



Lacan e a arte zen do psicanalista:

uma leitura da abertura e primeiro capítulo do *Seminário I*

No primeiro parágrafo da abertura do *Seminário I*, Lacan parte do peculiar modo de agir de um mestre zen para caracterizar a epistemologia e, depois, a prática da psicanálise. O presente artigo visa a investigar esta curiosa associação.

A primeira vista, abordar psicanálise e budismo em um mesmo texto pode soar estranho. Afinal, trata-se, de um lado, de um método científico ocidental do final do século XIX, dedicado à investigação e tratamento da dor psíquica e, de outro, de uma tradição religiosa oriental muito mais antiga.

É essa intrigante combinação, contudo, que dá início à longa seqüência dos *Seminários* de Lacan. Com efeito, o primeiro Seminário, de 1953, começa assim:

“O mestre interrompe o silêncio com qualquer coisa, um sarcasmo, um pontapé. É assim que procede, na procura do sentido, um mestre budista, segundo a técnica *zen*. Cabe aos alunos, eles mesmos, procurar a resposta às suas próprias questões. O mestre não ensina *ex-cathedra* uma ciência já pronta, dá a resposta quando os alunos estão a ponto de encontrá-la.”¹

As histórias zen, em que se inspira esse parágrafo inicial, são conhecidas pelo seu caráter profundamente

enigmático, cujo objetivo é romper com os padrões de pensamento em que se ancora a dúvida do perguntador. Assim como piadas, elas não podem ser explicadas nem compreendidas com o intelecto: são *gestos*, e apontam diretamente para a verdade.

Essa escola enfatiza a experiência direta de realização: “não se deixe levar por ouvir dizer, ler, nem pelo legado de outros, nem pela autoridade dos ensinamentos, nem por argumento, reflexão, método ou respeito a um mestre ou a uma tradição...”: a verdade só pode ser agarrada com as mãos nuas.

Qual seria, no entanto, a relação disso com a psicanálise, a ponto de Lacan iniciar um seminário sobre os escritos técnicos de Freud mencionando o zen? Será

André Camargo Costa é psicólogo licenciado pelo IP/FE USP, mestre em psicologia pelo IP/USP, psicanalista em formação pelo Instituto Sedes Sapientiae.

possível que essa fala tenha recebido destaque porque o psicanalista, em seu ofício, se identificava com o ofício de um mestre zen?

Voltemos ao texto. Lacan dizia que o mestre zen dá a resposta quando o discípulo está a ponto de encontrá-la. E prossegue assim:

“Essa forma de ensino [a técnica zen] é uma recusa de todo sistema. Descobre um pensamento em movimento – serve entretanto ao sistema, porque apresenta necessariamente uma face dogmática. O pensamento de Freud é o mais perpetuamente aberto à revisão. É um erro reduzi-lo a palavras gastas. Nele, cada noção possui vida própria. É o que se chama precisamente a dialética.”²

A transição do zen para o pensamento freudiano, portanto, acontece de forma direta, sem mediações, dentro de um mesmo parágrafo. O texto os coloca lado a lado; qual é, porém, a natureza dessa relação? Trata-se de uma analogia, de uma simples aproximação ou de uma contraposição? E, afinal, de onde vem o interesse de Lacan pelo zen, que justifique utilizá-lo para introduzir os problemas da técnica?

A atração de Lacan pelo Extremo Oriente é razoavelmente conhecida. Sabe-se, por exemplo, que sua “busca do absoluto” chegou a conduzi-lo por duas vezes ao Japão, a primeira em 1963 e a segunda em 1971.³ Também chegou a planejar uma viagem à China, cancelada de última hora.

Estudante apaixonado da língua e do pensamento chineses, Lacan considerava o Confucionismo uma das grandes filosofias do mundo. Por quatro anos (entre 1969 e 1973), o psicanalista francês tomou aulas particulares com um sinólogo. Tendo em vista uma de suas preocupações centrais, a formalização da tópica do Real, Simbólico e Imaginário, ele mergulhou com seu professor no estudo do clássico fundador do taoísmo, o Tao Te Ching.

Segundo um mestre taoísta chinês, *O Livro do Caminho* [Tao] e da

Lacan
considerava o
Confucionismo
uma das
grandes
filosofias
do mundo.

Virtude, escrito entre 250 e 350 a.C., na China, é “um texto profundo e ao mesmo tempo simples porque apresenta, por meio da linguagem, aquilo que se experimenta na sua ausência”.⁴ Daí o profundo interesse de Lacan.

Mas o foco dos estudos lacanianos recai, em particular, sobre a passagem que fala da origem das coisas: “o Tao de que se pode falar não é o Tao. Para compreendê-lo, é necessário abandonar a linguagem e os nomes. O Tao encerra o princípio de todas as coisas, mas ele mesmo não tem forma nem corpo: é silencioso, eterno e imutável. O Nada é a essência do Tao, a fonte original de onde brotam o Céu e a Terra. Do Céu e da Terra brotam as inúmeras coisas. A ausência de intenção é necessária para se contemplar as inúmeras coisas; a aspiração, para contemplar a Luz. Nada e Existência possuem nomes diferentes, mas ambos provêm do Tao. O maior dos mistérios é o Tao, a fonte da criação

das inúmeras coisas.”⁵ De acordo com Roudinesco, a noção de vazio extraída desse livro “será utilizada por Lacan para sua nova definição do real no quadro de sua teoria dos nós.”⁶

Haveria, portanto, um papel de destaque, ainda que apenas nos bastidores, para a noção de um *vazio taoísta* neste momento da teorização lacaniana. A passagem da formalização da tópica do Real, Simbólico e Imaginário para o modelo dos *matemas* e dos *nós*, neste sentido, revela a busca de Lacan por um modelo teórico capaz de dar conta da transmissão do inefável.

