

# O analista e o mestre Zen<sup>1</sup>

Cleyton Sidney de Andrade\*

**Resumo:** Investiga-se o recurso lacaniano à técnica Zen a partir de uma passagem do *Seminário XX*. É desenvolvida a hipótese segundo a qual, o expediente Zen do *koan* serve a Lacan como modelo de supressão de sentido (ou, irrupção do sem-sentido), no momento em que ganha evidência, em sua teorização, a questão do significante Um. A referida técnica Zen ilustraria, assim, um modo de resposta que escapa ao “ciclo infernal” da cadeia significante, um modo de lidar com o gozo.

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

## The analyst and the Zen master

**Abstract:** The Lacanian appeal to the Zen technique is investigated, focusing mainly on a passage extracted from the *Seminar XX*. The hypothesis according to which the Zen expedient of the *koan* serves to Lacan as model of meaning suppression (or non-sense irruption) is developed. The referred Zen technique would illustrate, thus, a kind of response that escapes from the “infernal cycle” of the signifier chain, a way of dealing with the jouissance.

**Keywords:** Lacan; Zen technique; speech; jouissance

---

<sup>1</sup> Esse texto é um excerto da dissertação de Mestrado em Psicologia: Estudos Psicanalíticos, “O analista e o mestre Zen: Um estudo sobre a técnica Zen numa perspectiva de Lacan e sua aplicação na técnica analítica”, na UFMG. Orientada pelo Prof. Dr. Luis Flávio Couto e co-orientada pelo Prof. Dr. Walter José Evangelista.

\* Mestre em Psicologia pela UFMG. É coordenador do núcleo de ensino e pesquisa do Centro Mineiro de Toxicomania FHEMIG; professor e orientador de pesquisas da Fundação Helena Antipoff e da Fundação Educacional de Divinópolis; e-mail: cleytons@uol.com.br.

O budismo, este é o exemplo trivial por sua renúncia ao próprio pensamento. O que há de melhor no budismo é o Zen, e o Zen consiste nisto: em te responder com um mugido<sup>2</sup>, meu amiguinho. É o que há de melhor quando se quer naturalmente sair desse negócio infernal, como dizia Freud (LACAN, 8 de maio de 1973/1985, p.157).

Após 20 anos e desde seu primeiro aparecimento em “Função e Campo da fala e da linguagem em psicanálise”, a técnica Zen no discurso de Lacan parece não obedecer às mesmas diretrizes que a situavam antes (cf. ANDRADE, 2003). As bases que a contextualizaram, em 1953, não são as mesmas que contextualizam a nova aparição em 1973. A técnica Zen, em 1973, aparece na fala de Lacan, ao fazer uma alusão à técnica analítica, como “o que há de melhor quando se quer naturalmente sair desse negócio infernal, como dizia Freud” (LACAN, 1985/1973, p. 157). O que isso nos aponta?

No *Seminário* de 1973, “Mais, ainda”, há uma transposição realizada de um ser que pensa para um ser que goza; do isso pensa para o isso goza; de um “querer dizer” para um “querer gozar”. Essa lição de 8 de maio de 1973 aborda esse ponto.

Se o cenário que vinha esboçando é composto por uma bipartição entre “isso pensa” e “isso goza”, o exemplo do Zen, ao renunciar ao “isso pensa”, toca diretamente o interesse de Lacan de traçar uma trama de um inconsciente que quer gozar.

Nessa leitura, o Zen renuncia ao “isso pensa”, à substância pensante, à compreensão, à significação, e se coloca diretamente no impasse que é lidar com o “isso goza”, com o gozo. Nesse caso Zen seria um “exemplo trivial” (LACAN, 8 de maio de 1973/1985, p. 157) em que o problema que essa doutrina ou esse discurso estabelece não é acerca do pensamento, mas sim de um problema direto em relação ao que se deve fazer com o gozo. A indicação sobre esse saber fazer com o gozo também aparece nessa pequena frase: “te responder com um mugido” (LACAN, 8 de maio de 1973/1985, p. 157).

