

Apixonamentos (do ser ao existir)♦

Marcus André Vieira

Sem rima, nem razão

Vamos revisitar o tema da paixão no corpo a corpo de uma análise, à luz do que Jacques Lacan desenvolveu em seus últimos seminários. Por reunirem um conjunto decisivo de indicações que reconfiguram profundamente seu percurso, Jacques-Alain Miller os considerou como um segmento à parte, que denominou o *último ensino de Lacan*.

Como introduzir essa reviravolta no que ela concerne mais diretamente ao tema da paixão? Partiremos da formulação mais próxima da experiência que me ocorreu: trata-se de uma perspectiva clínica que instaura como orientação a possibilidade de um *existir* por si só, apenas estar ali, “sem rima, nem razão”ⁱ, verso retomado por Miller, justamente para falar dessa *pura existência*.

Parece evidente, mas não é. Dizemos que alguma coisa existe quando ela possui alguma essência; aqui, porém, trata-se justamente de separar existência e essência para nos aproximarmos do que seria só existir. É a ideia de que não é preciso *ser* nada para poder *estar* ali. Vejam que a proposta assume uma diferença radical entre ser e existir que, para se tornar apreensível, exigirá esforço evitando assimilar o puro existir ao não-ser.

Apenas existir, sem ser, não é não-ser. A ideia de *não-ser* se assimila facilmente. Em várias religiões, o “não-ser” é valorizado. É possível dizer: não quero ser, prefiro nada ser. Contudo, tanto o ser quanto o não-ser se referem a uma essência dada. Existir, não.

Será preciso colocar de um lado ser e não-ser – todo o Hamlet – e, de outro, existir.

Apenas existir é só estar ali. Sabemos que ao menos uma filosofia levou isso seriamente em conta; basta pensar em Heideggerⁱⁱ e seu *Dasein*, o *ser-aí*. É a essa vertente que Lacan se diz referido em um momento específico de seu ensino, no Seminário 7, *A ética da Psicanálise*ⁱⁱⁱ, ao mesmo tempo recusando-se a fazer parte da moda existencialista sartreana de sua época. Miller^{iv} retoma a diferença entre ser e existir – como crucial também para a clínica do último ensino –, porém, de maneira distinta daquela do Seminário 7, como veremos.

O *Dasein* em português se acessa mais diretamente por termos a vantagem da distinção entre os verbos *ser* e *estar*. Pensem, por exemplo, quando um filho sofre e tendemos a querer resolver tudo: mudar coisas de lugar, deslocar sentidos, pensar junto, encontrar soluções – mexemos com essências. Entretanto, é salvador quando alguém nos lembra, em algum momento, o quanto, em muitas situações, o mais importante é *estar*. Apenas estar ali, com ele.

É disso que trata o último ensino: da possibilidade clínica de uma existência sem forma, distinta de uma *não-existência* mística. O que implica a decisão de introduzir e sustentar esse tipo de experiência em nossa vida.

I As paixões da falta a ser

Só viver a vida. Essa seria a pretensão. O que as paixões têm a ver com isso?

♦ Primeira de duas conferências realizadas na XXVIII Jornadas EBP-BA e XXIV Jornadas do IPB, 2024.

Partindo do mais evidente: tudo o que se sente, no sentido do que emociona; tudo o que se coloca em termos de sentimento corresponde a experiências que envolvem o ser, as essências. Sejam experiências mentais ou corporais, o que conta é o que faz sentido. Estar triste pertence ao campo da certeza do ser e envolve tanto um sentido de tristeza, quanto eventos corporais compreendidos como tristeza. A tristeza é concreta, tanto para mim quanto para quem está comigo. Pode ser transmitida, negada, escondida, mas é conhecida, quase sólida. É o que Freud diz a seu modo quando afirma que a dor e a tristeza são um retorno da libido narcísica para o eu, quando, citando o poeta, o universo está concentrado *no estreito orifício do molar*^v.

Ao mesmo tempo, as paixões se recortam contra um fundo de não-ser, pois trazem sempre a ideia de que haveria um puro bem-estar ideal – beatitude para os antigos; endorfina eterna, hoje –, um puro bem-estar que nunca vem. Portanto, são as paixões do ser, mas também do não-ser. Lacan as abordou, então, como as paixões da falta a ser.

Vale para quase todos os afetos, com algumas exceções. A angústia é uma exceção especial. Por isso foi tão abordada por Freud e Lacan. Ela não é do plano do ser e do não-ser, mas da pura existência. Achar estranho? Kierkegaard^{vi} inaugura o existencialismo ao definir a angústia exatamente como o ponto em que já que não há nenhuma essência que nos dirija; estamos em uma abertura, tudo é possível. Ela é pura abertura, sem ser e nem falta a ser. Exatamente por isso, sem a base do sentido, do ser, ficamos sem chão. É enlouquecedor. É tão difícil estar apenas aberto ao tempo que temos uma impressão de quase morte, chegando às vezes ao pânico.

Neste plano, Lacan situou seu objeto *a*. Ele é presença sem sentido, ou seja, sem essência. Ele é do plano da pura existência. Não é, porém, só mergulho angustiado na abertura, mas sim encontro desencontrado e repetido com aquilo que parece nela se apresentar, que nos completaria e que, portanto, apagaria a busca da completude, o caminho do desejo. Ficar sem busca, sem falta, é angústia.

Laurent^{vii} situa as paixões da falta a ser a partir desse objeto da angústia e vai chamá-las de paixões do *a* para abordá-las como um modo de se abrir, não se fechando em um sentido. Neste caso, algumas são melhores que outras, especialmente a angústia.

Finalmente, Lacan propõe que há um modo de habitar a existência pura sem desespero, sem repetidos encontros desencontrados com o objeto. Isso ocorre quando se monta alguma coisa que estabiliza o *viver por viver*. Esse seria o modo de abordagem das paixões no último ensino.

II Paixões do falasser

Quero abordar estes três aspectos das paixões a partir da distinção entre ser e existir do último ensino: quando são do ser ou do não-ser (plano que Lacan abordou como o da falta-a-ser, um primeiro modo de abordar a pura existência); quando são da existência como repetição, pela angústia e pelo objeto; e quando são da existência a partir de uma montagem de *sinthoma*.