A necessidade de pensar como se articulam campos para além da linguagem, isto é, o que não se expressa nem como imagem nem como símbolo, conduz a tópica lacaniana a uma mudança de ênfase radical: o lugar determinante antes ocupado pelo Simbólico agora cabe ao Real.

Essas teorizações, ao mesmo tempo, revelam uma vocação positivista presente de modo cada vez mais nítido no pensamento de Lacan. Tratava-se da pretensão de constituir, apoiada na clínica da psicose, uma ciência exata do Real. Lacan, acima de tudo, não queria ser mal-interpretado.⁷

Neste ponto, avançamos até as formulações próprias à primeira metade dos anos 1970, e aparentemente muito distantes do que em princípio nos interessa: o seminário de 1953, sobre os escritos técnicos de Freud. No entanto, apesar do intervalo de cerca de 20 anos, é possível apontar entre a abertura desse seminário, onde consta a referência ao zen, e essa teorização final, apoiada sobre elementos do taoísmo, importantes pontos de contato.⁸ Essas associações, particularmente em relação ao além-da-linguagem, à ruptura de sentido e ao vazio fértil, deverão ser reencontradas na seqüência do texto.

Antes de empreender esta breve excursão histórica pelos interesses de Lacan acerca das disciplinas



orientais, onde terminamos por destacar a relevância da idéia de *vazio* em seu pensamento, nos perguntávamos qual a relação entre a técnica zen de *apontar diretamente para a verdade* e a epistemologia freudiana, já que, na abertura do Seminário, o psicanalista francês as coloca lado a lado.

Lacan parece julgar a técnica zen uma via privilegiada para introduzir o seu tema. Tomando em consideração o fato de que Freud jamais fez menção ao budismo, podemos supor que o zen oferece uma perspectiva singular de onde abordar questões fundamentais da prática da psicanálise? Vejamos.

Há decerto muita coisa concentrada naquele pontapé inicial do mestre zen. Ao iniciar uma palestra desse jeito inusitado, ele rompe o campo do convencional. Para Lacan, trata-se fundamentalmente de um gesto de recusa; ao se expressar de modo a rejeitar o que dele se espera, gera um efeito de ruptura; o vazio de seu gesto, porém, convida mais à plenitude do sentido do que à tagarelice de seus discípulos.

O comportamento desconcertante do mestre zen tem por objetivo romper com padrões de pensamento condicionados, isto é, com formas equivocadas, caducas, de constituir a realidade. Desaloja.

Ao mesmo tempo, trata-se da expressão direta de sua verdadeira natureza. O mestre zen é um ser liberto; ele se liberta das convenções sociais rompendo com os limites impostos pelo ego, e com isso se torna capaz de enxergar para além dos conceitos e definições. A morte do ego o põe em contato com a natureza *vazia* da realidade convencional.

Lacan fala da técnica zen como uma recusa de todo sistema. Esta palavra, *sistema*, adquire um papel fundamental adiante, no mesmo texto. Ele afirma:

“O absurdo fundamental do comportamento inter-humano só é compreensível em função desse *sistema* – como o denominou de for-

ma feliz Melanie Klein, sem saber o que dizia, como de hábito – que se chama o eu humano, a saber, esta série de defesas, de negações, de barragens, de inibições, de fantasias fundamentais, que orientam e dirigem o sujeito.”⁹

Aí está o ponto. *Trata-se de definir, no âmbito da clínica psicanalítica, a pertinência e o alcance da superação desse sistema, o eu.* Esse é o ponto nuclear, até mesmo, é o ponto de mira do texto que estamos examinando, para onde converge toda sua argumentação.

Sabemos que o pontapé de Lacan nesse seu seminário, além de atingir Melanie Klein, dirigia-se de modo especial a um sistema de pensamento, a chamada *Ego Psychology*. O mestre da psicanálise francesa considerava essa corrente psicanalítica americana, ligada à figura de Anna Freud, uma versão domesticada, uma espécie de deturpação puramente adaptativa da *peste* em seu potencial subversivo, enraizada nas pulsões desestabilizadoras do id. Esse

é o caráter que ele procura resgatar, sob o signo do retorno a Freud.

É dentro desse espírito provocador que Lacan encerra sua introdução aos escritos técnicos de Freud, lançando mão de uma questão bastante incisiva e que, ao mesmo tempo, condensa admiravelmente as trilhas abertas pela sua fala. Ele pergunta aos seus ouvintes:

“O conjunto do sistema de cada um de nós – falo desse sistema concreto que não precisa já ter sido formulado para que esteja aí, que não é da ordem do inconsciente, mas que age na maneira pela qual nos exprimimos cotidianamente, na mínima espontaneidade do nosso discurso – está aí algo que deve efetivamente, sim ou não, servir, na análise, de medida?”¹⁰

Examinemos com mais cuidado sua postura. Trata-se, em última instância, de atacar uma concepção de análise fundada numa relação entre analista e analisando de ego a ego. O entendimento da prática psicanalítica a partir de uma lógica

Para Lacan,
trata-se
fundamentalmente
de um gesto de recusa;
ao se expressar
de modo a rejeitar
o que dele se espera,
gera um efeito
de ruptura.

binária, identitária, gera ilusões de complementariedade e de simetria e, nesse sentido, alimenta expectativas de completude.

A relação analítica não é marcada por uma lógica da identidade, mas por uma lógica da diferença, da dissonância: a palavra do analisando, nos momentos de fato analíticos de uma sessão, não cumpre a função de comunicar, mas de revelar: a associação livre pressupõe um nível de tensão interna do discurso, um grau de abertura a rupturas de sentido imprevisíveis.¹¹

No interior do modelo criticado por Lacan, não haveria espaço vazio, e tampouco abertura. A figura do analista tende a deslizar para lugares incompatíveis com a atividade analítica; trata-se, portanto, de um modelo que mantém e reforça o narcisismo e a onipotência, e encoraja a encarnação de ideais de ego.