O problema da fala encontrado em 1953 é retomado vinte anos depois, porém com uma diferença fundamental. O problema da fala, tal como era visto em 1953, deixando de fora o conceito de pulsão, diagnosticava, para Lacan, o que ele mesmo considerava um erro grave entre os pós-freudianos. Eles viam na fala apenas o que no

---

<sup>2</sup> No lugar da palavra “mugido” da tradução para o português pode ser encontrada, na versão em francês, a palavra “aboiment”, que quer dizer “latido”.

ponto de vista lacaniano não passava de um aspecto imaginário. A prescrição era de um tratamento pelo simbólico.

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

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

Na década de 70, esse problema passa a ser visto pela perspectiva da pulsão e mais precisamente do gozo. A pergunta pode ser reeditada em termos de como o ato analítico pode operar sobre o modo de gozar do sujeito. Em outras palavras, inserir o conceito de pulsão e de gozo na trama que envolve a fala exige um novo modo de ordenar a teoria, assim como um novo modo de tratar a fala. E, no *Seminário* “Mais, ainda”, a aproximação da fala com a satisfação assume contornos decisivos. Lacan se reporta a uma satisfação que se localiza na própria fala. Então, a conclusão dessa trajetória conduz à idéia de que o significante seja ele mesmo a causa do gozo (LACAN, 19 de dezembro de 1972/1985, p. 36).

Isso resulta em um grande golpe no aspecto da intersubjetividade da fala, mantida sistematicamente no ensino com base em 1953. A oposição feita naquela época entre o simbólico e o imaginário respondia a uma disjunção entre a fala e o gozo.

“O inconsciente, não é que o ser pense, como o implica, no entanto, o que dele se diz na ciência tradicional – o inconsciente, é que o ser, falando, goze e, acrescento, não quero saber de mais nada” (LACAN, 8 de maio de 1973/1985, p. 143). O sentido que passa a adquirir o axioma lacaniano “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” remete à linguagem como um aparelho de gozo. Com isso, pode-se ler que o inconsciente é estruturado como um aparelho de gozo.

No *Seminário* “Mais, ainda”, já podemos dizer com Lacan que “não há relação sexual” e, conseqüentemente, que “há o Um”. Há, portanto, o deslocamento do centro

da investigação lacaniana de um ponto de vista que privilegia o Outro, para um ponto de vista que privilegia o Um. Então, o gozo que mais interessa é o gozo do Um.

Nessa mesma direção, o discurso analítico só se mantém “pelo enunciado de que é impossível colocar-se a relação sexual” (LACAN, 21 de novembro 1972/ 1985, p. 17).

Talvez o que seja preciso repetir dessa fórmula lacaniana é que ela não se refere a uma realidade do discurso científico, nem tão pouco a um discurso social, ou a qualquer outro. Essa formulação é algo a ser produzido pelo discurso analítico. A não-existência da relação sexual é um efeito do discurso analítico.

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

Portanto, algo significativo deve ocorrer com ele na perspectiva de que “Há o Um”. O próprio Lacan diz: “Na verdade, veremos que é preciso reverter e, em lugar de *um* significante que interrogamos, interrogar o significante Um” (LACAN, 19 de novembro 1972/1985, p. 31).

É possível ter acesso a um significado a partir de um jogo que envolve dois significantes; com isso, interrogar o significante Um é prescindir do jogo que só se joga no mínimo com dois. O significante Um parece proscrever o significado, tornando-se aparentemente insensato.

E como o Zen trazido pelo próprio Lacan ao texto da psicanálise se introduz nessa temática?

Bodhidarma foi um monge indiano que chegou à China e se tornou conhecido; é considerado o responsável pela criação do Zen como uma escola separada de outras escolas budistas. Em entrevista concedida ao imperador Wu de Liang, no ano de 520, este lhe descreve tudo que fez para promover a prática do Budismo na China e pergunta sobre o mérito que havia adquirido através desse procedimento, adotando o conceito popular no qual o Budismo é uma gradual acumulação de méritos através de boas ações, conduzindo a circunstâncias cada vez melhores em vidas futuras e, finalmente, ao nirvana. Diante dessa pergunta, Bodhidarma responde: “Absolutamente nenhum

mérito!”. “Então qual é o princípio sagrado da doutrina?”, retomou o imperador. “É apenas vazio; nada há de sagrado.” Volta a responder, ao que o imperador, já irritado, insiste: “Nesse caso quem és tu?”, e Bodhidarma responde: “Não sei.” Todas as respostas acabavam por esvaziar o sentido que era dado. Tudo o que o imperador fez não passava de uma coisa que não servia para nada.