Alguns chamam este último aspecto de paixões do *falasser*; eu diria que todas são do *falasser*. Quando Lacan fala do *falasser*, aponta para a ideia de que *se é quando se fala* ou de que *só se tem ser graças à fala*. Esse ponto está presente desde o início de uma análise, que lida com seres que se constituem através de lembranças e de narrativas, o que não é pouca coisa.

O termo *falasser* é criado por Lacan primeiramente para definir o inconsciente. De fato, se há um ser que é de fala, esse ser é o inconsciente. O inconsciente é algo que não se sabe onde está, como é, nem como o definir. Ele se apresenta como memórias e libido. Mas vejam que

nem mesmo exatamente inconscientes são, já que, quando aparecem na consciência, não são mais inconscientes. Então, se há uma experiência em que o ser advém da fala é a do encontro com o material recalcado, dito inconsciente. *Falasser surge*, então, como outro nome para a experiência do inconsciente, e não para pessoas. Se quisermos estender essa noção a nós mesmos, analisantes, talvez possamos dizer que somos *falasseiros*.

Desrealizar a própria essência não é para a vida cotidiana – acarretaria confusão na hora de tomar o metrô ou pegar em uma enxada. Já no trabalho como analista, *desessencializar* “os seres” vai nos ajudar. Os seres em análise só são seres quando são ditos. As memórias, por exemplo, não têm essência; afinal, nem sequer se sabe onde ficam. Já se sabe, porém, que não são armazenadas como tijolinhos, pequenos conteúdos localizados, mas como elementos sem consistência, traços que, ao se combinarem, produzem imagens. Nesse sentido, a vida virtual veio apontar para o que antes recusávamos a acreditar: guardamos nossas memórias provavelmente como os computadores, e não como supõem os localizacionistas. Não há uma gaveta onde se guarda tudo o que se sabe sobre a mãe, mas um número incalculável de traços que, quando acionados a partir de facilidades neuronais, produzem a imagem e os afetos relacionados à minha mãe. Ela não mora em lugar nenhum no cérebro. Os afetos são seres, as memórias não.

III O desejo e o afeto

Apesar do uso do termo afeto desde os primeiros textos de Freud, a psicanálise orientou-se menos pelos sentimentos e mais pelo *desejo*. Lacan lê o que Freud destaca como desejo inconsciente distinguindo-o da demanda, assinalando que sua força não reside tanto em um desejo disso ou daquilo – que chamaríamos de demanda –, mas no fato de que os objetos interditados passam a condensar a potência do desejo. Trata-se do querer como infinitivo: só querer. Não os desejos específicos, mas a potência desejante de alguém.

É isso o que, em última instância, interessa a uma análise: liberar esse poder de desejar e não se libertar dessa ou daquela repressão. Percorrendo as memórias presas, se ganha a certeza de que sempre haverá alguma coisa recalcada; o mais importante, porém, é o desejo e não o *recalque*.

Ainda que estejamos, porém, orientados pelo desejo como potência, ainda estamos vinculados ao não-ser e à falta. Por isso, quando nos referimos ao campo da existência, falamos mais em *gozo*. Viver a vida é gozar da vida. A primeira entrada em cena das paixões será, no entanto, articulada à falta, da falta-a-ser às quais acrescenta-se a teoria do objeto *a*, nosso resto.

O *resto*, às vezes, é coisa e, às vezes, não é; ao mesmo momento, ele é e não é^{viii}. O lixo tanto é quanto não é. Dependendo do ponto de vista, ele é lixo ou ele é uma “ex-coisa”; ele é casca de legume ou adubo. Isso é o objeto *a*: ele é entre – ele nem é ser, nem é não-ser. Por isso perturba: porque não é possível definir. Então, às paixões do ser, junta-se o aspecto das paixões do indefinido que, veremos, é o plano do estranho, do êxtimo, do infamiliar. São as paixões do objeto *a*. Como vimos, Lacan acrescenta um outro plano em seu último ensino, por enquanto vamos chamá-las de paixões da existência.

Para percorrer esse caminho, vamos utilizar um método experimentado nas últimas Jornadas da EBP-Rio. Alguns colegas gravaram um curto fragmento clínico em vídeo; os autores não estavam presentes, e a discussão mostrou-se especialmente rica justamente por essa ausência. Em geral, há a tendência de interpelar o autor: “diga um pouco mais o que aconteceu”. De certa maneira, pede-se o cerne do caso. Seguir por essa via implica desenhar

um retrato do sujeito em questão como essência. Ora, um caso é um acontecimento e não um retrato e, como acontecimento é que pode nos ajudar com o tema da existência. Vamos retomar esses recortes clínicos, que trazem o básico da nossa prática, na expectativa de que ofereçam um solo mais firme para essas noções difíceis.

IV Desrealizar

O primeiro fragmento é de Nohemí Brown, de Curitiba.

Uma paciente cuja fala gira em torno do tema do abuso. Ela foi abusada e, por inúmeras razões, está tomada por isso; e por muitas sessões, Nohemí a ouve. No caminhar da análise, o ser abusada vai aparecendo como algo recheado de essência. E a violência é tão grande que também há um tanto a mais que escapa ao sentido. Isso é sondável. Hoje se ouve, inclusive na clínica, um efeito que acontece: *como eu pude viver aquilo e pensar que não era nada, uma violência tão grande?* Há, portanto, um excedente, e ali estava o *abusada*.

Depois de um tempo, ela passa a falar de outras coisas. Fala de como é malandra no trabalho, de como tem um jogo de cintura, que engana um pouquinho, joga daqui, joga dali. E Nohemí faz uma intervenção interpretativa arriscada: “Que abusada você!”, a analista diz.

Nohemí foi um pouco “abusada” por ter levado o significante daqui para lá. Poderíamos imaginar que a própria analisante tivesse usado o termo *abusada* em vez de *malandra*; nesse caso, a ambiguidade significativa seria mais concreta. Nohemí apostou na ambiguidade significativa – no que a chamamos de equívoco^{ix}.

Para apostar que o *abusada* aqui e o *abusada* ali têm o mesmo significante, mas não o mesmo sentido, é preciso supor uma ideia básica: a de que os acontecimentos se escrevem em nós.

