

Universidade de São Paulo

Departamento de psicologia social e do trabalho

Guilherme C. Oliveira

**A letra e os efeitos de cura em uma análise: duas formas
de leitura**

São Paulo,

Fevereiro de 2023

Guilherme C. Oliveira

**A letra e os efeitos de cura em uma análise:
duas formas de leitura**

Versão Original

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da USP para obtenção do título de Doutor em ciências

Orientador: Prof. Dr. Nelson da Silva Júnior

Coorientador: Jean-Luc Gaspard

São Paulo

2023

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTA
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,
PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Oliveira, Guilherme C.

A letra e os efeitos de cura em uma análise: duas formas de leitura / Guilherme
C. Oliveira; orientador Nelson da Silva Júnior; co-orientador Jean-Luc Gaspard. --
São Paulo, 2023.

197 f.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) -- Instituto
de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2023.

1. Psicanálise. 2. Lacan. 3. Conceito de letra. 4. Cura. 5. Significante. I. da
Silva Júnior, Nelson, orient. II. Gaspard, Jean-Luc, co-orient. III. Título.

Nome: OLIVEIRA, Guilherme Celio

Título: A letra e os efeitos de cura em uma análise: duas formas de leitura

Tese apresentada ao departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Ciências.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dra.

Instituição:

Julgamento:

Prof. Dr.

Instituição:

Julgamento:

Prof. Dr.

Instituição:

Julgamento:

Prof. Dr.

Instituição:

Julgamento:

Agradecimentos

Agradeço à minha esposa, Veronice, companheira que encontrei, por acaso justamente no início do doutorado, e com quem compartilho hoje a aventura de viver junto, o dia a dia; a aventura de ter se mudado comigo para fora do país em plena pandemia; e a aventura da felicidade em admirá-la e amá-la; agradeço pela presença, amor e aposta.

Agradeço também à minha família, essas pessoas que me deram uma história para eu lidar e trilhar a minha e me ofereceram desde cedo o valor de apostar em algo que se deseja arriscar, como os estudos que a minha avó materna não pôde ter, mas que transmitiu como falta para os filhos e para os netos, quando me alfabetizou. Meus pais, que hoje adulto vejo os esforços e a maturidade que foram criando para bancar o que acreditavam ser importante para nossas vidas; a minha irmã e meu tio Paulo, que quando novo eram as pessoas mais velhas mais próximas da minha idade, nas quais me inspirei para sair e expirar outros ares. Agradeço também à minha avó paterna e aos meus dois avôs já falecidos, de quem tenho e guardo tão boas e felizes lembranças, das histórias e dos sorrisos.

Agradeço pela amizade aos meus queridos amigos, em especial Gabriel, Elton, Eduardo e Antoine.

Agradeço ao professor Nelson por esses 6 anos de orientação, que inclui o doutorado e o mestrado. Marcaram-me críticas precisas lá no início que muito me ajudaram a desenvolver o meu trabalho, mas também as parcerias em artigos e discussões.

Agradeço aos professores da banca de qualificação, professor o Christian Dunker e a professora Nina Leite, também participantes das bancas de mestrado. Ao Christian, principalmente por um apontamento sobre o limite da abrangência do conceito de *transliteração* na defesa de mestrado, no que se refere ao que está fora de uma estruturação precisa da linguagem; e à Nina, pelas indicações de leitura que me fez mesmo após as bancas e pela atenção e rigor com que leu o meu trabalho.

Je voudrais aussi remercier Jean-Luc Gaspard et Mélinda Marx qui ont accueilli mon travail au sein de leurs recherches à Rennes pendant mon stage doctoral. Je voudrais

aussi remercier Jean-Luc pour sa lecture de ma thèse et pour avoir accepté participer du jury de soutenance.

Agradeço aos meus colegas de mestrado e doutorado, em especial ao Heitor e Paulo Beer. Este último, também professor da banca de defesa, agradeço por ter aceitado o convite e pela leitura do trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Gostaria também de agradecer aos 60.345.998 eleitores que, além de mim, votaram pela democracia no dia 30 de outubro de 2022. Agradeço pela aposta – mesmo que indireta – na educação, na produção científica e intelectual; aposta também no fortalecimento da nossa frágil democracia, diante do retrocesso e risco que corremos nos últimos anos.

Resumo

OLIVEIRA, G.C. **A letra e os efeitos de cura em uma análise: duas formas de leitura.** 2023. Tese (Doutorado em Psicologia Social – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023)

Esta tese é uma investigação acerca dos efeitos de cura produzidos a pela leitura da letra do inconsciente. A discussão se inicia a partir da pertinência do termo *cura*, em contraponto às noções de terapêutica e tratamento. Trabalharemos uma mudança no entendimento do conceito de letra na obra de Jacques Lacan, que se elabora no seminário IX com a conceitualização do traço unário. Através disso, veremos se desenhar uma distinção entre o que se lê do signo e o que se escreve como significante. Analisaremos também a curiosa formulação da escrita entendida como função latente da linguagem, seguindo os comentários de autores como Gerard Pommier, Jean Allouch e Jacques Derrida sobre o tema da escrita. Na segunda parte da tese, adentraremos no campo do que entendemos como marca: mar cá que pode ser lida como uma espécie de equívoco que *precisa* passar pela existência para poder *contingencialmente* inexistir.

Palavras chaves: letra; leitura; cura; Coisa; significante; inexistência.

Résumée

OLIVEIRA, G.C. **La lettre et les effets de cure dans une analyse : deux formes de lecture.** 2023. Thèse (Doctorat en Psychologie Sociale – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023)

Cette thèse est une investigation sur les effets de cure produits par la lecture de la lettre de l'inconscient. La discussion part de la pertinence du terme *cure*, par opposition aux notions d'effet thérapeutique et même traitement. On va travailler le changement de compréhension du concept de lettre dans l'œuvre de Jacques Lacan à partir du concept de trait unaire dans le séminaire IX. C'est au travers de cela qu'on verra s'esquisser une distinction entre ce qu'on lit du signe et ce qui s'écrit en tant que signifiant. On analysera aussi la curieuse formulation de l'écriture entendue comme fonction latente au langage, en suivant les commentaires des quelques auteurs comme Gerard Pommier, Jean Allouch et Jacques Derrida sur le sujet de l'écriture. Dans la deuxième partie de la thèse, on va se concentrer sur le champ de la marque : marque qui peut être lue en tant qu'un genre d'équivoque qui doit passer par l'existence pour pouvoir d'une manière contingente inexister.

Mots clés : lettre ; lecture ; cure ; Chose ; signifiant ; inexister.

ABSTRACT

OLIVEIRA, G.C. **The letter and the healing effects in an analysis: two ways of reading.** 2023. Tese (Doutorado em Psicologia Social – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023)

The current study documents the findings about the healing effects induced by reading the letter of the unconscious. The discussion begins with the pertinence of the term cure, as opposed to the notions of therapy and treatment. Additionally, it seeks to work on the change of the understanding of the letter's concept by Jacques Lacan in Seminar IX, where he addresses the concept of unary trait. Through that analysis, we will see a distinction between what we read of the sign and what is written as a signifier. Likewise, it performed an analysis of the curious writing's formulation when it is understood as a language latent function, by examining Gerard Pommier, Jean Allouch and Jacques Derrida's views on the subject of writing. The second part of this study consisted of a comprehensive study of the field of the mark: mark that can also be perceived as an equivocal that needs to go through the existence in order to be able in a contingent way to non-exist.

Keywords: letter; reading; cure; Thing; signifier; nonexistence.

Sumário

Introdução.....	11
Parte 1 Vestígios e escrita: a elaboração de uma sistemática da letra.....	20
Capítulo I - Efeito de cura pela letra: discussão sobre o cuidado de si, efeito terapêutico, saber, sofrimento e verdade.....	21
Capítulo II - Letra, coisa e significante – discussão sobre os fundamentos e desenvolvimentos do conceito de letra.....	28
Capítulo III – Escrita e ocultação – <i>A Instância do rastro instituído</i> derridiana e o <i>traço unário</i> lacaniano.....	46
Capítulo IV - O que se fala e escreve sobre a letra – apresentação e discussão das ideias de Gerard Pommier e Jean Allouch.....	69
Parte II A marca – ou os desfiladeiros da inexistência.....	106
Capítulo V - Da existência (necessária) de Deus à inexistência da letra: Spinoza e o negativo lacaniano.....	107
Capítulo VI - Por que <i>leitura</i> ?.....	136
Capítulo VII - O caráter decisivo da leitura.....	157
Conclusão.....	183
Referências Bibliográficas.....	193

Introdução

Mon refuge au pied de Zhing-nan

Wang Wei

Au milieu de l'âge, épris de la Voie
Sous le Zhong-nan, j'ai choisi mon logis
Quand le désir me prend, seul je m'y rends
Seul aussi à connaître d'ineffables vues...

Marcher jusqu'au lieu où tarit la source
Et attendre, assis, que montent les nuages
Parfois, errant, je rencontre un ermite :
On parle, on rit, sans souci du retour¹

O horizonte e os seus rastros são lidos – lidos como a forma das árvores que carregam a linha dos olhos pelas ruas e casas da paisagem; lidos no rosa que se dispersa, pois, esse horizonte não poderia ser um qualquer: é aquele do sol que está na iminência de se apagar, aqueles últimos oito minutos de um dia quando a luz que percorre invisível o espaço está a ponto de se eclipsar. O horizonte se lê na sua forma como aquilo que imaginamos sem deriva com os olhos. Ali, como tudo que fosse, encerrado e satisfeito na sua imagem.

O que seria de uma imagem como essa sem uma fala e narrativa a seu respeito? Ora, em se tratando de um texto escrito, a imagem sequer poderia se fazer imaginar... ela precisa ser *lida* através destas palavras. A imagem que tem esse efeito de se fazer

¹ Poema *Mon refuge au pied de Zhing-nan*, de Wang Wei, traduzido por François Cheng (CHENG, 1996, p. 197)

imaginar encontra na satisfação do seu vislumbre o *limite* das palavras que precisam se desfazer para nos fazer vê-la.

Este pequeno esquisso de palavras trançadas buscando a satisfação de uma imagem serve de introdução ao problema proposto por esta tese: aquele de analisar os efeitos de *cura* a partir da *leitura* da letra em uma análise. Vamos direto ao ponto (talvez de fuga): partimos da hipótese sobre a existência de uma diferença entre a concepção de *escrita* e a concepção de *leitura* na obra de Jacques Lacan. Esta hipótese se fundamenta nos desenvolvimentos do seminário *L'identification* (LACAN, 1961-62) a respeito do conceito de traço unário, com a distinção ali feita entre *leitura* do rastro [*trace*] e *escrita* do traço [*trait*]. Toda a primeira parte desta tese se concentrará na depuração desta diferença e na introdução da nossa hipótese sobre o *efeito de cura* se dar na leitura e não na escrita. O que dizer a respeito?

O inconsciente é estruturado como uma linguagem, enquanto sistema que se escreve e que permite ler a fala. Sem esse sistema de linguagem a fala não poderia ser escutada e interpretada. Trata-se de uma premissa pensada a partir da ideia de um nascimento da escrita, desenvolvida por Jacques Lacan no seminário IX (Ibid.). Porém, segundo sua hipótese, a escrita teria uma origem diferente daquela do significante e apenas se associaria à fala num certo momento histórico, permitindo assim trabalhá-lo e elaborá-lo (o significante). Lacan desenvolve um raciocínio sobre a origem da escrita ligada à *leitura da Coisa*, segundo certas noções, tais quais *effaçons*, *escrita do significante* e *traço unário*, ao tratar da junção escrita e fala (o que podemos desde já denominar como escrita fonética). Eis uma problemática que trabalharemos detidamente no texto e que surge na obra lacaniana no seminário *L'identification* (Ibid.), quando o psicanalista cunha o conceito de traço unário. Neste seminário se encontram algumas formulações curiosas e inabituais do psicanalista, que chamaram a nossa atenção e criaram o nosso desejo de investigá-las e fazê-las avançar em relação ao tema maior da letra. A saber: as hipóteses sobre um *Nascimento* da escrita e sobre a existência de uma *escrita em latência* na fala. Será necessário muito trabalho nos próximos capítulos para desenvolver suficientemente esses propósitos e elaborá-los. Porém, para introduzir sua complexidade, digamos que na confluência de um *nascimento* e de uma *latência* se decanta uma dissonância de entendimento entre *leitura* e *escrita*. A nossa hipótese é de que seria naquilo em que a leitura toca o real da Coisa que se encontraria o efeito de cura da letra.

Por que cura?

Numa época em que prevalece a tendência de uma “positividade curativa”, com diversos discursos “terapêuticos” que transformam os dilemas e dores humanos em trabalhos de engenharia mental (ou gozo algorítmico), não seria um risco ou até mesmo uma contradição falar de efeito de *cura* da letra? Não estaríamos, deste modo, correndo o risco de fazer uma reflexão psicanalítica cair no caldeirão das terapêuticas atuais, produzindo uma espécie de “magia que apenas a leitura traria”? Entendemos como efeito de cura, não uma ação positiva apaziguadora e charlatã, mas um *esvaziamento*, a desestruturação de sentidos que uma leitura da fala poderia produzir. Na toada desta discussão, traremos para o debate as ideias de inexistência, de Vazio mediano e daquilo que seria *suficiente*. A primeira é desenvolvida por Lacan a partir do seminário XIX (LACAN, 1971-72/2011); a segunda é oriunda do pensamento chinês que o teria influenciado a partir da década de 1970 (CHENG, 2016) e a terceira alude à discussão sobre a ética na psicanálise em referência às ideias de Aristóteles (ARISTOTELES, 2004).

Defender a leitura em relação aos efeitos de cura é, ao contrário, se colocar contra os discursos curativos atuais, nos quais, por não importa qual meio (seja ele por mensagens de *coachs*, odores de óleos essenciais, picadas de abelha, etc) bastaria “escrever” alguma coisa nova na vida, reprogramar o cérebro, para “curar”. Um desenvolvimento rigoroso sobre a pergunta *o que é leitura?* poderia limitar esse pensamento, porque para ler sempre será necessário *tempo*.

A fim de oferecer uma ilustração rápida dessa problemática, pensemos no surgimento de um ato falho ou de um sonho durante a análise. Podemos considerar que essas formações do inconsciente pertencem ao campo da escrita; porém, não é suficiente que se escrevam para gerarem efeitos, é necessário que elas além de escritas sejam lidas (ou ouvidas). São formações que implicam por si só leituras, como uma espécie de *atravessamento* na sua literalidade.

Por efeito de cura, entendemos a possibilidade de dissolução de sintomas, com a abertura, a partir da angústia, para a criação de outras formas de gozo. Não bastaria apenas *uma* leitura ou uma interpretação, na medida em que a análise se desenvolve através da repetição; nossa hipótese, todavia, é aquela de que toda *leitura da letra* traz algo desse efeito, segundo a temporalidade própria de cada análise. É nessa

medida que utilizaremos no texto o termo *efeito de cura*, com a ressalva de que não se trata de fim do tratamento, mas como efeito que possibilitaria, com o tempo, desfazer nós de sentido.

Vale sublinhar, contudo, que esse efeito não garante uma *cura*. A aposta é que seja possível que sintomas se desfaçam e que o analisando invente novas formas de gozar da vida, mas nada (não) garante, necessariamente, diminuição do sofrimento. Isso será melhor tratado no desdobramento desta tese, porém, cabe desde já ressaltar esse ponto a fim de se evitar leituras ingênuas sobre a possibilidade de cura pela letra. Pois, como falávamos, cura é um significante frequentemente empregado no viés místico ou canalha, a partir de promessas milagrosas como as supracitadas. Ora, e por que então utilizar justamente esse termo para tratar de tal tema da análise?

Partimos de uma ideia de cura ligada à problemática das relações entre verdade, saber e sofrimento, cuja frase expressa por Lacan (1973) em *Télévision*, condensa: “A cura (*guérison*) é uma demanda que parte da voz de um sofredor, de alguém que sofre de seu corpo ou de seu pensamento.”² (Tradução modificada, LACAN, 1973, p. 17). O termo *guérison* pode ser traduzido por cura, mas tem ao mesmo tempo relação com as nossas noções de reestabelecimento e tratamento. Esmiuçaremos essa discussão no primeiro capítulo. Em linhas gerais, a ideia de cura remonta à noção grega de cuidado de si, ou *cura sui* na tradição latina. Como define Dunker (2011): “O que está em causa aqui são condições pelas quais um sujeito pode enunciar e praticar uma forma de vida conforme a verdade que será produzida sobre si no espaço de sua relação com o outro.” (P. 198). Não se trata de retorno a um estado anterior, mas antes de uma postura frente ao cuidado e ao saber, numa relação com a verdade. “Há uma afinidade entre curar, dirigir e governar que atravessa a história do cuidado de si como uma metáfora fundamentalmente ligada ao tempo” (Ibid., p. 207). Todavia, a clínica psicanalítica não se reduz a uma cura, muito menos ainda à noção de cuidado de si. O primeiro capítulo será dedicado a elaborar rigorosamente esse campo. Nessa empreitada, outro ponto a ser desenvolvido é a ideia de efeito *terapêutico* da letra (POMMIER, 1993). Nossa hipótese é de que haveria algo a mais que um dito *efeito terapêutico* e eis aqui mais uma das razões pela escolha do significante *cura*.

² *La guérison, c'est une demande qui part de la voix d'un souffrant, d'un qui souffre de son corps ou de sa pensée...*

Em resumo, nossa hipótese toca o quadro do *efeito de cura* a partir da diferença entre leitura e escrita, associando a escrita ao significante, ao registro simbólico e a leitura ao real. Entretanto, colocar a discussão nesses termos introduz um paradoxo: para que algo seja lido, é necessário que ele antes tenha sido escrito. Como, desse modo, afirmar que a escrita não tem efeito numa cura? Supomos que, enquanto elaboração do significante, certamente ela tem efeitos, efeitos de elaboração de uma fonemática através da qual algo se escreve na fala. Mas um efeito de cura só seria alcançado na medida em que o sujeito leia, se dê conta do que se formou à sua revelia. Em termos freudianos, é como se só aí o recalque tivesse de fato driblado a censura, o que geraria uma descarga libidinal e reconhecimento de uma pulsão inconsciente. O caminho não é, contudo, tão simples quanto essa descrição “fenomenológica”. Para além de uma descarga libidinal, *leitura* tem a ver com uma concepção de resto e de marca: algo que não se encerra facilmente, que ao mesmo tempo “guia” e resiste à escrita.

Partimos do entendimento de que quando alguém se presta a falar sobre sua angústia, uma organização significante se desvela e se escreve na sua fala. A escrita, deste modo, intervém na fala, a *translitera* (ALLOUCH, 1984). Podemos dizer que se trata de sistematizações da instância da letra, de uma escrita que vem elaborar o significante. A análise e a verdade giram em torno de sistematizações como essa, depurando e ordenando o que teria sido recalçado. Paralelamente, aos poucos se demarca um resto que nunca é inteiramente assimilado como sistema, mas que pode ser lido como *marca*.

A escrita nas suas inúmeras sistematizações de cadeias significantes faz a análise durar; a leitura seria assim a lembrança de um resto nunca sistematizado, a insistência de um objeto sobre o qual a escrita não conseguiu jamais inteiramente transliterar. Podemos por ora dizer que um efeito de cura se daria na falha da sistematização do significante, quando esse objeto pode ser lido no esvaziamento do seu nó de sentido.

Repetição

Diante disso, um outro conceito, considerado por Lacan como um dos quatro fundamentais na psicanálise (LACAN, 1964/1973), deverá ser analisado em relação ao problema levantado. Trata-se da repetição. Seja ela simbólica (*automaton*) ou real (*tiqué*), será necessário se perguntar: como podemos pensar a repetição em termos de leitura e escrita? Se é através da e pela repetição que uma análise dura, como forma de “gastar” algo que insiste em voltar para o mesmo lugar, podemos pensar que a repetição *escreve*, ou seria ela antes *leitura*? Se pensarmos a repetição da cadeia significante (*automaton*), poderíamos supor que ela escreveria sempre os mesmos significantes, ou o retorno desses significantes poderia ser considerado como leitura de um mesmo “dilema” do ser falante, estruturado como sujeito segundo um discurso? E em relação à repetição enquanto acontecimento real (*tiqué*), é possível pensar na contingência de um evento como escrita de algo ligado ao objeto da angústia, ou como leitura do vazio desse objeto? Estamos diante aqui de perguntas muito complexas que serão retomadas mais à frente na tese. Construí-las amarradas a esse conceito fundamental chamado repetição oferece uma análise importante do desdobramento de um tratamento analítico, segundo uma tomada do inconsciente enquanto *texto*. É impossível pensar na temporalidade de uma análise sem pensar na repetição. Deste modo, o que se escreve e o que se lê precisarão ser analisados segundo sua temporalidade particular.

Referências

Em nossas trajetórias de vida talvez elejamos referências como formas de sermos tolos. A tolice é uma paixão que condensa na virtude de viver um tempo necessário para cada “etapa” do percurso. Nesta tese, elegemos algumas referências que nos ajudaram a colocar o problema e a confrontá-lo. Elegemos referências como uma tolice necessária para *errar* no campo da letra lacaniana, errá-la e gastá-la, orientando-nos por uma outra tolice que nos permitiu confrontar alguns *nomes*: a tolice de distinguir a letra por *leitura* e *escrita*. É assim, por exemplo, que passaremos por três obras, duas de comentadores lacanianos e outra dedicada de maneira singular à escrita, quais sejam: *Naissance et Renaissance de l'écriture* (POMMIER, 1993), *Lettre*

pour lettre : transcrire, traduire, translittérer (ALLOUCH, 1984) e *De la Grammatologie* (DERRIDA, 1967/2011).

Jean Allouch elabora uma interpretação séria e perspicaz da letra e sua sistematização pelo conceito de *transliteração*. Porém, ao desenvolver o sistemático das leituras pelo atravessamento de dois sistemas de escrita, parece não explorar o bastante o que permanece como rastro de uma leitura que não toda poderá ser sistematizada pela *fonética* da letra. Pontuemos: o autor não desconsidera esse campo, mas a transliteração passa, necessariamente, pela fala como forma de escrita – pela escrita fonética. Um resto resiste através das sistematizações, cuja poética nos interessa analisar.

Pommier, por sua vez, ajuda-nos a pensar a ideia de *Nascimento da escrita*, desenvolvida por Lacan no seminário IX, num contexto no qual o psicanalista fazia avançar o tema da escrita. Sua leitura sobre o sagrado, sobre o corpo, terá um interesse especial para esta tese – naquilo em que há trabalho sobre o conceito de gozo. Observaremos também como, de um modo muito paradoxal, Pommier defende o primado do significante em relação à escrita. Por fim, a ideia de *não existência* do falo materno, trabalhado em consonância com a ideia de um corpo real, será um ponto de discussão importante para nos ajudar a desenvolver o tema da *inexistência* avançado por Lacan no seminário XIX.

Finalmente, Derrida. Como se sabe, este filósofo se dedicou ao trabalho sobre a escrita e desenvolveu discussões importantes com a psicanálise que muitas vezes são desconsideradas pelos psicanalistas. Trabalharemos a ideia de *arque-escrita* em paralelo com o conceito de *traço unário* lacaniano. Além disso, traremos para o debate alguns comentários de Major (MAJOR, 2002) sobre o conceito de letra em Lacan. Como dirá esse autor:

Em função da hipótese elaborada – a de que a linguagem é a condição do inconsciente e que a circulação da letra condiciona o sistema de desvendamento da verdade, que por sua vez é a condição de uma lógica do significante, ou a de que o inconsciente se revela como um conjunto de rastros que a linguagem lê conectando-os entre si e buscando dar sentido a essa leitura ou desvendar o seu sentido –, construiremos uma interpretação muito diferente da direção ou dos trajetos de uma análise, de seu percurso ou de seus caminhos, de seus objetivos e de seu fim. (Ibid., p. 61)

Este trecho traz um espírito de discussão que é caro para esta tese. Estamos totalmente de acordo com o fato de que a forma como se considera a linguagem na sua relação com o inconsciente condicionar entendimentos distintos da direção da análise, dos seus objetivos e de seu fim. De um lado, há um entendimento da linguagem como condição do inconsciente – aquilo a partir do que o inconsciente se estrutura como uma linguagem. A letra é aqui efeito do significante, há uma prevalência da fala sobre a escrita. A hipótese seria que aqui se trataria do primeiro ensino de Lacan, da conceitualização da letra como *estrutura localizada do significante* (LACAN, 1957/1999). Em resumo, da letra sendo usada apenas no sentido de uma fonemática.

De outro lado, pensar o inconsciente como conjunto de rastros que a linguagem lê traz uma concepção de escrita separada da concepção de fala. A linguagem lê os rastros; através da linguagem há um esforço em sistematizá-los a partir de uma *fonemática*. Desta maneira, haveria algo no que tange ao inconsciente para além da fala. Trata-se da concepção de inconsciente sobre a qual nos baseamos nessa tese, e que começa a aparecer na obra lacaniana a partir do momento no qual o psicanalista pensará num “Nascimento” da escrita. A ideia de um nascimento é pouco usual na obra de Lacan e à primeira vista parece até mesmo contraditória. Como pensar em um nascimento, em uma origem, sem cair numa metafísica? Veremos como o psicanalista resolve esse problema. Além disso, é nesse momento que também surge uma afirmação da escrita como função latente da linguagem. Trata-se do seminário IX, da ideia de traço unário. Na primeira parte desta tese, toda e qualquer discussão terá como referencial este seminário. Depois de trabalhado seu campo, avançaremos buscando nos aprofundar na ideia de *rastro*, segundo uma concepção de *poética do rastro*.

Será assim que na segunda parte desta tese nos debruçaremos em uma discussão sobre a ideia de *inexistência* trabalhada por Jacques Lacan a partir da referência da matemática de Frege e recorrendo ao pensamento de Spinoza, para quem a *existência* de Deus seria *necessária*, a fim de diálogo e comparação. Na sequência, nos concentraremos especificamente no tema da *leitura*, analisando-a segundo uma concepção de poética que o pensamento chinês nos fornece, seguindo os comentários de *François Cheng* sobre a obra lacaniana. E por fim, a discussão se voltará à Ética na psicanálise.

Assim posto, espero que os próximos capítulos sejam uma aventura assaz interessantes para quem por seus olhos quiser atravessar sua leitura e que possam, pelos problemas colocados, depurar essa noção tão interessante e difícil de qualificar que é a letra para Jacques Lacan.

Parte I

Vestígios e escrita: a elaboração de uma sistemática da letra

Capítulo I

Efeito de cura pela letra: discussão sobre o cuidado de si, efeito terapêutico, saber, sofrimento e verdade

Pensando a estrutura do tratamento psicanalítico a partir do ato, Dunker (2011) discorrerá acerca do *efeito de travessia* de uma análise. Não apenas enquanto travessia da fantasia, mas também “(...) *uma travessia da transferência (sua dissolução), uma travessia da angústia (redução à sua forma cristalina) e uma travessia de analisante a analista (passagem)*” (p. 328). Nesse sentido, haveria sempre uma travessia no horizonte da análise e talvez o que nomeamos como *cura* pudesse ser interpretado como efeito de um atravessamento. Antes de nos concentrarmos no tema da cura e da escolha por essa palavra para falar dos efeitos da leitura da letra numa análise, acompanhemos os desenvolvimentos desse autor num livro no qual o tema da constituição da clínica (Ibid.) nos ajudará a pensar o nosso problema.

Tratando do início e entrada em análise, ele dirá:

Vemos que não é a função do sofrimento que constitui critério para a análise, mas a fratura do saber e a posição do sujeito diante desta fratura. Igualmente, não é a dimensão de mal-estar que autoriza a entrada em análise, mas a disposição para nomear este mal-estar. Finalmente, não é a existência do sintoma que promove o ato, mas o reconhecimento de que nele se localiza um objeto de gozo. (Ibid., p. 336)

Dizendo de um outro modo, não é só pela existência de angústia que se constitui uma análise, mas esse estado de fratura em relação ao saber e a posição ocupada pelo sujeito diante disso que parece saber para além de si. É necessária uma certa *disposição* para iniciar uma aventura visando nomear e “reconhecer” o que na estrutura paradoxal da demanda se esconde como objeto de gozo, diante do qual há horror em saber (LACAN, 1971-72/2011). O fato de algo não ir bem com o sujeito, de fazê-lo se sentir mal (sintomal) (QUINET, 1993) não basta para a constituição de uma travessia: é necessário que o sujeito se autorize e se “aceite” como *dupe* (tolo, enganado) do inconsciente (LACAN, 1973-74). Certamente, a função da angústia será

de suma importância aqui. Mas, apenas se modulada ao tratamento, como fonte de demanda de cura. Ora, se a cura (*guérison*) é uma demanda que parte da voz de alguém que sofre (LACAN, 1973), cabe ao analista escutar essa demanda segundo sua estrutura paradoxal, traduzida por Lacan na frase “*Peço que me recuse aquilo que te ofereço porque não é isso*” (LACAN, 1971-72/2011). Ou seja, cabe ao analista escutá-la e se abster de responder ao seu “chamado”, para permitir ao sujeito a construção de uma questão a partir da retificação subjetiva, que dá início à análise. É certo, entretanto, que em alguns momentos um horizonte terapêutico seja importante para modular a angústia e como forma de manejo de transferência; trata-se de momentos nos quais o analista *parece* responder ao chamado da demanda de cura. Porém, frisemos que a cura não pode ser resumida à diminuição do sofrimento.

Pommier (1993) fala de um efeito terapêutico da letra. Não excluimos totalmente essa hipótese, mas preferimos usar o termo *cura* por pensarmos que ele abarca melhor toda a problemática do campo. A barca da cura atravessa a história com metáforas náuticas (DUNKER, 2011), cuja ideia de deriva e travessia tem um papel fundamental. Talvez não seja à toa o comentário de Lacan (1964), ao traduzir *trieb* por *pulsion*, que na falta desse significante restaria o termo *derive* em francês. Mais ainda: talvez não seja à toa que no primeiro texto onde a palavra *lettre* se associa ao termo significante, qual seja *O seminário sobre a carta roubada* (LACAN, 1955/1999), Lacan parta de uma ideia de *lettre en souffrance*, que podemos traduzir como *carta atrasada, extraviada*, trazendo também a questão da deriva.

Contrapor efeito terapêutico a efeito de cura parece-nos fundamental para entender o problema. Segundo Pommier (1993), o efeito terapêutico da letra se refere à possibilidade dissolução de sintomas, diminuição da angústia, ao se interpretar as formações do inconsciente nas quais letras são produzidas. Não discordamos disso, mas acreditamos que *efeito terapêutico* restringe o alcance dos efeitos de leitura da letra. Para podermos melhor apreciar essa diferença, cabe distinguir três pontos: cura, terapia e clínica. Dunker (2011) constrói um raciocínio nesse sentido para tratar da constituição da clínica psicanalítica, raciocínio esse que merece ser apresentado para o avanço do problema:

Ele associará o ato à tradição ligada à cura, o discurso à terapia e o tratamento associado à clínica (Ibid., p. 352) e prossegue fazendo uma distinção entre cura e clínica:

A diferença entre *clínica* psicanalítica e *cura* psicanalítica, que ficou pressuposta no argumento anterior, é relevante. Esta diferença costuma ser descartada no uso corrente que fala da experiência da clínica como uma espécie de equivalente do método de tratamento, e este é frequentemente reduzido a um dispositivo. Como vimos, a noção de posição, de onde deriva a de dispositivo, é central para o entendimento dessa formalização do método de tratamento. Um dispositivo é um conjunto articulado de lugares, posições e operações, que traduzem conceitos e fatos de experiência, tornando legível uma rede de estratégias e táticas.

(...)

A cura tem por horizonte a verdade, tal como a teoria lacaniana do ato psicanalítico. A clínica tem por referência o real, tal como vemos na teoria lacaniana dos quatro discursos. (Ibid., p. 353)

Desse modo, entram em jogo dois outros conceitos: verdade e real, cura ligada à verdade e clínica ligada ao real. Essa associação se refere a uma mudança no final da década de 1960 na obra lacaniana, qual seja: a passagem da noção de *ato analítico* para a de *discurso analítico*. Porém, o autor (Ibid., p. 352) faz questão de sublinhar que não se trata de o novo método de formalização (os discursos) completar o anterior; haveria uma perda na passagem da noção de ato para a noção de discurso.

De todo modo, a teoria dos discursos traz consigo um esforço importante no que tange à formalização. E justamente o conceito de letra é usado nesse exercício. Se nos pautarmos na relação clínica-tratamento-real, não seria melhor associar os efeitos da letra ao tratamento? Não seria melhor ao invés de dizer *efeitos de cura* da letra utilizar *efeitos de tratamento* da letra? Ora, a letra com o avanço da obra estará cada vez mais associada ao real, enquanto materialidade da escrita fazendo fronteira entre os registros simbólico e real, e entre os conceitos de gozo e significante (LACAN, 1971/2001). Por que, então, não preferir nomear como *efeitos de tratamento da letra*?

Primeiramente porque se trata de uma associação muito rápida. Ela desconsidera algo muito importante que é a relação entre discurso e terapia. Uma coisa é a formalização dos quatro discursos, ligada ao real e à clínica; outra coisa é o efeito terapêutico ligado à estrutura discursiva da fala, suas interrupções, seus cortes,

sua economia de gozo e satisfação. Além disso, os efeitos de leitura da letra não têm a ver só com o que se pode formalizar num tratamento psicanalítico, nem com o que se pode desfazer enquanto sintoma e significados; têm a ver também com a verdade, com o que na angústia leva a uma experiência de deriva. Não esqueçamos que falamos das formações do inconsciente como *atos* falhos, como *erros*, como o que se escreve, num certo sentido, à deriva.

Como vimos através da ideia de cuidado de si – na versão grega da *epimeléia heauton* ou na variante latina da *cura sui* – trata-se de uma experiência de produção da verdade e não apenas de negação do sofrimento. Aqui a ideia de mal-estar ou de angústia é essencial. A cura admite uma direção, um sentido, um horizonte e não necessariamente um fim, uma terminação ou um produto. (Ibid., p. 418)

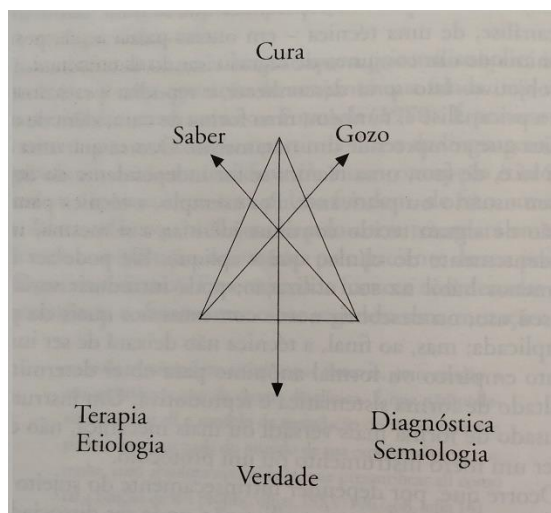
Portanto, na cura, trata-se dessa experiência de indeterminação, através da qual o que se visa não são necessariamente os efeitos terapêuticos, mas uma relação com a verdade. Nessa relação, surge a medida da angústia que orientará uma análise na medida em que ela aponta para o objeto *a*. As formações do inconsciente e suas leituras fazem parte do campo da escrita, não de uma escrita que vise uma formalização da clínica, mas de uma escrita que escape, que se constitua tolamente no sujeito, esse que na análise se aceita *dupe* do inconsciente. A escrita de formalização é de fato um passo importante na obra lacaniana e talvez em muitos momentos possa se orientar numa experiência de indeterminação e associação livre, servindo-se de atos falhos, sonhos, como durante a análise; mas ela é um exercício de construção *a posteriori*.

Antes de finalizarmos essa discussão, cabe analisarmos mais um ponto. Referimo-nos à materialidade do inconsciente, de onde parte tanto a ideia de formalização, quanto a ideia de efeitos de cura. Ao tratar das novidades da escuta psicanalítica e da constituição de sua clínica, Dunker (2011) dirá:

A escuta torna-se, assim, essência desse novo projeto clínico. Escuta metódica, atenta ao detalhe, à pequena incongruência, ao deslize, à repetição ou à ruptura da fala. Flutuante e aberta a interrupções, insistências e silêncios do discurso. Tal escuta trará para o centro da cena clínica aquilo que o olhar médico deixava na sombra. A psicanálise pode ser assim definida como método de escuta e intervenção sobre a fala, mas também como método de leitura da escrita que constitui a materialidade do inconsciente. (p. 439)

É no que toca à materialidade do inconsciente que a leitura da letra tem efeitos de cura numa análise. Materialidade ou *moterialité* (LACAN, 1975/1998), aquilo em que na letra e na palavra fazem fronteira entre o simbólico e o real. Estamos diante de uma discussão que desenvolveremos mais à frente na nossa tese, mas que cumpre aqui como argumento para apontar que sua produção enquanto formações do inconsciente segue a correnteza da associação livre e da letra à deriva. A aposta de falar livremente e a atenção flutuante por parte do analista têm a ver com campo da cura em psicanálise, segundo uma origem que remete ao cuidado de si.

Para finalizarmos esse tópico, cabe discutir um esquema proposto por Dunker (2011) no que tange à relação entre terapia, diagnóstica e cura. Trata-se de uma formalização, com o uso da figura geométrica do triângulo e de alguns vetores. Em cada vértice se encontra um desses termos, terapia, diagnóstica e cura, e de cada vértice parte um vetor. Da cura parte o vetor *verdade*, que atravessa o lado terapia-diagnóstica. Da terapia parte o vetor *gozo* que atravessa o lado cura-diagnóstica. E da diagnóstica parte o vetor *saber* que atravessa o lado cura-terapia. Vejamos um trecho sobre o lado cura-terapia:



Na superfície que liga a cura à terapia, encontramos o trabalho de decifração do inconsciente, a interpretação e a construção da fantasia, que responderia pela noção de causalidade. Esta superfície é atravessada pela dimensão do saber que uma análise pode produzir para um determinado sujeito sobre seus sintomas e seus modos de funcionamento intersubjetivos. Trata-se aqui do deflacionamento dos ideais, da rearticulação das identificações e do trabalho clínico em torno das noções de narcisismo e castração. (Ibid., p. 481)

Nesse lado, que é atravessado pelo vetor saber, encontra-se o trabalho de decifração e interpretação. Pensamos que é aqui que se localiza a leitura da letra e o que defendemos como seu efeito de cura. Essa leitura pode produzir um saber e uma formalização, mas pensamos que essa ação se constitui *a posteriori*, partindo do vértice diagnóstica (e semiologia). Ora, mas para além da problemática da formalização e da letra, trata-se do lado terapia-cura; por que então preferir cura à terapia, nesse sentido? Como argumentamos atrás, comentando a noção de efeito terapêutico da letra (POMMIER, 1993), não excluimos a hipótese desse efeito que toca ao tratamento do gozo numa análise (do vértice terapia parte o vetor gozo). Além disso, o vetor gozo vem cortar a superfície cura-diagnóstica, sinalizando a existência de algo ligado à repetição, que não se resume nem à verdade, nem ao saber. Entretanto, no que tange à direção de uma análise, pensamos que falar de *efeito de cura* da letra é preferível porque traz no horizonte uma travessia e indeterminação, segundo a regra fundamental da associação livre. E paradoxalmente, a verdade é o que tem *menos* a ver com a letra. E é por ter *menos* a ver que preferimos o seu uso. Expliquemo-nos:

A letra se associa muito bem com a ideia de gozo, se pensarmos nos últimos desenvolvimentos de Lacan acerca da letra como litura, fronteira (LACAN, 1971/2001) e como *ab-sense* (LACAN, 1972/2001). Ela é ali tida como sem sentido, elemento material do inconsciente na fronteira entre o registro simbólico e seu funcionamento através do significante e o registro real e suas aparições através da repetição. E é por se encontrar assim na fronteira que serviria ao vértice diagnóstica para a construção de um saber – dito real no seminário XXI (LACAN, 1973-74). Mas na direção de uma análise, é a verdade e a angústia, associadas ao campo do cuidado de si, que fazem o tempo agir e uma análise *curar* – como se cura um bom queijo mineiro para produzir pão de queijo. É assim, tendo *menos* a ver com a verdade, que pensamos no efeito de *cura* da leitura da letra. Efeito que não faz bastar “uma letra”, “uma interpretação”, mas que faz durar e curar uma análise.