O analista cujo eu serve de medida do que é o real solidifica-se em pura presença; ele se distanciará da concavidade própria à escuta analítica, uma presença em ausência. O analista acabará por se converter em uma figura fálica intensamente catequizada, à qual o analisando deverá se apegar com um afã masoquista.

Ao submeter-se à fascinação exercida pela personalidade do analista, o analisando sacrifica a construção da própria subjetividade. Permanece, por assim dizer, subjetivamente colado a seu analista, numa espécie de pacto vampírico. O conluio intersubjetivo assim constituído deverá engessar de modo irremediável a dinâmica transferencial deste tratamento.

Quando o paciente adota o analista que se oferece como referencial narcísico e identificatório, o par estabelece uma aliança perversa que conduz a subjetividade à centralidade no eu – a crença na existência última de um falo todopoderoso – e portanto à obturação do vazio constitutivo da existência. Recusa-se a condição fundamental de desamparo do sujeito humano,

a condição de perpétua insuficiência simbólica da linguagem frente às insistentes demandas pulsionais.

A relação transferencial sado-masoquista paralisa o analista no gozo com a anulação da singularidade do outro, enquanto esse outro se submete passivamente. Uma dinâmica que revela a impossibilidade de sustentar a experiência-limite no abismo do além-da-linguagem, ali onde se esconde a face sombria da morte, da loucura e da inexistência,

A relação analítica não é marcada por uma lógica da identidade, mas por uma lógica da diferença, da dissonância.

mas também toda possibilidade autêntica de criação, de sublimação, de espontaneidade, de singularidade e de genuína fruição. O eu eleva-se à condição de um ídolo fálico, e ambos, na verdade, analista e analisando, acabam submetidos. O superinvestimento do ego é essencialmente resistencial, e tem o efeito de tamponar o vazio radiante de onde brotam as associações livres.

Trata-se, portanto, de uma verdadeira tragédia da *servidão* na psi-

canálise, como a denominou Joel Birman, forjada pela incapacidade de lidar com a angústia do sem-nome:

“... [o analista] lançará mão, inequivocamente, de seus ideais fálicos, de suas utopias de algibeira, para apaziguar sua angústia e a do analisando. Com isso, inevitavelmente promoverá um pequeno assassinato da alma, pois vai impedir que um sujeito possa se constituir a partir da experiência limite do desamparo. Empreender um pequeno assassinato implica, pois, fazer obstáculo para que um estilo singular de existência possa se constituir numa individualidade, fundado na experiência trágica da feminilidade.”¹²

Qual, então, a posição do eu do analista numa análise para que ela não fique obstruída – de suas manias, de seus dogmas, suas crenças e valores, seus humores, suas coerências e incoerências, de seus hábitos de fala, de pensamento e de comportamento – de sua vaidade?

Lacan relativiza a importância do eu na estrutura da situação analítica atribuindo à palavra um papel mais decisivo que o de mero coadjuvante. É como pretende romper com a lógica binária da pura relação intersubjetiva: propondo uma lógica ternária, em que à linguagem cabe uma posição central.

Precisamente aí ele faz intervir esse terceiro elemento: analista, analisando, a linguagem. Teríamos, então, em princípio, três corpos: o eu do analista, o eu do analisando e a palavra, elemento sobre o qual recai o acento lacaniano; esta tríade comporia a estrutura da situação analítica. Mas não fiquemos por aí. Determinemos, a partir do próprio texto, a tríade analítica em outros termos: o eu, a linguagem e seu negativo, o vazio.

Cabe lembrar, antes de prosseguir, em que terreno essas questões se enraízam. São temas metapsicológicos, mas de incidência muito viva no modo como a clínica é concebida e praticada. Diz Lacan: “É sempre em função da questão o



que fazemos quando fazemos análise? que esse comentário de Freud foi trazido aqui por mim.¹³ E o que está em pauta, deve ficar claro, é a relação entre o eu, a linguagem e o vazio.

Assim, vale a pena procurar entender, a partir do texto, como esses temas se articulam em relação a um modo – deste Lacan, de 1953 – de conceber a clínica psicanalítica, e usá-lo para retomar a questão que colocamos mais acima – sobre o papel do eu do analista numa análise – iluminada por alguma contribuição que o budismo possa nos oferecer. Esse é o caminho que devemos seguir até a conclusão do artigo.

Lacan ensaia uma espécie de desconstrução do eu ao longo deste texto. Já o citamos, mais acima, tratando-o como “uma série de defesas, de negações, de barragens, de inibições, de fantasias fundamentais, que orientam e dirigem o sujeito”.¹⁴ Ainda antes disso, afirma categoricamente que “o eu está estruturado como um sintoma. No interior do sujeito, não é senão um sintoma privilegiado. É o sintoma humano por excelência, é a doença mental do homem.”¹⁵

Devemos assinalar, neste ponto, a proximidade dessa concepção do ego como o sintoma humano por excelência, conquanto seja aquilo que o orienta e dirige, com o tratamento budista da questão do eu. Segundo os ensinamentos budistas, a crença na existência de um eu independente, separado de todo o resto, bem como a organização psíquica e o modo de vida sustentados por essa crença fundamental, estão na raiz de todo sofrimento humano.

Em função desta visão restrita da realidade, vivemos tempos de degenerescência. Vamos produzindo problemas em um nível individual, sem nos preocuparmos com as conseqüências, e deixamos para a coletividade e para as gerações futuras a tarefa de resolvê-los. Nesse grupo se incluem, por exemplo,

a poluição, o derretimento das calotas polares, o sucateamento dos sistemas de saúde, educação, saneamento básico, etc., todos resultantes de visões imediatistas e autocentradas. Para o budismo, a desatenção com essa produção maciça de dificuldades que, cedo ou tarde, nos atingirão a todos, é uma espécie de miopia própria a nós, seres confusos, encarcerados nos desejos individuais.