A teoria do significante é também uma teoria da escrita. Supõe que, em algum momento, alguém pensou que poderia pegar os fonemas ouvidos e registrá-los. A escrita não escreve o sentido; escreve fonemas. Quando lemos, os ouvimos e então imaginamos o que as palavras estão dizendo. A escrita não é pelo sentido; se fosse, teríamos apenas ideogramas com *locus* de sentido; não, são fonemas.

Ouvir, tendo a teoria lacaniana do significante como ferramenta, é ouvir como se lê. Uma análise lacaniana começa quando há uma *transmutação da fala em escrita*, como formula Miller^x. É pensar aquilo como um texto.

Um passo a mais. Supomos que, se as coisas se escrevem em nós, primeiro são marcadas e depois lidas: primeiro a escrita, a marca do Outro, depois o sentido dessa marca e só aí entra o afeto, que é um efeito do encontro com um sentido. Há uma distinção entre a escrita e o afeto que a acompanha. O sentimento é secundário com relação à escrita. Isso é muito contraintuitivo.

Foi a partir dessa ideia que Nohemí interveio. A violência do abuso marcou, mas isso não significa que a marca contenha o afeto da violência. A marca é a marca. A violência do abuso está aqui, na realidade. Cada vez que essa marca retorna, a analisante sente novamente a violência, mas não quer dizer que o abuso está guardado na marca. E é justamente aí que se abre uma possibilidade: *tenho a marca abusada, mas posso viver outra coisa com ela. Posso largar o horror do abuso e, por exemplo, ser malandra*.

Com esse exemplo, podemos trazer a teoria dos dois tempos do trauma: primeiro a marca; depois a leitura, afetiva inclusive, da marca. Houve violência, mas não houve violência para

ela naquele momento. Houve a escrita e *só depois* a violência advém. Então, o sentido vem depois da marca. E não é necessário intervir exatamente como Nohemí interveio para ter os mesmos efeitos: basta ter a teoria como ferramenta e apostar que a vida se escreve para depois ser vivida.

V Não há afeto no inconsciente

E o afeto, como chega? Ele é o que nos invade ao viver a marca. Ele não é a marca. Aparece como secundário, como efeito. Em uma análise, buscamos os significantes que produzem os afetos – são eles que nos guiam. Os afetos dizem alguma coisa, mas não sobre a marca em si; dizem como a marca é vivida.

O afeto é o filme que é projetado quando lemos o que se escreveu em nós. Ele não está guardado na marca: surge quando a lembrança do acontecimento que deixou a marca retorna. O corpo é afetado por um modo específico de descarga quando alguns significantes – algo escrito, alguma marca – se apresentam.

Talvez, então, com nossas releituras analíticas, torne-se possível viver a letra de gozo, a marca de outro modo. O afeto se modificará quando algo da leitura da marca se modifica. A mudança de leitura implicará outro afeto para a mesma marca.

Por que não ler o afeto? Porque o sentimento particulariza o gozo em maneiras prefixadas e repetitivas, disponíveis no “supermercado da linguagem”. *Na minha cultura, esse tipo de marca se lê com tristeza.* A tristeza não está no real, o mais próximo do real é essa marca que, quando vem, costuma ser vivida com tristeza. Pode haver marcas cuja leitura leve a experiências que não têm análogos afetivos disponíveis na loja de afetos *prêt-à-porter* da cultura. Nesses casos, não se sabe o que se sente. Vive-se, mas não se sabe explicar. É o caso da angústia. É possível ainda que, em alguns momentos, eu tenha o afeto, o conheça, mas não tenha a leitura. O significante que causa o afeto está recalcado, não está disponível. É isso que Lacan indica ao afirmar que o afeto pode estar deslocado. Em termos gerais, essa é a ideia lacaniana dos afetos na clínica^{xi}.

Colocada essa base geral, passemos ao plano dos afetos do sujeito, das paixões do ser (e do não-ser). Há uma série de paixões que envolve alguma coisa que ‘é e não é’, e não ‘é ou não é’. O abuso era, depois não foi.

VI A angústia e o objeto

O próximo fragmento é de Veridiana Marucio, de Campinas (SP).

Depois de um tempo de análise, a grande questão era a seguinte: uma moça que estava sempre a conquistar o olhar do Outro pela sedução. Essa exibição de si como desejante fazia parte da vida e, ao mesmo tempo, a horrorizava; por vezes, se assustava quando ‘perde a forma’. O sintoma era esse: ela nunca estava mal olhada.

Havia, ainda, deslocado quase que uma fobia: o medo de que as pessoas queridas pudessem cair e morrer. A analista, por exemplo, não podia chegar perto da janela. Ela não podia entrar no consultório e encontrar a analista em outra posição que não fosse sentada. Ficava apavorada que a analista caísse, seja cair da janela ou mesmo sofrer um tombo. Essa é a situação.

A análise anda. Em vários momentos, com o jogo de significantes, abriu uma outra cena, outra situação. Nessa outra configuração, ela pôde perceber que havia, de um lado, os afetos da série do desejo de se fazer desejar e, de outro, a série da

angústia mesmo, porque se fazer desejar conduzia a uma situação de impossibilidade, pelas suas razões edípicas.

Ela traz então um sonho: está andando na rua e vê, numa vitrine, um grande pedaço de carne numa bandeja – e o essencial do caso é que esse pedaço de carne não tem cor, não tem cheiro.

Em tempos de falocentrismo violento, são duas situações muito fortes e ainda pungentes: ‘a abusada’ e ‘o pedaço de carne’. Aqui, porém, o pedaço de carne provocou um efeito decisivo que não era evidente como no caso do significante abusada. Mesmo que a conduta sintomática dela se mantenha, tudo ficou diferente. Mesmo que ela siga se esquivando ou não, que se apresente pelo ser ou pelo não-ser.

Primeiro, irrompe a angústia: o sentimento daquela presença ali diz tudo sobre ela, mas não é ela. Trata-se desse objeto que tanto é ela – exposta na vitrine como um pedaço de carne, quanto não é – porque é uma coisa sem cor e que está ali porque não tem outro jeito. Então, é e não é; fala tudo dela e, ao mesmo tempo, de uma outra, que ela não sabe dizer quem é.

Esse pedaço é nosso objeto *a*. Os efeitos da aproximação dele vão incidir sobre o esquivar-se. Pode-se falar, como indica Miller^{xii}, em uma *redução*: haverá vários encontros com esse pedaço de carne que o vão fazendo perder o sentido até que se torne possível mexer com ele. Aliás, o pedaço de carne do sonho já é o objeto brilhante que ela se achava para o Outro esvaziado de sentido. Uma série de sentimentos vão ao encontro desse objeto, sendo a angústia o principal.