Todavia, há ainda algo a mais no termo cura que pontua um antes e um depois, marcando, desta forma, um fim. Não é à toa Lacan preferir o termo *guérison* ao termo *cure* em francês. Nessa língua, a palavra *cure* se associa principalmente à ideia de

cuidado e de tratamento. É a palavra *guérison* que traz consigo mais o sentido de um fim, de algo que cessa. Desta forma, pensar na questão da verdade e da deriva ajuda a entender os efeitos de leitura da letra numa análise, na medida em que duram e implicam a instauração de uma experiência temporal quando na entrada de uma análise; entretanto, há algo da *cura* que implica um fim e um *cessar*. Sem um fim não haveria efeito. Nada seria marcado na leitura, ela tenderia ao inócuo. É, deste modo, porque algo acaba em alguma medida que há um efeito de cura, segundo a acepção do termo *guérison*. A estrutura paradoxal da demanda por uma cura faz a análise durar; ao ser manejada pelo analista, gera enigmas e uma espécie de desejo de saber, sem o qual o sujeito não se aceitaria *dupe* e guiado por aquilo que não sabe. Essa estrutura paradoxal se repete, se gasta, mas é porque alguma coisa pode acabar que o sujeito aposta numa análise. Ele não demanda por uma cura inócua, há algo na sua dor que quer um fim.

Portanto, para além da experiência do cuidado de si e do tempo de duração de uma análise, pensar no efeito de cura na leitura da letra traz consigo o que se marca como um antes e um depois. Pensamos que (não) toda leitura da letra faz cessar algo da ordem do real, permite que se acesse aquilo que não cessa de não se escrever. Trata-se do que na leitura se remete a uma *marca*. Retornaremos a isso na segunda parte desta tese.

Para podermos avançar na nossa elaboração, faremos no próximo capítulo uma retomada das noções de *effaçons*, *rastro*, *traço* e *trauma*. Trata-se de um percurso necessário que nos ajudará a desenhar um primeiro momento na obra lacaniana no qual o psicanalista se serviu do conceito de letra para adentrar no campo do real. Além disso, poderemos com essa discussão diferenciar melhor os termos *leitura* e *escrita*, justificando o porquê da distinção. Na sequência, faremos uma discussão sobre as ideias de Jacques Derrida (1967/2011), a fim de refletir sobre a sua concepção de escrita e algumas aproximações possíveis dela com as ideias lacanianas.

Capítulo II

Coisa, Letra e Significante – discussão sobre os fundamentos e desenvolvimentos do conceito de letra

Neste capítulo retomaremos uma discussão feita na nossa dissertação de mestrado (SILVA, 2018), acerca de uma primeira mudança na economia conceitual da letra a partir do seminário IX. Trata-se da noção de traço unário que inaugura uma divisão entre leitura do signo e escrita do significante. Essa retomada é importante para refinar o entendimento sobre o efeito de cura pautado na leitura. Inicialmente, porém, será necessário passarmos pelo problema da Coisa colocado em *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1895/1996). Como se sabe, trata-se de um texto fundamental, cujo tema relativo às inscrições no aparelho psíquico e às irrupções de uma certa Coisa disruptiva nos ajudam a pensar nas formulações lacanianas sobre a letra. Retomá-lo deixará mais fino nosso entendimento quanto à relação entre o objeto e o traço. Em um segundo momento do capítulo, nos concentraremos propriamente nas formulações sobre o traço unário.

O projeto freudiano

Às voltas com as questões surgidas a partir da clínica da histeria, Freud se esforçará em teorizar o funcionamento do aparelho psíquico ao se servir dos recursos que lhe eram disponíveis segundo a ciência da época. Escreverá o *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1895/1996), texto fundamental onde criou uma hipótese sobre a existência de três tipos de neurônios e suas interações, com intuito de trabalhar a diferença entre o sistema perceptivo (Φ), o sistema psi (ψ) e a consciência (ω). Além disso, também criou uma hipótese sobre as *barreiras de contato* entre neurônios, antecipando de certo modo a teorização sobre as sinapses, feita apenas dois anos depois por Foster e Sherrington em 1897³.

Os traços mnemônicos, traços da memória e do inconsciente, são para ele fundamentados nessas barreiras de contato, na medida em que somente

³ Ver nota 3, página 350 (FREUD, 1985/1996).

determinadas quantidades de descarga de energia ativariam determinadas ligações neuronais, marcando um caminho e permitindo a retenção de impressões. Trata-se de uma forma muito interessante de pensar o sistema ψ . Pois, de certo modo, o que permitiria diferenciação na passagem de informação através dos neurônios seria aquilo que *barra*: essas barreiras enquanto espécies de impedimentos.

Se tomarmos como referência a teorização lacaniana sobre as ligações significantes, podemos fazer uma analogia entre essas barreiras e a barra que separa significante do significado no signo S/s; ou até mesmo, uma analogia entre elas e o fato de um significante nunca poder representar a si mesmo, de ser necessário um deslocamento para outros significantes, produzindo ligações entre S1 e os outros significantes S2. Ora, enquanto Freud cria uma hipótese biológica para explicar o fato de o aparelho psíquico poder reter informações, Lacan pensa numa ideia de barreira num sentido linguístico para explicar o que se supõe como diferença entre significante e significado e, além disso, a ideia de cadeia significante. Os campos são distintos, mas a reflexão sobre algo que geraria impedimento e separação é fundamental. Permaneçamos por ora acompanhando o raciocínio freudiano e sua perspicácia, que pensa a hipótese dessas barreiras de contato para explicar a diferenciação entre o sistema perceptivo (Φ) e o sistema psi (ψ):

A hipótese de haver dois sistemas de neurônios, Φ e Ψ , o primeiro formado por elementos permeáveis e o segundo por impermeáveis, parece fornecer a explicação para uma das peculiaridades do sistema nervoso – a de reter e, ainda assim, permanecer capaz de receber. (FREUD, 1895/1996, p. 354)

Em relação à percepção, a ideia de Freud é a de que não poderia haver resistência na passagem de informação e nem retenção, na medida em que os neurônios perceptivos precisariam estar sempre aptos a novas excitações. Em contrapartida, o sistema ψ , com sua característica de retenção, seria aquele ligado à memória e à permanência de traços mnemônicos no inconsciente. De certo modo, é um funcionamento onde é possível *escrever* alguma coisa – se pensarmos na metáfora fundamental desenvolvida décadas depois em *Nota sobre o bloco mágico* (FREUD, 1925/2011). Porém, o sistema ψ não poderia tão somente oferecer resistência à passagem de energia. Haveria situações ligadas à reaprendizagem e à

transformação de impressões nas quais esse sistema neuronal deveria ser menos impermeável. Nesses momentos, entraria em jogo o chamado grau de facilitação (FREUD, 1895/1996), que consiste em tornar esses neurônios menos impermeáveis, com as barreiras de contato mais capazes de condução – desse modo, mais semelhantes ao sistema perceptivo.

O sistema perceptivo agiria como uma espécie de filtro, protegendo o aparelho psíquico das excitações externas. Trata-se do pedaço transparente de celuloide e do papel encerado na metáfora do bloco mágico (FREUD, 1925/2011, p. 258). Nesse sentido, essa “superfície” precisaria estar apta a receber as excitações (é sobre o que escrevemos no Bloco mágico) sem retê-las, pois, esta última ação ficaria a cargo do sistema ψ (ou da placa de cera). O contato com o mundo externo se daria, primeiramente, a partir do filtro. Ora, será importante um breve desenvolvimento em relação a isso. Enquanto sistema, estabelecendo contato com o que é externo, se difere deste externo na medida em que obedece a uma lógica de “codificação”. Ou seja: os pulsos neuronais através dos quais uma quantidade de energia entra pela percepção já são diferentes da coisa percebida. Este ponto é fundamental e merece toda nossa atenção: o objeto externo percebido é codificado pelo sistema Φ ; é “transformado” em pulsos neuronais.

Entretanto, haveria certas Coisas que seriam disruptivas para o aparelho psíquico e sua codificação: elas não seriam totalmente assimiladas, gerando uma grande quantidade de energia residual. Essa Coisa, mesmo que não exatamente assimilada, deixaria marcas no aparelho. Para tentar gerir isso que causou essa espécie de ruptura, entraria em jogo um princípio básico de funcionamento, qual seja, o princípio do prazer:

Os resíduos dos dois tipos de experiências [de dor e de satisfação] que acabamos de examinar são os afetos e os estados de desejo. (...) O estado de desejo resulta numa *atração* positiva para o objeto desejado, ou mais precisamente, por sua imagem mnêmica; a experiência da dor leva à repulsa, à aversão por manter catexizada a imagem mnêmica hostil. Eis aqui a *atração de desejo* primária e a *defesa* [repúdio] primária. (FREUD, 1895/1996, p. 374)

Na relação com a Coisa (aqui chamada de objeto) entrará em jogo para Freud a noção de princípio do prazer, enquanto uma modulação do aparelho psíquico que

tentará “codificar” as experiências com o mundo externo a partir da atração gerada (prazer) e do repúdio (desprazer). Continuando:

A linguagem aplicará mais tarde o termo *juízo* a essa análise e descobrirá a semelhança que de fato existe [por um lado] entre o núcleo do ego e o componente perceptual constante e [por outro] entre as catexias cambiantes no *pallium* e a componente inconstante: esta [a linguagem] chamará o neurônio *a* de *a Coisa*, e o neurônio *b*, de sua atividade ou atributo – em suma, de seu *predicado*. (FREUD, 1895/1996, p. 380)

Tal análise se refere a esse condicionamento do aparelho psíquico pelo princípio do prazer/desprazer; ou seja, se haverá atração ou repulsa diante da imagem mnemônica. Este princípio possibilita repetições no aparelho psíquico, enquanto caminhos facilitados para a descarga de energia. Ainda Freud não está tratando do paradoxo da repetição desenvolvido em *Além do princípio do prazer* (FREUD, 1920/2010) ligado às experiências traumáticas; a repetição aqui tem a ver com o próprio princípio do prazer, os caminhos marcados no aparelho. Embora seja o sistema neuronal (se pudermos assim nomeá-lo) que determinará o caminho de atração e repulsa, a presença da Coisa será fundamental, mas apenas teremos notícias dela a partir das marcas deixadas *lateralmente* no aparelho.

Lacan no seminário VII (LACAN, 1959-60/1986) dedicará várias lições para tratar desse tema. Colocando em questão os paradoxos do acesso ao real, dirá que o acesso à *realidade* é precário e que os comandos que dela traçam a via são tirânicos. Nesse sentido entraria em cena a defesa primária, que existiria antes mesmo de haver condições para o recalque (Ibid., p. 40). Leiamos o seguinte trecho e reflitamos:

Ao que nós somos levados a articular o aparelho de percepção? À realidade, certamente. Entretanto, se nós seguirmos a hipótese de Freud, sobre o que em princípio se exerce a governança do princípio do prazer? Precisamente sobre a percepção, e está aí a novidade que ele traz. O processo primário, ele nos diz na sétima parte da *traumdeutung*, tende a se exercer no sentido de uma identidade de percepção. Pouco importa que ela seja real ou alucinatória, ela sempre tenderá a se estabelecer. Se ela não tiver a sorte de se recobrir com o real, ela será alucinatória. Eis aí o perigo, caso o processo primário deslanche sozinho⁴. (Ibid., p. 40 e p.41. Tradução modificada)

⁴ A quoi sommes-nous amenés à articular l'appareil de perception ? A la réalité, bien sûr. Néanmoins, si nous suivons l'hypothèse de Freud, sur quoi en principe s'exerce le

A teoria da percepção desenvolvida por Freud se relaciona com a realidade, aquela que conteria os objetos da percepção. Essa percepção vem articulada ao princípio do prazer, categorizando os objetos percebidos e os ordenando segundo uma identidade de percepção. A identidade de percepção guiará o processo primário. Não importa se a identidade perceptual é real ou alucinatória, trata-se de um modo de funcionamento.

Enquanto o processo primário tenderia a uma identidade de percepção, o processo secundário se organiza segundo uma identidade de pensamento. Podemos notar como a *identidade* serve de ordenador estrutural do aparelho psíquico, permitindo o desdobramento de um funcionamento sistêmico. Mas, o que quer dizer identidade de pensamento?

Isso quer dizer que o funcionamento interior do aparelho psíquico (...) se exerce no sentido de um tatear, de um colocar à prova retificativo, graças ao qual o sujeito, conduzido pelas descargas que se produzem depois das *Bahnungen* já traçadas, fará a série de tentativas, de desvios que pouco a pouco o levarão a anastomose, ao atravessamento do colocar a prova do sistema no entorno dos diversos objetos presentes nesse momento na experiência. O que forma a trama do fundo da experiência é, se se pode se exprimir assim, a ereção de um certo sistema de *Wunsch*, ou de *Erwartung* do prazer, definido como o prazer aguardado, e que tende desse fato a se realizar no seu próprio campo de um modo autônomo, sem em princípio esperar nada de fora. Ele vai diretamente em direção à realização mais contrária a isso que tende a se desencadear.⁵ (Ibid., p.41. Tradução modificada)

gouvernement du principe du plaisir ? Précisément sur la perception, et c'est là la nouveauté qu'il apporte. Le processus primaire, nous dit-il dans la septième partie de la *traumdeutung*, tend à s'exercer dans le sens d'une identité de perception. Peu importe qu'elle soit réelle ou hallucinatoire, elle tendra toujours à s'établir. Si elle n'a pas la chance de se recouvrir avec le réel, elle sera hallucinatoire. C'est là tout le danger, au cas où le processus primaire gagne à la main.

⁵ Cela veut dire que le fonctionnement intérieur de l'appareil psychique (...) s'exerce dans le sens d'un tâtonnement, d'une mise à l'épreuve rectificative, grâce à quoi le sujet, conduit par les décharges qui se produisent d'après les *Bahnungen* déjà frayés, fera la série d'essais, de détours qui peu à peu l'amèneront à l'anastomose, au franchissement de la mise à l'épreuve du système environnant des divers objets présents à ce moment-là dans l'expérience. Ce qui forme la trame de fond de l'expérience, c'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, la mise en érection d'un certain système de *Wunsch*, ou d'*Erwartung* de plaisir, défini comme le plaisir attendu, et qui tend de ce fait à se réaliser dans son propre champ d'une façon autonome, sans rien attendre en principe du dehors. Il va directement à la réalisation la plus contraire à ce qui tend à se déclencher.

O pensamento se exercerá dessa forma guiado pelas facilitações e identidades. Um sistema erigido pelo prazer. Porém, nada disso é percebido pelo sujeito. A identidade de pensamento se dá de uma maneira inconsciente. Diferentemente do que chega ao sujeito de ordem perceptiva, vindo do mundo externo, o que se passa na estruturação do pensamento é por princípio não sabido. O sujeito apenas receberá na sua consciência signos de prazer e de desprazer (Ibid.). Cabe fazer observar como o termo *sistema* é aqui importante: trata-se da estruturação de um aparelho no qual algumas coisas se escrevem como caminhos e outras se apagam. Logo a frente neste capítulo veremos como a noção de traço unário ajudará Lacan a ler essa discussão.

Por ora, cabe fazer avançar esse movimento dos signos que chegam à consciência do sujeito. A fala tem um papel fundamental aqui: sem o grito que um objeto desagradável nos provoca, nós só teríamos uma noção do desprazer confusa e dependente do contexto circunstancial no qual ocorre. O grito leva à sistematização pela fala. “*A existência do feindlich Objekt como tal é o grito do sujeito*”⁶ (Ibid., p. 42. Tradução modificada). É o grito que assinala e faz existir na consciência o desprazer. Sem o grito como fala tudo permaneceria inconsciente. “*O inconsciente nós apenas o apanhamos no final das contas na sua explicação, nisso que dele é articulado a partir do que se passa em palavras*”.⁷ (Ibid., p. 42. Tradução modificada).

Vemos que por princípio o aparelho psíquico se estrutura como um sistema, guiado pelo princípio do prazer, e vai-se a isso juntando a fala, oferecendo por sua vez uma também sistematização a partir do significante. O grito não é palavra, mas traz consigo o apelo à voz, um chamado à nomeação. Prossigamos com o seguinte trecho:

O princípio de realidade governa o que se passa no nível do pensamento, mas não é senão na medida em que do pensamento retorna alguma coisa que, na experiência inter-humana, encontra um meio de se articular como fala, que ele pode, como princípio do pensamento, vir até o conhecimento do sujeito, no consciente

Inversamente, o inconsciente deve ser situado no nível dos elementos, dos compostos lógicos que são da ordem do λόγος [logos], articulados

⁶ L’existence du feindliche Objekt comme tel, c’est le cri du sujet.

⁷ L’inconscient, nous ne le saisissons en fin de compte que dans son explication, dans ce qui en est articulé de ce qui se passe en paroles.

sob a forma de um *ορθός λόγος* [orthos logos] escondido no coração do laço onde para o sujeito se exerce as passagens, as transferências motivadas pela atração e a necessidade, a inercia do prazer, e que farão para ele indiferentemente valer tal signo preferencialmente a um outro – na medida em que se possa vir à substituição do primeiro signo, ou ao contrário ver se transferir a ele a carga afetiva ligada a uma primeira experiência. ⁸ (Ibid., p. 43. Tradução modificada)

Esse trecho nos traz uma boa luz acerca da forma como Lacan no seminário VII lê a teoria freudiana sobre o aparelho psíquico, articulada ao conceito de significante. O não sabido do inconsciente deve ser situado no nível dos elementos, dos compostos lógicos – de uma ideia de *logos*, cabe ressaltar – que induzem e determinam certos signos em detrimento de outros, que a partir da articulação falada poderão ser conhecidos pelo sujeito. O ano é 1959; dois anos depois, entre 1961 e 1962, Lacan encontrará na noção de traço unário uma outra forma de pensar o problema, mais nitidamente articulada a uma reflexão sobre a escrita. Ponto de sua obra que discutiremos mais à frente, e no qual o conceito de significante será entendido a partir da letra.

Permanecendo em 1959, cabe dizer que a discussão aí é atravessada por um problema relativo ao estatuto da Coisa. Ele se insere no que tange à confluência do objeto e da realidade, e pode ser introduzido a partir de uma diferença entre *das Ding* e *die Sache*:

(...) Freud fala de *Sachvorstellung* e não de *Dingvorstellung*. Assim, não é por acaso que as *Sachvorstellungen* estejam ligadas às *Wortvorstellungen*, nos mostrando deste modo que há uma relação entre coisa e palavra. A palha das palavras não nos aparece como palha senão na medida em que nós dela separamos o grão das coisas,

⁸ Le principe de réalité gouverne ce qui se passe au niveau de la pensée, mais ce n'est que pour autant que de la pensée revient quelque chose qui, dans l'expérience interhumaine, trouve à s'articuler en paroles, qu'il peut, comme principe de la pensée, venir à la connaissance du sujet, dans le conscient.

Inversement, l'inconscient, lui, est à situer au niveau d'éléments, de composés logiques qui sont de l'ordre du *λόγος* [logos], articulés sous la forme d'un *ορθός λόγος* [orthos logos] caché au cœur du lieu où pour le sujet s'exercent les passages, les transferts motivés par l'attraction et la nécessité, l'inertie du plaisir, et qui feront pour lui indifféremment valoir tel signe plutôt que tel autre – pour autant qu'il peut venir à substitution du premier signe, ou au contraire voir se transférer à lui la charge affective liée à une première expérience.

e é primeiramente essa palha que carregou esse grão.⁹ (Ibid., p. 57. Tradução modificada)

Die Sache é frequentemente traduzido por coisa, com letra minúscula. Trata-se das coisas do mundo, de uma coisa articulada entre várias. Já *das Ding*, traduzido como Coisa com letra maiúscula, é da ordem do que não é articulável, do que não entra como termo do sistema psíquico. Coisa tem a ver com o campo do não sistemático, enquanto coisa (*Sache*) tem a ver com uma coisa dentre várias, pertencentes a um mundo estruturado como linguagem. Portanto, *Sache* é intimamente ligada a *Wort* (palavra), pois se trata de coisas que podem ser faladas e nomeadas. A palha é palha ao já ter sido separada do grão e o grão, por sua vez, deve ser separado das coisas. O grão das coisas é aquilo que pode ser articulado, na medida em que esteve envolto pela palha das palavras.

O princípio de realidade é feito, segundo a concepção desenvolvida no seminário VII (Ibid.), para isolar o sujeito da realidade (da realidade de *das Ding*), do mesmo modo que a homeostase biológica seria também uma forma de isolar o organismo da realidade externa. *Die Sache* tem desse modo a ver com o princípio de realidade, e *das Ding* com o real. Até mesmo o princípio de prazer será concebido em oposição a essa “realidade” de *das Ding*: tal qual a homeostase biológica, é uma forma de homeostase psíquica. E como na obra freudiana a ideia de Coisa se insere? Podemos analisar os desenvolvimentos logo atrás do *Projeto* (FREUD, 1885/1996), agora será necessário um comentário a respeito do complexo de *Nebenmensch* na direção de nossas elaborações:

Alguns estímulos de ordem endógena criariam um acúmulo de energia no aparelho psíquico. Trata-se do que Freud nomeia como *Not des Lebens*, e que Lacan prefere traduzir não pela aceção corrente de necessidades da vida, mas como estado de urgência da vida (ao considerar o caráter agudo em questão). Com efeito, ao invés de seguir o princípio da inércia, certa quantidade de energia se acumulará –

⁹ (...) Freud parle de *Sachvorstellung* et non pas de *Dingvorstellung*. Aussi bien n'est-il pas vain que les *Sachvorstellungen* soient liées aux *Wortvorstellungen*, nos montrant par là qu'il y a un rapport entre chose et mot. La paille des mots ne nous apparaît comme paille que pour autant que nous en avons séparé le grain des choses, et c'est d'abord cette paille qui a porté ce grain.

a ação motora sendo ineficaz de dispersar sua urgência. É o caso do bebê que chora por fome, por exemplo. Ele pode espernear, movimentar o corpo bruscamente – nenhuma ação sua implicará satisfação. Desamparado, ele necessitará de uma *ajuda alheia* de um *outro ao lado* que consiga ouvir o seu grito e interpretá-lo como uma fala. Trata-se do que Freud nomeou como complexo de *Nebenmensch*.

Esse complexo se divide em duas partes. Por um lado, há o que o sujeito isola como de natureza estrangeira, *das Ding*. Por outro lado, há aquilo que pode ser qualificável do objeto, que se tornará atributo e que entrará para os investimentos do sistema ψ como *Vorstellungen* primitivas. Ou seja, há uma divisão entre algo de natureza absolutamente estranha, *Fremde*, e algo do objeto que poderá ser qualificado como prazeroso ou desprazeroso.

O *Ding* como *Fremde*, estranho e até mesmo hostil, em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o trilhamento do sujeito. É sem dúvidas um trilhamento de controle, de referência, em relação ao que? – ao mundo dos seus desejos. Ele demonstra que alguma coisa, depois de tudo, está de fato aí, que, até um certo grau, pode servir. Servir ao que? – a nada além do que a se referir em relação a esse mundo de desejos e espera, orientado em direção ao que servirá aí a alcançar *das Ding*. Esse objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas – certamente, é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É de sua natureza que o objeto é perdido enquanto tal. Ele nunca será reencontrado. Alguma coisa está aí aguardando o melhor, ou o pior, mas aguardando.¹⁰ (LACAN, 1959-60/1986, p. 65. Tradução modificada)

Assim, *das Ding* orientará o sujeito. Terá efeitos na estruturação do aparelho psíquico, mas não pertencerá ao sistema como um termo definido, seus efeitos se darão pela negatividade de sua perda. *Das Ding* estaria na base da escolha da neurose, orientará a busca de prazer e desprazer do sujeito, porém, desde fora. Será uma espécie de elemento sempre externo e estranho, de partida perdido, sobre o qual

¹⁰ Le *Ding* comme *Fremde*, étranger et même hostile à l'occasion, en tout cas comme le premier extérieur, c'est autour de quoi s'oriente tout le cheminement du sujet. C'est sans aucun doute un cheminement de contrôle, de référence, par rapport à quoi ? – au monde de ses désirs. Il fait preuve que quelque chose, après tout, est bien là, qui, jusqu'à un certain degré, peut servir. Servir à quoi ? – à rien d'autre qu'à référer par rapport à ce monde de souhaits et d'attente, orienté vers ce qui servira à l'occasion à atteindre *das Ding*. Cet objet sera là quand toutes les conditions seront remplies, au bout du compte – bien entendu, il est clair que ce qu'il s'agit de trouver ne peut pas être retrouvé. C'est de sa nature que l'objet est perdu comme tel. Il ne sera jamais retrouvé. Quelque chose est là en attendant mieux, ou en attendant pire, mais en attendant.

a realidade virá se organizar. Essa é a concepção de Lacan nesse seminário (Ibid., p. 68): a realidade (do princípio de realidade) virá se organizar no mesmo lugar da realidade da Coisa. É interessante observar que Lacan, às voltas com essa problemática, cunhará o neologismo *extimidade* mais a frente nesse seminário (Ibid., p. 167) como a “exterioridade íntima” da Coisa, ao comentar o artigo de Ella Sharpe sobre a sublimação e a arte rupestre na escura caverna pré-histórica de Altamira.

Com o intuito de prosseguir tratando desse problema, sigamos com os comentários de uma autora que se debruçou sobre esse ponto, no que tange ao traumático na clínica. Berta (2015) desenvolve algumas hipóteses importantes que merecerão ser comentadas na direção dos nossos desenvolvimentos.

Tomando como referência o sistema percepção – consciência, apresentado por Freud em *Interpretação dos sonhos* (FREUD, 2015), Berta falará de uma primeira transcrição na entrada do sistema perceptivo. Entende-se essa primeira transcrição como a cifração necessária do mundo externo em símbolos mnemônicos para o funcionamento do aparelho psíquico. Localizar-se-ia aqui, segundo a autora, um sistema primitivo dos significantes, através do qual a Coisa sofreria um primeiro apagamento, uma primeira elisão. A Coisa está associada a algo do mundo externo que marca o sistema, mas que permanece apagado no psiquismo, porque a transcrição, o traço, obedece à lógica da escrita enquanto parte do sistema. Ao causar uma ruptura no aparelho, a Coisa não é totalmente transcrita: gera-se uma marca de algo que não se sabe muito bem o que é.

A autora direcionou sua análise para o texto *Interpretação dos sonhos*, mas é conhecida a influência dos esquemas neuronais teorizados primeiramente em o Projeto (FREUD, 1885/1996) sobre esse texto. Nesse sentido, nos permitimos acompanhar o seu comentário na direção deste capítulo:

As *Prägungen* das experiências de satisfação e das experiências de dor não são passíveis de serem inscritas nem transcritas, mas podem, pela intensidade, causar uma inscrição, muito embora permaneçam como “a Coisa” (*Sachvorstellung* ou *Dingvorstellung*). O signo da percepção – o signo do cambista – é essa inscrição (*Ws, Wahrnehmungszeichen*). Identidade de percepção significa que ainda não estamos ao nível da significação, mas que tivemos a marca, a inscrição que implica uma fixação pulsional. Na medida em que temos possibilidade de transcrição, a memória, em Ψ , vai *traçando* o mapa das facilitações. Assim, se gesta essa memória das experiências que

são o produto da *Versagung* da tradução – a mesma não seria possível sem essa condição de elisão”. (Berta, 2015, p. 99)

A inscrição da Coisa se daria como marca do que não pôde se inscrever, signo de algo que teria estado lá. Para Berta¹¹, trata-se de uma experiência traumática, de um furo no aparelho psíquico que o faz funcionar em torno disso que nunca é no fim cifrado e decifrado; que permanece como marca da ordem do real. Nesse sentido, a Coisa é associada ao objeto a, ao *extimo* e ao desejo indestrutível – teria a ver com o que se inscreve sem ser transcrito; com isso que se apresenta à percepção, mas que não é nunca inteiramente “codificado” em termos simbólicos. O que faria funcionar a repetição.

Cabe ressaltar que a Coisa freudiana não é qualquer coisa como algo externo, e sim essa Coisa nunca inteiramente assimilada, que irrompe no psiquismo deixando como marca aquilo que não se sabe muito bem marcar.

Os termos transcrição, tradução e transliteração foram desenvolvidos por Jean Allouch (1984) para tratar da escrita em psicanálise. Enquanto a transcrição tem a ver com a escrita de algo real (escrita de um puro som a partir de símbolos), a tradução tem a ver com a transmissão de um sentido conhecido (via imaginário) e a transliteração à passagem de uma forma de escrita para outra forma de escrita (ligada

¹¹ Em relação a essa discussão, o seguinte trecho da autora pode ser mais elucidativo: Em 1915, o que Freud denomina como *Sachvorstellung* (representação-coisa) ou (*Dingvorstellung*) é igual à imagem visual, tátil, acústica. No inconsciente e no pré-consciente *Objektvorstellung* (representação-objeto) divide-se em representação coisa e representação palavra.

Temos, então, uma possível combinação (simbólica) entre representação-coisa e representação-palavra no nível do Pcs. No lcs a representação ou ato psíquico permanecem sobreinvestidos; *das Ding* resta estrangeira. Entre Percepção e Consciência (um mesmo sistema): o Inconsciente é a peneira topológica. Se Freud parte da percepção como marca de origem, o problema que se lhe apresenta é, de saída, um problema econômico. Nas origens a questão se localizava no nível da facilitação, a qual dependia do nível energético do sistema e da sua regulação homeostática – Lacan nos orienta nesta leitura, no que foram seus primeiros seminários. A percepção se ligou à consciência, não sem o inconsciente que é testemunha da separação radical entre a palavra e a coisa (*das Ding*). Entre percepção e consciência, o inconsciente é a rede simbólica, mas também o que “não cessa de não se escrever”, ou seja o Real. Então, a *Prägung* traumática nos obriga a repensar isso que na percepção, por atropelo, se transforma em aquilo que não restará senão com o ônus de certo efeito de alucinação estranha. As considerações iniciais de Lacan sobre a *Prägung* traumática, sobre a teoria do significante e do significado, incluem essas diferenciações (BERTA, 2015, p. 119-120).

à instância da letra). Deste modo, para a autora (BERTA, 2015), a marca deixada pela Coisa não é sequer transcrita, permanece como falha onde o símbolo não sabe entrar. Restam, entretanto, esses traços (ou rastros) que não formam um sistema de escrita, mas que poderiam ser “contados” a partir da repetição. Será nesse sentido que apostará Lacan no seminário IX (LACAN, 1961-62) ao elaborar o conceito de traço unário.

O traço unário

As discussões sobre *das Ding* realizadas por Lacan no seminário VII (LACAN, 1959-60/1986) introduzem as discussões sobre o traço unário que serão empreendidas dois anos depois no seminário IX (LACAN, 1961-62). Neste tópico, trabalharemos o seu desenvolvimento na obra. Antes de avançar, cabe passarmos pelo termo *Einzigster Zug* (FREUD, 1900/2019) de onde deriva a noção de traço unário:

(...) um único traço, sua aparência pálida, é duplamente determinado, pois na realidade é comum aos dois.
Uma pessoa mista desse tipo é o dr. R. do sonho com meu tio. Ali, porém, a figura onírica foi feita de outra forma. Não uni os traços peculiares de um aos traços do outro, omitindo certos traços da imagem mnemônica de cada um. Segui o procedimento pelo qual Galton cria seus retratos de família, isto é, projetei uma imagem sobre a outra, de modo que os traços comuns se destacam e os discordantes se anulam, tornando-se indistintos na figura. No sonho do tio, destaca-se como traço reforçado da fisionomia pertencente às duas pessoas (e, por isso, pouco distinto) a *barba loura*, que também constitui uma alusão ao meu pai e a mim, pela relação com o tornar-se grisalho. (Ibid., p. 335)

Este trecho retoma alguns sonhos trabalhados por Freud em *Interpretação dos sonhos* (Ibid.). *Einzigster Zug* é aí traduzido como o *único traço*. Trata-se da ideia de alguma coisa que permanece naquilo que se transforma, um traço contínuo como um trem ligando duas estações. Trata-se do que pode ser *identificado* em duas ou mais coisas.

Francis Galton, citado no trecho, é o criador do conceito de “eugenia” e acreditava que haveria alguns traços comuns a cada “raça” de humanos. Por meio de um experimento de sobreposição de fotografias de diversas pessoas, todas fotografadas no mesmo ângulo e com a mesma luminosidade, esperava encontrar o rosto representativo de uma “raça”, a partir do uso de uma chapa comum na qual se

imprimiria todos os rostos. O interesse de Freud nesse experimento se dá pela busca de um *traço único*, de um *traço comum*, tais quais os traços encontrados nas narrativas e análises de sonhos.

Esses traços únicos, comuns, podem ser apreendidos tanto em relação às imagens de um sonho, quanto às palavras usadas para narrá-lo. Assim, a *Barba loura* é um traço comum entre Freud, seu pai e seu tio, segundo um contínuo que o leva à questão do envelhecer, do tornar-se grisalho. Assim, não se trata apenas da *imagem* da barba loura, mas da continuidade entre diversos termos fazendo avançar uma questão. Essa continuidade é o *traço único*, algo da ordem da *marca* que se encontra entre as imagens e as palavras.

Para adentrarmos mais nesse problema, vejamos o trabalho feito por Lacan:

Em seu seminário *L'identification* (LACAN, 1961-62), o psicanalista criará uma hipótese sobre o nascimento da escrita associada ao que ele nomeará como *apagamento* da Coisa. Cunhando o neologismo *effaçons*, que conjuga a palavra *formas* (*façons*) e o verbo *apagar* (*effacer*), o psicanalista teorizará que o significante passa a ter efeito de estruturação do sujeito a partir do momento no qual acontece esse apagamento e conseqüente redução ao traço unário.

O apagamento da Coisa se daria tanto no sentido figurativo, com a transformação de desenhos em letras, quanto como forma de marcar o real, a partir da repetição. Vejamos esses dois casos:

No primeiro caso, trata-se da diferença entre signo e significante: enquanto um signo representa uma coisa para alguém, um significante representa um sujeito para outro significante. Assim, por exemplo, pensemos nos desenhos ditos primitivos que representariam coisas para pessoas, como animais, caça, comida, etc. Um desse desenhos poderia ser uma cabeça de boi que de repente passaria a ser usado como ornamento ou marca. Com o tempo, esse desenho começaria a perder o seu caráter figurativo relacionado à cabeça do animal e se transformaria em traços mais ou menos fixos. Eis aqui uma hipótese do que teria acontecido na origem da letra *Álef*, ancestral do alfa grego e do nosso "a" latino. Da cabeça de boi se torna *Álef*, sendo usada como símbolo em vasos, objetos, etc. Ainda não é exatamente uma letra, mas sim um símbolo que pode ser encontrado em diversos objetos com milhares de anos, construídos antes do surgimento de qualquer alfabeto (LACAN, 1961-62, aula do dia 6 de dezembro de 1961).

A partir do momento em que esse símbolo passou a ser usado dentro de um alfabeto para conotar a fala, tratar-se-á da transformação do signo em letra de um alfabeto. *Álef* não será mais o símbolo da cabeça de boi, mas sim uma letra entre várias, usada para escrever o significante. Ora, há um certo grau de abstração envolvido nesse processo: de um desenho que representava uma coisa para alguém (a cabeça de boi), passa-se para um símbolo ligado a esse objeto (símbolo *Álef*, com uma forma parecida com a cabeça de boi, mas usada em objetos como ícone, num sentido diferente do figurativo) e, finalmente, chega-se a um uso enquanto letra de um alfabeto, cuja relação com a coisa primeiramente representada não tem mais nenhum efeito (ao se transformar numa letra que conota o significante a representação é abstraída, pois só importará o fato de *Álef* ser um símbolo gráfico de um alfabeto). Esse é um dos sentidos do que Lacan nomeia como *effaçons*: a Coisa é progressivamente apagada até o momento no qual entra em questão o funcionamento do significante, enquanto pura diferença ligada à lógica de uma língua.

Podemos pensar que já em relação ao primeiro desenho haveria um tipo de apagamento: o desenho da cabeça de boi é diferente da própria cabeça de boi, embora com um sentido restritamente associado a ela, na medida em que representa essa coisa para alguém. Porém, quando se transforma em letra, *Álef* (ou o nosso *a* latino) não tem nenhum sentido definido, senão o fato de ser uma letra parte de um alfabeto. Aliás, além de não ter um sentido, permite que se escreva diversos sentidos, pois essa letra associada a outras transforma os sons da fala em sílabas, palavras, frases e textos. Assim, Lacan dirá que a letra, não sendo do mesmo registro do significante (LACAN, 1972-73/1999), seria usada para marcá-lo e aperfeiçoá-lo. Temos aqui uma virada teórica importante, pois se em instância da letra (LACAN, 1957/1999) a letra fora teorizada como estrutura localizada do significante, com os desenvolvimentos do seminário IX ela não é mais considerada como *efeito* do significante, mas como signo escrito, sem sentido, que serve para elaborá-lo (SILVA, 2018).

No segundo caso, em se tratando de marcar o real a partir da repetição, encontramos mais especificamente a teorização de Lacan sobre a série unária. Ao se apagar aquilo que teria estado lá (a Coisa freudiana), sobriam os seus rastros (*traces*) que, ao serem trabalhados e *escritos* se tornariam traços (*traits*) encadeados segundo a lógica diferencial do significante. Essa diferença entre rastro e traço é

fundamental. Um rastro permite uma *leitura*: algo teria estado lá, não se sabe o que, há apenas marca que pode ser lida. Se pensarmos no que anteriormente discutimos em relação ao *Projeto* (FREUD, 1895/1996), reencontramos a hipótese da Coisa, nunca inteiramente assimilada pelo psiquismo, mas marcando-o pela sua negatividade. Trata-se também do conceito de *êxtimo* em Lacan (LACAN, 1968-69), desse objeto ao mesmo tempo externo e íntimo, sobre o qual Berta (BERTA, 2015) falará do traumático do aparelho psíquico.

Resumindo, algo da ordem do real que pode ser lido; fora do sentido, porque não assimilado pelo aparelho psíquico, mas marcando-o pelo seu *negativo*: a estrutura simbólica giraria em torno desse *furo* que é a Coisa. Porém, isso coloca uma questão assaz séria: se esse objeto está fora do sentido, como seria possível trabalhá-lo teoricamente na psicanálise? A aposta de Lacan é no traço unário.

