p.42- 49, 2009.

LEVESON, C. B. **Budismo**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

LEITE, M. P. A noção de Real no último Lacan. **A letra**. Ensino continuado. Aula 10. set. 1998. Disponível em: <http://www.marciopeter.com.br/links/ensino/letra/10_aula.pdf> Acesso em: 28 jun.2010.

_____. O inconsciente lacaniano. **Biblioteca**, Escola Brasileira de Psicanálise. Disponível em: <http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Marcio_Peter_O_inconsciente_lacanian.pdf>. Acesso em: 22 jul.2010.

_____. **A forclusão generalizada**, 2008 Disponível em: http://www.marciopeter.com.br/links2/destaques/dest_foraclusao.html. Acesso em: 25 nov.2010.

LIMA, C. R. A função do traço unário e a identificação ao sintoma no final de análise. **Biblioteca**, Escola Brasileira de Psicanálise. Disponível em: <http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Celso_Renno_A_Funcao_do_tra%C3%A7o_unario.pdf>. Acesso em: 12 nov.2010.

LACAN, J. **O seminário, livro 1**: Os escritos técnicos de Freud (1953-54a). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1979.

_____. **O seminário, livro 5**: As formações do inconsciente (1957-58). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. **O seminário, livro 10**: Angústia (1962-63). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. **O seminário, livro 16**: De um Outro ao outro (1968-69). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. **O seminário, livro 20**: Mais, ainda (1972-73). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958a). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998, p. 585-652.

_____. Posição do Inconsciente (1964). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998, p. 843-864.

_____. A Significação do falo (1958b). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998, p. 692-703.

_____. Do “Trieb” de Freud e do desejo do psicanalista (1964). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 865-868.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 807-842.

_____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 496-533.

_____. Do sujeito enfim em questão (1966). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 229-237.

_____. Função e campo da fala e da linguagem (1953b). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 238-324.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 793-842.

_____. O simbólico, o imaginário e o real (1953c). In _____. **Nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2005, p. 11-53.

_____. **Meu ensino** (1967/1968). Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2006.

_____. **Televisão** (1974). Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1993.

_____. (1969a). O Ato psicanalítico. In: _____. **Outros Escritos**, Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2003, p. 371-379.

LAURENT, E. Princípio do ato psicanalítico. In: CURSO VISSICITUDES DA CLÍNICA PSICANALÍTICA, **aula ministrada por Myrna Agra Maracajá**, ago. 2009.

MASSAT, G. Pourquoi s'intéresser au Zen? **Groupe psychanalytique européen de recherche et de formation sur: les causes de l'illettrisme**. Disponível em: http://www.lituraterre.org/illettrisme_topologie_et_psychanalyse-Zen_et_psychanalyse.htm. Acesso em: 26 jul. 2010.

MACHADO, O. M. R. A segunda clínica lacaniana e o campo da saúde mental. **Biblioteca**, Escola Brasileira de Psicanálise. Disponível em: <http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Ondina_Machado_A_segunda_clinica_lacanian_a_e_o_campo_da_saude_mental.pdf>. Acesso em: 20 ago.2010.

MILLER, J. As prisões do gozo. **Opção lacaniana**. Rev. Brasileira Internacional de Psicanálise. n.54, p.13-26, 2009.

_____. **Efectos terapêuticos rápidos**: conversaciones em Barcelona. Buenos Aires: Paidós, 2005, p.94.

_____. O inconsciente real. Lição IX. **Orientação lacaniana**, ano 3, n. 19, mar.2007, p. 1-10.

_____. Coisas de fineza em psicanálise. Lição III. In: DOCUMENTO DE TRABALHO PARA OS SEMINÁRIOS DE LEITURA DA ESCOLA BRASILEIRA DE PSICANÁLISE - DELEGAÇÃO PARAÍBA. **Orientação lacaniana**, ano 3, n. 11, p. 25-40, nov. 2008.

_____. Coisas de fineza em psicanálise. Lição IX. In: DOCUMENTO DE TRABALHO PARA OS SEMINÁRIOS DE LEITURA DA ESCOLA BRASILEIRA DE PSICANÁLISE - DELEGAÇÃO PARAÍBA. **Orientação lacaniana**, ano 3, n. 11, p. 1-10, mar.2007.