VII Amor, ódio e ignorância

O afeto pode ser afeto de presença. Para isso, é preciso que se encontre com uma coisa que não se consegue ler. Serão aquilo que estamos chamando de paixões do *a*, paixões do objeto. Dentre os outros afetos, alguns podem, mesmo não sendo afetos de presença, levar ao encontro com a pura abertura, o indeterminado. Três deles compõem o que Lacan chamou de paixões do ser (ou da falta a ser): Amor, ódio e ignorância.

As paixões do ser correspondem ao caminhar em direção a alguma coisa que é e não é. Essa é a ideia. São, em termos de Lacan, carreiras sem limite. Não são apenas índices de alguma experiência no campo do sentido, como *estou com ódio porque você fez isso ou aquilo*. Amor, ódio e ignorância, também são caminhos, trajetos, para aquilo que escondem. Por isso, eles são paixões da transferência. Estão atrelados à ideia de um objeto sem sentido que está no coração do próprio sentido.

Vou dar um exemplo muito contemporâneo, muito forte. Renata Mendonça, de Minas, traz o seguinte fragmento:

É um paciente negro. Ele diz para a analista todo o sentimento de indignidade que experimenta na vida e, especialmente, ao longo da análise, vai cavando até chegar à ideia de que se sente indigno em relação à mulher e aos filhos, que são brancos. Ele, inclusive, se torna negro ao longo da análise, mas nesse caminhar, traz esse sentimento de indignidade que é muito forte. Diz: “Se eu vivesse no tempo da escravidão, eu seria o capitão do mato”. Renata, orientada pela teoria do significante, não se satisfaz com o significante “indignidade” nem o toma como algo fixo. Interroga o que pode conversar com essa indignidade, pede mais, insiste. Assim, o significante se abre, se desdobra e aparece a indignidade com a família, indignidade social. No plano social, o sentimento de indignidade convoca combate e luta: ele deveria ter orgulho de sua condição, reconhecer nela um valor. Na

família, o mesmo se coloca, mas ele não consegue. Algo permanece preso à indignidade. É então que surge outro significante para nomear aquilo que estava ali preso: “eu seria o capitão do mato”.

Ele poderia fazer muita coisa com o que aprendeu sobre a indignidade, mas a análise traz ainda outro elemento. Há algo no gozo que está vivo e que não se encaixa totalmente na indignidade. Ele resta e vai encontrar um lugar com o capitão do mato. A presença do capitão do mato é de alguma coisa, um personagem, com o qual não há identificação possível. Não é ele, mas aparece, e é acompanhado de um afeto de estranheza que se apresenta no delineamento da fantasia inconsciente – digamos, de algum tipo de sadismo com relação ao digno. A indignidade deixa de ser a pauta e surge, com o capitão do mato, um desejo, ou gozo de caçar; submeter, amarrar, sabe-se lá o que surge.

Como ele vai lidar com essa nova gama de afetos? É nós? Sendo eu o analista, acho que não diria nada, só endossaria o que apareceu. Mas Renata, sendo preta, pôde citar o dito do analisante. Ela fala “capitão do mato” para mantê-lo em presença ao máximo. É muita coisa.

Quero destacar as três paixões. Há a paixão da ignorância – era preciso ignorar completamente o capitão do mato, que, no entanto, estava o tempo todo em jogo. Há o amor ao branco, à branquitude. E há o ódio ao indigno. Quem reúne as três como nó ou como encruzilhada? O capitão do mato. E o que ele é? Tanto uma coisa que é, quanto não é. Ao mesmo tempo, tanto uma coisa que não é dele, nem é do Outro, familiar, histórico. Ninguém dirá que, no fundo, ele queria ser ‘capitão do mato’. O que está em jogo são as paixões que levam ao objeto a .

VIII Sem limite

As paixões do ser também são as paixões do a . Com amor, ódio e ignorância você pode chegar a um ponto fora do sentido; mais que isso, ao gozo intenso que é fora do sentido. O primeiro modo de encontrar o fora de sentido no ensino de Lacan foram essas três paixões. Naquele momento, o termo “ser” não era tanto ligado às essências, estava mais para nomear o fora do sentido do real. Em um segundo momento, será o objeto a este real como condensador de gozo.

Outras paixões poderiam ser carreiras sem limite? Acho que sim. Lacan escolheu essas três porque são, tipicamente, na nossa cultura, loucas. Todas podem ser pasteurizadas e ficam *light*, mas não é fácil assumir, por exemplo, que o amor é só fofo. Seria preciso retirar do amor tudo o que é sexual, reduzindo-o a um amor materno – o da “mãe do Dia das Mães”, expressão de Romildo do Rêgo Barros em nosso livro *Mães*^{xiii}.

O amor é amplo: comporta algo de difícil dizer – o excesso da vida –, tem algo do ódio e também algo da ignorância. Esta, talvez menos evidente em outros tempos, hoje se mostra com clareza: o terraplanismo é pura paixão da ignorância. A pessoa não quer saber se a Terra é redonda ou não, não quer discutir. Não quer saber do saber. Pode-se, inclusive, matar para manter-se a ignorância. Não é pouca coisa, então, esse movimento de ir ao limite. Esse fim apaixonado da existência do ser confina com o fim da própria existência. Ou se mata alguém ou se mata a si mesmo – é sempre difícil.

É hora de trazer nossa proposta.

Com o objeto a , não se trata de cortar, nem de resignificar, mas de operar uma redução. Essa redução permite que se veja a lógica da montagem que sustenta a fantasia. É o que se apresenta, por vezes, como uma cena fundamental.

IX Nomear

No sonho da moça relatado por Veridiana, além da angústia, havia essa cena reconstruída em análise e apresentada em nova forma no sonho, a cena da carne na vitrine. Essa apresentação da cena e o trabalho que se seguiu ao sonho, com a localização do objeto, produziram efeitos terapêuticos importantes: ela sai da fobia – como a própria Veridiana assinala – aos poucos e permanece com a angústia. Ao despertar, contudo, essa angústia já não se apresenta com a mesma intensidade, na medida em que algo pôde ser localizado. Esse é o sentido de reduzir ou construir.