O *rastro* da Coisa poderia ser *escrito* como um *traço*. À medida em que a repetição agisse, outros traços poderiam ser escritos, fornecendo uma série de escanções a partir da qual seria possível depreender uma lógica ligada às “aparições” ou “retornos” dessa Coisa. Há uma passagem no seminário IX que ilustra e esclarece melhor essa questão:

Na lição do dia 6 de dezembro de 1961 (LACAN, 1961-62), o psicanalista comenta sobre alguns ossos pré-históricos expostos no *Musée Saint Germain*, nos quais estavam desenhados vários tracinhos paralelos formando uma espécie de sequência. Um traço depois do outro, como uma série. Ela poderia querer dizer: “um dia matei um animal”, “outro dia matei outro animal”, “outro dia, outro animal”, etc. A repetição desses traços com o tempo permitiria uma diferença no tempo. “*Não ainda um hoje, um ontem e um amanhã: mas simplesmente escansões, que retiravam o homem de seu presente eterno*” (SILVA, 2018, p. 57). Essa série seria um exemplo de uma série unária: o que ali enunciaria diferenças não seria exatamente o formato dos traços; não se trataria de desenhos figurativos que isolassem um objeto. A diferença seria marcada pela repetição. Um traço em si não diria nada, porém, a repetição em série sim. Num certo sentido, essa série permitiria uma abstração: a coisa à qual se referia (os eventos de caça, por exemplo) só poderia ser suposta a partir da série de marcas de eventos sucessivos: Uma caça, uma caça, uma caça, etc.

Cada traço escrito revelava o rastro de uma outra Coisa: de um alhures, de uma outra cena.

Trata-se de uma escrita que não se baseia na fala, mas sim na *leitura* desses rastros, na leitura do que teria sido apagado. Deste modo, o nascimento da letra não terá a ver com o significante, embora ela possa ser usada, na constituição dos alfabetos, para marcá-lo e elaborá-lo.

Assim, podemos dividir a escrita em duas vertentes: uma ligada ao apagamento, e a outra ligada ao significante. Em relação à primeira, trata-se da matéria mesma da letra: da hipótese do seu surgimento a partir do que se pode ler da Coisa. Sua lógica teria a ver com as aparições do real, enquanto *irrupções* de algo que nunca seria inteiramente assimilado pelo aparelho psíquico, mas cujos *eventos* podem ser contados e escritos. Não se trata exatamente de escrita baseada num sistema a priori, mas da constituição de uma espécie de *lógica* a partir dos rastros que podem ser lidos como marcas de uma não existência. A lógica assim escrita não conta com princípios pré-definidos, como por exemplo, o princípio de não contradição na lógica aristotélica (BADIOU, CASSIN, 2010). Ela não conta com esses princípios, porque ela não *lê* a existência desses princípios, como o que teria estado ali desde o princípio definindo os rumos das coisas. O que ela *lê* é o real, não como existência de algo, mas sim como não existência. Ou seja: ao não contar com esses princípios, ela *conta* o real.

A outra vertente da escrita é aquela ligada ao significante. Aqui trata-se de sistema, da elaboração de um alfabeto que permite marcar e transcrever a fala. Em dado momento do seminário *L'identification*, Jacques Lacan se encontra às voltas com essa problemática. Com intuito de resolvê-la, ele falará de uma escrita *em latência* no significante. Assim, a partir do momento em que a letra do alfabeto viera se associar à fala, ela teria “ativado” essa escrita em latência do significante. Uma hipótese interessante, que retomaremos e exploraremos mais a frente ao tratar das leituras de dois comentadores da obra lacaniana, quais sejam: Jean Allouch (1984) e Pommier (1993).

O surgimento da letra na obra de Jacques Lacan

A ideia de letra surge assaz cedo na obra do psicanalista. Em nossa dissertação de mestrado (SILVA, 2018), localizamos trechos já no primeiro seminário onde algumas discussões sobre *ser*, *leitura do significante*, *hieróglifo*, etc. adiantavam a problemática do conceito, que finalmente será sintetizada com o termo *lettre* no texto *L'instance de la lettre dans l'inconscient où la raison depuis Freud* (LACAN, 1957/1999).

Porém, entre esse primeiro momento e o que na introdução do trabalho designamos como campo de *leitura da Coisa*, sobre o qual fundamentamos a nossa hipótese de efeitos de cura pela *leitura* da letra, há uma distinção importante.

Em *Instância da letra*, o conceito de letra é formalizado como *estrutura localizada do significante* (Ibid.). A letra é aí entendida como *efeito do significante*, promovendo uma dependência sua ao conceito de significante. Porém, a partir do seminário IX (LACAN, 1961-62), o cenário muda. Ao ser considerada como surgindo do chamado *apagamento da Coisa*, ela apenas se associará ao significante num momento segundo.

Como vimos, a hipótese de Lacan nesse seminário é a de que os signos escritos, que se tornam letras do alfabeto a partir da associação fonética entre escrita e fala, teriam surgido independentemente da fala (Ibid.). Vale aqui destacar que é sobre isso que fundamentamos a divisão da letra entre escrita de um lado, associada à elaboração do significante, e leitura de outro, associada ao real. Não queremos afirmar que toda escrita tenha a ver com o significante; mas, diferenciar uma escrita que toma os signos escritos enquanto letras de um alfabeto, vindo marcar e elaborar a fala. Em síntese, esse tipo de escrita tem a ver com a elaboração da *fala*.

O filósofo Jacques Derrida fundamenta sua crítica ao logocentrismo na redução da escrita à relação com a fala, como se só existisse escrita fonética e como se a escrita surgisse depois da fala (DERRIDA, 1967/2011). Discutiremos esse ponto mais à frente no próximo capítulo sobre Lacan e Derrida. Em suma, quando fazemos uma divisão entre escrita e leitura da letra estamos pensando nessa escrita usada para elaborar o significante, mas a origem da letra teria a ver com a Coisa, segundo as *effaçons* (LACAN, 1961-62), através das quais *das Ding* seria progressivamente

apagada, sobrando como resto uma marca que funciona como signo do que fora apagado. É como se aí se tratasse também de *escrita*, mas de uma escrita de um outro tipo, que não tem a ver com o significante, e que promove algo da ordem da *leitura*.

Em resumo, no seminário IX, a letra surge como signo de leitura da Coisa apagada e só será utilizada na relação com o significante num momento posterior, como forma de escrever a fala e elaborar o significante. Desta maneira, como pensar o texto *Instância da letra*, segundo a nossa hipótese de uma diferença entre leitura e escrita, no que tange aos efeitos de cura de uma análise? Ao tratar a letra como *estrutura localizada do significante* (LACAN, 1957/1999), podemos entender que ela tem como função escrever o significante, sintetizar a cadeia significante como efeito do inconsciente. Deste modo, não há diferença fundamental entre *Instância da letra* e *Seminário IX* no que tange à escrita; nos dois casos, trata-se de escrever o significante. Mas, e no que tange à *leitura*?

A leitura em *Instância da letra* se restringe também ao significante. O que se lê através das formações do inconsciente é a cadeia significante, o registro simbólico imperando como fonte dos conflitos e possibilidade de “solução” numa análise. A repetição aqui também está vinculada à cadeia simbólica, é pura e simplesmente *automaton* (LACAN, 1964/1973). Sintetizemos: leitura e escrita se associam ao significante em *Instância da letra*, não há nada na *leitura* da letra que ali faça pensar numa relação com o real, e os efeitos de cura ao se ler as formações do inconsciente parecem ter mais a ver com a organização simbólica, que poderá ser tocada e transformada através das repetições de uma análise. Não estamos com isso afirmando que a partir do seminário IX a leitura nunca mais terá a ver com o significante, ou que a leitura de um significante numa análise não tenha efeitos de cura. Estamos principalmente estabelecendo diferenças entre os dois momentos do conceito de letra, a fim de analisar as consequências que a abertura desse campo da leitura enquanto *leitura da Coisa apagada* trará para a obra do psicanalista.

Capítulo III – Escrita e ocultação – A *Instância do rastro instituído* derridiana e o *traço unário* lacaniano

A hipótese levantada por esta tese de uma diferença entre leitura e escrita da letra é uma forma de separar dois tipos de escrita: um ligado à fala, à sistematização significativa e outro ligado à marca. Como trabalhado atrás, insistimos no termo *leitura* porque a marca é aquilo que se lê sem sistema, sem alfabeto; ou melhor, aquilo que se lê através do que um sistema marca como impossível. Pensamos que a reflexão derridiana ajuda a pensar esse campo – não exatamente segundo a nossa hipótese do efeito de cura pela leitura, mas a partir da conceitualização sobre a arqui-escritura. É necessário sublinhar assim a proposta deste capítulo: errar por esse autor do campo da filosofia para nos ajudar a pensar no problema da escrita para além da sua relação com a fala.

São conhecidos alguns momentos de encontro entre dois autores, como por exemplo, a homenagem feita por Derrida a Lacan, ao tratar da desconstrução (DERRIDA, 1992, p. 64) ou nas críticas, como a crítica derridiana sobre a indivisibilidade da letra no Seminário sobre a carta roubada. Para Major (MAJOR, 2002), a obra de Derrida não seria a mesma sem as leituras dos textos freudianos e lacanianos. Trata-se de um filósofo que levou muito a sério o descentramento da consciência promovido por Freud. Entretanto, a sua hipótese é de que as leituras derridianas da psicanálise também tiveram efeitos muito importantes no campo psicanalítico. Para ele, a psicanálise não poderia esquecer-las ou excluí-las. Derrida reconheceu as contribuições e as provocações geradas pelo pensamento de Lacan. Para Major, a psicanálise deveria fazer o mesmo com o pensamento Derridiano. Certamente, há uma tendência ao ortodoxismo em pensamentos consolidados: depois das rupturas e um até vislumbrável “fim da filosofia” nos anos 60, (não todos) os psicanalistas se acomodaram numa postura de conservação do discurso, tal qual um movimento político se acomoda depois de avanços (Ibid.).

A nossa proposta nesse capítulo não será aquela de criar hipóteses sobre as influências mútuas entre os dois autores; recorreremos ao pensamento derridiano sobre

a escrita como uma forma de ajudar a pensar e trabalhar o campo do *rastros* – mas que Lacan desenvolve à sua maneira. O recurso ao filósofo se faz sob a forma de um paralelo: Lacan tem suas próprias ideias a respeito, mas o problema da escrita pertence a um campo que não se reduz ao campo psicanalítico. Seria impossível estabelecer um paralelo tal sem considerar, entretanto, que existam hipóteses que vão nesse sentido. De onde os comentários de Major (Ibid.) se farão pertinentes e que o seguinte trecho resume seu entendimento sobre a proximidade dos autores:

O trabalho de ambos é marcado por uma proximidade às vezes perturbadora, que muitas vezes cegava, mas também por grandes diferenças que nem sempre se prestam à reapropriação. Há numerosos cruzamentos entre a obra de Lacan e a de Derrida. (Ibid., p. 181)

Para desenvolver nosso propósito, concentrar-nos-emos no livro *De la grammatologie* (DERRIDA, 1967/2011), traçando o paralelo de algumas ideias ali desenvolvidas com as reflexões lacanianas acerca do traço unário e a forma como o psicanalista compreende a escrita doravante. O problema de uma escrita em latência na fala poderá ser colocado em perspectiva a partir dessas correlações. Uma das propostas deste capítulo é argumentar em favor de uma separação na obra lacianiana do campo do significante e do campo da letra, opondo-nos a uma concepção muitas vezes defendida de que a fala seria anterior à escrita para Jacques Lacan. Não se trata de uma tarefa simples, na medida em que os conceitos de letra e de significante em diversos momentos são trabalhados um atrelado ao outro, mas é justamente a complexidade desta questão que nos interessa desenvolver.

De la Grammatologie

Derrida abre a sua obra colocando um problema sobre a escrita alfabética e sobre a fonematização, considerando a escrita aí dominada pelo som. Argumentará que isso tem a ver com a história da metafísica e do logocentrismo, uma espécie de imperialismo do logos através do qual o som aparece como “primeiro” e como determinante (DERRIDA, 1967/2011).

Dirá que o *sentido* tem a ver com a *phonè*, segundo a definição aristotélica. O som, para Aristóteles, seria próximo da alma, e por isso estaria em condições de

“assinalar” as verdadeiras correspondências entre as coisas; um tipo de correspondência “natural” ou primeira. Ou seja: apesar do silogismo lógico, seria uma concepção baseada na valorização do som que definiria a verdade da associação de coisas. Contra esse raciocínio, ele se oporá elaborando uma crítica ao logocentrismo.

Grosso modo, o logocentrismo pode ser entendido como a valorização do som em detrimento da escrita. A escrita é reduzida à sua associação com a fala, como se fosse posterior a esta. Para Derrida (Ibid.), é como se se houvesse vestido uma “fantasia” na escrita reduzindo-a à interpretação do som. Leiamos o trecho a seguir:

Essas fantasias [*déguisements*] não são contingências históricas que se poderia admirar ou lamentar. O movimento foi absolutamente necessário, de uma necessidade que não pode comparecer, para ser julgada, diante de nenhuma outra instância. O privilégio da *phonè* não depende de uma escolha que teria podido ser evitada. Ele responde a um momento da economia (digamos da “vida”, da “história” ou do “ser como relação consigo”). O sistema do “se ouvir-falar” através da substância fônica – que se dá como significante não-externo, não-mundano, portanto, não empírico ou não contingente – deve ter dominado durante toda uma época a história do mundo, produziu mesmo a ideia de mundo, a ideia de origem do mundo a partir da diferença entre o mundano e o não-mundano, o de fora e o de dentro, a idealidade e a não-idealidade, o universal e o não-universal, o transcendente e o empírico, etc.¹² (Ibid., p. 17. Tradução modificada)

Deste modo, não é por simples contingência o fato de se ter travestido a escrita de um modo que ela fosse reduzida a sua relação com o som. O privilégio da *phonè* depende de uma necessidade: aquela do sistema “se ouvir falar através da substância fônica”, que parece de algum modo ter dominado a história do mundo. *Se ouvir falar* localiza a ação de fala em alguém, enquanto um significante que não é exterior e nem aleatório: depende de *uma* fala. Talvez daí o seu poder, na medida em que permite que se organize um mundo enquanto aquilo que está associado a esta fala (o “interior”

¹² Ces déguisements ne sont pas des contingences historiques qu'on pourrait admirer ou regretter. Le mouvement en fut absolument nécessaire, d'une nécessité qui ne peut comparaître, pour être jugée, devant aucune autre instance. Le privilège de la *phonè* ne dépend pas d'un choix qu'on aurait pu éviter. Il répond à un moment de l'économie (disons de la « vie » de l' « histoire » ou de l' « être comme rapport à soi »). Le système du « s'entendre-parler » à travers la substance phonique — qui se donne comme signifiant non-extérieur, non-mondain, donc non empirique ou non-contingent — a dû dominer pendant toute une époque l'histoire du monde, a même produit l'idée de monde, l'idée d'origine du monde à partir de la différence entre le mondain et le non-mondain, le dehors et le dedans, l'idéalité et la non-idéalité, l'universel et le non-universel, le transcendantal et l'empirique, etc.

– de uma comunidade, de uma língua e até mesmo de “um ser”) e enquanto o que não está, o que está fora, externo e contingente.

Ora, diante disso o trabalho do autor será apresentar formas de escritas desvinculadas da fala, onde o som não determina seu funcionamento. Tratar-se-á de uma outra “racionalidade”, de uma escrita que desconstruirá as significações produzidas pelo logos na sua associação com a fala:

A “racionalidade” – mas seria talvez necessário abandonar essa palavra pela razão que aparecerá no final dessa frase – que comanda a escrita assim expandida e radicalizada não é mais provinda de um logos e inaugura a destruição, não a demolição, mas a des-sedimentação, a des-construção de todas as significações que nascem da fonte do logos. Particularmente a significação da verdade. Todas as determinações metafísicas da verdade e mesmo aquela lembrada por Heidegger, para além da onto-teologia metafísica, são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do logos ou de uma razão pensada na descendência do logos, em qualquer sentido que se entenda: no sentido pré-socrático ou no sentido filosófico, no sentido do entendimento infinito de Deus ou no sentido antropológico, no sentido pré-hegeliano ou no sentido pós-hegeliano. Ora, nesse logos, o laço originário e essencial à *phonè* nunca foi rompido. Seria fácil mostrá-lo e nós tentaremos precisá-lo mais à frente. Tal como nós mais ou menos implicitamente determinamos, a essência da *phonè* seria imediatamente próxima do que no “pensamento” como logos tem relação com o “sentido”, o produz, o recebe, o diz, o “reúne”¹³ (Tradução modificada. Ibid., p. 22)

A aposta do autor é, portanto, na escrita (ou escritura) como forma de desconstrução dos sentidos e significados derivados do logos. A problemática do logos e da *phonè* é trabalhada numa crítica à metafísica, cujo autor chave é Aristóteles. Trata-se do que atrás comentamos a respeito de uma correspondência supostamente natural entre o som da fala e a verdade. Entretanto, o autor amplia sua

¹³ La « rationalité » — mais il faudrait peut-être abandonner ce mot pour la raison qui apparaîtra à la fin de cette phrase — qui commande l'écriture ainsi élargie et radicalisée, n'est plus issue d'un logos et elle inaugure la destruction, non pas la démolition mais la dé-sédimentation, la dé-construction de toutes les significations qui ont leur source dans celle de logos. En particulier la signification de vérité. Toutes les déterminations métaphysiques de la vérité et même celle à laquelle nous rappelle Heidegger, par-delà l'onto-théologie métaphysique, sont plus ou moins immédiatement inséparables de l'instance du logos ou d'une raison pensée dans la descendance du logos, en quelque sens qu'on l'entende : au sens présocratique ou au sens philosophique, au sens de l'entendement infini de Dieu ou au sens anthropologique, au sens pré-hegelien ou au sens post-hegelien. Or dans ce logos, le lien originaire et essentiel à la *phonè* n'a jamais été rompu. Il serait facile de le montrer et nous essaierons de le préciser plus loin. Telle qu'on l'a plus ou moins implicitement déterminée, l'essence de la *phonè* serait immédiatement proche de ce qui dans la « pensée » comme logos a rapport au « sens », le produit, le reçoit, le dit, le « rassemble »

crítica, dizendo que o laço com o logos nunca foi realmente rompido, mesmo na tradição heideggeriana. E a sua proposta a partir do trabalho com a escrita será esta ruptura.

Para além do seu projeto filosófico e combate ao logocentrismo, nosso interesse também será aquele de analisar a forma como o autor concebe o significante. Acompanhemos um pouco os seus desenvolvimentos:

A exterioridade do significante é a exterioridade da escrita em geral e nós tentaremos mostrar mais à frente que não há signo linguístico antes da escrita. Sem essa exterioridade, a ideia mesma de signo desmorona. Como todo o nosso mundo e toda a nossa linguagem desmoronaria com ela, como sua evidência e seu valor guardam, num certo ponto de derivação, uma indestrutível solidez, seria tolo concluir que se trata de seu pertencimento a uma época que seja necessário “passar a outra coisa” e se desembaraçar do signo, desse termo e dessa noção. Para perceber convenientemente o gesto que nós esboçamos aqui, será necessário entender de um modo novo as expressões “época”, “fechamento de uma época”, “genealogia histórica”; e primeiramente subtraí-las de todo relativismo.¹⁴ (Ibid., p. 25. Tradução modificada)

A exterioridade do significante é a exterioridade da escrita e o significante é entendido como parte do signo linguístico que por sua vez depende da noção de escrita. Ou seja, o argumento do autor se direcionará para uma defesa da escrita como anterior ao significante. Não se trata exatamente da mesma concepção defendida por nós nessa tese, na medida em que os desenvolvimentos de Lacan vão no sentido de uma separação de uma coisa e outra (escrita e significante); prossigamos, porém, com o autor.

(...) é a questão do ser que Heidegger coloca à metafísica. E com ela a questão da verdade, do sentido e do logos. A meditação incessante dessa questão não reinstaura certezas. Ao contrário, ela as derroga de suas próprias profundidades, o que é mais difícil do que frequentemente se acredita, tratando-se do sentido do ser. Ao

¹⁴ L'extériorité du signifiant est l'extériorité de l'écriture en général et nous tenterons de montrer plus loin qu'il n'y a pas de signe linguistique avant l'écriture. Sans cette extériorité, l'idée même de signe tombe en ruine. Comme tout notre monde et tout notre langage s'écrouleraient avec elle, comme son évidence et sa valeur gardent, à un certain point de dérivation, une indestructible solidité, il y aurait quelque naïserie à conclure de son appartenance à une époque qu'il faille « passer à autre chose » et se débarrasser du signe, de ce terme et de cette notion. Pour percevoir convenablement le geste que nous esquissons ici, il faudra entendre d'une façon nouvelle les expressions « époque », « clôture d'une époque », « généalogie historique » ; et d'abord les soustraire à tout relativisme.

interrogar sobre a véspera de toda determinação do ser, ao abalar as seguranças da onto-teologia, uma tal meditação contribui, tal qual a linguística mais atual, para deslocar a unidade do sentido do ser, ou seja: em última instância, a unidade da palavra.¹⁵ (Ibid., p. 35. Tradução modificada)

Encontramos aqui uma defesa do trabalho de Heidegger no que tange à crítica à metafísica. Em paralelo a isso, o autor faz referência à linguística. Linguística moderna e crítica à metafísica contribuem para deslocar a unidade do ser e a unidade da palavra. Como veremos a seguir, esses desenvolvimentos oferecerão ao autor um suporte teórico para a construção (ou desconstrução) de um conceito fundamental do seu pensamento, a *différance* escrita com *a*:

Vir a reconhecer, não aquém mas no horizonte mesmo dos caminhos heideggerianos, e mais ainda neles, que o sentido do ser não é um significado transcendental ou transepocal (mesmo que ele estivesse sempre dissimulado numa época), mas antes, num sentido propriamente inédito, um rastro significante determinado, é afirmar que no conceito decisivo de diferença ôntico-ontológica, não é possível pensar tudo a partir de um só traço: ente e ser, ôntico e ontológico, “ôntico-ontológico” seriam, num estilo original, derivados pela diferença; e em relação ao que nós chamaremos à frente de diferença [*différance* escrita com *a*], conceito econômico designando a produção do diferir, nos dois sentidos dessa palavra. A diferença-ôntico-ontológica e seu fundamento (*Grund*) em a “*transcendência do Dasein*” (Vom Wesen des Grundes, p. 16) não seriam absolutamente originários. Simplesmente a *diferença* seria mais “originária”, mas não poderíamos mais chamá-la “origem” nem “fundamento”, porque essas noções pertencem essencialmente à história da onto-teologia, ou seja, do sistema que funciona como apagamento da diferença. (Ibid., p.37. Tradução modificada.)¹⁶

¹⁵ (...) c'est la question de l'être que Heidegger pose à la métaphysique. Et avec elle la question de la vérité, du sens, du logos. La méditation incessante de cette question ne restaure pas des assurances. Elle les déloge au contraire à leur propre profondeur, ce qui est plus difficile, s'agissant du sens de l'être, qu'on ne le croit souvent. En interrogeant la veille de toute détermination de l'être, en ébranlant les sécurités de l'onto-théologie, une telle méditation contribue, tout autant que la linguistique la plus actuelle, à disloquer l'unité de sens de l'être, c'est-à-dire, en dernière instance, l'unité du mot.

¹⁶ En venir à reconnaître, non pas en-deçà mais à l'horizon des chemins heideggeriens, et encore en eux, que le sens de l'être n'est pas un signifié transcendental ou trans-époqual (fût-il même toujours dissimulé dans l'époque) mais déjà, en un sens proprement inouï, une trace signifiante déterminée, c'est affirmer que dans le concept décisif de différence ontico-ontologique, tout n'est pas à penser d'un seul trait : étant et être, ontique et ontologique, « ontico-ontologique » seraient, en un style original, dérivés au regard de la différence ; et par rapport à ce que nous appellerons plus loin la différence, concept économique désignant la production du différencier, au double sens de ce mot. La différence-ontico-ontologique et son fondement (*Grund*) dans la « transcendance du Dasein » (Vom Wesen des Grundes, p. 16)

O sentido do ser como rastro significante determinado (*trace signifiante*), em contraponto a uma ideia abstrata de ser como *transcendental e transepocal*. Eis um aspecto do pensamento heideggeriano aproveitado pelo autor, a partir do qual ele prosseguirá tratando da *différance*, como produção do diferir. Como se essa *différance* fosse “originária”, embora não se possa falar de uma “origem” ou “fundamento”. “Originária” como produtora de diferenças, escrita da diferença como a letra “a” do conceito que não transforma o som da palavra de onde deriva¹⁷.

Façamos um primeiro paralelo: embora o autor diga que não seja possível tratar dessa problemática a partir de “um só traço”, é curioso observar que a noção lacaniana de traço unário (LACAN, 1961-62) se aproxima desse entendimento. Como pudemos observar no tópico anterior, para desenvolvê-la Lacan falará tanto de traço (*trait*) quanto de rastro (*trace*), termos encontrados nesse trecho de Derrida. Certamente, as economias conceituais do *traço unário* e da *différance* são assaz distintas. Se de um lado Lacan parte de uma questão relativa à identificação e *das Ding*, Derrida está partindo principalmente de uma reflexão filosófica sobre o Ser, a metafísica e o logos. Porém, as duas ideias desembocam na escrita. Mesmo que Lacan fale de traço *unário*, é necessário ainda sublinhar que não podemos concebê-lo como exatamente “um mesmo traço”, uniforme e transcendental. Trata-se antes do que na repetição se produz como pura diferença. Parênteses feitos, prossigamos:

O conceito de *diferença* tem ainda uma referência à obra freudiana. Acompanhem os comentários de René Major (MAJOR, 2002):

A “diferência” derridiana não é o intervalo de tempo necessário à consciência ou ao adiamento de uma ação. Ela é originária no sentido em que apaga o mito de uma origem presente. Desde Freud, a memória é representada pelas diferenças de trilhamento, e não existe trilhamento puro sem diferença. A *Verspatung* freudiana, o *adiamento*, é irreduzível não apenas na inscrição dos rastros subjetivos, mas também na história da cultura e dos povos, como mostrado em *Moisés e o monoteísmo*. A escritura psíquica é uma produção tão original que a escrita, no sentido mais comum do termo, não passa de sua

ne seraient pas absolument originaires. La différence tout court serait plus « originaire », mais on ne pourrait plus l'appeler « origine » ni « fondement », ces notions appartenant essentiellement à l'histoire de l'onto-théologie, c'est-à-dire au système fonctionnant comme effacement de la différence.

¹⁷ *Différance* conceito e *différence* palavra tem exatamente o mesmo som, embora a diferença se produza na escrita.

metáfora: “O texto inconsciente já é permeado de rastros puros, de diferenças que combinam força e sentido, um texto que não está presente em lugar algum, formado por arquivos que *sempre já são* transcrições.” Derrida admitirá sempre a possibilidade da escritura, daquela que se considera a mais consciente a mais influente do mundo, “a partir desse trabalho de escritura que circula como uma energia psíquica entre o inconsciente e o consciente”. (Ibid., p. 15 e 16).

Os trechos citados pelo autor se encontram no texto *Freud et la scène de l'écriture* de Derrida (DERRIDA, 1967/2014). Há um retorno às ideias freudianas sobre a estruturação do aparelho psíquico, trabalhadas também por nós no capítulo anterior. O trilhamento, as barreiras neuronais do *Projeto* (FREUD, 1895/1996) são tratadas em termos de *diferença*¹⁸. É nesse sentido que o texto inconsciente será lido como escrita. Ademais, a referência a Freud feita por Derrida seria fundamental:

Derrida observou que, ao nos construir a cena da escritura, Freud teria deixado a cena se desdobrar, repetir-se e denunciar a si mesma na cena. Toda a escritura de Derrida e seu pensamento sobre a escritura conservarão o rastro, e talvez até o conceito de *super-rastro* do apagamento da origem, dessa leitura de Freud. Tudo teria começado com o desdobramento e a iterabilidade. A significação será sempre ambígua, múltipla e disseminada. Estes serão, de forma preliminar, os primeiros elementos de uma crítica do estruturalismo em psicanálise e da primazia, quiçá do imperialismo, do significante e da ordem simbólica tais como são desenvolvidos na concepção lacaniana. (MAJOR, 2002, p. 17 e 18)

Segundo Major (Ibid.), a referência à cena de escrita freudiana é fundamental para a construção do conceito de *diferença*. Além disso, serve de base para uma crítica ao estruturalismo e o chamado “imperialismo” do significante na concepção lacaniana. Ora, em se tratando de uma concepção do primeiro ensino lacaniano da letra como *efeito* do significante, essa crítica parece se sustentar. Porém, Major (Ibid.) desconsidera o trabalho lacaniano sobre o traço unário a partir do seminário IX e o que isso produz como diferença de entendimento em relação à escrita e ao conceito de letra. Retomando o que desenvolvemos há poucos parágrafos, a ideia de um traço escrito pelo apagamento se aproxima da ideia do conceito de *diferença*, além de

¹⁸ A versão consultada da obra *Lacan com Derrida* (MAJOR, 2002) traduz *différance* por *diferância*. Nós, pensando na sonoridade e na diferença pela escrita, optamos pela tradução *diferença*.

também tomar como referência a teoria freudiana da estruturação do aparelho psíquico. Nesse sentido, o trabalho de paralelismo proposto neste capítulo encontra sua justificação epistemológica na referência comum a Freud. Porém, de onde proviria a crítica sobre os desenvolvimentos lacanianos a partir dessa referência derridiana a Freud?

Em resumo, a crítica tem a ver com a concepção lacaniana do significante. Lacan teria substituído a escrita freudiana por um sistema de fala, encontrando no conceito de letra sua justificação. Ao denominá-la como *suporte material do discurso* tomado de empréstimo à linguagem, a sua função de escrita teria sido reduzida à fala, ao discurso. Disso prosseguiria *“Uma concepção da fala e da verdade baseada no retorno circular da letra (...)”* (Ibid., p. 87), cujo texto base para o desenvolvimento desse pensamento seria *Le séminaire sur la lettre volée* (LACAN, 1955/1999). Assim, a descoberta freudiana teria sido reduzida à *“(...) materialidade da letra no discurso: o significante.”* (MAJOR, 2002, p. 87)

Antes de prosseguirmos com as críticas a Lacan, continuemos a acompanhar Derrida. O filósofo (DERRIDA, 1967/2011) fará uma análise de alguns conceitos desenvolvidos por Saussure no seu *Curso de Linguística Geral* (SAUSSURE, 1916/1967). Criticará o fato de o linguista conceber a escrita com uma função estreita, a partir de um entendimento de que a língua faria parte de uma tradição oral independente da escrita e derivada por ser representativa da voz: *“Saussure retoma a definição tradicional de escrita que já em Platão e em Aristóteles se estreitava em torno do modelo da escrita fonética e da linguagem das palavras¹⁹.”* (Ibid., p. 45). Nesse sentido, dirá que a noção de escrita trabalhada por Saussure se reduz a um tipo específico de escrita, qual seja, a escrita fonética. E prossegue tratando da tese do arbitrário do signo:

A tese do arbitrário do signo (...) deveria proibir de distinguir radicalmente signo linguístico e signo gráfico. Sem dúvidas essa tese concerne somente, no interior de uma relação pretensamente natural entre a voz e o sentido em geral, entre a ordem dos significantes fônicos e o conteúdo dos significados (“o laço natural, o único verdadeiro, aquele do som”), a necessidade de relações entre significantes e significados determinados. Apenas essas últimas relações seriam ordenadas pelo arbitrário. No interior da relação

¹⁹ Saussure reprend la définition traditionnelle de l'écriture qui déjà chez Platon et chez Aristote se rétrécissait autour du modèle de l'écriture phonétique et du langage de mots.

“natural” entre os significantes fônicos e seus significados no geral, a relação entre cada significante determinado e cada significado determinado seria “arbitrária”. Ora, a partir do momento no qual se considera a totalidade dos signos determinados, falados e a fortiori escritos, como instituições imotivadas, se deveria excluir toda relação de subordinação natural, toda hierarquia natural entre significantes ou ordens de significantes. Se “escrita” significa inscrição e primeiramente instituição durável de um signo (e é o único nó irreduzível do conceito de escrita), a escrita em geral cobre todo o campo dos signos linguísticos. Nesse campo pode aparecer em seguida uma certa espécie de significantes instituídos, “gráficos” no sentido estreito e derivado dessa palavra, ordenados por uma certa relação com outros significantes instituídos, portanto “escritos”, mesmo se fônicos. A ideia mesma de instituição – portanto, de arbitrário do signo – é impensável antes da possibilidade da escrita e fora do seu horizonte.²⁰(Ibid., p. 63. Tradução modificada)

O trecho inicia fazendo uma correlação entre signo linguístico e signo gráfico e se fecha com a tese de que todos os signos fariam parte da escrita. É interessante observar o movimento do raciocínio do autor que passa por uma crítica a Saussure, segundo o mesmo argumento atrás comentado do “natural” da voz e sua relação com a verdade, para desembocar na escrita. Para além da relação signo – significante, e da subordinação supostamente “natural” entre um e outro, o que estaria em questão seriam signos escritos, segundo a hipótese de que escrita²¹ significa inscrição e instituição durável de um signo. Além disso, pensa-se o mundo como espaço de inscrição (Ibid.) e mesmo quando se trata de signos “fônicos” eles seriam antes signos inscritos. É curioso que, para sustentar a crítica a Saussure, Derrida se baseie numa

²⁰ La thèse de l'arbitraire du signe (...) devrait interdire de distinguer radicalement signe linguistique et signe graphique. Sans doute cette thèse concerne-t-elle seulement, à l'intérieur d'un rapport prétendument naturel entre la voix et le sens en général, entre l'ordre des signifiants phoniques et le contenu des signifiés (« le lien naturel, le seul véritable, celui du son »), la nécessité des rapports entre des signifiants et des signifiés déterminés. Seuls ces derniers rapports seraient réglés par l'arbitraire. A l'intérieur du rapport « nature! » entre les signifiants phoniques et leurs signifiés en général, le rapport entre chaque signifiant déterminé et chaque signifié déterminé serait « arbitraire ». Or à partir du moment où l'on considère la totalité des signes déterminés, parlés et a fortiori écrits, comme des institutions immotivées, on devrait exclure tout rapport de subordination naturelle, toute hiérarchie naturelle entre des signifiants ou des ordres de signifiants. Si « écriture » signifie inscription et d'abord institution durable d'un signe (et c'est le seul noyau irréductible du concept d'écriture), l'écriture en général couvre tout le champ des signes linguistiques. Dans ce champ peut apparaître ensuite une certaine espèce de signifiants institués, « graphiques » au sens étroit et dérivé de ce mot, réglés par un certain rapport à d'autres signifiants institués, donc « écrits » même s'ils sont « phoniques ». L'idée même d'institution — donc d'arbitraire du signe — est impensable avant la possibilité de l'écriture et hors de son horizon.

²¹ Ou escritura. Optamos pela tradução *escrita* por querermos realçar o caráter de inscrição no termo *escrita* mesmo.

ideia do linguista, qual seja: o arbitrário do signo, levando-a às últimas consequências para se opor ao raciocínio do natural da voz ou da hegemonia da fala sobre a escrita.

Depois de trilhado esse percurso, chegamos agora num ponto do raciocínio do autor que gostaríamos de sublinhar. Trata-se da relação entre fala e escrita. Segundo a ideia da escrita como espaço de inscrição, abarcando no seu campo todo e qualquer signo, a própria fala será compreendida como uma escrita. Ora, essa discussão nos é particularmente importante na medida em que ela pode nos ajudar a colocar em perspectiva a proposta de Lacan no seminário IX (1961-62) sobre a escrita em latência na fala. Antes de retornarmos ao pensamento lacaniano, acompanhemos o raciocínio do filósofo (DERRIDA, 1967/2011):

É necessário agora pensar que a escrita é ao mesmo tempo mais exterior à fala, não sendo sua “imagem” ou seu “símbolo”, e mais interior à fala que é já nela mesma uma escrita. Antes mesmo de estar ligada à incisão, à gravura, ao desenho ou à letra, a um significante reenviando em geral a um significante por ele significado, o conceito de grafia implica, como a possibilidade, comum a todos os sistemas de significação, a instância do rastro instituído.²² (Ibid., p. 66. Tradução modificada)

Segundo o raciocínio do autor, a escrita é exterior à fala, por não se reduzir à sua representação, e ao mesmo tempo interior a esta, na medida em que a fala é ela mesma uma escrita. Nesse sentido, para além da gravura, do desenho, da letra e mesmo para além do significante entendido como pertencente ao campo da escrita, pensa-se na escrita a partir da *instância do rastro instituído*. A instância do rastro é uma forma de pensar a escrita como *aquilo a partir do que se inscreve*, para além das formas dessa escritura (seja letra, desenho, etc.). Trata-se de um modo de pensar a diferença a partir de uma estrutura de reenvio através da qual a diferença aparece como tal, segundo diversas formas possíveis (por exemplo, aparecendo como letra, como fala, como desenho). Nesse sentido, a instância do rastro instituído deve ser pensada como anterior ao ente:

Não se pode pensar o rastro instituído sem pensar a retenção da diferença em uma estrutura de reenvio na qual a diferença aparece como tal e permite assim uma certa liberdade de variação entre os

²² Il faut maintenant penser que l'écriture est à la fois plus extérieure à la parole, n'étant pas son « image » ou son « symbole », et plus intérieure à la parole qui est déjà en elle-même une écriture. Avant même d'être lié à l'incision, à la gravure, au dessin ou à la lettre, à un signifiant renvoyant en général à un signifiant par lui signifié, le concept de graphie implique, comme la possibilité, commune à tous les systèmes de signification, l'instance de la trace instituée.

termos plenos. A ausência de um outro aqui-agora, de um outro presente transcendental, de uma outra origem de mundo que apareça como tal, se apresentando como ausência irreduzível na presença do rastro: não se trata de uma fórmula metafísica substituída por um conceito científico de escrita. Essa fórmula, além de ela ser a contestação da metafísica ela mesma, descreve a estrutura implicada pelo “arbitrário do signo”, desde que se pense a possibilidade aquém da oposição derivada entre natureza e convenção, símbolo e signo, etc. Essas oposições não têm sentido senão a partir da possibilidade do rastro. (...) O rastro, no qual se marca a relação ao outro, articula sua possibilidade sobre todo o campo do ente, que a metafísica determinou como ente-presente a partir do movimento ocultado do rastro. É necessário pensar o rastro antes do ente. Mas o movimento do rastro é necessariamente ocultado, ele se produz como ocultação de si. Quando o outro se anuncia como tal, ele se apresenta na dissimulação de si. Essa formulação não é teológica, como se poderia acreditar com alguma precipitação. O “teológico” é um momento determinado no movimento total do rastro. O campo do ente, antes de ser determinado como campo de presença, se estrutura segundo as diversas possibilidades – genéticas e estruturais – do rastro. A apresentação do outro como tal, ou seja, a dissimulação do seu “como tal”, sempre já começou e nenhuma estrutura do ente escapa a isso.²³ (Ibid., p. 66. Tradução modificada)

Para escapar da metafísica de uma presença que instituiria o mundo e todas as coisas, a instância do rastro funciona a partir de sua ausência. É aquilo que institui o movimento da diferença, ao mesmo tempo em que se oculta. Num certo sentido, pode ser pensada como o que possibilita que algo se inscreva, sem que se trate exatamente de *algo*. Trata-se de uma espécie de diferença em potência. O autor é muito sagaz no desenvolvimento desse conceito, pois se aproveita de uma noção que critica em

²³ On ne peut penser la trace instituée sans penser la rétention de la différence dans une structure de renvoi où la différence apparaît comme telle et permet ainsi une certaine liberté de variation entre les termes pleins. L'absence d'un autre ici-maintenant, d'un autre présent transcendental, d'une autre origine du monde apparaissant comme telle, se présentant comme absence irréductible dans la présence de la trace, ce n'est pas une formule métaphysique substituée à un concept scientifique de l'écriture. Cette formule, outre qu'elle est la contestation de la métaphysique elle-même, décrit la structure impliquée par l' « arbitraire du signe », dès lors qu'on en pense la possibilité en-deçà de l'opposition dérivée entre nature et convention, symbole et signe, etc. Ces oppositions n'ont de sens que depuis la possibilité de la trace. (...) La trace, où se marque le rapport à l'autre, articule sa possibilité sur tout le champ de l'étant, que la métaphysique a déterminé comme étant-présent à partir du mouvement occulté de la trace. Il faut penser la trace avant l'étant. Mais le mouvement de la trace est nécessairement occulté, il se produit comme occultation de soi. Quand l'autre s'annonce comme tel, il se présente dans la dissimulation de soi. Cette formulation n'est pas théologique, comme on pourrait le croire avec quelque précipitation. Le « théologique » est un moment déterminé dans le mouvement total de la trace. Le champ de l'étant, avant d'être déterminé comme champ de présence, se structure selon les diverses possibilités — génétiques et structurales — de la trace. La présentation de l'autre comme tel, c'est-à-dire la dissimulation de son « comme tel », a toujours déjà commencé et aucune structure de l'étant n'y échappe.