Responder de modo unilateral às demandas do eu só aumenta a sensação de isolamento e de suspeita em relação ao outro, em função do conflito insolúvel entre este eu e o ambiente de cuja salubridade depende sua felicidade. A confusão mental associada à sensação de não pertencer a uma comunidade maior, pela necessidade contínua de proteger os próprios interesses, nos condena a sentimentos de perplexidade, inquietação, embotamento e vazio. Um estado de dispersão de si, enraizado na preocupação excessiva consigo mesmo, que faz perder de vista a natureza insubstancial e interdependente de tudo o que há.

Em última instância, aquilo que sustenta essa visão separativa do eu é o mundo convencional dos conceitos – o eu só pode ter sua existência assegurada em meio aos labirintos da linguagem; mas a realidade conceitual ofusca a onipresença do absoluto. A cegueira a essa dimensão fundante da experiência humana, eis, para o budista, a doença mental do homem.

Mais adiante, no mesmo texto, Lacan coloca o problema do eu¹⁶ da seguinte forma: “O que é que é o ego? Em que, o sujeito, estará ele preso, que é, afora o sentido das palavras, bem outra coisa – a linguagem, cujo papel é formador, fundamental na sua história.” (p. 26)

O que fica evidente na posição lacaniana é o caráter imaginário, isto é, sem substância, do eu – em oposição ao caráter simbólico do sujeito do inconsciente. Trata-se apenas de uma pálida imagem num espe-

lho, com a qual, entretanto, ficamos embevecidos, hipnotizados. Incapazes de apreender quem de fato somos, identificamo-nos com aquela imagem, reduzindo-nos a ela, o que representa, no entanto, uma terrível armadilha. Sacrificamos a totalidade de nossas possibilidades existenciais, os mais altos cumes de prazer e dor, à regularidade da nossa superfície consciente, em nome da previsibilidade e do controle – e a vida se banaliza. A partir do desenvolvimento da concepção do estádio do espelho, de onde provêm essas reflexões, o eu é considerado o núcleo do registro do imaginário na tópica lacaniana.

Aqui emerge com clareza a predileção de Lacan, nos limites da segunda tópica freudiana, pela instância do id, em detrimento da ênfase colocada no ego pelos seus contemporâneos: “Para ele, trata-se de mostrar que o eu não pode surgir no lugar do isso, mas que o sujeito (*je*) deve estar ali onde se encontra

O eu
só pode
ter sua existência
assegurada
em meio aos
labirintos
da linguagem;
mas a realidade
conceitual ofusca
a onipresença
do absoluto.

Na clínica
psicanalítica,
o vazio
radiante,
para além
das palavras,
compõe
o fundo
sem fundo
de onde brotam
as associações
livres.

o isso, determinado por ele, pelo
significante.”¹⁷

Então, apesar de ser aquilo a
que nos referimos e a que fazemos
referência o tempo todo, o ponto
capital de articulação das coisas e
eventos do mundo, não há anterioridade
ou exterioridade do eu em
relação à linguagem; ele se faz de
carne representacional. E, ainda que
haja apropriação individual da
linguagem, ela tampouco pode ser
reduzida ao eu, como uma produção
sua, mas, ao contrário, pertence ao
campo do coletivo. Daí a natureza
puramente ilusória e ofuscante do
ego: “tudo aquilo a que se acede,
embora não seja, por outro lado,
senão uma espécie de obstáculo, de
ato falho, de lapso.”¹⁸

O eu, portanto, compõe-se de
lado a lado de matéria não-eu, pró-
pria ao campo formal, vazio, da re-
presentação; ele é regido pelo funci-
onamento da linguagem, ao mesmo
tempo em que dela crê se utilizar
como instrumento de comunicação.

Mas além de permitir as trocas
simbólicas inter-humanas, e com isso
a criação e manutenção de comuni-
dades, a linguagem estabelece cená-
rios para a emergência subjetiva, ou
seja, suas malhas constituem condi-
ções de revelação, de realização ou
de atualização de um sentido de si,
ou ainda a sua negação, a alienação
psíquica. O sujeito encontra as condi-
ções de alienação e de realização de
si na sua articulação com a lingua-
gem, isto é, a possibilidade de habitar
– ou de constituir – um mundo
provido ou desprovido de sentido.

Neste ponto encontramos uma
área de sobreposição entre o eu
budista e o eu da psicanálise, pois,
é bom que se diga, os dois termos
não se recobrem senão de forma
parcial. O conceito de ego é um dos
mais problemáticos da teoria freu-
diana.¹⁹ De todo modo, afastado
progressivamente da sua vinculação
com a consciência, e assumindo
porções legitimamente inconscien-
tes, há uma complexa tessitura me-
tapsicológica subjacente ao concei-
to freudiano.

O eu do budismo, em contra-
partida, não é um conceito formal,
ou seja, não tem o seu sentido co-
dificado; trata-se apenas de uma
noção. É uma espécie de releitura
do eu consciente extraído da experi-
ência imediata, que repousa sobre
a base segura da auto-evidência.
Mas o pensamento budista, assim
como a psicanálise, sem no entanto
preocupar-se em defini-lo, demons-
tra que esse eu carece de essência
ou substância. Ambos rompem com
o princípio da identidade, ao rejei-
tar a idéia de uma consciência ab-
solutamente autônoma, uniforme ou
transparente a si mesma. Em termos
do entendimento do eu, psicanáli-
se e budismo convergem quando
concebem o eu enraizado na lin-
guagem, sendo que o campo da lin-
guagem não esgota a totalidade da
experiência humana.