Assim, aquilo que habita suas paixões encontra-se ali, de algum modo figurado. Mas antes do desfecho do sonho, no próprio sonho, aparece uma voz que fala: *fibia*.

Gostaria de tomar esse fragmento a partir de duas vertentes. De um lado, a interpretação em si. Interpretação no sentido de que o objeto está presente e favorecer sua emergência produziu efeitos. Na outra vertente, as paixões que conduzem ao objeto e à interpretação, que corresponde a apontar o objeto, não esgotam a operação: é ainda possível nomeá-lo. Pode-se nomear esse tal objeto. Aí começa o mais difícil, que deixarei para o outro momento. Importa, por ora, sustentar que o *fibia* dito no sonho não tem o mesmo valor clínico que o objeto carne na vitrine. Objeto em cena e sua nomeação são coisas distintas.

Fibia é como se o falante escrevesse isso que já está inscrito no real. Está escrito, sendo possível ressignificar, reler, conversar. Trata-se de um ato de escrita, de uma nomeação enquanto ato, e não de uma reescrita. Não nomeação como ressignificação, reescrita.

O Outro escreve em nós; a partir disso, lemos e fazemos o que podemos com isso. Entretanto, ao escrever, fixa-se um tanto de gozo com o qual nada sabemos fazer, e é desse ponto que nos aproximamos na análise. Nomear, nesse caso, é também escrever, mas não na lógica do sentido que propõe ressignificar, mas produzir uma escrita que toque o sentir.

Trata-se da escrita como ato, e não como leitura, pontuação ou edição. Não é a escrita do jornalista nem a do editor, mas aquela – por assim dizer – do poeta. Uma escrita que, uma vez feita, está feita. *Ça tient*, nos termos de Lacan do Seminário 11^{xiv} – dá liga, está amarrado. É como passar por um furo, fazer passar uma corda e dar um nó. Nesse sentido, *fibia* – ao menos para ela – é esse ato de amarração.

Esse nome ressoa. Fala-se em ressonância justamente para indicar que ele não comporta sentido, nem lhe foi atribuído um. Assim, o pedaço de carne opera como um esvaziamento de sentido que produz uma série de afetos – perplexidade e angústia, por exemplo –, mas cuja condensação também introduz, para ela, uma certa leveza, que pode dar em entusiasmo. Pode-se ainda, na análise, produzir, a partir dessa experiência da vida como absurdo, alguma coisa.

Não há como ler a primeira marca, pois ela antecede o sentido; é por isso que, em vez de ler, se trata de escrever. Tal formulação pode soar criacionista ou meio heroica, mas não é por acaso que, no sonho, algo se escreve sem que seja ela quem escreve. Vê-se, às vezes, uma tentativa de forçar esse gesto visando o passe – como quem quer “escrever seu nome de gozo”. Mas, em geral, quando isso ocorre, acontece num ponto em que já não vale a pena dar sentido – trata-se antes de uma desistência do sentido. Os afetos aí implicados são muito especiais, como o entusiasmo. Espero falar deles.

X Paixões da letra

É nessa dimensão da escrita que nos situamos no plano da existência. Temos que acreditar que, para essa pessoa, cada vez que o significante *fibia* ressoa, isso *simplesmente é*. E que foi preciso uma palavra – ou uma cena, um som, uma música – para guardar esse segredo: o de que as coisas apenas são. Na análise, isso se apresenta sob a forma de um traço, que por ora chamaremos de S_1 , ou de letra. Então, escolho dizer que se tratam, nesse plano, das paixões da letra – no sentido de um traço que se impõe, mas que não se criou, nem se sabe bem como escrever.

Trata-se de algo da realidade que permanece como fora da realidade e que, por vezes, se fixa sob a forma de nomes. Os nomes, nomes próprios, são muito bons para essa função, é o que está em jogo nos nomes de gozo do passe. Mas não se pode esquecer que esses nomes não conferem identidade.

Na análise, *fibia* remete, para ela, a uma série de elementos – posições que ela foi deixando: ‘ela mulher’, ‘ela isto’, ‘ela aquilo’. *Fibia* permanece como aquilo que não se deixa eliminar. Estamos diante de um gozo fora do sentido. O ressoar de *fibia* é um gozo fora do sentido e, como tal, não tem exatamente afeto. Pode-se dizer, contudo, que essa experiência não se sustenta continuamente – a vida é atravessada pelo sentido. Surgem, então, os afetos ligados a esses momentos de aproximação e afastamento: instantes em que se toca esse ponto, retorna-se a ele, aproxima-se, afasta-se e, por vezes, ele já não se mantém.

Nesses instantes – e são instantes – há afetos. Trata-se de afetos ligados a esses momentos que podem assumir formas diversas – como, por exemplo, a falta de entusiasmo quando não se quer saber. Veremos.

Em minha tese de doutorado, listei 54 afetos abordados por Lacan em seu ensino^{xv}. Cada um deles é uma maneira de dar sentido, dar corpo, trazer para o sentido compartilhado a uma experiência de encontro com um significante. O que nos interessa, porém, é de que maneira cada um deles se relaciona com o fora do sentido, o puro existir da vida. Foi assim que triamos esse campo com Lacan em três tipos de paixão.

No plano do último ensino, trata-se, especialmente, de paixões da letra. Veremos.

O que está em questão nesses afetos é se podem funcionar como índices do fora de sentido: modos de indicar que algo ressoa e produz efeitos que não se deixam reduzir aos afetos mais comuns. A inversão dessa lógica, contudo, não se sustenta: o fato de alguém estar entusiasmado não significa que esteja fora do sentido. Lacan assinala, em “Nota italiana”^{xvi}, que, ao final de uma análise, costuma haver esse, digamos, clarão do entusiasmo. Mas isso não autoriza a concluir que, onde há entusiasmo, houve um final. Do mesmo modo, a experiência de ressonância e da letra não é, em si, uma experiência de término. No caso de *fibia*, por exemplo, não há nada de final: trata-se de algo com que ela pode permanecer por anos.

Discussão

Bernardino Horne: Bom, teremos um tempinho para conversar, fazer algumas perguntas. Vou dizer algumas palavras e fazer uma pergunta.

