

## O que sente o corpo? (a escrita do gozo)♦

Marcus André Vieira

Neste momento de finalização, quero tanto assentar algum saber quanto abrir indagações em direção ao próximo *Encontro Brasileiro do Campo Freudiano* em São Paulo sobre os corpos e os discursos<sup>1</sup>.

Primeiramente, quero recuperar um pouquinho de ontem. A proposta é que a ideia de *só estar*, que referimos ao último ensino de J. Lacan tem, hoje, um valor específico, tanto para o analista quanto para o mundo. Por isso, foi tão necessário retomar o que é dar lugar à existência como tal, sem essência. É contraintuitivo. As coisas são, têm essência. Nossa premissa, porém, é a de que tanto é possível apenas estar na experiência que está sendo vivida quanto essa própria experiência torna possível lidar com coisas que não têm essência – e isso sem cairmos em um misticismo do negativo.

*Apenas levar a vida, sem ter que ser nada.* Colocando assim, parece meio budista, mas não só simpático, é vital quando estamos em tempos de uma exigência louca de ser. Todos temos que ser, por exemplo, a melhor versão de si mesmo. Não é o que ouvimos sem parar?

Essa existência, sem quê, nem porquê tem uma encarnação corporal. Temos tentado, com J. Miller, laçar esses efeitos no corpo usando verbos como *ressoar*, *vibrar*, *iterar*. Sabemos que não é igual ao lagarto na pedra de Heidegger a que alude Miller em “Elementos de biologia lacaniana”<sup>2</sup>. Também não é desobediência, não é terrorismo, mas também não é ataraxia nem depressão. O que é?

Para chegar mais perto, fomos pela paixão, nosso caminho para isso.

As paixões, especialmente as paixões da transferência – amor, ódio e ignorância; podem ser outras, mas essas são típicas – foram o caminho. Se queremos encontrar essa existência sem ser, qualquer uma delas pode servir. O que importa é que, especialmente essas três serão, não guias, não bússolas, não direção, mas solos, terra. São terra no sentido em que, se você ficar nelas um tempo bastante, é possível uma certa escavação. Se você escavar, dentro delas você encontra alguma coisa. Se você ficar no amor um tempo, você encontra alguma coisa. É encontrar essa alguma coisa que, nesse sentido, é caminho. O que a gente encontra? O objeto *a*.

No corpo tomado por uma paixão, se você ficar nela suficientemente – com alguma sorte ou ajuda –, pode encontrar, digamos, a *causa* da paixão. Por isso chamamos de objeto causa. A carne da paixão – para não pensarmos que essa causa é vazia. A carne é um termo nobre para falarmos do objeto *a*. Pedaco de carne é um jeito de dizer alguma coisa que causa, mas que, em si, eu não sei dizer bem o que é.

Essas paixões, então – as paixões da transferência – não são paixões da perda. Não são paixões do objeto perdido. São paixões nas quais você encontra o objeto. Por isso, elas

---

♦ Segunda conferência realizada na XXVIII Jornada EBP-BA e XXIV Jornada do IPB.

<sup>1</sup> XXV Encontro Brasileiro do Campo Freudiano: Os corpos aprisionados pelo discurso, 2024.

<sup>2</sup> MILLER, J-A. Elementos de biologia lacaniana. Opção Lacaniana Online, São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, nova série, ano 7, n. 20, mar. 2016.

interessam. As paixões do objeto perdido são a saudade, a nostalgia, a tristeza... Você não vai encontrar o objeto se está chorando por ele. Agora, se você ama alguém, talvez encontre nesse alguém não o que você ama, mas alguma coisa que ele tem que te perturba, te transtorna, e por isso você ama. É um objeto não como perdido, mas, como nomeia Lacan usando os gregos, *agalma*.

Cuidado com o termo, porque parece coisa boa. É muito mais a ideia de que você não sabe bem o que é. Não é que ele não esteja ali; é que você não sabe dizer o que é isso. Cuidado também com a ideia de que esse objeto falta. Ele não falta: ele é, ele está. Ele é uma presença, ele é uma existência. Por isso, tentei traduzir na ideia de que ele é e não é ao mesmo tempo.

## **I No coração da paixão**

Recapitulo o fragmento de Renata Mendonça<sup>3</sup>. Dentro da vergonha dele havia ignorância do “indigno”. Ignorava, recalcadamente, apaixonadamente o indigno, morria de vergonha e não sabia por quê. Encontra, na análise, ele como indigno, a indignidade dentro dele. Então, dentro da ignorância e da vergonha, ficando um tempo nela, encontrou o indigno. Dentro do amor dele à branquitude encontrou a indignidade preta. E depois, quando ele já tinha se tornado negro, quando junto com essa indignidade aparece na análise o ódio, dentro do ódio dele pela escravidão ele encontra o capitão do mato.

O capitão do mato é o objeto *a* exatamente por ser indefinível. Ele é preto ou branco? É preto que não é preto e é branco que não é branco. Se alguém ainda não sabe, capitães do mato eram os escravizados que iam caçar os fujões. Neste caso, o capitão do mato condensa um gozo de caçar, laçar, submeter... Vamos chamar de um gozo meio sádico. Não é um gozo dele. Ele não gosta disso, não quer isso, mas está nele. Desejo.

Essa é a ideia: no coração da paixão, digamos, por exemplo, do ódio à escravidão, ele encontra uma coisa da violência da escravidão que lhe diz respeito. Olha que difícil! Assim a paixão nos serve e continua nos servindo para encontrar o que a excede.

Outra vantagem que as paixões trazem, além de permitir encontrar o objeto *a*, é que, com as paixões, o jogo entre sujeito e objeto fica muito perturbado. Tentamos nos apoderar da nossa própria paixão dizendo: “eu sinto”, “eu estou apaixonado”. Não é bem verdade. Desde sempre, paixão é uma coisa passiva, no sentido de que a coisa me toma. Posso dizer “estou apaixonado”, mas seria correto também dizer: “o outro me apaixona”. Então, nesse sentido, o sujeito e o objeto se perturbam.

Então, as paixões também ajudam por essa reversibilidade e fazem com que, no meu próprio corpo, eu não saiba dizer se sou eu que quero ou se é a coisa que me quer. Por isso, para restaurar o sujeito no poder da paixão, muitas vezes é preciso deletar o objeto para poder ficar com o lugar do comando, o que responde por boa parte, em casos extremos, pelos feminicídios.

## **II Objeto mancha**

---

<sup>3</sup> VIEIRA, M.A. *Apasionamentos (pequeno dicionário afetivo lacaniano)*. Conferência realizada na XXVIII Jornada EBP-BA e XXIV Jornada do IPB.

No coração das paixões da transferência encontramos a presença de um objeto indeterminado. Vamos entender esse objeto como a parte da vida que só se inscreve na experiência como bizarro, incomensurável, estranho, danado, sem forma estável, disforme.