É essa a direção tomada por todos os mestres Zen, que, diante de uma pergunta sobre o Budismo, respondem fazendo uma observação superficial sobre o tempo, ou mesmo executam uma ação qualquer que nada tem em comum com assuntos filosóficos e espirituais. Essas respostas dos mestres Zen foram-se tornando cada vez mais conhecidas e passaram a ser alvo de uma transmissão, o que facilmente resultou em um dispositivo que passou a fazer parte do treinamento, ou da técnica Zen, recebendo o nome de *mondo*, ou seja, histórias ou anedotas em torno de perguntas e respostas (cf. ANDRADE, 2003, p. 126-128).

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

Várias histórias e *mundos* de mestres conhecidos foram utilizados para formar os primeiros *koans*, a partir de uma necessidade histórica de revitalizar a prática e a transmissão do Zen dos mestres aos discípulos (cf. ANDRADE, 2003, p. 128-132).

Atualmente, cada escola Zen costuma usar um grupo de *koans*, formando uma coleção. A mais conhecida e usada por todas as escolas é chamada de *Mumonkan*, que significa “Barreira sem portão” (KAPLEAU, 1978, p. 77) ou “Portão sem portão”, ou

mesmo “Exame sem portão” (SHAN, 2002, p. 393). É uma coleção de 48 *koans* compilados pelo mestre Zen chinês Mumon Ekai (1183-1260) da Dinastia Sung.

Vale notar que, de certo modo, o *koan* reúne as características fundamentais de dois métodos que o precederam que valem na medida em que provocam duramente uma ruptura com o pensamento e com a compreensão (cf. ANDRADE, 2003, p. 49-55). Ele reúne características de um método que usa as palavras de um modo incomum, abusa de uma certa falta de coerência com o que se espera das palavras, explora até respostas incorretas, do ponto de vista dos textos sagrados, para explicitar que não há que se ater ao significado das palavras. Ao se apegar ao significado das palavras, elas se tornam insensatas no contexto em que são pronunciadas. Um puro não-sentido advém daí, o que resulta em um impasse altamente produtivo. Aquele que se depara com tais respostas que recusam o significado, uma vez que se tornariam completamente insensatas, se encontra em apuros para sair do puro não-sentido em que se vê imerso.

Do mesmo modo, ocorre com o outro método chamado de Direto, que, de uma maneira mais radical, recusa o significado das palavras, na medida em que recusa o próprio uso verbal das palavras. A ação também testemunha uma total descrença no significado. Sendo assim, conduzem também a um não-sentido, a uma assemia.

Dentre os mais conhecidos mestres Zen, encontra-se Joshu (778-897). Alguns de seus *mondos* são notoriamente famosos e foram usados como *koans*. O *koan* que abre o *Mumonkan* (cf. ANDRADE, 2003, p. 128-133) e, ao mesmo tempo, é um dos principais e mais conhecidos *koans* Zen, é oriundo de um *mondo* de Joshu:

“Um monge perguntou para o mestre Joshu: O cachorro tem a natureza búdica?  
Joshu respondeu: MU.”

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

Buda ensinou que todas as coisas têm a natureza búdica, o que consta nos mais tradicionais textos budistas desde sua origem. “MU” quer dizer literalmente “Não” ou “Nada”. “MU” é um caractere chinês, lido nessa língua como “WU” e, em japonês, “MU”, como ficou mais conhecido. Dizer que tudo tem a natureza de Buda é dizer que a natureza de Buda é o vazio, a vacuidade. Todos os seres terem a natureza de Buda quer dizer que todos têm uma natureza vazia de substância. Nesse caso, não há significado

algum em responder que “Não”. A princípio, essa resposta encontra-se errada do ponto de vista do budismo. Pode-se dizer que aparentemente é uma fala equivocada.

Resta um absurdo nela mesma e uma insensatez que produz um não-sentido por vir de quem veio, de um grande mestre Zen.

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

Lamentavelmente, falta uma nota, ou alguma outra indicação precisa, que pudesse oferecer alguma segurança quanto à fonte utilizada por Lacan para a referência, em 1973, a esse trecho sobre o Zen no seminário 20. Sendo assim, este comentário não pretende ser definitivo quanto a essa passagem, mas tão-somente considerá-lo como uma hipótese.