Saussure para compor o seu argumento. Qual seja: o arbitrário do signo, para além da oposição natureza e convenção, para além da ideia da fala como natural e primeira.

Como já sublinhamos, as economias conceituais e as discussões são distintas em Lacan e em Derrida. Porém, os dois autores têm a escrita em mais alta conta, além de tomarem como referência, cada qual à sua maneira, a obra freudiana e a sua teoria sobre a estruturação do aparelho psíquico. É a partir do tema da escrita e da referência freudiana que nos permitimos aqui fazer estabelecer algumas correlações entre eles. Partimos nessa tese de um problema psicanalítico relativo à leitura e à escrita no que tange aos efeitos de cura. A leitura de Derrida nos permite colocar em perspectiva os desenvolvimentos sobre a escrita em Lacan. Nesse sentido, parece-nos importante correlacionar as discussões sobre a *Instância do rastro instituído* com a noção de traço unário desenvolvida por Lacan em 1961. Vejamos como:

O traço unário também funciona a partir de uma espécie de ocultação – trata-se da ideia de apagamento, ou *effaçons*. É o apagamento do rastro (*trace*) que permite a escrita do traço unário enquanto pura diferença. É minimamente curioso que Derrida, como pudemos comentar atrás neste capítulo, falar da problemática da *différance* como não podendo ser trabalhada a partir de uma ideia de *um só traço*. Como Lacan no seminário IX (1961-62) há um uso dos dois termos, *rastro (trace)* e *traço (trait)*. Derrida (1967/2011) pontua, portanto, que a produção do diferir não pode ser pensada na forma de um só traço, desembocando como pudemos acompanhar no conceito de *instância do rastro instituído*. Ao falar de *traço unário*, Lacan não reduz o problema da diferença à instituição de um traço metafísico funcionando como entidade transcendental (ou como Outro do Outro, se pensarmos segundo os termos trabalhados pelo psicanalista) que agiria como causa da diferença. Não é à toa, justamente, que ele elabore a ideia de um *apagamento* da Coisa. O unário do traço não se baseia na repetição do mesmo, mas antes na produção de escansões temporais, diante das quais sequer importa a forma e grafia do traço. No texto *Instância da letra no Inconsciente ou a razão depois de Freud* (LACAN, 1957/1999), Lacan pensará a letra como *estrutura localizada do significante*. Já pudemos analisar no capítulo anterior a mudança conceitual entre este texto e o seminário *l'Identification*: enquanto em *Instância da letra*, a letra é posterior ao significante, com a ideia de traço unário, significante e letra passam a fazer parte de registros *distintos*. A letra não será mais causada pelo significante, embora possa escrevê-lo e elaborá-

lo. Nesse sentido, em relação ao texto de 1957, caberia uma crítica no que tange ao logocentrismo: se a letra aí é efeito do significante, há uma prevalência da voz sobre a escrita. Deste modo, é muito importante a virada em 1961-62 do conceito, a partir da desvinculação dos dois registros: letra e significante têm “origens” distintas.

Para prosseguirmos com a discussão sobre a escrita, apresentaremos agora um outro conceito de Derrida. Já pudemos tratar da crítica à metafísica e suposta relação natural entre verdade e voz. Diante disso, o conceito de *différance* foi proposto pelo autor. Na mesma linha, há um outro conceito que merece ser apresentado, na medida em que ele trabalha com a problemática envolvida na *différance* em termos de escrita. Trata-se da arqui-escrita, ou arqui-escritura. Em francês, *archi-écriture*:

Nós gostaríamos antes de sugerir que a pretensa derivação da escrita, tão real e tão massiva quanto ela seja, não foi possível senão por uma condição: que a linguagem “original”, “natural”, etc., não tenha nunca existido, que ela nunca tenha sido intacta, intocada pela escrita, que ela tenha sempre sido ela mesma uma escrita. Arqui-escrita da qual gostaríamos aqui de indicar a necessidade e de desenhar o novo conceito; e que nós não continuamos a chamar escrita senão porque ela se liga essencialmente ao conceito vulgar de escrita. Este não pôde historicamente se impor senão pela dissimulação da arqui-escrita, pelo desejo de uma fala expulsando seu outro e seu duplo e trabalhando para reduzir sua diferença. Se nós persistimos em nomear escrita essa diferença, é porque, no trabalho de repressão histórica, a escrita era, por situação, destinada a significar o mais perigoso da diferença. Ela era o que, aproximativamente, ameaçava o desejo da fala viva, o que desde dentro e desde seu começo a rompia. E a diferença, nós a experimentamos progressivamente, não pode ser pensada sem o rastro.²⁴ (Ibid., p. 80. Tradução modificada)

²⁴ Nous voudrions plutôt suggérer que la prétendue dérivation de l'écriture, si réelle et si massive qu'elle soit, n'a été possible qu'à une condition : que le langage « originel », « naturel », etc., n'ait jamais existé, qu'il n'ait jamais été intact, intouché par l'écriture, qu'il ait toujours été lui-même une écriture. Archi-écriture dont nous voulons ici indiquer la nécessité et dessiner le nouveau concept ; et que nous ne continuons à appeler écriture que parce qu'elle communique essentiellement avec le concept vulgaire de l'écriture. Celui-ci n'a pu historiquement s'imposer que par la dissimulation de l'archi-écriture, par le désir d'une parole chassant son autre et son double et travaillant à réduire sa différence. Si nous persistons à nommer écriture cette différence, c'est parce que, dans le travail de répression historique, l'écriture était, par situation, destinée à signifier le plus redoutable de la différence. Elle était ce qui, au plus proche, menaçait le désir de la parole vive, ce qui du dedans et dès son commencement, l'entamait. Et la différence, nous l'éprouverons progressivement, ne se pense pas sans la trace.

O trecho se inicia retomando a relação entre linguagem e escrita, sublinhando que não existe linguagem “natural”, que esta sempre será tocada pela escrita, e num certo sentido, pertencente à escrita. O termo “derivação da escrita” se refere ao entendimento comum de escrita como derivação da linguagem, contra o qual o filósofo se opõe. A arqui-escrita vem tratar do que já enquanto rastro (*trace*) faz parte do campo da escrita, para além da letra, do desenho, do significante, etc. É um trecho que retoma o que atrás trabalhamos segundo a problemática da *différance*. Avancemos um pouco mais com outro trecho sobre esse problema. O contexto no qual está inserido é uma discussão acerca da neutralização da substância fônica. A diferença é localizada aí enquanto redução da substância fônica. E o autor prossegue:

Ora, aqui o aparecer e o funcionamento da diferença supõem uma síntese originária que nenhuma simplicidade absoluta precede. Tal seria, portanto, o rastro originário. Sem uma retenção na unidade mínima da experiência temporal, sem um rastro que retenha o outro como outro no mesmo, nenhuma diferença agiria e nenhum sentido apareceria. Não se trata, portanto, aqui de uma diferença constituída, mas, antes de qualquer determinação de conteúdo, do movimento puro que produz a diferença. O rastro (puro) é a *diferença*. Ele não depende de nenhuma plenitude sensível, audível ou visível, fônica ou gráfica. Ele é, ao contrário, a condição. Mesmo que ele não exista, mesmo que ele não seja nunca um ente-presente fora de qualquer plenitude, sua possibilidade é anterior por direito a tudo o que chamamos signo (significado/significante, conteúdo/expressão, etc.), conceito ou operação, motriz ou sensível. Essa *diferença* não é, portanto, mais sensível que inteligível e ela permite a articulação de signos entre eles no interior de uma mesma ordem abstrata – de um texto fônico ou gráfico por exemplo – ou entre duas ordens de expressão. Ela permite a articulação da fala e da escrita – no sentido comum – como também ela funda a oposição metafísica entre o sensível e o inteligível, depois entre o significante e o significado, expressão e conteúdo, etc. Se a língua não fosse já, nesse sentido, uma escrita, nenhuma “notação” derivada seria possível; e o problema clássico das relações entre fala e escrita não teria surgido.²⁵ (Ibid., p.88. Tradução modificada)

²⁵ Or ici l'apparaître et le fonctionnement de la différence supposent une synthèse originarie qu'aucune simplicité absolue ne précède. Telle serait donc la trace originarie. Sans une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle, sans une trace retenant l'autre comme autre dans le même, aucune différence ne ferait son œuvre et aucun sens n'apparaîtrait. Il ne s'agit donc pas ici d'une différence constituée mais, avant toute détermination de contenu, du mouvement pur qui produit la différence. La trace (pure) est la *différance*. Elle ne dépend d'aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique. Elle en est au contraire la condition. Bien qu'elle n'existe pas, bien qu'elle ne soit jamais un étant-présent hors de toute plénitude, sa possibilité est antérieure en droit à tout ce qu'on appelle signe (signifié/signifiant, contenu/expression, etc.), concept ou opération, motrice ou sensible. Cette *différance* n'est donc pas plus sensible qu'intelligible et elle permet l'articulation des signes entre eux à l'intérieur d'un même ordre abstrait — d'un texte phonique

O rastro (*trace*) da *différance* é considerado como *síntese originária*, como retenção na *unidade mínima da experiência temporal* ou ainda como *rastro retendo o outro como outro no mesmo*. Portanto, há a ideia de algo que se mantém, a partir do que se produz a diferença. Entretanto, mesmo que da ordem do *originário*, não se trata de uma “*origem*”, pois uma *origem* faria ruir a ideia mesma de uma diferença que se produz a partir desse rastro. Não se trata de diferença constituída, mas da possibilidade de sua produção. *Condição* da plenitude do audível, do sensível, do visível, do fônico ou do gráfico. Logo, não é *letra* e nem *significante*: é *instância do rastro*. Não *existe*, e só é um *ente-presente* em alguma dessas plenitudes ou formas de diferença – embora enquanto possibilidade seja anterior.

Esse raciocínio acerca da instância do rastro instituído se assemelha à ideia de *escrita do traço unário*, como já pudemos discutir logo atrás. Embora Lacan faça uma distinção do que se pode *ler* enquanto *rastro* e o que se *escreve* como *traço*, a lógica de uma diferença que se produz a partir do que se oculta ou apaga (*effaçons*) é parecida. Como já sublinhamos, a economia conceitual desses dois campos é assaz distinta – um dialogando principalmente com a história da filosofia, e outro partindo de uma discussão psicanalítica levantada por Freud – a ideia de *Ein einziger Zug* (FREUD, 1921/2011). Porém, os dois autores estão discutindo a escrita, e, além do mais, o que se produz como diferença naquilo que se escreve.

Entretanto, existem algumas diferenças entre os dois pensamentos que são fundamentais e irreduzíveis. Lacan não fala de anterioridade nem da fala, nem da escrita. Considera simplesmente que façam parte de registros distintos. Com o nascimento da escrita fonética – entendida aqui como o uso da escrita para marcar e elaborar a fala – haveria uma associação entre uma coisa e outra, mas não têm a mesma origem. Embora Lacan não fale expressamente de uma origem da fala, cria no seminário IX (1961-62) uma hipótese sobre o nascimento da escrita, a partir da ideia de apagamento da Coisa. Trata-se do que no capítulo anterior comentamos

ou graphique par exemple — ou entre deux ordres d'expression. Elle permet l'articulation de la parole et de l'écriture — au sens courant — comme elle fonde l'opposition métaphysique entre le sensible et l'intelligible, puis entre signifiant et signifié, expression et contenu, etc. Si la langue n'était pas déjà, en ce sens, une écriture, aucune « notation » dérivée ne serait possible ; et le problème classique des rapports entre parole et écriture ne saurait surgir.

acerca do empréstimo de signos do alfabeto, cujas origens datam de muito antes do surgimento de qualquer alfabeto.

A hipótese de um Nascimento da escrita coloca muitas questões para o psicanalista. Ele que costumeiramente não fala de origem ou gênese institui assim um campo de discussão no mínimo paradoxal. Aqui se encontram formulações importantíssimas de Lacan, sobre as quais nos debruçamos nesta tese. Denominemos duas: aquela de uma leitura anterior à escrita e aquela da escrita como uma espécie de *função latente da linguagem* (ALLOUCH, 1984).

A leitura como anterior se refere à possibilidade de o sujeito *ler* os signos do apagamento da Coisa antes mesmo do surgimento da escrita. Essa noção de uma escrita que surge, que nasce, está atrelada à de significante: a escrita surge quando surge a letra, ou seja: quando os signos se tornam signos de um alfabeto vindo marcar e elaborar a fala. Porém, haveria já uma *leitura*, esta associada ao rastro da Coisa apagada. Trata-se, portanto, de uma noção de escrita que poderia num certo sentido ser criticada por Derrida, pois dependente da associação com a fala. Certamente, ela depende da associação com a fala, com a *phonè*, mas não toda – não inteiramente. Pois se é possível falar de uma leitura do rastro, ou mesmo de um *apagamento* da Coisa, é porque haveria já algo de uma espécie de escrita em questão. É aqui que entra em cena a ideia da escrita como *função latente na linguagem*.

É como se essa escrita em latência na linguagem permitisse o próprio apagamento e leitura da Coisa apagada. A diferença de Lacan e Derrida nesse sentido é que essa “escrita em latência”, mesmo que “originária” – se pensarmos na forma como Derrida nomeia a instância do rastro – necessita, para Lacan, da associação com a fala para poder vir à tona. Essa escrita – enquanto apagamento da Coisa – faz parte de um registro diferente do registro da fala; porém, é no surgimento da letra com o uso dos signos escritos para marcar e elaborar a fala que essa escrita em latência viria à tona. É como se, com a escrita alfabética, se revelasse na fala uma estrutura diferencial como parte do seu funcionamento. Como se o significante – baseado em pura diferença sonora – apenas se tornasse significante ao ser *escrito*. Eis aqui uma inversão muito curiosa no conceito de letra para o psicanalista: se em *Instância da letra* (LACAN, 1957/1999) a letra é “derivada” do significante, a partir dessas formulações (LACAN, 1961-62) a essência do significante depende da letra. É a letra

que poderá escrevê-lo enquanto significante, embora seja possível supor que ele “funcionasse” já na sua estrutura diferencial através do traço unário.

Podemos perceber que se trata de um problema teórico muito complexo e num certo sentido contraditório. Para poder avançá-lo, será necessário dar a palavra a dois comentadores que se debruçaram sobre ele em duas obras importantíssimas do pensamento lacaniano. A discussão prosseguirá nesse sentido com uma leitura das obras *Naissance et Renaissance de l'écriture* (POMMIER, 1993) e *Lettre pour lettre : transcrire, traduire, translittérer* (ALLOUCH, 1984). Antes de avançar e finalizar este capítulo, será necessário trabalhar mais acerca das relações entre Lacan e Derrida. Se é a partir da concepção de uma *escrita em latência* que nos baseamos nessa tese para aproximar e distanciar os dois autores, Major, por sua vez, colocará a questão a partir da ideia de *divisão* da letra. Acompanhemos como:

A divisão da letra

Com a finalidade de trabalhar a ideia de divisão da letra, dois outros temas serão conjuntamente discutidos pelo autor, quais sejam: o duplo e a inquietante estranheza. Segundo Major (MAJOR, 2002, p. 137), já no algoritmo da fantasia, ($\$ \diamond a$), a figura do duplo estaria delimitada pelo punção como símbolo do que pertence e não pertence ao mesmo tempo. Essa sigla romperia “(...) o elemento fonemático que constitui a unidade significante até seu átomo literal”. (LACAN, 1960/1998, p. 832). A duplicidade do punção seria uma espécie de “molde de imprensa”, algo da ordem da *inscrição*, rompendo o nível fonético e evidenciando um funcionamento literal – da ordem da escrita.

Todo o problema para o autor se encontraria na hipótese de Lacan sobre a letra ser considerada como um elemento indivisível que organizaria as relações simbólicas. Seja na interpretação que o psicanalista dá ao conto de Poe – a carta como o elemento organizador da estrutura do conto –, seja na letra entendida como *estrutura localizada do significante* (LACAN, 1957/1999), predominaria essa ideia de indivisibilidade: trata-se de *um* elemento simbólico determinando a estrutura. Ora, e que estrutura seria essa que necessitaria de *um* elemento para ser organizada? Aquela de um

inconsciente funcionando como uma estrutura de linguagem, toda a concepção do primeiro ensino de Lacan sobre o estruturalismo e a ordem simbólica.

Major (MAJOR, 2002, p. 138) se voltará aos eventos do duplo visando descrevê-los como não obedecendo, exatamente, a esse modo de funcionamento. Eventos de retomada imaginária do simbólico, identificações e transmissões “telepáticas” de um sujeito a outro. O que antes era tido como imaginário passa a ser considerado real. O duplo causa uma estranha inquietação. Para o autor, nesses fenômenos há também rompimento do elemento fonemático da unidade significante e divisão da letra. Trata-se de uma transmissão para além da fala, via rastro:

O sonhador inventa sua gramática, ou seja, aquela parte da linguagem que só se manifesta na escrita. A letra do sonho só é fonética em um espaço já cifrado, na leitura de um rastro em forma de grama. O relato de um sonho é, portanto, uma leitura daquilo que sempre já foi escrito em sonho. (Ibid., p. 138)

O rastro não teria necessariamente a forma de grama. Essa forma se refere ao rastro enquanto letra alfabética. O rastro recupera essa “parte da linguagem que só se manifesta na escrita”, ou seja: na duplicidade da letra, na sua desconstrução como unidade fônica. Há primeiramente esse nível de escrita/rastro do sonho e, posteriormente, escrita alfabética ao se relatá-lo. É nesse sentido que, para Major (Ibid., p.162), a metáfora psicográfica de Freud poderia ser melhor trabalhada a partir, não de uma fonemática, mas de uma grafemática. A metáfora psicográfica representa tanto a escritura do sonho e seu deciframento – comparável pelo pai da psicanálise a uma escritura hieroglífica – quanto o aparelho psíquico e o funcionamento da memória. A escrita do sonho e o aparelho psíquico funcionariam segundo uma lógica de rastro e supressão – e não a partir do nível da fala, como unidade significante. O significante, ele mesmo, seria constituído de rastros. A cadeia falada precisaria, ela mesma, ser lida em termos de rastro, e uma forma de fazer isso seria analisar o seu “tornar-se-espaço”:

É o tornar-se-espaço da cadeia falada que possibilita qualquer correspondência entre fala e escritura. É por isso que cada sonhador inventa sua própria gramática, já que a escritura do sonho não se deixa ler a partir de nenhum código que lhe seja exterior, e que sua interpretação ainda faz parte do sonho. (Ibid., p. 187)

Não haveria código externo ao próprio sonho, porque a sua constituição se faria em termos espaciais do rastro – a fala se torna espaço, se torna escritura “pictográfica” ou “imagética”, como se costuma denominar. Essa organização espacial não obedece mais à lógica falada, mas se constrói no rastro e na supressão. Ao se contar o sonho a fala intervém, mas ela obedecerá às direções, aos desvios e às supressões que essa montagem espacial do sonho determina. É nesse sentido que não há código externo ao próprio sonho, mesmo depois de contado. A sua lógica própria tem a ver com essa “orientação” espacial que não poderá ser desvirtuada, pois, senão, tratar-se-ia de outro sonho.

Lacan sabe muito bem que o logocentrismo, seja na obra de Rousseau, na de Hegel ou mesmo na de Saussure, sempre foi marcado por uma oposição à escritura não-fonemática, e que esta última está ligada ao progresso da matemática que ele não pode deixar de considerar se tiver em vista uma formalização do campo analítico. A partir daí, o vínculo que liga intimamente o logos à *phonè* se afrouxa. (Ibid., p. 189)

Seguindo o corrente sobre a abordagem da escrita na psicanálise, o trecho insere a questão da matemática como forma de escrita não-fonemática. Sabemos como o seu uso é caro para Lacan – desde o início da sua obra há uma aposta nesse sentido. Dessarte, Major localiza no trabalho de formalização um afrouxamento do vínculo entre logos e *phonè*.

Além da formalização, Major (Ibid.) toma como referência os trabalhos produzidos por Lacan a partir da década de 1970 para falar da mudança conceitual da letra, na qual observa-se esse avanço em direção à escrita, no sentido que aqui estamos discutindo em termos de rastro. Ele se pergunta também se essa mudança não seria efeito de uma interlocução subterrânea com Derrida. É curioso observar que o autor não parece dar muita atenção ao seminário IX – mesmo que fale sobre identificação nos fenômenos do duplo e utilize o termo rastro. Embora Lacan seja mais explícito a partir da década de 1970 quanto ao trabalho com a escrita, direcionando-se cada vez mais para a formalização e o uso da letra na matemática, ou até mesmo nas suas considerações sobre um saber real entre os ditos que não pode ser falado (mas trabalhado com a escrita) – não podemos desconsiderar os avanços do seminário IX. Nesse sentido, a nossa hipótese é a de que as mudanças não se devem tanto a uma conversa subterrânea com o filósofo, como defende Major (Ibid.) – embora

possivelmente Lacan estivesse atento à sua produção –, mas a problemas e contradições que foram surgindo no próprio campo psicanalítico. Os apontamentos feitos por Major quanto à concepção de Freud em relação à escrita (escrita hieroglífica do sonho), em relação à hipótese do funcionamento do aparelho psíquico, à metáfora do bloco mágico, etc., demonstram uma dessas contradições: aquela de Lacan, num primeiro momento de defesa do estruturalismo e da noção de significante, ter priorizado uma concepção de fala em detrimento de uma concepção de escrita. O seminário IX traz esse dilema como central: não é à toa que o psicanalista cria uma hipótese sobre o “nascimento” da escrita e, a partir disso, proponha a diferença entre leitura do rastro e escrita do traço unário.

Além dos impasses que o próprio campo psicanalítico foi colocando, seria difícil pensar em uma psicanálise “derridiana”. Trata-se de um outro ponto discutido por Major. Não nos opomos ao fato de que alguém deseje algo do gênero – mas não se poderá desconsiderar que Lacan não abandona a ideia de *fala*. Por mais que com o caminhar da obra o psicanalista passe a dar mais e mais atenção à escrita, as ideias relativas ao significante não são totalmente deixadas de lado. De certo modo, a *fala* estará sempre atrelada a um tipo de funcionamento do gozo, qual seja: o gozo fálico. Talvez nesse sentido o elemento simbólico determinando a estrutura criticado por Major (Ibid.) possa ser entendido como o significante falo. Na década de 1970 acontece uma mudança quanto à concepção de gozo – que implica também uma mudança de postura ética²⁶; porém, o gozo fálico e o seu blablablá da fala não serão em todo descartados – apenas limitados na sua *totalidade*. Tudo isso para argumentar acerca do seguinte ponto: Lacan se direcionará cada vez mais à escrita no caminhar da sua obra, mas ainda assim será mantida a independência entre o campo da *fala* e o da *escrita*.

É curioso nesse sentido o fato de Lacan falar de um “nascimento” da escrita no seminário IX: a escrita que nasce é a escrita alfabética, embora o psicanalista estivesse já tratando do rastro pelo apagamento da Coisa, pertencente ao campo da escrita. Falar de um momento de nascimento da escrita, no qual surge a letra alfabética que virá escrever o significante, permite a Lacan separar os dois domínios: o domínio da fala e o domínio da escrita. Ora, se uma escrita alfabética nasce – ou

²⁶ Faremos uma discussão aprofundada a respeito no capítulo VII.

seja, uma escrita articulada à fala – seu nascimento revela já uma distinção das duas: um rastro que já existia como escrita/leitura e um traço que funcionava como uma espécie de “escrita em latência na fala”. Nos próximos capítulos nos debruçaremos mais detidamente sobre este ponto.

Para concluirmos a discussão, trabalhemos mais um trecho no qual o autor utiliza de vários conceitos lacanianos, discutindo-os em termos de escrita e como a partir da década de 1970 se configuram as suas economias conceituais nesse sentido:

A verdade fica atenta e se protege. Ela se protege de se dar e, quando se dá, é em uma verdade sem verdade. Com a lembrança jurídica da noção de verdade, a ênfase agora está naquilo que é buscado em sua confissão: o gozo. Como o pedido de dizer toda a verdade não pode ser satisfeito, o gozo, que é um limite da verdade e encontra nela seu próprio limite, só se elabora a partir de uma semelhança, do disfarce da imagem de si que envolve o objeto como seu duplo. A partir daí, o significante fálico, que vinha de uma necessidade transcendental, descobre não ser nada mais do que o contingente, e só a relação sexual como tal se revela com a não-escritura. A impossibilidade dessa relação de se escrever condicionaria toda a escritura. Há, portanto, um fator de indecisão entre o contingente e o impossível, que a psicanálise identifica como tal. Quanto ao faló, ele é a marca, no gozo, daquilo que resiste a toda significação. Assim, o significante dos significantes não está mais abrigado na indivisibilidade da letra. (MAJOR, 2002, p. 190)

As fórmulas da sexuação (LACAN, 1972-73/1999) articularão a problemática da escrita de uma maneira nova na obra de Lacan: tudo passará a girar em torno do buraco da relação sexual, dessa relação que não se escreve. A verdade passará a se articular ao saber – um saber dito real, construído com a escrita. A verdade²⁷ é um

²⁷ Christian Fierens (2020), em um livro cujo título e discussão retoma a questão da verdade (*Tenir pour vrai*), comenta o prefácio feito por Derrida do livro *Le Verbier de l'Homme aux loups*, escrito por Abraham e Torok em 1976. Dirá que a ideia de Cripta (trabalhada nesse livro e na introdução feita por Derrida) prossegue no sentido da escrita, segundo a lei da cifra. E acrescenta: *Le schéma de la crypte permettrait ainsi de séparer clairement en toute perception d'une part ce qui est verbalisable dans l'introjection (et c'est symbolique) et d'autre part ce qui est incorporé sans aucune verbalisation possible (et c'est réel)*. (FIERENS, 2020. P. 84). Ora, já podemos entrever a partir desta citação que a discussão vai ao encontro do debate do presente capítulo. E Fierens prossegue citando Lacan em uma crítica ao prefácio escrito por Derrida e ao livro mesmo e se pergunta se o que é criticado pelo psicanalista enquanto *extremo* se deveria ao fato dos autores pertencerem à Sociedade Psicanalítica de Paris, na medida em que o livro é muito rigoroso. Dirá: *L'extrême c'est la résistance des analystes, présente notamment dans la Société Psychanalytique de Paris dont faisaient partie Abraham et Torok. Mais cet extrême de résistance ne tient ni aux personnes de la Société, ni à la référence ou à l'absence de référence aux mots ou aux signifiants. Elle tient à un certain mode de penser la psychanalyse et sa méthode. Un mode que nous pouvons déjà expliciter*

meio dizer (Ibid.) – a fala terá ainda importância, articulada aos sussurros dos enigmas da verdade. Mas essa fala para ser sabida deverá ser escrita – a letra poderá *elaborar* o significante. A letra será ela própria divisível: não será mais um fonema unitário, não se confundindo com uma espécie de transcendência do falo enquanto significante dos significantes.

Como comentado logo atrás, a hipótese de Major é de que essa nova forma de conceber a função do escrito se deveria a um diálogo subterrâneo com Derrida. Demonstramos, a partir da própria argumentação do autor, que no campo psicanalítico havia algumas contradições ligadas a concepção de escrita e de fala que levarão a movimentos na obra lacaniana. De onde a nossa insistência no seminário IX. Não gostaríamos de com isso afirmar que não tenha havia qualquer diálogo entre o filósofo e o psicanalista – apenas de indicar que não eram novos esses problemas para a psicanálise e que alguma coisa na obra de Lacan já se direcionava nesse sentido.

Com intuito de fazer avançar a nossa discussão, nos atentaremos ao problema do Nascimento da escrita e da curiosa fala lacaniana sobre a existência de uma escrita em latência na fala.

*comme se jouant en fonction de l'espace et non en fonction de la temporalité mise en exergue par Freud à partir l'histoire de l'homme aux loups. L'espace est présenté précisément selon une topologie sphérique, comme une topique, dans le cas présent la deuxième topique freudienne, qu'Abraham, Torok et Derrida complétaient par une chambre supplémentaire, le for du for ou la crypte (Ibid., p.84). A cripta é tida como um enclave na esfera constituída como Eu. Or, Lacan objecte très précisément à cette topologie sphérique du Ça. C'est pour cette raison qu'il s'en prend très vigoureusement à Derrida dont la préface tourne justement autour de la crypte. Lacan explique tout de suite que le Ça freudien ne fonctionne pas selon ce modèle binaire intérieur/extérieur, mais dans le dialogue qui implique la temporalité de l'Autre : le « Ça dialogue et c'est même ça que j'ai désigné du nom du grand Autre ». Le grand Autre est irréductible à une sphère séparant deux lieux, l'intérieur et l'extérieur. C'est au contraire « l'âme à tiers ». C'est la subversion de cette dualité figée intérieur/extérieur grâce à l'Autre comme tiers qui permet qu'un être surgisse à partir de la parole, ce que Lacan appelait le « parlêtre ». Cet Autre n'est cependant pas la référence dernière (qui nous dispenserait de parler), il vaut en tant qu'il défaille, en tant qu'il est fondamentalement barré. Nous retrouvons ici la raison même de la castration maternelle, à savoir le signifiant du grand Autre barré. Le grand Autre n'est pas l'un des deux intervenants, mais « l'âme à tiers » (à entendre derrière « la matière ») qu'il ne faut pas oublier dans l'analyse, à savoir la structure complexe de la temporalité impliquée dans la névrose infantile de l'homme aux loups, comme Freud y insistait d'emblée. (FIERENS, 2020. P. 85). Em suma, Fierens lê a oposição de Lacan ao prefácio feito por Derrida a partir da ideia de falha e castração do grande Outro, que não poderia se reduzir a uma dualidade espacial a partir da criação de um novo lugar na tópica freudiana, e, ademais, o Outro como castrado não é uma referência última, que **dispensaria a fala**. A castração aqui é entendida como castração materna – retornaremos a esse tema algumas vezes no decorrer dos próximos capítulos desta tese.*

Capítulo IV

O que se *fala* e *escreve* sobre a letra – apresentação e discussão das ideias de Gerard Pommier e Jean Allouch

A hipótese de um “Nascimento” como proposta por Lacan (1961-62) no seminário IX para falar da escrita, além de não ser algo usual em sua obra, chama a atenção pelos paradoxos que gera na sequência, como pudemos ver na nossa discussão nos capítulos anteriores. Dessa maneira, será caro para a nossa pesquisa apresentar e refletir sobre os modos como dois importantes comentadores interpretam essa questão.

Além da ideia de um *Nascimento*, pudemos tratar também da escrita entendida como *função latente da linguagem*, outro ponto que merecerá uma discussão aprofundada nesta tese. Eis-nos então defronte da tarefa de desenvolver e fazer avançar as ideias de Gerard Pommier e Jean Allouch em dois livros que marcam e leem à sua maneira o tema da letra.

Nascimento e renascimento da escrita

Já na introdução de seu livro, *Naissance et Renaissance de l'Écriture*, Gerard Pommier (1993) apresenta um raciocínio que parece ir de encontro com aquele que desenvolvemos nesta tese. Ele argumenta que os primeiros desenhos e traçados de uma criança transmitiriam um conteúdo que será posteriormente recalçado, e que *não* são feitos para serem lidos. Sua hipótese é que apenas com a operação de recalque e o complexo de castração a criança estaria apta a aprender a escrita, pois a escrita transmitiria um resto do que fora perdido com o recalque. E argumentará que, na história da humanidade, algo relativo à castração precisa acontecer para ocorrer o nascimento da escrita. Esse raciocínio parece se opor ao nosso na medida em que a leitura, dessa maneira, surgiria de modo *posterior* à escrita. Acompanhem os seus desenvolvimentos para melhor entender do que se trata:

A escrita poderia, com efeito, ser consubstancial ao retorno do recalçado, posto que qualquer grafismo executado pelo homem lhe colocará a questão de sua própria representação. Sua aparência é

levada, desde o momento em que ele fala, para um lugar que lhe escapa. O ser humano foi primeiramente falado, objetivado por seus pais numa língua antes de falar por sua vez, segundo a inversão pela qual a matéria sonora precisa passar antes de significar. E nessa inversão utilizando uma linguagem na qual ele não figurará primeiramente senão como objeto, aquele que fala entrega sua própria imagem, que foi primeiramente levada e desejada por uma Outra fala. Ele não se apropria da língua senão ao se perder como corpo. Ao falar, nós esquecemos de nossa aparência. Tão esquemático quanto seja, um desenho despertará a inquietude do homem em relação a sua própria figuração, evocada pelo enigma do menor dos traçados.²⁸ (Ibid., p. 102. Tradução modificada)

Como podemos perceber, há uma associação da escrita com o retorno do recalcado, a partir da questão da representação. O ser falante é falado, objetivado antes de ele mesmo tomar a palavra por sua vez, pois a sua existência enquanto habitando a fala depende da fala do Outro. A sua própria imagem – e aqui se encontra o problema da representação – lhe escapa, na medida em que depende do desejo e da fala do Outro, o que gera o paradoxo de ele apenas se apropriar da língua ao se perder como corpo. O argumento do autor é que qualquer traçado humano evoca a estranheza desse corpo que se perde. É assim que deveremos entender a associação entre escrita e retorno do recalcado, pois seria esse corpo perdido que retornaria no traçado e escrita humana:

A forma das minhas letras é modelada pela minha rigidez e pelas minhas languidezes. Sobre um papel branco onde escrevo, eu me vejo fazer superfície. Eu não sei de onde me vem, na letra que eu acabo de traçar, a distância minúscula, a firmeza do grosso, o nervoso dessa pernada que fazem uma escrita inimitável. A singularidade do meu corpo me foi imposta, mas com o recalque eu a esqueci. E é agora, em retorno, que do meu ato de representar depende a particularidade das minhas letras. E, entretanto, o que me é mais próprio nessas formas escapa ao meu poder²⁹. (Ibid., p. 102. Tradução modificada)

²⁸ L'écriture pourrait bien en effet être consubstantielle au retour du refoulé, puisque tout graphisme exécute par l'homme lui posera la question de sa propre représentation. Son apparence est emportée, dès qu'il parle, en un lieu que lui échappe. L'être humain a d'abord été parlé, objectivé par ses parents dans la langue avant de parler à son tour, selon ce retournement que doit accomplir la matière sonore avant de signifier. Et dans ce revirement utilisant un langage où il ne figura d'abord que comme objet, celui qui parle congédie sa propre image, qui fut d'abord portée et désirée par une Autre parole. Il ne s'approprie de la langue qu'en se perdant comme corps. En parlant, nous oublions notre apparence. Aussi schématique soit-il, un dessin éveillera l'inquiétude de l'homme vis-à-vis de sa propre figuration, évoquée qu'elle est par l'énigme du moindre tracé.

²⁹ La forme de mes lettres est modelée par ma raideur et par mes nonchalances. Sur le papier blanc où j'écris, je me vois faire surface. Je ne sais d'où me vient, sur la lettre que je viens de

Há algo muito bonito nesse argumento: o que haveria de mais singular no ser falante seria o seu corpo, imposto pelo Outro e, ao mesmo tempo, perdido, recalçado. Seria da ordem do real, na medida em que tal corpo ao colocar uma questão quanto à representação não pode ser confundido com uma imagem, sendo antes aquilo que faria furo na imagem. O autor se serve disso para fazer avançar o seu argumento, associando esse corpo à ordem do sagrado, e buscando na história da escrita elementos que corroborem a ideia de que a letra, ligada a esse corpo, teria um lugar sagrado:

Se a representação do corpo atravessa o espaço do recalque para ressurgir sob a forma de letras, essas últimas não seriam a única prova dessa travessia, e ademais, um testemunho da existência desse corpo? Elas formarão a escória de um recalque que recai sobre a significação fálica da aparência.³⁰ (Ibid., p. 103. Tradução modificada.)

A aparência – ligada à imagem – se constituiria a partir da significação fálica, apenas possível com a operação do recalque. O real do corpo perdido estaria confinado em retorno à letra. Continuemos:

Além disso, se nós podemos escrever, é ativamente que nós o fazemos, enquanto que somos passivos em relação à nossa imagem que ficará sempre fora de nós, à mercê dos espelhos, do amor ou do semelhante. A escrita acrescenta ao recalque um ato que o realça em retorno. É nesse sentido particular que os grafismos podem ser ditos “sagrados”, porque a escrita testemunha em favor desse drama que se produziu, em favor desse espaço opaco do recalque que o corpo atravessa antes de se aproximar da ponta da pluma e de se juntar à humanidade. Essas letras fazem parte desse corpo na medida em que ele se perde, e elas formam o rastro o mais enigmático. Do que foi recalçado nós ignoramos a natureza e isso nunca teve, aliás, tempo de carregar um nome, ou de parecer com uma figura precisa: mesmo que as letras possam pegar emprestado qualquer fantasia e variar na sua geometria, elas evocarão sempre o mistério desse sem forma, fantasmático [*fantomatique*] e, entretanto, tão certo quanto a nossa existência. O recalque, religiosamente, cria mistério, porque ele nunca

tracer, l'écart minuscule, la fermeté du plein, la nervosité de ce jambage qui font une écriture inimitable. La singularité de mon corps m'a été imposée, mais avec le refoulement je l'ai oubliée. Et c'est maintenant, en retour, de mon acte de représenter que dépend la particularité de mes lettres. Et pourtant ce qui m'est le plus propre dans ces formes échappe à mon pouvoir.
³⁰ Si la représentation du corps traverse l'espace du refoulement pour ressurgir sous la forme de lettres, ces dernières ne seront-elles pas la seule preuve de cette traversée, et plus encore, un témoignage de l'existence de ce corps ? Elles formeront la scorie d'un refoulement qui porta sur la signification phallique de l'apparence.

teve essência: ele é apenas cifra, pura relação temporal entre o instante de começar a dizer e aquele de ter dito, período durante o qual nós nos escapamos irremediavelmente. A cifra fixa esse distanciamento temporal, esse exílio de nós mesmos, define o recalque originário.³¹ (Ibid., p.103. Tradução modificada, colchetes nossos)

A relação especular mantém o sujeito numa posição passiva frente ao seu próprio corpo; nesse sentido é interessante pensar na escrita como ativa: um ato que revela o recalque. Se o corpo se perdeu, esse ato testemunha sua existência em retorno. O corpo que se perdeu não tem forma precisa, é sem forma e fantasmático. Curioso observar que o termo usado por esse autor é, de fato, fantasmático em francês (*fantomatique*), ligado a fantasma, aparição; e não à fantasia (*fantasmatique*). Provavelmente porque ele queria realçar o caráter sem forma e sagrado, cuja notícia que temos é apenas a sua “matéria” escrita. O recalque faz mistério na medida em que não tem essência – é apenas *cifra* (entendamos como signo escrito), marca temporal entre o instante de começar a dizer e o de ter dito – *não existência* que se supõe anterior a partir de um ato que a noticia em retorno. Nesse sentido, ele sempre implica retorno, repetição – basta lembrar que Lacan trata do recalque e do retorno do recalcado como sendo a mesma coisa (LACAN, 1960/1999). Para Pommier (1993), as letras escritas tentariam retomar o tempo dessa relação – essa relação temporal entre o instante de começar a dizer e o de ter dito, entre o que estaria ali e o que teria estado. Seria no fato de serem estáticas e impronunciáveis onde residiria a sua potência.

