

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Cleyton Sidney de Andrade

O ANALISTA E O MESTRE ZEN:

**Um estudo sobre a técnica zen numa perspectiva de Lacan e sua aplicação
na técnica analítica**

Belo Horizonte
2006

Cleyton Sidney de Andrade

O ANALISTA E O MESTRE ZEN:

**Um estudo sobre a técnica zen numa perspectiva de Lacan e sua aplicação
na técnica analítica**

Versão final

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Luís Flávio Silva Couto

Belo Horizonte
2006

150	Andrade, Cleyton Sidney de.
A553a	O analista e o mestre zen [manuscrito] : um estudo sobre a
2006	técnica zen numa perspectiva de Lacan e sua aplicação na técnica analítica / Cleyton Sidney de Andrade. - 2006.
	107 f.
	Orientador: Luis Flávio Silva Couto.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Psicologia - Teses. 2. Psicanálise - Teses. 3. Zen-budismo - Teses. 4. Lacan, Jacques, 1901-1981. I. Couto, Luis Flávio Silva. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Mestrado em Psicologia

A Dissertação "*O Analista e o Mestre Zen: um estudo sobre a técnica Zen numa perspectiva de Lacan e sua aplicação na técnica analítica*"

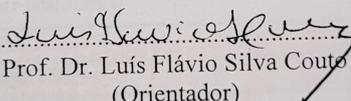
elaborada por **Cleyton Sidney de Andrade**

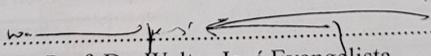
e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi aceita pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de

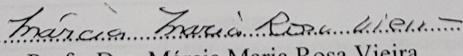
MESTRE EM PSICOLOGIA

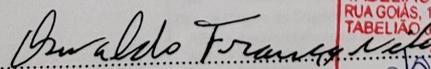
Belo Horizonte, 28 de abril de 2006.

BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Luís Flávio Silva Couto
(Orientador)


Prof. Dr. Walter José Evangelista
(Co-orientador)


Profa. Dra. Márcia Maria Rosa Vieira


Prof. Dr. Oswaldo França Neto



RESUMO

A dissertação investiga o recurso lacaniano à técnica Zen presente tanto nos Seminários quanto nos Escritos de Jacques Lacan, levando em conta, em especial, uma passagem do Seminário XX. É desenvolvida a hipótese de que o expediente Zen do koan serve a Lacan como modelo de supressão de sentido (ou, irrupção do sem-sentido), no momento em que ganha evidência em sua teorização a questão do significante *Um*. A referida técnica Zen ilustraria, assim, um modo de resposta que escapa ao “ciclo infernal” da cadeia significante, um modo de lidar com o gozo.

Palavras-chave: Lacan; técnica Zen; fala; gozo

ABSTRACT

The dissertation investigates the Lacanian resource to the Zen technique present both in the Seminars and in the Writings of Jacques Lacan, taking into account, in particular, a passage from Seminar XX. The Zen expedient serves Lacan as a model for the irruption of the meaning of meaning (or irruption of the meaningless) at the moment when the question of the signifier One gains evidence in his theorization. The aforementioned Zen technique would illustrate a way of responding that escapes the “infernal cycle” of the signifying chain, a way of dealing with jouissance.

Keywords: Lacan; Zen technique; speech; enjoyment

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	7
2. CONSIDERAÇÕES INICIAIS	11
3. UMA APLICAÇÃO DISCRETA DO PRINCÍPIO ZEN NA ANÁLISE	13
3.1 O que é o Zen?.....	15
3.2 A escrita chinesa.....	16
3.3 O vazio ou vacuidade: “wu-wei” e “wu-hsin”.....	17
3.4 As quatro nobres verdades.....	18
3.5 Princípio ou princípios do Zen?	20
3.6 Prajnaparamita Sutra.....	28
3.7 A técnica Zen.....	31
4. UM MEIO DE REVELAÇÃO DO SUJEITO MAIS ADMISSÍVEL DO QUE A ANÁLISE DAS RESISTÊNCIAS	39
4.1 A crise da técnica analítica	39
4.2 A resposta de Lacan à crise	42
4.3 Os escritos técnicos de Freud	43
4.4 Os problemas e os desvios da técnica.....	44
4.5 Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise	47
4.6 A construção de uma técnica	49
4.7 A técnica: a fala, o tempo e o ato	51
4.8 Um método com um sentido dialético preciso	56
4.9 Muito mais admissível para a revelação do sujeito	59
5. O AVESSE DO MESTRE	62
5.1 1963 - O fim de dez anos de seminários.....	64
5.2 Um corte: os quatro conceitos fundamentais.....	66
5.3 A intervenção como resposta aos novos problemas clínicos.....	72
5.4 O ato psicanalítico	74
5.5 O avesso da psicanálise	76
6. RESPONDER COM UM <i>ABOIEMENT</i>	80
6.1 Uma renúncia ao próprio pensamento	81
6.2 Se Isso fala, isso goza.....	83
6.3 Há o Um	85
6.4 O mugido do cão e o latido do boi	86

6.5 O <i>koan</i> como uma resposta do Zen	87
6.6 O MU de Joshu	91
6.7 O latido insensato do S1	96
6.8 O Zen como um saber fazer com o sentido e o gozo, ou como sair desse negócio infernai.....	98
6.9 A busca do sentido e o sem-sentido.....	100
CONCLUSÃO.....	104
REFERÊNCIAS	106

1. INTRODUÇÃO

“Antes de ter estudado o Zen durante trinta anos, via as montanhas como montanhas, e as águas como águas. Quando cheguei a um mais íntimo conhecimento, alcancei o ponto em que vi que as montanhas não são montanhas, e as águas não são águas. Mas agora que alcancei a sua essência real, estou tranquilo. Porque é justo que eu veja mais uma vez as montanhas como montanhas, mais uma vez as águas como águas” Ch’uan Teng Lu (WATTS, 1956/1990, p.156).

Em um primeiro contato com o tema deste trabalho, pode surgir uma série de idéias a respeito do que ele irá abordar. Muitas delas provavelmente em nada se aproximarão da direção a que ele se propõe, outras, talvez, chegarão bem mais perto. Para alguns, o tema pode sugerir uma discussão que passe por argumentos holísticos, para outros, pode parecer surpreendente, ousado ou inadequado. Aqueles que vencerem a primeira prova, por interesse ou por curiosidade, e tomarem a decisão de ir um pouco mais adiante do título logo verão que se trata de uma pesquisa no campo da teoria psicanalítica e mais especificamente da teoria de Lacan. Com pouco tempo, certamente perceberão que não se trata de outra coisa senão de uma tentativa de entender alguns trechos de textos de Lacan, nada mais.

Sempre me chamou muito a atenção o fato de haver diversas passagens de textos de Lacan que mencionam ou comentam assuntos relacionados ao Budismo e ao Zen-budismo, o que acabou me levando a tentar entender o motivo de tais menções. Depois de algum tempo pesquisando a respeito, três delas requisitaram um interesse mais específico, pois abordavam assuntos relacionados à técnica analítica, ou à teoria lacaniana sobre a clínica psicanalítica. A questão que começava a se constituir era em torno de qual função ocuparia as referências ao Zen para o entendimento da técnica analítica tal como era proposta por Lacan.

Foi necessário destacar essas três passagens para distingui-las das demais, uma vez que tinham em comum o ponto de vista de Lacan voltado diretamente para o método clínico e seus efeitos. Logo me perguntei acerca do motivo que levou Lacan a falar do Zen quando abordava questões relevantes sobre a técnica que era proposta por ele naquele momento. Por que não remeter-se a qualquer outro campo, como o discurso científico, por exemplo? É interessante verificar que essas referências ocorreram não uma única vez, mas por três ocasiões. Com algum tempo de investigação, logo percebi a dificuldade de compreender os motivos que levaram Lacan a falar do Zen; concluí, mais tarde, que, na verdade, o que interessava realmente era entender a função dessas referências ao Zen para o texto lacaniano e

para um possível auxílio no entendimento de algumas questões da técnica analítica lacaniana, e não discriminar os “motivos” de Lacan.

Escolhendo essa vertente da investigação, percebi que havia um trabalho de demonstração de alguns pontos semelhantes, ou de uma tímida interseção entre alguns elementos da técnica Zen e da técnica analítica, seguindo as referências deixadas pelo próprio Lacan. A pesquisa procurou não ultrapassar aqueles temas que foram o palco lacaniano para essa discussão. O texto de Lacan sempre serviu de guia para esse empreendimento; se, em alguns momentos, foram buscadas certas noções sobre o Zen, isso só ocorreu porque elas eram suscitadas pela palavra desse autor.

Por outro lado, ao erguer tais pontos de interseção, mesmo que sejam discretos, o trabalho acabou exigindo que se fizesse a demonstração das distinções entre eles e do ponto em que são radicalmente diferentes. A maior parte desse trabalho deixou de fazer parte do material que agora se coloca à disposição para uma leitura daquele que se aventurar. O que vai ser lido aqui tem um objetivo ainda mais discreto, que é o de isolar essas três referências e procurar entender cada uma delas no contexto em que são utilizadas no texto lacaniano. Portanto, não visa a aproximações ou separações entre o Zen-budismo e a Psicanálise, entre o analista e o mestre Zen, os limites ou não dessa discussão, o debate ou não desses dois campos. Nada disso.

Este estudo limitar-se-á tão-somente a procurar entender o uso e a função de tais referências naqueles textos de Lacan em que aparecem — em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, de 1953; lição de abertura do *Seminário, livro 1*, “Os escritos técnicos de Freud”, também de 1953; lição de 8 de maio do *Seminário, livro 20*, “Mais, ainda”, de 1973. São, portanto, como se vê, duas referências de 1953 e uma de 1973, em um intervalo de vinte anos. São elas:

Aliás, 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 a 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. Sem chegar aos extremos a que é levada essa técnica, uma vez que eles seriam contrários a algumas das limitações que a nossa se impõe, 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. Pois ela só rompe o discurso para parir a fala (LACAN, 1953/1998, p.316-317).

O mestre interrompe o silêncio com qualquer coisa, um sarcasmo, um pontapé. É assim que procede, na procura de 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, 1953-1954/1983, p.9).

O budismo, este é o exemplo trivial por sua renúncia 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, 1972-1973/1985, p.157).

Os dois primeiros capítulos dedicam-se, pois, ao entendimento das duas primeiras passagens, ambas de 1953; e os dois últimos capítulos procuram entender a última passagem, de 1973. Como existe essa particularidade de haver um intervalo de vinte anos entre as duas primeiras referências e a última, elas serão discutidas em relação às elaborações teóricas do momento específico em que surgem como tema para um debate. As referências de 1953 contam com conceitos lacanianos em voga nessa década e que talvez não estejam mais em uso em outros momentos de seu ensino, por exemplo. Então, toda a discussão é travada apenas com os conceitos de que Lacan dispunha naquele momento de seu ensino. Não foi feita nenhuma investigação dos temas levantados sobre a técnica Zen e a técnica analítica em 1953 à luz de conceitos que surgiram somente muito tempo depois. Do mesmo modo, ao abordar a referência de 1973, isso é feito com os instrumentos que começam a surgir na teoria lacaniana nesse momento de seu ensino.

O primeiro capítulo deste trabalho procura estudar o que é o Zen, suas origens e suas bases, mas principalmente compreender o princípio ao qual Lacan se refere quando escreve “uma aplicação discreta de seu princípio na análise”, assim como o que é a técnica Zen que lhe serve como campo de contato com a técnica analítica.

O segundo capítulo aborda o momento da psicanálise e mais diretamente da teoria e da técnica no início da década de 50, a divergência de Lacan com o método usado pela psicanálise que ele acaba considerando um desvio, a ponto de propor um retorno a Freud. Aborda também o que era o modelo técnico usado pela maioria dos analistas da época e o projeto de Lacan de recuperar o texto de Freud, retomar a fala na análise, incluir o tempo como elemento técnico fundamental e, enfim, apontar os fins aos quais um analista deve visar em uma análise, assinalando-se como, nesse contexto, a menção à técnica Zen lhe serve muito bem.

O terceiro capítulo tem o trabalho de tentar estabelecer uma ponte para o quarto capítulo e para o entendimento da referência de 1973, procurando minimizar uma possível dificuldade causada por um intervalo de vinte anos de elaborações teóricas. Nele, procurou-se selecionar alguns pontos que em 1973 seriam fundamentais e, em um movimento de retroação, recuar a três outros momentos que poderiam ser importantes para entender melhor

o que se passa na referência de 1973. Retornei, para tanto, ao *Seminário, livro 11*, “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, de 1964; ao *Seminário, livro 15*, “O ato psicanalítico”, de 1967-1968; e ao *Seminário, livro 17*, “O avesso da psicanálise”. Neles, procurei fazer um percurso que basicamente implicou a inclusão de noções até então ausentes da teoria sobre a técnica, como é o caso da pulsão e do gozo. Procurei também traçar minimamente um percurso, nesses textos, a respeito do que acontecia com a teorização sobre as intervenções do analista e do ato analítico.

Enfim, no quarto capítulo, estuda-se o novo momento da teoria de Lacan e como ele trata a questão em torno da fala, do sentido, observando-se como isso resulta em um modelo teórico para uma nova perspectiva de intervenção por parte do analista. Finalmente, mais ao final do capítulo, reflete-se sobre até que ponto a nova referência à técnica Zen pode servir a esse momento de elaboração lacaniana sobre o lugar e a função de um analista em uma análise.

2. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O início de um percurso deve conter o fim a que ele visa. Por isso, considero adequado advertir desde já o leitor sobre o que esta investigação não pretende. Ao eleger como tema de estudo o “Zen-budismo” e a “psicanálise”, é preciso dizer que não pretendo transmitir o que é o Zen. Isso caberia mais a um *Roshi*, e ele talvez optasse por um “estrondoso silêncio”, ou, quem sabe, nos mandasse embora com um pontapé. E, nesse caso, eu não teria tempo sequer para dizer que *Roshi* é a palavra japonesa para mestre Zen. Quanto mais eu tentasse escrever sobre o que é o Zen, tanto menos eu o conseguiria. Se tentasse, ao invés disso, “quebrar um vaso” ou “levantar um dedo”, ainda assim não conseguiria, pois não estaria fazendo mais que imitar algumas histórias Zen.

De modo análogo, não pretendo cometer a imprudência de propor uma “psicanálise Zen”, muito menos um “Zen analítico”. Falar de um “analista Zen” cabe, no máximo, às anedotas, e não em uma investigação que tenha outros objetivos que não o de fazer rir. Digo também que não pretendo estabelecer uma equivalência entre Zen-budismo e psicanálise, muito menos dizer que o mestre Zen é um analista, ou que um analista é, na verdade, um mestre Zen. O meu objetivo não é estabelecer paralelos e equivalências entre o Zen e a psicanálise. Nem assumir a responsabilidade de apontar as diferenças entre ambos, tarefa que pode parecer muito mais simples e fácil que mostrar as possíveis semelhanças, mas que ainda assim exigiria um esforço além das possibilidades deste trabalho.

Uma vez que nos entendamos minimamente quanto ao que não constitui meu objetivo, posso dizer o que esta investigação pretende. O uso das referências ao Zen e ao mestre Zen feitas por Lacan teriam uma função puramente exortatória, ou possuem uma aplicação rigorosa quanto a conceitos importantes de sua teoria sobre a clínica psicanalítica? O mestre Zen e a chamada “técnica Zen” são puramente alegorias no ensino de Lacan, ou se sustentam ao longo de seu ensino? Em outras palavras, ele fala para um auditório animado ou para analistas quando destaca a técnica Zen?

Pretendo, pois, investigar o Zen e o que Lacan chamou de “técnica Zen”, buscando compreender sua aplicação junto à teoria sobre a clínica e, mais especificamente, sobre o ato analítico. Procuo pesquisar o que a “técnica Zen” enunciada por Lacan pode ensinar sobre a teoria da clínica através de uma orientação lacaniana. Segundo Roger-Pol Droit, houve um pensamento que data do início do século XIX que formou um imaginário europeu sobre o budismo, resultando em uma concepção equivocada que, para alguns, perdura até hoje, de que o budismo é niilista e não passa de um “culto do nada” (DROIT, 2002, p.76).

Também é comum esse imaginário em torno de um mestre Zen, visto muitas vezes como uma espécie de “guru” dotado de “alta espiritualidade”; em torno do nirvana, visto como um “estado elevado de espírito” ou “grau consciência”; em torno do zazen (meditação sentada), como algo que leve a um “transe” ou a uma “profunda concentração”. Isso sem falar na suposta calma e tranqüilidade com tons de apatia e passividade que se esperam dos seus iniciados. Nenhuma dessas concepções dizem respeito ao Zen.

Procuro privilegiar, dentre os autores que escrevem sobre essa doutrina, aqueles que passaram pela experiência da prática do Zen com orientação formal, muito embora não façam parte, necessariamente, de uma instituição, ocupando cargos ou compromissos institucionais, mas que, notoriamente, colocaram sua produção literária, seu trabalho e seu desejo na tentativa de transmitir um entendimento crítico e adequado do Zen. Os autores usados como referência bibliográfica principal nos assuntos relacionados ao Zen são: Daisetz Teitaro Suzuki, Alan Watts, Deshimaru e Philip Kapleau.

O Zen não possui um deus para cultuar, um lugar futuro para onde os mortos se destinem, nem mesmo uma alma, muito menos dogmas, portanto, não é uma religião (SUZUKI, 1934/1999, p.59). Não é também uma “psicologia nem um tipo de ciência” (WATTS, 1956/1990, p.21). “É um exemplo do que na Índia e na China se conhece como um ‘caminho de libertação’” (WATTS, 1956/1990, p.21), algo que, de algum modo, Lacan menciona, em *Kant com Sade*, a respeito do budismo, como sendo uma “prática da salvação”. Principalmente para os chineses e japoneses, a “libertação” acontece em vida, através de uma prática.

Tratarei o Zen como uma técnica. Apesar de poder gerar alguma polêmica quanto ao termo, optei por ele para efeito deste trabalho. A intenção é manter a expressão “técnica Zen” usada em mais de uma ocasião por Lacan. Do mesmo modo, a despeito da distinção entre ética e técnica da psicanálise, optei pelo termo “técnica na análise”, como é usado no texto de Lacan em 1953. Estou ciente dos riscos dessa opção, mas espero minimizá-los ao destacar que não desconsidero, tanto no Zen quanto na análise, as diferenças importantes aí implicadas.

3. UMA APLICAÇÃO DISCRETA DO PRINCÍPIO ZEN NA ANÁLISE

O início do ensino de Lacan ocorre em 1953 com o texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, publicado no livro *Escritos*. No mesmo ano, ele começa seu seminário chamado *Os escritos técnicos de Freud*. Em ambos, Lacan faz referência ao Zen:

Aliás, 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 a 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. Sem chegar aos extremos a que é levada essa técnica, uma vez que eles seriam contrários a algumas das limitações que a nossa se impõe, 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. Pois ela só rompe o discurso para parir a fala (LACAN, 1953/1998, p.316-317).

O mestre interrompe o silêncio com qualquer coisa, um sarcasmo, um pontapé. É assim que procede, na procura de 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, 1953-1954/1983, p.9).

Nessas duas referências ao Zen, ocorre uma menção à técnica, sendo, por isso, possível considerar que isso aponta para a sua vocação no texto de Lacan: uma aplicação técnica. Nas duas passagens, o Zen é nomeado por Lacan como uma técnica e, como tal, visa a um fim. Em cada uma delas, a técnica que é investigada, segundo Lacan, objetiva fins específicos e diz respeito a conceitos e noções familiares à teoria psicanalítica, principalmente aquela vista sob a orientação desse autor. Em outras palavras, para ele trata-se de uma técnica que é um meio de revelação para o sujeito; que é muito mais admissível que certas modalidades ditas análise das resistências; uma técnica que não comporta em si nenhum perigo de alienação do sujeito; que só rompe o discurso para parir a fala; e, por fim, trata-se de uma técnica que procede a uma procura do sentido. Tudo o que Lacan aponta como resultado do uso dessa técnica é de interesse direto para a teoria da psicanálise tal como ela é entendida por ele.

Lacan elabora sua teoria sobre a clínica elencando alguns resultados a que a análise deve chegar. Dessa forma, ele também pode chamar de técnica o procedimento que permite que a análise produza tais resultados. Na sua teoria sobre a clínica, nesse momento do início do seu ensino, em 1953, dentre outras coisas, uma técnica analítica deve 1) visar a uma revelação do sujeito, 2) não se parecer com a técnica da análise das resistências, 3) não

conduzir a uma alienação, 4) deve ter meios de romper o discurso para parir a fala e também 5) empreender uma procura do sentido. Tudo isso pode ser verificado principalmente nas elaborações desse período, como, por exemplo, no texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”.

Para fins deste trabalho considero o termo “técnica” a partir de algumas referências básicas. Primeira obviamente é decorrente do fato de Lacan usar esse termo nos textos investigados. A segunda parte da indicação de Freud de que à psicanálise se aplicam três termos: um método de investigação, uma técnica de tratamento, e uma teoria. É importante atentar-se para o fato de que Lacan faz referência ao Zen nas duas passagens destacadas como uma técnica que produz os efeitos que ele, a partir de sua teoria, espera que a técnica analítica possa produzir.

O que ele chama de técnica Zen é um método, segundo a doutrina Zen, que produz alguns efeitos naqueles que nela se iniciam. Tais efeitos lhe chamam a atenção, e, sob o seu ponto de vista, se assemelham com o que ele teoriza nesse momento sobre a clínica psicanalítica. Lacan parece pinçar alguns desses efeitos que um discípulo Zen experimenta, rebatizando-os com denominações mais apropriadas à teoria que começa a desenvolver no início da década de 50. Daí essa mistura intrigante e instigante: a técnica Zen produzindo efeitos que correspondem a conceitos da psicanálise. Essa discussão só é possível se houver um campo que possa aproximá-las; caso contrário, instaurar-se-ia um muro difícil de se transpor, pois seriam dois domínios conceituais totalmente distintos: Zen-budismo e Psicanálise. A técnica Zen só pode produzir efeitos que condizem com conceitos lacanianos se, e somente se, o texto de Lacan for tomado como o fio condutor, como o campo que estabelece a relação entre ambos: a técnica Zen e a técnica analítica.

Se os resultados que a técnica Zen produz dizem respeito a conceitos lacanianos, a própria técnica Zen se torna não exatamente um conceito laciano, mas uma apropriação feita pelo autor para os fins a que ele visa. A técnica Zen é vista aqui antes como uma leitura laciana, retirada diretamente do texto desse autor, do que como o Zen de Bodhidharma, de Doguen ou de Joshu. Lacan deixa claro que não há uma equivalência entre psicanálise e Zen. A primeira não chega a alguns extremos a que o outro pode chegar. Daí se extrai uma das advertências já feitas anteriormente, de que não se pretende aqui propô-los como equivalentes, muito menos falar de um “analista zen”.

Ao seguir a expressão de Lacan: “*uma aplicação discreta de seu princípio na análise*”, pode-se dizer que existe um princípio na técnica Zen que pode ser aplicado na análise. Não se trata de uma aplicação literal, ou às últimas conseqüências, mas de uma

maneira que ele nomeia como *discreta*. O que deve realmente ser destacado é o termo *princípio*, e isso exige um exame mais detido. Se for possível encontrar no Zen um princípio aplicável à análise, cabe investigar no próprio Zen aquilo que pôde permitir a Lacan aplicá-lo ao princípio da técnica na análise. Em outras palavras, qual seria o princípio no Zen, detectado por Lacan, que lhe permitiu dizer que há uma aplicação junto à sua teoria sobre a clínica da psicanálise? O objetivo deste capítulo é tentar responder a essa questão, assim como definir o que é a chamada *técnica Zen* que parece ter interessado a Lacan de modo especial.

3.1 O que é o Zen?

Para D. T. Suzuki e Alan Watts, “o Zen é mais chinês que indiano”; “está mais próximo do Taoísmo do que do Budismo indiano” (WATTS, 1956/1990, p.21); o Zen seria o resultado de um encontro do Budismo indiano com o Taoísmo na China. Sendo assim, suas origens são tão taoístas quanto budistas. A busca pelo princípio que se aplique à análise não pode desconsiderar o corte que isso implica, muito menos o que esse encontro produziu como fundamento para o que veio a constituir-lo. Embora se conheça o Zen associado ao Japão, ele lá chegou apenas no século XII. Mesmo sendo mais conhecido como japonês, ele é mais propriamente chinês.

Para os dois autores acima citados, há dois modelos importantes de pensamento na história da China. O primeiro é o Confucionismo. Ele se estabeleceu pela especial atenção que atribui às convenções lingüísticas, éticas, legais e ritualísticas que fornecem à sociedade seu sistema de comunicação. Pode-se dizer que se preocupa com o conhecimento convencional. É através do Confucionismo que as crianças são criadas e educadas formalmente. Esse modelo de educação visa a estabelecer modos de controlar e reprimir “a natureza indócil e fantasiosa” (WATTS, 1956/1990, p.28-29), visando, em última instância, à adaptação social de cada um dos seus integrantes. Nesse sentido, a definição do lugar ocupado na sociedade e a idéia que cada um tem de si são adquiridas a partir de princípios confucionistas.

O segundo modelo de pensamento é o Taoísmo. Por ter sido uma ocupação de homens mais velhos, que se retiraram da vida social ativa, acabou representando um modo de libertação interior dos padrões convencionais de pensamento e de conduta. E, dessa maneira, é estabelecido seu principal objeto. O Taoísmo procura reparar o inevitável dano causado pela disciplina e formalismo preconizados pelos princípios do Confucionismo (WATTS, 1956/1990, p.21-35). Porém, vale observar que não se trata de uma libertação da convenção através de uma revolução; não é um movimento social nem procura sê-lo. Seu objetivo é

proporcionar um meio de libertação pessoal, ou seja, de possibilitar ao indivíduo não ser iludido nem aprisionado pela crença de que é possível recobrir a realidade através da forma e das convenções lingüísticas e sociais.

O Confucionismo cria, através da disciplina e da convenção, a crença em um “eu sou”, em uma identidade rígida e estável, que acaba controlando os impulsos hostis e qualquer outra coisa que escape ao ideal de um homem bem adaptado ao modelo da sociedade (WATTS, 1956/1990, p.21-35). Por sua vez, o Taoísmo procura a libertação desse “eu sou” e dessa identidade formalizada, que produzem, na verdade, uma alienação nas convenções sociais.

O Budismo indiano chega à China e encontra sistemas de pensamento fortemente enraizados na cultura. Mais especificamente, depara-se com o Taoísmo e com alguns princípios que forçam uma adaptação do Budismo indiano ao modo de viver e de pensar do povo chinês. O Zen é exatamente o produto desse encontro, sendo com isso mais chinês que indiano (WATTS, 1956/1990, p.49-78) e talvez, mais taoísta que budista. Para que se compreenda o princípio Zen que interessa para a leitura de Lacan, é necessário entender antes um pouco mais do Taoísmo, que influenciou de modo decisivo o Zen e a sua técnica. Segundo a leitura de Suzuki e Watts, a convenção faz com que facilmente se forme a idéia de um *eu* e, mais precisamente, de um *eu sou* (WATTS, 1956/1990, p.21-49). Cada um não só aprende como também se acostuma a atribuir um ser ao sujeito.

A soma do passado vivido e do presente, forma a idéia cada vez mais fixa, consistente e estável de um *eu*. Sendo assim, desenvolve-se também um movimento da linguagem que produz a idéia de um *eu* permanente (WATTS, 1956/1990, p.21-49). De modo análogo, a realidade se torna apreensível e passível de uma captura via representação pela palavra, ficando circunscrita em um princípio de permanência e estabilidade. O homem passa a agir como um fotógrafo que fixa e congela o instante, dando-lhe a permanência e a substância necessárias para perdurarem, quando, na verdade, não estão mais ali. Esse é um dos problemas que o taoísmo denuncia e um dos elementos que ganharão considerável importância no Zen.

3.2 A escrita chinesa

Ainda segundo Suzuki e Watts é possível que o patrimônio mais precioso da cultura chinesa seja seu idioma. O som de suas palavras mudou com o tempo e de tal modo que o chinês moderno tem pronúncias diferentes se comparado ao chinês antigo. Entretanto, os caracteres da língua escrita não mudaram desde os tempos de Confúcio.

Desse modo, curiosamente, é possível a um chinês, hoje, ler um texto antigo com a pronúncia moderna. Ou, por maior que seja ou tenha sido a variação de dialetos e até mesmo de línguas diferentes falada na China, que pode impedir que um entenda o que o outro fala, ainda assim, é possível entender o que o outro escreve, em sua própria língua, já que entre eles pode haver uma grande diferença de pronúncia, enquanto sua escrita permanece inalterada.

A língua falada pode ser ininteligível, conforme o dialeto ou o momento histórico, mas a escrita é inteligível e atravessa todas essas diferenças, ao contrário da maioria das línguas conhecidas, cujo som e escrita guardam uma relação direta. Nas línguas ocidentais, por exemplo, o material escrito só pode ser entendido se a linguagem falada é compreendida.

O pensamento chinês e seu modo de vida impuseram uma adaptação ao Budismo indiano recém-chegado, e esse modo de pensar implica certa forma de lidar com a experiência. O discurso que delimita o que é uma experiência para o Zen é resultado de um discurso mais nitidamente presente na sociedade chinesa do que na indiana. A linguagem e a escrita chinesas são uma demonstração viva dos tipos de experiência com os quais o sujeito pode deparar-se. O lugar que a escrita chinesa e a japonesa vieram a ocupar nas elaborações teóricas de Lacan é um indicativo substancial desse aspecto. Suzuki e Watts consideram que essa relação da escrita e da língua chinesa com a experiência vivenciada por cada indivíduo é uma característica importante dentro do pensamento taoísta. Sendo assim, há uma relação estreita entre a palavra e a experiência.

3.3 O vazio ou vacuidade: “wu-wei” e “wu-hsin”¹

O Tao não é uma divindade, não é um ser divino. Deus cria; Ele produz o mundo “fazendo”; os chineses diriam “wei” (WATTS, 1956/1990, p.36-47). Por sua vez, o Tao, como princípio criador, produz esse mundo *não-fazendo*; em chinês, *wu (não) wei (fazendo)*, ou seja, *wu-wei* (WATTS, 1956/1990, p.36-47). Segundo Alan Watts, essa palavra chinesa gerou uma variedade de confusões e deturpações. O mal-entendido deu margem à compreensão

¹ Apesar de encontrar atualmente no mandarim, discordâncias quanto à grafia, ou até mesmo palavras diferentes para descrever os temas de origem chinesa nesta seção, optei por manter no corpo do texto como aparece no livro de Alan Watts. Como exemplo, no mandarim, hoje, escreveríamos *Bù = não* (com a pronúncia no segundo tom), pronunciando *pú*, sem soprar, som difícil de ser diferenciado por alguém de que fale apenas o português. Do mesmo modo, coração seria *xin*, com a pronúncia no primeiro tom. O mandarim conta com quatro tons, cuja variação pode mudar completamente o significado da palavra.

equivocada de que implicava um culto do *não-fazer nada*, da imobilidade e da passividade. Porém o sentido desse *não-fazer*, para o chinês, corresponde ao que, para os ocidentais, significa o termo *cultivar* — cultivar uma horta, uma plantação, por exemplo (WATTS, 1956/1990, p.36-47). Então, *wu-wei* é a arte de não se ocupar, nem se dedicar a dar às convenções ainda mais consistência e rigidez.

Há também a palavra *wu-hsin*, que foi convencionalmente traduzida por *não-mente*. Tanto para Suzuki quanto para Watts, *não-mente* não é a ausência de mente, ou um estado alterado da consciência, ou mesmo um estado superior, um transe. Ao contrário, indica, na verdade, um modo de estar totalmente presente. E isso só pode ocorrer quando a fixidez, a permanência, a imutabilidade do eu e do mundo é abalada. Segundo esses autores, os chineses chamam de *wu-hsin* o estado em que o indivíduo se encontra libertado, livre de uma suposta consistência do eu. Pode-se entender que *wu-wei* é a palavra que aponta para a experiência do *wu-hsin*. Há um meio de se obter a *não-mente*, que é justamente pela ausência de esforço (*wu-wei*).

3.4 As quatro nobres verdades

As bases taoístas do Zen não implicam que pontos importantes de suas origens indianas tenham-se perdido completamente. O nome escolástico do Zen é *Doutrina do Coração do Buda (buddha-hridaya)* (SUZUKI, 1999, p.53), o que demonstra que, para os seguidores dessa doutrina, o ensinamento de Buda foi-se perdendo a ponto de ser necessário fazer um retorno a ele. Para eles, é preciso recuperar o que ele tem de essencial: o valor dado à experiência e não ao intelecto; apontar diretamente sem as “vestimentas da ilusão” (SUZUKI, 1999).