Basta lembrar que a palavra não
diz, nem pode nunca dizer tudo. A
palavra diz o que diz a partir de um

fundo que vai de murmúrios, gemi-
dos e gritos, até o mais profundo
silêncio. A linguagem não recobre
o mistério do sentido; é desta ten-
são da linguagem com o seu nega-
tivo, o silêncio, o branco das entre-
linhas, que irrompe, como um
relâmpago, o imprevisível transbor-
dante do sentido.

Nessa acepção falávamos de
um *vazio fértil*; assim como uma ja-
nela, cujo valor reside em sua trans-
parência, em sua *vacuidade*, que,
ao nada conter, nos deixa conhecer
toda a amplitude do mundo lá fora,
podemos falar, citando Fédida,
numa *potência radiante do vazio* –
um vazio que explode em luz.

Fédida não fala de janelas, mas
de telas e aquarelas, o que, de cer-
to modo, pode ser bem parecido.
Diz ele:

“É notável que as aquarelas so-
bre papel, de Cézanne, tenham um
poder de irradiação da luz a partir
do vazio. O branco do papel é a
matéria das vibrações. Com efeito,
pensamos em Cézanne – e também
em Paul Klee – para evocar a potên-
cia radiante do vazio – como *cheio
de luz* – sempre relacionado ao *fun-
do* da tela de onde emergem as ten-
sões da cor até a ruína da forma de-
senhada do motivo. Ora, para
Cézanne, o branco é a capacidade
luminosa de toda cor: o branco não
como cor, mas como vazio. Esse
vazio energiza as tensões até seu
limite tectônico, que é o *momento
de decisão* da obra, seu aconteci-
mento. Simultaneamente, ele cria
a luz como o tempo de germina-
ção da obra, o espaço interno de
seu recolhimento e repouso. O
cheio de luz é o silêncio do vazio, e
é o vazio que age e articula a tec-
tônica dos movimentos.”²⁰

Na clínica psicanalítica, o vazio
radiante, para além das palavras,
compõe o fundo sem fundo de onde
brotam as associações livres. Daí a
atividade analítica ser pensada como
pura abertura, uma abertura que pre-
cisa ser preservada com cuidado
frente às pressões por soterrá-la com



crenças, ideais e utopias. Vale lembrar que também concepções teóricas, mesmo e sobretudo acerca da técnica analítica, servem de material egóico apto a cumprir esta função resistencial, a saber, a de afastar a angústia associada à vivência do vazio representacional.

Nesse sentido, é possível conceber o ego como um sistema, uma espécie de aparelhagem psíquica que se monta para dar conta do vazio. O eu serve para evitar o contato com a ausência de substância, de controle, de previsibilidade e de solidez inerentes à condição humana. Trata-se de algo como uma prótese, convertida, todavia, num ídolo fetichizado, posicionado no centro da existência, e nos agarramos tanto mais a ele quanto menos preparados estamos para tolerar o desamparo de existir sem garantias, sob o signo da incerteza.²¹

Encarando-o como uma instância ultrapassada, fundada no medo, e cujo efeito é a despulsionalização da experiência de estar vivo, é apenas natural que falemos da extinção do eu. Como vimos, o apego ao eu pode ser compreendido como algo que está na raiz do estado de dispersão de si e do vazio desvitalizado próprios à subjetividade contemporânea. Podemos considerá-lo, ao mesmo tempo, um

sintoma: um comportamento que revela a incapacidade de integrar, na experiência, a condição última de ser em desamparo – a fratura em ser. Seguindo esse raciocínio, a consolidação do eu no interior do indivíduo é ao mesmo tempo causa e efeito do medo de existir.²²

Ao colocarmos as coisas nesses termos, tem-se a impressão de que o eu deve ser eliminado. No entanto, a experiência clínica nos indica de modo claro e inequívoco a existência de patologias que demonstram ser preciso trabalhar na constituição e no fortalecimento do ego. Pessoas que sofrem porque não encontraram condições suficientemente boas para se constituírem num eu razoavelmente integrado.

Com isso, atingimos um certo grau de complicação: não podemos decidir se, afinal, a terapia analítica deve se dirigir ao fortalecimento do ego, atrofiado pela pobreza simbólica e pelo conflito neurótico, ou à sua extinção. É possível escapar dessa dicotomia?

Como se pode perceber, ficamos longe de resolver a questão. Para enfrentá-la, cumpre ainda lançar luz sobre o que se quer dizer com a *extinção do eu*, e em que medida isso é possível, em particular no âmbito da situação analítica.

Na verdade, paradoxalmente, a extinção do eu supõe o seu fortalecimento. Um ego suficientemente bem estruturado é necessário para que se possa experimentar a ausência de eu – do contrário, a pessoa pode aproximar-se perigosamente da loucura. Mas como isso é possível? Vejamos:

“Esta abordagem sugere que o ego, embora importante para o desenvolvimento, pode de alguma maneira ser transcendido ou deixado para trás. Temos de lidar, neste ponto, com uma lamentável confusão de vocábulos. (...) Não é o ego, no sentido freudiano, o verdadeiro objetivo do *insight* budista; ao contrário, é a imagem que temos de nós mesmos, o componente *representativo* do ego, a *verdadeira* experimentação interior do eu de cada um de nós.”²³

Mark Epstein sugere que a raiz da dificuldade está no fato de agruparmos sob um mesmo nome definições distintas. O *eu* do senso comum – e do budismo – não possui o mesmo significado do *ego* na trama conceitual da psicanálise. Neste sentido, o ego freudiano, entendido como uma estrutura psíquica, não pode mesmo ser eliminado; o eu que deve ser extinto, cujo núcleo cumpre a função de no informar sobre quem somos, corresponde a apenas uma parte desse ego.