O ponto de partida são as indicações deixadas pelo próprio Lacan. O elemento inicial é a “resposta”, “*et le zen, ça consiste à ça – à te réprondre par un aboiement*”. O “*aboiement*” pode ser traduzido como “latido”. Qualquer leitor de textos sobre o Zen-budismo facilmente encontra esse *mondo* que foi transformado em *koan*. Refiro-me à pergunta feita ao mestre Zen Joshû: “O cachorro tem a natureza de Buda?” E sua célebre resposta: “Mu”.

Se a resposta de Joshu não é um “latido”, como aparece em Lacan, a pergunta faz menção a um cachorro. Como foi dito acima, a resposta “Mu” pode ser entendida por alguns ocidentais como um “mugido”, devido à sonoridade e ao não-conhecimento do significado japonês dessa palavra, como se a resposta não tivesse sido “não”, mas fosse literalmente um mugido: “muuuuuu”.

Na versão da edição brasileira do *Seminário, livro 20*, “Mais, ainda”, o termo usado é “mugido”: “O que há de melhor no budismo é o Zen, e o Zen consiste nisto: em te responder com um mugido”.

Com tantos *koans* e *mondos* completamente desprovidos de sentido, com respostas como um chute ou uma pancada, silêncios, frases desconexas, qual ocidental estranharia que um “mugido”, ou mesmo um “latido”, como resposta, seriam mais absurdos que os demais modos de responder?

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

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

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

A interpretação como um semi-dizer talvez tenha que evidenciar o significante na sua vertente de significante sem sentido, ou seja, visar a um corte que aponte para o  $S_1$  e não para o  $S_2$ . O verdadeiro impasse para o sujeito está no *non-sense* do  $S_1$ , no efeito inicialmente inapreensível e impactante que ele produz. Então, a interpretação não deve favorecer a evocação da produção de significações,  $S_2$ , mas sim um destaque para o sujeito de um significante insensato, o  $S_1$ . O *Koan*, por sua vez, não tem uma resposta possível de ser alcançada pelo intelecto, pela razão. Inevitavelmente, visa a um impasse no qual o sujeito tem que construir uma resposta sem a ajuda de especulações e significações.

Há uma semelhança que pode ser traçada entre a insensatez e o sem-sentido do  $S_1$  e os *koans* Zen. Se estiver correta a hipótese de que a técnica Zen serve bem para que Lacan ilustre o que cabe de resposta por parte de um analista frente a um problema do gozo, então é possível dizer que a técnica Zen pode ser um exemplo trivial para apontar como produzir o efeito esperado.

Para Lacan, o que há de melhor na situação que descreve na lição de 8 de maio de 1973 é responder com um “latido”. Se o latido for uma referência ao “*Koan MU*”,

ter-se-á: Por se recusar a propor um significado, e ser ele mesmo totalmente desprovido de significação e sentido, pode ser entendido que o “MU” de Joshu é um exemplo de  $S_1$ , insensato como já mencionado antes. Nesse caso, responder com um “latido” ou “MU”, do ponto de vista da técnica que segue a teoria de Lacan, propõe uma intervenção que se pareça ela própria com um  $S_1$ . Ou seja, para produzir o impasse que é esperado, ela deve se parecer com o sem-sentido que produz, cumprindo com a função de não ser um dizer esclarecedor.

Então, o “latido” pode ser um nome que marca um paralelo entre o  $S_1$  insensato, ou sem-sentido, e o *koan*, como uma via para tratar o gozo.

Possivelmente, o Zen oferece a Lacan um “semblante” pelo menos adequado para tal empreendimento. Não mais a técnica, mas sim um bom e ajustado “semblante” extraído do Zen, a título de exemplo, de como um analista pode lidar com os problemas destacados.

Para Miller, o Zen “é a maneira de nomear que se deve ir além da interpretação do recalçado” e nele não se trata de “substituir uma significação por outra. O Zen é burlar-se da significação” (MILLER, 2000, p. 10).

“Com o paradoxo do Zen há uma sabedoria, uma forma de saber fazer com o gozo. É a única sabedoria que Lacan inclui na psicanálise: O Zen como um saber fazer com o sentido e o gozo” (*Ibid.*, p. 10). O paradoxo a que se refere não é outro senão o *koan*.