Do Budismo surgido na Índia, com o primeiro Buda histórico, Sidarta Gautama, ou *Sakyamuni Buda*, o Zen mantém quatro preceitos que podem ser entendidos como os fundamentos de todo Budismo. Os quatro fundamentos são chamados de “*Quatro Nobres Verdades*” (*Cattari Ariyasaccani*). São elas: 1ª - A existência do sofrimento (*Duhkha Satya*); 2ª - A causa do sofrimento (*Samudaya Satya*); 3ª - A cessação do sofrimento (*Nirodha Satya*); 4ª- O caminho que leva à cessação do sofrimento (*Magga Satya*).

1ª - Duhkha – a existência do sofrimento

Essa verdade não se traduz como uma visão fatalista do mundo, em que a vida é pura e simplesmente sofrimento. Ela pode estar muito próxima do que Freud escreveu em 1930, no

texto *O mal-estar na civilização*: “a vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis” (FREUD, 1930, p.93).

As várias maneiras sob as quais a vida se apresenta testemunham os inúmeros pontos que podem torná-la árdua demais: o corpo que envelhece, que adocece, que deixa de funcionar, que comporta uma dor, assim como a morte, as perdas, as frustrações, o fato de se estar involuntariamente ligado ao mal-estar, não se alcançar o que se deseja etc.

O fato de não se poder garantir a permanência de algumas coisas, a despeito de todas as tentativas, é causa de sofrimento. A permanência é impossível. O que existe é aquilo que chamam de *impermanência*. Há um vazio na base, há a vacuidade sobre a qual se supõe haver uma estrutura que garanta a estabilidade de uma identidade do eu e de seus objetos.

Isso, no Budismo, se chama *Anatman*, ou a não-existência do eu. Não existe o eu tal como se tenta conceber, portador de uma essência, ou mesmo uma realidade básica que possa ser captada pelo conceito, pois a vacuidade é o ponto inicial. De certo modo, isso já anuncia o segundo princípio, ou a *Segunda Nobre Verdade*, a causa do sofrimento.

2ª - *Samudaya* – a causa do sofrimento

A causa do sofrimento foi comumente traduzida como sendo o *desejo*, ou mesmo anseio. Em 1963, ao voltar de sua viagem ao Japão, onde teve oportunidade de visitar templos e mosteiros Zen e encontrar-se com um monge, Lacan diz, por exemplo, na lição de 15 de maio do *Seminário - livro 10*, “A angústia”, que *o desejo é ilusão*. Isso foi o que ele escutou desse monge que dirigia um mosteiro. Para o Zen, de fato, o desejo é ilusão.

A causa do sofrimento é o agarrar-se, o apegar-se a um esforço vão. O que mantém o sujeito nessa luta por uma causa perdida é *avidya*, ou seja, a ignorância. Então, *avidya*, ou a ignorância, é um estado em que o homem se encontra diante de *maya*, diante da ilusão. De certa maneira, tudo é ilusão. Dizer que *tudo é ilusão* significa que não se possui uma essência, uma substância que garantiria uma permanência. Esta, por sua vez, a permanência, é ela mesma uma ilusão, pois tudo está em constante mudança.

3ª - *Nirodha satya* – a cessação do sofrimento

Para o Budismo, é possível acabar com o sofrimento. Para acabar com ele e desatar o laço que amarra a vida a um sofrimento, para sair dessa prisão, o Budismo recupera a idéia de nirvana. Sua tradução vem de suas raízes no sânscrito e no pali. *Nirvana* tem um significado semelhante ao de outra palavra, que é *mokcha*, desprendimento ou libertação. Attingir o *nirvana* é alcançar a libertação, arrebentar os grilhões da prisão.

Nirvana é o modo de viver que se segue quando a tentativa de agarrar a vida, e se agarrar, chegam ao fim. É quando o efeito dessa travessia se traduz em um esvaziamento. Um esvaziamento que se produz pela experiência.

Em termos budistas, pode ser entendido como alcançar o estado de Buda, ou seja, produzir um desaparecimento do ser, ou mesmo ter o efeito de um acordar; o iluminado é aquele que se encontra desperto. Portanto, o tema do *despertar* guarda uma relação com o *esvaziamento* obtido por uma travessia. Vale dizer que não acontece intencionalmente, não pode ser provocado ou conseguido por meio de um esforço, o que seria, afinal, uma contradição. Ele deve vir espontaneamente, ou seja, sem esforço ou apego à idéia, quando se verifica através da própria experiência a impossibilidade de agarrar-se ao eu ou a qualquer outra coisa.

Conhecer o caminho de Buda é conhecer-se a si mesmo.
 Conhecer-se a si mesmo é esquecer-se de si mesmo.
 Esquecer-se de si mesmo é estar iluminado por todas as coisas do mundo.
 Estar iluminado por todas as coisas do mundo é estar liberto do corpo, da mente e dos outros”.

É o que diz um trecho de um famoso texto Zen chamado *Shobogenzo*, de autoria de Doguen.

4ª- *Magga Satya* – O caminho que leva à cessação do sofrimento

Para cessar o sofrimento, há um caminho possível, que o Budismo chama de Senda do Caminho Óctuplo, ou *Os oito degraus do Dharma*, composto por oito preceitos que devem ser levados em conta e praticados, para que essa travessia seja efetiva. Em outras palavras, há um caminho e um método que implicam necessariamente uma experiência que tem que ser vivida pela própria pessoa.

3.5 Princípio ou princípios do Zen?

“Uma aplicação discreta de seu princípio na análise”; a partir dessa citação, pode-se dizer que, segundo Lacan, o Zen possui um princípio. Isso pode dificultar a investigação, uma vez que alguns autores que escreveram sobre o Zen falam de princípios, no plural. Serão abordados, a seguir, de maneira breve, três autores que enunciam a existência de princípios do Zen e a maneira como cada um os expõe. São eles: Taisen Deshimaru, Erich Fromm e Alan Watts.

A - Os princípios do Zen segundo Taisen Deshimaru:

O crescimento do Zen, principalmente na Europa, deve muito ao trabalho desse mestre japonês. Discípulo do mestre Kodo Sawaki no Japão, Deshimaru foi para a Europa em 1968, radicando-se na França, onde se dedicou, ao longo de quinze anos, à transmissão do Zen, falecendo em 1983. Escreveu inúmeros textos direcionados ao leitor ocidental que posteriormente foram reunidos em forma de livros. Entre eles, está *O anel do caminho: palavras de um mestre Zen*. Um dos capítulos desse livro leva o nome de “Os sete princípios do Zen de Doguen”.

A primeira frase desse capítulo é: “Se procurarmos alguma coisa, incidiremos no erro”, o que parece ser uma alusão ao princípio do vazio, levando-se em conta que, na verdade, não há nada a se procurar, posto que o que realmente existe é o vazio. Em seguida, ele enumera cada um dos sete princípios:

- 1 - “Prática e satori são unidade”.
- 2 - “Nós mesmos e Buda somos semelhantes”.
- 3 - “Sem a prática do zazen não há budismo de verdade”.
- 4 - “Receber por si mesmo [...] o satori” através do zazen; “zazen significa tornar-se íntimo de si mesmo”.
- 5 - “O ensinamento, a prática, o satori não existem separadamente”.
- 6 - “Precisamos estar além do Buda. O apego excessivo faz-nos separá-lo de nós e transformá-lo num objeto transcendente.” – “A atitude mais exata é agir com um espírito *mushotoku*, sem finalidade nem proveito.”
- 7 - “O corpo e o espírito são unidade” (DESHIMARU, 1983/2001, p.27-30).

B - Os princípios do Zen segundo Erich Fromm:

No livro *Zen-budismo e psicanálise*, da autoria de D. T. Suzuki, Erich Fromm e Richard de Martino, encontra-se um capítulo com o título: “Princípios do Zen-budismo”, escrito por Erich Fromm. Nesse capítulo, o autor diz que seu intuito é falar dos princípios do Zen que se relacionam com a psicanálise.

Segundo ele, a essência do Zen é alcançar a iluminação, o *nirvana*, o *satori*. Ao se tomar a técnica como “todo conjunto de regras aptas a dirigir eficazmente uma atividade qualquer” (ABBAGNANO, 1982, p.905), nesse sentido, não se distinguindo “nem da arte nem da ciência” (ABBAGNANO, 1982, p.905), considerando-as como procedimentos aptos a alcançar certos efeitos, tanto Lacan quanto Fromm partem do mesmo ponto, na medida em que o segundo considera o Zen uma arte. Conforme as palavras desse autor, o Zen é “a arte de

descobrir a natureza do próprio ser; é o caminho do cativo à libertação; libera nossas energias naturais; impede que fiquemos loucos ou alijados; e nos impele a expressar nossa capacidade de felicidade e amor” (FROMM, 1999, p.133-134).

Nesse caso, os “princípios” seriam os pontos de partida que tornam possível a arte de atingir tais resultados. Ele não os enumera tão claramente como acontece no texto de Deshimaru. A seguir, faz-se um resumo deles, em forma de itens, não levando em conta uma ordem de importância, mas apenas a ordem em que aparecem no texto de Fromm:

- 1- Não há uma dualidade entre eu e não-eu; “é a síntese de subjetividade-objetividade”; a percepção da dualidade é uma percepção deformada.
- 2- “Qualquer explicação será desnecessária”; “não é uma visão intelectual”.
- 3- “A resposta [...] à vida não pode ser dada pelo pensamento”.
- 4- “A experiência do *satori* não pode ser transmitida intelectualmente”.
- 5- É preciso “desfazer-se de muitas sínteses mentais, que estorvam a verdadeira visão”.
- 6- Há uma transmissão entre mestre e discípulo.
- 7- Seu método “consiste em colocar-nos num dilema” (FROMM, 1999, p.132-141).

Além de expor o seu ponto de vista sobre os princípios do Zen, esse autor se dedica à demonstração do que considera ser uma conexão entre o Zen-budismo e a psicanálise e, ainda, entre o mestre Zen e o analista. Para ele, a “presunção de incompatibilidade entre o Zen-Budismo e a Psicanálise resulta apenas de um exame superficial de ambos” (FROMM, 1999, p.141). Para ele, na verdade, há uma afinidade notável entre ambos. Segue a exposição sucinta de alguns argumentos desse autor que visam a defender essa hipótese.

Já se viu que Lacan e Fromm partem de um mesmo ponto: para um, trata-se da técnica Zen, e, para o outro, da arte do Zen. Será preciso verificar então se também chegam a um ponto comum. Fromm considera que essa conexão entre o Zen e a psicanálise já se percebe na orientação ética que afirma ser comum entre ambos. Nesse caso, o objetivo é o mesmo para os dois: “O objetivo do Zen transcende a meta do comportamento ético, e o mesmo acontece com a Psicanálise. Pode-se dizer que ambos os sistemas presumem que a consecução da sua meta traz consigo uma transformação ética” (FROMM, 1999, p.144). Tanto um quanto outro visam mais que a uma “ética, mas sua finalidade não poderá ser atingida se não se verificar uma transformação ética” (FROMM, 1999, p.144) no indivíduo.

Fromm vai ainda mais longe na visão de uma afinidade ou quase identidade entre o Zen e a psicanálise. Ele acredita que o objetivo do Zen é a iluminação, o *satori*; assim como o objetivo da psicanálise, “como o formulou Freud, é tornar consciente o inconsciente, substituir o Id pelo Ego” (FROMM, 1999, p.156). Na sua visão, essa é a finalidade da técnica

analítica. Seguindo o comentário do autor, essa proposta de tornar consciente o inconsciente foi inicialmente contaminado pela necessidade terapêutica de curar os sintomas. Porém, com a “introdução do conceito de instinto de morte e de eros e o desenvolvimento dos aspectos do Ego nos últimos anos provocou-se certa ampliação dos conceitos freudianos relativos ao conceito do inconsciente” (FROMM, 1999, p.156). Essa ampliação resulta em uma nova leitura do que seria “recuperar o inconsciente”: “significa chegar ao estado de apreensão imediata da realidade, sem distorção e sem interferência da reflexão intelectual; significa sobrelevar o anseio de apegar-se ao ego, de adorá-lo; significa abrir mão da ilusão de um ego separado indestrutível” (FROMM, 1999, p.157). Esse seria o novo significado para a “eliminação do recalque”, além de vários outros significados que relaciona.

Fromm vê nos pontos acima elementos para encontrar na psicanálise uma finalidade que pode ser lida em termos de uma “arte de viver”, e que isso a capacita como uma “orientação humanística”. Essa meta mais ampla que a pura e simples cura dos sintomas, cuja finalidade é apenas terapêutica, leva à possibilidade de uma apreensão e de uma resposta mais criativa diante do mundo. Enfim, possibilita uma nova compreensão.

Esse autor é ainda mais enfático: “se levarmos às suas derradeiras conseqüências o princípio de Freud da transformação do inconsciente em consciência, aproximar-nos-emos do conceito de iluminação” (FROMM, 1999, p.160). É importante atentar para as palavras usadas por Fromm, “se levarmos às suas derradeiras conseqüências”; dessa maneira, chega-se a conclusão de que a finalidade de uma análise é o que no Zen se chama de iluminação ou *satori*.

Um outro ponto de conexão dos dois sistemas, como ele mesmo nomeia, é a necessidade de uma figura que esteja em uma posição diferente e que possa cumprir o papel de um “guia, alguém que já tenha passado pela experiência” (FROMM, 1999, p.144) e que, por isso mesmo, possa orientar o paciente ou o discípulo. Para Fromm, o que se diz do mestre Zen “se aplica (ou deveria aplicar-se) ao psicanalista” (FROMM, 1999, p.145). Para ele, se não há uma equivalência entre ambos, deveria haver.

Para esse analista que deveria ser como um mestre Zen se apresenta mais uma afinidade que diz respeito justamente à ação do analista. O Zen se utiliza de um método que visa a encantar o aluno, e o meio para fazê-lo advém do uso do *koan*. “O *koan* veda ao aluno buscar refúgio no pensamento intelectual; o *koan* é como uma barreira que impossibilita a fuga” (FROMM, 1999, p.146), e ainda diz que o “analista faz — ou deveria fazer — algo parecido. Impende-lhe evitar o erro de alimentar o paciente com interpretações e explicações” (FROMM, 1999, p.146); de modo semelhante ao mestre Zen, o analista deve “afastar, uma

por uma, as racionalizações, as muletas, até que o paciente, não podendo escapar, rompa através das ficções que lhe atravancam a mente e experimente a realidade” (FROMM, 1999, p.146), ou seja, que torne consciente algo que era inconsciente.

“Esse processo produz, não raro, muita ansiedade, que, por sua vez, poderia dificultar a ruptura, não fora a presença tranqüilizadora do analista” (FROMM, 1999, p.146). Essa tranqüilidade é obtida através não de palavras que possam explicar algo ou atenuar o sofrimento, mas sim pelo analista estar ali presente. Ele traz mais uma semelhança entre a iluminação e a forma de obtê-la e os efeitos da psicanálise: a técnica analítica deve evitar o caminho da compreensão intelectual com explicações teóricas complicadas, pois é característico de “toda compreensão verdadeira em Psicanálise o fato de não poder ser formulada intelectualmente. [...] A autêntica compreensão psicanalítica é súbita; chega sem ser forçada ou sequer premeditada” (FROMM, 1999, p.153). Aqui, o modo de aquisição súbita faz referência ao conceito de *satori*, que será investigado posteriormente.

Sugiro que o leitor observe que os princípios do Zen-budismo levantados por Fromm são justamente os pontos através dos quais ele estabelece e procura demonstrar que há uma afinidade entre o Zen e a psicanálise, ou talvez até uma equivalência. É possível dizer, seguindo as palavras desse autor, que, para ele, os princípios do Zen são os princípios que regem os objetivos de uma análise. Para ele, há uma afinidade entre os princípios que sustentam a finalidade de ambos.

Destacou-se, de início, que ele afirma ser o objetivo do Zen a aquisição do *satori*, da iluminação, e depois, que um fim ampliado para uma análise aproxima-se exatamente do conceito de iluminação. Portanto, há quase uma equivalência entre o Zen e a psicanálise, nesse aspecto. Mesmo levando-se em conta a diferença de entendimento da teoria psicanalítica entre Erich Fromm e Lacan, ainda assim é curioso notar algumas semelhanças nos pontos que cada um elege do Zen para pensar a psicanálise: o tema da ilusão e alienação do eu; uma ruptura com o pensamento ou racionalização; uma menção ao mestre Zen; seu modo de transmissão; um possível recurso ao *koan*; e aos fins a que cada um visa. Porém essas semelhanças não se apresentam de modo estrito, não são absolutas, mas tão-somente se sustentam se a presente leitura puder ser quase superficial. Pode-se apontar dois principais elementos da discussão que acenam para uma distinção entre Erich Fromm e Lacan em relação ao modo de abordarem a afinidade entre o Zen e a psicanálise.

O primeiro ponto pode ser extraído da própria palavra dos dois autores: Lacan sugere “uma aplicação discreta do seu princípio na análise” (LACAN, 1953/1998, p.317), enquanto Fromm diz que, “se levarmos às suas derradeiras conseqüências”, pode-se aproximar o fim a

que visa uma análise ao conceito de iluminação. É verdade que Fromm se refere às derradeiras conseqüências do princípio de Freud de recuperar o inconsciente, como ele diz. Mas é possível arriscar a hipótese de que, mesmo sem o afirmar diretamente, é plausível ler em seu texto que ele procede do mesmo modo com o uso daquilo que chamou de princípios do Zen-budismo. Ele parece ter levado às derradeiras conseqüências a aplicação dos princípios do Zen para a conexão que faz com a psicanálise.

A série de conferências que originou o livro *Zen-budismo e psicanálise* foi realizada em agosto de 1957 no Departamento de Psicanálise da Escola de Medicina da Universidade Autônoma do México. Por sua vez, o texto de Lacan “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” data de setembro de 1953. Apesar de este ter sido publicado apenas em 1966, não obtive informações que indiquem que essa passagem sobre “uma aplicação discreta do seu princípio” possa ter sido acrescentada por ocasião da edição dos *Escritos*, em 1966. Se isso tivesse acontecido, seria possível supor que a aplicação discreta poderia ser uma resposta de Lacan a Erich Fromm. Como não há essa indicação, o que se tem é que o que Lacan escreveu antecede em quatro anos o texto de Fromm. Por outro lado, também não encontrei dados para afirmar que Fromm tenha lido essa passagem do texto de Lacan, para que se pudesse suspeitar que, na verdade, era Fromm que dava uma resposta a Lacan.

Excluída as duas possibilidades acima, assim como um eventual debate dos dois autores sobre esse tema, estabelece-se aqui um possível campo de debate entre ambos. Afinal, uma aplicação discreta de um princípio difere de modo significativo de uma aplicação às últimas conseqüências, inclusive se o princípio for o mesmo.

O segundo ponto de distinção do modo de abordagem entre os dois autores talvez seja mais evidente. Fromm acredita que, se a meta é a mesma, o método é inteiramente diferente. Para Fromm, o método psicanalítico, “totalmente diverso do método Zen, treina a consciência a deitar a mão ao inconsciente de outra maneira.[...]”. Examina o desenvolvimento psíquico da pessoa desde a infância e procura recuperar experiências anteriores, a fim de ajudá-la a experimentar o que agora recalca. (FROMM, 1999, p.161).

Para ele, o Zen e a psicanálise chegam a um mesmo fim, têm o mesmo objetivo, e é possível aplicar os princípios de um às derradeiras conseqüências para se chegar a tais fins comuns. Porém os métodos para empreender tal tarefa diferem totalmente um do outro. Fromm considera que o conhecimento do Zen tem função relevante para clarear a teoria e a técnica analítica. “Embora difira da Psicanálise pelo seu método, o Zen poderá intensificar o foco, projetar nova luz sobre a natureza da compreensão e realçar o sentido do que é ver, do que é ser criativo, do que é superar as contaminações e as falsas intelectualizações”

(FROMM, 1999, p.162). E ainda: “o pensamento Zen aprofundará e ampliará os horizontes do psicanalista” (FROMM, 1999, p.162) e o ajudará a atingir o objetivo mais amplo de sua prática. Para Erich Fromm, o psicanalista pode tomar o exemplo da técnica Zen para aprofundar e ampliar seus horizontes. Em contrapartida, em Lacan, detecta-se uma posição diferente desta. Já se fez referência aqui à primeira distinção, que passa por uma *aplicação discreta* e não às *derradeiras conseqüências*, mencionada por Fromm.

A segunda diferenciação entre os autores aqui considerados pode ser encontrada no próprio texto de Lacan de 1953: “não estamos aqui para defender esse método, mas para mostrar que ele tem um sentido dialético preciso em sua aplicação técnica” (LACAN, 1953/1998, p.316). Portanto, pode-se dizer que o interesse de Lacan se debruça sobre um método e uma técnica, “da técnica designada pelo nome de *zen*, e que é aplicada como meio de revelação do sujeito” (LACAN, 1953/1998, p.317).

O intuito de Lacan não parece ser o de estabelecer uma equivalência entre o Zen e a psicanálise, nem de dizer que a análise produz sujeitos iluminados ao final, mas tão-somente que se pode fazer uma aplicação discreta de um princípio do Zen na técnica analítica. Portanto, o interesse recai mais sobre a própria técnica. Com isso, uma aproximação discreta dos dois campos tem como tema central a técnica, ao contrário do que propõe Fromm, que acha que é esse o ponto em relação ao qual ambos se distanciam.

C - Os princípios do Zen segundo Alan Watts

Alan Watts foi um filósofo inglês que recebeu instrução budista na Buddhist Lodge, em Londres, onde conheceu D. T. Suzuki, tornando-se uma espécie de aluno permanente, admirador e de certo modo colaborador. Foi membro do corpo de pesquisas da Harvard University e escreveu vários livros sobre o Zen e sobre o Taoísmo. No livro *O Budismo Zen*, ainda não publicado no Brasil, há uma segunda parte intitulada “Princípios e prática”. Portanto, novamente, a indicação de princípios e não de um princípio.

O primeiro capítulo da segunda parte recebe o nome de “Vazio e maravilhoso”, enquanto os demais são: “Calmamente sentado, nada fazendo”; “Za-zen e o koan”; “O Zen nas artes”. Os três últimos se dedicam à prática, e o primeiro, aos princípios. São eles, aqui resumidos:

1 - Não existe qualquer *eu-próprio*. “O nosso problema é que o poder do pensamento nos dá a capacidade de construir símbolos de coisas [...] uma idéia de nós próprios.” E ainda: “aprendemos a identificar-nos com a nossa idéia de nós próprios” (WATTS, 1956/1990, p.148). “Daí o sentimento subjetivo de um ‘ego’ que ‘tem’ uma mente, de um sujeito,

interiormente isolado, a quem sucedem involuntárias experiências” (WATTS, 1956/1990, p.148). “O zen indica que o nosso precioso ‘ego’ é apenas uma idéia” (WATTS, 1956/1990, p.150) e que a “identificação do homem com a sua idéia de si próprio dá-lhe um especioso e precário sentimento de permanência” (WATTS, 1956/1990, p.151). Em outras palavras, trata-se da afirmação de que o eu não existe, que não passa de uma ilusão, pois, na verdade, onde se supõe sua existência há um vazio. E esse vazio tem um nome, *sunyata*.

2 - Não se deve perseguir um fim porque esse fim não existe. Assim como o eu, esse lugar ou condição de uma finalidade a ser alcançada também é uma ilusão. “O Zen começa no ponto em que já nada existe para tentar alcançar, nenhum ganho a haver. Muito enfaticamente, o Zen não deve ser encarado como um sistema de aperfeiçoamento pessoal, ou modo de se tornar um Buda” (WATTS, 1956/1990, p.154). Ou seja, nem mesmo se tornar um iluminado, atingir o *satori*, deve ser um objetivo a que se deve almejar alcançar. Nesse ponto, Watts diverge notoriamente de Fromm, que acha que um dos princípios do Zen é obter, alcançar a iluminação.

Para Watts, uma busca por um fim, uma finalidade, um bem, um aperfeiçoamento, ou mesmo se tornar Buda, ser iluminado, tem relação direta com a idéia de um eu e um apego a ela. Todos seriam objetivos do eu, que, na verdade, não existe. Querer algo, mesmo que seja se tornar iluminado, é a rigor uma contradição com o princípio do vazio. Portanto, o segundo princípio guarda uma coerência com o primeiro, quase podendo reuni-los em um mesmo e único princípio: *sunyata*, *vazio*.

3 – “O Zen criou o método (*upaya*) do ‘apontar diretamente’ a fim de escapar a este círculo vicioso, a fim de lançar o real imediatamente sob a nossa atenção” (WATTS, 1956/1990, p.156). “É esta a razão pela qual os mestres falam do Zen tão pouco quanto possível, e lançam contra nós a sua concreta realidade. Essa realidade é o ‘tal-qual (ismo)’ (*tathata*) do nosso mundo natural e não verbal” (WATTS, 1956/1990, p.157). Ou seja, o mundo e a realidade “tal qual” se apresentam de um modo particular, não verbal ou sem intermediações simbólicas, de difícil apreensão para o homem. Um cenário que impõe uma relação direta com a realidade que pode produzir dificuldade de se dar qualquer tipo de resposta. Do ponto de vista do Zen, pode-se dizer que, às vezes, tenta-se fechar as portas para esse tipo de impacto com especulações racionalistas ou com uma falsa idéia de eu ou de uma nova ilusão.

O método de apontar diretamente abre mão das explicações racionais e apela para uma irracionalidade que visa a fechar o caminho a qualquer especulação. O princípio desse método é também o vazio, uma vez que ele parte da concepção de que o mundo tal qual, ou tal como

é, é vazio de especulações e significações, não é estável e permanente. Ele contempla que o mundo tal qual é impõe o risco de um encontro com uma realidade que se apresenta através de uma experiência não-verbal, desprovida do auxílio da palavra e da linguagem. Para ver o mundo na perspectiva desse “tal qual (ismo)”, nas palavras de Watts, é preciso que os mestres Zen interrompam toda teorização e especulação, é preciso arrancar o pensamento, proceder a uma renúncia ao pensamento. Então, o apontar diretamente visa a possibilitar a visão de que o mundo tal qual se apresenta é vazio de significações.

Em resumo, o método do *apontar diretamente* é a base que sustenta os *mondos* e os *koans*, assunto que será examinado mais adiante. Neste momento, é muito importante lembrar que Lacan se interessa por um método que tem um sentido dialético preciso em sua aplicação técnica. Nesse caso, o método do apontar diretamente tem uma função fundamental na aplicação da técnica Zen, assim como aquilo que o sustenta; no ponto de vista de Alan Watts, é o *princípio do vazio*.

Apesar de abordar o que parece ser, de início, três princípios, Watts conduz sua argumentação a uma possível conclusão de que, na verdade, os três são sustentados por um único princípio: o *vazio*. Ele não o afirma, explicitamente, mas trata-se de uma conclusão a que se pode chegar se se seguir o que ele escreveu em seu livro, mencionado anteriormente, e principalmente no capítulo sobre os princípios, que ele mesmo chamou de “Vazio e maravilhoso”.

3.6 Prajnaparamita Sutra

Quando o Bodhisattva da compaixão Avalokiteshvara praticava as profundezas de Prajna Paramita, ele claramente percebeu o Vazio e a não-existência de todas as coisas, livrando-se desta forma da dor e do sofrimento.

Ó Sariputra, aqui a forma é o Vazio e o Vazio é a forma, tudo que tem forma é exatamente o Vazio e tudo que é Vazio é exatamente a forma. Dessa maneira, as sensações, as concepções, a discriminação e a consciência são também vazias e desprovidas de substância.

Ó Sariputra, o Vazio de todas as coisas não foi criado e não pode ser destruído e, dessa maneira, no Vazio não há forma, não há sensações, não há discriminação e não há consciência. Não há olho, não há ouvido, não há nariz, não há língua, não há corpo e não há mente. Não há cor, não há som, não há cheiro, não há gosto, não há tato e não há fenômenos. Nada existe desde o reino da visão até o reino da consciência, não há ignorância nem a extinção da ignorância, não há nascimento, não há sofrimento, não há causa do sofrimento, não há velhice, não há morte, não há extinção do nascimento, extinção do sofrimento, da velhice ou da morte, não há sabedoria e iluminação e nada há para ser ganho.

Como nada há para ser ganho, o Bodhisattva vive em Prajna Paramita e não há obstáculos, não há medo, e, muito além dos pensamentos ilusórios, ele atinge o Paranirvana. Todos os Buddhas do passado, do presente e do futuro obtiveram completa sabedoria e perfeita iluminação praticando Prajna Paramita. Saiba, então, e

repita o grande Mantra, o brilhante e inigualável Mantra que completamente elimina todo o sofrimento — essa é a verdade, e mentira. Estabeçam este Mantra e digam: Gate! Gate! Paragate! Parasamgate! Bodhi svaha! Prajna Paramita Sutra!²

Esse *sutra* também é conhecido como o “Sutra do Coração”. A palavra *sutra* em sânscrito (*sutta* em pali) significa discurso ou literalmente *parte integrante*. São “aforismos e soma de frases de grande significado, em que se explicam as regras do rito, da moral e da vida cotidiana” (HOMENKO; SILVA, 1985, p.273).

Prajna é uma palavra sânscrita que quer dizer sabedoria e consciência, sem discriminação, enquanto *paramita* significa *atravessar para o outro lado*. Esse *sutra* propõe a questão no que tange à *prajna* como o caminho para um estado além da dualidade (“o outro lado”) (SCOTT; DOUBLEDAY, 2000, p.205).

O *Prajnaparamita* é um dos mais antigos livros canônicos budistas traduzidos para o chinês, contendo 262 ideogramas chineses na tradução de Hsüan-chuang (SUZUKI, 1976, p.220). Esse livro contém a doutrina budista que declara que todas as coisas são vazias (SUZUKI, 1976, p.240) e que não possuem uma natureza própria, uma essência. Já o *Prajnaparamita Sutra*, traduzido e citado acima, é um texto breve e bastante resumido sobre o *Prajnaparamita*.

Os *sutras* sempre são recitados sem serem traduzidos, como se o som mesmo da transliteração fosse operador. Se as frases são ininteligíveis em qualquer sentido, tanto melhor, e quanto mais ininteligíveis forem ao serem deixadas no original, mais efetivas serão (SUZUKI, 1976, p.229). O fato de serem pronunciadas e ao mesmo tempo serem ininteligíveis pode funcionar em concordância com o próprio sentido que transmitem: de que tudo é vazio; “a forma é o Vazio e o Vazio é a forma”.

O *vazio* que recebe o nome de *sunya* ou *sunyata* é uma das mais importantes noções não só do Zen, mas de toda a tradição budista *mahayanica*. Quando dizem que todas as coisas são vazias, os budistas não se referem a uma visão niilista do mundo e da realidade (SUZUKI, 1976, p.224). Pelo contrário, na verdade, afirmam que, em última instância, a realidade e o mundo não podem ser qualificados por categorias lógicas e racionais sem que isso implique um ônus considerável.

² Tradução disponível para uso da Sala Zadan, zendo (sala onde se pratica o zazen) de Belo Horizonte sob a direção do monge Ryokei, ordenado pelo Monge Ryotan Tokuda em 1992 e recebeu nova ordenação pelo Dosho Saikawa Roshi, abade do Templo Bushin Ji. Para quem quiser consultar outras traduções, sugere-se: D.T. Suzuki. *Ensayos sobre Budismo Zen – Tercera serie*, 1976, p.221-222; e ainda David Scott e Tony Doubleday *O Livro de Ouro do Zen*, 2000, p.205-207.

Em geral, adota-se a concepção de que o *Prajnaparamita* ensina “exclusivamente a filosofia do Vazio (*sunyata*)” (SUZUKI, 1976, p.256). Na versão mais conhecida da tradução do sânscrito para o chinês feita por Hsüan-chuang, são enumerados 18 formas de vazio que são detalhadamente comentadas por Nagarjuna (SUZUKI, 1976, p.256). Seguem apenas os dois primeiros que aqui mais interessam: 1) “O vazio das coisas interiores”; ele significa que “todas as nossas atividades psicológicas não têm detrás delas ego-alma, como comumente imaginamos” (SUZUKI, 1976, p.257). 2) “O vazio das coisas exteriores”; ele significa que, nos objetos e no mundo, “não há detrás deles substâncias auto-governantes”, ou seja, é a “ausência-de-ego das coisas” (SUZUKI, 1976, p.257). Portanto, segundo um dos maiores textos canônicos do Budismo e do Zen-budismo, o *Prajnaparamita*, assim como do *sutra*, correspondente ao livro, o *Prajnaparamita Sutra*, o princípio de sua doutrina é o princípio do Vazio.