MAIA, M. A. Sujeito e falasser. **Opção lacaniana online**. p. 1-6. Disponível em: <<http://www.opcaolacanianana.com.br/antigos/pdf/artigos/MAMSujei.pdf>>. Acesso em: 27 jul.2010.

MATTOS, S. A disponibilidade do analista. Escola Brasileira de Psicanálise, **Agenda 1º Semestre 2003**. Belo Horizonte: EBP/Minas, 2003. p. 52-59. Disponível em: <http://www.institutopsicanalise-mg.com.br/psicanalise/memoria/Instituto%20On-Line/Psican%C3%A1lise%20e%20Sa%C3%BAde%20Mental.pdf>. Acesso em: 15 jun.2010.

NAJLES, A. R. Gozo. In: SCILICET. **Semblantes e sintoma**. São Paulo: AMP/EBP, 2009, p. 139-141.

OSHO, R. **The Zen Manifesto: freedom from Oneself**. Cologne: Rebel Publishing House, 1989.

QUINET, A. Que tempo para a análise. In: _____. **As 4 + 1 Condições da Análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007, p.49-72.

ROUDINESCO, E. A busco do absoluto. In: _____. **Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento**. São Paulo: Companhia das letras, 1994, p. 353-398.

RIAVIZ, V. N. Alienação e separação: a dupla causação do desejo. **Biblioteca**, Escola Brasileira de Psicanálise. Florianópolis, 1998. Disponível em: http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/2007/58Vanessa_Nahas_Riaviz_Aliena%20e%20separacao_a_dupla_causacao_do_sujeito.pdf Acesso em: 10 out. 2010.

SILVA, A. Daisetsu Suzuki: la autoridad y su sombra. **Virtualia**. Revista digital de orientação laciana. v.17, p. 96-110, jan./fev. 2008. Disponível em: <http://www.eol.org.ar/virtualia/>. Acesso em: 15 dez.2009.

SUZUKI, D. T. **Introdução ao Zen Budismo**. São Paulo: Editora Pensamento, 1969.

SOLANO-SUAREZ, E. Gozo e Nome-do-pai. **Opção laciana**. n. 50, p.168-170, dez. 2007.

_____. Os limites da interpretação. In: CURSO VISSICITUDES DA CLÍNICA PSICANALÍTICA, **aula ministrada por Myrna Agra Maracajá**, dez. 2009.

SALOMON, D. V. **Como fazer uma monografia**. 11ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SCHERMANN, E. Z. O tempo real na experiência analítica (o que conjuga a entrada e a conclusão da experiência de análise). In: V ENCONTRO INTERNACIONAL DA IF-EPFCL. **Anais eletrônicos do V encontro internacional da if-epfcl**. Os tempos do sujeito do inconsciente: a psicanálise no seu tempo e o tempo na psicanálise. São Paulo: jul., 2008, p. 229-231. Disponível em: <http://afcl.campolaciano.com.br/assets/Uploads/Textos-V-Encontro/Nova-Pasta/Anais-V-Encontro-Internacional-da-IF-EPFCL-2008.pdf>. Acesso em: 23 out.2010. 29 out.2010.

TERMINI, M. C. Cientificismo. In: SCILICET. *Semblantes e sintoma*. São Paulo: AMP/EBP, 2009, p. 69 -71.

TERÊNCIO, M. G. **Neutralidade analítica e pensamento oriental**. Disponível em: <<http://www.maieutica.com.br/anaislacano.htm>>. Acesso em: 14 set. 2010.

VICENT, S. O ato é remédio. **Biblioteca**, Escola Brasileira de Psicanálise. Disponível em: http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/2007/48Sonia_Vicente_O_ato_e_o_remedio.pdf>. Acesso em: 23 out.2010.

WATTS, A. **O espírito do zen**: um caminho para a vida, o trabalho e a arte no extremo oriente. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. **O budismo zen**. Lisboa: Editorial presença, LDA, 1979.

WERNECK, N. C. Lacan e cultura chinesa. Informativo digital do Instituto Brasileiro de Estudos da China e Ásia - Pacíficos - IBECAP. **Rev. Oriente Digital**. Disponível em: <http://www.ibecap.com.br/revista_orient3/ensaios_03_01.htm>. Acesso em: 14 jul.2010.