Supomos que, para todos nós, a vida às vezes se escreve de uma maneira que é possível tomar como legível. Ela se escreve como ilegível. As marcas que ela deixa não nos deixam. Conseguimos ler um certo número, mas resta alguma coisa que não consigo apreender e que vai sempre se expressar de uma maneira instável. Esse objeto condensa tudo na vida que não deu para contabilizar, que não deu para virar elemento; fica como uma parte não definida<sup>4</sup>.

A vida, o corpo, parte do corpo, você não consegue trazer para a experiência da contabilidade. Um exemplo. Tenho dez dedos. Mas, e se fui daquelas crianças que tinham um dedinho que me cortaram, o que é esse dedinho? Não consigo contabilizar. Ele nem está mais aqui, mas me assombra. Inventei agora esse exemplo – vocês devem ter melhores – para dizer que não é uma experiência agradável chegar no coração da paixão e ir encontrando essa coisa

O indeterminado do objeto é uma experiência de angústia. Foi assim que Lacan trouxe essa formulação. Ela é angústia porque, quando o objeto chega, gozamos. Nesse caso, temos que reservar “gozar” para viver o que não se explica ou entende, fora do sentido. Quando o objeto chega, estremecemos, nos perturbamos e não sabemos dar o sentido disso, não consigo escoar em sentimentos conhecidos. Até o corpo, nisso, se perde de si, afinal, o corpo é forma, estável.

A presença desse dedinho que sempre faltou é gozo no sentido mais radical. Não é afeto. O mais próximo disso chamamos de angústia e, claro, podemos chamar de afeto, mas ele é diferente de todos os outros. É o efeito do sem-sentido, extraindo dele tudo que é falta, saudade, ausência... É só presença.

Encontramos novamente a ideia do puro existir encarnado como uma coisa que não tem forma, não é nada. É quando esse sujeito encontra o desejo sádico de capitão do mato. Nós temos uma ideia do que seria um capitão do mato, ele também, mas o termo não fala de história do Brasil, mas de alguma coisa dele, nele, mas que não é ele.

Uma análise, em tese, permite que acertemos as contas com esse objeto. O que conseguimos numa análise é que encontros – digamos, encontros traumáticos controlados – com o objeto  $a$  vão desenhando um jeitão dele. Isso vai reduzindo a força de assombração e vai delineando alguma coisa com a qual passa a ser convivível.

Em termos mais imaginários, toda a ideia da análise é que a gente possa ter o objeto mais próximo, não como angústia, mas como presença companheira, desistindo de ler o que ele diz, o que ele diria.

Acreditando que ele é a parte que me falta, ele deve dizer algo, me completar. Seria a pedra do quebra-cabeça que me completaria. Não! Ele agora é outra coisa. A vida não diz nada, só é uma marca. Nesse sentido, é melhor pensar a marca como mancha. Chegamos na mancha de dendê.

---

<sup>4</sup> VIEIRA, M. A. A parte que me cabe... (Notas sobre o último ensino e a clínica psicanalítica). *Boletim CODA*, n. 7, p. 11-21, 2024. Disponível em: <https://encontrobrasileiroebp2024.com.br/wp-content/uploads/2024/10/CODA-007.pdf>.

Mancha é importante. Imagine um quadro de que vocês gostem. Jogue lá um *ketchup* ou um dendê, e você vai viver com isso. A análise não propõe arrumar o quadro, nem também tudo virar mancha. No nosso quadro fundamental, trata-se de uma redução do monstro à mancha, que encarna e encerra – no sentido de concluir – a busca de significado. Chamamos isso de atravessar a fantasia. A fantasia é o quadro.

### III Adições

Mas... - e esse é o primeiro “mas” da história - estamos imersos na proposta contemporânea de que é possível gozar sem se perder de si mesmo. Acabamos de assumir que não dá para gozar, para viver a falta da falta, sem desfalecer um pouco que seja, sem perder um pouco de identidade, de corpo. Atualmente, porém, chove sobre nós a ideia de que se pode gozar sem perder o corpo. Para isso, basta que no ponto mesmo em que você goza, você descarta o objeto que te levou ao gozo e vai para o próximo.

A proposta é: “pode gozar”, e, quando chegar a hora em que vai perder o seu corpo, joga fora o objeto, se restaura e vai para o próximo. O próximo *iPhone* é aquele que já habita o *iPhone* que você compra. Desse modo, você se mantém “eu”. É um modo de seguir no ilimitado do consumo, que nos consome. A angústia se coloca no infinito da série de consumo, e não no seu desfalecimento corporal.

Em outros tempos, Marcelo Veras cunhou o termo *futilitário*. Precisamos dos futilitários. Essa é a ideia do objeto descartável, fundamentalmente. Todos os nossos objetos de consumo são lixos, já antes. E é necessário, para que isso seja possível, que a gente se mantenha como eu gozador, consumidor.

Talvez aqui, nessa ideia do descartável do capitalismo, possamos pensar que o capitalismo pode apoiar o machismo. Pensem no *Tinder*: peguei uma e joguei fora no dia seguinte. Podemos dizer que as mulheres também fazem. Entretanto, o movimento masculino é pegar e jogar fora. O movimento do consumo, de pegar e jogar fora, se acasala com o movimento machista. Isso talvez seja um grande problema.

Patrícia Mello propõe como enigma: como é que, com tanta violência, isso continua se sustentando? Há um aspecto – sugestão para debate – de um casamento, uma aliança, entre Bolsonaro e Faria Lima. Não foi exatamente essa aliança que governou o Brasil? Porque existe o gozo de descartar o objeto com o qual eu acabei de gozar. Aplique-se isso ao masculino com o feminino da cultura, e dá em coisa ruim. Talvez essa associação da violência do patriarcado com o ilimitado do gozo do capitalismo seja o tal do patriarcado 2.0 que eu fiquei tentando definir.

Você pode gozar do objeto sem desfalecer, desde que o jogue fora. Você pode ter uma vida sem mancha: é só apagar com o Photoshop, continuamente. Cirurgias plásticas ao infinito. A mulher como objeto de uso é descartável, eventualmente matável, se for necessário.

É um problema para a análise – por isso eu falei “mas” – quando se fixa uma imagem ideal de modo rígido ao modo do “tem que ser” ou quando se compra tudo e não há, então, salvação pelos dejetos. Se o objeto *a* é o agente de nosso trabalho, quando surpreende e subverte, como vou pensar que o dejetos tem força se já é dejetos antes de mais nada? Nossa proposta da análise se vê dificultada nos nossos tempos.

Então, queria propor uma localização, a importância, o valor de pensar a clínica não apenas em torno do objeto *a*.

Chegamos agora ao ponto mais delicado. Trata-se das paixões que não se organizam em torno do objeto *a* — paixões sem objeto, sem causa. Que lugar têm em nossa clínica e em nossa elaboração teórica? Proponho nomeá-las — retomando a formulação que utilizei ontem — como paixões do ‘Haum’, ou, mais simplesmente *paixões da existência*. São paixões sem razão, sem causa. Tendemos a encontrá-las no mundo contemporâneo, sob diversas formas. É preciso saber reconhecê-las em nossa experiência clínica.