Se recorrermos à obra freudiana, encontraremos o eu da psicanálise descrito como uma instância psíquica que em sua essência é defensiva, histórica e contingente; o ego pode adoecer (quando se enfraquece e fica vulnerável à invasão das paixões) e é responsável por uma síntese identitária de caráter imaginário. No entanto, embora sede da auto-imagem, nas palavras de Manoel Tosta Berlinck,

“O eu não supõe um substrato íntegro denominado identidade. Ao contrário, tudo indica que o eu é sempre uma *bricolage* de identificações, incorporações, possessões.

Não é o ego, no sentido freudiano,
o verdadeiro objetivo do *insight* budista;
ao contrário, é a imagem que temos
de nós mesmos, o componente *representativo*
do ego, a *verdadeira* experimentação interior
do eu de cada um de nós.

Entretanto, é inegável que o eu tem sempre uma concepção íntegra de si que pode ser denominada de *identidade* e é imaginária.”²⁴

Ainda que o eu forme de si uma imagem homogênea, uniforme e transparente a si mesma, quando examinado mais de perto desfaz-se num aglomerado de processos impessoais. Esses processos caracterizam-se por modalidades habituais de reação emocional – os mecanismos utilizados para proteger essa imagem e mantê-lo coeso frente às adversidades ambientais. São os mecanismos de defesas infantis, e ultrapassados, que alienam o ego adulto do mundo externo, ocasionando o seu enfraquecimento patológico.²⁵

O apego a mecanismos de defesa obsoletos mantém o ego imaturo, reativo e aprisionado pela força do hábito. Protegendo-se de perigos imaginários, ou sensivelmente exagerados, o sujeito aliena-se no sofrimento neurótico. Mas esses perigos relacionam-se à necessidade de perpetuar uma “concepção íntegra de si”. O ego quer, acima de tudo, crer-se sólido, permanente e imutável.

Assim, o ego não pode ser transcendido enquanto tal; a meta terapêutica da psicanálise envolve incluir na síntese do ego as demandas pulsionais, diminuindo, com isso, a magnitude do conflito psíquico. Tornando-se o id cada vez mais acessível às influências do ego, inscrevendo-as em circuitos associativos, as pulsões cessam de buscar de modo independente o caminho à satisfação. Ao mesmo tempo, ao ampliar a capacidade de inscrição dos afetos em representações, aumenta a proteção do aparelho psíquico frente ao excesso de excitações geradoras de angústia.

A expansão da capacidade simbólica do ego, cujas conseqüências envolvem tanto a atenuação do conflito psíquico quanto uma maior proteção em relação à angústia causada pelos afetos sem ligação, é o que chamamos de *fortalecimento do ego*.

Por outro lado, a última das operações fundamentais do ego, qual seja, a função de regular os investimentos objetais do psiquismo, depende da possibilidade de extinção do eu. Isso porque o sujeito só pode se abrir para o mundo, por assim dizer, na justa medida em que se des-hipnotiza de si mesmo. A abertura para o relacionamento objetal satisfatório implica uma diminuição significativa dos investimentos eróticos nos processos ligados à constituição e ao apego à própria imagem.

Na leitura de Renato Mezan, o mecanismo de identificação “...vai-se progressivamente revelando como o processo essencial da constituição do ego, a ponto de Freud poder afirmar, em 1923, que o ego nada mais é do que um precipitado de identificações abandonadas.”²⁶

Acompanhando o comentário de Mezan, podemos conceber a identidade como um núcleo do passado, isto é, daquilo que já está morto, no interior do aparelho psíquico. A isso corresponde a falta de vitalidade e espontaneidade característica das patologias ligadas ao apego narcísico ao eu.

Mas não é só. Há algo de artificial na imagem que criamos de nós mesmos. Nossa identidade se compõe de um núcleo de apreensões idealizadas dos outros, o que nos faz intensamente paralisados pela sua influência sobre nós. Estranho quanto possa parecer, a identidade corresponde à sede do alheio no mais íntimo de si. Corresponde à incorporação de aspectos e atributos dos outros, processo levado a cabo com o objetivo de nos tornarmos mais aceitáveis aos nossos olhos e aos olhos daqueles que prezamos. Eis o seu caráter imaginário, por um lado, e seu efeito alienante, por outro.

É possível encarar este eu, portanto, como uma espécie de *impositor*, um viés essencial que condiciona nossas reações, nosso modo de agir, sentir e pensar, o que tende a torná-los mecânicos, infantis e estereotipa-

Nossa
 identidade
 se compõe de
 um núcleo
 de apreensões
 idealizadas
 dos outros,
 o que nos faz
 intensamente
 paralisados
 pela sua
 influência
 sobre nós.

dos – se bem que não seja fácil conceber como é existir para além das fronteiras do eu (afinal, se não sou neste com quem acostumei a me identificar, onde sou?)... De qualquer modo, tornamo-nos, em nosso narcisismo, reféns do olhar dos outros: são eles que virão a confirmar ou desconfirmar a nossa existência. Nas palavras de Octave Mannoni:

“Não faltam os paradoxos. O narcisismo, por exemplo, não supõe uma verdadeira identificação consigo mesmo. O papel dos outros é mais importante. Para saber quem somos, é preciso passar pelos outros: eu sei quem sou porque os outros sabem. Não se pode precisar muito bem como isso funciona. Eu me identifico com alguém que me identifica.”²⁷

Se em princípio o eu bem demarcado abarca o propósito de gerar uma sensação de soberania e controle sobre os eventos do mundo, a profunda submissão ao outro, gerada ao longo desse proces-



Contemplar
a morte
do eu
envolve
abrir mão dos
referenciais
narcísicos e
identificatórios.

so, condena-o a uma dependência desamparada; o indivíduo torna-se refém de um desejo que não controla. A busca de controle termina por controlá-lo.