Fazendo uma releitura dos sete princípios do Zen apontados por Taisen Deshimaru agora à luz do *Prajnaparamita Sutra* é possível identificar que todos eles seguem estritamente uma mesma direção: não há dualidade porque não há forma, tudo é vazio; não há nem mesmo sabedoria nem iluminação, não há o que ser buscado, por isso podemos nos restringir à prática e nesse caso o próprio exercício do *zazen* não como um caminho para algo ideal, posto que é vazio, mas ele mesmo como um modo de experiência do vazio.

Procedendo do mesmo modo com os princípios levantados por Erich Fromm, ainda resta um outro comentário: de início, parece que a mesma regra usada para as palavras de Deshimaru se estende a ele, uma vez que apontam para um princípio geral do vazio. Porém, a leitura que esse autor faz contradiz o próprio princípio que ele tenta transmitir. Ao verificar que o ponto em comum dos princípios que transmite é também o vazio, ele cai na contradição de dizer que o objetivo do Zen é atingir o *satori*, a iluminação. Entretanto, ao abordá-la desse modo, está dando a ela uma forma, uma substância, como se fosse algo a ser ganho, e, segundo o *sutra* citado: “não sabedoria e iluminação e nada há para ser ganho”.

Então, retornando a Lacan:

Sem chegar aos extremos a que é levada essa técnica, uma vez que eles seriam contrários a algumas das limitações que a nossa se impõe, 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).

Agora pode-se levantar a hipótese de que, muito provavelmente, o princípio a que se refere Lacan, nesse texto, seja o *Vazio*.

Procurando entender as palavras de Lacan, seria possível fazer uma aplicação discreta do princípio do *Vazio* da técnica Zen na análise, pois isso parece muito mais admissível do que certas modalidades ditas análise das resistências, na medida em que essa técnica que tem como um princípio o *Vazio* não comporta em si nenhum perigo de alienação do sujeito, posto que, por partir desse *Vazio*, não oferece nenhuma forma ou imagem a que o sujeito possa se agarrar, ou alienar.

3.7 A técnica Zen

Uma vez que já se tem idéia do que é seu princípio, resta saber o que é a técnica Zen. Lacan referiu-se a ela também da seguinte forma: “O mestre interrompe o silêncio com qualquer coisa, um sarcasmo, um pontapé. É assim que procede, na procura de sentido, um mestre budista, segundo a técnica *zen*” (LACAN, 1953-1954/1983, p.9).

De modo geral, a técnica Zen envolve a relação de três fatores que se relacionam, podendo formar, dependendo do ponto de vista, um único fator. O monge Philip Kapleau denominou-os de “Os Três Pilares do Zen”, expressão que deu nome a seu principal e mais conhecido livro. São eles: o ensinamento, a prática e a iluminação. Seguindo outros autores, pode-se ler esses três pilares também com outros nomes: o *koan*, o *zazen* e o *satori*, respectivamente.

a) O *satori*, ou a iluminação:

Para alguns, a essência do Zen-budismo consiste em assumir e experienciar um novo ponto de vista para contemplar a vida e as coisas em geral (SUZUKI, 1973, p.249). A técnica Zen procura promover um esvaziamento de significações, em um estado de *sunyata*, *vazio*. Ao contrário do que alguns podem imaginar, obter uma experiência desse *vazio* não se assemelha em nada com uma imagem em que se alcança algum tipo de quietude, tranqüilidade, relaxamento ou mesmo qualquer estado alterado da consciência.

No Budismo, existem basicamente duas formas de conhecimento: *prajna* e *vijnana*. Porém, “os esforços vitais do mestre Zen estão concentrados em despertar esse *prajna*” (SUZUKI, 1977, p.81). Este seria um tipo de conhecimento que inclui, ou se ocupa de um resto: “Você tenta pegá-lo para examiná-lo em sua mão, para dar-lhe um nome definitivamente, de modo que você possa referir-se a ele como um objeto individual definitivamente determinado. Mas isso é impossível, pois ele não é um objeto de tratamento intelectual disposto dualisticamente” (SUZUKI, 1977, p.81). *Prajna* só pode ser alcançado na

dimensão de uma experiência pessoal e a partir de anos de procura e trabalho árduo que implicam um esvaziamento de um saber explicativo, cheio de significações.

O vazio de significações no Zen gera um efeito curioso. Visa a um despertar, visa a um novo ponto de vista, uma nova significação em condições absolutamente diferentes. O vazio de significações, nesse discurso, aponta para uma condição necessária para que surja algo novo. A esse despertar dá-se o nome de *satori*. Portanto, há um corte, uma ruptura, para que haja uma nova significação, uma nova conclusão com o efeito de uma experiência subjetiva de libertação. Então o “novo” marca uma distinção entre um antes e um depois, e esse aspecto de novidade também pode ser lido como um efeito de uma nova relação entre o saber e a verdade.

Essa experiência é tão fundamental que, em diferentes autores que falam sobre o Zenbudismo, é possível encontrar a afirmação de que sem *satori* não há Zen. Não sendo um estado de tranqüilidade, nem um estado contemplativo, nem um transe, muito menos místico, o “*satori* significa o desabrochar de um novo mundo até então despercebido” (SUZUKI, 1999, p.113). A abertura da mente, que se dá nessa experiência, diz respeito à verdade do Zen, ao *vazio*. O *satori* é ele mesmo um tempo sem durabilidade, é um instante. Pode-se dizer que é esse exato momento em que um sujeito se faz efeito lógico do tempo. Para Suzuki, ele é o instante feito eternidade e o momento que se expande indefinidamente (SUZUKI, 1977, p.64).

Isso remete a um texto de Roger-Pol Droit, quando se refere ao que chama de “eternidade do instante”. Segundo o autor, o Budismo parece ter desenvolvido uma técnica para responder a alguns problemas. A questão é saber se é possível ser “humano” sem aceitar profundamente submeter-se ao tempo e às rugas, sem gemidos nem esquivas. Mas não é possível saber se tal aceitação pode ser efetiva. Segundo Droit, é por isso que os budistas inventaram ou adotaram múltiplas maneiras de tapear o tempo, de ampliar suas fronteiras ou de contornar seu curso (DROIT, 2002, p.88). E prossegue: “O fim da dor, logicamente, só pode ser o fim do tempo [...] A maneira mais característica que eles têm de tapear o tempo é se refugiar no instante, vivê-lo tão totalmente que toda perspectiva de passado e de futuro se abole” (DROIT, 2002, p.88). “A imersão no momento atual permite superar a fuga contínua do tempo, a dor do efêmero” (DROIT, 2002, p.89). Na perspectiva da doutrina Zen, o que parece é que a eternidade desse instante não é uma fuga, mas um dos modos de revelação do sujeito através da experiência do *satori*, há uma experiência que se produz em um efeito temporal, não cronológico. Então, o *satori* é a aquisição de um novo ponto de vista, a evocação ou a revelação de algo que é necessariamente da experiência do sujeito e não é de

modo algum transcendente. Nesse caso, uma técnica deve cumprir a função de produzir o efeito dessa novidade, dessa evocação ou revelação.

b) O *zazen*, ou a prática:

A principal prática do Zen é o *zazen*, a prática de sentar-se:

No lugar em que tendes o costume de sentar-vos, estendei uma esteira grossa e colocai uma almofada em cima. Sentai-vos na posição de lótus ou de meio-lótus. Na posição de lótus, colocai primeiro o pé direito sobre a coxa esquerda, depois o pé esquerdo sobre a coxa direita. Na posição de meio-lótus, contentai-vos com premir o pé esquerdo contra a coxa direita.

Não vos esqueçais de desapertar as roupas e o cinto, arrumai-os convenientemente.

Em seguida, colocai a mão direita sobre a perna esquerda e a mão esquerda, virada para o alto, sobre a direita; as extremidades dos polegares se tocam.

Sentai-vos bem apumado, na atitude corporal correta, nem inclinado para a esquerda, nem inclinado para a direita, nem para a frente, nem para trás.

Certificai-vos de que as orelhas estão no mesmo plano dos ombros e que o nariz se acha na mesma linha vertical do umbigo.

Empurrai a língua para a frente, contra o palato; a boca está fechada, os dentes se tocam.

Os olhos devem permanecer sempre abertos, e deveis respirar suavemente pelo nariz (DESHIMARU, 1995, p.16).

Para o mestre Zen Taisen Deshimaru, Zen é *zazen*. E este leva naturalmente ao *satori*; e ainda, a “postura do *zazen* é o *satori*” (DESHIMARU, 1995, p.20). A Escola Soto parte do princípio de que todos possuem a natureza de Buda, que é a própria ausência de substância, o vazio que é *sunyata*; se todos já somos Buda e apenas nos afastamos dele devido às ilusões, basta uma prática correta para voltarmos a essa condição, não sendo assim um objetivo pelo qual devemos lutar.

Em outras palavras: Buda não possui substância, então não há diferença entre mim e Buda. Essa diferença não passa de uma das ilusões de dualidade. Para romper com a ilusão de que “há” Buda, é necessário exercitar o *muga*, ou seja, o “não-eu” (DESHIMARU, 1995, p.32). O exercício para tal é o *zazen*. Através deste se conquista o *mushotoku*, que é a constatação de que não há um Buda de fato. E só se chega até aí se o trabalho for cotidiano, se a prática for contínua.

c) O *koan*, ou o ensinamento:

Um *koan* é uma espécie de problema que o mestre propõe aos discípulos [...]. Literalmente, *ko* significa “público” e *an*, “documento”. Mas “documento público” nada tem a ver com o Zen. O “documento Zen é o que cada um de nós traz consigo a este mundo ao nascer e procura decifrar antes de partir (SUZUKI, 1999, p.55).

O *koan* é uma técnica utilizada pelos mestres Zen para provocar o *satori*. Esse despertar que é parte fundamental da experiência Zen é precedido por uma grande dúvida, por

um grande impasse, uma questão. Esse impasse produz um estado de tensão que abre espaço para que algo ocorra. O *koan* é um certo tipo de uso das palavras que inclui em si mesmo a encarnação de um impasse, um enigma, que refuta todo saber e toda significação habituais. “Se diz que existem mil e setecentos *koans* para serem resolvidos pelos estudantes Zen antes que possam chamar-se mestres plenamente qualificados” (SUZUKI, 1973, p.11). E ainda que

o *koan* está dentro de nós, e o mestre Zen apenas o assinala de modo que possamos vê-lo mais claramente do que antes. Quando o *koan* é tirado do inconsciente e colocado no campo da consciência, diz-se que foi compreendido por nós. Para efetuar esse despertar, o *koan* toma, às vezes, uma forma dialética, mas amiúde assume, pelo menos à superfície, uma forma totalmente disparatada (SUZUKI, 1999, p.55).

O *koan* começou a ser usado no final do século IX e se tornou mais divulgado e adotado como parte integrante da formação dos estudantes apenas nos séculos X e XI na China, embora sua sistematização final tenha ocorrido somente no século XIII no Japão. Seu uso começou com o objetivo de popularizar o Zen e retirá-lo da tendência que tinha de ser puramente aristocrático; dar um novo estímulo ao seu desenvolvimento e acelerar o amadurecimento da experiência; deter o crescimento intelectual que começava a ocorrer entre seus praticantes; evitar uma outra tendência que se verificava que era a de uma prática de “quietude” sem vida; e por fim para dar conta do crescimento do número de estudantes que ingressavam nos mosteiros, pois, por não haver mais como um mestre ter apenas uns poucos discípulos, a transmissão deveria ser reorganizada para se manter viva.

Então, como se dava essa transmissão de mestre a discípulo antes do século X? Antes do início do uso dos *koans*? O Zen-budismo tem um aspecto muito prático e recorre com frequência a questões cotidianas, simples e por vezes até banais como recursos para o ensinamento. Em diversas ocasiões, uma tarefa diária, uma atividade de trabalho comum, pode ser bem mais valorizada por um mestre Zen do que uma vida dedica à clausura.

No entanto, era muito comum que aqueles que quisessem iniciar seus estudos no Zen estivessem dispostos sobremaneira a realizar intensas especulações a respeito da vida, de Buda, da iluminação, ou sobre qualquer outra coisa. Era necessário um modo para tratar de tais anseios estéreis. Os mestres teriam que se utilizar de métodos que retirassem os estudantes e praticantes dessas amarras que impediam a própria transmissão da doutrina Zen.

O modo como podiam realizar tal intento dependeria diretamente do contato “olho no olho”, do contato direto do mestre com o interessado na aprendizagem. Não havia como fazer isso através de textos, até mesmo porque, no início, muitos mestres Zen eram realmente

iletrados e nem ao menos sabiam ler e escrever, segundo Suzuki. Então, o contato direto com o mestre era o modo principal de colocar em curso a transmissão. Daí o valor notório à relação direta entre mestre e discípulo. Para realizar a transmissão, eles se valeram em geral de dois grandes métodos: o Método Verbal e o Método Direto.

1) Método Verbal

As variações desse método são vastas; serão abordadas aquelas que podem ser as principais para um entendimento mais geral, embora superficial:

a) Paradoxos: Basho, um monge do século IX, disse, certa vez, em um sermão: “Se tens um bastão (*shujo*, ou *chu-chang*, em chinês), te darei um; se não o tens, te tirarei” (SUZUKI, 1973, p.299). Quando Joshu, outro grande mestre Zen, foi interrogado sobre o que ele daria a alguém castigado pela pobreza e que lhe pedisse ajuda, respondeu: “O que falta nele?” E em outra ocasião: “Aferra-te à tua pobreza!” (SUZUKI, 1973, p.299).

b) Transcendência dos opostos, ou negação dos opostos: é um modo de evitar as fórmulas lógicas do método hindu: “é A”; “é não-A”; “é A e não-A”; “não é A nem não-A” (SUZUKI, 1973, p.301). Ummon, certa vez, levantou seu bastão e disse: “O que é isto? Se disser que é um bastão, vai direto ao inferno; mas se não é um bastão, o que é?”. E, ainda, Tokusan fazia algo semelhante; ele sacudia seu bastão e dizia: “Não importa o que digas ou o que não digas, do mesmo modo levarás trinta golpes!” (SUZUKI, 1973, p.302).

c) Contradição: consiste na negação feita pelo mestre Zen daquilo que ele mesmo disse ou do que foi afirmado por outro mestre ou por um texto canônico. “Para a mesma pergunta sua resposta é às vezes ‘Não’, e outras ‘Sim’” (SUZUKI, 1973, p.305). “Um monge perguntou ao sexto patriarca, Hui-neng: ‘Quem alcançou os segredos de Wobai?’”. Este era o nome da montanha onde residia o quinto patriarca Hung-jên, e era um fato bastante conhecido que Hui-neng estudou o Zen com ele a ponto de tê-lo sucedido na linha ortodoxa de transmissão (SUZUKI, 1973, p.306). Portanto, não era uma pergunta banal que visava a fatos. A resposta de Hui-neng foi: “Quem entende o Budismo alcançou os segredos de Wobai.” Ao que o monge retrucou: “O alcançaste, então?”. “Não, não o alcancei”. “Como é”, perguntou o monge, “que não o alcançaste?” A resposta foi: “Não entendo o Budismo” (SUZUKI, 1973, p.306).

d) Afirmação: as afirmações são em geral muito abstratas e gerais, parecendo a princípio muito irrelevantes ou mesmo inapropriadas. “Quando Kwazan (HÊSAHN) foi interrogado sobre o que era o Buda, disse: ‘É como tocar o tambor, rub-a-dub, rub-a-dub!’”, e, ainda, quando um monge perguntou a Bokuju “Quem é o mestre de todos os Budas?” Ele

respondeu: “Namu-sambo!”. O monge confessou que não entendeu; então Bokuju exclamou: “Oh rã miserável! De onde é este teu malvado karma?” (SUZUKI, 1973, p.311).

Um outro exemplo pode ilustrar como a afirmação pode assumir a forma de um sarcasmo: Kisu estava em um jardim quando um monge erudito versado na filosofia budista foi vê-lo. Naquele momento, passava uma cobra perto deles, e o mestre a matou. Vale dizer que os cânones budistas dizem que todas as criaturas têm a “Natureza de Buda”.

O monge-filósofo observou: “Quanto tempo faz que ouvi falar do nome de Kisu, e quão reverentemente tenho pensado nele! Porém o que vejo agora senão um monge de modos rudes?” “Oh, meu monge erudito”, disse o mestre, “é melhor que regresse à sala e tomes ali uma taça de chá” [...], quando o monge reprovou a Kisu, este disse: “Quem é o de modos rudes, tu ou eu?” (SUZUKI, 1973, p.312).

e) Repetição: aqui o mestre geralmente responde com a repetição da própria pergunta que lhe foi feita, ou daquilo que lhe foi dito, como se fosse um eco. Pode parecer um mero remedo se for visto superficialmente, mas um exame mais detido pode demonstrar que o que é valorizado aqui são os sons das palavras, mais que seu conteúdo ou significado. Ao repetir o som das palavras que foram ditas pelo discípulo, o intuito é que elas retornem a quem as pronunciou a fim de que promovam um “autodespertar”. É como se retirasse da fala seu caráter de comunicação para deixá-lo apenas no campo da evocação.

Há um *sutra* chamado *Súrangama-sutra*, nele, Purna pergunta a Buda como o Absoluto chegou a fazer evoluir este mundo fenomênico. A partir desse *sutra*, o monge Chósni perguntou a Yekaku: “Como é que o Originalmente Puro tem que chegar a produzir de repente montanhas, rios e a grande terra?” (SUZUKI, 1973, p.314). Portanto, faz uma pergunta muito intelectual para os fins do Zen. A resposta foi exatamente a repetição da pergunta, de modo que é desnecessário transcrevê-la novamente.

Porém, Suzuki chama a atenção para o fato de seu sentido preciso só se fazer entender se se mantiver na língua original, sendo assim, ele escreve: “Chósui perguntou: ‘Shó-jó hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?’, e o mestre contestou com um eco: ‘Shó-jó hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?’” (SUZUKI, 1973, p.315). “Na expressão mesma não há que se buscar significado algum, senão dentro de nós mesmos, em nossas mentes” (SUZUKI, 1973, p.315).

f) Exclamação: Ao invés de darem respostas inteligíveis que levariam a caminhos eruditos e especulativos, os mestres Zen podem responder às perguntas com expressões exclamatórias que impedem radicalmente uma solução pela via de uma busca de significado. A procura de um sentido não virá de outro lugar senão daquele mesmo que fez a pergunta.

Por exemplo, Ummon, um dos maiores mestres da dinastia T'ang, exclamava "Kwan!". Do modo que o utilizava não significava absolutamente nada, "era simplesmente 'Kwan!', uma exclamação que não admite nenhuma interpretação analítica nem intelectual" (SUZUKI, 1973, p.323). De modo análogo, Rinzai dava um grito.

g) Contra-pergunta: aqui as perguntas não são respondidas senão com outras perguntas. Um monge perguntou a Gensha: "O que é meu 'eu'?", quando ele respondeu imediatamente: "O que farias com um 'eu'?" (SUZUKI, 1973, p.320). Um monge perguntou a Joshu: "Que dirias se um homem estivesse sem uma polegada de roupa em cima?" Ele respondeu: "O que é o que você que não tem em cima?" (SUZUKI, 1973, p.326).

h) Silêncio: algumas vezes, o silêncio de um mestre Zen pode ser "ensurdecido como um trovão". Um monge perguntou a Kyósan: "O que é o 'eu'?", porém ele permaneceu em silêncio.

2) Método Direto

Antes do *koan*, deve-se ao Método Direto o traço mais característico do Zen. É o que mais se distancia de todas as outras formas de transmissão de que se tem conhecimento. No seu sentido mais íntimo, uma afirmação é considerada como sendo Zen quando ela é um ato, em si mesma, e não se refere a mais nada exterior a esse ato. "Jamais podemos retratar-nos dos atos que cometemos uma vez; não o que foi experimentado uma vez pela consciência, não pode ser apagado jamais. Portanto, o Zen deve ser captado quando a coisa acontece, nem antes nem depois" (SUZUKI, 1973, p.328).

Esse método recorre a qualquer outra coisa que não faça uso das palavras. Isso pode variar desde a observação do canto de um pássaro, um ruído de um bambu tocando no outro, uma pedra jogada em um lago, passando por um gesto leve e gentil, até chegar a um tapa, puxão de nariz ou um pontapé. O fato é que ele não deve em nada ser confundido com um castigo. Ele é uma resposta não verbal, uma resposta em ato, que procura desfazer-se de um significado ou conteúdo racional e com isso lançar o discípulo em um trabalho interno de busca de sentido. Quando Joshu estava no púlpito, um monge saiu da fila e lhe fez reverências; de imediato, Joshu juntou as palmas da mão e deu uma saudação de despedida. O que poderia ser o início de uma conversa ou entrevista entre o mestre e o discípulo foi interrompido logo de início.

"Um monge, certa vez, veio até Joshu na hora do café da manhã e disse: 'Acabei de entrar neste mosteiro. Por favor, ensine-me.' 'Você já tomou seu mingau de arroz?', perguntou Joshu. 'Já sim', replicou o monge. 'Então é melhor lavar sua tigela', disse Joshu"

(SCOTT; DOUBLEDAY, 2000, p.77). O monge devia estar muito inquieto na sua busca para interromper um momento ritualístico em que se deve guardar silêncio dentro da rotina de um mosteiro. Joshu remeteu-o de volta às atitudes cotidianas. “Quando Suiryō abordou Baso com a pergunta: ‘Qual é a verdade do Zen assim convertida por Bodi-Dharma?’, o mestre golpeou-o, derrubando-o. Esse tratamento rude despertou-o para a verdade do Zen” (SUZUKI, 1977, p.26).

Kotei foi um discípulo do Kisu Chijo de Kosan. Um monge de Kassn veio até ele e, quando ele estava fazendo suas reverências cerimoniais, o mestre bateu-lhe. O monge falou: “Estou aqui para receber sua instrução específica, por que esse golpe, Mestre?” Assim dizendo, ele se curvou novamente. O mestre aplicou-lhe outro golpe e levou-o para fora do mosteiro (SUZUKI, 1977, p.26).

Quando Chosa estava apreciando a lua com um de seus irmãos monge, Kyosan [...], este último observou: ‘Cada um possui isto, e é uma pena que não saibam utilizá-lo de modo completo.’ Chosa falou: ‘Posso fazer com que você utilize isto?’ Repliou Kyosan: ‘Tente, ó monge irmão.’ Em consequência disso, Chosa deu um forte pontapé em Kyosan derrubando-o (SUZUKI, 1977, p.27).

Quando o monge Jó perguntou a Rinzai qual era o princípio fundamental do Budismo, Rinzai se aproximou dele, esbofeteou-lhe e depois deixou-o ir. Pode-se dizer que, no Zen, “há mais verdade num golpe ou pontapé do que na verbosidade do discurso lógico” (SUZUKI, 1973, p.336). Por fim, esses encontros entre mestre e discípulo, ocasionais ou não, tornaram-se, com o tempo, o modo principal para a transmissão do Zen e se tornou conhecido pelo nome de *mondo*, em que *mon* quer dizer “pergunta” e *do* aqui pode ser entendido como “resposta”. Viram-se diversos exemplos que ilustram quão variadas podem ser as maneiras de responder. O que importa é observar que não constituem longas conversas em torno de especulações, e mais especificamente vale notar que o *mondo* é interrompido com uma sentença do mestre, seja ela verbal ou não; pode ser com um dizer enigmático ou mesmo com um pontapé.

De qualquer modo, há um momento em que o mestre “bate em retirada” e, com isso, determina, ele mesmo, o fim da entrevista. Isso ocorre mesmo que, aos olhos do discípulo, pareça que ela não chegou ao fim que ele esperava. Literalmente, o mestre interrompe o discurso.

4. UM MEIO DE REVELAÇÃO DO SUJEITO MAIS ADMISSÍVEL DO QUE A ANÁLISE DAS RESISTÊNCIAS

O mestre interrompe o silêncio com qualquer coisa, um sarcasmo, um pontapé. É assim que procede, na procura de 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, 1953-1954/1983, p.9).

[...] 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. Sem chegar a extremos a que é levada essa técnica, uma vez que eles seriam contrários a algumas limitações que a nossa se impõe, 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. Pois ela só rompe o discurso para parir a fala (LACAN, 1953/1998, p.317).

Em 1953, quatro analistas da Sociedade Psicanalítica de Paris, Daniel Lagache, Juliette Favez-Boutonier, Françoise Dolto e Blanche Reverchon-Jouve, efetivam uma cisão, após um ano de conflito que gira em torno da questão da formação dos analistas. Nesse cenário, Lacan não é favorável a uma cisão, e sim a uma reforma na instituição (ROUDINESCO, 1994, p.211). Com o tempo, Lacan começa a representar, mesmo que ele não o queira, um forte ponto de oposição à técnica divulgada e defendida pelas principais instituições de psicanálise da Europa. Lacan já era considerado uma figura controvertida tanto pelo seu ensino quanto pela técnica que empregava. Paulatinamente, torna-se inviável sua permanência na Sociedade Psicanalítica de Paris, o que resultou na sua entrada na Sociedade Francesa de Psicanálise, junto a Daniel Lagache.

4.1 A crise da técnica analítica

Em uma leitura feita por Lacan, até o ano de 1910, a técnica analítica trazia respostas claras; os pacientes melhoravam mesmo que de modo surpreendente. Porém, no período que vai de 1910 a 1920, surge uma crise. A técnica que funcionava bem até então, nesse período, não produz mais os efeitos de antes. As intervenções de Freud que eram até então interpretações brilhantes surgindo como um clarão com “explicações que não acabavam mais” (LACAN, 1954/1987, p.19), por algum motivo, estavam perdendo sua eficácia. Isso culminou em 1920, no que Lacan chamou de “a crise da técnica analítica” (LACAN, 1954/1987, p.19). Essa crise teria mobilizado Freud a redirecionar alguns pontos relevantes de sua teoria.

Em virtude disso, desde as décadas de 1920 e de 1930, a IPA (Associação Psicanalítica Internacional) passou a adotar algumas regras técnicas que eram mantidas com muito rigor e com pouca disposição de torná-las flexíveis por parte de seus membros. Desde então, havia uma tolerância quanto às divergências sobre a maneira de conduzir as análises, embora variações às regras técnicas fossem consideradas como “transgressões” e, com isso, severamente punidas, inclusive com exclusões.

Essas regras versavam principalmente sobre o tempo da análise e das sessões. Em relação à primeira, pensava-se que devia durar aproximadamente quatro anos. Já as sessões deveriam acontecer com a frequência de quatro a cinco vezes por semana e com uma duração de cinquenta minutos. Durante esse tempo, o paciente pode dispor de seus minutos para falar, ou mesmo para silenciar, se assim o escolher. O tempo pré-fixado é quase uma propriedade de direito do paciente, que pode fazer dele o uso que lhe aprouver.

O silêncio, por parte dos pacientes, assim como outras dificuldades que surgem no atendimento clínico resultam em alguns problemas para o manejo e, conseqüentemente, estimulam construções teóricas e concepções técnicas que se tornam a visão predominante da psicanálise desde a década de 1920. A interpretação da transferência, a análise das resistências, a análise do “eu”, as idéias de um “eu” forte e um “eu” fraco, uma adaptação do “eu” à realidade, entre outras, foram respostas teóricas e técnicas a problemas que a clínica e o manejo do tratamento produziram dentro do contexto das sessões de cinquenta minutos, de quatro a cinco vezes por semana. Ou seja, são respostas aos problemas oriundos das regras técnicas orientadas pela IPA. Na opinião de Lacan, trata-se de regras que funcionam como lei instituída. Para ele, elas são a marca característica daquela que é a chamada “segunda geração da psicanálise”.

Bem antes de 1953, Lacan já aponta a sua posição a respeito dessas regras: ele não as cumpre como deveria. Já em 1945, ele escreve “*O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. Um novo sofisma*”, quando ele lança as bases para uma nova técnica. A partir dela, ele busca empregar sessões de duração variável, colocando nas mãos do analista a responsabilidade de interromper a sessão segundo os elementos de que ele mesmo dispõe. Daí, retira-se do relógio que marca apenas os minutos e as horas, a responsabilidade de encerrar a sessão. Esse modo novo de encarar o tempo cria a liberdade de interromper a sessão antes do tempo institucionalmente estipulado, e ainda com a hipótese de que isso pode provocar efeitos vantajosos para a análise do paciente. Através de um sofisma, ele aborda uma nova noção de tempo. Ele abre o caminho na teoria da psicanálise para uma nova idéia a respeito da temporalidade.

Porém, ao mesmo tempo, todos aqueles que fundaram a Sociedade Francesa de Psicanálise não querem uma ruptura com a IPA. A cisão deveria ser apenas com a Sociedade Psicanalítica de Paris. Mas é inegável a situação difícil em que se encontram desde então: afinal, romperam com a instituição que representava oficialmente a IPA, representante de um reconhecimento da legitimidade da doutrina freudiana.

É preciso negociar uma reintegração (ROUDINESCO, 1994, p.213). Para isso, é necessário demonstrar que seus membros respeitam e seguem as regras-padrão definidas. Mais uma vez, Lacan aparecia como um elemento de controvérsia. A sua prática das sessões de tempo variado é um obstáculo a uma possível reintegração. Nesse sentido, a partir de julho de 1953, ele não deve mais defender publicamente a idéia de sessão de tempo variável, nem mesmo praticá-la. Embora a despeito de inúmeras recomendações, continua a exercê-la no seu consultório.

É interessante notar, seguindo uma indicação de Elisabeth Roudinesco, que, em 6 de agosto de 1953, Lacan escreve a Michael Balint dizendo não só que não dava mais conferências sobre as “sessões curtas” e nem praticava as “análises abreviadas”, assim como, há alguns meses, havia abandonado essa prática; fala também da importância que atribui à conferência sobre a “fala e a linguagem” a ser proferida em setembro próximo. Esse ponto parece importante, porque o que virá a seguir, ao contrário do que indicaria essa carta, é a confirmação e a consolidação de uma nova técnica através de suas próximas produções teóricas, o que se verifica, principalmente, no “Discurso de Roma”, produzido no final de agosto, e no texto publicado no livro *Escritos*, “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, de 26 e 27 de setembro do mesmo ano.

Não se pode deixar de observar a menção feita à técnica já no título dos seus dois primeiros seminários. Esse momento dos anos 50 marca a importância da técnica não só no lugar que ocupa na doutrina e na experiência da psicanálise, como também por ter sido pivô de rupturas, cisões e conflitos nas instituições. O problema que Lacan passa a denunciar é que o excesso de rigor que visa a garantir a experiência da psicanálise e sua legitimidade produz desvios que distanciam seus praticantes do próprio legado freudiano.

É com o “Discurso de Roma” e com o texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” que começa a existir efetivamente o chamado “ensino de Lacan”, e, conseqüentemente, ganha forma mais estrutural a sua concepção de tratamento. É o começo do que pode ser chamado de teoria e técnica lacaniana da psicanálise.

4.2 A resposta de Lacan à crise

Na sessão de tempo variável, o analista pode funcionar como uma espécie de mestre da fala e do discurso do paciente. Vale ressaltar que é algo muito diferente da função de mestre no “discurso do mestre”, que só irá surgir no final dos anos 60 em relação aos “quatro discursos”. Aqui, em 1953, trata-se de dizer apenas que um analista teria por função retomar o devido lugar que deve ser atribuído à fala e à linguagem e ainda trabalhar diretamente com o tempo; nessa nova noção de um tempo, que deve ser operacional. Para realizar esta investigação, faz-se necessário trazer para a discussão alguns elementos de textos e seminários contemporâneos a essas referências, assim como de alguns daqueles que as precedem. Por exemplo, o próprio texto sobre o “tempo lógico” e o seminário de 1954/1955, “O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise”.

Partindo do ponto de vista de Lacan, observa-se que ele aponta algumas noções que foram transformadas em palavras gastas, apesar de terem uma importância no pensamento de Freud, uma vez que surgiram como respostas a problemas que se impuseram na sua prática. Para Lacan, algumas dessas noções perderam o sentido quando toda uma geração da psicanálise não se deu conta de alguns conceitos que deveriam ser introduzidos. Enquanto isso, outros conceitos se tornaram alvo de grande interesse para a comunidade da psicanálise, por terem sido objeto de muito trabalho por parte de Freud. Em consequência disso, muitos nem perceberam que Freud havia sido seu ponto de referência. Um exemplo disso será discutido ao longo do seminário “*O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*”, quando é abordado, na leitura de Lacan, o que os analistas consideraram como um retorno bem-vindo do “eu” como um grande herói e vilão, sem saberem o que fariam com o contexto que precedeu seu retorno no texto freudiano: a pulsão de morte e a compulsão à repetição.

O corte introduzido por Freud retira o “eu” da sua condição e função de centro, já que, em um certo momento da história do pensamento ocidental, o “eu” ergue-se à condição de referência principal (LACAN, 1954/1987, p.12-14). Porém, segundo Lacan, a obra de Freud, após 1920, foi lida de uma maneira equivocada pela primeira e segunda geração da psicanálise depois de Freud. A questão é que Freud introduziu uma nova modalidade do “eu”, que Lacan chama de “sujeito do inconsciente”, enquanto muitos achavam que ele apenas ressuscitava o velho “eu” já desgastado.