Se quisermos um paradigma, poderíamos situá-lo na *adição*. Nesse caso, o objeto *a*, levado ao zênite, já não opera como aquele que está oculto ou causa; sua função se esvazia. O que resta é a repetição, a iteração sem mediação de grandes ficções. Lembro aqui da frase na abertura do filme *Trainspotting*: pergunta-se a um viciado sobre as razões do uso da droga, o personagem responde — “quem precisa de razões quando se tem a heroína?”. Trata-se, precisamente, de uma paixão sem razão, sem causa. Podemos sempre dizer que é o objeto — a heroína — que causa essa paixão. Mas não parece que isso seria restituir ao objeto uma função causal que, justamente, está em questão? O que se observa é o apagamento do sujeito na repetição e até mesmo do objeto como objeto de desejo.

#### IV No litoral

Nas nossas referências, as paixões desse tipo, colocando em jogo outro modo de incidência da paixão, podem ser encontradas na psicose, experiências de êxtase místico, de devastação, mas também experiências como a mania (a mania que é uma espécie de descarrilhamento) e na melancolia. Trata-se, em suma, das paixões do *fallasser*: paixões em que o objeto *a*, enquanto condensador de gozo, esse objeto bizarro<sup>5</sup>, não exerce sua função habitual. Isso não significa que o objeto esteja ausente, mas que já não detém o poder que possui em outros registros.

Temos também o passe, nosso paradigma para experiências de análise que quando levadas às últimas consequências, levam a encontros em que as experiências se situam quando o objeto não dá mais as cartas.

Perguntei-me, porém, como abordar essas experiências limite a partir de algo o mais prosaico possível. Estamos falando de experiências que não se organizam em torno de uma causa, mas que nos permitem experimentar o absurdo da existência de um jeito que seria vivível.

Fui, assim, para “Lituraterra”, que tomarei como texto base. Não à toa, a referência à terra — e, sobretudo, ao litoral — é aqui decisiva. A falta e o desejo costumam ser, em nossa clínica, o solo firme, como agora não temos a falta como chão, o *litoral* terá esse papel.<sup>6</sup>

Nesse espaço, já não operamos nem com o objeto faltante, nem com o objeto que excede. Trabalhamos com o gozo como litoral e não condensado em um objeto. Nesse sentido, a metáfora do litoral deve ser tomada em seu caráter dinâmico — não como uma linha fixa, vista de longe, mas como uma zona de mistura de água e areia, instável

---

<sup>5</sup> Cf. LACAN, J. Alocução sobre as psicoses da criança. (1967) In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 366.

<sup>6</sup> LACAN, J. Lituraterra. (1971) In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 18.

e indefinida, um espaço de transição, em constante movimento. Temos que pensar a experiência litoral como aquela quando você está entrando na água. Em geral, não permanecemos nesse ponto — ou avançamos para a água, ou retornamos à areia. Ficar ali expõe ao risco, à indefinição e ao impacto de um movimento necessário, mas nem para diante nem para trás.

O que se impõe é esse movimento, e a instabilidade desse movimento é coordenada à instabilidade daquilo que Lacan define como *letra*. A letra é litoral. Ela pode ser acessada sempre de modo instável.

Isso já começa na ambiguidade do termo em francês *letre*, tanto mensagem, carta, quando objeto físico, letras em um papel. E Lacan, com o objeto *a*, só acentua essa vacilação. A letra pode ser aquilo que se descarta quando se lê uma carta. De fato, para se entender o que está escrito ninguém pensa em cada letra, no máximo nas palavras. Então, Lacan poderá dizer que a letra é o que vai para a lixeira, assim como objeto *a*, quando o sentido se faz. Assim ele abre Lituraterra, trazendo o jogo de palavras de Joyce para dizer isso: *A letter, a litter*. Mas no prosseguimento do texto, ela não será mais o resto da leitura, mas o ponto limite em que tanto se pode ler o sentido, quanto ficar apenas com as letras como objeto material, os garranchos, a caligrafia, toda a prosódia por exemplo. EA letra então como essa linha limite como suporte do sentido da mensagem, por um lado, e do gozo de escrever, por outro é a letra como litoral.<sup>7</sup>

A letra pode ser objeto *a*, mas pode ser apenas a encarnação do modo como a vida nos marca sob a forma de inscrições sem sentido, mas que a cada vez se agitam o gozo da vida em nós, fora do sentido, mas pedindo leitura.

## V Caligrafias

Quero acentuar esse caráter de movimento. A letra deve ser apreendida em movimento — essa é a proposta. Se a concebemos como algo já escrito, fixo, como um traço morto, ela se esvazia de gozo. Não é disso que se trata. A analogia com a escrita portanto, precisa ser reformulada. É, em parte, o que realiza Lacan ao propor uma outra maneira de pensar a escrita em seu ensino.

Miller destaca, no final do *Seminário 23: O sinthoma*, a formulação de Lacan segundo a qual o nó borromeano constitui uma outra escrita<sup>8</sup>. Em que sentido se trata de uma nova escrita? Temos que mudar completamente o que entendemos como escrita. Foi nesse ponto que cheguei à ideia da letra como movimento: enlaçar, desenlaçar, atravessar, desatrasar, costurar, separar... Não é isso que Lacan traz com esses nós? São coisas que vão se atravessando, não são tanto coisas que são. Há aí uma dimensão mais viva e performativa do trabalho, como a vida: ela não se condensa nem em um objeto perdido, que suscita nostalgia, nem em um objeto encontrado, que provoca angústia. Trata-se de outra coisa. Enlace e desenlace, nós, bordas, costuras, atravessamentos: poderíamos dizer que esse é o artesanato do último ensino de Lacan. Um artesanato que acompanha uma teoria da letra pensada como movimento.

É um deslocamento conceitual. É preciso rever a própria noção de escrita, que foi apoio até agora, e concebê-la menos como algo já traçado do que como o ato de traçar. A

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Cf. MILLER, J.-A. Nota passo a passo. In: LACAN, J. *O seminário*, livro 23: *O sinthoma*. (1975-1976) Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução: Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. p. 213.

escrita passa a ser fazer coisas — arabescos que sejam —, fisgar coisas. Não é por acaso que Lacan dedica tanto esforço a repensá-la. A analogia com a escrita pode ser mantida, mas deixa de ser evidente. É preciso deslocá-la para formas em que trata menos de prevalecer o sentido do que de manipular traços— como na caligrafia ou na escrita chinesa.

E o corpo nisso? O corpo se movimenta. Talvez seja nesse movimento que apreendemos a vida como letra, mas não na lógica da leitura de um sentido, mas apenas do gozo da leitura. Não é escrita no sentido usual. É algo que se maneja, se trabalha, mais que se lê ou não. Trata-se, então, da escrita e da letra como movimentos do corpo. E, nesse sentido, talvez a melhor metáfora para a escrita litoral seja a dança.