Parece-me interessante começar pela existência, por onde tudo começa. O existir humano é um existir diferente: trata-se de um existir que não tem significante, que é um puro gozo real. É resultado de uma operação significante, quer dizer, o significante não está porque se apagou; operou como causa, instaurando o existir. É talvez aí que se situa a especificidade da existência

humana. Lacan, na definição de Campo Uniano, refere ao que só existe ao não-ser; quer dizer, há algo que só pode existir por deixar de ser, o significante. **O que só existe ao não-ser** é exatamente disso que se trata e inaugura o campo novo de pura existência que vai chamar Campo Uniano. A rigor, trata-se da união de duas materialidades: por um lado, a materialidade sonora do significante; por outro, a materialidade física do corpo biológico que muta em gozo – e mutação é uma palavra fundamental para tratar do real, muito melhor que “transformações”, como empregada por Freud no capítulo III de “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”^{xvii}.

Pergunto-lhe, então, sobre a noção de marca, que você mencionava. Retomo aqui uma questão que dirigi a Éric Laurent em um seminário na Escola Brasileira de Psicanálise, por ocasião de um congresso em Buenos Aires dedicado ao Seminário 19 de Lacan, organizado por Marcelo Veras. Laurent propõe que uma marca é fugaz – não como uma marca produzida por um caubói quando atira e mata alguém. Não se trata disso. Aproxima-se mais de um orgasmo: algo que acontece e que provoca a vontade de se repetir. Pode ser tanto uma vontade de repetição de gozo quanto um golpe. Essa concepção de marca me parece central, assim como a da nomeação, que foi outra questão que você colocou. Dar um nome – questão à qual Lacan se dedicou amplamente – é introduzir o simbólico no real, mas não um simbólico de sentido; trata-se de um simbólico sem nenhuma significação. No momento em que digo “Marcus”, batizo: algo se inscreve no real, permanecendo como marca e, ao mesmo tempo, não significando nada.

Não quero me estender. A questão da marca me parece particularmente fecunda para o debate. Seu modo de trazer questões, é, ao mesmo tempo, humilde – porque articula um problema – e corajoso, ao articular um problema que não é fácil. Humilde e corajoso, parece que é uma ironia forte nesse sentido e que é fundamental.

Quanto ao terceiro ponto – as paixões do Haum –, não sei se consigo acompanhá-las inteiramente, sobretudo se tomamos o Haum como Campo Uniano, tal como articulado no último ensino de Jacques Lacan. Sim, me parece até linda a frase “Paixões do Haum, dizer bem localizado: a paixão do Haum, Um é gozo”. E o corpo é gozo, não há um corpo físico, há gozo. Que é produto dessa mutação de que falei antes. Concluo aqui com algumas perguntas sobre o poder: O poder é um sentimento? É uma paixão? Passo a palavra a vocês.

Plateia (Samyra Assad) – Sinto-me privilegiada por estar aqui, escutando vocês. Marcus, partindo da questão que Bernardino traz a respeito de um simbólico – a ascensão, depuração de um simbólico sem sentido –, entendo que se trata da emergência de um significante novo. Talvez possamos verificar se é disso que se trata.

Há ainda outro ponto que me ocorreu a partir do que você dizia sobre a escrita. Penso nos sonhos de final de análise – trabalharemos dois amanhã –, nos quais o que está em jogo são imagens. Seria possível articular essa escrita, essa marca, com a dimensão da imagem?

MAV – Gostaria de avançar diretamente, para não me perder. Registrar a importância do nome conceitual que utilizamos para essa escrita primeira – que não é propriamente primeira, mas inacessível. Só a lemos a partir de um segundo tempo; antes disso, ela não estava lá como tal. Nesse sentido, ela é “primeira” apenas retroativamente, pois o falante advém depois. É isso que chamamos de marca, embora possamos nomeá-la de outras maneiras.

Do mesmo modo, a tentativa de produzir alguma coisa de uma escrita que dê conta dessas “coisas primeiras” poderia ser chamado de significante novo. O nome próprio constitui uma via de acesso a isso. Bernardino destacou o tema do nome próprio como modo de tocar aquilo que simplesmente é, que não comporta sentido.

Gostaria de sublinhar a importância de considerar que as palavras – mas não apenas elas –, assim como os afetos e outros registros, transcrevem os acontecimentos da vida à sua maneira. A transcrição afetiva é coletiva: ninguém sente sozinho. A tristeza, por exemplo, todos sabem o que é. Os afetos fazem-nos sentir parte de algo, mesmo quando se trata de uma dor extrema.

A escrita, por sua vez, indica que há transcrições de acontecimentos da vida que são singulares e não se deixam reduzir ao sentido. É essa ideia que buscamos: as escritas sem sentido. É nesse ponto que se pode dizer que somos todos, de algum modo, “um pouco psicóticos”. Eu queria marcar essa ideia de todos psicóticos. Trata-se, aqui, da teoria lacaniana do significante que tem relação com a psicose, porque trabalha, também, através da lógica de menos sentido e mais o que está escrito.

Gostaria de retomar a questão do poder, levantada por Bernardino – uma questão particularmente sensível. Estamos hoje confrontados com formas de poder marcadas pela violência. Que paixão está em causa aí? Ontem, depois de afirmar que o patriarcado estaria em declínio, algumas pessoas me perguntaram: “Como assim?”. Talvez fosse mais preciso dizer que vivemos o “patriarcado 2.0”. Trata-se de uma forma de poder que já não se sustenta numa crença compartilhada – aquela que organizava, de modo mais ou menos estável, a família edípica. Essa referência encontra-se hoje abalada. É justamente nesse contexto que emerge uma modalidade de poder que já não se legitima simbolicamente e que, por isso, tende a se impor pela força. Se quisermos manter a expressão, poderíamos dizer que, em contraste com um suposto “patriarcado 1.0” – mais velado em suas formas de exercício –, assistimos hoje a uma intensificação da violência. Que paixão é essa? A paixão que anima esse regime? Talvez não tenhamos essa resposta. Podemos pensar que a versão 1.0 não era nomeada como patriarcado, se apoiava em uma espécie de concepção meio divina. Hoje se manifesta de modo mais evidente: como paixão de dominação, paixão de destruição e paixão de submissão violenta.