Freud introduziu a partir de 1920 as noções suplementares, então necessárias para manter o princípio do descentramento do sujeito. Mas longe de ser entendido como devia, houve uma abalada geral, uma verdadeira libertação dos escolares — Ah! Ei-

lo de volta, esse euzinho boa-praça! Ei-nos de novo norteados — voltamos para as trilhas da psicologia geral (LACAN, 1954/1987, p.19). (Grifos do autor).

Do ponto de vista de Lacan, para entender tal movimento, seria necessário ler o que Freud escreveu a partir de então e, de preferência, na seguinte ordem: *Além do princípio do prazer, Psicologia das massas e análise do eu, O eu e o isso*. Na perspectiva lacaniana, o primeiro desses textos seria uma espécie de “chave de leitura” e a possibilidade de não sucumbir a um grave recuo teórico. Sua leitura atenta poderia evitar o erro de voltar a estabelecer um centro, o que conduziria a sérios desvios técnicos.

Para Lacan, é preciso ter em mente que, a partir de 1920, não se pode fazer uma confusão entre o “eu” e o sujeito, porque o primeiro centra-se em uma relação imaginária e em relação ao outro, que é, ao mesmo tempo, seu ponto de partida e seu ponto de apoio. Nesse caso, sustentar o “eu” como um reencontro para uma teoria e uma prática é a demonstração da perda do sentido essencial que ele adquiriu após o texto *Além do princípio do prazer*.

4.3 Os escritos técnicos de Freud

Lacan procura demonstrar que a chamada “segunda geração da psicanálise”, aquela que ganha projeção principalmente nas décadas de 20 e 30, atribui muita importância à contratransferência e às resistências. Do ponto de vista de uma leitura lacaniana, o que se teria de relevante na contratransferência é a confirmação de que, na análise, não existe apenas o paciente. A estrutura que aí se aplica irá, passo a passo, ganhar a consistência que a distanciará da concepção puramente imaginária que possui até então. Enquanto isso, a resistência será o primeiro tema que exigirá de Lacan uma atenção especial nos seus comentários sobre os escritos técnicos de Freud.

Seus comentários começam por apontar que o que se convencionou chamar de “escritos técnicos” trata-se de textos que vão de 1904 a 1919, cujo tema principal era o método psicanalítico. São textos de grande importância em que Freud faz algumas recomendações e advertências para o iniciante na prática da análise. Seguindo o caminho dos comentários de Lacan, encontram-se ali indicações sobre a ação do analista, a resistência, a função da transferência e de como se deve agir e intervir nela. O valor desse grupo de textos em nenhum momento é contestado. Contudo, representam apenas uma etapa do pensamento

de Freud, e não a totalidade de sua concepção sobre a técnica (LACAN, 1953-1954/1983, p.16).

Esses artigos de Freud situam-se entre o primeiro emprego formal dado ao termo “psicanálise”, em 1904, e a elaboração da teoria metapsicológica, em 1920. E são esses dois limites que conferem sentido aos textos técnicos. Lacan julga que eles devem ser lidos e entendidos nesse contexto específico. Sendo assim, seria um erro entender que, por terem esse nome, eles representariam uma unidade do ensino de Freud sobre esse tema, porque, na verdade, ele nunca teria parado de falar da técnica.

Lacan propõe que, na realidade, o primeiro artigo sobre técnica que se deveria levar em conta seria “*Estudos sobre a histeria*”. Nele, já se encontra uma detida exposição sobre o assunto, mesmo na sua descoberta. O próprio texto de 1900, “*A interpretação dos sonhos*”, de maneira alguma foge a essa regra. Enfim, para Lacan, os textos de Freud são textos sobre a técnica.

Lacan não evita dar seu diagnóstico da situação da psicanálise naquele momento: na década de 50, os praticantes da análise experimentam um total desconhecimento daquilo que fazem, do que pretendem e do que obtêm em uma análise. Para que esse problema possa ser solucionado, terá que contar com alguns elementos que, via de regra, não vinham sendo abordados pelos psicanalistas até a década de 50. Um deles é a função da fala, o outro é a função do tempo. O registro da fala chama para si a responsabilidade e o peso de conferir um sentido à experiência, e não mais como mero veículo de comunicação.

4.4 Os problemas e os desvios da técnica

Segundo Lacan, todo o problema em torno da técnica se iniciou com noções que foram introduzidas pelo próprio Freud logo após o tempo de elaboração dos “Escritos técnicos”. Em 1924, Freud elabora a teoria das três instâncias, das quais o “eu” (*ego*) logo ganha maior destaque. Para toda uma geração, o “eu” representava a chance de sair do impasse e reencontrar um caminho seguro inclusive para os manejos clínicos.

Toda uma série de modos de entendimento, por parte dos analistas ligados à IPA, é, durante esse período, largamente comentada e criticada por Lacan. E, a seu modo, ele procura promover uma releitura dos problemas que eram habitualmente enfrentados e teorizados. Por exemplo, ele julga que há algo fundamental na descoberta freudiana: há uma relação problemática do sujeito consigo mesmo. Além disso, esse problema do sujeito consigo mesmo coloca essa relação em função do sentido dos sintomas, que vêm perturbar uma suposta

tranquilidade. Há a hipótese de que os sintomas possuem um sentido, e que este não é bem-vindo, daí a necessidade de recusá-lo. E é justamente essa recusa que instaura o problema do sujeito com ele mesmo; o que não é o mesmo que dizer que há uma luta contra as resistências.

Visto por esse ângulo proposto por Lacan, não é difícil compreender que qualquer tentativa de forçar uma entrada desse sentido pode provocar complicações. Há, de fato, um sentido a ser restituído, porém isso não deverá ocorrer como efeito de uma revelação, ele deve, antes, ser assumido pelo sujeito. Para Lacan, nesse momento, em 1953, esse é um modo mais coerente de entender e de se deparar com os problemas que habitualmente eram tratados em uma perspectiva das resistências, dos mecanismos de defesa, do conflito entre o “eu” e a realidade, entre um “eu” forte e um “eu” fraco.

Lacan, ao afirmar isso, diz que “a psicanálise é uma técnica que respeita a pessoa humana” (LACAN, 1953-1954/1983, p.40). Mesmo que, nesse momento, ele estivesse interessado em aproximar a psicanálise da Igreja Católica, com a intenção de se fortalecer em um cenário que lhe era pouco favorável (ROUDINESCO, 1994, p.211-227), não se pode desconhecer o lugar preciso que essa observação tem na crítica que está apresentando sobre a análise das resistências. Nessa época, para ele, a técnica da psicanálise não deveria prestar-se a atitudes especialmente “policialescas”, em busca de algum material escondido, ao qual facilmente se imputa uma má fé, ou até mesmo uma má vontade por parte do sujeito. É importante destacar que, nessa época, como mencionado, ele tem essa visão da leitura que se fazia das resistências.

Guiando-se por uma leitura lacaniana, ao observar os partidários de uma técnica pautada nas resistências, ver-se-iam neles duas posturas básicas. Numa trata-se de considerar que a resistência é natural ao psiquismo. Noutra, que esse sentido recusado deve ser restituído por uma ação do analista: a interpretação. Ela viria para traduzir para o sujeito o sentido censurado; ela é entendida aqui como a ação de revelar algo que o sujeito não sabe, ou não sabe que sabe. Ao longo de todo o seminário sobre “*Os escritos técnicos de Freud*”, é possível encontrar questões como: “o que faz um analista?”; “do que se trata na ação do analista?”. No texto “*A direção do tratamento e os princípios do seu poder*”, por exemplo, elas aparecem com toda a sua intensidade.

No entanto, vale observar que ainda não aparecem as expressões “ato do analista”, “ato psicanalítico”, ou mesmo “ato”. As expressões usadas ainda são “atividade do analista”, “ação do analista”. Nos comentários ao longo dessa década, as críticas quanto à técnica adotada pelos analistas são constantes no trabalho de retorno a Freud. As teorias criticadas por Lacan diziam, segundo ele, que qualquer coisa, mesmo que se passe fora do consultório, passa

a ter o sentido atribuído pelo analista, e que, na verdade, se refere à relação do analisando e do analista na sessão. Qualquer hostilidade, receio, inveja, ciúmes, decepções, e toda uma gama de exemplos de dificuldades ou fascinação com diversos atores da vida social são resumidos e reduzidos a um endereçamento à figura do analista. Qualquer um e, de certo modo, todos os outros que passam pela cena do paciente são personagens decompostos da imagem do analista.

A interpretação que lhes parecia eficaz colocava em jogo um sentido que estava encoberto. Via de regra, seguindo a leitura que faziam de Freud, esse sentido era sexual e com um formato bem estabelecido: a moldura do Édipo. Porém as teorizações e os novos pilares da técnica contaram, cada vez mais, com o que para Lacan não passaria de algo puramente imaginário. Esses autores abordavam a contratransferência, a interpretação da transferência, a interpretação das defesas e das análises das resistências, sem a noção dos três registros: real, simbólico e imaginário. Afinal, eram noções lacanianas e não propriamente freudianas. Em contrapartida, para Lacan, essas novas variáveis trariam alguma luz aos problemas enfrentados.

A noção do registro do imaginário como algo distinto do registro simbólico foi, para Lacan, de fundamental importância para a construção de um modelo técnico mais próximo das elaborações teóricas de Freud. A idéia de uma “força” psíquica de oposição cede seu lugar a um novo entendimento do problema: seria, na verdade, uma inflexão do discurso diante de uma aproximação que não é bem-vinda. Este seria o efeito do que é evocado pela palavra que se mostra insuportável. Se Freud afirma que o núcleo patógeno é aquilo que é procurado, a leitura lacaniana destaca que esse mesmo núcleo repele um sentido que a fala pode vir a constituir. Portanto, o problema da resistência, que é o tema principal para muitos psicanalistas, é tratado por Lacan de um outro ângulo. Não como o que há de essencial na técnica, definindo-a, mas sim como um dos problemas que resultam de um equívoco ou deslize de um determinado método de tratamento.

Um dos motivos que levou gerações inteiras da psicanálise a adotar o modelo das análises das resistências e das defesas como uma base para a técnica foi a adoção do “eu” como uma espécie de centro de gravidade do aparelho psíquico, ou do indivíduo.

É preciso entender, acima de tudo, que o “eu” é uma função imaginária. Sendo, assim, a introdução da noção de simbólico na técnica da análise, implica a retirada ou esvaziamento do “eu” como ponto central de uma técnica. Se, para Lacan, o “eu” é uma função imaginária, e o desvio da técnica ocorre devido a uma abordagem puramente imaginária da clínica, o remédio para esse “mal” é a introdução da noção de um registro simbólico e,

conseqüentemente, de uma noção de sujeito do inconsciente. Assim, chamar a atenção para a existência de um sujeito do inconsciente tem como conseqüência necessária a retirada do “eu” da posição de destaque que ele ocupa em uma teoria. Porém, seria um erro grave considerar que um novo centro se produz. Tomar o sujeito como o centro seria restaurar uma unidade cuja inconsistência essa noção veio para reafirmar.

Na perspectiva lacaniana, a técnica da análise das resistências, assim como tantas outras veiculadas e aceitas pela IPA, como aquelas citadas há pouco, sustenta o “eu” como uma referência principal e estabelece seus métodos e fins a partir desse centro. Em virtude disso, faz do registro do imaginário seu principal campo de atuação; nesse caso, ao realizar uma análise em um campo em que se privilegia o “eu”, as imagens, uma luta contra forças contrárias, dentre outras coisas, pode favorecer diversas formas de alienação.

4.5 Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise

Na presença do analista, um método ganha sua forma. As associações trazidas pela fala dos pacientes, por vezes com um contexto totalmente confuso, adquiriam o estado de algo indiscutível. O analista traduzia o sentido antes abolido, ou o introduzia no texto. Uma fala desprovida de sentido, obscura, incerta e fragmentada necessita de um outro que não o próprio emissor, para que possa percebê-la como tal. Para isso, é necessário que a fala ocupe um lugar de destaque e que, além disso, possa ser reconhecida pelo sujeito, em algum momento, como fragmentada ou vazia. O sentido da fala não deve ser buscado para além da própria fala; mas tão-somente conceber que o que está em jogo são duas modalidades de uma fala na análise: uma fala vazia e uma fala plena

O passo seguinte é então como colocar em cena a passagem dessa fala vazia à sua nova condição de fala verídica, capaz de colocar o paciente diante de uma verdade empreendida na análise. A questão é: como uma fala vazia pode dar lugar a uma fala plena? Ao julgar apressadamente, pode parecer óbvio que a técnica do analista é revelar a verdade, pela via de uma exposição do sentido que fora recusado. Algumas concepções da teoria do tratamento analítico correm o risco de adotar uma postura catedrática, mais próxima da pedagogia do que da clínica.

De fato, a revelação é um tema caro a Lacan, mas não pela via da verdade. Em nenhum momento do seminário “Os escritos técnicos de Freud” pude encontrar uma aproximação da noção de revelação com a noção de verdade. Para a verdade, o termo usado é “realização”, ao passo que, para “revelação”, os termos encontrados se referem tanto ao

sujeito quanto ao inconsciente. Portanto, a verdade não é algo que se revela, ela se realiza, ao passo que o sujeito e o inconsciente, nesse momento da teoria, têm sua relação com o tema da revelação.

Conseqüentemente, a fala plena se caracteriza por viabilizar a realização da verdade do sujeito. Por outro lado, o problema da fala vazia e da resistência, tal como Lacan entende, faz com que os analistas partidários das análises das resistências busquem a solução naquilo que estaria, supostamente, para além da fala do paciente.

Talvez o principal problema da psicanálise, nesse momento, seja, aos olhos de Lacan, justamente a técnica empregada. Por sua vez, o erro estaria no fato de buscar o sentido para além do discurso do paciente. Se Lacan quer recolocar a fala no seu devido lugar, ele está convencido de que a noção do “eu” que fora adotada é o principal motivo da distorção da técnica. “Melanie Klein enfia o simbolismo, com a maior brutalidade, no pequeno Dick!” (LACAN, 1953-1954/1983, p.83). “Esse modo de fazer se presta evidentemente a discussões teóricas — que não podem ser dissociadas do diagnóstico do caso” (LACAN, 1953-1954/1983, p.83). Dick apresenta uma profunda indiferença, apatia e ausência, o que demonstra que ele está tão imerso na realidade que não lhe é possível simbolizá-la. Se a relação com o simbólico deixa o mundo rico de objetos, no caso de Dick, não ocorre o mesmo, ela é carente de uma composição simbólica, é um deserto árido, sem objetos, um mundo não humano.

Conforme o seminário “Os escritos técnicos de Freud”, de 1953, Dick se encontra no campo da linguagem, mas não no campo da fala. Ele não responde e, quando chega a falar alguma coisa, não se trata de uma comunicação, mas de algo que se reduz apenas a uma expressão, e, ainda assim, muito limitada e pobre. Com um cenário desse pela frente, como se manter em uma técnica dita formal? O que, a princípio, poderia parecer uma ação brutal por parte de Melanie Klein tem, na opinião de Lacan, sua direção precisa e, por isso mesmo, torna-se fundamental.

Ela diz: “Dick pequeno trem, grande trem Papai-trem”. Com isso, ele começa a brincar e diz “estação”. Ela prontamente lhe reenvia: “A estação é a Mamãe. Dick entrar na Mamãe” (LACAN, 1953-1954/1983, p.102). Por mais curioso que seja, ele começa a progredir. Parece que alguma coisa aconteceu a partir de algo que poderia parecer uma ação brutal do analista. Ela introduziu a verbalização, nomeou o que antes nem existia e cunhou a simbolização do mito edípiano, atribuindo um sentido que propiciou a novidade de um apelo falado. Só depois dessa intervenção é que o menino fez um apelo verbalizado, demonstrando a introdução do simbólico na realidade ao seu redor. Lacan usa a expressão “pequena célula palpitante de

simbolismo” (LACAN, 1953-1954/1983, p.103) para designar algo que parte *do analista* e produz efeitos de abertura do inconsciente.

Além disso, o exemplo recolhido de um caso de Melanie Klein é brilhante, por permitir uma explicação de um dos axiomas lacanianos: “o inconsciente é o discurso do outro” (LACAN, 1953-1954/1983, p.103). Não havia nenhum inconsciente nesse paciente. Ele se produziu a partir da presença do analista, pela via da intervenção feita por Melanie Klein. Ela “enxerta” o inconsciente com a sua ação. O que poderia parecer uma ação brutal, tal como uma bofetada ou um pontapé, encontra aqui seu sentido técnico preciso.

O que o caso Dick coloca em jogo não é a noção de “eu”, mas, notoriamente, a de sujeito, que foi produzido pela intervenção do analista. O exemplo parece ainda mais importante por ilustrar que, na tática, o analista é livre em sua ação, se ela estiver em concordância com uma estratégia e uma política; sendo assim, também exemplifica que um sarcasmo ou um pontapé, no exemplo que Lacan extrai do Zen e utiliza para a abertura desse mesmo seminário, pode ter um efeito na procura do sentido e na revelação do sujeito.

4.6 A construção de uma técnica

É pela via de uma ruptura com algumas amarras que o sujeito pode ser engajado no universo da linguagem e daí obter alguma mobilidade. No contexto de uma análise, cabe, até certo ponto, liberar o sujeito do compromisso formal com seu próprio discurso, a fim de possibilitar que lhe seja extraída toda a função verdadeira da fala. Em outras palavras, trata-se de uma técnica de extrair da linguagem a fala (“*parole*”).

Na tradução do *Seminário 1*, a opção do tradutor para o termo francês “*parole*” foi “palavra”, enquanto que, no outro texto, “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, como o próprio título indica, o mesmo termo francês foi traduzido como “fala”. Aqui neste trabalho, a opção é pelo termo “fala”, embora se mantenha o uso do termo “palavra” nas citações de Lacan no *Seminário* de 1953. “A palavra é essa roda de moinho por onde incessantemente o desejo humano se mediatiza, entrando no sistema da linguagem” (LACAN, 1953-1954/1983, p.208). A entrada da fala no trabalho da análise coloca em cena o desejo. Pode-se dizer que uma das funções da fala na análise é introduzir o desejo no plano simbólico.

A introdução sistemática da noção da fala na análise tal como é postulada por Lacan faz surgir uma série de imagens que capturam o sujeito em uma variedade de repetições. Ao que parece, essa idéia de imagens que capturam, como aparece no primeiro *Seminário*, dá

lugar, na teoria de Lacan, à noção de significante. Somente no *Seminário* do dia 16 de junho de 1954 é que aparece o termo “material significante”. Até esse momento, no *Seminário* sobre os “Escritos técnicos” era usado apenas “*parole*”, e, a partir desse ponto, o “significante” aparece com mais frequência no restante do ano.

Para Lacan, a dimensão de um sujeito que fala coloca em jogo um engano que Freud descobre como próprio ao inconsciente. Isso que fala, fala com independência da consciência. Essa forma lacaniana de encarar a fala procura impedir uma confusão do sujeito com o “eu”. Ela procura destituir este último de uma posição absoluta ao lado da razão. O “eu” cai apenas como uma miragem, como uma ilusão, não passando de mais um dos elementos das relações do sujeito com seus objetos, o que marca uma das funções da intervenção: impedir que o sujeito se objetive e se confunda com o objeto.

O que se tem como função da fala para a técnica analítica é: 1) ela é o principal instrumento na busca de uma restituição de um sentido que foi recusado; 2) o que ela permite só pode ser buscado nela mesma e não para além da própria fala; 3) ela deve introduz a dimensão do registro simbólico na análise; 4) ela integra o desejo na linguagem e no simbólico; 5) encarna a história do sujeito; 6) permite o reconhecimento do desejo; 7) e assim possibilita que o sujeito reconheça, ou produza os significantes que o capturam; 8) na sua vertente de fala plena, realiza a verdade como um elemento bem mais importante para uma análise do que o conhecimento.

É preciso lembrar que nada garante que a fala exerça naturalmente tais funções. É papel do analista dar essa direção, que não se institui natural e automaticamente. Portanto, é uma dimensão da técnica que introduz a fala nesse papel que lhe cabe e tem por função produzir a “revelação do sujeito”. Para que um analista possa proceder conforme a proposta de Lacan, ele deve considerar que, se há um para além da fala é apenas um outro significante, e não um significado ou um sentido oculto. Para além do significante, tem-se um outro significante.

Um único significante pode ter tantos significados e sentidos quanto se pode imaginar, o que inviabiliza que uma verdade se realize em uma pura e simples tradução vertical. Isso eliminaria qualquer ambigüidade, mas também não encontraria lugar a não ser no registro do imaginário. A teoria lacaniana já se depara com o que, em termos da lingüística, se pode chamar de polissemia. Esse é um problema que ocupa, de maneira transversal, as teorias sobre a técnica analítica de Lacan, e isso pode ser verificado em diversos momentos de suas elaborações.

“A verdade surge da equivocação”. Foi o título dado ao *Seminário* do dia 30 de junho de 1954. Nele, há uma torção fundamental. De onde se poderia esperar um distanciamento da verdade pelos caminhos trilhados e traçados pelo significante é de onde se faz surgir a verdade.

Segundo Lacan, Freud mostrou de que maneira um erro, uma equivocação que surge como uma falha no discurso, que é chamado de ato falho, ou lapso, conduz ao que há de mais próximo da verdade. Quando se diz que o ato falho é bem-sucedido, fala-se exatamente dessa questão. “Nossas palavras que tropeçam são palavras que confessam” (LACAN, 1983/1953, p.302). Todas as modalidades de falhas do discurso, das cisões introduzidas pelo simbólico, ou os efeitos dos sentidos que foram recusados colocam em jogo o problema de uma fala que possa re-introduzir a verdade, na forma de um sentido.

“Façam palavras cruzadas!”, “se divirtam com as charadas!”, é o convite feito por Lacan. A fala pode fazer de um erro, inserido no discurso, um equívoco a partir do qual se cria ou se introduz a verdade. Se um sentido é recusado, e um desejo, colocado como interditado para o reconhecimento, conseqüentemente, a verdade deixa a cena. O significante que pode tapear é tão polivalente e arbitrário que, no deslize que ele mesmo implica, até mesmo por estrutura, permite, se tiver alguém que o escute, que retome o rumo na direção da verdade.

4.7 A técnica: a fala, o tempo e o ato

Em 1945, Lacan escreve um texto relevante não só por destacar aspectos inovadores no que diz respeito à idéia de tempo para a teoria psicanalítica, mas principalmente por demarcar em linhas bem nítidas a sua opção e maneira particular de encarar a técnica analítica. O texto é iniciado com um problema lógico: há o diretor do presídio e ele apresenta um problema para que três prisioneiros lhe apresentem uma solução. Aquele que conseguir solucioná-lo obterá a liberdade. Em resumo, o diretor dispõe de cinco discos, sendo dois pretos e três brancos. Cada um dos prisioneiros terá um disco nas costas. A partir daí eles poderão ver os discos que estão nas costas dos demais, exceto o que leva consigo. Quem descobrir primeiro a cor do seu disco terá a liberdade.

Uma questão técnica se impõe, desde o início, principalmente por três aspectos: o primeiro é a importância dada àquilo que, nesse momento de seu ensino, Lacan chama de intersubjetividade; o segundo é o tempo, que, apesar de ser pivô do problema, não aparece explicitamente; o terceiro é a maneira que a questão entre saber e verdade é trabalhada.

No primeiro aspecto, não só o problema é proposto por um outro que ocupa um lugar assimétrico em relação aos prisioneiros, como pela função dos outros prisioneiros para cada um deles. O que um, ou os outros dois fazem, ou deixam de fazer, tem conseqüências diretas para cada um dos interessados. Se alguém se movimenta para ir embora, ou se fica parado, fará total diferença e irá influenciar na conclusão de outro. Se alguém sair pode significar que um dado raciocínio está correto, ou, ao contrário, só se ninguém se mexer é que talvez esse raciocínio esteja no caminho certo.

O segundo aspecto é o tempo que não foi estabelecido para os prisioneiros obterem a resposta. O primeiro que chegar à conclusão deve procurar a porta de saída para comunicá-la. Será preciso ter pressa, se quiser a liberdade — uma antecipação que leva em conta que há um outro que gera uma tensão, uma pressa para concluir. Há três discos, e todos são brancos, mas cada um só vê obviamente dois brancos, cada um nas costas dos outros integrantes. Saber se seu disco é branco ou preto não é nada óbvio! Uma questão técnica é inteiramente colocada aqui. Uma análise pode ser concebida pelo ângulo de um problema, mas não qualquer um; trata-se de um problema que tem solução e o analista está lá para testemunhar isso.

Durante toda a trajetória, eles só podem fazer deduções, mas a pressa de moverem-se antes da mesma ação vinda de um outro força cada um deles a tomar uma decisão. Esta, por sua vez, não pode deixar de ter uma coerência na explicação que comunicará ao diretor. Ela assume o lugar de uma certeza que se antecipa. Antecipa-se a quê? Principalmente ao saber. Ela traz à cena uma verdade que se antecipa ao saber. Não há tempo para saber minuciosamente e com a precisão que muitos poderiam ambicionar. A certeza deve vir antes que o próprio saber esteja estruturado. Esse é o terceiro aspecto, que só pode existir devido à noção de tempo introduzida como um tempo da lógica, e não um tempo cronológico.

O prisioneiro de antes do problema não é o mesmo daquele que chega na porta de saída para anunciar a certeza sobre o disco que tem nas costas. Esse último é, ele mesmo, efeito de toda essa operação que inclui a formulação de um problema, a relação intersubjetiva, a pressa de concluir, que fazem dele um sujeito revelado e de pura lógica. É agora um sujeito capaz de fazer uma asserção sobre si mesmo, e pode-se dizer que, nesse caso, não mais se assemelha a um prisioneiro, por isso pode obter sua liberdade.

O tempo aqui é marcado pela urgência, pelo risco de um outro se antecipar e mover-se em direção à porta, antes dele. O diretor introduz um elemento simbólico essencial que é a regra que deixa todo o jogo no campo da linguagem. É um tempo vital para o reconhecimento do próprio sujeito, que só então fará um juízo a seu respeito, fará uma asserção sobre ser preto

ou ser branco. Essa assertiva sobre si tem tanto o caráter e lugar de verdade que sua liberdade ou prisão dependerão disso.

Primeiro a verdade é proferida, só depois será verificada. A verdade se antecipa ao saber por essa certeza advinda da urgência, e só depois, para comunicá-la, é que deverá constituir um saber. O sujeito deverá, novamente, em uma relação intersubjetiva, submeter-se à apreciação de um outro em um lugar assimétrico. Como resultado de uma operação lógica com a presença de um diferente (o diretor), o tempo surge como um elemento que faz parir um sujeito. Com isso, ele força que o jogo chegue a termo com uma subjetivação e um reconhecimento do próprio sujeito. Então, “o juízo assertivo manifesta-se aqui por um ato”, e “todo juízo é essencialmente um ato” (LACAN, 1998, p.208) que confirma a certeza em uma precipitação lógica. Portanto, concluir é um ato.

Daí se pode retirar um ponto fundamental: como se viu, a verdade não foi revelada por um saber que se desenvolve até eliminar as dúvidas; ela se antecipa ao saber e se confirma como modalidade da certeza na asserção que a constitui. A primeira conclusão a que se é conduzido é que a verdade é extraída da certeza. Mas a certeza é resultado de uma urgência exigida pela regra do jogo, algo que a empurra na pressa de antecipar-se, sob a pena de não ser libertadora. Então, é a tensão temporal que exige um momento de concluir, a certeza antecipada. A segunda conclusão é que a verdade é extraída do tempo. Ela não se revela, ela se realiza somente em função do tempo.

O tempo cronológico das sessões não introduz a dimensão fundamental na direção que cabe ao analista. Por outro lado, o tempo lógico, assim como é proposto por Lacan, introduz radicalmente a prevalência da verdade sobre o saber e, como elemento da técnica, o manejo com o tempo e principalmente uma ação que cabe ao analista. Vale notar que uma leitura de Freud feita sob uma orientação lacaniana sugere como modo de intervenções principais a interpretação e a construção. Por sua vez, a interpretação é um tipo de intervenção aos moldes de uma hermenêutica. Nela se processa um tipo de decifração de um conteúdo latente, desconhecido, cifrado, que pode trazer à tona aquilo que estava escondido do próprio paciente. Para além da fala do paciente, estaria apenas o significado daquilo que ele mesmo ignora.

Durante algum tempo, as interpretações freudianas eram verdadeiras explicações e tinham de fato um vetor intelectualista em que não se conseguia distinguir ao certo o conhecimento do paciente do conhecimento do analista. Porém o próprio Freud observou o quanto isso trazia de dificuldades para o tratamento. Já nos “Artigos sobre a técnica”, ele recomenda que um analista não deve proceder desse modo, se quiser levar em conta o

tratamento. O sentido recusado, o material recalçado deve ser obtido passo a passo, reunindo um elemento após o outro, um de cada vez, até que o próprio paciente esteja em condições de chegar até o ponto em questão por ele mesmo.

Ou seja, mesmo que a interpretação implique uma tradução, ela não ocorre por uma revelação intelectual e vertical através das explicações do analista. Quando Freud fala, no texto “Sobre o início do tratamento”, dessa aquisição “passo a passo”, acontecendo uma após a outra, parece aproximar-se da noção lacaniana de associar um significante após o outro, procedimento que refuta a idéia de que um significante pode revelar por si seu significado.

A outra intervenção retirada do ensino de Freud é a construção. Diante dos limites da interpretação, Freud se depara com momentos em que não se deve fazer uma interpretação porque não há nenhuma que possa ser feita. Aí se trataria de uma parte que literalmente é inabordável por uma hermenêutica, uma parte em que, por faltar o analista, este deve construir algo ali para que o paciente possa continuar sua jornada, seu trabalho.

Segundo Lacan, havia, de fato, uma deterioração e uma perda de sentido da ação do analista, considerando que uma técnica não pode ser compreendida nem aplicada quando se desconhecem os conceitos que a fundamentam. Para ele, tanto a interpretação quanto a construção estavam comprometidas e eram objeto de graves desvios, o que lhe fazia crer que era preciso retornar a Freud.

Era preciso retornar ao que Freud ensinou, segundo seu entendimento lógico, até mesmo para responder aos analistas que condenavam a técnica das sessões curtas. É que, nesse caso, o desvio não era das análises reduzidas e das sessões de tempo variado, mas daqueles que julgavam defender a obra de Freud. É necessário, acima de tudo, que o analista trabalhe com a fala do paciente, e não com o que poderiam ser as versões imaginárias da fala no seu “aquém e para além”. Não há motivos para buscar nos comportamentos, nos gestos, nos silêncios, nas recusas, na agressividade, nas frustrações, sinais codificados como se fossem uma “linguagem”. Trabalhar com a fala e trazê-la de volta para seu devido lugar implica algumas coisas: entre elas, que uma fala exige resposta e também exige um ouvinte. É imprescindível que haja um ouvinte, e que este esteja em condições de respondê-la de algum modo.

É o ouvinte da fala que dará a ela um sentido. Daí pode se ter uma idéia da importância do modo como um analista deve exercer essa função. Promover o sentido não é necessariamente o mesmo que dar uma explicação esclarecedora ao paciente. A arte do analista deve consistir muito mais em suspender as certezas do sujeito. Com isso, Lacan já começa a dar mostras de que a ação do analista não visa a uma atitude de complementação ou

suplementação. Ele propõe uma atribuição de sentido, mas o caminho para fazê-lo é muito mais o de uma “retirada” ou de uma “suspensão” do que o de uma complementação ou acréscimo.

O analista deve saber ouvir as partes mais significativas do discurso e, diante do “texto” no qual a fala vazia se inscreve, fazer com que um sentido surja dali, onde não estava. Lacan propõe pensar a fala e o discurso como se fossem um texto. Imagine-se que se está diante de um livro sem pontos, sem vírgulas, sem qualquer pontuação que permita encontrar as inflexões do discurso do autor. Estar-se-ia diante de um livro desprovido de sentido, com uma história que se perde devido à sua assemia. Frequentemente, é assim que se apresenta o discurso do paciente.

Foi destacado há pouco o problema da polissemia para a elaboração teórica a respeito de uma maneira de fazer a clínica na psicanálise. Agora, destaca-se um outro problema: a assemia. Nesse momento específico do ensino e de uma teoria sobre a clínica, a assemia está na fala do analisando; é a ausência de sentido própria ao texto da fala do analisando. Trata-se aqui da ausência de sentido decorrente da operação do recalque que interdita ao sujeito. Procurar o sentido é a saída clínica para restituir o que foi vetado e desligado do sujeito por representar uma modalidade do problema dele consigo mesmo.