## VI Coreografias literais

A melhor maneira que encontrei de avançar foi recorrer à dança, por meio de Pina Bausch<sup>9</sup> — ainda que preferisse recorrer a um exemplo mais brasileiro. Em seu trabalho, a coreografia pôde ser construída a partir de um gesto singular de cada bailarino. A maneira como cada um se constitui o conduz a produzir determinado gesto, que Pina recolhe e pede que seja nomeado. Não se trata de interpretá-lo, supondo o que poderia ter acontecido na infância para o gesto fosse esse. Cada bailarino o registra, e esses registros são então reunidos e organizados, compondo a coreografia. Trata-se, assim, de tomar o movimento do corpo como escrita: o gesto não representa algo, ele inscreve o corpo que o produz. O espetáculo resulta, assim, de uma conjunção de movimentos — como se cada gesto funcionasse como uma letra.

É preciso assistir, por exemplo *Cafe Müller*, para entender o que significa montar algo fora do sentido—que não equivale a uma pura maluquice. Trata-se de uma escrita como montagem, uma espécie de *bricolagem*. Cada um dos gestos articulados tem alguma relação com o sentido; montados, compõem alguma coisa nova. Essa é a ideia de trabalhar com a letra: montar coisas, como deu para montar.

Se a minha analogia se sustenta, quando Lacan fala que na análise o essencial é que há “algo de um” (*il y a de l’un*) é nesse sentido. Não é exatamente que encontramos uma unidade nessa bagunça que é nossa vida, mas sim que montamos uma colagem, um mosaico, que tem um tanto de unidade e isso basta. O Um seria sempre definido como essência, por isso, quando queremos apreender a existência temos que rever o que chamamos de Um.

Trata-se do “Um” que se encontra numa coreografia de Pina Bausch. Não há unidade; pelo contrário. Diferentemente do balé clássico, que se organiza segundo uma narrativa e uma unidade. Aqui não Um no sentido do ser. Tem alguma coisa de “Um”, no nível da existência.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. VIEIRA, M. A. Quando “está amarrado” (ça tient). *Opção Lacaniana, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, n. 80/81, maio 2019. Disponível em: <https://litura.com.br/wp-content/uploads/2023/06/Quando-esta-amarrado-ca-tient-2.pdf>; SOUZA, T. M. C. F. *Gestos litorais: considerações sobre letra, Lacan e Pina Bausch*. 2018. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2018.

<sup>10</sup> Essa é a dificuldade do ‘algo de Um’, que apareceu já no momento da tradução. Quando Marcelo organizou o evento, insistiu no termo ‘*Haum*’, mas nossa inclinação ao Um — ao grande Um — é persistente. Era uma palavra única: *Haum*. Era difícil traduzir o francês *Yadl’un* como “algo de um”;

No espetáculo de Pina Bausch, por exemplo, sai-se com a impressão de algo intensamente vivo, de uma presença incontornável. Entretanto, é difícil dizer que há o Um, mas tem alguma coisa de Um lá. Seria um modo metafórico de abordar esse ‘*Haum*’, com o jogo que a coreografia de Pina Bausch compõe.

## VII O furo e o enlace

Para concluir — não sem alguma complicação —, gostaria de avançar brevemente com essa noção de letra pela clínica e, em seguida, pela política. No plano clínico, proponho articular um fragmento de Cleyton Andrade com o trabalho de Pina Bausch

Trata-se de um rapaz de 16 anos, marcado por uma violência importante: muita confusão, frequentes passagens ao ato, uma posição profundamente desnorteada. Em suma, um tratamento difícil. Ele resolve fazer uma tatuagem: um ponto e vírgula. Por quê? Porque não é nem começo nem fim — é alguma coisa. Os pais não concordam. Cleyton os convoca e sustenta a importância desse ato, apostando em seus efeitos. Na cidadezinha há uma lei municipal que, mesmo com a aprovação dos pais, não permite fazer tatuagem antes dos 18 anos. Realiza-se então um trabalho que possibilita que isso aconteça, sendo que, a partir de então, acabam todas as passagens ao ato. Na tatuagem, ele coloca o ponto e vírgula junto com *Just do it*, sendo o ponto e vírgula colocado como o J de *Just do it* (“só faça”). Não é bem “só faça”: tem o sentido de só fazer, mas tem muito mais a existência do fazer.

Em uma discussão desse caso no Rio, foi colocado que o ponto e vírgula se tornou, em certos contextos, um signo dos suicidas. Entretanto, justamente, se o ponto e vírgula serviu aqui não foi no regime da essência — não foi para assustar todo mundo dizendo que ele é suicida — que a tatuagem foi feita. Ao contrário, esse ato o pacificou, apontando outra coisa: não a referência a um objeto significativo, o ‘suicídio’ ou a ‘morte’, tomado como algo assustador, mas a inscrição, na pele, de um lugar que poderíamos chamar de furo, fora do sentido. O furo, neste contexto, deve ser entendido como na topologia, não se referindo a uma ausência, a um vazio.

Nada a ver com a castração. Trata-se antes de um ponto de atravessamento e de fixação, onde algo se engancha, se sustenta e passa a operar. Isso é difícil de apreender, mas me parece decisivo. Usualmente, falamos do furo como sinônimo de castração: um ponto de falha, algo que não se completa, onde algo necessariamente dá errado. Esse é um primeiro modo de empregar o termo. No entanto, no *Seminário 23*<sup>11</sup>, Lacan lhe confere outro estatuto. O furo não é definido como falta, mas como aquilo por onde passa uma reta infinita — um ponto de atravessamento. É por esse atravessamento que algo pode se engatar, se fixar. O furo não é, então, vazio, mas condição de amarração: algo passa, se prende e se sustenta. Nesse sentido, trata-se de um *furo operatório*.

Só que nós, como adoradores do Um — e, sobretudo, adoradores da falta —, tendemos a supor que furo quer dizer falta. Esse foi o primeiro registro dos afetos: os afetos da perda. Agora, porém, estamos diante de outro registro. Nesse outro registro, a psicose

---

então ficou “*Haum*”, buscando salvar o português. Não deu certo, porque falam “o Um” ou “o Um do gozo”. Isso reconduziria a uma figura de unidade, isso seria Deus.

<sup>11</sup> LACAN, J. *O Seminário, Livro 23: O sinthoma* (1975–1976). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Zahar, 2007

ensina muito, na experiência de mexer com a vida como sem-sentido: quando alguma coisa se engancha, a vida passa a funcionar. Não é preciso que haja sentido; basta que algo se fixe e opere.

Lacan recorre muitas vezes, nesse momento de seu ensino, à expressão *ça tient*<sup>12</sup> — “isso se sustenta”, “isso se amarra”. Lembro que, brincando, eu dizia ao concluir certos trabalhos: está amarrado em nome de Lacan.