O feminicida, por exemplo, não quer apenas impor sua vontade; quer fazer desaparecer o outro. Trata-se de uma lógica em que o acontecimento só se sustenta como acontecimento do próprio poder. Como nomear essa paixão? Poder-se-ia falar em necropolítica, ou ainda em formas contemporâneas de gozo ligadas ao que hoje se designa como *incel*. *Incel* é o nome de uma paixão atual, violenta e assassina. Evidentemente, não se trata de uma configuração universal do poder fálico, mas de um traço marcante de nosso tempo.

Plateia – Muito obrigada pelas transmissões. Bernardino, quando você afirma que não há, para você, a paixão do Haum e que o entende como gozo – sendo o gozo o próprio corpo –, fiquei pensando na dimensão do corpo como Outro, nessa radicalidade da alteridade. Como poderíamos articular o gozo como corpo? E o corpo como esse Outro simbólico?

BH – Penso que não. O sujeito se dirige ao Outro, mas o primeiro encontro se dá em seu próprio corpo. O primeiro objeto é o próprio corpo, primeiro objeto da pulsão.

MAV – Talvez possamos formular a questão assim: por que essa inflexão hoje? Estaríamos diante de uma evolução? Podemos distinguir, de modo esquemático, três aspectos do tratamento analítico: sujeito, objeto e letra. Supondo que esses três aspectos sempre tenham existido, parece que, por alguma razão, o aspecto letra se torna o imperativo a ser tratado.

Isso se articula ao fato de que o sentido já não apreende o real da mesma maneira que antes. Talvez possamos dizer que hoje vivemos sob o regime de sentidos em bloco, de “seres” fixados. Não tem dialética com esse ser, não tem furo na imagem. Não gostaria de perder o tema da imagem. A imagem vem em bloco. O que é uma mulher? “É assim.” O que é um homem? “É assim.” As imagens se tornam pesadas na medida em que são tomadas como o real.

As imagens tomadas desse modo são um desafio para a nossa clínica. Já não há disposição para o trabalho com o significante, para a leitura de uma marca fora de sentido; então alguém precisa acionar isso, e esse alguém somos nós. Se nada intervém, restamos entregues ao confronto entre blocos de sentido. É nesse contexto que se torna necessário aprimorar nosso trabalho com a letra – com o traço sem sentido – como modo de reintroduzir uma abertura e, com isso, usá-la nas situações mais adversas que encontramos hoje. Talvez, na clínica, antes bastassem o sujeito e o objeto; entretanto, hoje, é preciso acrescentar a letra.

O traço sem sentido parece necessário para o tempo de hoje, porque as imagens estão fixas, fechadas num sentido. Trata-se de operar sobre as imagens, não para interpretá-las, mas para nelas localizar um ponto de sem sentido.

Isso nos conduz à questão da pura existência, onde não dá para ter afeto, porque o afeto é da ordem da essência. Mas como vamos chamar isso? Falamos em gozo, mas o termo é ambíguo, frequentemente assimilado ao prazer. Talvez seja preciso falar em uma espécie de gozo puro, embora isso também soe estranho. É importante marcar: falamos gozo opaco para indicar algo que escapa à significação.

As paixões do que irei tratar amanhã – paixões do *parlêtre*, paixões do *falasser* – são paixões de vizinhança, não são paixões da experiência, do existir puro. E talvez nem exista um puro existir. Quando Jacques-Alain Miller^{xviii} busca trabalhar a ideia do puro existir, ele evoca a imagem do lagarto tomando sol na pedra. Isso seria o puro existir. Não tem significante, um existir sem significante.

Bernardino lembrou que esse puro existir, para nós, não é possível. Ser e não-ser pertencem a um mesmo plano – plano das essências –; o plano da existência é apenas o está. Estar é o lagarto. Não vale para os animais domésticos, porque, como colocou Lacan^{xix}, eles estão marcados pela articulação significante. Tem de ser o lagarto na pedra. Então, isso é só uma ideia para trabalharmos: ‘como a vida, às vezes, é só isso, e isso marca’. Uma vez que há marca do simbólico, já não se trata mais de existir simplesmente: depois que marcou, torna-se falante e busca-se reescrever a marca.

Plateia (Marcelo Magnelli) – Você traça um caminho para abordar as paixões que retroage até a marca. Pergunto-me se seria possível situar algo anterior à marca – e, nesse caso, que consistência ou constância estaria em causa? Coloco a questão nesses termos porque, ao pensar a marca, somos remetidos à letra. Mas, no interior da letra, o que estaria em jogo? O que se perde quando algo da letra se marca?

MAV – Não iria para trás não; paro na letra. (Risos) O que haveria “antes”? Talvez o lagarto na pedra. Será esse um ponto acessível à análise? Será que isso não cairia no registro religioso?

MM – Estou tentando localizar o que seria da ordem de *lalíngua*, entende?

MAV – *Lalíngua*, para mim, é a letra. O que chamei de letra está no plano de *lalíngua*. A diferença é que ao falar na letra, pensamos numa coisa só, enquanto *lalíngua* é tomado necessariamente como plural. Não é uma marca. Falamos nesses termos porque não dispomos de outra forma de dizer.

Uma criança é atravessada por uma série de experiências que marcam e fixam; é a partir delas que, em certo momento, ela passa a ser alguém, mas não vai conseguir falar dessas experiências. Supomos então algo dessa ordem e o nomeamos “letra”, Lacan achou melhor chamar de *lalíngua*.

Ainda assim, tendemos, como neuróticos, a nos perder, na medida em que buscamos aí uma unidade que não se sustenta. Por isso, talvez seja melhor dizer que há algo de Um. Não o Um como uma coisa, mas algo que de Um. É nesse sentido que pretendo avançar amanhã.

MM – Era isso, algo que parece estar atrás da letra.

MAV – Nesse ponto, eu diria que se trata, no fundo, da mesma coisa. A letra, tal como a empregamos aqui, situa-se no mesmo plano de *lalíngua*. A diferença é que, ao falar em letra, tendemos a supor uma unidade, enquanto *lalíngua* designa uma multiplicidade – uma espécie de “chuva de letras”, ou um conjunto que não se deixa enumerar uma a uma.

Plateia – Marcus, obrigado. Retomando a sua questão sobre essa dimensão destrutiva: ao ouvi-lo, lembrei de uma música dos Paralamas do Sucesso^{xx}, que enumera tudo o que a civilização constrói para, no final, perguntar: “o que é tudo isso diante da pólvora? / Dessa paixão que se renova”. Fiquei pensando se essa “paixão que se renova” é exatamente essa necessidade de destruição, pulsão de morte, algo desse tipo.