A fala exige um ouvinte e pede uma resposta. Nesse caso, a ação do analista visa a introduzir uma pontuação oportuna que dê um sentido ao “texto” do paciente. Um analista que sabe ouvir as partes essenciais do discurso pode intervir com uma pontuação; esta permite inaugurar, no interior do discurso, uma direção e um sentido que até há pouco era inexistente ou falho. O analista faz existir, por ser um ouvinte privilegiado e oferecer uma resposta à fala, aquilo que faz dela algo mais significativo do que o paciente imagina produzir.

A suspensão da sessão, ou o corte da sessão, na técnica das sessões de tempo variado, funciona também como uma pontuação, pois permite que um sentido se produza em função do manejo com o tempo. Deixar o tempo da sessão como uma referência cronológica retira a possibilidade deste de ser uma variável importante para a clínica. Do mesmo modo, conceber o tempo cronologicamente, e os cinquenta minutos como uma propriedade do paciente, que pode dispor deles do modo que quiser, retira o analista da condição de ouvinte da fala e dificulta, no ponto de vista de Lacan, que ele possa dar uma resposta à altura daquilo que ouve. Ao interromper uma sessão, o analista faz uma escansão na trama do discurso e, com isso, pode precipitar uma conclusão. Assim como no caso da pontuação, o corte pode “pontuar” o discurso.

Vê-se que, nesse momento, há a preocupação de Lacan de destacar as intervenções que cabem a um analista. Porém ele não dá um espaço tão grande para a interpretação nem para a construção, apesar de não negligenciá-las. Em compensação, ergue a pontuação e o corte de sessão como intervenções fundamentais para a técnica analítica.

Na noção que propõe, denominada de “fala vazia”, considera que o sujeito parece falar em vão, cada vez menos colocando em jogo o que realmente interessa em uma análise. Para Lacan, o que faltou às gerações que sucederam Freud foi a divisão entre “fala vazia” e “fala plena”. Aqueles que não contam com essa divisão procuram um sentido no comportamento, na realidade, nas resistências, nas relações de objeto, em um “eu” forte ou em um “eu” fraco, nos mecanismos de defesa, entre outros. A idéia de que há uma “fala vazia” preserva a constatação clínica de que há uma fala que é inócua, enquanto a idéia de uma “fala plena” permite que não se distancie da experiência analítica em formulações que incluam um para além da fala. Para Lacan, a “fala vazia” e, em conseqüência, o seu desconhecimento por parte dos “pós-freudianos” foram dois dos grandes motivos para o desvio da técnica e para uma crescente depreciação da fala na teoria.

A teoria que ora se encontra em formação leva Lacan a concluir que o inconsciente é a parte do discurso que falta ao sujeito, é o capítulo censurado, é a parte da história que não se encontra à disposição. Por outro lado, ele também diz que o sujeito deve reconhecer que seu inconsciente é sua história. Mas, para isso, o analista terá que lançar mão de uma técnica que possa evocar o sujeito; deve aplicar a técnica analítica como meio de revelação do sujeito.

4.8 Um método com um sentido dialético preciso

O trabalho de Lacan de demonstração teórica da perspectiva clínica o conduz a alguns exemplos de casos de obsessivos. Nesse período, é possível constatar uma atenção especial a eles, e isso talvez se deva a alguns fatores: primeiro, porque os pacientes obsessivos parecem ilustrar bem as dificuldades técnicas que as gerações de analistas depois de Freud passavam a ter; segundo, porque os obsessivos parecem ter uma aptidão para uma aderência à fala vazia; e, ainda, que os obsessivos parecem ser um bom exemplo para os problemas e desvios da técnica que Lacan procura apontar.

Diante da fala vazia do paciente obsessivo, o que o analista deve fazer? A resposta deve vir de um modo que o sujeito a escute como algo que seja particular, que seja uma espécie de privilégio. Lacan acha que era assim que Freud procedia, pois, de algum modo, os pacientes de fato recebiam as respostas do próprio criador do método. A fala de Freud, muitas

vezes, era ela mesma o próprio privilégio e a garantia de uma surpresa com um sentido totalmente novo e inaugural. Para Lacan, os “efeitos da fala de Freud” tinham quase que o lugar de referência principal daquilo que se espera que seja uma intervenção do analista. Cabe a nós, analistas, recorrermos ao que rege esses efeitos.

O analista joga com o poder do símbolo, evocando-o deliberadamente nas ressonâncias semânticas, fazendo existir, na fala, o que irá extrair dela mesma. Para examinar os efeitos simbólicos, em uma técnica, Lacan recorre a uma referência da tradição hindu que recebe o nome de “*dhvani*”. Ela torna possível “distinguir a propriedade que tem a fala de fazer ouvir o que ela não diz” (LACAN, 1953/1998, p.296). Para ele, essa referência parece demonstrar uma forma de penetrar na verdade pelo humor e de restituir à fala seu valor de evocação.

O que está em jogo é a introdução do efeito do significante como uma função importante na análise. É algo do tipo: realizar um percurso que vai dos efeitos da fala de Freud aos efeitos do significante. É a procura da verificação dos efeitos clínicos obtidos por Freud naquilo que há de mais particular em sua intervenção para cada um de seus pacientes, e a tentativa de demonstrar o que governa sua aplicação, com isso, obtendo-se, com maior precisão, o que são os “efeitos do significante”.

A fala deve evocar o sujeito e as relações com o Outro nas respostas dadas por ele. Esse é o caminho e a responsabilidade que cada analista deve assumir, uma vez que a análise tem como meta, nesse momento do ensino de Lacan, o advento de uma fala verdadeira, uma fala plena, e a realização de uma história, pelo sujeito. Enfim, dizendo de outro modo, o problema clínico colocado pela fala vazia deixa o sujeito totalmente abolido, não interpela as relações com o outro e, conseqüentemente, inviabiliza a realização de uma história.

Algo de fundamental importância que se busca através da fala é sua função de evocação. A técnica implica aqui uma forma de evocar o sujeito, e isso é o mesmo que dizer que ela é um meio de revelar o sujeito em uma análise. Voltando ao comentário de Lacan sobre a tradição hindu da técnica de “*dhvani*”, ele entende que essa técnica, apesar de promover uma restituição da fala como evocação, enfrenta um problema: para ser ensinada, deveria haver um profundo conhecimento dos recursos da língua, o que representa um elemento de dificuldade, se se considerar que não são muitos os analistas que dominam a língua que sustenta essa técnica. Uma tradução ou adaptação talvez não represente bem o rigor a que a questão visa. O fato é que Lacan não faz nenhum comentário para além dessa dificuldade apontada acima, simplesmente segue adiante como se tivesse encontrado uma referência ainda melhor.

A incidência da fala sobre sua história e sobre o sujeito mesmo só será percebida pelo paciente, se a função e o campo da fala forem introduzidos pelo analista através da técnica analítica. Sua importância e seu lugar não surgem naturalmente nas sessões, cabe a um analista proporcionar à fala que ela assuma seu valor em uma análise, e, para isso, terá que introduzi-la como se fosse algo novo no discurso.

O analista confere à fala do sujeito sua pontuação dialética, fixando, por meio disso, um sentido. Como já se viu, a pontuação vem como um modo de atribuição de sentido, seja pela via de uma marcação feita pelo analista no discurso do paciente, seja por um manejo específico com o tempo da sessão. Portanto, o tempo desempenha um papel fundamental na técnica. A interrupção, ou corte da sessão, sob a responsabilidade daquele que conduz a análise introduz uma nova perspectiva para a intervenção. O “corte da sessão” deve ser experimentado pelo paciente como uma “pontuação” em seu texto, em seu discurso. Se o for, ela se torna o motivo que deflagra o surgimento de um sujeito. Portanto, o “corte” faz existir um “sujeito de pura lógica”, uma certeza antecipada que acentua o valor da verdade em relação ao saber em uma análise.

Esse tipo de intervenção faz existir um sentido e retira o sujeito da alienação que o mantém no lugar de um prisioneiro ou quem sabe até mesmo de um escravo. Talvez a questão sobre o manejo com o tempo da sessão seja o problema técnico mais importante do momento. Tanto pelos efeitos que o corte de sessão produz em uma análise, quanto pela função do analista, que se mostra cada vez mais como um ponto fundamental, a operação com o tempo da sessão assume um papel quase revolucionário para a técnica analítica.

Recusar essa nova concepção em benefício de uma regra-padrão é dar um valor obsessivo ao “não-agir” do analista. Aquele que, em uma direção de tratamento, não intervir, na espera de que um relógio o faça, guarda uma certa semelhança com um sintoma obsessivo. O uso freqüente das referências a casos de obsessivos também pode sugerir que a técnica que é criticada por Lacan tenha assumido características de traços típicos da neurose obsessiva. Essas características podem favorecer bastante as estratégias da neurose, servindo à resistência, em contraposição ao trabalho da análise. A técnica criticada por Lacan é, no seu entendimento, uma técnica mais obsessiva que propriamente analítica, como se seus operadores fossem eles mesmos obsessivos ou se valessem de estratégias obsessivas.

O obsessivo, com seu trabalho forçado, procura, com sua boa vontade, seduzir o analista. Se, ao contrário de responder com tais regras, o analista demonstrar um desdém pela “boa vontade” do paciente, ele pode desconcertar o que se mantém como uma saída imaginária. Além disso, ele pode criar uma situação que permita que o obsessivo se pergunte

pelo motivo de tantos esforços. Esse desdém pode vir tanto por não se importar muito com as elucubrações teóricas do paciente, quanto na figura do corte de sessão no auge dessas racionalizações, por exemplo. O corte de sessão pode fazer vir à luz aquilo que se mantinha recoberto pelas sombras do imaginário e da fala vazia. Ele tem um sentido preciso em sua aplicação técnica.

4.9 Muito mais admissível para a revelação do sujeito

É neste momento que Lacan introduz no texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, na página 317 da edição brasileira dos *Escritos*, algo sobre o método utilizado por ele e sua relação com a técnica Zen. Lacan já havia buscado, no mesmo texto, a referência ao *dhvani*, que apresentava uma dificuldade no que diz respeito à língua original que exigiria muito da maioria dos analistas. Porém, agora, ele volta ao Oriente para uma referência à técnica Zen que não exigiria a mesma proficiência, seja no chinês, seja no japonês, uma vez que aquilo de que trata passa muito mais pelo “corte”, pelo “ato”, ou pelo “apontar diretamente” no uso do método direto, como foi visto no primeiro capítulo deste trabalho, do que por um uso de palavras que necessitem de uma tradução. “Os escritos técnicos de Freud” conduzem a intervenção muito mais para o campo de uma “ação”, de um corte, de uma interrupção, antecipando talvez em alguns anos o que viria a ser um “ato” do analista.

A técnica Zen, nesse caso, é uma referência bem melhor não só do que o *dhvani* para discutir o que se deve buscar ou produzir em uma análise, como também é bem melhor do que aquelas regras e “estratégias obsessivas” que regiam a técnica analítica naquelas décadas. É melhor do que aquilo que ele considera um grave desvio. Lá onde nunca se imaginaria encontrar algo do princípio de uma intervenção da clínica descoberta por Freud é que Lacan demonstra encontrá-lo. É como se batesse na cabeça de todos com um bastão, ou desse um “pontapé”, ou intervisse com um sarcasmo: para Lacan, parece que se pode encontrar na técnica Zen mais claramente o princípio que orienta a teoria da técnica da psicanálise do que em lugares que deveriam sustentar uma técnica por um direito institucional.

Seguindo as indicações de Lacan, verifica-se, na técnica Zen, um método, ou um modelo técnico que permite um paralelo, com limitações, daquilo que se deve esperar da técnica em uma experiência analítica. Ou seja, um modo de viabilizar a revelação do sujeito e o não-favorecimento de sua alienação; e o surgimento da fala plena. Tanto a revelação do sujeito, quanto a introdução de uma fala plena que coloca em cena a verdade e a história do

sujeito são temas fundamentais para a teoria e a clínica psicanalítica propostas por Lacan nesse período.

O campo em que esse debate se desenvolve é o da técnica analítica, e esta encontra em uma outra, naquela encontrada no Zen, um elemento necessário para que toda essa discussão ganhe sentido: o corte; a suspensão; a interrupção que colocam no centro das atenções a questão “o que faz um analista?”. Com isso, cada vez mais, Lacan vai-se ocupar do que chama inicialmente de “ação” do analista, para abrir as portas da questão sobre o “ato analítico”.

Em resumo, pode ser uma proposta de leitura para auxiliar o entendimento dessas duas passagens de Lacan sobre a técnica Zen: há que se ressaltar um modo de leitura que se atém às elaborações e ao contexto exclusivo da década de 1953 e do início do ensino de Lacan. Pensar todas as questões tratadas nessas duas passagens sob a perspectiva de um diálogo com outros momentos do ensino de Lacan pode resultar em leituras distintas daquela que aqui se propõe.

Em 1953, Lacan estava propondo uma nova forma de ler Freud e uma nova forma de proceder na técnica da análise, estando especialmente interessado no que faz um analista a partir de uma discussão sobre a formação dos analistas. Esse contexto é determinante para o entendimento do surgimento da técnica Zen em seu texto. Há um método em jogo na técnica analítica que envolve um uso do tempo de uma maneira distinta daquela que era utilizada no modelo das sessões de cinquenta minutos, e ele tem um sentido dialético preciso em sua aplicação técnica. Lacan não é o único a ter feito a observação de que esse método se aproxima daquele que é usado na técnica Zen.

O modo como a técnica Zen procura promover o efeito de uma experiência particular para o sujeito, em uma aquisição de um novo ponto de vista, que pode ser conhecido, nessa doutrina, com o nome de *satori*, possibilita a Lacan dizer que é uma técnica que é aplicada como meio de revelação do sujeito.

Sem chegar a extremos a que é levada essa técnica, pois isso seria contrário a algumas limitações a que a técnica analítica se impõe, uma aplicação discreta do princípio do Vazio na análise parece a ele, Lacan, muito mais admissível do que a de certas modalidades ditas análises das resistências, que são um dos focos principais das suas críticas tanto teóricas quanto técnicas. Segundo ele, essas modalidades técnicas da análise, nesse período, representam um sério desvio dos ensinamentos de Freud. A análise das resistências, que representa aqui um dos inúmeros exemplos de técnicas dos chamados “pós-freudianos”, baseia-se na noção do “eu” como centro e, conseqüentemente, em uma perspectiva imaginária

da clínica, que facilmente favorece uma alienação do sujeito. Ao contrário, uma aplicação discreta do princípio do Zen não corre o risco de alienação justamente por se tratar de um esvaziamento do “eu” e das imagens que o alienam.

É uma técnica que rompe o discurso, seja com um sarcasmo, um pontapé, ou com recursos de um método que pretende, uma vez desprovido de um “eu” e de suas alienações, e ainda a partir de um vazio, que o sujeito possa se colocar a falar na procura do sentido. Sentido este entendido como uma verdade apartada do sujeito.

5. O AVESSE DO MESTRE

Até aqui se acompanhou como um dos problemas da técnica encontrado por Lacan era a depreciação da fala em comparação a outros elementos chamados de “não verbais”. Para solucioná-lo, foi preciso que se corrigisse um outro equívoco: esse equívoco era dado por uma abordagem clínica sob o ponto de vista de um registro que Lacan chama de imaginário. Para saná-lo, foi necessária a introdução teórica dos três registros que são o real, o simbólico e o imaginário.

Lacan chama a atenção para o segundo, que era o campo primordial do trabalho clínico e conceitual. O simbólico ganha toda sua ênfase nas elaborações lacanianas e, do mesmo modo, a fala e a linguagem. O axioma “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” é uma das demonstrações dessa preocupação. Um inconsciente visto a partir da fala, da linguagem e, conseqüentemente, do simbólico tem seu formato guiado pela figura de uma história, de um texto, de um capítulo que falta, de um capítulo censurado da história de um sujeito. Estas são algumas das noções sobre o inconsciente tal como são apontadas no texto de 1953.

Uma teoria sobre a intervenção também tem que ser coerente tanto com o problema encontrado, como, principalmente, com o modelo de inconsciente. Em conformidade com ambos, a intervenção deve levar em conta a fala, nada além ou aquém disso, e considerar o inconsciente como um texto ou um capítulo que falta, mas ainda assim um texto, cujo sentido está vetado ao sujeito.

Está em jogo a procura do sentido, que tem que ser restituído pela via da intervenção. Nesse caso, nada melhor que chamar a intervenção pelo nome de “pontuação”. Lacan procura chamar a atenção para essa noção introduzida por ele sob o nome de pontuação, que, por um lado, evita todo o imaginário da decifração direta entre um significante e seu significado e das doudas explicações e, por outro, destaca o campo da linguagem e da procura do sentido que se restringe a algo a ser encontrado apenas no campo da fala do sujeito.

A pontuação, portanto, pode ser a introdução de algum elemento que dê significado à fala, possibilitando a fala plena e fixando um sentido. Isso pode ser obtido também pelo manejo com o tempo da sessão. Um corte de sessão pode ser uma pontuação e como tal procede igualmente à procura do sentido e à revelação do sujeito na análise. Em resumo, esse é o modelo de interpretação proposto por Lacan na década de 1953 que é entendida como o momento inicial de seu ensino. Sobre esse tema e sua relação com a referência feita por Lacan

à técnica Zen, pude me valer dos dois capítulos antecedentes. Contudo, há uma outra referência ao Zen feita vinte anos depois:

O budismo, este é o exemplo trivial por sua renúncia ao 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, 1972-1973/1985, p.157).

Ao longo de 20 anos, é possível encontrar aproximadamente 16 outras menções de Lacan ao Zen, porém, de modo menos específico. Nelas, é possível encontrar observações sobre conceitos e noções do Zen, do Budismo, e algumas práticas de modo geral. Mas em nenhuma delas há uma nota mais específica no que diz respeito à técnica ou ao modo de intervenção. Ele as menciona para falar do saber e da sabedoria, de estados da consciência, da verdade, das paixões do ser, do desejo. Mas não diretamente sobre algo que interroge novamente o modelo de intervenção, à exceção do supracitado.

Esse trecho, retirado do *Seminário* do dia 8 de maio de 1973, será o principal objeto de investigação neste e no próximo capítulo. Há um período longo que vai de setembro de 1953 (“Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”) e novembro do mesmo ano (abertura do *Seminário* sobre “Os escritos técnicos de Freud”) até maio de 1973 — um percurso de 20 anos nas elaborações de Lacan que fixa os limites desta pesquisa. Portanto, os pontos de delimitação são: 1953 e 1973.

Agora, é preciso perguntar se, após 20 anos, o reaparecimento da técnica Zen no discurso de Lacan obedece às mesmas diretrizes que a situavam 20 anos antes. As bases que a contextualizaram, em 1953, são as mesmas que contextualizam a nova aparição em 1973? Está-se diante de um retorno do mesmo, de uma reedição, ou de algo novo? A técnica Zen que em 1973 aparece na fala de Lacan, ao fazer uma alusão à técnica analítica, como “o que há de melhor quando se quer naturalmente sair desse negócio infernal, como dizia Freud” (LACAN, 1972-1973/1985, p.157), se refere a uma mesma técnica da análise lacaniana encontrada em 1953?

Se a técnica analítica, em 1973, for a mesma de 1953, e a nova passagem pela técnica Zen for um retorno do mesmo, seria uma espécie de lembrete aos analistas. A resposta seria que, 20 anos depois, o problema, a noção de inconsciente e o modelo teórico de intervenção permaneceram os mesmos ao longo desse período no ensino de Lacan. Porém, se um desses três elementos sofreu modificações, como em um dominó, os demais também teriam que sofrer alguma modificação.

Em última instância, ou o contexto é o mesmo, em uma repetição, ou é diferente e portador de uma novidade. Eis a questão, nesse momento, porque, caso o contexto seja diferente, ainda assim a nova referência à técnica Zen pode conter contribuições para se pensar o modelo teórico de intervenção na clínica psicanalítica lacaniana, mesmo após duas décadas. É interessante observar a frase inicial dessa nova passagem sobre a técnica Zen encontrada no *Seminário, livro 20*: “O budismo, este é o exemplo trivial por sua renúncia ao pensamento”. Na opinião de Miller, nesse novo período do ensino de Lacan, destaca-se o real como exclusão do sentido. E “isso põe em questão tudo o que é interpretação e tem como consequência uma depreciação do pensamento” (MILLER, 2003, p.12).

O que estava em jogo em 1953 era todo um empreendimento que pudesse favorecer uma busca do sentido, e a intervenção sob a modalidade da pontuação vinha como um instrumento que respondesse bem a esse problema. Agora, porém, uma renúncia ao pensamento ganharia espaço, e, com isso, o real, e não mais o simbólico, encontrar-se-ia como portador da questão central. De um simbólico, de um grande Outro como lugar pivô para a questão do sentido, produzir-se-ia, então, um corte para um real dado pela exclusão do sentido. Mas 20 anos no pensamento de um autor parece tempo demais. Se, de fato, existir uma mudança significativa nas elaborações e no pensamento de Lacan no início da década de 1970, uma pesquisa sobre a nova referência à técnica Zen teria sérias dificuldades de avançar, caso se desconheçam radicalmente alguns elementos dessa suposta mudança.

Na tentativa de precisar melhor a referência à técnica Zen feita por ocasião do *Seminário, livro 20*: mais, ainda, é importante recuar um pouco no tempo para acompanhar o pensamento de Lacan nos pontos que possam, de algum modo, influenciar na leitura da referência que interessa à pesquisa. Para isso, serão comentadas rapidamente algumas passagens do *Seminário* “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, de 1964 (LACAN, 1964/1988), do *Seminário* “O ato analítico”, de 1967 e 1968 (LACAN, 1967-1968/obra inédita), e do *Seminário* “O avesso da psicanálise”, de 1969 e 1970 (LACAN, 1969-1970/1992). Depois disso, serão retomados os comentários ao *Seminário* de 1973 e sua referência à técnica Zen.

5.1 1963 - O fim de dez anos de seminários

Lacan inicia seu décimo seminário intitulado “A angústia” em 14 de novembro de 1962 e o conduz até 3 de julho de 1963 (Lacan, 1962-1963/2005), um mês antes do pré-congresso de Londres, que precipitou sua exclusão da IPA. Esse seminário encerra um ciclo

de 10 anos, quando Lacan sucessivamente comentava textos de Freud em uma tentativa de demonstrar à IPA que seu ensino era eminentemente freudiano e que mantinha relações rigorosas com a teoria freudiana. Foram 10 anos de um esforço de demonstração e transmissão visando a um reconhecimento da IPA. Foi um seminário que encerrou um período no ensino de Lacan.

Também em 1963, Lacan retorna de uma viagem ao Japão onde fica impressionado com as grandes estátuas budistas dos templos de Kyoto e de Nara. Em seu seminário proferido no dia 8 de maio desse mesmo ano, ele anuncia, para sua platéia, alguns efeitos que colheu dessa viagem. Esses efeitos ultrapassam a visão das estátuas e circunscrevem os textos, a doutrina e a prática budista, mais especificamente as do Zen.

Entre os comentários das obras de arte de mosteiros Zen, Lacan fala de um encontro com um monge em um mosteiro em Kamakura que lhe trouxe uma frase sobre a qual dedicou boa parte desse seminário: “o desejo é ilusão”. Se, notoriamente, o tema do seminário é a angústia, ele não deixa de apontar que é por esse caminho que procura estabelecer o estatuto do objeto *a*. Em outras palavras, dedica esse seminário a colocar o objeto *a* como o centro de seu propósito e a tratá-lo através da angústia. Do mesmo modo, procura dar um posicionamento mais exato do que é o desejo, inclusive nas suas dimensões mais enganadoras. A angústia é tomada por Lacan como um caminho, um percurso escolhido, para abordar o objeto *a*, como já foi mencionado acima, assim como para abordar o desejo. E a fórmula do “desejo é ilusão” é um instrumento utilizado por ele para fazer a demonstração desse novo esclarecimento quanto à relação entre objeto e desejo.

Porém, em 1963, as relações entre Lacan e a IPA estavam fortemente estremecidas. No mês de julho desse ano, realizou-se o pré-congresso de Londres, onde Lacan tentou expor, em inglês, sua doutrina a uma assembléia composta de signatários da IPA. Nessa ocasião, procurou transmitir sua noção da divisão do sujeito e a do lugar do objeto. A tentativa fracassou. Um mês mais tarde, recebe a notícia de seu banimento. “No dia 2 de agosto, o Executivo reclama a aplicação estrita das ‘Recomendações’ de Edimburgo e informa que seu cancelamento deveria efetivar-se no mais tardar até 31 de dezembro de 1963” (ROUDINESCO, 1994, p.268). “Pela primeira vez na história do movimento psicanalítico, uma corrente de estrita obediência freudiana achava-se de fato excluída do legitimismo freudiano” (ROUDINESCO, 1994, p.265). Um ano depois, Lacan funda sua escola, a Escola Freudiana de Paris (EFP).

5.2 Um corte: os quatro conceitos fundamentais

Logo no início de 1964, Lacan abre seu seminário com uma aula com um título curioso: “Excomunhão”, em uma clara alusão ao aspecto dogmático e à estrutura semelhante à de uma Igreja, que recaía sobre a IPA. O seminário viria a ser conhecido por uma denominação que partiu muito mais dos seus ouvintes do que do próprio Lacan, que acabou por aceitá-la e incorporá-la tal qual ainda hoje é conhecida: “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”. Portanto, este seria um momento de corte não apenas com a IPA e com as pretensões de Lacan de ser reconhecido, como também de corte com um estilo que até então era adotado para os seus seminários, mas, principalmente, tudo isso faz surgir novos problemas e, conseqüentemente, novas questões.

Um recuo a 1964 pode dar elementos importantes para entender o novo contexto que acolherá, 10 anos depois, uma nova referência à técnica Zen no texto lacaniano. De fato, parece haver, nas palavras de Lacan, um sentido de encerramento de um trajeto e de uma mudança de ênfase desde o início desse seminário de 1964. Ele mesmo comenta o que marcou o ensino da década de 50:

[...] durante alguns anos, foi preciso todo o meu esforço para revalorizar aos olhos deles esse instrumento, **a fala** — para lhe devolver sua dignidade, e fazer com que ela não seja sempre, para eles, essas palavras desvalorizadas de antemão que os forçavam a fixar os olhos em outra parte, para lhes encontrar um fiador (LACAN, 1964/1988, p.24).

O problema, agora, já não é mais essa desvalorização da fala tal como ocorria na técnica analítica há alguns anos. O que é destacado a princípio é o que ele chama de “recusa do conceito” (LACAN, 1964/1988, p.24), e, nesse caso, irá abordar quatro conceitos que considera fundamentais: o inconsciente, a repetição, a transferência e a pulsão. Em uma leitura rápida, pode parecer que o objetivo, nesse seminário, se reduz a retificar a posição de todo um grupo de psicanalistas que recusa conceitos fundamentais para o exercício da prática clínica. Porém, uma outra passagem um pouco mais à frente pode servir de guia para uma leitura mais atenta no transcorrer das construções de tais conceitos: “O sujeito e O real, é em relação a eles que seremos levados a dar forma à questão posta da última vez”³ (LACAN, 1964/1988, p.25).

³ Lacan trata da questão acerca das relações entre psicanálise e ciência. Para saber mais a respeito, ver o seminário do dia 15 de janeiro de 1964, chamado “Excomunhão”, na abertura do *Seminário 11*, p.10-20.

Se é apenas na década de 70 que as elaborações sobre o real vão ganhar um impulso decisivo na obra de Lacan, não há como negligenciar que, desde muito antes, esse é um ponto importante no pensamento desse autor. Até a década de 1960, a ênfase era dada ao simbólico, lembrando que os trabalhos que marcaram a década anterior buscavam reerguer a fala e a linguagem, e, para isso, fora necessário não apenas introduzir a noção dos três registros, assim como dar todo um peso teórico ao simbólico. Agora, o peso teórico começa a se mostrar deslocado para o sujeito, para o real, e para a relação entre eles.

O real, e não mais o simbólico, torna-se o principal referente para os quatro conceitos que irá desenvolver ao longo desse ano. A seguir, procura-se expor, de uma maneira muito breve, como o inconsciente, a repetição, a transferência e a pulsão serão pensados e discutidos em uma relação um pouco mais estreita com o real. Na leitura feita por Lacan, Freud encontrou o inconsciente em uma descontinuidade da razão e em uma ruptura da racionalidade. Do mesmo modo, uma leitura inversa pode ser feita: ele encontrou no inconsciente uma descontinuidade da razão e uma ruptura da racionalidade. No exemplo dos sonhos, aquele que sonha está dormindo, portanto, fora do campo regido apenas pela consciência. Com os sonhos, o corte é operado com a razão, e eles não são regidos predominantemente por uma atividade consciente. A racionalidade do funcionamento mental está comprometida, por um lado, porque se concebia que esta é marcada pelo pensamento consciente, e este, por sua vez, só pode ser um atributo da razão.

O ato falho é o exemplo encontrado de uma interrupção da continuidade da fala racional. A princípio, acredita-se saber exatamente o que se quer dizer, e, no entanto, algo irrompe e atravessa esse roteiro que parecia tão bem definido para aquele que se colocou a falar. A fala clara e coerente é partida, seja com um esquecimento, uma troca, qualquer coisa que novamente rompa com a racionalidade que aí deveria estar intacta. No chiste, a estrutura montada por três participantes explicita o que de outra maneira não apareceria. É necessário um terceiro para escutar o chiste e dar a ele o sentido velado que um primeiro ouvinte não foi capaz de entender. Por fim, no caso do sintoma, tomando como exemplo o sintoma clássico da histeria, que recai sobre o corpo, a racionalidade médica estabelece uma relação direta entre um sintoma no corpo e alguma alteração encontrada também no corpo. Se há um sofrimento localizado no corpo, sua causa necessariamente tem que ser encontrada no próprio corpo, caso contrário, sofre, no mínimo, um efeito de desvalorização ou é considerado uma mentira por não corresponder à verdade contida na racionalidade do saber médico. O sintoma histórico rompe com a continuidade dessa modalidade de saber.

O que fica evidente é que o destaque que Lacan procura dar não incide sobre um inconsciente dotado de uma substância, como se tivesse os contornos de um ser que de tempos em tempos se manifesta. Não se trata propriamente de dizer que o inconsciente se manifeste de uma maneira velada, com disfarces, ou mesmo que essas manifestações se dêem por diferentes formas que podem ser chamadas até de “falta”. A observação lacaniana aqui é muito mais radical.

Segundo ele, o fascínio de Freud fica por conta dos fenômenos em que ele encontra o inconsciente. Uma concepção fenomênica é apresentada como uma opção melhor que a de um “mecanismo”, uma vez que não realça a figura de uma “instância psíquica”, mas sim de algo a realizar-se e a produzir-se. Trata-se, na verdade, de um inconsciente visto como um fenômeno, um acontecimento, algo que irrompe subitamente, dando uma importância maior para a idéia de alguma coisa que é produzida. O inconsciente, sendo reduzido ao puro instante de um fenômeno, faz com que reste ao analista a responsabilidade de fazer mais do que apenas sentar e cruzar os braços à sua espera. O analista deve operar de modo a possibilitar que o inconsciente seja produzido.

No *Seminário* de 1964, é possível encontrar inúmeras palavras que ilustram as indicações a respeito do inconsciente nesse momento das elaborações: tropeço, hiância, fenda, claudicação, descontinuidade, desfalecimento, instante, rachadura, fenômeno, vacilação, surpresa, evasivo, ruptura, corte (LACAN, 1964/1988, p.23-44). Mais do que dizer que a manifestação do inconsciente produz um tropeço, uma fenda, uma vacilação, é dizer que essas palavras falam exatamente do próprio inconsciente. Este é visto como a própria descontinuidade do discurso racional, é a própria ruptura, o corte feito na fala que se julgava completa e contínua.

O manejo com o tempo já se fazia fundamental na década anterior, a ponto de ser uma das principais características da prática de Lacan. Era também um dos pontos principais da concepção de intervenção, sendo uma modalidade de pontuação. Porém, aqui, no *Seminário* de 1964, a noção de tempo ganha ainda mais força. Ao se entender o inconsciente como descontinuidade, instante, fenômeno, surpresa, é possível vinculá-lo à temporalidade. É possível fazer uma aproximação cada vez maior que permita pensar o inconsciente como sendo quase o próprio tempo. É Lacan que o descreve como um “instante evanescente” e um “aparecimento evanescente” (LACAN, 1964/1988, p.35), capaz de produzir perplexidade. O conceito de inconsciente é entendido com a analogia de um ritmo temporal. Ou seja, seu movimento é de uma pulsação, um abrir e um fechar.