“Está amarrado”: o que funciona aí? Essa é uma fisgada em algum pedaço do corpo. O funcionamento disso é muito mais uma espécie pragmática de uma amarração do que um encontro com o inefável. O furo aqui é por onde passa uma corda, como Lacan definiu; não é o lugar onde eu descobriria que a vida é malfeita, mas o ponto por onde alguma coisa atravessa, se engancha e se sustenta.

Trata-se de um deslocamento difícil de pensar. Talvez o corpo em movimento nos permita aprender algo disso. Foi nesse sentido que falei do analista com seu corpo: em movimento, na presença, nos arabescos do que faz — e não tanto no que sente. O desejo do analista, no registro da ignorância, talvez possa ser pensado como essa presença viva, que anda, se move, se mantém em ato, e não como uma presença tomada pelos sentimentos em relação ao paciente. Talvez isso ajude.

## VIII Gaio saber

Lacan insiste que o corpo do *falasser* escapa o tempo todo; foge, desliza, não se deixa fixar. Nós, porém, acreditamos que ele é uma unidade e nos agarramos a isso. Então o corpo se desloca — surgem os cabelos brancos, as mutações do tempo — e somos forçados a nos refazer.

Essa dimensão do movimento do corpo talvez se relacione ao trabalho com os nós e com a letra. Quais seriam as paixões próprias desse espaço? Fico, por ora, com uma apenas. Mas convém lembrar: essas paixões não servem de guia; são antes modos de pensar como o corpo é afetado por experiências essas experiências.

Lacan, me parece, marcou uma afetação chamada gaio-saber. A experiência de Pina Bausch eu a aproximaria disso. São traços que se compõem, se articulam e, nessa montagem, produzem movimento. Em *Televisão*<sup>13</sup>, a definição que Lacan oferece do gaio-saber remete precisamente a esse movimento: raspar o sentido, fisgar alguma coisa, *piquer* no original.

*Piquer* parece muito a ideia de pegar com anzol, porém, pode dizer roubar, furar, raspar. Refere ao sentido, o senso, o ser — mas não mergulhar nele. Trata-se menos de mergulhar no sentido do que de tangenciá-lo, de passar por ele, voltar, cair de novo, tornar a passar. Há aí um movimento de borda, uma espécie de arte do tangenciamento.

Ele fala do gaio-saber como algo que se sustenta como efeito, numa montagem. É a própria montagem que o produz. Essa paixão, por que gaio? Por que alegre? Eu não diria alegre. Lacan é bastante crítico da alegria quando ela se apresenta como idealização — como a fantasia de que tudo vai bem. Não é disso que se trata. Gaio, por que gaio? Porque, quando se está em relação com uma coisa que é a existência — e não a essência

---

<sup>12</sup> Cf. VIEIRA, 2024, *op. cit.*

<sup>13</sup> LACAN, J. *Televisão*. (1973) In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

–, há um tanto de libido que está preso nas essências e que se liberta. Esse “a mais” volta para nós como riso.

Obrigado.

### Discussão

**Marcelo Veras:** Muito obrigado, Marcus. Você vai perceber a quantidade de coisas que anotei — ou melhor, que rabisquei. Tenho a impressão de que você completou algo que já havia começado a desenvolver ontem. Há uma costura, digamos, que passa por pensar o objeto  $a$ . Ao longo da sua fala, você foi mostrando como, hoje, o objeto  $a$  se apresenta cada vez mais sob a forma do objeto-angústia. Talvez pudéssemos dizer que o século XXI, contrariamente à OMS — que o caracteriza como o século da depressão —, seja antes o século da angústia.

Percebemos que essa hiperpresença do objeto deixa o sujeito profundamente desorientado. É curioso notar como a síndrome do pânico, tão característica do nosso tempo, frequentemente irrompe justamente nos momentos em que o sujeito da orientação é convocado: no elevador, no trânsito, no avião. Ali onde precisa localizar-se, já não consegue; e então surge a experiência radical do desnortamento: “não sei para onde correr”. Fica sem eira nem beira.

Parece-me que você vai traçando um caminho a partir do objeto  $a$ . E isso me leva a uma pergunta: no fundo, o objeto  $a$  torna-se apenas o furo? Você certamente se lembrará de que isso aparece no Seminário 23: O *sinthoma*, mas também em outros momentos da obra de Jacques Lacan: quando tomamos os três barbantes — real, simbólico e imaginário — e os abrimos ao máximo, o objeto  $a$  fica reduzido a um ponto, um *punctum*. Eu tendia a pensar por essa via e queria saber o que você pensa disso.

A civilização do “compro, logo existo” oferece um ponto interessante para pensar o mundo contemporâneo: esse excesso de consumo, que me parece propriamente maníaco — maníaco, porém, no sentido em que *Televisão* nos permite ler a mania. Não se trata aí de uma não-extração do objeto, mas, antes, de uma não-função do objeto. A impressão que tenho é que a função do objeto seria refluir o gozo para o corpo. Na mania, haveria extração do objeto, mas, como esse gozo não volta para o corpo, ele desliza incessantemente para outro objeto, depois outro, depois outro. Entra-se, assim, numa metonímia infinita dos objetos, precisamente porque não retorna para o corpo fazendo enlace. Gostaria de saber como você pensa isso.

Há ainda um segundo ponto, que me parece muito interessante: a questão do corpo do analista. Talvez seja justamente aí — não sei se você vê assim — que a inteligência artificial encontre um limite estrutural em relação à psicanálise. Eu discutia isso outro dia com Gilson Iannini: quem talvez corra mais risco diante da IA são os terapeutas cognitivos, porque a lógica algorítmica tende a operar muito bem no campo do positivo, do previsível, do calculável. O analista, porém, coloca o corpo em jogo. E esse corpo é um furo até na inteligência artificial. Poderíamos pensar o corpo do analista como furo do  $S_2$ ? Como aquilo que interrompe o mito de que  $S_2$  vai funcionar.

Quando você falava do gesto, achei isso formidável. Você trouxe uma precisão fundamental, porque também escuto com frequência essa ideia da letra como uma

espécie de tatuagem inerte, algo que ficaria ali, sacramentado, fixado de uma vez por todas. Mas não.

Penso na letra, no modo como Éric Laurent a trabalha em *O avesso da biopolítica*<sup>14</sup>, quando introduz a ideia do “apensamento”, do pensar contra. Ele dá um exemplo muito feliz: o do cabideiro. Primeiro, é preciso que haja o cabide; só então o sujeito pode ir pendurando ali palavras, encadeando-as, formando uma série. A letra seria o cabide, justamente esse ponto primeiro de enganche, esse suporte onde algo pode se prender e, a partir daí, ganhar articulação.