Para Roland Barthes, a assemia só pode ser buscada em uma experiência-limite, com isso, “a isenção de sentido é, portanto, um estado do sentido infinitamente mais difícil de realizar, é uma espécie de vazio de sentido, ou melhor, o sentido lido como vazio, o que não é o caso do absurdo” (BARTHES, 2004, p. 117).

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

Barthes ainda comenta a respeito do *koan*: “uma espécie de frase ou caso, de aparência totalmente absurda, para meditar; e a meditação não consiste em encontrar

afinal um sentido para a frase absurda, mas ao contrário, em ter a experiência do vazio do sentido através da absurdez da frase” (*Ibid.*, p. 119).

Parece que o Zen demonstra um modo de tratar o problema da polissemia pela assemia. O excesso, ou melhor, o sentido como equivalente ao gozo sendo tratado pela isenção do sentido, pelo sem-sentido.

Uma intervenção, o ato analítico, segundo o semblante, encontrado no Zen como exemplo, deve proceder como a resposta com um “*aboiment*”, impondo um corte, uma interrupção na polissemia, nesse negócio infernal.

Lacan terminou a referência sobre resposta com um “*aboiment*” com a frase “é o que há de melhor quando se quer naturalmente sair desse negócio infernal”. Citando Éric Laurent em uma nota sobre o Budismo: “No final, algo que não é um outro significante vem responder ao nosso chamado, porque tudo o que um outro significante produz é o reinício do *ciclo infernal*” (LAURENT, 1995, p.119; grifo do autor).

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

Seguindo esse raciocínio, “esse negócio infernal” a que remete Lacan pode fazer referência ao gozo da fala, ao blá-blá-blá infernal do qual o sujeito não consegue sair com facilidade. E o que há de melhor para sair disso, segundo Lacan, é responder com um “*aboiment*”, com um “latido”, com um “MU”, ou com algo que se pareça com um  $S_1$ . Isso pode produzir um impasse, uma questão, por ser uma resposta de puro sem-sentido ou assemia. Isso seria o caminho aberto de uma saída para esse “negócio infernal”.

Para concluir, proponho aqui um modo de leitura que pretende servir de auxílio no entendimento dessa passagem da lição de 8 de maio de 1973, do *Seminário* de Lacan “Mais, ainda”: o Budismo, por ser um exemplo trivial, por sua renúncia ao próprio pensamento, aponta para um modo de enfrentamento direto com a pulsão e com o gozo, mais especificamente com o problema do gozo tal como passa a ser abordado a partir desse seminário.

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

### Referências Bibliográficas

ANDRADE, C. (2003) *O analista e o mestre Zen: um estudo sobre a técnica zen numa perspectiva de Lacan e sua aplicação na técnica analítica*. Dissertação (Mestrado) não publicada. Universidade Federal de Minas Gerais.

BARTHES, R. (2004) *Inéditos, I: teoria*. São Paulo: Martins Fontes.

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

LACAN, J. (1998) *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1972-73/1985) *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LAURENT, E. (1995) *Versões da Clínica Psicanalítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MILLER, J.-A. (1998) *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_. (2001) “Apresentação na Plenária – cinco traços”, in *Opção Lacaniana*.

\_\_\_\_\_. (2002) *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_. (2003a) “O último ensino de Lacan”, in *Opção Lacaniana*, nº 35. São Paulo: Eólia.

\_\_\_\_\_. (2003b) *La experiencia del real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_. (2005) *SILET: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

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

SAHN, S. (2002) *A bússola do Zen*. Porto Alegre: Bodigaya.

SCOTT, D. & DOUBLEDAY, T. (2000) *O livro de ouro do Zen: a sabedoria milenar e sua prática*. Rio de Janeiro: Ediouro.

SUZUKI, D. T. (1927/1973) *Ensayos sobre Budismo Zen*, vols. I e II. Buenos Aires: Kier.

\_\_\_\_\_. (1927/1976) *Ensayos sobre Budismo Zen*, vol. III. Buenos Aires: Kier.

\_\_\_\_\_. (1934/1999) *Introdução ao zen-budismo*. São Paulo: Pensamento.

\_\_\_\_\_. (1999) *A doutrina Zen da não-mente*. São Paulo: Pensamento.

WATTS, A. (1956) *O Budismo Zen*. Lisboa: Presença.

**Recebido em 28/08/08**

**Aprovado em 30/09/08**