A pulsação do inconsciente é o movimento entre o tempo da abertura e o do fechamento. Se antes era preciso ter em mãos um conceito de tempo para o conceito de inconsciente, é como se agora ambos se tivessem tornado equivalentes, ou, no mínimo, inseparáveis, inconsciente e tempo. Supor que o inconsciente é algo que já está dado, que já está presente, em algum lugar, respondendo bem a uma topologia que se encerre em si mesma, é apostar que é uma substância, “aquilo que um ser não pode deixar de ser”, isto é, a essência necessária ou a necessidade de ser” (ABBAGNANO, 1982, p.635). Só foi possível pensar o inconsciente e até mesmo a psicanálise depois de Descartes. Apenas a partir desse marco na história do pensamento que se tornou possível falar de uma Ciência Moderna, marcada por fundamentos que lhe conferem uma consistência.

Descartes parte da constatação de que não se pode confiar nos sentidos, pois eles podem nos enganar. É necessário que o método científico proceda por uma investigação que possa extrair daí uma verdade acerca do real, não sendo guiado, como disse, pelos sentidos. Para tanto, é preciso que se duvide a princípio de tudo que constitui o mundo sensível. Uma vez que se duvida de tudo, não se pode ter inicialmente qualquer certeza, a não ser a certeza de que existe alguém que duvida. Logo, que esse que duvida, pensa. E, somente a partir de então, considerar que se tem alguém que “é” ou que “existe”. Se há um ser em jogo nesse caminho, ele não se situa logo como ponto de partida, como uma condição de existência, ele, portanto, não precede o pensamento, muito pelo contrário, é ele mesmo um efeito do pensamento.

Seguindo essa leitura, o ser não é um dado “*a priori*”. De modo análogo, se há um sujeito em questão, ele não é o ponto de partida, não é a condição para o pensamento, mas algo suposto pelo próprio movimento da atividade do pensar. Caso o ser aqui estivesse como dado inicial e cumprindo uma função de alicerce, como algo que é necessário, e não podendo estar ausente, como uma essência exigida para que outras coisas pudessem existir, falar-se-ia então de uma substância. Mas o pensamento cartesiano conduz a outro tipo de conclusão.

Para Lacan, o sujeito da psicanálise não é outro senão o sujeito cartesiano (LACAN, 1964/1988, p.38-39), o que não quer dizer que haja uma simetria entre Descartes e Freud. É necessário voltar ao sujeito da psicanálise, que extrai seu fundamento das bases do sujeito cartesiano. Trata-se de um sujeito desprovido de substância, desprovido de algo que lhe sirva como garantia. Em 1964, Lacan procura dar ao inconsciente cada vez mais uma figura que se assemelha ao sujeito, como se dissesse que o inconsciente é visto como se fosse ele mesmo um sujeito.

O segundo conceito fundamental é o de repetição. E como tal, a repetição, em 1964, assume a forma de algo que se presentifica em ato e inclui um real que retorna sempre no mesmo lugar, mas em um lugar em que o sujeito não o encontra porque não o reconhece. Em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, a repetição obedecia ao eixo do significante, por isso, o sujeito podia identificar que se tratava de um retorno do mesmo, uma vez que teria, muitas vezes, apenas como efeito de uma intervenção do analista ao seu alcance, um elemento da linguagem que serve de ponto de reconhecimento. A esse registro da repetição, em 1964, Lacan dá o nome de *Automaton*.

De outro lado, a repetição é intimamente associada ao real, que mostra sua função e parece produzir-se por acaso. A perspectiva de que se trata de um puro acaso indica um reconhecimento que foi inassimilável. O encontro com o real que não traz as âncoras da linguagem, nem os esteios do simbólico, se faz impossível de ser reconhecido. A surpresa e a novidade decorrem de não ser assimilado pelo significante, não sendo, portanto, reconhecível. Então, o novo, a diversidade, a surpresa ocorrem em virtude do encontro com o real, que cega o sujeito para a percepção de que é uma repetição, restando apenas a impressão de ser um mero acaso, mesmo que grave. A esse tipo de repetição Lacan dá o nome de *Tiquê*. Para ele, o primeiro nome da *Tiquê*, na teoria psicanalítica, foi o de “traumatismo”. Há uma repetição em que o predomínio é o da ordem do significante, e outra, em que é o da ordem de um encontro com o real, levando à aparência de um acontecimento acidental.

O terceiro conceito fundamental é o de pulsão que logo adquire um lugar de destaque nas questões sobre a clínica e sobre a técnica. O tema da pulsão traz consigo o problema da satisfação, que surge aqui como ponto de argumentação importante. “Os pacientes não se satisfazem, como se diz, com o que são. E, no entanto, sabemos que tudo o que eles são, tudo o que eles vivem, mesmo seus sintomas, depende da satisfação” (LACAN, 1964/1988, p.158). Com a psicanálise, aprende-se que alguém insatisfeito com o que é pode satisfazer-se sendo insatisfeito, pois em nada é contraditório obter satisfação pelas vias do desprazer, ou, mais propriamente falando, do sofrimento.

É importante chamar a atenção para o fato de que Lacan destaca que alguém pode ter satisfação falando ou tendo relações sexuais; pode-se falar ao invés de fazer sexo (LACAN, 1964/1988, p.157-158). O fato de ser possível obter satisfação na fala ou na atividade sexual coloca em jogo os arranjos necessários para conceder à fala a condição de portadora de um modo relevante de satisfação. Ela não é sustentada por uma satisfação de menor grandeza. Pode-se dizer que Lacan está diante de uma nova modalidade de problema acerca da fala na experiência clínica: uma fala que já se mostra como fonte consistente de satisfação da pulsão.

O quarto conceito fundamental é o de transferência. Lacan comenta que, na opinião comum, ela é habitualmente vista como um afeto, qualificada de positiva ou de negativa, e como uma espécie de falso amor, por ser uma repetição ou reedição do amor originalmente direcionado aos pais. “Este conceito é determinado pela função que tem numa práxis. Este conceito dirige o modo de tratar os pacientes. Inversamente, o modo de tratá-los comanda o conceito” (LACAN, 1964/1988, p.120).

Em relação à temporalidade, tanto o sujeito quanto o inconsciente se reduzem a um efeito de um instante e se constituem no tempo entre uma abertura e um fechamento. Esse efeito de temporalidade é um efeito da fala sobre aquele que fala, e a articulação significativa é o fator desencadeante para o movimento de abertura do inconsciente e seu subsequente fechamento. A ausência de garantias quanto à identidade, quanto à sua durabilidade ou continuidade, é a condição que faz do homem alguém especialmente susceptível ao fenômeno da transferência.

“Já que não se tem a quem procurar, então não se tem aonde ir! E olhe que é preciso que qualquer um possa ir pelo menos a algum lugar” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p.31). É preciso ter um lugar para onde ir.⁴ A transferência encontra sua possibilidade de existência em uma análise somente porque já há no homem isso que é dito nas palavras de Marmieládov a Raskólnikov: é preciso ter um lugar para onde ir. Apostar na existência de um lugar Outro onde se possa encontrar alguma solução para a própria ausência de garantias.

Isso fundamenta as bases do fenômeno da transferência. A análise apenas permite e favorece que o analista possa constituir-se como “esse lugar para onde ir”. O analista como um lugar para onde ir não oferece garantias; ele é muito mais a testemunha dessa perda, dessa fragilidade e instabilidade. É óbvio que ele terá que operar com as expectativas do paciente, pois, caso contrário, ele logo deixaria de ser esse lugar aos olhos daquele que lhe pede ajuda. Isso é o que se pode chamar de manejo da transferência, sem esquecer que a sua função é a de ser o testemunho desse campo que irremediavelmente se perde.

Quando Marmieládov diz que é preciso ir a algum lugar, ter alguém a quem procurar, ele mostra que já procedeu a uma interpretação anterior. Não só diz que é preciso ir, como pressupõe que existe esse lugar. À necessidade de *ir* se antecipa a crença, a aposta de que há

⁴ A idéia de “ter um lugar para onde ir”, extraída da obra de Dostoiévski, partiu de uma conferência do doutor Gey Espinheira, realizada em agosto de 2005, no IIIº Simpósio sobre o uso e abuso de álcool e outras drogas, em Vitória da Conquista, Bahia, quando falava sobre a importância de os toxicômanos terem um lugar para onde ir, no contexto em questão, um lugar para se tratarem.

esse lugar onde se poderá encontrar algo de que se precisa. Há a suposição de um Outro antes mesmo do movimento de se endereçar a ele. É preciso acreditar nesse lugar antes de dizer que é preciso ir até lá. Esse lugar virtual da verdade, de todas as significações possíveis de serem apreendidas, é também uma condição para a transferência.

5.3 A intervenção como resposta aos novos problemas clínicos

A interpretação deve funcionar como uma cavilha que reabre o que ora se havia fechado. Então, a intervenção ganha vulto por visar à reabertura do inconsciente. Nesse sentido, sua estrutura não pode ser compatível com uma continuidade, pois, se o fosse, estaria de acordo e em sintonia com o movimento de fechamento que procura restabelecer uma racionalidade temporariamente perdida. A interpretação se torna muito mais próxima de uma estrutura que contemple um *corte* propriamente dito, uma *ruptura* e uma *descontinuidade*, como sendo caminhos bem mais pertinentes ao objetivo de uma reabertura do inconsciente.

A aproximação do inconsciente com o real dá força para o aparecimento de uma noção que surge em diversos momentos do ensino de Lacan, seja nos *Escritos* ou nos seminários, mas, de algum modo, até então ainda de maneira tímida. Trata-se da noção de *ato*. Porém, ele ainda não aparece como uma noção ligada à intervenção. Suas aparições geralmente circulam sobre outros temas, como, por exemplo, na sua diferença tanto da ação quanto do comportamento, com relação ao ato falho, à passagem ao ato, à atuação; mas não com a interpretação ou qualquer modalidade de intervenção. Isso só virá a acontecer algum tempo depois na elaboração da teoria de Lacan.

Como é possível, pela interpretação, libertar o sujeito do efeito de afãise, ou seja, do seu desaparecimento no significante binário (S2)? Tal como Lacan a formula, a dialética do sujeito encarcera-o em um jogo em que ele só existe se em alguma parte ele também desaparece. Ou está alienado ou desaparece na separação. Durante todo o desenvolvimento que dá a esse tema, no *Seminário* “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, Lacan mantém tanto o *sujeito suposto saber* quanto o objeto *a* ou no horizonte do debate ou diretamente como peças indispensáveis para que essa operação se torne viável. Além disso, destaca dois campos distintos: o campo do sujeito e o campo do Outro, recorrendo à dialética hegeliana para dela extrair, a seu modo, uma certa herança: “a bolsa ou a vida”.

Dessa apropriação feita por Lacan se conclui que, se a escolha for pela vida, será sem a bolsa, por outro lado, se for pela bolsa, resulta que não haverá a vida e, assim, muito menos a bolsa. Essa escolha forçada enfatiza que qualquer que seja a opção, ainda será uma coisa

sem a outra. É o modo escolhido para falar de outra escolha forçada: ou o *ser* ou o *sentido*. O S2 faz a função de ser para o sujeito aquilo que dá sentido à existência e às condutas desse sujeito sempre estrangeiro. Porém, dar sentido e incorporar um ser tem um preço: o apagamento, o desaparecimento do próprio sujeito.

O primeiro significante que vem do Outro como função inaugural e “inaugurante” traz o sujeito como um sentido, mas um sentido que é de posse do Outro, sendo, por isso mesmo, alheio e fora do alcance para o próprio sujeito. Ele é um significante irreduzível que não tem à sua disposição nenhum outro antes dele. Ele não provém de qualquer metáfora ou metonímia que o preceda. Não é fruto de uma coerência que possa ser atingida por uma conexão discursiva e uma significação precedente. Se há alguma cadeia, ela começou com ele e, sendo assim, não o explica.

Não é um significante “assujeitado”, mas sim um que “assujeita”. Ele tem características que apontam para uma indisposição para compartilhar com todas as funções de um significante exemplar. Ele cumpre muito bem o papel dado pelo nome de *traço*, que pode ser chamado de *unário*. Se o trauma for um dos nomes freudianos para o real, pode ser relevante apontar que Lacan chamou esse significante de “traumático” (LACAN, 1964/1988, p.237). Ao que tudo indica, é na direção dele que a técnica analítica deve apontar. A direção natural da narrativa, do uso da fala, conduz a uma interminável produção de significados e significações, no entanto, a interpretação, ao contrário, deve propor uma reversão desse rumo.

Então, a intervenção deve passar a se parecer mais com o próprio S1, enquanto que a pontuação, se for lida apenas com os instrumentos que eram contemporâneos ao seu surgimento na teoria de Lacan, se pareceria mais com o S2. A estrutura do *corte* presente desde a articulação lacaniana a respeito do tempo aplicado ao manejo da duração da sessão ganha aqui um caráter renovado. Em uma relação entre significantes, se não se quiser favorecer as significações que daí resultam, deve-se efetuar um corte que os separe. Trata-se de decidir por qual dos dois lados se irá optar em uma estrutura marcada pelo “ou”: apostar no S2 ou no S1; *ou* o ser *ou* o sentido. *Ou* uma coisa *ou* outra. Daí a posição do analista ser muito mais ética do que técnica.

O analista deve optar entre guiar sua intervenção pelo S2 ou pelo S1. A cada passo dado, fica mais difícil separar a intervenção da posição do analista (como se fossem duas faces da mesma moeda), o que deixa sólida a idéia de ética, se ela for entendida como distinta de uma deontologia. É ético e não apenas uma técnica saber que “o que é essencial é que ele veja, para além dessa significação, a qual significante — não-senso, irreduzível, traumático — ele está como sujeito, assujeitado” (LACAN, 1964/1988, p.237). Com o *Seminário* de 1964, é

possível encontrar referências tais como o “desejo do analista”, “sujeito suposto saber”, e as primeiras elaborações para a idéia de um analista no lugar de semblante do objeto *a*.

Nesse lugar onde viria a significação, o analista, sustentado pelo sujeito suposto saber, se faz presente como testemunha de uma falha. Ele não permite que surja uma significação, e o fato de ele mesmo ser aquele que o paciente supõe saber aquilo cujo aparecimento ele agora impede faz com que o analisando suporte essa operação; é como se ele assinasse um “cheque em branco”. O analista, mantendo o “cheque em branco”, faz com que o que reste nele não seja seu valor, sua significação, mas sim a assinatura, o traço, o risco feito no papel que vem no lugar do nome do próprio sujeito. Em um “cheque” mantido em branco, o que mais se vê é a assinatura. O que é colocado em evidência é aquele que assinou, que aparece na sua assinatura.

O analista, ao se recusar a dar, ou mesmo impedindo uma significação, e se colocando em um determinado lugar, de uma forma específica, pode fazer com que ocorra um “retorno” a um significante irreduzível. Ele pode proporcionar um “retorno” ao traço que determina o sujeito, esse traço sem-sentido. O *corte* visa a impedir que surja, ou se fixe, uma significação, um S2 que, na verdade, venha decretar um desaparecimento do sujeito. O *corte* possibilita algo parecido com uma volta sobre o S1; um retorno à sua dimensão de totalmente enigmático e irreduzível. Portanto, o que fica aí explicitado é seu lugar de absoluto não-sentido e a sua condição de cárcere para todas as significações que até então tinham sido adotadas. Quanto mais significações, mais distante se fica daquilo que nos determina. É preciso voltar a esses “nós” que amarram, a esses traços, e, para isso, é necessário que se opere um *corte*.

5.4 O ato psicanalítico

Lacan dedica um seminário para discutir o ato psicanalítico, e ele o faz aproximadamente três anos após ter concluído o *Seminário* sobre “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, realizado entre novembro de 1967 e maio de 1968, quando foi interrompido “para atender à palavra de ordem de greve lançada pelo Sindicato Nacional do Ensino Superior” (ROUDINESCO, 1994, p.340).

Por ocasião desse encerramento prematuro, Lacan comenta com seus alunos:

“Venho me matando em dizer que os psicanalistas deveriam esperar alguma coisa da insurreição; há os que retrucam: o que a insurreição poderia esperar de nós? A insurreição responde-lhes: o que esperamos de vocês, no caso, é que nos ajudem a

lançar paralelepípedos”. Em seguida, Lacan diz que o paralelepípedo e a bomba de gás lacrimogêneo cumprem a função do *objeto a* (ROUDINESCO, 1994, p.340).

Daí se pode fazer alguma idéia do lugar que o objeto *a* ocupa nesse seminário, assim como do papel do ato analítico em uma dimensão de “revolução”. Se a psicanálise faz alguma coisa, tem relação direta com a função do ato, e este, por sua vez, implica o sujeito, aquele mesmo que renova o que se entende por inconsciente. Lacan ratifica que o referente do ato é a transferência, sem ela, não há como pensá-lo.

O ato não é uma ação. Isso é importante ressaltar, tendo em vista que, durante muito tempo, pôde ser encontrado no texto de Lacan o termo “a ação do analista”, enquanto ele não tinha elaborado a noção de ato analítico. Em outros momentos, ela aparecia como equivalente à técnica analítica. Agora, uma diferenciação é mais que possível; é necessária. Agora, nesse seminário, a ação responde ao princípio da motricidade. Uma motricidade não é um ato, porém, se, em uma dada circunstância, ela resultar em uma transposição de limites, for de alguma maneira revolucionária, no sentido de instaurar algo novo, ela terá um valor de ato.

Em diversos momentos ao longo desse seminário, Lacan aponta o ato analítico com uma função inaugural, que introduz o novo. Isso faz lembrar o primeiro capítulo desta pesquisa, quando foi abordada a questão de que a técnica Zen diz respeito à implicação de um efeito, que é a aquisição de um novo ponto de vista. Uma das novidades trazidas por Lacan como efeito do ato analítico é a distinção entre ser analisando e ser analista, ou seja, o efeito de uma qualificação. Esse ato, ao término de uma análise, faz de um analisando um analista, e este é o principal enfoque dado ao tema do ato nesse seminário.

Esse dispositivo que qualifica um analista é o que, ao mesmo tempo, o torna capaz de conduzir eticamente uma análise e a permitir que, em algum momento, um outro analisando possa, também, vir, através de um ato, a se tornar um analista. O ato qualifica não um indivíduo, não uma pessoa, não um técnico, ele qualifica um lugar, uma posição de onde deverá dirigir o tratamento e suportar algumas coisas.

O analista é tão-somente aquele que experimentou a falha no saber, a verdade da perda que acaba funcionando como causa, e que disso tudo não resta um estandarte que lhe pareça menos ilusório que os demais. Tem que, em resumo, suportar não ser nada mais que esse resto das experiências de quedas. Um ato que parte de tal lugar, de tal posição, não tem como portar a ambição de uma complementaridade entre saber e verdade. Assim, o analista, no lugar de “simulacro”, de objeto *a*, permite que a história do sujeito desemboque em uma subjetivação da castração. Uma das funções do ato é possibilitar que o analisando “perca o fio”, tropece na

linearidade do seu discurso e assim dê os primeiros passos da análise. E já se sabe que esse troço é uma maneira renovada de reconhecer o inconsciente sob o nome de sujeito dividido.

Parece tratar-se de uma intervenção no campo do significante que parte de um lugar ou de uma posição que faz furo no Outro da linguagem e, com isso, vem operar uma perda. Pode-se arriscar dizer que o que está em jogo no ato analítico é uma intervenção no campo do significante que funciona não como um dito, mas como um dizer que parte de um lugar que é o da própria falta de um saber inteiro. Parte de um lugar que suporta fazer a função de encarnar uma verdade e o objeto *a*.

Nesse caso, a experiência analítica é uma experiência de extração e não de acréscimo. O analista, ele mesmo fruto desse tipo de extração — uma vez que ele não é o objeto *a*, mas opera como tal — está qualificado para estar nessa posição e exercer essa função. Portanto, a qualificação não é dada pelo formalismo das regras, dos procedimentos e da hierarquia institucional. Ela é obtida com a própria análise e diz respeito à condição de suportar a função de sujeito suposto saber e a função de objeto *a*. Seu estatuto é dado por um elemento significante que parte de um lugar não significante, e isso retifica notoriamente o estatuto do saber em uma análise. No ato analítico, o saber depende diretamente do objeto *a* e justamente por isso é um saber que não assegura nada. Ele, ao invés de garantir, é a derrocada das ilusões.

5.5 O avesso da psicanálise

As questões de maior importância para a investigação sobre o ato analítico recaem sobre a posição do analista, a função e os fins a que serve o ato, e sobre as relações que daí resultam entre saber e verdade. O pensamento desse autor começa a conduzir suas elaborações a modelos de transmissão que contam cada vez menos com o recurso das palavras. Nesse momento, em especial, a questão gira em torno de um discurso que tem como pretensão dizer mais do que se tivesse nele mesmo um texto explicitado por palavras. É o que ele mesmo chama de “um discurso sem palavras” (LACAN, 1969/1992, p.11). Ele procura demonstrar que, através e graças à linguagem, instauram-se algumas relações estáveis por meio das quais se ultrapassam as enunciações efetivas.

Nesse seminário, Lacan faz uma referência à Bíblia e ao Talmud, demonstrando em Yahvé a marca inequívoca de uma paixão feroz na veiculação de seu discurso. Diante dessa perspectiva, ele questiona se esta seria a posição que o analista deve assumir. “Yahvé se situa no ponto mais paradoxal em relação a uma outra perspectiva que seria, por exemplo, a do

budismo, em que se recomenda purificar-se das três paixões fundamentais, o amor, o ódio e a ignorância” (LACAN, 1969/1992, p.128). E diz, textualmente: “O que distingue a posição do analista [...], e este é o único sentido que se pode dar à neutralidade analítica, é a não participação nessas paixões”. A posição que é preconizada pelo Budismo é a de exterioridade a essas paixões do ser. O que vale ressaltar aqui é o destaque em uma posição a partir da qual o analista deve operar, e, mais uma vez, o Budismo ou o Zen servem como ilustração.

O que agora também nos concerne é interrogar do que se trata no ato psicanalítico [...] não vou considerá-lo no nível onde eu esperara, há dois anos, poder fechar o circuito — que foi interrompido — do ato em que se fundamenta, em que se institui como tal o psicanalista. Vou considerá-lo no nível das intervenções do analista (LACAN, 1969/1992, p.30).

Nesse momento, ele se interessa pelos “atos” ao longo de uma análise. No início de seu ensino, a procura do sentido se confundia com a própria busca pela verdade. Entretanto, agora, no *Seminário* “O avesso da psicanálise”, Lacan diz que a verdade não pode ser dita por inteiro. Há uma impossibilidade inerente a essa tarefa; não há como dizê-la a não ser pela metade. Nesse caso, o ato analítico, ou a interpretação, não pode ter como princípio a busca por dizer a verdade.

Assim como a verdade não é dita por inteiro, o enigma também não o é. Há um elemento em comum na verdade e no enigma. Era possível uma infinidade de respostas ao enigma que foi proposto a Édipo, mas cabia a ele decidir-se pela sua solução; sendo assim, a escolha feita pelo sujeito é justamente aquela que faz dele o que ele é. Nesse caminho, tanto o enigma quanto a citação como modos de interpretação são semi-dizeres. O enigma cumpre a tarefa de um saber como verdade. É justamente isso que define, nesse momento, a estrutura de uma interpretação (LACAN, 1969/1992, p.34). Para melhor entender sua função, são necessárias as noções de enunciado e enunciação. O primeiro é também chamado de “dito”, e a segunda é chamada de “dizer”, ambos demonstram a importância dada à fala na análise e um deslocamento fundamental: da importância dada ao fato e à realidade objetiva para o lugar essencial que ocupa o que o paciente diz.

O que é falado, expresso diretamente com o que o código pode transmitir, é chamado de enunciado. Por outro lado, a enunciação não está expressa necessariamente pelas palavras que compõem o texto, ela indica a posição que o sujeito ocupa diante do que foi dito. E isso pode não ser de seu conhecimento, pois não é algo que diga respeito ao eu ou à consciência. O analista não deve fazer, em uma análise, um enunciado de saber. Não deve promover uma explicação ou se guiar pelo conhecimento que produz dizeres esclarecedores. Se o fizer, estará

trabalhando a favor da construção de um Outro sem barras que acaba se parecendo com uma fonte de garantias para o sujeito.

Pode parecer paradoxal confrontar essa perspectiva com a idéia de que o analisando supõe um saber no analista, um saber que ele porte e que diga respeito ao próprio analisando. Porém, o analista deve fazer que o sujeito suposto saber esteja do lado do analisando para que isso funcione no trabalho de análise. A ênfase deve ser dada à idéia de um sujeito suposto ao saber, e não a uma suposição de saber. Enfatizar a suposição de saber reforça o analista no lugar de Outro, enquanto que apontar um sujeito que é suposto a um saber coloca o trabalho do lado do analisando. Como se disse há pouco, o modo de evitar o dizer esclarecedor é conceber a interpretação como um semi-dizer, como é o caso do enigma e da citação.

Intervir com o enigma é provocar uma situação em que o analisando encontre o sentido, embora este não seja declarado. O enigma tem um sentido ambíguo ou pelo menos obscuro, pelo fato de ser ele mesmo o “cúmulo do sentido”. Com isso, pode-se entender que nele o sentido é abundante, e justamente por ser repleto de sentido, pelo seu excesso, que ele não tem como ser explícito.

O enigma é uma enunciação à procura de um enunciado. É uma enunciação cheia de sentido, o que faz dela algo obscuro para o sujeito. A solução para essa dificuldade, ou seja, encontrar um enunciado que diga respeito a um sentido e não a um excesso do mesmo, é tarefa não do analista, mas sim do sujeito. O trabalho fica do lado do sujeito. Algo semelhante, embora por uma via contrária, dá-se com a citação. Ela é o uso feito pelo analista de um enunciado, em que a enunciação não se encontra à disposição. Ela é feita em uma função de apoio a um texto legitimado pelo Outro do discurso. A citação na análise geralmente se vale de um discurso ou parte dele que já foi utilizada pelo próprio analisando, uma vez que se trata então de extrair um enunciado já proferido de modo que ele reapareça como algo totalmente distinto e sem um sentido claro.

Na citação, o que é colocado em destaque é o próprio autor. Porém, sua nova aparição não tem mais a enunciação que portava até então. O enunciado é o mesmo, mas a enunciação torna-se obscura. Novamente, o próprio analisando terá que se decidir pelo sentido a ser dado. Então, Lacan parece dar mais um passo na direção de romper com a possibilidade teórica de promover uma reconciliação entre o significante e o significado. Conceber a verdade como algo que não pode ser dito por inteiro, por impossibilidade, promove um divórcio com a idéia de que a intervenção do analista tenha como fim a procura do sentido, entendida aqui como a restituição dessa verdade contida no sintoma, restituição do significado recalcado. A impossibilidade do empreendimento passa a ser incorporada pelo próprio modelo teórico de

intervenção: se a verdade só pode ser meio-dita, a interpretação, por sua vez, resta aqui como um semi-dizer.

O enigma e a citação testemunham essa cisão que ganhará mais vigor ao longo da década de 1970. A procura do sentido não é mais restituir um significado ao significante, apostando que pode haver a recuperação ou um reencontro adequado entre ambos. Este era parte do projeto em torno da intersubjetividade, da mensagem endereçada para o Outro do simbólico. O que não quer dizer que a procura do sentido tenha-se tornado, na teoria lacaniana, um equívoco ou algo ultrapassado; talvez Lacan, em sua teoria, procure outro modo para que o analista possa viabilizar que um novo sentido seja assumido.

Cada um dos elementos dessa operação entre significante e significado já parte do princípio que está fracionado, parcial, e não tem a intenção de buscar o que poderia haver de “pleno” em uma suposta reunião de duas metades complementares. No jogo entre enunciado e enunciação expressos no enigma e na citação, não há complementaridade, há um corte entre os dois níveis, e daí a responsabilidade do sujeito não é de “encontrar”, pois não há o que se possa efetivamente encontrar, mas sim de “produzir”, criar, ou mesmo inventar, com o peso de se deparar com conseqüências que terá que enfrentar.

O caminho está aberto para entender o não-sentido ou o caráter enigmático da indicação de Lacan de que responder com um latido, segundo a técnica Zen, pode ser o que há de melhor a se fazer para acabar com algo de infernal.

6. RESPONDER COM UM ABOIEMENT

O budismo, este é o exemplo trivial por sua renúncia ao próprio pensamento. O que há de melhor no budismo é o Zen, e o Zen consiste nisto: em te responder com um mugido,⁵ meu amiguinho. É o que há de melhor quando se quer naturalmente sair desse negócio infernal, como dizia Freud (LACAN, 1972-1973/1985, p.157).

Este último capítulo diz respeito a uma indicação feita justamente no ano de 1973, durante um seminário que, tanto no ponto de vista de Milner quanto no de Miller, é de considerável importância para um momento de mudança de período no ensino de Lacan.

Na perspectiva de Milner,⁶ em 1953, a lingüística parece a Lacan uma ciência acabada, pronta, realizada, sem ter mais nenhuma nova produção a ser concretizada. É esse o modelo usado para montar as bases do “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Porém, a partir dos anos 60, dois acontecimentos mudam esse quadro. Por um lado, dão-se a descoberta dos anagramas de Saussure e a consequência que essa descoberta teve para Jakobson (MILNER, 1996, p.97) e, por outro, a emergência de Chomsky, que confirmou que havia coisas novas na ciência da linguagem (MILNER, 1996, p.97). Essas mudanças não permitem mais que se diga que a lingüística continua a mesma, e, nesse caso, ela não se faz mais tão compatível com as propostas de Lacan como antes.

Além disso, despojado do galileísmo⁷ e depurado do historicismo (MILNER, 1996, p.98) que o influenciavam, o doutrinal de Lacan tornar-se-á praticamente órfão e terá que contar com suas próprias forças. O que ocorre é que uma série de conceitos ou noções que se apoiavam seja na filosofia ou na lingüística, por exemplo, agora estão ou em posição desconfortável ou em condições de tomar rumos independentes.

Com isso, Lacan passa a dar uma nova função e aplicação para a língua, para a linguagem, para a lingüística, e, conseqüentemente, para o significante e para o significado. Nesse sentido, os seus leitores passarão a ter que se familiarizar com tais termos: Alíngua, Escrita, Lingüisteria, letra, dentre outros. Seguindo nessa direção, pode-se dizer que, se a lingüística é de Saussure, a lingüisteria é de Lacan; essa é a sua versão do que antes era respondido pela primeira.

⁵ No lugar da palavra “mugido” da tradução para o português pode ser encontrada na versão em francês a palavra “aboiement”, que quer dizer “latido”.

⁶ Para ler mais a respeito, ver *A obra clara*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

⁷ Cf. *A obra clara*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

6.1 Uma renúncia ao próprio pensamento

Algumas mudanças demarcadas ao longo do *Seminário* “Mais, ainda” parecem ser fundamentais para o entendimento dessa nova passagem sobre o Zen. No início da primeira lição desse seminário, Lacan marca seu interesse pelo tema do gozo de uma maneira que não o fizera até então. Ele acrescenta que existe uma relação peculiar entre gozo e saber, e o fato é que esse novo enfoque evidencia ainda mais a fala em uma perspectiva diferente da adotada até então e marca que a noção de sujeito pode começar a se tornar insuficiente. No entanto, isso não se traduz em um abandono das concepções de sujeito, significante, significado, linguagem, efeito de significação, como se tivessem sido abolidas da doutrina lacaniana. Há, sim, uma espécie de deslocamento e, com ele, a necessidade de novos termos.

Desde o *Seminário* de 1964, “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, é possível notar o interesse de Lacan pelos problemas colocados pelo tema da pulsão. Desde então é possível voltar a atenção para o que vem a se configurar como alguns problemas em relação ao gozo. Essa perspectiva estava inicialmente ausente das preocupações teóricas sobre esse ponto da teoria sobre a técnica analítica na década de 1950. Quando elaborava a distinção entre a fala vazia e a fala plena, o gozo não era considerado nessa operação.

Ao propor o inconsciente como tropeço e hiância, em 1964, já anunciava impasses que incidiam sobre o objetivo de propiciar uma fala plena. Além disso, a existência de uma hiância no discurso do Outro, escrita sob a forma de S (A/), aponta a dificuldade de obter o resgate da verdade do sintoma e do próprio inconsciente, denunciando a impossibilidade, a rigor, de se obter a fala plena.

Com isso, o principal enfoque dado à verdade deixa de ser o de um significado recalçado que pode ser recuperado e ganha destaque a condição de não poder ser dita toda. Não apenas em função da barra do recalque e da censura, mas principalmente por uma impossibilidade estrutural. Se a verdade só pode ser meio-dita, não há como manter a noção de uma fala verdadeira. Contudo, afirmar que a fala não pode carregar os adjetivos de “plena” e “verdadeira” pode anunciar o surgimento de um novo problema.

A relação entre a verdade e o saber, discutida em 1953, ao deixar de fora o campo da pulsão, demarcou um lugar para ambos na experiência e na teoria psicanalítica de Lacan. Desde o texto sobre o tempo lógico, a verdade parece ter ganhado destaque em relação ao saber. Curiosamente, diante de um modelo em que o inconsciente respondia como um saber, a questão da verdade assumia um lugar proeminente.