Também me interessou muito a maneira como você mobilizou a ideia de litoral. Sabemos que Lacan caminha nessa direção quando procura localizar três modalidades de gozo em zonas de borda, no litoral entre registros: o gozo fálico, numa faixa entre o simbólico e o real; o gozo do  $S(A)$ , nesse ponto de articulação entre o real e o corpo imaginário; e o *jouissance*, que para mim, é onde você coloca *lalíngua*, que é aquela coisa meio corpo, meio simbólico.

Lembrei imediatamente da canção *A novidade*, do Paralamas do Sucesso: “a novidade é uma sereia, metade desejando o seu seio de deusa e outra metade querendo seu rabo para a ceia”. Há ali justamente essa figura híbrida, meio desejo, meio outra satisfação — uma composição litoral, poderíamos dizer.

E, por fim, algo que me ocorreu com sua formulação: o corpo dança. Há nessa expressão uma bela ambiguidade, porque, entre nós, dizer que alguém “dançou” é dizer que saiu de cena, perdeu lugar, foi lançado para fora. O corpo dança — e também escapa, sai do lugar, tira o time de campo. Acho que há algo de muito importante aí. Não quero acrescentar muito mais agora, para deixarmos circular as perguntas da plateia.

**Plateia (Marcelo Magnelli):** Mais cedo, quando apresentava na Plenária 1 e retomava uma referência da tatuagem trazida por Marcelo, voltei a pensar na letra do escravo mensageiro. Acho interessante quando você introduz a noção de gesto, de movimento. Você também evocou o nó, e isso me fez pensar na trança, que me parece introduzir uma temporalidade própria do movimento. Pergunto, então, se não poderíamos pensar certa dimensão do trançar como uma escrita desse gozo? Tento formular algo ainda muito incipiente: haveria na letra uma operação de tratamento de algo desse gozo aquém, uma espécie de manejo ou elaboração. Pensando topologicamente, essa trança poderia nos aproximar de um modo possível de encaminhar essa questão?

**Plateia (Nilton Cerqueira):** Quando você fala dessa prática da letra, dessa prática do litoral — dessa zona mesclada, móvel, de borda —, entendo que se trata de algo distinto da prática orientada pelo objeto perdido. Gostaria de compreender melhor qual é a repercussão disso no manejo do tempo. Seguimos, certamente, trabalhando com corte e com furo, mas me parece que aqui se delineia outro alcance político para esse manejo do tempo.

E isso me leva à questão da política: o que acontece quando alguém atravessado pela psicanálise opera em outros dispositivos que não o setting analítico? Pensar a prática da letra com essa dimensão de acontecimento não criaria as possibilidades de repercussão

---

<sup>14</sup> LAURENT, É. *O avesso da biopolítica*: uma escrita para o gozo. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2016. (Coleção Opção Lacaniana, 13)

do lado da ação analítica? Não seria, digamos, a via privilegiada pela qual essa repercussão pode, de fato, acontecer? Não a micropolítica, mas a nanopolítica, se podemos usar esse termo. Não estaria aí o alcance político da psicanálise, nessa nanopolítica infiltrada?

**MAV:** Bom, eu imaginaria assim essa história do cabideiro e das letras — reparem: não “a letra”, porque falamos “letra” apenas por nossa mania do Um. Entro num quarto escuro e penduro alguma coisa em algum ponto. Nesse gesto, uma letra se produz. Não é “o cabideiro está lá e eu penduro”; é: pendurei alguma coisa no escuro, e agora há ali um ponto onde algo pode se sustentar. Tenho, então, alguma coisa que serve para pendurar. Junto uma coisa a outra, e, pouco a pouco, constitui-se um dispositivo, com função de cabideiro, que me permite entrar e sair desse quarto sem sequer precisar enxergar. A visão nos captura demais na lógica das essências — as coisas seriam aquilo que vejo. Eu usaria essa metáfora justamente para nos afastar disso.

Às letras, não temos acesso. Não porque estejam numa origem mítica, mas porque há dimensões da experiência humana às quais simplesmente não se tem acesso. E isso é difícil de suportar. Diante disso, tendemos a imaginar que nos roubaram algo, que um inimigo nos privou de um gozo, ou que nos falta justamente aquilo que nos faria felizes. Damos um lugar fantasmático ao inacessível. Mas, às vezes, acontece outra coisa: agarramos algo sem poder dizer exatamente o que é — e não largamos. Talvez isso diga mais sobre o existir do amor do que toda a crença na “cara-metade”.

Talvez o ponto mais difícil, nessa articulação teórico-clínica, é que não estamos passando para um registro em que o objeto *a* desaparece. Nesse sentido, a observação de Marcelo é decisiva. Pensar o objeto *a* como furo — como um lugar por onde algo passa, onde algo se engancha, se pendura ou atravessa — funciona muito bem.

Pensávamos o objeto *a* como coisa; talvez seja mais fecundo pensá-lo como portal. E, sendo portal, torna-se coerente sua posição no centro da topologia borromeana: ele não é substância, mas pura consistência lógica no sentido em que é apenas um portal. Fica muito diferente do objeto *a* concebido como coisa. Sendo assim, só atravessando para experimentar.

Há nisso tudo uma dimensão decisiva de movimento — e, portanto, de tempo. Entramos aí numa zona que já não é simplesmente a da relação interpessoal. Isso está bem estabelecido nas formulações do último ensino: o trabalho com os nós é um trabalho em que a relação não está dada de saída; é preciso fazê-la. Nesse sentido, essa clínica é necessariamente coletiva — e isso soa estranho.

Tomando o falo do Nome-do-Pai como garantia dos homens e das mulheres, da natureza das coisas binárias, você supõe que a relação existe. Quando se afirma que a relação não existe, abre-se outro problema: como fazer relação? É preciso construí-la, por isso, a ideia de movimento, de pendurar, de fisgar, de montar, de enlaçar. A sessão analítica continua sendo um para um — caso contrário nos perderíamos —, mas podemos aprender muito mais com coisas coletivas do que com obras de arte unitárias. Foi por isso que trouxemos Pina Bausch: para pensar movimentos, sincronias, coreografias, modos pelos quais algo fisga um real — não pelo belo, mas pela maneira como isso se produz no tempo.

E queria terminar agradecendo a expressão trazida por Milton: “prática da letra”. Porque, vejamos, a letra só a apreendemos numa prática.

**Plateia:** Bom. Desejo, verdadeiramente, fazer uma pergunta, embora não saiba bem como formulá-la; então, vou dizê-la do modo que me for possível. Minha questão se apoia na relação entre letra e furo, para interrogar a função da letra.

**MAV:** Posso fazer um joguinho? Quando você usar “furo” no sentido de castração ou de vazio, eu vou fazer “pem”, está bem? Porque todos nós fazemos isso.

**Plateia:** É por isso que vou tentar formular. Na verdade, não vou caminhar exatamente nessa direção. Vou antes dizer como entendi a sua fala. Você aborda a letra como um movimento litoral, em seu sentido dinâmico, e o furo em sua acepção propriamente lógica, recorrendo inclusive à figura topológica do círculo atravessado por uma reta. Você formula a injunção de que algo aí é fisgado em sua dimensão de existência e que, a partir disso – sem virtude, sem sentido –, faz viver, faz funcionar.