³¹ De plus, si nous pouvons écrire, c'est activement que nous le faisons, alors que nous sommes passifs par rapport à notre image qui restera toujours en dehors de nous, à la merci des miroirs, de l'amour ou du semblable. L'écriture ajoute au refoulement un acte, qui le révèle en retour. C'est en ce sens particulier que les graphismes peuvent être dits "sacrés", parce que l'écriture témoigne pour ce drame qui s'est produit, pour cet espace opaque de refoulement que le corps traverse avant de s'approcher de la pointe de la plume et de joindre l'humanité. Ces lettres sont de ce corps tel qu'il se perdit, et elles forment sa trace la plus énigmatique. Ce qui fut refoulé, nous en ignorons la nature, et cela n'a d'ailleurs jamais eu le temps de porter un nom, ou de ressembler à une figure précise : si bien que les lettres peuvent emprunter n'importe quel déguisement et varier dans leur géométrie ; elles évoqueront toujours le mystère de ce sans forme, fantomatique et pourtant aussi certain que notre existence. Le refoulement, tout religieusement, fait mystère, parce qu'il n'a jamais eu d'essence : il est seulement chiffre, pur rapport temporel entre l'instant de commencer à dire et celui d'avoir dit, période pendant laquelle nous nous échappons irrémédiablement. Le chiffre fixe de cet éloignement temporel, de cet exil de nous-mêmes, définit le refoulement originaire.

Esse último ponto leva Pommier a desenvolver um raciocínio sobre o sagrado. Além do que já comentamos acerca do retorno do corpo na letra, há a estrutura simbólica do significante organizando uma perda: um corpo cuja reprodução sexuada depende de algo que lhe escapa, o símbolo:

“Sagrado” é o mistério de um corpo cuja reprodução sexuada depende disso que lhe escapa, o símbolo. E o símbolo comporta esse sentido religioso, no qual aquele que busca escrever se choca, qualquer que seja sua crença, cada vez que ele ousa esboçar sua forma³². (POMMIER, 1993, p. 104. Tradução modificada)

É conhecida a tese de Lacan (1971-72/2011) acerca do gozo e da reprodução sexuada, qual seja: se na reprodução assexuada o organismo era o mesmo, na sexuada a união de duas diferenças implica uma perda de material genético. O raciocínio de Pommier (1993) compara essa perda à perda imposta pelo símbolo, como falha constituinte do ser falante. É necessário passar por essa falha, repetindo num certo sentido a falha “biológica” da reprodução sexuada. E o que seria essa falha do símbolo? Seria o fato de o significante funcionar diante da ausência do corpo – ou do seu apagamento, se pensarmos na noção de traço unário (LACAN, 1961-62). É no apagamento da Coisa que se escreve o traço, possibilitando a constituição de uma ordem abstrata e simbólica.

Como pudemos ver no segundo capítulo desta tese, da problemática do traço unário desenvolvemos um raciocínio acerca da leitura: uma leitura que toca o real, rastro de algo que ao ser lido permite a constituição de um sistema de escrita. Falamos que essa leitura se liga a uma escrita que não tem nada a ver com a fala, sendo a relação fala-escrita posterior. Além disso, a “primeira” escrita que não escreve o significante se baseia na leitura. Lê-se primeiramente o rastro da Coisa para apenas então poder escrever o seu traço.

Pommier (1993), entretanto, desenvolve uma argumentação diferente da nossa. Para ele, a fala é bem anterior à escrita e traz consigo uma gramática complexa e

³² “Sacré” est le mystère d’un corps dont la reproduction sexuée dépend de ce qui lui échappe, le symbole. Et le symbole comporte ce sens religieux, auquel celui qui cherche à écrire se heurte, quelle que soit sa croyance, à chaque fois qu’il ose en esquisser la forme”.

espontânea. Ele argumenta que a escrita só surge posteriormente³³, ao se lidar com o problema do sagrado e da representação. Ora, não se trataria de um avanço cognitivo o fato de a escrita surgir depois – a fala atesta isso, na medida em que espontaneamente ela carrega uma gramática. Para o autor, isso se deveria antes à operação de recalque e ao fato de o corpo perdido poder atravessar o espaço da folha (ser um retorno do recalcado), enquanto símbolo sagrado. Eis a sua tese.

Nesse sentido, ele analisará a escrita no Egito antigo. Os hieróglifos eram claramente sagrados, pois carregavam o Ka (alma). Eram ligados à imagem de Deus que criava tudo (era a *imagem* que criava). Entretanto, alguns desses hieróglifos podiam ser rasurados ou cortados – este ato retirava o Ka da imagem. Ora, o apagamento do valor figural isola a letra como tal (lembrando do seminário IX). Com essa rasura ou corte, o hieróglifo para de funcionar como coisa (enquanto imagem) e se torna traço – sai de uma relação de signo que representa algo para alguém e passa para uma relação significante. Para Pommier (1993), os egípcios tinham plena capacidade de desenvolver a escrita fonética a partir desse apagamento e muito provavelmente a conheciam. Porém, o autor acredita que não seguiram esse rumo pela questão do sagrado da imagem: ao não avançarem na associação escrita-fala, o caráter imagético da letra era mantido e ela permanecia sagrada, parte da *imagem* que criava.

Algo semelhante ocorreria com a escrita chinesa. Ela permaneceu por mais de um milênio sendo usada apenas para fins de rituais. Muitos escritos desse período podem ser encontrados até mesmo dentro de vasos, como se se endereçassem apenas aos deuses.

No capítulo *Exode de L'écriture, écriture de l'exode* (POMMIER, 1993), o autor coloca uma questão acerca do empréstimo de signos em diversos alfabetos. Qual a

³³ A ideia desenvolvida por Pommier acerca do escrito como retorno do recalcado ganha respaldo no seminário XIX (LACAN, 1971-72/2011). Ali, literalmente, Lacan diz que considera o escrito como retorno do recalcado: *Si j'ai pu parfois paraître prêter à ce qu'on croit que j'identifie le signifiant et la lettre, c'est justement parce que c'est en tant que lettre qu'il me touche peut-être le plus, moi, comme analyste. C'est en tant que lettre que je vois le plus souvent revenir le signifiant, le signifiant refoulé précisément. Alors, que ce signifiant, je l'image dans L'instance de la lettre avec une lettre, c'est autant plus légitime que tout le monde fait comme ça.* (Ibid., p. 26)

sua razão, se a criação de uma letra não parece difícil? Para ele, não se trata de uma preocupação em facilitar a comunicação entre os povos e sua hipótese é que tudo isso se deve à sacralidade das letras, à reverência aos deuses implícita nelas, o que o faz retornar ao argumento anterior:

Se podemos lembrar, segundo numerosos epigrafistas, que a escrita progride do pictograma ao fonograma segundo um processo de apagamento da imagem por detrás da sonoridade que os desenhos evocam, esse desdobramento reproduz aquele do recalque que, ele também, apaga a significação da imagem do corpo. Toda escrita da letra será, então, afetada pelo horror do sagrado que concerne sem exceção ao mistério da representação de um corpo, sempre mais ou menos mascarado para o olhar em todas as civilizações. Qualquer traçado carregará assim a marca do retorno do recalcado e a linha a mais simples que nós desenhemos nos será tão própria quanto um sintoma.³⁴ (Ibid., p. 144. Tradução modificada)

Novamente, o autor trabalha a problemática do recalque em relação ao apagamento da imagem do corpo. Sabemos que esse argumento é central. A partir dele, ele insiste no valor de gozo da imagem e na questão do sagrado. Nesse sentido, o empréstimo de letras entre diversas civilizações antigas “livraria” as letras do fantasma do recalque, como se a civilização que toma emprestado não precisasse se haver com o gozo recalcado presente no apagamento da imagem. Seria por causa desse processo a sensação ou de medo ou de sedução diante de uma língua estrangeira, como se ela evocasse um gozo perdido:

Esse forçar psíquico de tomar emprestado sua escrita a povos que frequentemente são considerados bárbaros não teria a ambição de manter um respeito ao recalque ele mesmo? Isso explica talvez a ascensão de certos sistemas gráficos sobre outros, enquanto que isso não corresponderia de nenhum modo a uma dominação política ou cultural. O que nós utilizamos, ao tomar emprestado o alfabeto estrangeiro, é uma literalidade desembaraçada de qualquer significação. Nós empregamos essas grafias com a ilusão de que elas

³⁴ Si l'on peut rappeler, après nombre d'épigraphistes, que l'écriture progresse du pictogramme au phonogramme selon un procès d'effacement de l'image derrière la sonorité que les dessins évoquent, ce cheminement reproduit celui du refoulement, que, lui aussi, efface la signification de l'image du corps. Toute écriture de lettre sera alors affectée de l'horreur sacrée qui concerne sans exception le mystère de la représentation d'un corps, toujours peu ou prou masqué au regard dans toutes les civilisations. Tout tracé portera ainsi la marque du retour du refoulé, et la ligne la plus simple que nous dessinerons nous sera aussi propre qu'un symptôme.

não dirão nada do gozo recalcado em jogo em todo desenho.³⁵ (Ibid., p. 145. Tradução modificada)

Existe sempre um risco ao se utilizar conceitos psicanalíticos para explicar ou descrever movimentos históricos. O tema do sagrado não se resume à psicanálise, e esse argumento, que coloca em primeiro plano o recalque e a existência do Corpo para explicar as motivações da tomada de empréstimo de diversos signos escritos entre civilizações, corre o risco de reduzir a complexidade do tema. Além disso, cria uma causalidade que não é histórica. Lacan, ao tratar desse ponto no seminário IX, é muito mais cuidadoso: o que faz é descrever uma situação, demonstrando a existência desse fenômeno sem tentar explicá-lo. A única conclusão que tira é que a letra faria parte do mercado (LACAN, 1961-62), produzida por um discurso que não tem primeiramente a ver com o significante, mas que virá a ele se associar com o nascimento da escrita fonética.

De todo modo, cabe entender que o argumento de Pommier serve antes para explicar uma problemática psicanalítica, e se for possível abstrair o tema histórico, ele tem consistência em relação aos conceitos psicanalíticos em questão. Pauta-se no fato de ser possível utilizar uma literalidade sem qualquer significação, desprovida de sacralidade. Assim sendo, seria mais fácil para os povos utilizar signos estrangeiros para marcar a própria fala e constituir uma escrita. Faz sentido, na medida em que a função da letra associada ao significante é funcionar sem apelar para qualquer significação, podendo encarnar o som e fazendo referência a apenas outras letras, partes de um sistema alfabético. Mas em termos históricos é um argumento muito arriscado e simplista.

Além de Lacan não tentar explicar os motivos por traz do “tráfico de signos” entre diversas civilizações antigas, apenas descrevendo-o e argumentando a partir disso que a letra não é do mesmo registro do significante, ele falará de uma “escrita em latência” (LACAN, 1961-62) na fala. Ora, na medida em que Pommier (1993) defende a anterioridade da fala em relação à escrita essa ideia coloca problemas ao seu

³⁵ Cette contrainte psychique d'emprunter son écriture à des peuples souvent considérés barbares n'a-t-elle pas pour ambition de tenir en respect le refoulement lui-même ? Elle explique peut-être l'ascendant de certains systèmes graphiques sur d'autres, alors que cela ne correspondait nullement à une domination politique ou culturelle. Ce que nous utilisons, en empruntant l'alphabet étranger, c'est une littéralité débarrassée de toute signification. Nous employons ces graphies avec l'illusion qu'elles ne diront rien de la jouissance refoulée en jeu dans tout dessin.

argumento. Vejamos como lidará com ela. Ele primeiramente apresenta dois trechos do seminário XXI (LACAN, 1973-74):

1-) “É do lado da escrita que se concentra isso no qual eu tento interrogar o que faz parte do inconsciente quando eu digo que o inconsciente é alguma coisa no real.³⁶” (Tradução modificada. LACAN, 1973-74. In. POMMIER, 1993)

2-) “Sem isso que faz com que o dizer venha se escrever, não há meios de lhes fazer sentir a dimensão da qual subsiste o saber inconsciente.”³⁷. (Tradução modificada. LACAN, 1973-74. In. POMMIER, 1993)

Pommier (1993) comenta que nesses trechos Lacan precisava a concepção de escrita desenvolvida no seminário IX ao tratá-la como função latente da linguagem. E avança:

Ela [a letra] se definirá apenas pelo recalque que ela denota. “Alguma coisa” que foi recalçada abre caminho sob uma forma literal, seja que isso se escute naquilo que se diz (como o lapsus), seja que isso se mostre (como no sonho), ou que isso se escreva no corpo (como o sintoma). Essa literalidade não se define, portanto, por sua consistência, mas de um lado graça a sua origem e de outro graças a sua legibilidade, como é possível de verificar notadamente numa cura analítica.³⁸ (POMMIER, 1993. p. 199. Tradução modificada)

A base do seu argumento continua sendo o recalque: define-se a letra pelo recalque que ela denota e pela forma como acontece o seu retorno, seja na literalidade do que se ouve, seja na literalidade do que se mostra, seja na literalidade do que se escreve. Todas essas literalidades seriam formas de legibilidade; ou seja, o lapsus, o sonho e o sintoma trariam uma *leitura*. Leitura essa que depende do recalque, porque se faz sempre no retorno do recalçado. E prossegue:

Uma concepção da letra que preceda a escrita propriamente dita parece difícil de imaginar, pois parece que seja apenas a partir das palavras da língua que nós aprendemos tardiamente a isolar letras com fins que poderíamos acreditar de comunicação. A psicanálise mostra ao contrário que a instância da letra, consubstancial à fala,

³⁶ « C'est du côté de l'écriture que se concentre cela où j'essaie d'interroger ce qu'il en est de l'inconscient quand je dis que l'inconscient, c'est quelque chose dans le réel »

³⁷ « Sans ce qui fait que le dire ça vient à s'écrire, il n'y a pas moyen que je vous fasse sentir la dimension dont subsiste le savoir inconscient. »

³⁸ Elle [la lettre] se définira seulement par le refoulement qu'elle dénote. « Quelque chose » qui fut refoulé se fraie une voie sous une forme littérale, que cela s'entende dans ce qui se dit (comme le lapsus), que cela se montre (comme dans le rêve), ou que cela s'écrive sur le corps (comme le symptôme). Cette littéralité ne se définit donc pas par sa consistance, mais d'une part grâce à son origine, et d'autre part grâce à sa lisibilité, comme il est possible de le vérifier notamment dans une cure analytique.

testemunha um recalque cuja toda lembrança, por definição, se esvanece. Nós conhecemos a natureza do que fora recalcado: trata-se do gozo do corpo. Nosso corpo foi primeiramente objeto do desejo materno e, nessa medida, nós não *somos* esse corpo, nós *o temos* somente, nós habitamos essa estrutura orgânica que nos foi primeiramente estrangeira e que continua a ser esse lugar de asilo ao qual nós somos mais ou menos habituados, aparência cujo olhar d'outrem ou o espelho nos permitem verificar os contornos. É a significação da imagem do nosso corpo que foi o lugar de um primeiro recalque porque seu gozo não foi primeiramente nosso, porque seu reconhecimento dependia de um Outro gozo ao qual ele permanecia suspenso, fora de nós.³⁹ (Ibid., p. 200. Tradução modificada. Itálicos do autor)

De um lado, a fala precede a escrita e de outro, a escrita precede a leitura. Porém, fala e instância da letra se associam, são consubstancias, na medida em que o que se *mostra* (sonho), o que se *ouve* (lapsus) e o que se *escreve* (sintoma) permitem leituras do que fora recalcado. Nesse sentido, a fala funciona como uma escrita, integrando a ideia de *função latente da escrita* na fala. Ora, se a fala funciona como uma escrita, como pensar numa anterioridade dela em relação à escrita? O autor poderia responder dizendo que estamos tratando de dois registros de escrita, de um lado como *função latente*, e de outro como escrita mesma. Nesse sentido, seria possível pensar que a fala é de fato anterior à escrita, embora funcione como uma escrita e, com o nascimento efetivo da escrita, se deixe escrever pela letra. O único problema desse argumento é que para manter sua consistência ele reduz a escrita a sua relação com a fala, esforçando-se para mantê-la numa posição que poderemos nomear como “superior”, como primeira. Cabe aqui lembrar a crítica de Derrida (1967/2011) ao logocentrismo. A escrita, desse modo, se transforma e se reduz de

³⁹ Une conception de la lettre qui précède l'écriture proprement dite paraît difficile à imaginer, car il semble que ce soit seulement à partir des mots de la langue, que nous avons appris tardivement à isoler des lettres à de fins dont on pourrait croire qu'elles sont uniquement de communication. La psychanalyse montre au contraire que l'instance de la lettre, consubstantielle à la parole, témoigne d'un refoulement dont, par définition, tout souvenir s'évanouit. Nous connaissons la nature de ce qui fut refoulé : il s'agit de la jouissance du corps. Notre corps a d'abord été l'objet du désir maternel et, dans cette mesure, nous ne *sommes* pas ce corps, nous *l'avons* seulement, nous habitons cette charpente organique qui nous a d'abord été étrangère, et qui continue d'être ce lieu d'asile auquel nous nous sommes plus ou moins bien habitués, apparence dont le regard d'autrui ou le miroir nous permettent de vérifier les contours. C'est la signification de l'image de notre corps qui fut l'occasion d'un premier refoulement parce que sa jouissance ne fut d'abord pas nôtre, parce que sa reconnaissance dépendit d'une Autre jouissance à laquelle elle demeura suspendue, en dehors de nous.

um mesmo golpe em escrita dos sons da fala, pois apenas adquire *status* de escrita ao escrever o significante. Como pudemos desenvolver nos capítulos anteriores, não nos parece que Lacan vá por esse caminho. Ao dizer que a letra não é do mesmo registro do significante, surgindo do que se apaga da Coisa e se associando à fala num momento posterior, fica claro que sua origem não é determinada por uma necessidade de escrever a fala. E é aí mesmo que reside a primeira grande virada do conceito de letra na obra lacaniana, ao deixar de ser efeito do significante e se tornar signo que pode escrever o significante (SILVA, 2018).

Uma concepção de fala como anterior à escrita serve para descrever o processo de alfabetização das crianças, quando se trata de escrita alfabética. Porém, a ideia de Pommier (1993) de que os grafismos das crianças não implicam em leitura é estranha. É como se não implicassem, simplesmente porque não há escrita alfabética ainda. O curioso é que o autor, ao mesmo tempo, dá muito valor ao material gráfico de crianças, comentando alguns desenhos infantis (como a girafa do pequeno Hans) e falando sobre a questão da representação que se apresenta ali. Reforçamos aqui a nossa crítica: de um lado, o autor defende uma anterioridade da fala, como se a escrita pudesse ser lida como consequência da fala; de outro, há uma anterioridade da escrita em relação à leitura, pois só será possível ler se houver primeiramente escrita. Trata-se de um argumento oposto àquele que desenvolvemos nessa tese. E que parece se basear numa concepção do primado do significante. Ao mesmo tempo, o autor tem alguns desenvolvimentos interessantíssimos sobre a problemática da imagem, da representação e do corpo, que, salvo a insistência logocêntrica do primado da fala, poderiam levar a um raciocínio parecido com o desenvolvido por nós. Acompanhemos porque:

Pommier (1993) insiste na questão da imagem no que tange ao gozo, ao corpo e ao recalque. Chega a falar que o gozo, ao voltar a existir ao menos um pouco quando estamos inconscientes, daria a forma de imagem ao sonho. É como se, deste modo, a escrita em imagem do sonho fosse o próprio corpo, mas sua leitura só se daria a partir da transformação dessa superfície em letra, enquanto deciframento ou leitura em rebus. Ora, não nos opomos ao fato de a transformação das imagens do sonho em fala produzir um tipo de leitura que tem a ver com o significante e com a instância da letra do inconsciente; é a teoria mesma da interpretação dos sonhos e da leitura em rebus. Como o autor comenta:

A escrita e a leitura reclamam uma colocação em ato do recalque, sem a qual aquele que vê os signos permanecerá preso a sua forma e não chegará, conseqüentemente, a depreender um valor literal que subsiste apenas no seu apagamento.⁴⁰ (Ibid., p. 203. Tradução modificada)

Se não houvesse apagamento, manter-nos-íamos no nível do signo, no qual as formas parecem representar algo para alguém. Cabe lembrar a crítica de Freud a Jung (FREUD, 1914), no que tange à concepção deste último de tomar as imagens dos sonhos e o material em geral de uma análise como parte de uma simbologia universal. O valor literal das imagens dos sonhos se dá naquilo que sua leitura abre um campo de interpretação baseado no funcionamento do significante, segundo as associações de ideias, deslocamentos e condensações. Trata-se de fala aqui, da transformação das imagens em fala ao se contar o sonho. Jean Allouch (1984) concebe essa transformação como *transliteração*, enquanto passagem de uma forma de escrita (escrita em imagens) para outra forma de escrita (escrita alfabética). Estamos de acordo com Pommier (1993) quanto à necessidade desse apagamento da imagem e quanto a letra vir em auxílio na transformação da imagem que se apaga em fala. É a letra que faz essa passagem entre os dois níveis, tanto no evento corriqueiro de um sonho que é contado e interpretado, quanto no nascimento da escrita, tal qual suposto por Lacan (1961-62) e comentado por Pommier enquanto *effaçons*.

O que não estamos de acordo com o autor é em relação a sua concepção de que no chamado *nível da imagem* não se tratar de escrita e nem de leitura, pois para ele leitura e a escrita dependeriam da letra escrevendo o significante. Como já pudemos argumentar atrás, partimos da ideia de que a escrita e a letra são independentes do significante, e que se associam a ele apenas quando na escrita da fala. Não quer dizer que Pommier desconsidere o valor da imagem; muito pelo contrário: toda sua argumentação sobre o sagrado e sobre o que dessa imagem se recupera do gozo perdido é importantíssima. Argumentação essa feita com muito rigor, distinguindo imagem numa relação especular dessa imagem do Corpo, ligada

⁴⁰ L'écriture et la lecture réclament une mise en acte du refoulement, sans laquelle celui qui voit les signes restera attaché à leur forme et n'arrivera pas, par conséquent, à dégager une valeur littérale subsistant seulement dans leur effacement.

ao gozo. O fato de não a conceber como uma forma de escrita parece que tem mais a ver com uma leitura da obra lacaniana baseada no primado do significante.

Tentemos lembrar: olhando num pasto um animal forte como um touro, talvez imóvel mas entretanto violentamente presente em todos os pontos de seu território: nunca fomos, nós mesmos, esse touro também? Não nos identificamos secretamente um instante a qualquer aparição, cuja força e a beleza nos fascinam ao ponto de nos despersonalizar, porque uma parte de nós permanece tão evanescente que nós estamos prontos a Ser, graças a qualquer uma das formas que nós amamos? Não seria necessário dizer ainda mais precisamente que nós não amamos senão por causa dessa ausência de Ser? É o amor que pode nos impedir de ler ou de escrever, e é necessário atravessar o espaço do recalque, ou seja: uma espécie de ódio, para nos descolar da imagem. Somente então, nesse distanciamento, a imagem poderá adquirir seu valor literal. Dessa origem idêntica, a letra escrita e a instância da letra no inconsciente tiram uma comunidade de destino.⁴¹ (Ibid., p. 204. Tradução modificada)

Eis um trecho que exemplifica bem a concepção interessante, mas como não fazendo parte da escrita, da imagem para o autor. Algo da imagem que teria a ver com o Ser e o seu fascínio inexplicável que teria que a ver com o gozo perdido. A identificação aqui não é especular, pois não se trata de um eu que encontra num objeto uma definição ou significação que o restrinja; trata-se antes de uma identificação que leva à despersonalização, ao apagamento do eu. O autor fala de amor nesse processo, como se em todo amor estivesse em questão esse Ser que se apresenta como ausente (dado o apagamento da imagem). Porém, seguindo seu rio argumentativo da escrita e leitura ligadas ao significante, dirá que esse amor *impede* de ler ou de escrever – como dizemos em português, o amor cega. Ora, talvez na fenomenologia da vida amorosa, no fascínio por um mestre ou até no amor pelo analista como uma forma de resistência seja válido dizer que o amor impeça de ler e

⁴¹ Essayons de nous souvenir : regardant dans un pré un animal aussi puissant qu'un taureau, peut-être immobile mais pourtant violemment présent en tous points de son territoire : n'avons-nous jamais été nous aussi ce taureau ? Ne nous identifions-nous pas secrètement un instant à n'importe quelle apparition, dont la force et la beauté nous fascinent au point de nous impersonnaliser, parce qu'une part de nous reste si évanescence que nous sommes prêts à Être, grâce à n'importe laquelle des formes que nous aimons ? Ne faudrait-il pas dire encore plus précisément que nous n'aimons qu'à cause de cette absence d'Être ? C'est l'amour qui peut nous empêcher de lire ou d'écrire, et il faut traverser l'espace du refoulement, c'est-à-dire une sorte de haine, pour nous décoller de l'image. Alors seulement, dans cet éloignement, l'image pourra acquérir sa valeur littérale. De cette origine identique, la lettre écrite et l'instance de la lettre dans l'inconscient tirent une communauté de destin.

escrever. Mas não seria possível pensar que adentrar nesse campo que despersonaliza, que de algum modo desconstrói e desfaz sentidos e significações não seria uma outra forma de leitura e escrita?

À medida em que a obra avança, curiosamente o autor começa a desenvolver uma concepção de letra muito próxima à nossa. A partir da ideia de letra como fronteira entre o simbólico e o real, retornará à problemática do traço unário para falar da escrita da letra como independente do significante. Leiamos alguns trechos e reflitamos acerca dessa mudança. Comentando um exemplo clínico, o autor falará da articulação do sintoma, da letra e do nome próprio e acrescentará:

O sintoma traça esse “traço” que se escreve sobre o corpo em condições particulares, o termo traço sendo destinado aqui a indicar sua analogia com a escrita. No seu texto sobre a *identificação*, Freud descreve pela primeira vez o que ele chama de *Einzigiger zug* (traduzido por Lacan pelo termo de “traço unário”), a propósito da tosse da jovem. De um lado, essa jovem tossia como seu pai, porque estava eroticamente privada dele, e de outro, a mesma tosse a identificava a sua mãe, pessoa desejada pelo seu pai. Esse “traço unário”, que resulta de uma contradição, não pode ser dito por nenhum significante. Ele escreve o real do gozo perdido, a castração de um sujeito, ou seja, o que lhe é tão particular quanto o seu nome.

(...)

Essa relação da letra ao sintoma importa, pois ela mostra que a letra não se reduz fundamentalmente nem ao rebus, nem ao hieróglifo e que ela também não é um som, mas essas três ocorrências tomadas em conjunto procedem de uma só e mesma origem: a perda de gozo do corpo e o corte do traço. Nesse sentido, a letra não vem do fonema. Sua existência material não depende mais de sua função de notação fonética que de sua referência à imagem. Além disso, ela não se definirá pela estilização de um desenho, mas pela memória do apagamento do desenho, lembrança do recalque da imagem de um corpo presa da castração.⁴² (Ibid., p. 269. Tradução modificada)

⁴² Le symptôme trace ce « trait » qui s’écrit sur le corps dans des conditions particulières, le terme de trait étant destiné ici à indiquer son analogie avec l’écriture. Dans son texte sur *l’identification*, Freud décrit pour la première fois ce qu’il appela le *Einzigiger zug* (traduit par Lacan selon le terme de « trait unaire »), à propos de la toux d’une petite fille. D’un côté, cette jeune personne toussait comme son père, parce qu’elle était érotiquement privée de lui, et d’un autre côté, la même toux l’identifiait à sa mère, personne désirée par son père. Ce « trait unaire », qui résulte d’une contradiction, ne peut être dit par aucun signifiant. Il écrit le réel de la jouissance perdue, la castration d’un sujet, c’est-à-dire ce qui lui est aussi particulier que son nom.

(...)

Ce rapport de la lettre au symptôme importe, car il montre que la lettre ne se réduit pas fondamentalement au rébus, ni au hiéroglyphique, et qu’elle n’est pas davantage un son, mais

No paradoxo que se marca pelo traço unário, escreve-se alguma coisa que não pode ser dita por nenhum significante. Nesse sentido, a letra não se reduz ao rebus, nem ao hieróglifo e menos ainda ao som. Provem do traço que se marca com o apagamento da Coisa. Eis aqui uma ideia de letra muito próxima àquela defendida por nós nessa tese: sua escrita provem do que se apaga do real, não sendo simplesmente escrita fonética vindo elaborar o significante. Nesse sentido, é paradoxal a afirmação de Pommier (1993) de que a fala precede a escrita. A partir dessa consideração do autor, a escrita não tem nada a ver com a fala, vem a ela se associar apenas com a notação fonética.

Mais à frente na sua obra, o autor virá precisar o que ele entende como gozo e de onde esse proviria em termos conceituais. Trata-se de uma articulação com o conceito de falo materno⁴³ que incluiria a criança na série significante a partir da sua inexistência. O interesse nesse comentário se dá porque desse modo o autor encontra uma articulação das suas ideias sobre o corpo, o gozo e o sagrado com alguns conceitos fundamentais da psicanálise. Vejamos a próxima citação:

O falo materno não existe, senão no desejo da mãe (*penisneid*). Em resposta a sua promessa, o corpo da criança vem imaginariamente paliar sua ausência. Esse sacrifício é fonte de angústia e, portanto, do recalque originário. A angústia concernirá a um corpo cuja significação será psiquicamente recalçada, e no lugar desse mesmo furo, a imagem corporal se constituirá. Esse recalçado ressurgirá no sonho ao qual ele empresta forma segundo figuras que constituem a escrita de

ces trois occurrences prises ensemble procèdent d'une seule et même origine : la perte de jouissance du corps et la coupure du trait. En ce sens, la lettre ne vient pas du phonème. Son existence matérielle ne dépend pas plus de sa fonction de notation phonématique que de sa référence à l'image. Elle ne se définira pas davantage par la stylisation d'un dessin, mais par la mémoire de l'effacement du dessin, souvenir du refoulement de l'image d'un corps en proie à la castration.

⁴³ A noção de falo materno e a dinâmica edípica daí decorrente remontam a um entendimento clássico na psicanálise, como é possível acompanhar nos textos freudianos. Desde Lacan e seu entendimento das *funções parentais* e mais precisamente desde trabalhos mais contemporâneos como das autoras TAPERMAN, Daniela., GARRAFA, Thaís e IACONELLI, Vera, na coleção Parentalidade (2020), essa dialética é repensada. Gostaríamos de assim sublinhar que o uso feito nesta tese da noção de *falo materno* se deu a partir do comentário do texto de Pommier. E gostaríamos de frisar que a dialética da não existência do falo materno é imaginária, baseada em uma ideia de ausência e frustração. A própria noção de falo, desde Lacan, não se resume ao órgão sexual, sendo usado no sentido de função de significação.

um gozo perdido, este que fora preso à significação fálica do corpo.⁴⁴ (Ibid., p. 313. Tradução modificada. Parênteses do autor)

Pensar o falo materno como inexistente, em relação ao qual a criança “sacrificaria” o seu corpo como forma de tentar preencher o desejo materno, inclui a criança ao mesmo tempo na dinâmica do desejo e nas amarras do gozo, como um resto dessa operação. Trata-se do recalque originário entendido como recalque da significação psíquica do corpo da criança como falo materno; significação essa imaginária, pois baseada numa ausência (ausência do falo materno) que aponta para um buraco real. Essa articulação teórica possibilita pensar o sagrado do corpo, como trabalhado atrás pelo autor, relacionado à estruturação do sujeito do inconsciente, na medida em que diante desse buraco surgirá o traço unário como marca de um apagamento. Essa marca na medida em que se repete pode ser “contada”, possibilitando um desdobramento simbólico com a entrada do significante (que representa um sujeito para outro significante). Em suma: a ideia de ausência do falo materno permite pensar gozo e desejo e localiza a letra nessa fronteira, entre a ausência e o significante:

Não somente a instância da letra no inconsciente, como retorno do recalcado, resulta da angústia de castração, mas além disso essa escrita não cessará de se repetir, porque nunca será possível, mesmo em sonho, responder completamente ao que a mãe demanda. A escrita das formações do inconsciente permanece, nesse sentido, centrada num furo. Esse vazio, constitutivo da literalidade ela mesma, reproduz a angústia que a causa e engendra de novo o encadeamento das letras.⁴⁵ (Ibid., p.314. Tradução modificada)

⁴⁴ Le phallus maternel n'existe pas, si ce n'est dans le désir de la mère (pénisneid). En réponse à son vœu, le corps de l'enfant vient imaginativement pallier son absence. Ce sacrifice est source d'angoisse et donc du refoulement originaire. L'angoisse concernera un corps dont la signification sera psychiquement refoulée, et à la place même de ce trou, l'image corporelle se constitue. Ce refoulé resurgit dans le rêve auquel il prête forme selon des figures qui constituent l'écriture d'une jouissance perdue, celle qui fut attachée à la signification phallique du corps.

⁴⁵ Non seulement l'instance de la lettre dans l'inconscient, comme retour du refoulé, résulte de l'angoisse de castration, mais de plus cette écriture ne cessera de se répéter, parce qu'il ne sera jamais possible, même en rêve, de répondre complètement à ce que la mère demande. L'écriture des formations de l'inconscient reste, en ce sens, centrée sur un trou. Ce vide, constitutif de la littéralité elle-même, reproduit l'angoisse qui la cause, et engendre à nouveau l'enchaînement des lettres.

Desse modo, a escrita vai se distinguindo da fala, como operação distinta e de origem diferente. E sua leitura também deixará de ser apenas leitura do significante e passará a incluir esse “nível” real, ligado à ausência do corpo:

Já que nós podemos lê-la, nós podemos nomear “letra” essa forma que nos retorna em sonho e rememora o que teria sido o nosso corpo antes do recalque. Letra e corpo psíquico possuem nesse sentido uma consistência idêntica. As representações de coisas, as letras do inconsciente possuem a mesma consistência imaginária da imagem do corpo e, como se mostrará, essa superfície se reduz ao traço de escrita quando se cumpre o recalque ele mesmo.⁴⁶ (Ibid., p. 315. Tradução modificada)

O que se pode ler enquanto imagem no sonho fará parte da letra. Sua leitura não depende mais, simplesmente, do significante – como cadeia de significantes provinda do Outro através da qual se torna possível interpretar o que se propõe no sonho. Sua leitura se baseará, doravante, no traço de escrita. É a partir desse traço que a consistência da letra será idêntica ao “corpo psíquico”, e sua leitura fará parte de um campo que o apagamento produz como singularidade de um sujeito:

(...) a posição da letra no inconsciente se distingue da do significante. O significante vem do Outro, e, por outro lado, a literalidade resulta do recalque. O sujeito é representado por significantes na linguagem no nível pré-consciente, enquanto que as letras (rebus) constituem as formações do inconsciente. Segundo a ambiguidade do genitivo, os significantes são do Outro, e as letras do sujeito. A letra resulta do recalque, ela é “da coisa” (rebus). Essa literalidade do saber inconsciente se realiza como uma escrita própria ao sujeito, na medida em que sua relação ao Outro, retornada ao momento do recalque, faz assim corte, apresentando como rebus o enigma do gozo.⁴⁷ (Ibid., p.316. Tradução modificada. Parênteses do autor.)

⁴⁶ Parce que nous pouvons la lire, nous pouvons nommer « lettre » cette forme qui nous revient en rêve et remémore ce qu’aurait été notre corps avant le refoulement. Lettre et corps psychique possèdent en ce sens une consistance identique. Les représentations de choses, les lettres de l’inconscient possèdent la même consistance imaginaire que l’image du corps et, comme on le montrera, cette surface se réduit au trait d’écriture lorsque s’accomplit le refoulement lui-même.

⁴⁷ (...) la position de la lettre dans l’inconscient se distingue de celle du signifiant. Le signifiant vient de l’Autre, et en revanche la littéralité résulte du refoulement. Le sujet est représenté par des signifiants dans le langage au niveau préconscient, alors que les lettres (rébus) constituent les formations de l’inconscient. Selon l’ambiguïté du génitif, les signifiants sont de l’Autre, et les lettres du sujet. La lettre résulte du refoulement, elle est « de la chose » (rébus). Cette littéralité du savoir inconsciente se réalise comme une écriture propre au sujet, dans la mesure où sa relation à l’Autre, retournée au moment du refoulement, fait ainsi coupure, présentant comme rébus l’énigme de la jouissance.

Desse modo, o autor estabelece uma concepção de letra que é muito parecida com aquela defendida por nós. Significantes vêm do Outro, enquanto a letra tem a ver com a operação de apagamento que marca o real. Essa marca permite ao sujeito não se transformar em objeto do gozo materno, ela faz parte da operação de separação do Outro. Ao apontar para uma ausência – ou para uma inexistência: não existe falo materno – produz-se uma forma de gozo e de escrita singular do sujeito. Aqui, é possível encontrar as articulações de Jacques Lacan sobre a letra como fronteira (LACAN, 1971/2001), como *ab-sens* (LACAN, 1972/2001) e mesmo seus desenvolvimentos sobre o traço unário e à função de nomeação (LACAN, 1961-62).

Sublinhamos no decorrer deste tópico alguns paradoxos na concepção de Pommier (1993) em relação à escrita e à leitura. Porém, o movimento e as discussões engendradas na sua obra são ricos para nos ajudar a pensar no nosso problema de pesquisa. Com sua concepção sobre o encontro com a ausência do corpo, diante do qual surge o traço unário, podemos refletir acerca de uma questão que colocamos atrás sobre a leitura e a escrita, qual seja: seria possível pensar que a escrita surge a partir da *leitura* de algo do real? Ora, parece-nos que a escrita do traço unário se dá porque, primeiramente, é possível ler uma ausência. É a leitura de uma ausência – melhor dizendo leitura de uma não existência – que torna possível ao sujeito de alguma forma se separar do Outro, se separar daquilo que ele supõe que teria que realizar para esse Outro. Nesse sentido, se tomarmos o real como essa não existência, é primeiramente porque o sujeito pode *lê-la* que algo de um apagamento poderia se escrever. Além disso, o que nomeamos como *efeito de cura* da letra parece residir na leitura dessa não existência, porque talvez seja essa não existência o que torna capaz de se desfazer significados e modos de gozo e permitir ao sujeito *escrever* uma forma nova de estar no mundo.