Assim, o projeto subjetivo de constituir e manter-se apegado a uma identidade sólida corresponde à busca por defender-se das instabilidades e precariedades da existência como ser humano. À medida que o ego se fortalece, no entanto, torna-se possível desapegar-se dessa auto-imputada sensação de solidez, e deixar-se fluir com a torrente do existir; torna-se possível, então, abrir mão das complicações emocionais ligadas ao ímpeto de fazer caber a realidade na métrica do desejo egocêntrico. Correlativamente, abrir mão das próprias identidades, sempre frágeis e cambiantes, possibilita ao ego fortalecer-se, porque lhe permite rever seus automatismos, enraizados em mecanismos de defesa arcaicos.

Neste ponto, talvez a psicanálise aponte na mesma direção do

caminho zen: ampliar a capacidade do eu de contemplar a própria destruição e reagir com humor.²⁸

Se a identidade, ou auto-imagem, articulada aos mecanismos de defesa do ego, operam no interior do aparelho psíquico como sede dos fenômenos de alienação e empobrecimento simbólico-pulsional que viemos examinando, e se é o mecanismo psíquico de *identificação* que lhe dá suporte, torna-se possível, afinal, formular algo de decisivo para o nosso recorte: que *a morte do eu caracteriza-se por um processo de desidentificação*.

Isto é o que se quer dizer – em vocabulário psicanalítico – com a meta terapêutica de extinção do ego: contemplar a morte do eu envolve abrir mão dos referenciais narcísicos e identificatórios.

Este seria o árduo caminho no sentido de habitar-se a si mesmo: haver-se com a força mortífera que mantém a libido aprisionada em antigas catexias, no recolhimento do espaço analítico, a ponto de criar o distanciamento de si que permite tomar consciência das próprias identificações, que são sempre inconscientes: “...é preciso justamente que sejamos nós mesmos para nos *descobrirmos* identificados ao outro.”²⁹ É preciso desidentificarmos-nos para florescermos em vívida singularidade. Ainda nos resta, contudo, precisar a incidência dessas formulações no trabalho do psicanalista.

A constituição de uma identidade definida é uma etapa indispensável ao desenvolvimento psíquico. Tão necessária quanto essa etapa, contudo, é o abandono das construções imaginárias, o desapego das imagens idealizadas que criamos a nosso respeito e que nos esforçamos por manter a despeito dos golpes narcísicos que a vida nos impõe. Esta é uma fonte primordial de conflito – a discrepância entre o que somos e aquilo que gostaríamos de ser.

O rompimento com uma experiência de mundo baseada na centralidade do eu está associado à

possibilidade de reconhecer-nos para além do que possamos conceber a respeito de nós próprios e do mundo. Pois, como já afirmamos, o campo do pensável e do representável não recobre a totalidade da experiência humana.

Há a possibilidade de acesso a uma dimensão de subjetividade plena, por falta de uma expressão melhor, em que o contato possível com os afetos informes, com as intensidades puras, não é obstruída seja pelo pensamento, seja pela linguagem. Ainda temos muito a estudar, porém, sobre o modo de funcionamento dessas outras formas de continência – afora a linguagem – que tornam possível o contato com o inefável sem acarretarem um mergulho na angústia e no desamparo.

Essa dimensão além da linguagem não tem nome; podemos denominá-la simplesmente de *isto*, como fariam os budistas ao chamar a atenção para a percepção direta da realidade (como alguém que aponta, apenas, sem nada dizer). Com isso, é possível retomar uma citação do início do texto de Lacan, com o objetivo de associar essa reflexão à meta da terapêutica analítica.

Segundo ele, “o ponto a que conduz o progresso da análise, o ponto extremo da dialética do reconhecimento existencial, é – *Tu és isto*.” E completa: “Esse ideal nunca é de fato atingido”.³⁰ Para além da dimensão egóica, no reino do Inconsciente sem palavras, somos *isto*. Diluem-se as fronteiras que separam o eu e o outro, o sujeito e o mundo, o existente e o não-existente. Não há contradição, não há separação.

O eu fundado na auto-imagem atua, no interior do indivíduo, como um sistema, uma espécie de instância de controle. Daí a pertinência do gesto de Lacan, no texto que estivemos estudando, de introduzir a técnica zen de recusa de todo sistema como forma de abordar a prática psicanalítica.

O efeito analítico pode com isso ser examinado à luz da excentrici-

dade de um mestre zen. Ambos geram uma ruptura de sentido no campo do convencional, arremesam seja o discípulo, seja o analisando em direção ao além-da-linguagem, frente à experiência do vazio representacional. Psicanálise e zen são métodos essencialmente desconstrutivos.

A possibilidade efetiva de que algo assim ocorra no decorrer de um processo analítico, todavia, está associada ao desenvolvimento progressivo no analista – e, afinal, no analisando – de uma capacidade bastante sofisticada: a capacidade de tolerar a condição última de desamparo. Para deixar avançar o processo de desconstrução das identidades alienantes, é necessário reconhecer na própria dinâmica mental a insuficiência da linguagem face à intensidade do fato de existir.

Quanto menos desenvolvida essa capacidade, mais se ancora o processo analítico numa dimensão egóica, com seus desejos, ideais, crenças e valores, à medida que é esta instância que servirá de suporte ao par como forma de evitar a angústia do real.

Quanto à especificidade do trabalho do analista, e de sua formação pessoal e profissional, é possível afirmar que um processo de transformação tão significativo quanto possível é necessário, a fim de que ele ou ela possa caminhar na direção de um desidentificar-se de seus referenciais narcísicos e de um constituir-se como sujeito a partir do vazio. Trata-se de condição *sine qua non* para atender à exigência ética de colocar-se de lado, desapegar-se de si mesmo como abertura à alteridade encarnada naquele que repousa à sua frente, no divã.