Se minha escuta estiver correta, fiquei me perguntando se seria possível articular letra e furo no sentido de que a letra viria a exercer uma função de conexão entre o *parlêtre* e o só existir, sem ser. No transcurso de uma análise, tratar-se-ia então de sair da condição de *parlêtre*, no sentido de despojar-se do ser, para aceder à condição de um só existir, sem ser? Não sei se consegui formular o que me ocorreu, mas era em torno disso que eu estava às voltas.

**MAV:** Primeiro, não precisei tocar a campainha nenhuma vez. Isso é muito raro! Pelo que ouvi você falar hoje, achei mesmo que não precisaria; por isso me permiti fazer a brincadeira. Concordo que estamos tentando trazer — como o Marcelo também colocou — a ideia de que é possível tomar um espaço, que seria o da letra, e fazê-lo virar um portal. É um pouco por aí...

Agora, eu não concordo com a ideia de que se passa ao regime da existência e se abandona o regime da essência. Trata-se, antes, de algo que acontece de vez em quando. O que talvez marque o final de uma análise é encontrar um modo de fazer isso durar um pouco mais; ou, quem sabe, poder fazê-lo por conta própria, sem precisar da transferência para isso. Só isso.

Na análise, voltamos ao analista na tentativa de encontrar uma espécie de existência sem essência — ao menos, de vez em quando. No início, só conseguimos fazê-lo ali. Depois, chega um momento em que se torna possível encontrar isso sem precisar voltar ali o tempo todo. Encontrar, perder também, e eventualmente precisar retornar à análise.

**Bernardino Horne:** **Bernardino Horne:** Sobre o existir, o que entendo — no sentido comum da palavra — é que todos nós que estamos aqui existimos, estamos existindo. Quando Lacan fala da existência em seu sentido duro, digamos, no sentido da tradição, entendo que ele a pensa a partir do fato de que *Haum* implica, com o desaparecimento do significante, uma existência pura, sem ser. A partir daí, monta-se um ser que permanece, para sempre, como uma fenda entre existência e ser — fenda que só poderá ser articulada, comunicada ou relacionada por meio de interatividade, ressonância e agrupamentos de formas de ressonância.

O princípio de prazer e desprazer começa no ser, não na existência. A existência, nesse ponto, é de puro gozo. Isso se dá em virtude de uma mutação. Quando falamos de existir, normalmente não estamos falando dessa existência; estamos falando, antes, do resultado dela. E o resultado dessa existência prévia ao ser é que já não há separação entre corpo e alma: somos corpo e alma numa unidade. Nesse sentido, a tradução feita no *Scilicet*<sup>15</sup>, em português, como “**corpo falante**”, me pareceu a melhor, justamente porque traz o corpo. As outras traduções, a meu ver, não o trazem com a mesma força, inclusive quando se mantém apenas “falante”. Quando você falava de existência, eu não conseguia localizar exatamente essa existência no sentido duro em que Lacan a coloca. É mais uma pergunta cuja resposta imagino que você conheça.

Um segundo ponto que eu queria levantar diz respeito à letra. Entendo que, num primeiro momento, há o *Haum*. O problema da encarnação — como diz Miller — é um problema de alguma forma resolvido. A união entre alma e corpo, em certo sentido, se resolve; mas isso introduz um novo problema: como o significante retoma seu poder? Como o significante volta a ter importância, digamos assim, depois de ter desaparecido, de ter sido apagado?

A rigor, isso se dá pelos significantes da língua, que vão se agrupando por ressonância. Aí já aparece o princípio de prazer: há ressonâncias agradáveis, sons de que gosto, e há sons que me trazem mal-estar. Depois, vão se organizando, dessa maneira, as relações do significante com os afetos, as pressões e assim por diante.

A letra é algo que tomamos do discurso — ou melhor, algo que a língua toma do discurso: uma letra. Seguindo o exemplo dos cabides: entre vários cabides, escolhe-se um e o coloca em outra posição. Todos os termos que vierem a ser pendurados nos cabides que pertencem àquela direção passarão a pertencer a uma letra de gozo, a uma determinada forma de gozo. Haverá outros que não. Quero dizer: não é a letra que se decide por si mesma; é a língua que decide o que será letra.

**MAV:** Precisamos conversar e continuar conversando. Entendo quando você falou em banalizar; achei isso importante. Esse sentimento de que estou banalizando foi o mesmo que tive quando disse que tentaria ir pela via mais prosaica, mais pé no chão. Mas estamos falando de alguma coisa que não é dessa ordem. Então, como fazer? Como tomar pé no chão para abordar algo que não é, propriamente, pé no chão? Foi uma tentativa de encontrar — em contraposição ao modo como estamos acostumados a operar — uma outra maneira.

Estamos habituados à dedução: entendo primeiro uma coisa, depois outra, depois uma terceira — ou terceiro, segundo e primeiro. Isso produz uma historicidade que, às vezes, engana. Nesse sentido, eu buscava algo como um “tudo ao mesmo tempo agora”: não primeiro uma coisa, depois outra, depois outra, mas uma apreensão simultânea. Talvez, em várias situações, essa seja uma maneira melhor de operar. Entretanto, nosso modo *standard* é outro. Tentar encontrar uma via na sincronia traz esse risco e exige cuidado.

**Plateia:** Muito obrigada, Marcus, pela transmissão, e Marcelo, pelos comentários. Fiquei às voltas com a questão da dança e queria te ouvir um pouco sobre isso. Para que, na

---

<sup>15</sup> ESCOLA BRASILEIRA DE PSICANÁLISE (org.). *Scilicet: O corpo falante: sobre o inconsciente no século XXI*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

dança, esse corpo escape, parece-me haver algo concernido ao real. O corpo, enquanto forma, quando se dança, nem sempre escapa; há aí também algo da ordem da performance e da ordem dos semblantes. Entendo que, para esse corpo escapar, o sujeito que dança, na verdade, é dançado.

**MAV:** Alguém falou que o corpo escapa? Eu falei? Lacan diz que o corpo foge toda hora. É dançando que ele não foge.

**Plateia:** Não concordo. Porque, nessa distinção entre a dança de Pina Bausch e a dança clássica, parece-me impossível sustentar que Mikhail Baryshnikov, em certos momentos, não experimentasse um gozo no corpo da ordem do indizível. Articulado isso ao que Marcelo trouxe sobre a angústia — esse lugar no nó em que imaginário e real se enlaçam, enquanto o simbólico está fora —, lembrei-me da formulação que Lacan apresenta em “A terceira”, quando situa a angústia no ponto em que o sujeito se reduz ao próprio corpo. Seria possível articular essa noção à formulação da angústia, no Seminário 10, como falta da falta? É isso. Obrigada.