Retornaremos a isso mais à frente nas nossas discussões. Seguiremos agora com o comentário de uma outra obra importante na história do pensamento lacaniano que lê à sua maneira o problema da letra.

Allouch, a transliteração e o problema da letra: apenas escrita?

O trabalho *Lettre pour lettre : Transcrire, traduire, translittérer* de Jean Allouch (1984) elabora um entendimento importante sobre o conceito de letra na obra de Jacques Lacan, ao introduzir o conceito de *transliteração*. Trata-se de uma obra fundamental, com diversas formulações e discussões que marcaram o pensamento lacaniano.

A nossa proposta neste tópico é a de primeiramente acompanhar os desenvolvimentos deste livro e aos poucos adentrar na discussão sobre a escrita relativa ao seminário IX. Dessarte, apresentaremos os conceitos de *transcrição*, *transliteração* e *tradução* (ALLOUCH, 1984), a partir dos argumentos sobre os quais se fundamentam. São discussões muito caras ao nosso propósito, quiçá fundamentais por ajudar a pensar melhor na distinção entre *leitura* e *escrita*.

Na sequência, retornaremos ao seminário IX, servindo-nos das interpretações de Allouch a respeito. Novamente, o problema do nascimento da escrita se colocará. Avançaremos no capítulo a partir da apresentação e discussão do pensamento desse autor, que além desses conceitos, trabalha com a ideia de escrita a partir de uma noção de *sistema*.

Transliterar

Jean Allouch considera que cada uma das leituras lacanianas sobre a psicanálise se caracterizou por colocar em cena um escrito para que algo pudesse ser lido (1984, p. 16), permitindo acessar o inconsciente na sua literalidade. Para ele, Lacan lê com o escrito, ou seja: as diversas formalizações empreendidas pelo psicanalista no decorrer de sua obra são escritas que permitem ler a problemática do inconsciente. Nesse sentido, a leitura se confia no escrito, é o escrito que guia as interpretações e as formalizações. O conceito de transliteração surge nesse mesmo sentido como um modo de conceber o que se escreve baseado na leitura de um escrito, ou seja:

Transliterar é escrever regulando o escrito pelo escrito, assim a especificidade dessa operação aparece melhor ali onde se trata de

duas escritas diferentes, mas com mesmo princípio. Poderemos ver, e me parece demonstrar, como essa transferência de uma escrita (aquela com a qual se escreve) a uma outra (aquela que escreve) permite pontuar como simbólica a instância da letra.⁴⁸ (Ibid., p. 20. Tradução modificada)

Tomando a indicação do trecho de duas escritas diferentes, a interpretação que se tem de uma primeira escrita qualquer é o que se poderá dela escrever a partir de uma segunda escrita. Vejamos o exemplo dos sonhos: o que se passa no nível mesmo do sonho são imagens, algo que se escreve enquanto imagem. Pode haver sons, certamente, mas se trata de imagens sonoras, tecidas numa trama onde a fala só adquire sentido ao ser reverberada. Ao se narrar o sonho, mesmo que para si mesmo, a transliteração intervém. De uma trama de imagens, escreve-se de uma outra forma o que se passa no sonho como um modo de leitura da primeira escrita em imagens. Para Jean Allouch (Ibid.), trata-se de transliteração, da passagem de uma forma de escrita (escrita pictográfica, imagética) para outra forma de escrita (escrita alfabética, poderíamos dizer) e da leitura que uma passagem como essa promove, enquanto interpretação:

A transliteração é uma operação que é tanto mais chamada pela leitura quanto o que está ali para ser lido difere mais, na sua escrita, do tipo de escrita com a qual a leitura se constituirá. Dessa leitura *literal* saberemos a posteriori se é exatamente isso o que ela terá sido. Ora, escrever o escrito é cifrá-lo e esse modo de ler com o escrito merece, portanto, ser designado como um deciframento.⁴⁹ (Ibid., p. 17. Tradução modificada)

Lê-se a partir da segunda escrita, pois é a passagem, ou a transferência de uma escrita a outra que produz leitura. É como se a segunda escrita *cifrasse* a primeira e é por isso, nesse sentido, que leitura é deciframento. Para o autor, o que está em

⁴⁸ Translittérer est écrire en réglant l'écrit sur l'écrit, aussi la spécificité de cette opération apparaît-elle mieux là où on a affaire à deux écritures différentes dans leur principe même. On pourra voir, et me semble-t-il démontrer, comment ce transfert d'une écriture (celle qu'on écrit) à une autre (celle qui écrit) permet d'épingler comme symbolique l'instance de la lettre.

⁴⁹ La translittération est une opération d'autant plus appelée par la lecture que ce qui est à lire diffère le plus, dans son écriture, du type d'écriture avec lequel la lecture se constituera. Cette lecture *littérale* on saura après coup si c'est bien cela qu'elle aura été. Or, écrire l'écrit est le chiffrer et cette façon de lire avec de l'écrit mérite donc d'être désignée comme un déchiffrement.

questão nessa operação é a instância da letra, pois o que se toma como objeto é o próprio escrito. Essa operação é diferente de outras duas operações de escrita, nas quais o real e o imaginário entram em primeiro plano. Referimo-nos à tradução e à transcrição: *“Escrever se nomeia transcrever quando o escrito se regula pelo som, traduzir quando ele se regula pelo sentido e transliterar quando ele se regula pela letra.⁵⁰”* (Ibid., p. 18. Tradução modificada).

Uma paciente nossa vivia um dilema amoroso: estava apaixonada por um homem que não parecia muito envolvido e se perguntava se deveria ou não permanecer ligada a ele. É nesse contexto que tem a seguinte série onírica:

Primeiramente, sonhou que a mãe estava de costas, que tinha silicone nas costas. Ela pede para a filha cortar essa bolsa de silicone, seja para guardá-la, seja para arrancá-la. A mãe a guardava para a filha.

Na sequência, sonhou que ainda namorava com o ex-namorado (não o mesmo rapaz por quem estava apaixonada). Tratava-se de uma festa onde ela não sabia como sair.

Num terceiro sonho, ela sai do prédio e se dirige a um ponto longínquo na rua. Havia uma mesa cheia de mamão dentro de uma casa, ela deveria comer mamão. Depois, aperta um lixo muito cheio para dentro e vê macarrão caindo para fora.

Numa primeira leitura, é possível interpretar o dilema de permanecer ou não nessa relação a partir do corte do primeiro sonho com a pergunta se deveria ou não guardar a bolsa de silicone. Reforçado na sequência no sonho com o ex. namorado, numa situação na qual não sabia como sair, e com o terceiro sonho no qual finalmente sai, embora alguma coisa sobre. Cada sonho lê sequencialmente o anterior escrevendo algo a mais sobre esse dilema. Porém, somada a essa interpretação em relação ao seu momento atual, chama atenção uma repetição sonora que aí vai se escrevendo: mãe, mamão e macarrão. É a partir do que essa paciente pôde ler dessas letras insistentes que se desenvolverá uma segunda interpretação que carregou a sua cena atual de indecisão à cena de uma mãe colada a uma posição de abandono, deprimida, que passara a vida toda se queixando do pai de sua filha que nunca quisera

⁵⁰ Écrire se nomme transcrire quand l'écrit se règle sur le son, traduire quand il se règle sur le sens et translittérer quand il se règle sur la lettre.

constituir uma família com ela (e com quem a filha se identificou na possibilidade de sair de casa – saiu ainda adolescente para construir a própria vida). O dilema amoroso atual retoma uma pergunta enigmática sobre o seu lugar como mulher frente à posição desta mãe. Se de um lado, cada sonho translitera o anterior, podemos também dizer que essas palavras transliteram por sua vez essa Outra cena fantasmática de uma mãe que não cortou o laço de abandono com um homem que nunca quisera algo sério com ela, e cuja sombra pesava para essa paciente em um momento de decisão sobre a relação atual. O que é escrito, dessa forma, são leituras sobre a sua posição, seu desejo e a sombra de uma fantasia. O objeto dessas leituras é simbólico, tem a ver com uma cadeia significativa que é repetida e elaborada⁵¹.

⁵¹ Prosseguindo nessa discussão, mais um sonho que ajuda a pensar a instância da letra e sua relação com o inconsciente: Um paciente, depois de tomar uma decisão querendo algo seguro no trabalho, teve o seguinte sonho: estava em uma escola com a namorada e ali havia sido drogado e ficara anestesiado. Decide sair do local para estacionar o seu carro em outro lugar e encontra uma vaga desenhada. Escuta duas pessoas conversando, vai até elas escondido para escutar, mas volta sem saber do que falavam. Novamente no carro, escuta agora três pessoas, volta escondido até elas e escuta o que falavam (mas não se lembra ao relatar). A cena se corta e está novamente dentro da escola. O tempo passa rapidamente e sai para pegar o carro. Porém, o carro não estava mais ali. Vê uma placa escrita que aquela vaga era para caminhão de lixo e que precisaria pagar 537 reais de guincho para poder retirá-lo. Precisaria, porém, esperar três dias para isso.

A dúvida que vivia antes do sonho era sobre trocar o seu trabalho atual, no qual acabara de receber o anúncio de uma efetivação próxima, por aceitar um novo estágio em uma nova empresa, mas cujo trabalho seria totalmente remoto, o permitindo fazer um intercâmbio para o qual tinha passado havia alguns meses, mas sem direito a bolsa. Sua decisão foi aceitar a efetivação no trabalho atual, mesmo que o seu desejo fosse fazer o intercâmbio. Aceitou pelo salário maior e justificando para si querer se formar logo. Porém, para a sua surpresa, depois de declinada as propostas de estágio e de intercâmbio, recebe a formalização da efetivação com um salário bem menor do que o falado pelo seu chefe. O momento do sonho é um momento de arrependimento no qual dizia *não sentir nada*, anestesiado como na narrativa. Sentia que não valia nada para a empresa. Havia estacionado o seu carro na *vaga do lixo*, se considerarmos a metáfora do sonho. Em um local de onde era difícil *escutar* e *ler* o que se passava. Mas, além disso, o interesse do sonho se encontra especialmente na sua letra: no três que o atravessa *nas três pessoas que conversavam*, na multa de *três dígitos* e nos *três dias que precisaria aguardar*. Ao pontuar isso na sessão, ele ainda completa com a imagem de três ruas, três caminhos, onde estacionara o carro. Ao se esmiuçar a narrativa onírica, pontuando essa repetição, o campo se abre para uma interpretação: ele estava nitidamente abalado por sua decisão, principalmente porque gostaria de se mudar para perto do trabalho (não mora na mesma cidade que o trabalho) para não perder tanto tempo no trânsito. Contava com um aumento de salário significativo para isso. Porém, mesmo que pouco e mesmo a contragosto, com o pequeno aumento recebido seria possível, desde que ele deixasse de juntar dinheiro. Nesse sentido, o sonho e o valor a se pagar vêm pontuar a necessidade de se pagar um preço para viver o desejo, refletir acerca de sua postura de *deixar para depois* (como o intercâmbio) e poder, ao menos, bancar o que sobrava como o que ele queria fazer.

Já o objeto da transcrição, por sua vez, seria o som puro, ainda não articulado à instância da letra. Nesse sentido, tratar-se-ia de algo da ordem do real. Quanto ao objeto da tradução, para esse autor, este seria imaginário, enquanto o sentido certo que se quer traduzir ao escrevê-lo. Operação fadada ao erro, na medida em que nunca será alcançado o sentido da coisa, nem ao menos o sentido correto, pois o fato de escrevê-lo já o modifica. Leiamos o próximo trecho:

O que escreve o escrito tem um nome, chama-se *cifra*. O sonho, mas também qualquer formação do inconsciente é cifração. Cifrar não é traduzir mesmo que a tradução possa ser legitimamente considerada como um modo de cifração, na verdade pouco usual. Cifrar não é, também, reduzível a um transcrever; que a transcrição esteja implicada na cifração não quer dizer que ela baste para definir a operação. Esta não aparece senão com a escrita, não somente do som, mas do escrito.

(...)

Assim, que o sonho leia quer dizer que sua cifração tem valor de deciframento. A transliteração, que escreve o escrito, é o nome da equivalência da cifração e do deciframento.⁵² (Ibid., p. 84. Tradução modificada)

Tal qual no exemplo dos sonhos, as formações do inconsciente seriam modos de escrever o escrito, enquanto *cifração*. Não se trata de tradução, de traduzir por exemplo um conteúdo recalcado, porque para tanto seria necessário que de antemão o sentido daquilo que fora recalcado fosse sabido. Ora, a definição de inconsciente é a de *não sabido*, o que por si só impossibilita que seja traduzido, na medida em que sempre haverá o que escapa como *não sabido*. Porém, não saber não implica que não haja marcas. São essas marcas escritas, como aquelas esquecidas na placa de cera do bloco mágico (FREUD, 1925/2011), que serão escritas numa outra forma de escrita, possibilitando que sejam lidas. Os traços mnemônicos não têm um sentido a priori sabido, mas podem ser escritos num outro sistema através do qual poderão ser

⁵² Ce qui écrit l'écrit a un nom, cela s'appelle *chiffre*. Le rêve, mais aussi bien toute formation de l'inconscient est chiffage. Chiffrer n'est pas traduire même si la traduction peut être légitimement considérée comme un mode de chiffage, à vrai dire fort peu usité. Chiffrer n'est pas davantage réductible en un transcrire ; que la transcription soit impliquée dans le chiffage ne veut pas dire qu'elle suffise à en définir l'opération. Celle-ci n'advient qu'avec l'écriture non pas seulement du son mais de l'écrit.

(...)

Ainsi que le rêve lise veut dire que son chiffage a valeur de déchiffrement. La translittération, qui écrit l'écrit, est le nom de l'équivalence du chiffage et du déchiffrement.

lidos como traços de memória. Uma imagem pode, por exemplo, ser falada e para Allouch (1984) a escrita intervém nesse processo, na medida em que essa fala está articulada à instância da letra.

Uma paciente que durante um longo período se encontrava em uma posição de muita cobrança e insatisfação em relação ao que esperava do marido, sonhou que estava em uma casa estranha com ele. Um vento muito forte vinha e fazia com que a casa saísse voando, ao ponto ficar rodopiando no céu. De repente, cai ao lado de um lago e a sensação curiosamente era completamente outra: tudo estava tranquilo. Na sessão, conta que naquela semana na sua cabeça não tinha sido um turbilhão de pensamentos, que não ficara às voltas com as cobranças e que de certa forma “*tinha largado mão e se dado por vencida num bom sentido*”. Pontua que a palavra *lago* se assemelha a palavra *largo*, que a diferença era apenas de uma letra. Ela completa dizendo “*Isso, falta o r*”.

A cifração também não pode ser reduzida a uma transcrição. Que escrever um som faça parte da cifração não basta para defini-la por completo, pois não é apenas algo da ordem do real que pode ser escrito. Lembremos do traço unário (LACAN, 1961-62), como o que do apagamento da Coisa resta como marca, articulado numa lógica temporal da diferença. Trata-se de um sistema. Esse sistema pode ser escrito de um outro modo para além das marcas diferenciais, como por exemplo a partir do uso das letras do alfabeto. Não se trata de transcrição, mas de transliteração.

A partir dessas três operações, o autor analisará o lugar da escrita nas formações do inconsciente. Diferentemente da perspectiva de Derrida de uma *arqui-escrita*, há em Lacan uma separação e independência entre fala e escrito. Esses três termos ajudam Allouch (1984) a pensar essa diferença, mas há alguns outros desenvolvimentos do autor que também contribuem na elaboração dessa distinção. Para ele, a oposição entre fala e escrito vêm no lugar da oposição linguagem-objeto/metalinguagem. Ou seja, ao invés de pensar na existência de uma metalinguagem e de um objeto transcendental, Lacan localizaria o escrito. Assim, o escrito viria no lugar do objeto e da metalinguagem, de onde proviria as formulações sobre o objeto *a* e as formalizações lógicas:

O que se escreve em linguagem matemática não está garantido por uma metalinguagem e, além disso, não saberia se explicar sem colocar em jogo essa fala que faz fundo da linguagem comum. Assim,

que “não haja metalinguagem *que possa ser falada*” quer dizer que o que nomeamos “metalinguagem” não é nada além da fala ela mesma.

O escrito, desde então, viria no lugar mesmo que seria aquele da linguagem-objeto.⁵³ (Ibid., p. 155. Tradução modificada)

O escrito da linguagem matemática não se garante ou se sustenta numa metalinguagem. Tentar explicá-lo – ou seja, falar sobre buscando um sentido – colocaria em jogo a própria fala utilizada nessa tarefa explicativa. Ora, e por quê? Porque não é a elaboração falada que o sustenta, mas uma lógica interna ao sistema de escrita. A partir daí no trecho é feita a conclusão de que “não haver metalinguagem *que possa ser falada*” implica que o que se nomeia como metalinguagem não é nada além do que a fala ela mesma. Como entender essa conclusão? Na medida em que há uma lógica interna e independente da fala no escrito, falar para explicá-lo é uma tarefa inócua. Essa tarefa inócua da fala é a própria não existência de uma metalinguagem que possa ser falada. Nesse sentido, ao invés de recorrer a uma metalinguagem explicativa, Lacan se apoiaria na escrita, na lógica interna do escrito, para além da fala.

Deste modo, há fala na falta de uma metalinguagem, ali mesmo onde não se consegue dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro (Ibid., p. 156). A saída lacaniana não seria fazer da fala “culto” da verdade para preencher o vazio da metalinguagem. O psicanalista teria optado pela lógica diante desse problema, enquanto ciência do real. O real seria acessado a partir do uso de pequenas letras, restringindo, assim, a fala pela escrita: “*Sem isso que faz com que o dizer, isso venha a se escrever, não há meios de lhes fazer sentir a dimensão pela qual subsiste o saber inconsciente.*”⁵⁴ (LACAN, 1973-74, p. 58. Tradução modificada)

Nesse ponto da obra, Allouch se volta à discussão acerca da ideia de Nascimento da escrita. Como pudemos observar no tópico anterior, trata-se de uma ideia complexa, mas muito interessante. Ao mesmo tempo em que inabitual na obra

⁵³ Ce qui s’écrit en langage mathématique n’est pas garanti en un métalangage et, de plus, ne saurait s’expliquer sans mettre en jeu cette parole qui fait fond du langage commun. Ainsi qu’il n’y ait « pas de métalangage *qui puisse être parlé* » veut dire que ce qu’on nomme « métalangage » n’est rien d’autre que la parole elle-même.

L’écrit, dès lors, viendrait à cette place même qui serait celle du langage-objet.

⁵⁴ Sans ce qui fait que le dire ça vient à s’écrire, il n’y a pas moyen que je vous fasse sentir la dimension dont subsiste le savoir inconscient.

lacaniana, o esforço em demarcar uma “origem” permite diferenciar a leitura do signo da escrita do significante. É diante dessa problemática que Allouch (1984) falará da escrita como *função latente da linguagem*, definição comentada brevemente por Lacan na lição do dia 10 de janeiro de 1962 (LACAN, 1961-62, p. 41) a respeito do nome próprio, e cuja chave de interpretação desenvolvida por Allouch fornece uma leitura importante dos desenvolvimentos lacanianos no seminário IX:

Não há diferença fundamental entre a operação de escrita, enquanto ela deixa manifesta a latência da escrita na linguagem e a operação de descoberta dessa operação. Trata-se de dizer que seria desconhecê-la se a jogasse na conta da genialidade do autor ou do leitor, posto que ao contrário o autor se demonstra aqui reduzido, na sua descoberta, àquilo mesmo que ele descobre.⁵⁵ (ALLOCH, 1984, p.158. Tradução modificada)

A operação de descoberta aqui se refere ao chamado nascimento da escrita, mais especificamente ao momento no qual há uma associação entre fala e escrita. Nesse sentido, esse momento ao mesmo tempo em que faria a fala funcionar como uma escrita, revelaria a latência da escrita na linguagem, pois é como se algo da escrita funcionasse de antemão no desdobramento significante da fala. Vejamos a citação de Lacan a respeito:

Essa premissa, nós nos encontrávamos aqui devendo designar o que era o traço especial, o uso de uma função do sujeito na linguagem: aquela de nomear pelo seu nome próprio. É certo que nós não podíamos nos contentar com essa definição como tal, mas que nós tínhamos sido colocados para tanto no rastro de alguma coisa, e essa alguma coisa nós pudemos ao menos aproximá-la, cerni-la, designando isso: que é – se se pode dizer, sob uma forma “latente” à linguagem ela mesma – a função da escrita, a função do signo, enquanto que ele mesmo se lê como um objeto.⁵⁶ (LACAN, 1961-62. P. 41. Tradução modificada)

⁵⁵ Il n'y a pas de différence fondamentale entre l'opération de l'écriture en tant qu'elle rend manifeste la latence de l'écriture au langage et l'opération de découverte de cette opération. C'est dire que ce serait la méconnaissance que de la verser au compte d'un génie d'auteur ou de lecteur puisqu'au contraire l'auteur se démontre ici réduit, dans sa découverte, à cela même qu'il découvre.

⁵⁶ Cette prémissa, nous trouvions ici devoir désigner ce qui était le trait spécial, l'usage d'une fonction du sujet dans le langage : celle de nommer par son nom propre. Il est certain que nous ne pouvions pas nous contenter de cette définition comme telle, mais que nous étions pour autant mis sur la voie de quelque chose, et ce quelque chose nous avons pu au moins l'approcher, le cerner, en désignant ceci : que c'est - si l'on peut dire, sous une forme « latente » au langage lui-même - la fonction de l'écriture, la fonction du signe, en tant que lui-même il se lit comme un objet.

A premissa a qual o parágrafo se refere é aquela do significante como traço distintivo: o fonema. Como é dito no trecho, não se pode contentar com essa definição de nome próprio – ou seja, o nome próprio não pode ser reduzido a uma associação com o fonema, como uma espécie de *significante em estado puro*. Embora, entretanto, essa discussão com a linguística – que tinha sido empreendida por Lacan na lição anterior (lição do dia 20 de dezembro de 1961) – tenha-o permitido adentrar na ideia de algo latente na linguagem, a saber, a escrita. Deste modo, o nome próprio ao não poder ser reduzido ao significante como traço distintivo – em associação ao fonema – revelaria algo da ordem da escrita que não tem tanto a ver com o significante, mas sim com o *signo*.

É, portanto, enquanto o sujeito – a propósito de algo que é *marca*, que é *signo* – já lê antes que se trate de signos da escrita, que ele percebe que signos podem trazer, ocasionalmente, pedaços diversamente *reduzidos, divididos* de sua modulação falante e que, invertendo sua função, pode ser admitido, em seguida, como tal o “suporte fonético” como se diz⁵⁷. (LACAN, 10 de janeiro de 1962, tradução modificada)

O signo traz uma leitura, antes mesmo que se trate de um alfabeto. É na medida em que o sujeito possa lê-los, que eles poderão ser usados numa associação com a fala. O que era lido como marca de algo passa a ser usado para escrever os sons da fala. Retornamos à hipótese do apagamento (*effaçons*): na medida em que se apaga a relação com a Coisa, ficam as marcas que, gradualmente serão usadas como signos de escrita da fala. Apenas um apagamento não basta para a constituição de um sistema simbólico estruturado segundo a estrutura da linguagem. É só a partir do momento em que esses signos se associam com a fala que isso será possível. E para tanto, é necessário um novo apagamento: se antes poderiam representar uma figura a partir de sua forma (como álef, por exemplo, e a cabeça de boi) perderão essa referência figurativa para se tornar uma letra dentre outras. As letras não representam mais figuras – ou, se por acaso representarem, não será nisso que encontrarão sua função – elas se referenciam apenas entre si mesmas, numa associação que permite

⁵⁷ C'est donc en tant que le sujet – à propos de quelque chose qui est *marque*, qui est *signe* – lit déjà avant qu'il s'agisse des signes de l'écriture, qu'il s'aperçoit que des signes peuvent porter à l'occasion des morceaux diversement *réduit, découpés* de sa modulation parlante et que, renversant sa fonction, il peut être admis à en être ensuite comme tel le « support phonétique » comme on dit.

escrever os sons da fala. A letra “a” não representa mais a cabeça de um boi⁵⁸; tornou-se apenas uma vogal, que pode ser associada a consoantes e outras vogais, produzindo uma certa variação de som dependendo da associação de letras e da língua em questão.

Lacan dirá que é como se a escrita (os primeiros signos) aguardasse para ser fonetizada, e que é só na medida em que é fonetizada que passará, paradoxalmente, a funcionar como escrita (Ibid.). Deste modo, podemos sim falar da escrita como uma função latente da linguagem, mas ao mesmo tempo, é interessante observar como Lacan não deixa de lado a ideia de *fala*. A relação é: a escrita passa a funcionar como escrita a partir da associação com a fala. Pode-se afirmar a existência de uma escrita em latência⁵⁹, previa, mas é necessária a *fala* para que essa escrita seja *escrita*. Sem a fala, essa “primeira” escrita é só *leitura*. Nesse sentido, há aqui uma aproximação e ao mesmo tempo uma distinção da ideia de *arqui-escrita* em Derrida (1967/2011). A escrita como função latente da linguagem permite pensar a escrita como independente da fala. Porém, Lacan (1961-62) não descarta simplesmente a problemática da fala, como faz o filósofo a partir da crítica ao logocentrismo.

Não descarta ao ponto de dizer que é na letra que se encontra a essência do significante a partir do que ele se distingue do signo (LACAN, 1961-62). Pois é com a letra que se apagará a relação de algo que é representado para alguém (na medida em que a letra não representa “nada” senão o fato de ser uma letra dentre várias), fazendo surgir não mais uma questão sobre a “pessoa” para quem uma coisa fosse representada, mas sobre o sujeito (SILVA, 2018).

Ainda debruçados sobre a questão de uma primeira escrita caracterizada pela leitura, vejamos como Jean Allouch (1984) analisa esses desenvolvimentos do psicanalista. Retornaremos à distinção do signo e do significante mais à frente:

Que o colocar em relação consista em uma “leitura do signo” quer dizer que existe uma leitura anterior à escrita, que um certo “ler” precede o escrito. Essa leitura é, portanto, distinta daquela aqui isolada em Lacan e destacada como uma “leitura com o escrito”. A leitura do signo é, não somente anterior, mas prévia ao escrito, ela é um tempo constituinte. (...)

⁵⁸ Para uma discussão mais aprofundada, retornar ao capítulo II desta tese.

⁵⁹ Essa ideia é bastante defendida por Allouch. Entretanto, como pudemos ver no trecho atrás deste tópico, ela aparece apenas uma vez no seminário IX de maneira textual.

Assim a conjectura de Lacan chama a atenção à primariedade, em relação à escrita, de uma certa leitura que força o indecível. Esse indecível é a condição de possibilidade do dito abuso mencionado; ele dá igualmente razão ao fato que a pretensa escrita pictográfica supõe – não faltou quem notasse – que o leitor saiba a priori o que há a ser lido (para poder ler) o que ela escreveria⁶⁰. (Ibid., p. 163, tradução modificada)

O primeiro tempo seria aquele da leitura, um modo de funcionamento do escrito que não exatamente “escreve”, pois não há um sistema de escrita constituído, através do qual haveria transliteração. Ou seja, não há passagem de uma forma de escrita para outra forma de escrita. Não há sistematização, não há “tradução” do que se pode ler para um sistema de signos organizado e referenciado a si próprio (como as letras do alfabeto). Esse é o primeiro tempo do *effaçons* – o tempo do *rastro* (*trace*), signo que indica a existência de algo que ali teria sido apagado, mas que permanece no suspense e enigma do que não cessa de não se escrever⁶¹. Essa conjectura chama a atenção para a primariedade da escrita dada assim por Lacan, que como já pudemos comentar se aproxima da ideia de *arqui-escrita* desenvolvida por Derrida em *De la Grammatologie* (1967/2011). É interessante pensar na questão do *abuso* tratada no trecho. Imaginar que, a posteriori, a escrita recuperaria os signos surgidos do apagamento da Coisa enquanto leitura, para dessa forma escrever o significante como letra, é, para Allouch (1984), um tipo de “abuso” que trata de um indecível. Ora, eis aqui um ponto muito caro para a nossa tese: pensar nessa “primazia” da leitura como ligada a uma marca no real – o rastro da Coisa apagada – ajuda-nos a melhor demarcar o campo do que chamamos no nosso primeiro capítulo de *efeito de cura* ligado à *leitura* e não exatamente à *escrita*⁶². Não avançaremos agora nessa

⁶⁰ Que la mise en rapport consiste en une « lecture du signe » veut dire qu’il existe une lecture d’avant l’écriture, qu’un certain « lire » précède l’écrit. Cette lecture est donc distincte de celle ici isolée chez Lacan et épinglée comme une « lecture avec de l’écrit ». La lecture du signe est non seulement antérieure mais préalable à l’écrit, elle en est un temps constituant. (...)

Ainsi la conjecture de Lacan en appelle-t-elle à la primarité, au regard de l’écriture, d’une certaine lecture qui force un indécidable. Cet indécidable est la condition de possibilité de l’abus mentionné ; il donne également sa raison au fait que la prétendue écriture pictographique suppose – on n’a pas manqué de le noter – que le lecteur sache d’avance ce qu’il y a à lire (pour pouvoir lire) ce qu’elle écrirait.

⁶¹ Permitimo-nos aqui uma referência teórica às fórmulas da sexuação de Lacan (1971-72/2011), mas cabe dizer que seu contexto de discussão é muito posterior ao seminário IX.

⁶² Para retomar essa discussão, sugerimos a releitura do primeiro capítulo desta tese.

discussão. Cabe antes prosseguir distinguindo os dois campos – leitura e escrita – para poder melhor depois trabalhar esse efeito chamado de cura pela leitura.

Essa primeira leitura do signo não é uma forma de transliteração, pois não há passagem de um modo de escrita para outro modo de escrita. Mesmo que se possa supor uma latência da escrita, se há nascimento em determinado momento histórico estamos diante de uma espécie de “abuso” teórico feito por Lacan. Um paradoxo que gera dois tipos de existência à escrita:

No seu seminário intitulado “De um Outro ao outro”, durante a sessão do dia 14 de maio de 1969, Lacan diz: “*Um ser que pode ler seu rastro, isso basta para que ele possa se reinscrever alhures que ali de onde ele o carrega*”. Essa reinscrição “alhures” corresponde exatamente ao que em 1962, ao apresentar sua “descoberta” sobre a origem da escrita, ele nomeava “leitura do signo”; o texto de 1969 se prolonga assim: “*Essa reinscrição, eis aí o laço que o faz, desde então, dependente de um Outro cuja estrutura não depende dele*”. Esse prolongamento corresponde, portanto, ao segundo tempo da colocação do escrito. Aqui aparece a aridez desse fechamento: vemo-lo, com efeito, consistir na instauração de um laço de dependência sem interdependência, de um laço desse ser a um Outro, ou ainda de uma relação do Sujeito ao significante (...) ⁶³. (ALLOUCH, 1984, p. 165, tradução modificada)

Ao poder ler o que carrega como rastro, o sujeito teria a possibilidade de se reinscrever alhures. Durante uma análise, essa é a aposta. Considerando o que estamos desenvolvendo como *leitura do signo*, ler o rastro resgata as marcas de algo da ordem do real que está escrito sem um sistema de escrita, considerando o primeiro apagamento da Coisa. Reinscrever isso que pode ser lido é “transmitir” esse rastro ao Outro, de onde se instaura um laço de dependência. A leitura do signo é o primeiro tempo dessa operação. A transmissão a partir da leitura é já uma espécie de

⁶³ Dans son séminaire intitulé « D'un Autre à l'autre », lors de la séance du 14 mai 1969, Lacan disait ceci : « *Un être qui peut lire sa trace, cela suffit à ce qu'il puisse se réinscrire ailleurs que là d'où il l'a portée.* » Cette réinscription « ailleurs » correspond exactement à ce qu'en 1962, en présentant sa « découverte » sur l'origine de l'écriture, il nommait « lecture du signe » ; le texte de 1969 se prolonge ainsi : « *Cette réinscription, c'est là le lien qui le fait, dès lors, dépendant d'un Autre dont la structure ne dépend pas de lui* » Ce prolongement correspond donc au deuxième temps de la mise en place de l'écrit. Ici apparaît l'aridité de ce bouclage : on le voit en effet consister en l'instauration d'un lien de dépendance sans interdépendance, d'un lien de cet être à un Autre ou encore d'un rapport du Sujet au signifiant (...).

“transliteração”, pois os signos serão reinscritos a partir de uma outra estrutura. Aqui inicia o segundo tempo:

Esse segundo tempo é aquele da “inversão dessa relação” instaurada pela leitura do signo: a conjectura admite que lá onde um elemento de linguagem viera fixar um signo, ao nomeá-lo com o nome do objeto, trata-se agora desse signo tomado como escrevendo esse elemento de linguagem que o lia⁶⁴. (Ibid., p. 165, tradução modificada)

Nesse segundo tempo, os signos lidos passam a ser usados para conotar o significante. É o que começa a acontecer no que foi tratado como reinscrição no trecho anterior. Desse modo, o signo que se referia antes à “Coisa” passará a se referir ao significante, campo no qual se instaura o laço de dependência do sujeito ao Outro. Trata-se de uma inversão: do signo lido à escrita, implicando uma mudança de posição:

(...) estaremos certos de que o signo vale como escrita do significante no nome quando nos encontrarmos no caso no qual o nome se relaciona não ao objeto que correspondia primeiramente ao signo (no tempo 1 da leitura do signo) mas a um outro objeto, cujo nome é homofônico (às vezes, somente em uma de suas partes) do nome com o qual esse signo foi lido. Nota-se, de imediato, que nesse caso, que é exatamente aquele do rébus de transferência, o signo tomou o nome por objeto, o tratou, esse nome, como um significante na sua materialidade, ou seja, na sua literalidade (...). Com o rébus de transferência *o escrito dá ao significante seu status de significante, produzindo, com o mesmo movimento, o objeto como objeto metonímico*⁶⁵. (Ibid., p. 166, tradução modificada. Itálicos do autor)

Finalmente, trata-se de transliteração. É quando a reinscrição do primeiro trecho se completa; ou seja, quando o que fora lido pode ser reescrito segundo a estrutura

⁶⁴ Ce second temps est celui du « renversement de ce rapport » instauré par la lecture du signe : la conjecture admet que là où un élément langagier était venu accrocher un signe en le nommant du nom de l’objet, c’est maintenant ce signe qui est pris comme écrivant cet élément du langage qui le lisait.

⁶⁵ (...) on sera certain que le signe vaut comme écriture du signifiant du nom quand on se trouvera dans le cas où le nom se rapporte non pas à l’objet qui correspondait d’abord au signe (au temps 1 de la lecture du signe) mais à un autre objet dont le nom est homophone (parfois pour une part seulement) du nom avec lequel ce signe était lu. On remarque tout de suite que dans ce cas, qui est exactement celui du rébus à transfert, le signe a pris le nom pour objet, l’a traité, ce nom, comme un signifiant dans sa matérialité c’est-à-dire dans sa littéralité (...). Avec le rébus à transfert *l’écrit donne au signifiant son statut de signifiant en produisant du même mouvement l’objet comme objet métonymique.*

da linguagem. O signo lido não se reportará mais à Coisa; passará a tomar o nome por objeto. É nesse momento que a leitura fará parte de uma operação de cifração-decifração: lê-se o que se escreve como significante, lê-se um objeto sem consistência, que se desloca através dos significantes como objeto metonímico (SILVA, 2018).

Um paciente nosso, ao lembrar de alguns momentos da infância com o pai que o marcaram na descoberta da sua homossexualidade, conta de uma semi gagueira que teve durante alguns meses depois de certo evento: por volta de seus 4, 5 anos, gostava de experimentar os sapatos e roupas da sua mãe. Um dia, assim se veste e se mostra para a vizinhança desde um lugar alto da sua casa. As crianças da rua, então, caçoam dele e dentre um dos xingamentos lhe dizem: *vai tomar no cú*. Ele, sem entender o que significava *cú*, pergunta ao seu pai que reage de uma forma muito violenta e bate nele. Desde então, não conseguia mais falar a sílaba *cú* em nenhuma palavra, sendo tomado por uma forte angústia e emoção nos momentos em que se encontrava frente a uma palavra com essa sílaba. Disse que ainda não sabia o que era *cú* anatomicamente falando; mas de algum modo o fonema *cú* se tornou temporariamente um objeto fóbico. De certa maneira, esse episódio demonstra como no nível da linguagem o objeto é a própria palavra, ou ao menos um fonema. Não se tratava da coisa, mas do que esse som condensava como enigma para o sujeito. Enigma esse provindo do Outro paterno, que adiantava uma problemática sobre sua sexualidade que ainda não era possível de ser sabida por ele.

Allouch (1984), organiza em três tempos o processo de apagamento da Coisa aqui descrito. Prossigamos nesse raciocínio com o intuito de refinar ainda mais nosso entendimento acerca:

O ponto de partida concreto é o signo: o rastro [*trace*] do passo [*pas*] de Sexta Feira ou ainda o caractere chinês Ke, mas tomado de entrada como transcrevendo, esquematicamente, a relação de choque da coluna de ar contra a língua e o palato na oclusiva gutural, tomado, portanto, como tão figurativo quanto o traçado da impressão do passo. Na terminologia aqui proposta, isso corresponde à operação de transcrição.

Desse modo, a primeira operação é a operação de transcrição. Há no signo algo concreto e figurativo, enquanto *rastro* (*trace*), que é passado ao som através de uma

transcrição. A operação de transcrição é uma operação no real, o objeto é real. O autor prossegue:

Segundo tempo desse jogo: o apagamento do rastro do passo [pas] realizado por isso que é nomeado “vocalização” ou ainda “fonetização”, que seria mais exatamente identificado como uma *homofonia potencial* (posto que explicitamente o texto faz referência à escrita fonética). Esse tempo é aquele no qual o rastro do passo [pas] é lido “não” [pas] e assim apagado enquanto pictograma do passo, enquanto impressão de um caminhar. O pictograma *Ke* sofre uma vicissitude parecida, mas que não pode ser reconstruída senão a partir do terceiro tempo.

A “fonetização” se refere ao que desde a introdução desta tese denominamos como *escrita do significante*. Se no primeiro tempo se trata de transcrição, o signo lido passará a ser associado ao fonema ou à vocalização, transferindo o que antes era tomado como objeto real do signo para a ordem diferencial do significante. Isso gera uma homofonia em potencial: ainda não se tratando da constituição de uma língua com um sistema alfabético determinado, essa homofonia é apenas potencial; porém, um rastro (como marca de um “objeto”) poderá se referir, a partir do som, a um outro “objeto”. Ou seja, o passo (*pas*) pode se tornar um não (*pas*) – a referência ao som apaga o rastro enquanto “coisa real”.

Essa contagem 1-3-2 é, alias, igualmente verdadeira no caso do “*pas*”. O terceiro tempo é aquele do traço [*trait*] que vem circundar o rastro [*trace*] apagado, que ratifica assim, definitivamente, esse apagamento ao tomar esse rastro apagado como escrevendo esse homofônico do “*pas*” primeiro que é, na língua francesa, o “*pas*” da negação. É, portanto, no *a posteriori* desse terceiro tempo que o apagamento, constitutivo do segundo, pode ser considerado como uma homofonia. Nós já identificamos como transliteração essa operação do rébus de transferência na qual o rastro do “passo” [pas] vem escrever um “não” [pas] da negação/apagamento do rastro. Do mesmo modo para o caractere *Ke* será conveniente estudar esse jogo com ponto de partida concreto (no signo) e do equívoco (homofônico) a partir do terceiro tempo.⁶⁶. (ALLOUCH, 1984. P. 233, tradução modificada. Colchetes nossos)

⁶⁶ Le départ concret est le signe : la trace de pas de Vendredi ou bien encore le caractère chinois Ke, mais pris d'entrée comme transcrivante, schématiquement, le rapport heurté de la colonne d'air contre la langue et le palais dans l'occlusive gutturale, pris donc comme tout aussi figuratif que le tracé de l'empreinte du pas. Dans la terminologie ici proposée, ceci correspond à l'opération de la transcription.