Para conduzir o processo analítico rumo à radicalidade da experiência do vazio sem suportes, é necessário estruturar-se de modo a suportar tornar-se pura abertura: todo o ser do analista deve tornar-se escuta. A ausência em ser é

necessária para ouvir o silêncio imanente à fala. E isso, como sublinhou Lacan, talvez seja um ideal inalcançável.

Pois o fundo sem fundo de onde emergem as palavras precede o eu, e portanto é refratário a tentativas de controle. É também, no entanto, responsável pela beleza fugaz dos gestos espontâneos, reveladores da singularidade escondida sob as próteses egóicas que a protegem dos olhares e julgamentos alheios.

Um analista inspirado por uma ética de desapego, desembaraçado das pressões coercitivas do eu, é capaz de experimentar, no seu ofício, a fruição poética do simples coexistir. Habitando uma paisagem mental de desprendimento de si, é possível que suas intervenções comecem a parecer um tanto acidentais, à medida que se descobre capaz de contemplá-las como se não as tivesse produzido, como se tivessem brotado por si sós.

Não é, afinal, o ego pensante que as produz, e portanto elas não pertencem nem ao analista, nem ao paciente – são como *pensamentos sem pensador*. De fato, ao nos entregarmos ao fluir da experiência atual, renunciamos ao controle e, no limite, à autoria. Algo em nós age, movimenta e fala.

Com Fédida, a arte zen do psicanalista depende de um tempo de germinação próprio, no “espaço interno de recolhimento e repouso”, de onde explode o cheio de luz que é o silêncio do vazio. O vazio que, no âmago do acontecimento analítico, “age e articula a tectônica dos movimentos”.

NOTAS

1. J. Lacan, *O Seminário*: Livro I: Os escritos técnicos de Freud, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986 [1953], p. 9.
2. J. Lacan, op.cit., p. 9.
3. E. Roudinesco, *Jacques Lacan*: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento, São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p. 356.
4. W. J. Cherg, Introdução, in: *Tao Te Ching: o livro do caminho e da virtude*, de Lao Tse, São Paulo, Ursa Maior, 1996, p. 9.

5. Adaptado de W. J. Cherg, op. cit., p. 19.
6. E. Roudinesco, op. cit., p. 354.
7. Cf. E. Roudinesco e M. Plon, *Dicionário de psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998, p. 502.
8. Cabe lembrar, como mencionado mais acima, que as idéias taoístas constituem parte fundamental do zen budismo. Elas compõem, ao lado das idéias confucionistas, o “elemento chinês” acrescentado ao Budismo original hindu, que o permitiu assumir essa forma inédita de religião/filosofia: o budismo *zen*.
9. J. Lacan, op. cit., p. 27, grifo do autor.
10. *Ibid.*
11. cf. N. Silva Jr. “Modelos de subjetividade em Fernando Pessoa e Freud. Da catarse à abertura de um passado imprevisível”, in: M. E. C. Pereira (org.), *Lecturas da Psicanálise: estéticas da exclusão*, Campinas, Mercado de Letras, 1998.
12. J. Birman, *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 46.
13. J. Lacan, op. cit., p. 19.
14. J. Lacan, op. cit., p. 27.
15. *Ibid.*, p. 25.
16. Neste texto os termos *eu* e *ego* estão sendo usados de forma indistinta.
17. E. Roudinesco e M. Plon, op. cit., p. 212.
18. J. Lacan, op. cit., p. 25.
19. cf. L. R. Monzani, *Freud: o movimento de um pensamento*, Campinas, Editora da UNICAMP, 1989, p. 244-9; R. Mezan, *Freud: a trama dos conceitos*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1982, p. 175-188.
20. P. Fedida, *Depressão*, São Paulo, Editora Escuta, 1999, p. 111.
21. O segundo dualismo pulsional marca a instalação da incerteza no âmago do ser: às ameaças externas de destruição, às quais estamos irremediavelmente submetidos, juntam-se ameaças vindas do interior do corpo – os afetos sem contorno que irrompem de dentro e desestabilizam, para além das tentativas de controle.
22. O medo de existir, segundo esta abordagem, está relacionado às angústias de dissolução, de fragmentação e de engolfamento, verdadeiros alicerces da vida mental apoiada na linguagem. O medo de existir é correlato do medo de deixar de existir; só quem se ampara na autoconsciência pode ter medo de desaparecer, e portanto “eu” e sofrimento existencial podem ser considerados fenômenos co-emergentes. Conseqüentemente, para além do eu não há medo das transformações inerentes ao nosso modo de ser – a dor, a velhice e a morte. Ultrapassar as fronteiras do ego, então, leva a experimentar-se, e ao mundo, não mais como entidades separadas, mas como *fluxo*.
23. M. Epstein, *Pensamentos sem pensador: uma perspectiva budista para a psicoterapia*, Rio de Janeiro, Gryphus, 1996, p. 92.
24. M. T. Berlinck, “O eu e as paixões”, in: M. T. Berlinck, *Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, Escuta, 2000, p. 173.
25. S. Freud, “Análise terminável e interminável”, in: *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Volume XXIII, 1937.
26. R. Mezan, *Freud: a trama dos conceitos*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1982, p. 188. Trata-se de uma citação referente ao capítulo III de “O Ego e o Id” (S. Freud, *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Volume XIX, 1923).
27. O. Mannoni, “A desidentificação”, in: M. Mannoni, *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994, p. 186.
28. Frase sugerida pelo Prof. Nelson da Silva Jr., em relação ao *satori* – a experiência de iluminação súbita do zen budismo.
29. O. Mannoni, op. cit., p. 175.
30. J. Lacan, op. cit., p. 11.