MAV – Gostaria de comentar esse ponto. Em fidelidade à contribuição de Freud, é melhor reservar a noção pulsão de morte para uma dimensão estrutural, distinta da destruição, ainda que frequentemente sejam confundidas. Em algum momento, Freud disse que a pulsão de morte, para se tornar destrutiva, requer algo a mais: a presença de um objeto. A pulsão de destruição já implica esse objeto visado – algo a ser atingido, eliminado. Já a pulsão de morte pode ser pensada de outro modo. O próprio trabalho de busca do sem-sentido poderia ser aproximado dela, embora o termo “morte” conduza facilmente a equívocos, como se se tratasse de uma tendência a matar. Essa distinção importa: a destruição supõe um alvo; a pulsão de morte, não necessariamente. No entanto, talvez isso ainda não baste para nomear a violência própria de nosso tempo, ou violência própria do capitalismo. Falamos em genocídio, por exemplo, mas algo escapa nessa nomeação. Talvez não nos caiba fixar um nome para isso – ou talvez seja justamente melhor não o fazer. Numa análise, contudo, quando algo dessa ordem pode ser nomeado, isso não apaga o que ocorreu, mas pode produzir um efeito: o afeto ligado ao acontecimento pode, eventualmente, se desprender.

Plateia – Marcus, Cleyton afirma, em seu livro *Lacan chinês*^{xxi}, que a escrita chinesa não se propõe exatamente a comunicar, mas fazer ressoar. A partir do que você trouxe sobre a escrita, pergunto-me se esse ressoar – tal como ele o formula – poderia ser pensado como equivalente aos afetos, enquanto aquilo por meio do qual o sujeito lê a sua própria escrita.

MAV – O problema todo é: que afetos são esses? Ressoar já pode ser chamado de afeto? Poderíamos tomar uma vibração como afeto? Se convencionamos que afeto pertence à ordem do ser, talvez não possamos mais chamar de afeto – questão levantada por Bernardino.

Quanto à escrita chinesa, aceitamos a hipótese – formulada por Cleyton Andrade, a partir de Lacan – de que a escrita chinesa funcione desse modo, mas não sei se é isso. Talvez pudéssemos nos inspirar na lógica dos chineses para entender uma escrita que escreve o não-sentido. Dito de outro modo, talvez seja preciso suspender o “não” de “não-sentido” e falar antes de uma escrita da pura existência. Existe uma escrita assim? Certamente não é a escrita alfabética ocidental, que, ao escrever, introduz sempre um novo sentido; ao escrever está matando a coisa. Ainda assim, se há algo o mais próximo dessa existência, é a escrita.

As culturas orais, que não se escreve, você precisa do contexto. “Choveu ontem”, a pessoa te fala isso. Aí você supõe que a pessoa estava ontem e viu. Não tem dúvida sobre “choveu ontem”. Entretanto, escrever no quadro ‘choveu ontem’ pode querer dizer mil coisas, porque não há contexto. A fala exige a presença, exige o contexto. A fala nos mantém no sentido. É difícil que a fala se sustente fora dele, ainda que isso possa ocorrer. A escrita, por sua vez, especialmente a chinesa, talvez permita um acesso mais direto ao ponto do sem-sentido. Mas isso implica conceber que os ideogramas não são blocos de sentido. Se são, nesse caso, liberam todo o resto para escrever o que não tem sentido na vida. Eu não sei, é preciso estudar. A gente aceita o que o Cleyton falou. Aliás, comentaremos um caso clínico dele amanhã. Em suma, trata-se de uma hipótese que merece ser investigada.

BH – Muito bem, estamos no horário e com muitas esperanças para amanhã. Agradecemos muito ao Marcus. (Aplausos)

Transcrição: Camila Oliveira Costa, membro da EBP-BA.

Luiza Sarno, membro da EBP-BA

ⁱ MILLER, J.-A. *O ser e o Um*. Curso de orientação lacaniana. Cap. XI, 4 de maio de 2011. Inédito.

ⁱⁱ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

ⁱⁱⁱ LACAN, J. *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. (1959-1960) Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução: Antônio Quinet. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

^{iv} *Ibid.*

-
- ^v FREUD, S. Luto e melancolia. (1917[1915]) In: FREUD, S. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914–1916)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 170-194. (Obras completas, 12)
- ^{vi} KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- ^{vii} LAURENT, É. *As paixões do ser*. Salvador: Escola Brasileira de Psicanálise – Bahia e do Instituto de Psicanálise da Bahia, 2000.
- ^{viii} VIEIRA, M. A. *Restos: uma introdução lacaniana ao objeto da psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa Editora, 2008.
- ^{ix} Vale pontuar como usamos o termo equívoco meio equivocadamente, porque *equivoco* em português quer dizer *erro*; apenas em um segundo sentido que significa ambiguidade. O mais correto seria dizer *equivocidade*, mas acabamos falando equívoco, ao modo francês.
- ^x MILLER, J.-A. Ler um sintoma. *Lacan XXI*, Revista Fapol on-line, 2016. Disponível em: <http://www.lacan21.com/sitio/2016/04/16/leer-un-sintoma/>.
- ^{xi} Cf. VIEIRA, M. A. *A paixão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2014.
- ^{xii} MILLER, J.-A. *O osso de uma análise + O inconsciente e o corpo falante*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.
- ^{xiii} VIEIRA, M. A.; BARROS, R. R. (Org.). *Mães*. Rio de Janeiro: Subversos, 2015.
- ^{xiv} LACAN, J. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. (1964) Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução: M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- ^{xv} Cf. VIEIRA, M. A. *A ética da paixão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- ^{xvi} LACAN, J. Nota italiana. (1974) In: LACAN, J. *Outros escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 311-315.
- ^{xvii} FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. (1905) In: FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 13-171. (Obras completas, 6)
- ^{xviii} MILLER, J.-A. *Biologia lacaniana e acontecimentos de corpo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- ^{xix} LACAN, J. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- ^{xx} Música “Pólvora” no álbum *Big Bang*. Paralamas do Sucesso, 1989.
- ^{xxi} ANDRADE, C. *Lacan chinês*. São Paulo: Annablume, 2021.