Deuxième temps de ce jeu : l'effacement de la trace du pas réalisé par ce qui est nommé « vocalisation » ou encore « phonétisation », mais qui serait plus exactement identifié comme

É, deste modo, no terceiro tempo que se constitui o traço unário. Se antes já havia rastro, é o jogo de apagamento-associação à voz que criará a ordem abstrata e diferencial do traço unário. O traço (*trait*) virá circundar o rastro (*trace*), confirmando o primeiro apagamento – de onde teria surgido o rastro. Esse terceiro tempo é o tempo da homofonia e da transliteração, através do qual o objeto da leitura se torna o escrito: um escrito lê um outro escrito anterior. Não se trata mais da Coisa, como se tratava no rastro. A letra se torna o objeto.

Essa discussão nos oferece um panorama importante do sistema de pensamento de Jean Allouch nessa obra (1984). A partir dos termos *transcrição*, *transliteração* e *tradução* há a elaboração de um entendimento muito coeso da questão da escrita em Lacan. Seu argumento se baseia principalmente no conceito de transliteração, como já pudemos demonstrar.

Com a transliteração, o autor consegue depurar a questão da escrita e potencializar a ideia da escrita como função latente da linguagem. O argumento da escrita como função latente nos serviu para elaborar uma crítica a alguns pontos do pensamento de Pommier (1993) no tópico anterior e aproximar a ideia de escrita na obra lacaniana da ideia de arqui-escrita em Derrida (1967/2011). Mas caberá agora precisar alguns pontos para fazê-los avançar:

Essa primeira escrita dita *em latência* está ligada à *leitura*: ela não é exatamente *escrita* – não no sentido de poder ser escrita a partir de um sistema de escrita definido. Deste modo, essa primeira escrita-leitura não faz parte da instância da letra. Que ela

une *homophonie potentielle* (puisque explicitement le texte fait référence à l'écriture phonétique). Ce temps est celui où la trace de pas est lue « pas » et ainsi effacée en tant que pictogramme du pas, qu'empreinte d'une marche. Le pictogramme *Ke* subit une pareille vicissitude mais qui ne peut être reconstruite qu'à partir du troisième temps.

Ce comptage 1-3-2 est d'ailleurs également vrai dans le cas du « pas ». Le troisième temps est celui du trait qui vient entourer la trace effacée, qui entérine ainsi définitivement cet effacement en prenant cette trace effacée comme écrivant cet homophone du « pas » premier qu'est, dans la langue française, le « pas » de la négation. C'est donc dans l'après coup de ce troisième temps que l'effacement, constitutif du second, peut être considéré comme une homophonie. On a déjà identifié comme translittération cette opération du rébus à transfert où la trace du « pas » en vient à écrire un « pas » de négation/effacement de la trace. De même pour le caractère *Ke* conviendra-t-il d'étudier ce jeu du départ concret (dans le signe) et de l'équivoque (homophonique) depuis le troisième temps.

tenha a ver com o “nascimento” da letra não basta para caracterizá-la como letra, pois ainda não se trata de um sistema referido à estrutura da linguagem. A letra e a escrita “nascem” a partir do momento no qual essa primeira escrita-leitura é associada à *fala*, o que a faz paradoxalmente funcionar como *escrita*. Aqui reincidem os argumentos de Lacan sobre a modulação falada vindo se associar aos signos, a partir do que surge a letra e se distinguem signo e significante. Ademais, é a partir disso que haveria transliteração, segundo o argumento de Allouch (1984).

A escrita que “nasce” num certo momento histórico é uma escrita “fonética” ou “vocalizada”, pois dependente da fala e voz para se constituir como um sistema alfabético. A primeira escrita-leitura não faz parte de um sistema. Não é nem definida pela letra, nem pela voz e nem por qualquer outra forma de figuração que a caracterize segundo um modo específico de organização. Retomando o que Jacques Derrida nomeia como *condição de plenitude*, ela se caracteriza pela sua potência diferencial, mas não é nem significante, nem letra. Que a letra recupere algo dessa “origem” de escrita-leitura não basta para pensar essa forma de escrita como pertencente ao campo da letra. Se não se trata de alfabeto, não se trata de letra alfabética.

Assim, o conceito de *transliteração* é muito rico por englobar em si mesmo a problemática da escrita como função latente e da sistematização da letra a partir da fala. É escrito que lê escrito, baseado na sistematização que o significante oferece para a escrita. Porém, pensamos que uma retomada aprofundada do que se caracteriza por leitura, para além do campo da transliteração, é importante. Retomar o que há de efeito naquilo que se pode ler, para além da escrita que a fala pode oferecer, é o nosso propósito nesta tese ao considerar o efeito de cura numa análise como efeito de *leitura* da letra. Certamente, esse efeito seria impossível sem transliteração, ou seja: sem cifração e deciframento. É através das formações do inconsciente, com o seu funcionamento em rébus, que algo pode ser lido e escutado. Entretanto, nossa hipótese é que isso se dá apenas na medida em que a letra, na sua leitura, recuperaria algo dessa “origem” não sistemática, para além do significante. Ou seja: a leitura da letra recuperaria algo da ordem do real que se manifesta como efeito de cura numa análise.

Ora, fora do sistema significante não implica, paradoxalmente, que o que consideramos como da ordem do real não tenha lógica. Não se reduz a uma lógica

toda, organizada em um sistema, tal qual o simbólico e o significante falo. Mas a perspectiva de uma lógica não-toda, avançada por Lacan a partir da década de 1970, oferece formas de pensar esse problema.

Deste modo, gostaríamos de fazer entrever aqui o que se fará como continuação desta tese: aprofundaremos nesse campo de leitura. Debruçar-nos-emos nas fórmulas quânticas da sexuação a fim de pensar acerca de uma lógica não-toda. O problema da castração – levantado atrás a partir do comentário da obra de Pommier (1993) sobre o falo materno inexistente – será avançado, na medida em que as fórmulas giram em torno do problema do gozo, mais especificamente do gozo sexual e da não relação sexual.

É sabido que Lacan, a partir da década de 1970, localiza a letra na fronteira entre os registros simbólico e real. Porém, se considerarmos a discussão aqui feita sobre o nascimento da escrita, rastro e traço unário, percebemos que não bastaria colocar a letra entre os dois registros para poder fazer avançar a lógica como ciência do real (LACAN, 1973-74). Ora, se – como dissemos – é a fala que em alguma medida escreve a escrita (posto que é na associação com a fala que se diferencia signo de significante); se é partir da fala que a escrita nasce recuperando o que já havia em latência, como fica a distinção do campo do rastro e do campo do traço na constituição da lógica como ciência do real? Trata-se de uma questão que precisa ser colocada. Pois, se o que se escreve enquanto rastro toca o real da Coisa apagada e se a sistematização da escrita a partir da associação com a fala cria o alfabeto, é necessário entender o que do alfabeto – o que da letra – toca o real. Certamente, não colocamos essa questão sem supor o caminho para uma resposta. O caminho que supomos é que na *litura* da letra, ela litorânea e litoral, vem à tona algo desse rastro do real, sobre o qual também supomos o efeito de cura numa análise. Portanto, a continuação desse trabalho exige um aprofundamento nesses desenvolvimentos da década de 1970. Focar-nos-emos principalmente nos seminários *Ou Pire* (LACAN, 1971-72/2011), *Encore* (1972-73/1999) e *Les non-dupes errent* (1973-74) e em textos tais como *Lituraterre* (1971/2001) e *L'étourdit* (1972/2001).

Enquanto Derrida fala da Instancia do rastro instituído abarcando tudo – todas as plenitudes, nós defendemos aqui que a leitura da letra tem efeito de cura. Estabelecer essa diferença será importante. Ora, toda leitura terá esse efeito? Se o

traço unário é o funcionamento diferencial do significante, bastaria uma leitura sobre a forma como está estruturado para tal efeito? Nossa hipótese é de que não. Porque a leitura passa pela *repetição*. Talvez seja nesse sentido que Lacan, diferentemente de Derrida, não descarte a função da fala. Mesmo havendo uma espécie de escrita (que chamamos de leitura-escrita) anterior à fala, é necessária a passagem pela fala para que essa primeira escrita passe a funcionar paradoxalmente como escrita. Retomemos a discussão do primeiro capítulo sobre o termo cura: a cura passa pela *deriva*, pela aventura e indeterminação dos desfiladeiros da fala. Se de um lado fundamentamos o efeito de cura naquilo que escapa à sistematização do significante, sem a repetição e a fala, não há sequer demanda que leve alguém em análise, “iniciando” uma cura (*guérison*) – retomemos a frase sobre a cura e a demanda comentada do texto *Télévision* (LACAN, 1973. P. 17) na introdução desta tese.

Se o traço unário funcionasse exatamente da mesma forma que a instância do rastro instituído de Derrida, ou seja, totalmente independente da fala, poderíamos até supor que a cura se faria sem fala. O que é um absurdo. O problema da clínica impede que Lacan descarte a fala. É nesse sentido que o termo cura engloba ao mesmo tempo aquilo que poderia cessar, quando a leitura toca a não existência, e aquilo que dura e matura, que depende da repetição e do *falar qualquer coisa*, que constituem uma análise.

Dessarte, as discussões de Allouch (1984) sobre a *transliteração* são fundamentais, por colocarem em cena aquilo que passa pela sistematização da fala e produz formas distintas de escrita que leem o escrito. O conceito de transliteração, ao marcar na interpretação às operações cifração-deciframento, inclui a fala. Porém, parece-nos que o campo não sistemático do que nomeamos como leitura da Coisa, ou primeira escrita-leitura para além do significante, não foi satisfatoriamente trabalhado pelo autor. De onde se justifica a nossa passagem por Derrida, cujos desenvolvimentos nos ajudam a pensar nesse campo, mas que encontram um limite justamente naquilo que criticam: a fala e o seu primado na criação dos sentidos.

Parte II

A marca – ou os desfiladeiros da inexistência

Capítulo V

Da existência (necessária) de Deus à inexistência da letra: Spinoza e o negativo lacaniano

Pois o ignorante, além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira satisfação de ânimo, vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas, e tão logo deixa de padecer, deixa também de ser. (Spinoza, 2010. Quinta parte, p. 411.)

Com intuito de discutir o problema da cura colocado em questão por esta tese, analisaremos neste capítulo as concepções de Spinoza sobre o desejo em contraponto à ideia de desejo na psicanálise. Primeiramente, faremos uma apresentação de alguns pontos centrais da Parte III do livro *Ética*. Em seguida, retornaremos ao projeto freudiano e discutiremos o tema do desejo indestrutível. Por fim, a discussão se centrará especialmente na problemática do negativo, retomando algumas ideias sobre a não existência do falo materno já apresentadas de Gerard Pommier (1993) e analisando o capítulo *De la nécessité à l'inexistence* do seminário *Ou pire...* (LACAN, 1971-72/2011) de Lacan.

Esse percurso se justifica a partir da análise de duas lógicas distintas: uma baseada no necessário e outra que leva em conta a inexistência. Spinoza constrói sua filosofia sobre uma lógica geométrica – fundamentada na necessidade de Deus. Trata-se de um pensamento lógico diferente da daquele desenvolvido por Frege e que é utilizado por Lacan, trabalhando com a ideia de *Inexistência*. Essa justificativa será retomada na conclusão deste capítulo. Além disso, a concepção de *afetos* de Spinoza nos ajudará a pensar na ideia de *gaio saber*, de um saber baseado no equívoco e no esvaziamento.

A teoria dos afetos desenvolvida por Spinoza influenciou diversos autores na história da filosofia. A riqueza de suas formulações baseada nos efeitos do contato de corpos e nas respectivas ideias ajudam a pensar o campo da experiência humana, seus jogos de força e sua vitalidade. É curioso observar como suas reflexões explicam à sua maneira o que para a psicanálise recaiu no campo da ambivalência afetiva, da contradição e da lógica do negativo. Neste capítulo mergulharemos nas concepções do filósofo, fazendo comparações com alguns conceitos psicanalíticos com intuito de observar as diferenças e aproximações possíveis. O conceito de desejo será especialmente tratado. Veremos como o desejo indestrutível da psicanálise pode ser pensado, até certo ponto, a partir das ideias de Spinoza.

Em alguns momentos na clínica individual, determinadas formulações do filósofo poderiam até servir como operadores clínicos. Sublinhar, por exemplo, como certa estratégia do sujeito diminui sua potência para pensar o que lhe acomete pode ter um efeito interpretativo, em determinados casos. Seguramente, a clínica psicanalítica não pode se reduzir a uma avaliação das potências em jogo, mas nesses momentos tal estratégia de raciocínio pode ser interessante.

Entretanto, algo separa incorrigivelmente os dois campos, como uma lacuna intransponível, que na psicanálise se reflete nas formulações do que se costuma denominar de campo do *negativo*. Veremos no decorrer dessa discussão como na ideia mesma de desejo essa problemática se faz sentir.

Problemas colocados em *A origem e a natureza dos afetos*

Na terceira parte do seu livro *Ética, demonstrada segundo a ordem geométrica* (SPINOZA, 2010), denominada *A origem e a natureza dos Afetos*, Spinoza criará algumas hipóteses fundamentais acerca dos afetos, do saber e dos encontros. Seu raciocínio se centra no saber e no não saber sobre os afetos, na formação de ideias claras e de ideias parciais acerca daquilo que o corpo vive. Ele estrutura a sua reflexão a partir de três definições. Vejamos do que se trata de definir:

1. Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.

2. Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def. prec.), quando de nossa natureza se segue em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial.

3. Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideais dessas afecções.

Explicação. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão. (Ibid., p. 163)

Essas três definições serão as bases da argumentação avançada nessa parte do livro. É importante sublinhar a distinção central entre causa adequada e ação; e causa inadequada e *padecimento*. Em termos de afetos, isso implicará também ação, por um lado, e paixão por outro. Deste modo, encontraremos logo à frente a seguinte proposição que prossegue com o mesmo princípio:

Proposição 1. A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideais adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece. (Ibid., p. 165)

Spinoza serve-se do método geométrico para desenvolver esses problemas. Segundo este, as ações e os apetites humanos são tratados como uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos (Ibid., p. 163). A discussão dessa terceira parte deriva de considerações anteriores sobre a mente e o corpo enquanto *Atributos* de uma única substância. A noção de afeto e de ideia do afeto terão a ver com as “interações” entre *extensão* e *mente*. Assim, uma ideia inadequada tem a ver com uma afecção do corpo que não é exatamente *sabida*: está no registro do padecimento, de algo que esse corpo “sofre”, mas não se formula uma ideia adequada a respeito. A formulação de uma ideia adequada a respeito é o reconhecimento da ideia adequada existente em Deus (ou na natureza) sobre esse “contágio”. O “contágio”, a afecção, por si só não implica padecimento – trata-se de encontros de corpos. É o reconhecimento possível ou o não reconhecimento o que determina a ideia como causa adequada ou como inadequada. Disso decorrerá uma reflexão ampla em relação aos afetos. Para sintetizar essa problemática, vejamos como Spinoza a conclui no final dessa terceira parte, em Definição geral dos afetos:

O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra.

Explicação. Digo, em primeiro lugar, que o afeto ou a paixão do ânimo é *uma ideia confusa*. Mostramos, com efeito, que a mente padece apenas à medida que tem ideias inadequadas, ou seja, confusas (veja-se a prop. 3). Digo, além disso, *pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele*. Com efeito, todas as ideias que temos dos corpos indicam antes o estado atual de nosso corpo (pelo corol. 2 da prop. 16 da P.2) do que a natureza do corpo exterior. Ora, a ideia que constitui a forma de um afeto deve indicar ou exprimir o estado do corpo ou de alguma de suas partes, estado que o próprio corpo ou alguma de suas partes tem porque sua potência de agir ou sua força de existir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada (...) (Ibid., p. 259)

O afeto é tomado como uma ideia confusa: uma ideia provinda da sensibilidade. Através dela, a mente afirma a sua força de existir, que pode ou ser aumentada pelo afeto, ou diminuída. Quando a mente consegue formular uma ideia adequada a respeito dessa ideia “sensível”, digamos, ela age; do contrário, ela padece – tal qual discutido atrás. Essa ideia primeiramente confusa depende daquilo que, em *extensão*, o corpo vive. Ou seja, tem a ver com o estado atual do corpo ou de uma de suas partes. De onde se pode ler a explicação dessa definição.

O estado atual do corpo é chamado de sua *essência atual*, que tem a ver, por sua vez, com certo esforço por existir, chamado de *esforço por perseverar* em seu ser (*conatus*). Trata-se de um ponto importante do pensamento do filósofo e que merece ser sublinhado: esse esforço diz respeito ao que ele nomeia como *desejo*. Observemos como:

O tempo do esforço em perseverar não poderá ser definido a priori, não poderá ser finito. Por princípio ele será colocado como *indefinido*, pois se o seu tempo fosse limitado a priori, a coisa que assim se esforça em existir deveria se destruir depois de passado seu próprio tempo. Para Spinoza isso é um absurdo, justamente na medida em que a sua essencial atual seria invariavelmente o esforço para perseverar em seu ser. Desta forma, o tempo do esforço é indefinido, permanecerá assim até o momento em que esta coisa seja destruída por uma outra coisa (Ibid., p. 175). Além disso, o esforço não depende da clareza da ideia:

A essência da mente é constituída de ideias adequadas e de ideias inadequadas (tal como demonstramos na prop. 3). Ela se esforça, pois (pela prop. 7), por perseverar em seu ser, quer enquanto tem as últimas, quer enquanto tem as primeiras, o que ocorre (pela prop. 8) por uma duração indefinida. (Ibid., p. 175).

O esforço por perseverar, quando está referido à mente e ao corpo, é chamado de apetite. O apetite é, portanto, a própria essência do homem, enquanto aquilo que o homem está determinado a realizar para a sua conservação. Spinoza prefere denominar esse apetite pelo termo de *desejo*, na medida em que o homem sempre estará consciente do apetite (Ibid., p. 177). Assim, o desejo será considerado como a própria essência do homem e o seu tempo será *indefinido*. Se pensarmos no exemplo da fome, podemos dizer que o esforço para conseguir comida do homem é a sua essência atual e o tempo desse esforço é indeterminado. Certamente, se conseguir comida esse esforço cessará, mas em si mesmo o seu tempo durará indefinitivamente. Spinoza não limita o desejo aos apetites biológicos. Toda e qualquer afecção que determine uma ação terá que ver com esse “impulso” chamado desejo. Em latim, a palavra para tratar disso é *conatus*. Cabe observar que se trata de um termo muito caro para a filosofia de Deleuze (1968), que desenvolve um raciocínio importante acerca das linhas de tensão e ação a partir desse esforço, designando-o como conceito na forma latina.

Um inconsciente espinosista?

O filósofo, bem certo, não se colocou perguntas sobre o inconsciente e seus mecanismos e efeitos. Porém, o tema do *padecimento* e de nós como *causa parcial* ou *inadequada* de nossos afetos, talvez nos permita incorrer no *erro* de certo anacronismo epistemológico ao nos perguntarmos sobre o inconsciente a partir das ideias do filósofo. Além disso, não somos os primeiros a supor uma aproximação tal. Autores como Deleuze (1968), Teixeira (2008), veem o inconsciente como uma possibilidade no pensamento espinosista.

Se o inconsciente é o não sabido (*Unbewusste*), certamente o Eu não se sente causa das ideias, dos sonhos ou dos atos falhos que lhe acometem. Podemos dizer que essas formações fariam parte do registro do *padecimento*. De toda e qualquer

afecção decorre um desejo para perseverar em seu ser, mesmo em se tratando de afecções cujas ideias são confusas e distorcidas (inadequadas). Logo, é possível pensar que existem aqueles desejos que permanecem inconscientes, indestrutíveis na medida em que suas temporalidades são *indefinidas*.

Para Spinoza as ideias claras dessas afecções, mesmo que não existam na mente do homem por elas acometido, existiriam em Deus (porque, para ele, todas as ideias de Deus seriam adequadas, mesmo que inadequadas para a mente daquele padecido). Para Freud (2011), essas ideias se encontrariam no inconsciente, e com absoluta certeza o pai da psicanálise não se sentiria confortável em imaginá-las existindo em Deus. Porém, se considerarmos a hipótese lacaniana do inconsciente como discurso do Outro, essa aproximação talvez faça algum sentido. Deus poderia assim ser tomado como o lugar do tesouro dos significantes, como esse Outro do dizer ao que se endereça a fala do sujeito. Enquanto instância do dizer, esse Outro poderia ser comparado à ideia de Deus de Spinoza. Leiamos um trecho do seminário XX a respeito:

O Outro, o Outro como lugar da verdade, é o único lugar, mesmo que irreduzível, que podemos dar ao termo de ser divino, Deus para chamá-lo pelo seu nome. Deus é propriamente o lugar onde, se vocês me permitem o jogo de palavras, se produz o deus – o deuser – o dizer. Por um nada, do dizer se faz Deus. E enquanto se disser alguma coisa, a hipótese de Deus estará aí.⁶⁷ (LACAN, 1972-73/1999. p. 59. Tradução modificada)

Por um nada, do dizer se faria Deus. Essa ideia de Lacan comparando Deus e dizer parece corroborar a aproximação aqui proposta. Se Deus é o lugar do dizer, também é o lugar do dizer *inconsciente*, da enunciação. O psicanalista não teoriza a existência de ideias adequadas, a partir de uma elaboração metafísica, como Spinoza. Porém, à sua maneira ele aproxima as duas coisas. O Deus de Spinoza, como lugar das ideias adequadas, pode ser semelhante ao Deus da instância do dizer, embora não se trate exatamente da mesma coisa. A proposta de Lacan não é dar consistência

⁶⁷ L'Autre, l'Autre comme lieu de la vérité, est la seule place, quoiqu'irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin, de Dieu pour l'appeler par son nom. Dieu est proprement le lieu où, si vous m'en permettez le jeu, se produit le dieu – le dieur – le dire. Pour un rien, le dire ça fait Dieu. Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là.

a esse “Deus”, mas sim esvaziá-lo, desinflá-lo de toda carga significativa que a neurose tende a lhe carregar. Esse trecho é antes provocativo, e não indica na obra do psicanalista nenhuma consideração metafísica sobre o inconsciente. Deus é reduzido a um lugar – ao lugar do dizer. Com essas ressalvas feitas, podemos, todavia, comparar as duas ideias. Resta agora observar se no que tange às ideias de desejo na psicanálise e para o filósofo novamente um paralelo poderia ser estabelecido:

Os desejos

No primeiro tópico deste capítulo, falamos acerca das definições e dos problemas centrais do pensamento de Spinoza da terceira parte da *Ética*. Deixamos sublinhado a questão do tempo *indefinido* do desejo. Para prosseguirmos na direção aqui proposta, reflitamos agora acerca do *desejo indestrutível* em Freud. Trata-se de uma ideia que provem do problema da Coisa freudiana, colocado primeiramente em *O Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1895/1996).

Como discutido no segundo capítulo desta tese, no texto pré psicanalítico *O Projeto* (Ibid.), Freud teoriza o aparelho psíquico a partir de uma estrutura lógico-neuronal. Haveria dois sistemas principais com características distintas: o perceptivo (Φ), através do qual a informação entraria no aparelho e que, para tanto, deveria estar sempre apto a novas excitações; e o sistema psi (ψ), lugar da memória e da demarcação de caminhos para reter as informações. Porém, algumas Coisas se demonstrariam disruptivas quando apresentadas ao psiquismo. Este não conseguiria assimilá-las e codificá-las através da percepção e dos caminhos da memória. Elas deixariam marcas sem se tornarem parte do registro do sistema, gerando uma grande quantidade de energia residual. Marcas indiretas e negativas, portanto, diante das quais o aparelho tentaria uma modulação através do princípio do prazer. Desta maneira, a Coisa, assim denominada, seria aquilo de mais externo e de mais íntimo para um sujeito, aquilo que o aparelho psíquico não consegue assimilar, mas que o faz funcionar na negatividade dos seus traços (SILVA JUNIOR & OLIVEIRA SILVA, 2020).

Trata-se de um tema extensamente trabalhado na psicanálise. Da Coisa provém as ideias de êxtimo (LACAN, 1959-60/1986), de *troumatisme* (LACAN, 1972-73/1999) e, principalmente de Desejo indestrutível (FREUD, 2015). O que irrompe no aparelho psíquico como Coisa será modulado pelas experiências de satisfação e repulsa (Princípio do prazer), o que gerará traços mnemônicos de satisfação que o aparelho psíquico tenderá a repetir nas suas experiências de vida.

Em A interpretação dos sonhos (FREUD, 2015), o desejo é teorizado como o *movimento* em busca de um objeto supostamente capaz de satisfazer. Ele repetiria a primeira experiência de satisfação e é considerado indestrutível, na medida em que o movimento se faz em direção a algo a se alcançar (no futuro), segundo a premissa da satisfação passada, que não é destruída e serve de norte ali onde o aparelho psíquico não pode assimilar do que se tratava. O problema da Coisa é assim importante pois seria a satisfação obtida diante da sua irrupção no aparelho psíquico que criaria as condições da primeira satisfação. E, justamente por a Coisa nunca ser inteiramente assimilada pelo aparelho, a experiência de satisfação carregaria na sua repetição um traço de extimidade.

Spinoza (2010) não elabora exatamente a ideia de uma Coisa cujas marcas negativas orientariam as satisfações e persistências do aparelho psíquico. *Conatus* é esforço por perseverar diante de toda e qualquer afecção no corpo. Não se trata apenas de uma experiência satisfatória diante de uma Coisa disruptiva e inassimilável.

Porém, já pudemos fazer observar que quanto àquilo que acontece sem que o sujeito se sinta como causa adequada do afeto – o registro do padecimento – há uma aproximação possível entre as ideias do filósofo e as ideias do psicanalista. Restaria averiguar se a ideia de um esforço por perseverar poderia nos ajudar a pensar a ideia de desejo indestrutível freudiano. Ora, sabemos que o indestrutível decorre da persistência da satisfação como traço mnemônico. Mais ainda, o *movimento* em direção a um objeto que supostamente pudesse satisfazer pode ser lido a partir de um esforço em perseverar. Sem um esforço para existir, sem uma “pulsão de vida” (FREUD, 2010) a indestrutibilidade não faria o menor sentido. Logo, a ideia de *movimento* e a persistência do traço mnemônico podem ser pensadas a partir das ideias do filósofo, como espécies de esforços para permanecer na existência. Além disso, há um tipo de tempo *indefinido* no inconsciente, lugar no qual não há distinção

temporal (FREUD, 2011). Propomos essas aproximações para elaborar uma reflexão. Não estamos com isso querendo sustentar uma tese toda voltada ao diálogo dos dois autores. A aproximação se faz de uma maneira ilustrativa, e nos permite pensar alguns pontos do pensamento psicanalítico a partir dessa correlação com o pensamento do filósofo. Vejamos por onde essas discussões prosseguirão:

Onde indestrutível e de tempo indeterminável se diferenciam

Embora algo do pensamento espinosista permita antever a ideia de inconsciente, nada ali o caracterizaria pelo problema Edípico. É conhecida a tese de Deleuze e Guatarri sobre o anti-édipo. Para esses autores, que elaboram um conceito de inconsciente maquínico, o problema do inconsciente freudiano é a centralidade da triangulação edípica e do desejo entendido a partir da falta e não de sua produção (DELEUZE, GUATARRI, 2010).

Teixeira (2008), por sua vez, aposta numa aproximação das ideias de Spinoza e da psicanálise. Este autor pensa um solo comum entre tratamento pelos afetos e a razão psicanalítica, notadamente a partir de alguns conceitos lacanianos, tais quais significante, gozo, real, etc. Embora demarque uma diferença fundamental:

É nesse sentido que a experiência psicanalítica permite ao sujeito se situar na estrutura, numa quase perfeita homologia entre a ética espinosista do bem pensar e a ética lacaniana do bem dizer. Uma quase perfeita homologia, cabe frisar, pois é no hiato desse quase que eu gostaria de finalizar a discussão. Há, no interior desse hiato, um fator que diferencia radicalmente a perspectiva da psicanálise do que se pode esperar da orientação espinosista. Pois, distintamente da perspectiva de Spinoza, para quem a regra ética consiste em cada um procurar racionalmente o que lhe é útil, o que está de acordo com a sua composição, o que convém a seu esforço de perseverar no ser, o que a psicanálise isola, no cerne de sua experiência, é justamente o objeto causa de desejo como algo de essencialmente inútil, que em nada serve a seu esforço de perseverar no ser. (Ibid., p. 39)

Dessarte, para esse autor, a diferença se fundamenta naquilo em que a psicanálise vê como inútil, da ordem do gozo, que não tem a ver nem com o esforço em perseverar, nem com utilidade para o sujeito. Tudo se passa como se, para o autor, houvesse um funcionamento do inconsciente enquanto conexões de afetos, a partir da maquinaria significante – resgatando as ideias de Deleuze & Guatarri (2010).

Porém, no fim a psicanálise isolaria “(...) *uma peça sem uso, uma peça fora de toda e qualquer conexão na maquinaria significativa (...)*” (TEIXEIRA, 2008, p. 39). Esta peça seria a figura do sem sentido, que não serve para nenhuma composição da rede, tendo a ver com o negativo na psicanálise, notadamente da não existência da relação sexual.

Embora as formulações espinosistas sobre *conatus* ajudem a pensar o desejo como movimento em Freud e sua persistência (FREUD, 2015), o funcionamento do aparelho psíquico a partir de marcas negativas diferencia os dois autores. O movimento do desejo é vida em Freud, mas seu fundamento e paradoxo na repetição coloca limites na aproximação dos dois autores. A ideia de pulsão de morte (FREUD, 2010) que impulsionaria o sujeito numa espécie de destruição de si é absolutamente divergente das ideias do filósofo, para quem a própria ideia de um tempo indefinido do desejo se fundamenta no fato de uma duração predefinida de um esforço em perseverar ser um absurdo por implicar uma espécie de “autodestruição”.

Nesse sentido, estamos de acordo com a hipótese de Teixeira (2008) da diferença a partir de uma peça sem uso e sem função na maquinaria significativa. Esta peça teria a ver com as figuras do negativo, tais como o gozo, a pulsão de morte, os efeitos traumáticos da Coisa, etc.

Mas há ainda mais um ponto em relação ao desejo que merece ser investigado, na mesma via através da qual os desejos parecem convergir, qual seja: a via do movimento. Trata-se do aumento e diminuição da potência de agir e o funcionamento do desejo que levaria o sujeito a buscar as causas adequadas dos seus afetos:

Um desejo de saber em Spinoza?

Retornando à *Ética*, na proposição 11, Spinoza pensará o aumento e a diminuição da potência de agir do corpo em termos de afeto. A partir daí ele tomará como base de todos os afetos os afetos de tristeza e de alegria. Leiamos a proposição e parte do seu escólio para introduzir a discussão:

Proposição 11. Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente.

(...)

Escólio. Vemos, assim, que a mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, paixões essas que nos explicam os afetos da alegria e da tristeza. Assim, por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. (SPINOZA, 2010., p. 177. Negrito do autor).

O que aumenta ou diminui a potência de agir do corpo são os afetos. Isso reflete na mente um paralelo aumento ou diminuição da potência de pensar esse corpo. Dessa maneira, a mente *padece*, seja no aumento, seja na diminuição. Nesse sentido, esses afetos são aqui tratados como *paixões*. No que tange à perfeição maior e menor, encontramos a seguinte explicação do filósofo:

É preciso observar, entretanto, que, quando digo *força de existir, maior ou menor do que antes*, não compreendo com isso que a mente compara o estado presente do corpo com os anteriores, mas, sim, que a ideia que constitui a forma de um afeto afirma, a respeito do corpo, algo que envolve, de fato, mais ou menos realidade do que antes. E como a essência da mente consiste (pelas prop. 11 e 13 da P.2) em afirmar a existência atual de seu corpo, e como por perfeição compreenderemos a própria essência de uma coisa, segue-se que a mente passa a uma maior ou menor perfeição quando lhe acontece afirmar, de seu corpo ou de qualquer de suas partes, algo que envolve mais ou menos realidade do que antes. (Ibid., p. 259).

Perfeição se refere à essência de uma coisa. Maior ou menor depende do aumento ou diminuição da realidade pensada: ou seja, da potência da mente em considerar a essência do corpo ou de uma de suas partes. Desta maneira, a alegria é uma paixão que aumenta a potência de pensar da mente, enquanto a tristeza uma paixão que diminui sua potência de pensar. Spinoza faz uma discussão ampla acerca desses dois afetos, mais o desejo, considerados como primários e de onde derivariam todos os outros. Nossa proposta aqui não é aquela de esmiuçar toda essa complexidade. Mas, para o nosso propósito de discussão é necessário sublinhar a diferença baseada no aumento e na diminuição da potência de agir.

Essa diferença leva ao tema que nos propomos a trabalhar neste tópico, aquele de um suposto desejo de saber. Leiamos a seguinte proposição:

Proposição 58. Além da alegria e do desejo que são paixões, há outros afetos de alegria e de desejo que a nós estão relacionados à medida que agimos.

Demonstração. Quando a mente concebe a si própria e à sua potência de agir, ela se alegra (pela prop. 53). E a mente necessariamente considera a si própria quando concebe uma ideia verdadeira, ou seja, uma ideia adequada (pela prop. 43 da P.2). Logo, ela se alegra também à medida que concebe ideias adequadas, isto é (pela prop. 1), à medida que age. Em segundo lugar, a mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser (pela prop. 9). Ora, por esforço entendemos o desejo (pelo esc. da mesma prop.). Logo, o desejo está a nós relacionado também à medida que compreendemos, ou seja (pela prop. 1), à medida que agimos. (Ibid., p. 235)

Com efeito, ao conceber a si própria a mente se alegra, pois teria ideias adequadas sobre si. Ao conceber uma ideia verdadeira (aqui de qualquer espécie, não apenas em relação a si mesma) ela também se alegraria, pois agiria. Entramos assim não exatamente no registro da *paixão* da alegria, mas simplesmente do afeto como ação. Pois não se trata de algo de que o corpo padece e que aumenta a potência de agir da mente, mas de ação que gera esse afeto. Além disso, Spinoza localiza nesse quadro também o desejo. Se há esforço em perseverar, tantos por ideias inadequadas, quanto por adequadas, haverá desejo à medida em que agimos. Desta maneira, ao conceber ideias verdadeiras agiríamos e o desejo envolvido nisso seria também uma ação.

Teixeira (2008) observa que é *“próprio da paixão preencher nosso poder de ser afetado por algo do qual não somos a causa, separando-nos de nossa potência de agir.”* (Ibid., p. 36). Assim, mesmo quando a nossa potência é aumentada pelo contato com um outro corpo que nos convém (alegria como paixão), ficamos ainda separados de nossa potência de agir:

É preciso, portanto, com relação a uma paixão, chegar ao princípio exato do seu conhecimento, para assim transformá-la em ação. Nesse sentido, a tristeza corresponderia, aos olhos de Spinoza, à impotência em que se encontra o sujeito diante de um afeto que, por se mostrar confuso, não lhe permite encontrar a necessidade lógica pela qual ele determina o seu agir. Seu corolário seria o abatimento, o qual se traduz, clinicamente, ao modo da deflação libidinal que se manifesta na perda de iniciativa do sujeito deprimido. (Ibid., p. 36)

O desejo é fundamental aqui: é pelo esforço (*conatus*) por perseverar em seu ser que o sujeito poderá buscar as causas adequadas de uma paixão, desfazendo

assim a separação entre si e sua potência de agir. Trata-se de um tipo de desejo de saber, pois através desse o sujeito investigará as relações causais que determinam, por exemplo, o aumento da sua potência de agir a partir da presença de um outro corpo. Esse seria o princípio do conhecimento de uma paixão tratado no trecho. Quanto ao afeto da tristeza, nesse sentido, encontramos-nos diante de uma situação de impotência: quando um sujeito se defronta com a parcialidade do seu ato sobre o afeto. Trata-se da impotência de saber sobre o que lhe retira a potência de agir, da passagem para uma perfeição menor. Ora, estamos constantemente submetidos aos afetos, pois fazemos parte da natureza. Nosso corpo sofre por diversos motivos, seja ao estar doente, seja por não podermos controlar os outros corpos a nossa volta e até mesmo de um aumento repentino de alegria. Spinoza chama a atenção para o fato das nossas ideias serem frequentemente inadequadas ou parciais quanto àquilo que age sobre nós. A mente age ao encontrar “(...) *alhures, no plano causal da natureza, plano em que a verdade sem paixão pode ser concebida*” (Ibid., p. 37), essas causas, quando consegue complexificar a realidade vivida pelo corpo.

E que aproximação é possível estabelecer aqui com a psicanálise e o tema do desejo? É possível pensar um desejo que levaria o sujeito a querer saber sobre aquilo de que ele padece? Ora, se o desejo é esse esforço em perseverar, surgindo de toda e qualquer causa (parcial ou adequada), é possível supor uma aproximação entre esse esforço e o que levaria alguém a uma análise. Mas, para fazer funcionar uma análise, não se trata de qualquer afeto. É na angústia de uma demanda que parte da voz do sofredor (LACAN, 1973) que um tratamento e, quiçá uma cura, poderá se estabelecer. A angústia toca no horror, no horror de saber: é o que amarra uma trama que não se desfaz pelo simples *esforço em perseverar*, que forneceria um saber em Deus (ou na instância do Dizer) – o que se poderia crer a partir de uma aproximação entre as ideias do filósofo e da psicanálise.

A angústia e o seu objeto – juntamente com as figuras do negativo que levantamos atrás, ligadas à peça desligada e sem sentido do “não é isso” da demanda – complicam um pouco o jogo do saber. Certamente, o sujeito busca alguém que saberia na entrada em análise, um suposto saber, como Deus é suposto saber para Spinoza. Mas, não se trata de uma tarefa simples quando no processo de produção desse saber durante uma cura e suas repetições. Pois é um saber equivocado, esvaziado, *évidamment*.

O que merece ser sublinhado como aproximação entre o que estamos nomeando como uma espécie de desejo de saber em Spinoza e a *peça negativa* do objeto a é o afeto da alegria: naquilo que se esvazia (e ria): naquilo que se esvaziaria, numa cura analítica. Afeto que aumentaria a potência de jogar e transitar no equívoco. Deixaremos esse ponto mais como uma indicação de raciocínio, se fará necessário pensarmos a especificidade psicanalítica no seu problema sobre o negativo para fazer avançar a discussão. Dessa arte, retomaremos no próximo tópico agora algumas ideias de Gerard Pommier sobre a não existência do falo materno e a questão do desejo.

Antes, caberia algumas breves comparações sobre o pensamento ético em Spinoza e sobre o pensamento Ético daquele que, nomeadamente, influenciou Lacan para pensar a ética do desejo na psicanálise.