Há, contudo, a partir de 1964, uma introdução ou, ao menos, um revigoramento do conceito de pulsão, que passa a ser pensado mais diretamente no centro do problema que se apresentava na clínica. A ele estava associada a idéia de repetição e das formas de satisfação. Esse bloco de conceitos tem agora um grande peso quando se quer discutir os impasses que a teoria sobre a clínica traz para a direção do tratamento.

A partir do *Seminário* “O avesso da psicanálise”, quando o gozo entra em jogo no debate sobre o saber e a verdade, ocorre um novo remanejamento no valor dessas noções. O destaque da verdade em relação ao saber parece ter sido garantido quando a discussão era travada na ausência da noção de gozo. Introduzir o gozo nesse debate não retira a importância da verdade, mas provavelmente revitaliza o tema e o valor do saber.

É possível dizer que, em 1953, em um confronto com os pós-freudianos, há um esforço para revigorar a fala na experiência analítica, e, nesse campo, a intervenção visa a fazer surgir a fala, mais especificamente a fala plena. Em 1964, há o acréscimo significativo da interrogação pela pulsão e suas formas de satisfação assim como da questão da repetição. Tudo isso abre as portas para as primeiras aproximações entre o gozo e a fala, ocorridas no *Seminário* sobre “O avesso da psicanálise”; o que, em 1973, já aparece como uma relação claramente estabelecida.

O problema da fala encontrado em 1953 é retomado 20 anos depois, porém com uma diferença fundamental. O problema da fala, tal como era visto em 1953, deixando de fora o conceito de pulsão, diagnosticava, para Lacan, o que ele mesmo considerava um erro grave entre os pós-freudianos. Eles viam na fala apenas o que no ponto de vista lacaniano não passava de um aspecto imaginário. A prescrição era de um tratamento pelo simbólico. Também era necessário estabelecer uma distinção entre fala vazia e fala plena, sendo assim, a interrogação para o analista era de como viabilizar a passagem de uma para a outra. A operação analítica, que tem a fala como centro, procurava colocar o sujeito em condições de se fundar na própria fala. Esta, enfim, tinha o objetivo não de comunicar, mas sim de evocar.

O enfoque na mudança simbólica trazia um universo que girava em torno de uma fala e de um dizer que pudessem ser verdadeiros. O sintoma era um exemplo típico de obstáculo que atravessava à frente da viabilidade de se alcançar esse sentido verdadeiro. Sendo assim, a questão era saber como fazer esse sentido aparecer, daí proceder a uma procura do sentido. Encontrar o recalcado era encontrar a verdade e, assim, devolver ao significante seu significado, recuperando, como isso, o sentido perdido.

Essa tarefa tende a se tornar cada vez mais inviável na trama teórica desenvolvida por Lacan. O casamento da fala com a verdade parece mais uma saída ideal do que uma direção

de tratamento. Vê-se o quanto tudo isso pode forçar o estabelecimento de novas relações e um novo modo de conceber a fala.

Alguns anos depois, já na década de 70, esse problema passa a ser visto na perspectiva da pulsão e mais precisamente do gozo. Para Miller, no *Seminário* de Lacan “O avesso da psicanálise”, o que está em jogo são inúmeras mediações para confrontar o significante e o gozo (MILLER, 2005, p.125). Na visão desse autor, Lacan confronta e aproxima o caráter primário do gozo e a função da fala e da linguagem. Para ele, o desafio enfrentado por Lacan, no *Seminário* de 1973, “Mais, ainda”, é fazer do real do gozo o governo e o primado das noções de sujeito e de significante. Em 1964, a pergunta sobre a intervenção era a respeito de como a ação do analista poderia modificar a satisfação da pulsão. Agora, a pergunta pode ser reeditada em termos de como o ato analítico pode operar sobre o modo de gozar do sujeito; ou quais os limites do ato analítico diante do gozo.

6.2 Se Isso fala, isso goza

Inserir o conceito de pulsão e de gozo na trama que envolve a fala exige um novo modo de ordenar a teoria, assim como um novo modo de tratar a própria fala. Para Lacan, a essência do Direito repousa em repartir e distribuir o que diz respeito ao gozo (LACAN, 1972-1973/1985, p.10-11). Para isso, é preciso saber o que é útil e o que é usufruto. Enquanto o útil é, em geral, o que serve para alguma coisa, o usufruto quer “dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los. Quando temos usufruto de uma herança, podemos gozar dela, com a condição de não gastá-la demais” (LACAN, 1972-1973/1985, p.11). Até aqui há duas definições positivas. Porém, quanto ao gozo, ocorre o contrário; há uma definição negativa: “o gozo é aquilo que não serve para nada” (LACAN, 1972-1973/1985, p.10-11).

Não se pode dizer que gozo é prazer, até mesmo porque este tem o seu oposto que é o sofrimento e a dor. O gozo envolve a idéia de uma satisfação que se obtém sem que se saiba, e sem uma medida de qualidade; há gozo seja no prazer ou no sofrimento, não importa. É uma satisfação da qual nada se sabe, é inconsciente. De certo modo, pode-se dizer que “isso goza”. Daí, quando o sujeito o experimenta, não se reconhece nesse lugar; é como se não estivesse implicado nisto. Como se vê, a questão sobre a satisfação se torna gradativamente mais central na teoria lacaniana. E, no *Seminário* “Mais, ainda”, a aproximação da fala com a satisfação assume contornos decisivos. Há um modo de se satisfazer com o “blá-blá-blá”; Lacan se reporta a uma satisfação que se localiza na própria fala.

Em resumo, é revelado um percurso que parte da inclusão mais sistemática da satisfação, passando pelas relações entre a pulsão e a linguagem, a gramática, e o significante, até chegar ao ponto em que o próprio significante pode produzir satisfação. Então, a conclusão dessa trajetória conduz à idéia de que o significante seja ele mesmo a causa do gozo (LACAN, 1972-1973/1985, p.36). Isso resulta em um grande golpe no aspecto da intersubjetividade da fala, mantida sistematicamente no ensino com base em 1953. A oposição feita naquela época entre o simbólico e o imaginário respondia a uma disjunção entre a fala e o gozo.

Para Miller, naquele momento, em 1953, o próprio termo “gozo” tinha seu contexto reduzido ao imaginário, sendo assim, quando Lacan se referia ao gozo, ele queria dizer algo que se relacionava com o imaginário (MILLER, 2005, p.81). O debate que se acompanhou brevemente sobre *maya*, sobre as imagens que aprisionam, já indicava uma conexão do gozo com o imaginário em que as imagens promoveriam “as prisões” do gozo. Ao longo da teoria de Lacan, o conceito de gozo é renovado, e, em 1973, ele já é algo bem distinto daquele de 1953. Se for possível contrapor a intersubjetividade aplicada à fala, na teoria de 1953, ao conceito de gozo também em relação à fala, na teoria de 1973, tem-se, de um lado, a fala no seu aspecto de relação com o Outro e de evocação do sujeito, e, de outro lado, ela privilegiando a satisfação. Em conseqüência, o jogo em torno da obtenção da verdade é deslocado para o jogo de obtenção de satisfação.

“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” (LACAN, 1972-1973/1985, p.33). A análise se faz com besteira porque não seria possível fazê-la com os pensamentos, o sujeito que pensa se distancia da experiência analítica, pois não pode retirar conseqüências dos seus ditos pelo caminho traçado só pelo pensamento. “O inconsciente, não é que o ser pense, como o implica, no entanto, o que dele se diz na ciência tradicional — o inconsciente, é que o ser, falando, goze e, acrescento, não quero saber de mais nada” (LACAN, 1972-1973/1985, p.143). O sentido que passa a adquirir o axioma lacaniano “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” remete à linguagem como um aparelho de gozo. Com isso, pode-se ler que o inconsciente é estruturado como um aparelho de gozo.

Freud procurou fazer reconhecer que, no inconsciente, “isso pensa”, e o livro de 1900, *A interpretação dos sonhos*, pode ser um dos exemplos disso. A partir das formulações da década de 1970, “fica evidente que não se deve mais falar de pensamento” (MILNER, 1996, p.117). Ocorre uma inversão: o *Cogito: o penso, logo existo*, que fora lido como o *logion*

“isso pensa onde não existo”, é substituído pelo *logion* ou *quase-logion* “Onde isso fala, isso goza e isso nada sabe” (MILNER, 1996, p.118). Não se pode esquecer que Lacan inicia o seminário com uma lição sobre o gozo e, em seguida, discute sobre o uso que faz da linguagem, do significante e da lingüística. Em um caminho independente desta última, como já destacado do comentário de Milner, Lacan cria o termo “Lingüisteria”, o que também indica que o inconsciente estruturado como uma linguagem não é do campo da lingüística.

6.3 Há o Um

Sob a inscrição S (A/), Lacan procurou demonstrar que o Outro como lugar não se sustenta devido a esse furo, essa perda escrita como um significante a menos, ou seja, o significante da falta do Outro logo se tornou uma das principais referências dos princípios do ato analítico. Ele não deixa de falar de Outro, mas diz, em contrapartida, que esta é uma construção que não se sustenta por si mesma e que, em suma, não existe. Uma expressão se torna habitual: o Outro não existe. Agora, que nem tudo parte do Outro, é preciso que se afirme: Há o Um.

Afirmar que “Há o Um” pode deslocar o modo de encarar o gozo. Este não precisa mais ser atrelado ao Outro. Ainda se pode falar de gozo do Outro, de um gozo que passa pelo Outro, mas o que merece ser destacado aqui é uma elaboração que se torna fundamental: o deslocamento do centro da investigação lacaniana de um ponto de vista que privilegia o Outro para um ponto de vista que privilegia o Um. Então, o gozo que mais interessa é o gozo do Um. Vale dizer que o Um não é o suposto “Um” da relação sexual, nem o “Um” da totalidade; não há nenhuma idéia de união, muito pelo contrário. Na verdade, a noção de que “Há o Um” parece acirrar a impossibilidade da relação sexual. Até mesmo no que diz respeito ao gozo sexual, dá-se algo semelhante. Apesar de ser sexual, ele também é marcado por essa impossibilidade de fazer o Um da relação sexual.

Por outro lado, o discurso analítico só se sustenta, só se mantém “pelo enunciado de que é impossível colocar-se a relação sexual” (LACAN, 1972-1973/1985, p.17). Talvez o que seja preciso repetir dessa fórmula lacaniana é que ela não se refere a uma realidade do discurso científico, nem tão pouco a um discurso social, ou a qualquer outro. Essa formulação é algo a ser produzido pelo discurso analítico. É ele que articula, fomenta, sustenta e faz parir a inexistência da relação sexual. O discurso analítico produz a presença dessa ausência, produz a presença de um impossível de ser escrito. A não-existência da relação sexual é um efeito do discurso analítico.

Por outro lado, o significante é um elemento da linguagem que se constitui em uma relação e é o que é, apenas e tão-somente, em uma relação com outro significante. Ele é uma das bases fundamentais para uma teoria da linguagem erguida sobre a existência do Outro. Dizendo de outro modo, ele se mantém apoiado na noção de Outro da linguagem, através de sua máxima “o significante é o que representa o sujeito para outro significante”.

Portanto, algo significativo deve ocorrer com ele na perspectiva de que “Há o Um”. O próprio Lacan diz: “Na verdade, veremos que é preciso reverter e, em lugar de *um* significante que interrogamos, interrogar o significante Um” (LACAN, 1972-1973/1985, p.31). É possível ter acesso a um significado a partir de um jogo que envolve dois significantes; com isso, interrogar o significante Um é prescindir do jogo que só se joga no mínimo com dois. O significante Um parece proscrever o significado, tornando-se aparentemente insensato.

6.4 O mugido do cão e o latido do boi

Esse é um contexto propício para uma outra proposta de Lacan que aparece sob o nome de *escrita* ou *escrito*. Pode-se escrever o significante e assim proceder à leitura do mesmo, já que se pode ler o que se pode ouvir. Ao passo que, com o significado, não se pode ouvi-lo, muito menos lê-lo. Ou seja, pela *escrita* se tem acesso ao significante, mas não ao significado. O escrito não é para ser compreendido, visto que evidencia a cisão destacada acima. A compreensão deixa de ter qualquer valor diante dos fins almejados, e a “insensatez” é abarcada pela experiência analítica.

O que o analista escuta, ou lê, na dimensão do dito, na dimensão da escrita, “tornará possível a superação do sentido como efeito da combinatória dos significantes” (LEITE, 2000, p.107). A escrita chama a atenção para o significante que é pensado desprovido da necessidade de ser acompanhado de um significado; há, conseqüentemente, uma desvalorização ainda maior da compreensão. O significante não porta mais o intuito de ser compreendido, o que remete à trama de um querer gozar no lugar de um querer dizer.

De modo análogo, pode-se ver o seguinte nas palavras de Lacan: “O real só poderá se inscrever por um impasse da formalização. Aí é que eu acreditei poder desenhar seu modelo a partir da formalização matemática [...] Essa formalização matemática da significância se faz ao contrário do sentido, eu ia quase dizer a contra-senso” (LACAN, 1972-1973/1985, p.125). Não se pode pretender formalizar o real, visto que ele próprio é uma falha da formalização. Por outro lado, a formalização mais elaborada encontrada por Lacan está na escrita matemática. Passa a existir um grande interesse nessa área em função da busca de dar à

transmissão da psicanálise a objetividade da escrita das fórmulas matemáticas, donde parte inclusive o modelo dos matemas. Trata-se de algo que visa mais à transmissão direta do que à compreensão.

É provável que esteja em jogo a tentativa de dar um lugar à escrita como um suporte que vai além da fala sem sair dos efeitos da linguagem. Questão inviável de ser tratada em 1953, quando insistia na batalha contra os pós-freudianos, dizendo que não havia nada aquém ou além da fala que merecesse a atenção dos analistas.

O Zen confere uma ênfase à questão de uma renúncia ao pensamento, quebrando padrões e surpreendendo tanto pelo caráter inusitado quanto contundente, que se tornou sinônimo do seu estilo. Bodhidarma foi um monge indiano que chegou à China e se tornou conhecido; ele é considerado o responsável pela criação do Zen como uma escola separada de outras escolas budistas. Em uma entrevista concedida ao imperador Wu de Liang, no ano de 520, este lhe descreve tudo que fez para promover a prática do Budismo na China e pergunta sobre o mérito que havia adquirido através desse procedimento, adotando o conceito popular no qual o Budismo é uma gradual acumulação de méritos através de boas ações, conduzindo a circunstâncias cada vez melhores em vidas futuras e, finalmente, ao nirvana. Diante dessa pergunta, Bodhidarma responde: “Absolutamente nenhum mérito!”. “Então qual é o princípio sagrado da doutrina?”, retomou o imperador. “É apenas vazio; nada há de sagrado.” Volta a responder, ao que o imperador, já irritado, insiste: “Nesse caso quem és tu?”, e Bodhidarma responde: “Não sei.” Todas as respostas acabavam por esvaziar o sentido que era dado. Tudo o que fez não passava de uma coisa que não servia para nada.

6.5 O *koan* como uma resposta do Zen

É essa a direção tomada por todos os mestres Zen, que, diante de uma pergunta sobre o Budismo, respondem fazendo uma observação superficial sobre o tempo, ou mesmo executam uma ação qualquer que nada tem em comum com assuntos filosóficos e espirituais. Essas respostas dos mestres Zen foram-se tornando cada vez mais conhecidas e passaram a ser alvo de uma transmissão, o que facilmente resultou em um dispositivo que passou a fazer parte do treinamento, ou da técnica Zen, recebendo o nome de *mondo*, ou seja, histórias ou anedotas em torno de perguntas e respostas, já mencionado no primeiro capítulo.

Originalmente, o *mondo* foi constituído dessas respostas dadas frente aos textos antes considerados sagrados, aos cânones do Budismo, operando uma verdadeira desmontagem de tudo o que havia sido erguido em termos de crenças seguras. O Budismo indiano trazia

consigo uma tradição de uma leitura rigorosa dos textos sagrados. Com isso, muitos monges chineses começavam a se tornar eruditos nas leituras dos cânones budistas, o que acabava dificultando o acesso a uma verdadeira experiência Zen, devido ao grande apego ao pensamento e à racionalidade desses textos. Era urgente romper com essa prática, e os mestres Zen passaram a intervir nesse ponto durante os contatos que tinham com seus discípulos. Portanto, o *mondo* tornou-se o campo primordial em que se executava uma técnica que visava ao corte do pensamento. Seguindo esse objetivo, as respostas surgiam em desacordo com os textos sagrados e geralmente eram contrárias a uma tradição, podendo ser totalmente sem sentido, como forma de decretar, radicalmente, uma renúncia ao pensamento.

Com o passar dos séculos, houve um crescimento espantoso do número de jovens que passaram a procurar um mosteiro para iniciarem seus treinamentos no Zen. Em um momento da história da China, esse crescimento tomou proporções significativas,⁸ a ponto de produzir um impasse: como não perder o que há de fundamental no Zen quando os mosteiros passaram a ter não apenas pessoas que haviam feito uma decisão de estarem lá, mas também de outras tantas que para ali foram mandadas por diversos motivos? A questão que se coloca é a de não perder o que há de mais específico no Zen, em meio a um contexto que facilmente produziria efeitos de alienação. Se, para o Zen, é necessária uma relação particular entre o mestre e o discípulo, cria-se um problema quando se pensa em sustentá-la diante de uma multidão de discípulos. Os mosteiros haviam-se tornado uma “instituição” e, nesse caso, manter o Zen e sua técnica ainda vivos se transformava em um desafio.

Além disso, já foram mencionados também, no primeiro capítulo desta pesquisa, alguns impasses na transmissão: com o tempo, os *mundos* começaram a ser conhecidos por um número cada vez maior de pessoas, ultrapassando o limite da relação direta entre mestre e discípulo. A divulgação dessas conversas e uma leitura ainda sistemática de *sutras* produziram um grupo que fazia do Zen algo ainda muito erudito. De outro lado, os opositores a essa interpretação do Zen praticavam um Zen que tendia a uma quietude acentuada. Os mestres Zen querendo responder a esse impasse, precisavam fazer algo para recolocar a experiência em um lugar mais coerente com relação à própria doutrina. Para isso, era necessário abandonar tanto a erudição, a elucubração em torno, por exemplo, dos *sutras* e dos *mundos*, quanto a quietude. Era preciso revitalizar a prática, o exercício e o ensinamento Zen.

⁸ Famílias passaram a enviar filhos para que tivessem uma formação inclusive cultural, ética, etc., e até mesmo disciplinar, como se os mosteiros comessem a se transformar em uma espécie de internato para jovens.

O *koan* veio na direção de responder a esses problemas e, com isso, voltar a dar vida ao próprio Zen.

Inicialmente, as várias histórias e *mondos* de mestres conhecidos foram utilizados para formar os primeiros *koans*. Durante o treinamento, que é composto de várias etapas, existem diferentes tipos de *koans*, com níveis distintos, conforme o momento daquele que se encontra em treinamento. Atualmente, cada escola Zen costuma usar um grupo de *koans*, formando uma coleção. Por exemplo: A escola Rinzai utiliza uma coleção de 100 *koans* com o nome de “Os registros do penhasco azul”; a escola Soto também usa um grupo de 100, chamado de Shoyo Roku; a escola coreana Chogye chega a usar uma coleção de 1700 *koans*; enquanto a escola Kwan Um faz uma reunião sucinta de apenas 10, naquilo que consideram ser os pontos principais das demais coleções (SAHN, 2002, p.393).

Porém, a coleção mais conhecida e usada por todas as escolas é chamada de *Mumonkan*, que significa “Barreira sem portão” (KAPLEAU, 1965/1978, p.77) ou “Portão sem portão”, ou mesmo “Exame sem portão” (SAHN, 2002, p.393). É uma coleção de 48 *koans* compilados pelo mestre Zen chinês Mumon Ekai (1183-1260) da Dinastia Sung.

De fato, em uma perspectiva histórica, o sistema de *koans* cumpriu uma função determinante na revitalização da experiência Zen. Vale notar que, de certo modo, o *koan* reúne as características fundamentais dos dois métodos que o precederam. Ele é, ao mesmo tempo, um modo de transmissão fiel tanto ao Método Verbal quanto ao Método Direto.

Os dois métodos que precederam o uso dos *koans* valem na medida em que provocam duramente uma ruptura com o pensamento, com uma forma de entendimento coerente, e rompem também com a compreensão como um meio para se obter ou vivenciar uma determinada experiência. O Método Verbal usa as palavras de um modo incomum, abusa de uma certa falta de coerência com o que se espera das palavras, explora até respostas incorretas do ponto de vista dos textos sagrados para explicitar que não há que se ater ao significado das palavras. Ao se apegar ao significado das palavras, elas se tornam insensatas no contexto em que são pronunciadas. Um puro não-sentido advém daí, o que resulta em um impasse altamente produtivo. Aquele que se depara com tais respostas que recusam o significado, uma vez que se tornariam completamente insensatas, se encontra em apuros para sair do puro não-sentido em que se vêem imersos. Terão que se voltar a si mesmos para encontrar um sentido.

Do mesmo modo ocorre com o Método Direto, que, de uma maneira mais radical, recusa o significado das palavras, na medida em que recusa o próprio uso verbal das palavras. Mas isso não basta, pois até mesmo se as atitudes forem transpostas para algum modelo de comportamento usual se tornariam igualmente desprovidas de significado. A ação também

testemunha uma total descrença no significado. Sendo assim, conduzem também a um não-sentido, a uma assemia. Aqui também o discípulo não conseguirá dar sentido se contar apenas com o que veio do outro, do mestre. Sua única alternativa é voltar-se para si mesmo na busca de um sentido.

Não é por acaso que os *koans* se originaram dos antigos *mondos* que retratam histórias e “anedotas” que incluem passagens dos dois métodos. É como se o *koan* fosse o resultado da condensação do Método Direto com o Método Verbal por ser um modo de renunciar ao pensamento, ao significado, e promover um não-sentido com uma aplicação técnica precisa. Alguns exemplos de histórias do Método Direto e do Método Verbal que se tornaram *koans* e estão relacionadas no *Mumonkan*:⁹

- A. Caso VII – Lavagem da tigela de Joshu: “Certo dia um monge perguntou para Joshu: Cheguei agora neste mosteiro. Peço-lhe ensinar-me. Joshu perguntou: Você já comeu seu mingau de arroz ou não? O monge respondeu: Sim, já comi. Então, disse Joshu, vá lavar sua tigela”.
- B. Caso XVIII – Os três quilos de linho de Tozan: “Um monge perguntou a Tozan, O que é o Buda? Ele replicou, Três quilos de linho”
- C. Caso XX – Um homem de grande força: “Shogen disse, Por que será que um homem de grande força não pode levantar as próprias pernas? E acrescenta, Não é com nossa língua que nós falamos.”
- D. Caso XXI – Um pau de limpar cocô: “Um monge perguntou a Ummon, O que é o Buda? É pau de limpar cocô, replicou Ummon.”
- E. Caso XXIV – O silêncio e a fala: “Um monge perguntou a Fuketsu, O silêncio e a fala infringem; como se pode evitar isso? Fuketsu disse: Frequentemente penso em Konan em março. As perdizes piam entre as flores perfumadas.”
- F. Caso XXXVI: “Goso disse: Quando você encontrar um homem do caminho no caminho, não o cumprimente com palavras; não o cumprimente com silêncio. Diga-me, como vai cumprimentá-lo?”
- G. Caso XXXVII: “Um monge perguntou a Joshu: Para que veio Daruma à China. Joshu respondeu: O carvalho no jardim da frente”
- H. Caso XXXVIII: “Uma vaca amarelo-avermelhada passa pela janela. A cabeça, os chifres e as quatro patas passam. Por que não passou o rabo também?”

⁹ Uma compilação do *Mumonkan* é utilizada aqui como fonte, traduzida para o português, gentilmente cedida pelo monge Ryokey, que dirige a Sala Zadan.

- I. Caso XLIII – O bastão de Shuzan: “Shuzan levantou seu shipé [bastão] e disse: Monges, se vocês chamam a isto de um chipé, vocês ignoram sua realidade. Se não chamam a isto de um shipé, vocês não contam os fatos. Digam-me, vocês todos, do que é que vão chamá-lo?”
- J. Caso XLIV – O bastão de Basho: “Basho disse à assembléia de monges: Se você tem um bastão eu lhe darei um. Se não tem nenhum bastão, eu lhe tirarei de você.”

6.6 O MU de Joshu

Dentre os mais conhecidos mestres Zen, encontra-se Joshu (778-897), cujo nome já foi citado algumas vezes neste trabalho. Alguns de seus *mondos* são notoriamente famosos e foram usados como *koans*, como pode ser observado, inclusive em alguns dos exemplos anteriores. Ele viveu na China durante a Dinastia T’ang e foi discípulo do Mestre Nansen, trigésimo sexto patriarca na linhagem de sucessores do primeiro Buda, Sakyamuni.

Joshu seguiu seu mestre ao longo de 40 anos, e, quando este faleceu, ele contava com aproximadamente 56 anos de idade. É possível que ele tenha seguido o “costume chinês de ficar no mosteiro vigiando a sepultura de seu mestre durante alguns anos, devia ter quase 60, quando saiu do Monte Nansen” (SCOTT; DOUBLEDAY, 2000, p.73). Ele não começou a ensinar logo depois; ficou vagando por mais 20 anos e somente aos 84 anos fundou um mosteiro de treinamento.

O *koan* que abre o *Mumonkan* e ao mesmo tempo é um dos principais e mais conhecidos *koans* Zen é oriundo de um *mondo* de Joshu, conhecido como o cachorro de Joshu: “Um monge perguntou para o mestre Joshu: O cachorro tem a natureza búdica? Joshu respondeu: MU.”

Desde que Joshû [...], retorquiu ‘MU’ [...], a repercussão deste incidente tem ecoado através das paredes dos mosteiros e templos Zen através de séculos. Mesmo nos dias de hoje nenhum *koan* é mais freqüentemente prescrito para os noviços. Os mestres japoneses estão de comum acordo em considerá-lo insubstituível para quebrar a distância que separa a mente da ignorância da abertura dos olhos para a Verdade (KAPLEAU, 1965/1978, p.76).

Ele é um instrumento que aponta e faz surgir algo insensato, um sem-sentido, e se mostra como o caminho para tentar produzir uma resposta em relação à verdade. O Buda ensinou que todas as coisas têm a natureza búdica, o que consta nos mais tradicionais textos budistas desde sua origem. “MU” quer dizer literalmente “Não” ou “Nada”. “MU” é um

caracter chinês, lido nessa língua como “WU” e, em japonês, “MU”, como ficou mais conhecido. Dizer que tudo tem a natureza de Buda é dizer que a natureza de Buda é o vazio, a vacuidade. Todos os seres terem a natureza de Buda quer dizer que todos têm uma natureza vazia de substância. Nesse caso, não há significado algum em responder que “Não”. A princípio, essa resposta encontra-se errada do ponto de vista do budismo. Pode-se dizer que é uma fala equivocada.

Porém, é fácil imaginar alguns contornos que monges eruditos poderiam dar à afirmação canônica de que todos os seres têm a natureza búdica. Por exemplo, algum estudante poderia agarrar-se a tais pensamentos: “Se todos os seres têm a natureza de Buda, logo um cachorro também tem. Se ele também tem, ele também é Buda; se o é, então por que ele não precisa sentar em *zazen* e eu preciso?” De modo semelhante, podem surgir várias outras elucubrações intermináveis.

É preciso, ao contrário, romper com essa direção. Nesse caso, nada melhor que Joshu ter respondido “Não”, pois seu aparente erro ou equívoco parte do ponto em que não há significado algum na palavra “MU” que justifique que um monge da sua envergadura dê tal resposta. Restam um absurdo nela mesma e uma insensatez que produz um não-sentido por vir de quem veio, de um grande mestre Zen. Como saída, ou o aluno se afasta, julgando tratar-se da loucura do outro, ou volta a si mesmo, na busca de um sentido para sair de seu impasse.

O uso errôneo desse *koan* fez com que muitos entendessem que seria necessário recitá-lo incansavelmente, ou repetir durante as sessões de meditação o som: “Muuuuuuuu!” (SAHN, 2002, p.398). Além disso, tornou fácil outro equívoco: traduzir “MU” ou o “Muuuuuuu!” por mugido. Poderia ser entendido como se a resposta de Joshu não fosse “MU”, “Não”, “Nada”, mas sim um “mugido”. Esse desvio não fere o ponto central de um *koan*, por resguardar o aspecto de ruptura do sentido, negando um significado, pois responder com um mugido não é tão diferente assim das outras respostas que compõem a maioria dos *koans*. Contudo, não é essa a resposta de Joshu.

Lamentavelmente, falta uma nota, ou alguma outra indicação precisa, que pudesse oferecer a segurança quanto à fonte utilizada por Lacan para a referência, em 1973, ao “*aboiment*”. Sendo assim, este comentário não pretende ser definitivo quanto a essa passagem, mas tão-somente considerá-lo como uma hipótese. O ponto de partida são as indicações deixadas pelo próprio Lacan. O elemento inicial é a “resposta”, “*et le zen, ça consiste à ça – à te réprondre par un aboiment*”, e em seguida, o “*aboiment*”, que pode ser traduzido como “latido”. Qualquer leitor de textos sobre o Zen-budismo facilmente encontra

esse *mondo* que foi transformado em *koan*. Refiro-me à pergunta feita ao mestre Zen Joshû: “O cachorro tem a natureza de Buda?” E sua célebre resposta: “MU”.

Se a resposta de Joshu não é um “latido”, como aparece em Lacan, a pergunta faz menção a um cachorro. Como foi dito acima, a resposta “Mu” pode ser entendida por alguns ocidentais como um “mugido”, devido à sonoridade e ao não-conhecimento do significado japonês dessa palavra, como se a resposta não tivesse sido “não”, mas fosse literalmente um mugido: “muuuuuu”. Com tantos *koans* e *mondos* completamente desprovidos de sentido, com respostas como um chute ou uma pancada, silêncios, frases desconexas, qual ocidental estranharia que um “mugido”, ou mesmo um “latido”, como resposta, seriam mais absurdos que os demais modos de responder?

Para os leitores de Lacan, esse mal-entendido não traz problemas para o entendimento dessa passagem do seminário, até mesmo porque o importante aí é justamente destacar essa ruptura de sentido. Tanto mu, wu, quanto latido ou mugido, podem ser bem-vindos; o risco seria apenas de negligenciar a função dessa indicação e considerar o latido apenas uma tolice.

Na versão da edição brasileira do *Seminário, livro 20*, “Mais, ainda”, o termo usado é “mugido”. De um modo geral, levando-se em conta o interesse de Lacan pelo Zen, pelo estudo de diversos temas orientais, assim como da língua chinesa, das viagens que fez ao Oriente, a probabilidade de nunca ter encontrado uma referência ou citação do *mondo*, ou do “*Koan Mu*”, por ser um clássico, é bem reduzida.

A hipótese aqui defendida é a de que a passagem da lição de 8 de maio de 1973, na qual Lacan fala que o que há de melhor a se fazer é responder com um “*aboiement*”, com um “latido”, faz uma referência a um *koan* Zen: o “*Koan Mu*”.

Um problema que interessa diretamente à psicanálise é o problema do sentido. É notória a redução da importância dada aos fatos mediante o valor e os efeitos de sentido que compõem uma experiência subjetiva. É uma característica fundamental do ser humano, e mais especificamente do sujeito, tal como é concebida pela psicanálise, a tarefa de atribuição de sentido. A princípio, quando alguém se põe a falar, obtém o sentido do Outro. A fala do sujeito adquire sentido na medida em que se depara com o Outro, e daí os efeitos do sentido dado pelo Outro retornam ao sujeito. O Outro produz uma significação, $s(A)$, e, com ela, o sujeito produz o sentido, que mostra, nessa perspectiva, sua dependência do Outro quanto ao sentido que atribui às coisas ou a si mesmo.

Se for isso o que cabe a um analista, então será preciso dizer que ele intervém do lugar de um Outro. Por outro lado, se sua intervenção for nessa direção e procurar nela mesma atribuir sentido para o sujeito, ela resultaria em uma sugestão e não em uma interpretação.

Porém, Freud deixou como herança que a psicanálise não deve ser uma técnica de adaptação nem uma sugestão; o caminho trilhado por ele aponta para sucessivas mudanças técnicas na tentativa de dar outra resposta que não a de uma pura sugestão. Portanto, o problema, para Lacan, foi propor uma teoria sobre a clínica em que, a um só tempo, o analista não operasse como Outro nem fosse ele mesmo o responsável por uma atribuição de sentido, sem, contudo, se esquivar da responsabilidade que lhe cabe nesse tema.