**Plateia:** Queria fazer uma pergunta centrada na escrita, nessa noção de uma escrita sem registro, de algo que se dá processualmente. Há um linguista chamado Daniel Everett que estudou povos indígenas brasileiros durante mais de vinte anos, inclusive a língua Pirahã. Ele sustenta uma tese continuísta, em contraste com Noam Chomsky, cuja posição é descontinuísta.

Everett propõe que os *Homo erectus* já dispunham de linguagem há cerca de dois milhões de anos, e que a linguagem teria evoluído por micromutações sucessivas, e não por uma grande mutação genética, como sustenta a hipótese chomskiana. Nesse sentido, seríamos capazes de ler algo que se escreveu processualmente, mesmo sem que houvesse propriamente um registro. É essa, ao menos, a tese dele.

**MAV:** Para situar o ponto que importa à clínica analítica, não se trata de escolher qual teoria seria a mais correta. Se permanecermos numa perspectiva continuísta, não há como operar clinicamente. Isso Lacan marca no Seminário 7 ao dizer, em termos metafóricos, que tudo começa com um Big Bang. Ninguém vai à procura de uma origem. Não se trata de pensar em termos de progressão. Há um *ex nihilo* que opera como se aquilo sempre tivesse estado ali. A esse respeito, há um texto admirável de François Regnault que contrapõe Freud, pensado como progressista, a Lacan, concebido como antiprogredista.

**Plateia:** Queria saber se, para a clínica analítica, é preciso ler algo que, digamos assim, não está propriamente escrito. Essa ausência de escrita poderia também ser lida nas línguas antes de sua formalização em registros efetivamente idiomáticos? Como você mencionou ontem, a língua chinesa tem sentido — do contrário, não teria se tornado uma língua dominante, colonizadora. Os japoneses, inclusive, tomaram os ideogramas chineses. Só para concluir: tendo a localizar essa escrita processual — digamos, uma escrita sem registro — muito mais na história da linguagem da espécie *Homo* do que

propriamente na língua chinesa, ou em qualquer outra língua existente hoje. Era isso. Obrigado.

**MAV:** A questão da escrita para o analista é que dispomos de uma espécie de arsenal, de um modo de operar. Contamos com essa metáfora da escrita e com a ideia de que a escrita sempre esteve aí. Não trabalhamos com a noção de que ela teria ido surgindo pouco a pouco, de que teria progredido. Esse é o passo estruturalista de Lacan. Ainda que falemos de origem, tomamos essa origem em seu estatuto mítico, e não como uma origem que efetivamente esteve lá.

Hoje, a questão se recoloca quando alguém se dirige ao analista e diz: “Eu venho de uma cultura essencialmente oral, sem escrita. A cultura da escrita é a do colonizador; a cultura oral não é. Nesse sentido, a análise serviria apenas a colonizadores e colonizados.” Diante disso, precisaríamos poder responder: “Não. A cultura oral também comporta uma escrita” — justamente nesse sentido processual que você está formulando. É por isso que precisamos desses autores. Agora, também precisamos ser capazes de sustentar essa posição.

**Jordan Gurgel:** Eu também queria agradecer ao Marcus por esse percurso iniciado ontem. Achei muito interessante quando você trouxe essa ideia do movimento — eu diria, colocando a letra e o litoral nessa dimensão do movimento — e afirmou que, agora, a questão está mais no traçar do que no traçado. O exemplo que você traz do movimento, a partir do trabalho de Pina Bausch, também me pareceu muito interessante. Ela toma movimentos isolados, quase como letras isoladas, e a partir deles constrói um traçado. Há aí uma passagem pelo coletivo, uma coletivização desses movimentos, que faz surgir uma composição. No caso da clínica, seria algo semelhante: o sujeito cria um novo traçado e passa a servir-se dele. Ele sai de uma questão de pura existência para poder dizer: “eu sou assim agora

**MAV:** Acho que isso vale para o nome de gozo, por exemplo, no passe. A pessoa cria um nome, mas é justamente por isso que ele dura pouco. Se começar a ser aquilo ali, perde-se o principal da análise. Alguns passes — como, por exemplo, os de Marina Recalde e Maria Cristina Geraldo — mostram isso explicitamente: quase a cada testemunho, um outro nome surge — vitalidade, por exemplo, ou outra nomeação. Há um deslocamento, uma renovação. Outros, ao contrário, ficam agarrados àquele nome e acabam se tornando aquela pessoa.

**Jordan Gurgel:** É justamente isso que me pareceu muito interessante. Sob transferência, o sujeito consegue dar um nome a isso, mas esse nome pode mudar — seja por meio de uma nova análise, seja por um trabalho que ele venha a fazer por si mesmo. Ele faz um novo traçado, mais concernente à questão da existência do que da essência propriamente dita. A partir daí, pode estar na vida de outro modo. É isso que se espera.

**Mário Nascimento:** Achei muito interessante a maneira como você articulou a ideia de litoral e de movimento. Queria fazer a seguinte pergunta: há a substância gozante e há o efeito gozante do significante. Seria possível pensar o litoral justamente como aquilo

que se constitui entre a substância gozante e o efeito do significante, em seu movimento?

**MAV:** Bom, acho que há um trabalho contínuo de releitura. O tempo nos ajuda nisso, porque temos o vício da essencialização. Quando pronunciamos a palavra “substância”, já tendemos a ouvir nela uma essência. Lacan brinca trazendo “substância gozante” para desessencializar a ideia de que é uma substância. Afinal, o que seria uma substância gozante, se não é substância no sentido clássico? Para mim, pode ser justamente o movimento, por exemplo.

Tentando nomear algo que reconhecemos como gozo, podemos chamá-la de substância. Podemos dizer que, “com tal movimento, expresso a minha profunda substância interior”. Mas também podemos dizer que isso que se expressa é simplesmente isso — um modo de expressão, um modo de fazer — e que podemos fazer várias coisas com isso. Precisamos retomar a noção de substância gozante para desessencializá-la. Chamá-la de carne, por exemplo, já produz um deslocamento. Ainda assim, a carne eu posso tocar, posso pegar; ela conserva algo de concretude. Se, porém, coloco isso na dimensão do tempo ou do movimento, algo se desessencializa ainda mais. Ao mesmo tempo, corro o risco de começar a delirar, porque perco as referências mais concretas.

O que estou propondo é um exercício de contrapensamento. Não se trata de dizer que não há substância gozante. Trata-se de não ficarmos excessivamente agarrados a ela. Porque, se nos fixamos demais na substância gozante, deixamos de conseguir trabalhar com a existência. E trabalhar sob a suposição de uma essência primeira acaba por nos reconduzir à religião.

**Marcelo Veras:** Bom, poderia fazer como o juiz do Sigmund Freud e dizer “está iniciada a conferência”, mas vou dizer que está concluída. Muito obrigado.

Transcrição: Luiza Sarno, Membro EBP-BA