Inicialmente, a interpretação significativa foi uma saída para esse dilema, abrindo mão de trabalhar com as interpretações sob o modelo das significações, dos dizeres esclarecedores e de uma ênfase no S2 como referente para a interpretação. Porém, logo surgiu um novo problema: trabalhar com o significativo para evitar a sugestão não evita que nele mesmo haja um efeito de comando. O próprio significativo pode fixar e dirigir, enfim, pode ter efeitos de sugestão. Então, resta saber como sair do impasse de intervir com o elemento significativo sem, contudo, proceder a uma sugestão.

A saída para esse novo dilema parece ter sido a polissemia própria ao significativo. Ou seja, começar a utilizar-se da variação de sentido que o significativo contempla, utilizar-se do equívoco. Nesse caso, a polissemia, o equívoco agem como artífices de um enigma e podem produzir uma pergunta: O que o Outro quer de mim? O que o Outro quer dizer com isso?

De certo modo, foi uma saída interessante, pois transformou um impasse que era de uma teoria sobre a técnica, como não fazer de uma intervenção uma sugestão, como dirigir o tratamento sem dirigir o paciente, em uma estratégia da própria técnica. Transformar o impasse teórico em um impasse para que o paciente se encarregue de solucionar.

A polissemia deixa sob a responsabilidade do sujeito decidir-se por um sentido a ser eleito ou produzido. Mas o problema ainda não está de todo resolvido. A polissemia pode ter como ônus uma análise interminável, uma propensão a um deslizamento infundável de significantes na busca de um sentido que resolva o impasse deixado pela própria polissemia. Dessa maneira, resolver-se-ia o problema da sugestão, mas ao preço de uma elucubração ou devaneios, além de um sujeito alienado, na busca incansável de um novo sentido oculto. Talvez uma teoria clínica montada a partir da polissemia significativa corra o risco de se reduzir a uma clínica da intervenção pautada no S2; seria algo parecido com a “pontuação” como era entendida no prisma das elaborações de 1953.

A interpretação como um semi-dizer talvez tenha que evidenciar o significativo na sua vertente de significativo sem sentido, ou seja, visar a um corte que aponte para o S1 e não para o S2. O verdadeiro impasse para o sujeito está no *non-sense* do S1, no efeito inicialmente inapreensível e impactante que ele produz. Então, a interpretação não deve favorecer a

evocação da produção de significações, S2, mas sim um destaque para o sujeito de um significante insensato, o S1.

O *Koan*, por sua vez, não tem uma resposta possível de ser alcançada pelo intelecto, pela razão. Inevitavelmente, visa a um impasse no qual o sujeito tem que construir uma resposta sem a ajuda de especulações e significações, e, ainda por cima, por sua própria conta. Tão importante quanto o *koan* são as sessões periódicas de *Sanzen*, que são parte integrante do dispositivo da técnica; nelas o discípulo tem o direito de fazer perguntas ao mestre uma vez por dia, e tentar, por vezes, apresentar seus progressos para a apreciação dele.

O Mestre ouve, sacode a cabeça e, sem uma palavra de esclarecimento, manda o discípulo confuso de volta à sala de meditação. Pode acontecer que o Mestre nem deixe o discípulo abrir a boca e o mande embora assim que ele abrir a porta (HERRIGEL, 1997, p.29).

O monge decidido a sobressair aos olhos do mestre aplica-se ainda mais no trabalho em torno do *Koan*, buscando com todas as forças e dedicação a sua resposta. “Volta ao Mestre. Este torna a expulsá-lo, desta vez com uma declarada desaprovação” (HERRIGEL, 1997, p.29). O desespero toma conta do discípulo; ele duvida da própria capacidade e se angustia por não encontrar em lugar algum um conselho ou conforto. O mestre o conduz desse modo até que a resposta possa vir de um outro lugar. Em momento algum a resposta ganha consistência sob a forma de um saber racional, intelectualizado, e as intervenções visam a desacreditar esse caminho do intelecto.

De tempos em tempos, o mestre entrevistará o discípulo para verificar como está o seu progresso, e inúmeras vezes, quando o discípulo oferecer como solução um pensamento meramente intelectual e lógico, o mestre o desaprovará, dizendo que deverá tentar de novo. Em geral, esse processo continuará durante vários anos, até que o discípulo eventualmente alcance um completo impasse; compreende então que qualquer solução intelectual é fútil; atinge um estado onde o dilema da vida contido no *Koan* torna-se uma esmagadora realidade e um problema tão urgente a ponto de ser comparado a uma bola de ferro em brasa presa na nossa garganta (WATTS, 1935/2000).

No filme *Primavera, verão, outono, inverno... e primavera*, do coreano Kim Ki-Duk, o jovem aprendiz Zen amarra uma pedra em um peixe, em uma cobra e em um sapo em uma brincadeira e se diverte sem pensar nas conseqüências. Durante a noite, ele tem uma pedra amarrada em suas costas pelo velho monge responsável pelo seu treinamento:

— Mestre, tem uma pedra nas minhas costas. Por favor, tire-a daí!

- Ela o incomoda?
- Sim, mestre.
- Você não fez o mesmo com o peixe?
- Sim, mestre.
- Não fez o mesmo com o sapo?
- Sim, mestre.
- Não fez a mesma coisa com a cobra?
- Sim, mestre.
- Levante-se! Ande um pouco por aí.
- Não consigo andar, é muito pesada.
- Como acha que o peixe, o sapo e a cobra agüentam?
- Foi errado o que eu fiz.
- Vá procurar os animais e liberte-os das pedras. Aí eu o libertarei também. Mas se algum deles — peixe, sapo ou cobra — estiver morto... você carregará a pedra em seu coração pelo resto de sua vida.

O sapo estava vivo, mas o peixe e a cobra estavam mortos. Próximo ao final do filme, esse jovem aprendiz, agora já adulto, após inúmeros acontecimentos ao longo de sua vida, volta ao mosteiro para se tornar novamente um monge. Em um certo momento, ele amarra uma pedra às costas e caminha com sacrifício por um longo trajeto do mosteiro até o alto de uma montanha. A cena faz uma clara alusão à passagem descrita acima.

O que poderia parecer apenas um castigo aplicado pelo mestre, na verdade, pode ser visto como um *koan* em torno do qual o discípulo teve que se haver durante vários anos e dele extrair um sentido para a sua vida e suas decisões. “Jamais podemos retratar-nos dos atos que cometemos uma vez; não, o experimentado uma vez pela consciência não pode ser apagado jamais. Portanto, o Zen deve ser captado quando a coisa acontece, nem antes nem depois. É um ato de um só instante” (SUZUKI, 1973, p.328).

6.7 O latido insensato do S1

“O que há de melhor no budismo é o Zen, e o Zen consiste nisto: em te responder com um mugido” (LACAN, 1972-1973/1985, p.157). “Entre todos os significantes, esse significante do qual não há significado, e que, quanto ao sentido, simboliza seu fracasso” (LACAN, 1972-1973/1985, p.107), que aponta algo insensato, que indica um contra-senso, um sem-sentido, como o caminho para uma resposta do sujeito frente à verdade do gozo.

Há uma semelhança que pode ser traçada entre a insensatez e o sem-sentido do S1 e os *koans* Zen. Ao estabelecer um paralelo entre a poesia de Caetano, um dos heterônimos de Fernando Pessoa, e o Zen, Leyla Perrone-Moisés enfatiza que o *koan* “aponta para uma sabedoria que não consiste em conceituar, mas está numa vivência inteira do real” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p.156) e que, através dele, o zen busca não pensar para “curar-

nos pelo esvaziamento” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p.158). Enfim, “os paradoxos dos *koans* (alguns são de um absoluto *non-sense*) buscam levar o discípulo para fora da lógica racional” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p.158), e o que resta é, por vezes, o próprio *non-sense*.

Já se verificou que a interpretação deve apontar para o S1 e, com isso, favorecer o aparecimento de uma questão, de um impasse a ser resolvido pelo sujeito, que se responsabilizará pelo sentido que der. Mas se coloca uma pergunta: como um analista deve fazê-lo segundo a teoria de Lacan desse momento de 1973?

Se estiver correta a hipótese de que a técnica Zen serve bem para que Lacan ilustre o que cabe de resposta por parte de um analista frente a um problema que será estudado a seguir, então é possível dizer que a técnica Zen pode ser um exemplo trivial para apontar como produzir o efeito esperado.

Para Lacan, o que há de melhor na situação que descreve na lição de 8 de maio de 1973 é responder com um “latido”. Se o latido for uma referência ao “*Koan MU*”, ter-se-á: Por se recusar a propor um significado, e ser ele mesmo totalmente desprovido de significação e sentido, pode ser entendido que o “MU” de Joshu é um exemplo de S1, insensato como já mencionado antes. Nesse caso, responder com um “latido” ou “MU”, do ponto de vista da técnica que segue a teoria de Lacan, propõe uma intervenção que se pareça ela própria com um S1. Ou seja, para produzir o impasse que é esperado, ela deve se parecer com o sem-sentido que produz, cumprindo com a função de não ser um dizer esclarecedor.

Então, o “latido” pode ser um nome que marca um paralelo entre o S1 insensato, ou sem-sentido, e o *koan*, como uma via para tratar a verdade do gozo. Deve-se lembrar que por algum tempo Lacan trabalhou o tema do semblante. Segundo ele, pela via do semblante, é possível à experiência analítica tratar o impossível da relação sexual pelo falo. Tratar algo que não pára de não se escrever, a relação sexual, pela contingência do falo que pára, com a análise, de não se escrever. Em resumo, pode-se dizer que a teoria de Lacan sobre a clínica procura abordar o impossível pelo contingente. Procura escrever o que se enuncia como causa do desejo e evita a impotência, na medida em que propõe o contingente como um modo de lidar com o impossível.

Portanto, não é mais a técnica que Lacan utiliza como recurso em um momento como esse. No campo da ética, o semblante surge como um instrumento que pode ser usado nessa operação. A proposta de Lacan, nesse momento de seu ensino, é que é possível transmitir o discurso analítico através do matema. Mas é preciso saber demonstrar como a análise trata o impossível pelo contingente, e como ela faz do sem-sentido o caminho para dar uma resposta à verdade do gozo, sem que com isso ele corra o risco de negligenciar o matema e a ética e

cair puramente na técnica. Nesse momento, pode ser necessário a Lacan demonstrar tudo isso sem falar apenas de uma técnica e não deixar de lado o matema, uma vez que este se propõe a promover uma transmissão integral.

Possivelmente, o Zen oferece a Lacan um “semblante” pelo menos adequado para tal empreendimento. Não mais a técnica, mas sim um bom e ajustado “semblante” extraído do Zen a título de exemplo de como um analista pode lidar com os problemas destacados. Para Miller, existe uma aproximação possível entre os dois instrumentos que visam a uma transmissão, cada um em seu campo; de um lado, o matema, e, do outro, o *koan*. Ele sugere que o *koan* é uma espécie de “matema animado” (MILLER, 1998, p.19). Sendo assim, é plausível pensar que o uso de um *koan* como um exemplo trivial de como um analista deve responder em uma interpretação teria o benefício de se manter na proposta lacaniana de uma transmissão direta.

Dessa maneira quer-se dizer que a técnica Zen pode, em 1973, servir muito mais como um bom semblante, que habilita Lacan a atingir mais de um objetivo do que meramente a dar um exemplo técnico: como deve ser uma resposta do analista, como fazer para lidar com “algo” infernal, sendo ambas as questões éticas, e ainda a tentar não deixar de lado a idéia que norteia o uso do matema na transmissão.

Para Miller, o Zen “é a maneira de nomear que se deve ir além da interpretação do recalado” e nele não se trata de “substituir uma significação por outra. O Zen é burlar-se da significação” (MILLER, 2001, p.10). “Com o paradoxo do Zen há uma sabedoria, uma forma de saber fazer com o gozo. É a única sabedoria que Lacan inclui na psicanálise: O Zen como um saber fazer com o sentido e o gozo” (MILLER, 2001, p.10). O paradoxo a que se refere não é outro senão o *koan*.

6.8 O Zen como um saber fazer com o sentido e o gozo, ou como sair desse negócio infernal

Nesse *Seminário*, há uma transposição realizada de um ser que pensa para um ser que goza; do isso pensa para o isso goza; de um “querer dizer” para um “querer gozar”. Essa lição de 8 de maio de 1973 aborda esse ponto. Ainda é mais direta ao relacionar a fala e o gozo: “aonde isso fala, isso goza. E isto não quer dizer que isso saiba de coisa alguma” (LACAN, 1972-1973/1985, p.156). Um pouco mais adiante, ele aborda o fracasso de uma sabedoria que busca no ser do pensamento a testemunha para essa sabedoria. Apesar de se referir ao que ele chama de “religião verdadeira”, a romana, não a coloca do lado de uma sabedoria.

Por outro lado, considera que existem truques que tentam fazer do gozo algo para satisfazer o pensamento do ser, embora esse fim venha ao preço de uma castração, e, por vezes, ela pode vir de forma semelhante a uma privação na prática do sexo. Como exemplo Lacan cita o Taoísmo,¹⁰ em que se encontra uma técnica sexual, com fins de superação e elevação, em que se é preciso reter a ejaculação (LACAN, 1972-1973/1985, p.157). Este seria um truque para que o gozo pudesse satisfazer o pensamento do ser mesmo ao preço dessa modalidade de castração.

Em seguida, traz o exemplo do Budismo e do Zen-budismo, já assinalando logo de início uma distinção em relação ao exemplo anterior. Agora não se trata de uma técnica de retenção sexual para se obter uma satisfação que vise ao pensamento do ser, mas trata-se sim de uma renúncia ao próprio pensamento. É bem verdade que ainda se refere a ela como um truque que implica uma castração, uma vez que acaba por renunciar a alguma coisa, no caso, o próprio pensamento. Se o cenário que vinha esboçando é composto por uma bipartição entre “isso pensa” e “isso goza”, o exemplo do Zen, ao renunciar ao “isso pensa”, toca diretamente o interesse de Lacan de traçar uma trama de um inconsciente que quer gozar.

Nessa leitura, o Zen renuncia ao “isso pensa”, à substância pensante, à compreensão, à significação, e se coloca diretamente no impasse que é lidar com o “isso goza”, com o gozo. O Zen seria um “exemplo trivial” (LACAN, 1972-1973/1985, p.157) em que o problema que essa doutrina ou esse discurso estabelece não é acerca do pensamento, mas sim de um problema direto em relação ao que se deve fazer com o gozo. A indicação sobre esse saber fazer com o gozo também aparece nessa pequena frase: “te responder com um latido” (LACAN, 1972-1973/1985, p.157).

O analista deve ocupar um lugar tal na análise que permita ao sujeito responder algo sobre sua relação com a verdade; não a do significado, mas a verdade do gozo. Sobre o caminho a ser adotado nessa direção, há uma dica de Lacan: “o *a* se escreve em cima à esquerda, e se sustenta pelo S2, quer dizer, pelo saber no que ele está no lugar da verdade. É dali que ele interpela o S (barrado), o que deve dar na produção do S1, do significante pelo qual se possa resolver o quê? – sua relação com a verdade” (LACAN, 1972-1973/1985, p.123). É pela via da produção do S1: “A experiência analítica encontra aí seu termo, pois

¹⁰ Resta o interesse de saber por que Lacan atribui essa prática ao Taoísmo. Não foi possível encontrar nenhuma referência a respeito de uma técnica sexual ligada ao Taoísmo. Por outro lado, pode-se encontrar algo do gênero a respeito de uma tradição não-chinesa, mas indiana, do Tantrismo, e, por vezes, relacionado ao Tantra Yoga, em que o exercício se baseia na retenção ao máximo da ejaculação ou do orgasmo entre os praticantes.

tudo que ela pode produzir, segundo meu enagrama, é S1” (LACAN, 1972-1973/1985, p.126).

Mais um elemento: além de procurar produzir um impasse a partir de um semidizer, a partir de algo surpreendentemente sem sentido para o sujeito, o que se espera é que esse impasse faça com que o sujeito produza algo... o quê? Um S1. Então, será a partir da produção do S1 que o sujeito irá buscar um sentido. Em uma análise, é com um sem-sentido que se obtém o sentido?

6.9 A busca do sentido e o sem-sentido

O mestre interrompe o silêncio com qualquer coisa, um sarcasmo, um pontapé. É assim que procede, na procura de sentido, um mestre budista, segundo a técnica zen (LACAN, 1953-1954/1983, p.9).

O que há de melhor no budismo é o Zen, e o Zen consiste nisto: em te responder com um mugido,¹¹ meu amiguinho. É o que há de melhor quando se quer naturalmente sair desse negócio infernal, como dizia Freud (LACAN, 1972-1973/1985, p.157).

No *Seminário* de 1953, a técnica Zen é considerada como sendo aplicada pelo mestre como forma de obter a “procura do sentido”, enquanto, em 1973, o Zen aparece como um “responder com um *aboiment*”, algo inteiramente sem sentido. De um lado, há a procura do sentido, do outro, uma resposta puramente sem-sentido.

É preciso lembrar que, em 1953, o sentido é relacionado e por vezes é até equivalente ao desejo. Nesse contexto, o tema do reconhecimento do desejo ocupa um lugar de destaque, o que permite tomar a procura do sentido como uma direção para o tratamento. A técnica visava, então, a uma busca do sentido, ou seja, a uma recuperação do recalcado, do significado e da verdade sob a barra. No entanto, em 1973, o sentido já não é mais associado ao desejo, mas sim ao gozo, à pulsão. Ao se conceber uma equivalência entre gozo e sentido, não se pode mais pensar em uma intervenção que busque o sentido na mesma acepção de antes.

“O sentido é uma palavra geral, pouco precisa [...]: o sentido é a união de um significante com um significado” (BARTHES, 2004, p.108). Porém, um dos grandes problemas é que um significante pode ter vários significados, o que denota uma assimetria

¹¹ No lugar da palavra “mugido” da tradução para o português pode ser encontrada na versão em francês a palavra “*aboiment*”, que quer dizer “latido”.

entre ambos. A isso a lingüística dá o nome de *polissemia*. E é por existir a polissemia que se torna tão difícil a tarefa de estudar o sentido. A psicanálise pode ser entendida como uma das disciplinas que se dedica ao problema da polissemia. De algum modo, o debate sobre a análise terminável ou interminável, a associação infundável de significantes, e até mesmo o modelo em que o analista daria ao paciente outro sentido ao sintoma, por exemplo, tudo isso toca a questão da polissemia.

A experiência clínica também coloca em cena um outro problema que aparece como o oposto do primeiro. Nesse caso, ao contrário de se ter uma infinidade de sentidos possíveis, se tem um único sentido e adotado como verdadeiro e absoluto, que seria a monosseμία. Em uma perspectiva clínica, do ponto de vista patológico, a monosseμία pode ser vista como uma assimbolia, que é “um regime no qual há uma espécie de cegueira ou surdez ao símbolo” (BARTHES, 2004, p.112). Ela é considerada como um traço patológico por representar uma impotência para simbolizar e para fantasiar, o que seria o caso de pacientes toxicômanos, anoréxicos e portadores de fenômenos psicossomáticos, por exemplo. A maneira de curá-los seria dando-lhes uma neurose (BARTHES, 2004, p.113). Em outras palavras, poder-se-ia tratar a assimbolia pela polissemia. Tem-se ainda uma terceira categoria, ou terceira forma de regime do sentido, que recebe o nome de *assemia*. Ou seja, esse é o regime da ausência de sentido, da “isenção do sentido” (BARTHES, 2004, p.117).

Para Roland Barthes, a *assemia* só pode ser buscada em uma experiência-limite, com isso, “a isenção de sentido é, portanto, um estado do sentido infinitamente mais difícil de realizar, é uma espécie de vazio de sentido, ou melhor, o sentido lido como vazio, o que não é o caso do absurdo” (BARTHES, 2004, p.117). Para ele, e de acordo com Lacan, esse vazio de sentido pode ser encontrado nas linguagens formalizadas, sobretudo as da matemática ou da lógica, uma vez que nelas não há nenhuma plenitude do sentido (BARTHES, 2004, p.118).

Ele também relaciona como formas de *assemia* dois outros exemplos utilizados por Lacan: as experiências místicas, como as de São João da Cruz ou de Tereza D’Ávila, e o Zenbudismo. “Toda a ascese do zen é precisamente dirigida para uma espécie de esvaziamento, de isenção do sentido”; e eles “entenderam muito bem que a tarefa mais difícil do mundo não é dar sentido (fazemos isso naturalmente), mas, ao contrário, retirar sentido” (BARTHES, 2004, p.118-119).

Barthes ainda comenta a respeito do *koan*: “uma espécie de frase ou caso, de aparência totalmente absurda, para meditar; e a meditação não consiste em encontrar afinal um sentido para a frase absurda, mas ao contrário, em ter a experiência do vazio do sentido através da absurdez da frase” (BARTHES, 2004, p.119). Parece que o Zen demonstra um modo de tratar

o problema da polissemia pela assemia. O excesso, ou melhor, o sentido como equivalente ao gozo sendo tratado pela isenção do sentido, pelo sem-sentido. Uma intervenção, o ato analítico, segundo o semblante, encontrado no Zen como exemplo, deve proceder como a resposta com um “*aboiment*”, impondo um corte, uma interrupção na polissemia, nesse negócio infernal.

A assemia, o sem-sentido, visto como uma resposta ou, quem sabe, um tratamento para a polissemia, mostra o que já se configurava como um momento de transição do significante para a letra, e da linguagem para a escrita, ao se observar que os princípios de uma intervenção ou de um ato analítico o situam em uma direção que interrompe o excesso de sentido pela via do sem-sentido. “A psicanálise tem em comum com o budismo o fato de que não estamos na psicanálise para falar; sabemos, por experiência, que cada uma de nós fala para, no final, encontrar a paz de se calar” (LAURENT, 1995, p.119), pois o que existe não são palavras, “mas uma resposta, que, para os neuróticos, é a resposta do gozo (LAURENT, 1995, p.119).

Lacan terminou a referência sobre resposta com um “*aboiment*”, com a frase “é o que há de melhor quando se quer naturalmente sair desse negócio infernal”. Então, cabe aqui um pouco mais das palavras de Éric Laurent, na sua nota sobre o Budismo: “No final, algo que não é um outro significante vem responder ao nosso chamado, porque tudo o que um outro significante produz é o reinício do ciclo infernal” (LAURENT, 1995, p.119). (Grifo do autor).

O “*aboiment*” não é um outro significante que vem dar seqüência à cadeia, não é mais um que possa acentuar o aspecto polissêmico na linguagem, não é mais um significado ou mais um sentido. Nada que possa contribuir com o ciclo infernal da polissemia interminável dos significantes. É a resposta pela assemia, pela isenção de sentido que aponta para a via de enfrentamento direto com o gozo e com a pulsão.

Seguindo esse raciocínio, “esse negócio infernal” a que remete Lacan pode fazer referência ao gozo da fala, ao blá-blá-blá infernal do qual o sujeito não consegue sair com facilidade. E o que há de melhor para sair disso, segundo Lacan, é responder com um “*aboiment*”, com um “latido”, com um “MU”, ou com algo que se pareça com um S1. Isso pode produzir um impasse, uma questão, por ser uma resposta de puro sem-sentido ou assemia. O ponto a que o sujeito se vê deparado o leva, mobilizado pela posição ocupada pelo analista, a produzir um S1, e é com ele que encontrará um sentido. Isso seria a saída para esse “negócio infernal”. É possível sair dele ao se apropriar da responsabilidade de construir um sentido a partir do S1 que se produziu em uma análise, ou em uma experiência que tenha esse porte. Para concluir:

O budismo, este é o exemplo trivial por sua renúncia 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, 1972-1973/1985, p.157).

Aqui, nesta pesquisa, se propõe um modo de leitura que possa auxiliar no entendimento dessa passagem da lição de 8 de maio de 1973, do *Seminário* de Lacan “Mais, ainda”: o Budismo, por ser um exemplo trivial, por sua renúncia ao próprio pensamento, aponta para um modo de enfrentamento direto com a pulsão e com o gozo, mais especificamente com o problema do gozo da fala que é trabalhado nessa mesma lição.

O que há de melhor no Budismo é o Zen, porque é justamente nele que se pode encontrar uma técnica e até mais que isso, um semblante que pode ser adequado para os fins que Lacan procura demonstrar. Essa técnica e esse semblante, no Zen, são especialmente encontrados no sistema de *koans*, que é, ao mesmo tempo, um modo de transmissão direta, a exemplo de uma das diretrizes de Lacan para a transmissão durante esse período, como são os matemas, e são também o modo que o Zen encontrou para lidar com aquilo que se impõe diante da renúncia ao próprio pensamento: o *koan* como o modo Zen de lidar com o sentido e com o gozo.

E o Zen consiste nisso, em responder com um “latido”, em responder diante do problema do gozo e do sentido pela via de um não-sentido, como acontece no uso dos *koans* em um treinamento Zen. O *koan* remete freqüentemente ao uso de uma palavra ou ação não verbal que escapa do significado e da significação, e, por isso, se parece muito com algo completamente insensato e avesso à proliferação infindável de significantes, como se fosse o “MU” de Joshu, ou um latido insensato do S1.

É o que há mesmo de melhor quando se quer naturalmente sair desse negócio infernal, pois o que há de melhor para interromper o ciclo interminável das significações ou mesmo o uso infernal da satisfação que acompanha a própria fala, que já não se divide mais entre fala plena e fala vazia, mas se mostra ela mesma produtora de gozo, pode indicar que o que há de melhor a se fazer é responder a ela com um sem-sentido, para que, enfim, ela se silencie ao menos um pouco.

CONCLUSÃO

A aplicação da técnica Zen e de seu princípio na análise tem um sentido preciso, ao não fazê-lo com excessos e empreender essa tarefa de maneira discreta, junto à técnica analítica estabelecida por Lacan. Essa aplicação com um sentido preciso se dá principalmente em dois momentos, um em 1953 e outro em 1973.

Em 1953, a aplicação da técnica Zen como um método é a resposta de Lacan a duas questões principais: uma é a questão do desvio da teoria e da técnica empreendida pelos “pós-freudianos” que, diante de problemas clínicos difíceis de serem solucionados, principalmente relacionados à fala dos pacientes e daquilo que produziam nas suas análises, ou melhor, daquilo que deixavam de produzir. Essa dificuldade e ausência de uma produção que se esperava resultaram em uma busca pelo sentido que faltava em um suposto para-além da fala ou mesmo nas relações objetais e até pré-verbais. Para contornar esse problema, os analistas que se tornam alvo das críticas de Lacan procuram escapar tanto com regras-padrão quanto com douradas explicações, em um excesso de significado e significações dadas aos pacientes como modo de buscar o sentido que se encontrava velado.

A outra questão fazia parte do trabalho de demonstrar sua proposta de retorno a Freud, como forma de sanar o grave desvio e sustentar uma técnica livre de regras-padrão e com um uso do tempo com a finalidade de obter os efeitos que se esperam de uma análise, revitalizando-se o rigor do ensino de Freud.

A técnica Zen exemplificava a um só tempo essas duas questões. Ela demonstrava, primeiramente, na perspectiva de Lacan, que é possível construir uma técnica livre dos riscos de uma alienação, pois se baseia no princípio do Vazio e não em um “eu” como centro da vida psíquica. Ela aponta para um modo de realizar um método que tem como efeitos uma revelação do sujeito; um corte na fala vazia somente para parir a fala plena; modos não padronizados para favorecer que o sujeito empreenda uma procura pelo sentido ao contrário de fornecer a ele tal sentido; mostrando-se assim melhor que a análise das resistências e outras modalidades técnicas que eram criticadas e comentadas por Lacan.

Essa segunda questão ilustra a própria modalidade técnica que ele, Lacan, estava construindo e aplicando. A exemplo da técnica Zen, a técnica analítica deveria trabalhar com o tempo das sessões, com ações do analista que gerassem alguma surpresa, por não serem formais, racionais e padronizadas. Suas intervenções não deveriam vir como signatárias de uma sugestão e facilitadoras de alienações, pois uma técnica que se torna obsessiva corre esse

risco. E, ainda, nesse momento do ensino de Lacan, a clínica psicanalítica deveria orientar-se pelo simbólico e não pelo imaginário.

Em 1973, porém, a aplicação da técnica Zen junto ao texto de Lacan não responde mais a um debate ou confronto com os pós-freudianos, nem faz parte do início de um ensino que busca demonstrar sua aplicabilidade. Lacan se posiciona mais para o lado do matema da transmissão integral do que para o das longas argumentações a respeito de sua leitura de Freud.

A partir de então, já se pode incluir o tema da pulsão e do gozo na dimensão da técnica analítica. O problema da fala com o qual Lacan se depara não passa mais por uma distinção entre fala vazia e fala plena, pois a idéia de uma satisfação ligada à fala e, mais ainda, de um gozo da fala, um gozo do “blá-blá-blá”, força uma nova perspectiva para pensar a intervenção que cabe a um analista. Há um gozo que promove uma situação difícil de se resolver pela própria satisfação nela implicada. Como um analista deve proceder diante da coisa infernal que é o gozo? A técnica Zen aparece aqui como uma das respostas de Lacan a esse novo impasse.

Ela é um exemplo trivial de como, diante de um sentido único dado pelo S1 e do gozo, a melhor resposta não passa pelo pensamento e nem mesmo pela ênfase nas significações e na pluralidade da polissemia — mas muito pelo contrário. Lacan encontra no corte entre S1 e S2, na separação deles e no destaque da falta de sentido do S1, de sua insensatez, a saída para o impasse. O melhor que há para se fazer a fim de sair dessa armadilha é responder com um *koan*, com um S1 que é ele mesmo não-sentido, ou sem-sentido. Finalmente o sujeito pode colocar-se como responsável pelo sentido a ser adotado, uma vez que ele não virá do analista.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

BARTHES, Roland. **Inéditos I: teoria**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DESHIMARU, Taisen. **A tigela e o bastão: 120 contos Zen** (1983). 10.ed. São Paulo: Pensamento, 2001.

DESHIMARU, Taisen. **O anel do caminho: palavras de um Mestre Zen**. 10.ed. São Paulo: Pensamento, 1995.

DOSTOIÉVSKI, M. F. **Crime e Castigo**. Tradução: Paulo Bezerra. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2001.

DROIT, Roger-Pol. Não esquecer a Índia. In: DROIT, R.-P. **A Companhia dos Filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.73-89.

FROMM, Erich. Psicanálise e Zen-budismo. In: Suzuki, D.; Fromm, E.; Martino, R. **Zen-Budismo e psicanálise**. 9.ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

HERRIGEL, Eugen. **O caminho zen**. São Paulo: Pensamento, 1997.

HOMENKO, Rita; SILVA, Georges. **Budismo: psicologia do autoconhecimento**. São Paulo: Pensamento, 1985.

KAPLEAU, Philip. **Os três pilares do zen**. (1965). Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. (1953). In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.238-324.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. (1953-1954). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise** (1954-1955). 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 10: a angústia** (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **O Seminário: Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise** (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. **O Seminário: Livro 15 – O ato analítico** [1967-1968]. Obra inédita

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise** (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20: mais, ainda.** (1972-1973). 2.ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LAURENT, Eric. **Versões da Clínica Psicanalítica.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1995.

LEITE, Marcio Peter. **Psicanálise lacaniana: cinco seminários para analistas kleinianos.** São Paulo: Editora Iluminuras, 2000.

MILLER, Jacques-Alain. **Apresentação na Plenária** – cinco traços. In: Opção Lacaniana nº 30, 2001.

MILLER, Jacques-Alain. **SILET: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MILLER, Jacques-Alain. **La experiencia delo real em la cura psicoanalítica.** Buenos Aires: Paidós, 2003.

MILLER, Jacques-Alain. **Los signos del goce.** Buenos Aires: Paidós, 1998.

MILNER, Jean-Claude. **A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Fernando Pessoa: Aquém do eu, além do outro.** 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento.** São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

SAHN, Seung. **A bússola do Zen.** Porto Alegre: Bodigaya, 2002.

SCOTT, David; DOUBLEDAY, Tony. **O livro de ouro do Zen: a sabedoria milenar e sua prática.** 2.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

SUZUKI, Daisetsu. **Introdução ao zen-budismo.** (1934). 6.ed. São Paulo: Pensamento, 1999.

SUZUKI, Daisetsu. **Zen-Budismo e psicanálise.** 9.ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

SUZUKI, Daisetsu. **Viver através do Zen.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

SUZUKI, Daisetsu. **Mística: cristã e budista.** Belo Horizonte: Itatiaia,1976.

SUZUKI, Daisetsu. **Introdução ao Zen-Budismo.** Trad. Murillo Nunes de Azevedo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1973.

WATTS, Alan. **O espírito do Zen.** (1935). 3ª ed. São Paulo: Cultrix, 2000.

WATTS, Alan. **O Budismo Zen.** (1956). Lisboa: Ed. Presença, 1990.