Se de um lado Spinoza fala da tristeza e da alegria como afetos primários, Aristóteles dirá que os afetos são aquilo que poderíamos nomear enquanto "sentimentos" que trazem na sequência ou choro ou prazer. Não se trata exatamente de uma conceitualização sobre o aumento ou a diminuição da potência de agir, mas o choro e o prazer como indicativos do afeto.

A direção a seguir seria aquela da virtude, do bem como soberano, de um esforço em alcançar a perfeição guiados pela felicidade como finalidade. Toda virtude colocaria em um bom estado aquilo do qual ela é virtude. Por exemplo, um olho virtuoso enxerga bem porque ele está em um bom estado para tal – ele é considerado perfeito, alcançou a sua perfeição.

Consequentemente, a virtude é um estado de decisão que consiste em uma média, fixada relativamente a nós. (...) De outro lado, ela é média entre dois vícios, um pelo excesso, outro pela falta; e isso se deve ainda ao fato de que os vícios, ou ficam aquém, ou além do que é demandado nas afecções e nas ações, enquanto que a virtude descobre o meio e o escolhe.⁶⁸.(ARISTOTELES, 2004. p. 116 e 117. Tradução modificada)

⁶⁸ Par conséquent, la vertu est un état décisionnel qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous.(...) D'autre part, elle est moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut ; et cela tient encore au fait que les vices, ou bien reste en deçà ou bien vont au-delà de ce qui est demandé dans les affections et les actions, alors que la vertu découvre le milieu et le choisit

A virtude seria então essa decisão visando um justo meio, relativo ao homem e seus vícios, seja no que tange a uma falta, seja no que tange a um excesso. O ato ético visaria o bem como soberano – o bem dizer, o bem sentir, etc. Há, nesse sentido, uma pergunta sobre o saber – o saber que é desenvolvido pelos hábitos e ofícios humanos visando alcançar a perfeição de um bem fazer. Ora, podemos fazer uma aproximação aqui ao pensamento de Spinoza: neste último, a direção seria aquela de saber sobre as afecções como forma de aumentar a potência de agir – como forma de encontrar as causas adequadas do afeto.

Aonde queremos chegar como essas correlações? Ao tema do gaio saber para a psicanálise (SOLER, 2017), de um saber que pode ser entendido tanto no sentido espinosista de aumento da potência de agir, quanto no sentido aristotélico da responsabilidade do bem fazer. Trata-se de um assunto que será, todavia, melhor (mais bem) desenvolvido mais à frente, no capítulo VII. Por ora, sem confundir os campos, deveremos tratar das especificidades do negativo na psicanálise.

Inexistência

No capítulo anterior, no tópico dedicado ao trabalho de Gerard Pommier (1993), demonstramos a existência de uma espécie de contradição na sua obra na medida em que o autor argumenta, ao mesmo tempo, pela fala como anterior à escrita e a escrita como independente do significante, ligada ao traço que traça. Sua discussão fora trabalhada recuperando os desenvolvimentos relativos ao sagrado e ao corpo e os associando à ideia de traço unário, somada a conceitualização de letra na fronteira do simbólico e do real.

Nesse sentido se dá também a associação do sintoma e da letra, na medida em que ela escreveria o real do gozo perdido – denominado pelo autor como a castração do sujeito. Ou seja: “(...) *algo tão particular quanto o seu nome* (POMMIER, 1993, p. 269. Tradução modificada). Segundo uma concepção muito similar àquela defendida por nós, nesse momento da obra, Pommier defenderá que a letra não pode ser resumida nem ao rébus, nem ao hieróglifo e nem ao som, mas que essas três coisas procedem de uma mesma origem: a perda de gozo do corpo e o corte do traço (Ibid.,

p. 269). O importante não seria a forma assumida pela letra, mas sua origem no recalque, no apagamento.

A ideia de gozo é desenvolvida pelo autor a partir de considerações acerca do falo materno como não existente. Dessa maneira, ele recupera uma discussão psicanalítica de ares freudianos e a trata à luz do tema do corpo e do sagrado. O corpo perdido com a castração terá a ver com o conceito de gozo, com a sacralidade da letra e com a não existência do falo materno. Leiamos novamente o seguinte trecho trabalhado no capítulo anterior:

O falo materno não existe, senão no desejo da mãe (penisneid). Em resposta a sua promessa, o corpo da criança vem imaginariamente paliar sua ausência. Esse sacrifício é fonte de angústia e, portanto, do recalque originário. A angústia concernirá a um corpo cuja significação será psiquicamente recalçada, e no lugar desse mesmo furo, a imagem corporal se constituirá. Esse recalçado ressurge no sonho ao qual ele empresta forma segundo figuras que constituem a escrita de um gozo perdido, este que fora preso à significação fálica do corpo.⁶⁹ (Ibid., p. 313. Tradução modificada.)

Escolhemos novamente trabalhar esse trecho por ele sintetizar a problemática central do autor. A ideia de furo (*trou*) terá assim a ver com uma não existência: a não existência do falo materno, na medida em que o corpo da criança viria paliar sua ausência. Trata-se de uma espécie de sacrifício do próprio corpo – de um corpo próprio que não exatamente *existe*, mas que é *sacrificado, castrado* enquanto uma oferenda à mãe que no seu desejo transmite o dilema da não existência (imaginária) do seu falo. Diante do furo desse dilema – pois o corpo dito real será, deste modo, antes de mais nada “apenas” um dilema – se constituirá, posteriormente, a imagem mesma de um corpo como unidade de um eu, via imaginário. Esse raciocínio faz incluir a criança como sujeito pensado através da dinâmica do desejo e das amarras do gozo. Dividida, ela viverá o dilema, e através da dialética da não existente e da consistência ela se alienará e se separará do Outro.

⁶⁹ Le phallus maternel n'existe pas, si ce n'est dans le désir de la mère (pénisneid). En réponse à son vœu, le corps de l'enfant vient imaginativement pallier son absence. Ce sacrifice est source d'angoisse et donc du refoulement originaire. L'angoisse concernera un corps dont la signification sera psychiquement refoulée, et à la place même de ce trou, l'image corporelle se constitue. Ce refoulé resurgit dans le rêve auquel il prête forme selon des figures qui constituent l'écriture d'une jouissance perdue, celle qui fut attachée à la signification phallique du corps.

Retomamos aqui essa discussão para dela levantar o problema da não existência. Ora, se o dilema singular de cada um se pauta no recalque de uma *significação* (significação psíquica do corpo da criança enquanto falo materno – significação imaginária, baseada em uma ausência), o tratamento se faz pela *não existência*. É pelo *esvaziamento* das significações do corpo, do eu, do desejo, que é possível pensar numa *cura* através da análise. Um esvaziamento que faz gastar a tentativa de dar consistência à ausência imaginária do falo materno.

A peça desligada e sem sentido que diferencia as ideias de Spinoza e de Lacan tem a ver com isso. A direção do tratamento não se reduz a um trabalho de análise das potências em jogo. Porém, talvez como resultado de um esvaziamento, o afeto da alegria venha aumentar a potência de transitar no equívoco. Transitar através do equívoco mesmo sobre o qual se funda a “existência” de um sujeito.

As ideias de Pommier nos ajudam a pensar, também, na letra como leitura no sonho. Se a sua origem tem a ver com o que se traça do corpo perdido, sua leitura não tem mais a ver apenas com o significante – enquanto uma cadeia de significantes provinda do Outro, através da qual se tornaria possível interpretar o que se propõe no sonho, como discutido no capítulo anterior. Se os significantes vêm do Outro, a letra vem do sujeito. Se produzida do apagamento, como traço de leitura, ela tem a mesma consistência do corpo psíquico, como apontado por Pommier (1993). A leitura da letra tocará no dilema da não existência – tocará no que haveria de mais singular para um sujeito. Retomemos mais um trecho trabalhado no capítulo anterior:

(...) a posição da letra no inconsciente se distingue da do significante. O significante vem do Outro, e, por outro lado, a literalidade resulta do recalque. O sujeito é representado por significantes na linguagem no nível pré-consciente, enquanto que as letras (rébus) constituem as formações do inconsciente. Segundo a ambiguidade do genitivo, os significantes são do Outro, e as letras do sujeito. A letra resulta do recalque, ela é “da coisa” (rébus). Essa literalidade do saber inconsciente se realiza como uma escrita própria ao sujeito, na medida em que sua relação ao Outro, retornada ao momento do recalque, faz assim corte, apresentando como rébus o enigma do gozo.⁷⁰ (Ibid., p.316. Tradução modificada.)

⁷⁰ (...) la position de la lettre dans l'inconscient se distingue de celle du signifiant. Le signifiant vient de l'Autre, et en revanche la littéralité résulte du refoulement. Le sujet est représenté par des signifiants dans le langage au niveau préconscient, alors que les lettres (rébus) constituent les formations de l'inconscient. Selon l'ambiguïté du génitif, les signifiants sont de l'Autre, et les lettres du sujet. La lettre résulte du refoulement, elle est « de la chose » (rébus). Cette

O significante viria do Outro – trata-se do tesouro simbólico que orienta a vida humana. Já a literalidade da letra teria a ver com o recalque, com o apagamento, sendo deste modo uma operação singular de cada sujeito. A consistência da literalidade seria a consistência mesma do corpo perdido: ou seja, a “consistência” de uma não existência. O autor chegará a falar da plasticidade das formações do inconsciente como derivadas dessa “consistência” do corpo perdido. Retomemos: significantes vêm do Outro, enquanto a letra tem a ver com a operação de apagamento que marca o real. A marca permite ao sujeito não se transformar em objeto de gozo, tem a ver com a operação de separação do Outro. Ao apontar para uma ausência, produz-se uma forma de gozo e de escrita singular do sujeito.

Como defendemos atrás, desta forma a *leitura* seria em alguma medida anterior à escrita: é porque primeiramente o sujeito pode ler uma *não existência* que ele pode, à sua maneira, se separar do gozo do Outro. Ao ler a não existência do falo materno o recalque pode se escrever na literalidade do apagamento. Para prosseguirmos nessa investigação, diante de todo esse campo aberto sobre a *não existência do falo materno*, concentrar-nos-emos agora no capítulo de *La nécessité à l'inexistence* do seminário *Ou pire...* de Jacques Lacan (1971-72/2011). Aqui, para além do aspecto imaginário da *não existência* do falo materno, Lacan aborda a questão em termos lógicos a partir da referência a Frege. O que é um ganho conceitual, pois desvincula essa problemática de um entendimento estritamente e imaginariamente edípico, além de incluir a conceitualização das fórmulas quânticas da sexualização.

Da necessidade à inexistência

Nomeamos esse capítulo como *Da existência (necessária) de Deus à inexistência da letra: Spinoza e o negativo lacaniano*. Como já é possível entrever, nosso propósito agora será aquele de justificar esse título.

littéralité du savoir inconscient se réalise comme une écriture propre au sujet, dans la mesure où sa relation à l'Autre, retournée au moment du refoulement, fait ainsi coupure, présentant comme rébus l'énigme de la jouissance.

Nessa lição (LACAN, 1971-72/2011) o tema da necessidade é central, ao ponto de o psicanalista afirmar que a própria lógica é arte de produzir uma necessidade de discurso. Ora, quais reflexões podemos levantar de uma afirmação como esta? Já num primeiro olhar, salta aos olhos o fato de a necessidade ser produzida através de um discurso. A necessidade, *Anankê*, teria a ver com o ser falante e o seu discurso. O psicanalista sublinha a tragédia como um exemplo, enquanto fruto de uma necessidade lógica de um discurso.

Ora, a lógica interna de um discurso funciona segundo o que ela implica como necessário. Porém, de onde partiria a produção desse desdobramento necessário? Certamente depende de um trabalho, do trabalho realizado no próprio discurso. Mas Lacan diz também partir de uma inexistência. Ora, para o discurso funcionar, supõe-se uma necessidade prévia, como aquilo de onde partiriam os desenvolvimentos do discurso. Porém, a necessidade é ela mesma produzida, o que nos faz pensá-la *inexistente* previamente. *“É diretamente que a necessidade, do fato mesmo de produzi-la, não possa, antes de ser produzida, que ser suposta como inexistente, o que quer dizer colocada como tal no discurso.”*⁷¹ (Ibid., p. 51. Tradução modificada)

Dessarte, a necessidade como aquilo através do qual se desenrola a lógica do discurso se fundamenta, ela mesma, em uma inexistência. Isso não quer dizer que todo o jogo de necessidade seja uma “pura invenção”, no sentido de poder se tratar arbitrariamente de qualquer coisa. O que a necessidade implica é justamente o contrário. Ela produz aquilo que deveria surgir, aquilo que necessariamente deveria existir. Como a ideia de Deus em Spinoza⁷². Este filósofo constrói o seu raciocínio pautado na necessidade interna da lógica geométrica, orientado, portanto, pela necessidade que o seu discurso produz.

Lacan trabalha também a necessidade no que tange à repetição, segundo suas duas formas: o sintoma e o automatismo. Leiamos o seguinte trecho na direção deste desenvolvimento:

Na medida em que o inconsciente existe, vocês realizam a todo instante a demonstração sobre a qual se funda a inexistência como

⁷¹ C'est directement qu'est la nécessité telle que, du fait même de la produire, elle ne puisse, avant d'être produite, qu'être supposée inexistante, ce qui veut dire posée comme telle dans le discours.

⁷² Como consta na proposição 11 da Primeira parte da *Ética*, Deus existe necessariamente (SPINOZA, 2010, p.25).

prévia ao necessário. É a inexistência que está no princípio do sintoma. A inexistência é a sua consistência mesma, do dito sintoma, desde que o termo, ao ter emergido com Marx, ganhou valor. O que está no princípio do sintoma é a inexistência da verdade que ele supõe, mesmo que ele dela marque o lugar. O sintoma se prende à verdade que não serve mais.⁷³ (Ibid., p. 52. Tradução modificada)

Este trecho vem consoante com o que há pouco discutimos a partir das teses de Pommier (1993). É a inexistência o que se encontraria no princípio do sintoma, não existência do falo materno segundo este autor. Lacan, aqui, fala da *inexistência* da verdade. O sintoma a supõe existente e, mesmo que ela *inexista*, isso marcaria o seu lugar. Trata-se da verdade na relação com o necessário: mesmo que a verdade *inexista*, o movimento do necessário através do sintoma implica o seu lugar.

No próximo trecho, a repetição é retomada agora em termos de automatismo. Vejamos:

No segundo caso, é a inexistência do gozo que o automatismo dito de repetição faz aparecer, da insistência desse bater o pé na porta que se designa como saída em direção à existência. Somente, ademais, não é inteiramente o que se chama uma existência que lhes aguarda, é o gozo tal qual ele opera como necessidade do discurso e ele não opera, vocês o veem, senão como inexistência.⁷⁴ (LACAN, 1971-72/2011, p. 52. Tradução modificada)

Desde a insistência do automatismo de repetição, entra em questão o gozo como inexistência. Novamente, trata-se de um trecho que vai ao encontro do que discutimos atrás: Pommier fala do gozo perdido do corpo como não existindo (1993). A insistência toca a inexistência como que para “fazer existir” – e o que existe é o símbolo. Sublinhemos essa consideração importante do psicanalista: o simbólico existe:

⁷³ Pour autant que l'inconscient existe, vous réalisez à chaque instante la démonstration dont se fonde l'inexistence comme préalable du nécessaire. C'est l'inexistence qui est au principe du symptôme. L'inexistence est sa consistance même, audit symptôme, depuis que le terme, d'avoir émergé avec Marx, a pris sa valeur. Ce qui est au principe du symptôme, c'est l'inexistence de la vérité qu'il suppose, quoiqu'il en marque la place. Le symptôme se rattache à la vérité qui n'a plus cours.

⁷⁴ Dans le second cas, c'est l'inexistence de la jouissance que l'automatisme dit de répétition fait venir au jour de l'insistance de ce piétinement à la porte qui se désigne comme sortie vers l'existence. Seulement, au-delà, ce n'est pas tout à fait ce que l'on appelle une existence qui vous attend, c'est la jouissance telle qu'elle opère comme nécessité de discours, et elle n'opère, vous le voyez, que comme inexistence.

A inexistência não coloca questão senão ao já ter, certamente, resposta dupla, do gozo e da verdade, mas ela já *inexiste*. Não é pelo gozo, nem pela verdade, que a inexistência ganha estatuto, que ela pode inexistir, ou seja, vir ao simbólico que a designa como inexistência, não no sentido de não ter existência, mas de não ser existência senão a partir do símbolo que a faz inexistente, e que, ele, existe. É, como vocês sabem, um número, geralmente designado por zero. O que bem mostra que a inexistência não é o que se poderia acreditar, o nada, pois o que disso poderia sair?⁷⁵ (LACAN, 1971-72/2011, p. 52. Tradução modificada)

Toda pergunta supõe de antemão uma resposta. A inexistência enquanto uma “pergunta” supõe de antemão resposta no gozo e na verdade – como trabalhado atrás nos trechos anteriores sobre a repetição. Mas é desde o simbólico que *existe* que ela toma seu estatuto de inexistência. É o símbolo que a designa como inexistência, na medida em que ela “existe” no simbólico como inexistência – tal qual o número zero.

Desta forma, a problemática da inexistência passa a ser analisada pelo recurso da matemática, sem recair no conceito filosófico do nada. Trata-se daquilo que *inexiste* desde o número, daquilo que *inexiste* desde a forma de existência simbólica. Gerard Pommier, nos desenvolvimentos sobre a não existência do falo materno (1993), não entra no mérito dessa discussão. Talvez por esta razão o autor fale da *não existência* do falo materno e não da *inexistência*. Não nos parece que o seu raciocínio esteja exatamente equivocado e que não se sustente através do rigor próprio à sua argumentação; mas é importante sublinhar essa distinção, na medida em que Jacques Lacan recorre a matemática para tratar do problema, sem precisar passar através desse aspecto imaginário como aquilo que faltaria enquanto órgão para uma mulher.

O automatismo de repetição e o sintoma são formas da repetição que perpassam pelo necessário. Trata-se de estruturações simbólicas através das quais significantes se repetem, segundo uma necessidade discursiva. É desde aí a importância da argumentação lacaniana sobre a existência do símbolo: ao existir ele estrutura redes

⁷⁵ L'inexistence ne fait question que d'avoir déjà, certes, réponse double, de la jouissance et de la vérité, mais elle *inexiste* déjà. Ce n'est pas par la jouissance, ni par la vérité, que l'inexistence prend statut, qu'elle peut inexistir, c'est-à-dire venir au symbolique qui la désigne comme inexistence, non pas au sens de ne pas avoir d'existence mais de n'être existence que du symbole qui la fait inexistante, et qui, lui, existe. C'est, comme vous le savez, un nombre, généralement désigné par zéro. Ce qui montre bien que l'inexistence n'est pas ce qu'on pourrait croire, le néant, car qu'en pourrait-il sortir ?

de necessidade, na simples medida em que um símbolo implicará outro símbolo que por sua vez implicará outro, etc. É nesse sentido que não se trata do nada naquilo que *inexiste*: o que *inexiste* passa pela existência, passa pela necessidade que uma existência produz. Assim, o número zero passa pela necessidade dos outros números. O zero não é um nada que não dependa da existência do conjunto simbólico para *inexistir*.

Lacan leva esse raciocínio às últimas consequências ao usá-lo para pensar a própria vida. Falará do código genético como uma espécie de “estruturação discursiva” biológica, através da qual a necessidade que ele implica faz a vida *existir*.
Leiamos o seguinte trecho:

Essa necessidade é a repetição ela mesma, nela mesma, por ela mesma, para ela mesma, ou seja: isso pelo que a vida se demonstra ela mesma não ser senão necessidade do discurso, haja vista que ela não encontra para resistir à morte, ou seja, ao seu lote de gozo, nada mais que um troço, a saber: o recurso a essa mesma coisa que produz uma opaca programação. Como eu sublinhei, esta é, certamente, outra coisa que a potência da vida, o amor, ou qualquer outra frivolidade. É uma programação radical, que apenas começa a se desobscurecer um pouco para nós a partir do que fazem os biólogos no nível da bactéria, e da qual é a consequência precisamente da reprodução da vida.⁷⁶ (LACAN, 1971-72/2011, p. 53. Tradução modificada)

A vida encontra na programação genética um recurso para resistir à morte. Não se trata de um élan vital, ou de uma potência da vida ou do amor. Trata-se de um código biológico através do qual certas substâncias são ordenadas fazendo funcionar a vida. Sem o *necessário* dessa programação a vida não resistiria, não se sustentaria. Quiçá, sem o necessário a vida *não existiria*. Atualmente temos ouvido falar do empreendimento humano para ir à marte e as especulações sobre a vida fora da terra,

⁷⁶ Cette nécessité, c'est la répétition elle-même, en elle-même, par elle-même, pour elle-même, c'est-à-dire ce par quoi la vie se démontre elle-même n'être que nécessité de discours puisqu'elle ne trouve pour résister à la mort, c'est-à-dire à son lot de jouissance, rien d'autre qu'un truc, à savoir le recours à cette même chose qui produit une opaque programmation. Celle-ci est bien autre chose, je l'ai souligné, que la puissance de la vie, l'amour, ou autre baliverne. C'est une programmation radicale, qui ne commence à se désenténébrer un peu pour nous qu'à ce que font les biologistes au niveau de la bactérie, et dont c'est la conséquence précisément que la reproduction de la vie.

sobre a possibilidade de resquícios de vida passada em marte, etc. O raciocínio é o mesmo: se o planeta não tiver o *necessário*, não há vida.

O ser falante decoraria suas necessidades biológicas com o gozo sexual. Num certo sentido, essa ação o ajudaria a sobreviver, a se defender da morte. Porém, conseqüentemente, isso não quer dizer que o gozo sexual seja a vida. O gozo toca a inexistência – como a pulsão de morte buscando o inanimado. Não se trata, portanto, de uma tarefa simples lidar com o gozo. Seria mesmo por isso que o ser falante teria criado um “troço” chamado falo para tentar ordenar o gozo (Ibid.). O gozo sexual é centrado no falo – de onde derivam as fórmulas da sexuação:

O que eu gostaria de lhes fazer perceber é que a significação do falo – e o que eu desenvolverei será feito para lhes fazer descobrir – no sentido que eu acabo de precisar da palavra *sentido*, ou seja, a pequena flecha, é neutra. A significação do falo tem isso de ambicioso que, o que o falo denota é o poder da significação.⁷⁷ (Ibid., p. 56. Tradução modificada)

A significação do falo é colocada como neutra. Sua ação se fundamenta no poder da significação. Ora, se o falo não denotasse para fazer significar, seria impossível ao ser falante “decorar” as suas necessidades biológicas com gozo. É pelo fato de ele funcionar como algo neutro que permite a significação que o seu argumento ordenará as quatro fórmulas da sexuação. A partir do uso da função ϕx , ela tomará significação de “homem” ou de “mulher” – a partir da totalidade e da existência (Ibid., p.35). Assim, tendo essa função, o falo é aquilo que permite um pouco de gozo e, ao mesmo tempo, aquilo que impediria a relação sexual. A fórmula *não há relação sexual* é uma fórmula que também trabalha uma espécie de inexistência. Por mais que os símbolos existam e que possamos escrever que A se relacione com B, a relação sexual⁷⁸ cria barreiras e tropeços, ela *inexiste*.

⁷⁷ Ce que je voudrais vous faire remarquer, c’est que la signification du phallus – et ce que je développerai sera fait pour vous le faire découvrir – au sens que je viens de préciser du mot *sens*, c’est-à-dire la petite flèche, c’est neutre. La signification du phallus a ceci d’astucieux que, ce que le phallus dénote, c’est le pouvoir de signification.

⁷⁸ Cabe relembra uma outra discussão empreendida em capítulos anteriores a respeito: Major (2002), como pudemos perceber na discussão do capítulo III, colocará como central ao tema da escrita em *Lacan* o fato de a relação sexual *não se escrever*.

Para pensar a inexistência a partir da existência do simbólico, Lacan se volta ao raciocínio de Frege sobre os números, dirá:

Entretanto, é claro que nós não podemos não nos dar conta disso que se produz de uma necessidade lógica, ao afrontar os números inteiros, pela razão que é aquela da qual eu parti que essa necessidade posteriormente implica a suposição do que inexistente como tal. Ora, chama a atenção que seja ao interrogar o número inteiro, ao tentar a gênese lógica, que Frege tenha sido conduzido a nada mais que a fundar o número 1 sobre o conceito da inexistência.⁷⁹ (Ibid., p. 56. Tradução modificada)

Retomando o início da discussão dessa lição sobre a produção da necessidade lógica, eis-nos novamente defronte à inexistência. Parte-se da necessidade para se supor o que inexistente. No caso dos números, seus signos (1,2,3...) existem, fazem parte do simbólico. Mas ao trabalhá-los a partir da necessidade da lógica matemática, Frege chega à formulação do número 1 como conceito da inexistência. Do que se trata aqui?

O número precedente é o conceito que, colocado a parte tal objeto que servia de apoio no conceito de um certo número, se encontra idêntico a um número que é precisamente caracterizado por não ser idêntico ao precedente, digamos, na margem de 1.

É assim que Frege regressa até a concepção do conceito enquanto vazio, que não comporta nenhum objeto, e que é o conceito não do nada, haja visto que ele é conceito, mas do inexistente. Ele considera o que ele acredita ser o nada, a saber o conceito cujo número seria igual a 0 e ele acredita poder defini-lo da formulação do argumento x diferente de x , $x \neq x$, ou seja, x diferente dele mesmo.⁸⁰ (Ibid., p. 58. Tradução modificada)

⁷⁹ Néanmoins, il est clair que nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de ce qui s'est produit d'une nécessité logique, à l'affronter aux nombres entiers, pour la raison qui est celle dont je suis parti, que cette nécessité d'après coup implique la supposition de ce qui inexistente comme tel. Or, il est remarquable que ce soit à interroger le nombre entier, à en avoir tenté la genèse logique, que Frege ait été conduit à rien d'autre qu'à fonder le nombre 1 sur le concept de l'inexistence.

⁸⁰ Le nombre prédécesseur est le concept qui, mis à part tel objet qui servait d'appui dans le concept d'un certain nombre, se trouve identique à un nombre qui est très précisément caractérisé de ne pas être identique au précédent, disons, à 1 près. C'est ainsi que Frege régresse jusqu'à la conception du concept en tant que vide, qui ne comporte aucun objet, et qui est le concept non du néant puisqu'il est concept, mais de l'inexistant. Il considère ce qu'il croit être le néant, à savoir le concept dont le nombre serait égal à 0, et il croit pouvoir le définir de la formulation de l'argument x différent de x , $x \neq x$, c'est-à-dire x différent de lui-même.

Para melhor caracterizar do que se trata, o raciocínio é o seguinte: no lugar de o número 2, por exemplo, ser concebido como $2 = 1 + 1$, do número 3 como $3 = 2 + 1$, assim sucessivamente, Frege parte do raciocínio oposto. Se para Leibniz (autor criticado por Frege) o número 1 tem uma espécie de existência a priori, sendo a base de acréscimo para todos os números (a série de número inteiros parte do conceito do número 2 como soma de dois 1 – o que, aliás coloca problemas quanto ao estatuto do número 0), para Frege o 1 teria a ver com o 0. O único elemento do conceito de 1 seria o zero, enquanto os elementos do conceito 2 seriam 0 e 1, assim sucessivamente. Nesse sentido, o número 1 seria concebido como conceito da inexistência e é por essa razão que Lacan denominará o 1 como o significante da inexistência, e a repetição como repetição do 1 da inexistência (Ibid., p. 61). Desenvolvamos um pouco o problema fregeano:

Frege concebia a matemática como parte de uma objetividade não empírica, inteiramente lógica. Tratar-se-ia de uma espécie de existência lógica, para além do sujeito cognoscente e da realidade sensitiva (CARDOSO, 2010). Assim:

(...) quando uma proposição ou equação expressa a igualdade, ela asserta, na verdade, um julgamento de identidade entre dois objetos, e logo pressupõe que esses objetos sejam objetos independentes, o que significa, no caso de Frege, que eles sejam idênticos a eles mesmos (CARDOSO, 2010, p. 130).

A identidade de um objeto é a mesma coisa que a sua existência lógica, pois depende exclusivamente da realidade lógica e da sua identidade definida pelo fato de ser idêntico a ele mesmo. Essa é uma verdade analítica, segundo a operação de igualdade $A=B$. Todo e qualquer número seria idêntico a si mesmo, salvo o número 0 (zero). O conceito de número é definido a partir de sua equinumericidade, ou seja, de uma correspondência biunívoca entre dois conceitos possuindo uma mesma extensão:

Sobre a base da atribuição do número zero a um conceito, Frege afirma que, neste caso, este conceito não possui extensão, isto é, que nenhum objeto recai sob este conceito. 0 (zero) é assim equivalente ao conjunto dos conjuntos equinúmericos ao conjunto vazio. Partindo então da definição fregeana de verdade analítica (...) – que cada objeto independente é idêntico a si mesmo – pode-se definir 0 (zero) como o número pertencendo ao conceito “não idêntico a si mesmo” (Frege, 1969, p. 200). Ora, o conceito “não idêntico a si mesmo” (p. 200) não pode logicamente subsumir nenhum objeto, na medida em

que se trata de um conceito contraditório e, nesse sentido, possui uma extensão vazia.

Dito de outra maneira, um conceito contraditório é definido como aquele sob o qual não recai nenhum objeto, tendo em vista que a característica de uma contradição é precisamente não poder determinar um existente. Seu exemplo lógico-aritmético maior é assim o conceito ao qual o número 0 é atribuído. Para Frege, 0 (zero) é o número que recai sob o conjunto de todos os conjuntos equipotentes àquele cuja extensão é vazia, enquanto 1 é o número que cai sob o conceito de todos os conceitos cujo único elemento é 0 (zero), assim como 2 é o número atribuído ao conceito de todos os conjuntos equivalentes ao conjunto cujos elementos são 0 e 1, e assim sucessivamente (Ibid., 133).

O conceito de 0 não possuiria extensão e não seria idêntico a si mesmo. Trata-se de um conceito contraditório. Quanto ao número 1, este recairia sob o conceito de todos os conceitos cujo único elemento é o 0. Logo, todo conceito cujo único elemento for 0 é o conceito de 1. Como visto no trecho mais acima, Lacan parte desse problema lógico para tratar da inexistência. Dirá que o 1 é o significante da inexistência na medida em que tem como elemento o 0.

Além disso, há algumas elaborações do psicanalista que comparam o sujeito ao número zero. O elemento-sujeito seria equivalente ao número 0 (zero). *“O sujeito é assim designado como conceito contraditório que possui uma extensão vazia.”* (Ibid., p. 135). Porém, ao mesmo tempo, o sujeito assim como o 0 (zero) são contados como Um:

O 0 (zero) se define dessa maneira, ao mesmo tempo, como conceito do impossível – na medida em que é o signo numérico da contradição – e como elemento positivo, ocupando assim uma função precisa na sucessão numérica. O mesmo se aplica à noção metapsicológica de sujeito, pois, ao ser representado pelo significante, ele é constituído, ao mesmo tempo, como um signo vazio e como uma entidade discreta enumerável. (Ibid., p. 135)

Sabemos que as aproximações entre as obras de Frege e Lacan são muitas. Para o presente desenvolvimento, concentremo-nos no que é tratado quanto ao 0 e ao 1. O 0 (zero) equivale ao sujeito, pela sua extensão vazia e por ser contado como Um. O 1 é considerado por Lacan como significante da inexistência e a repetição reitera o seu problema. A repetição do Um reitera o vazio ao mesmo tempo em que é apenas mais um elemento contável, como na série unária:

Em outras palavras, “cada número cardinalmente sucessor corresponde ao cardinal que o precede acrescentando o conjunto vazio” (Lacan, 1971/1972, p. 98). Este conjunto vazio é esta dimensão do sujeito que, enquanto resíduo impossível a representar, se repete. Ou seja, uma das modalidades possíveis de repetição é precisamente o sujeito enquanto vazio de representação. Em quarto lugar, o vazio do sujeito não é portanto um Nada, pois se trata precisamente de uma falta que possui propriedades simbolicamente positivas. Com efeito, este vazio, esta inexistência enquanto Uma, é, por um lado, um elemento enumerável e, por outro, possui uma função simbólica precisa. Neste caso, vemos que para Lacan existe uma equivalência entre o Um, o Nada e o valor lógico indeterminado (Ibid., p. 136).

O vazio enumerável tem a ver com a função significante da inexistência. É por essa razão que Lacan na lição *Da necessidade à inexistência* (LACAN, 1971-1972/2011) retoma o problema do Um, como aquilo que se conta enquanto inexistência. Trata-se ao mesmo tempo de um elemento negativo e de um elemento positivo, pois contável. O Um como inexistência traz à cena o problema da impossibilidade, “(...) *ele é o elemento significante que encarna o limite interior ao domínio mesmo da representação. Em outras palavras, a única substância imanente à ordem simbólica, este valor lógico indeterminado (pois contraditório), é um puro limite significante*” (CARDOSO, 2010. P. 136). Ora, é mais um elemento e, ao mesmo tempo, limite – algo que se conta do real como impossível e em torno do que gira a repetição. Nesse sentido, a inexistência é ao mesmo tempo Uma e a Mesma. Trata-se do *pas de différence* evocado por Lacan que “(...) *designa precisamente este ponto de pura reflexibilidade, a partir do qual nós passamos da diferença relativa à diferença absoluta.*” (Ibid., p. 136). Diferença relativa, por um lado, no que tange ao 1 entendido como número na sucessão de inteiros; e diferença absoluta, o 1 entendido como repetição do mesmo, significante da inexistência. Essa diferença só pode ser trabalhada a partir da perspectiva do significante, ou seja, a partir da necessidade lógica. De onde o título da lição, da *necessidade à inexistência*.

O Um da inexistência é uma contradição interna à lógica simbólica. Cardoso (Ibid.) a correlaciona com a insistência pulsional, como esse ponto impossível, reiterado na repetição, “(...) *a mesmidade da diferença pura*” (Ibid., p.137), aquilo que *ex-siste* enquanto ausência ao sistema simbólico. Estamos de acordo com esse autor e gostaríamos de fazer avançar esse raciocínio na direção do presente capítulo.

Como discutido atrás, a ideia de Deus em Spinoza é necessária, tem a ver com uma totalidade absoluta que apenas a concepção de uma substância única poderia oferecer. Lacan trabalha o necessário no seminário XIX, enquanto necessidade de discurso. Mas o fundamento não é a ideia de Deus como única substância, e sim o Um entendido como reiterando a contradição mesma do sistema: o vazio sobre o qual a lógica e o necessário se fundamentam.

Essa discussão vem contribuir com a distinção levantada no decorrer deste capítulo entre Spinoza e a psicanálise. O Um da inexistência tem a ver com as figuras do negativo, com a peça desligada e sem sentido decantada numa análise, etc. Ademais, se para Spinoza o trabalho e quiçá um “tratamento” é feito no sentido de buscar o saber em Deus, para a formulação de ideias adequadas e consequentemente engendrar ação, a repetição e todas as figuras do negativo que a psicanálise foi no decorrer do tempo depreendendo *necessita* de uma ideia de fazer e de cura diferente. O trabalho analítico é feito através da repetição, cernindo cada vez mais o *pas de différence* existindo entre o Um enumerável e o Um da inexistência. O que isso quer dizer? Quer dizer o limite produzido entre o Mesmo do vazio e o passo da diferença entre as duas formas do Um. A fala do sujeito segue a série enumerável, buscando sentido e definição para o vazio. Tarefa impossível que só terá efeito no fracasso mesmo que produz: na sua inocuidade depreendida. É no “cansar” da repetição, naquilo que se gasta e que pode se perder diante do limite, que alguma coisa pode *inexistir*. E é em direção ao fazer *inexistir* que a análise caminha.

Desta maneira, a ideia de cura pode ser entendida a partir da perspectiva daquilo que se faz *inexistir*. A hipótese levantada por esta tese é aquela de que a cura se faz pela leitura e não pela escrita. Justificamos esta hipótese a partir da diferença de entendimento entre leitura e escrita: a escrita entendida como escrita do significante e a leitura como leitura do rastro daquilo que teria se apagado da Coisa. Segundo a perspectiva trabalhada nesse capítulo, a escrita do significante tem a ver com o Um enumerável, na sucessão dos números inteiros. E a leitura com o Um da inexistência, com aquilo que se faz *inexistir* enquanto apagamento. O *inexistir* na direção do tratamento não é o *inexistir* do aniquilamento: a cura não se faz buscando o nada. O *inexistir* se faz como apagamento que localiza um *rastro*, apagamento que na rasura faz entrever uma marca, uma forma singular de *inexistir* no mundo. Insistimos aqui no tema da leitura porque essa marca decantada como cura não se faz na estruturação

de um sistema significante, com intuito de escrever a fala – a letra como escrita do significante. Ela vai antes ao encontro de um esvaziamento do necessário, que não tem por intuito aniquilar o traumático, sequer faz esquecer, mas esvaziá-lo enquanto necessário.

Prosseguindo na direção proposta, no próximo capítulo adentraremos na perspectiva da leitura, a partir de um comentário sobre a perspectiva do vazio na obra de François Cheng sobre a caligrafia chinesa.

Capítulo VI

Por que *leitura*?

Leitura

Não tem tanta lei assim, e nem atura,
Altura vertiginosa onde se lê queda
A marca faz fissura e segue,
O olhar prossegue e rasga,
E, sem mensagem, sabe.

Convocar alguém a falar, faz a escrita intervir na fala. Trata-se das sistematizações da letra, das transliterações feitas como elaborações, organizadas enquanto sistemas de escrita. A análise e a verdade giram em torno disso. Em paralelo, vai-se demarcando um resto que nunca será inteiramente assimilado como sistema – cuja hipótese levantada por nós é a de que pode apenas ser *lido*. Esta é uma premissa que utilizamos logo na introdução desta tese e que aqui recuperamos para fazer avançar o problema da leitura. De um lado a escrita do significante, de outro a leitura que tem a ver com o campo da Coisa freudiana.

No capítulo dedicado à escrita em Derrida, pudemos acompanhar os comentários de Major. Num dado momento da obra (Major, 2002, p. 187), o autor discute sobre a espacialização da fala, o seu tornar-se-espaço. Para ele, seria nesse ponto que se daria a escrita na fala e o exemplo utilizado é aquele do sonho: a fala se torna espaço, tornar-se um tipo de escrita imagética, hieroglífica, pictográfica. Nós estamos de acordo com essa leitura, mas gostaríamos apenas de acrescentar algo a esse raciocínio.

Ao se contar o sonho, o sujeito se guiará por essa escrita imagética, vai transliterá-la num outro tipo de escrita, a fonética. A transliteração é entendida como um modo de conceber o que se escreve baseado na leitura de um escrito (ALLOUCH, 1984, p. 20). Trata-se da passagem de uma forma de escrita (no caso da escrita

imagética) para outra forma de escrita (escrita fonética) e de como essa passagem se faz a partir de uma leitura – a segunda escrita é um tipo de leitura da primeira. No exemplo do sonho, a segunda escrita se guia pelo que se lê das imagens para poder se constituir enquanto fala.

Allouch é rigoroso no desenvolvimento do conceito de transliteração, pensando em todas as etapas da sua constituição, baseado na ideia de apagamento. A transliteração acontece apenas quando o apagamento do rastro tem potencial homofônico; ou seja, quando já existe um sistema de escrita alfabético constituído, através do qual é possível transliterar o que se lê do rastro. Nesse sentido, a transliteração depende da instância da letra.

O autor não descarta a ideia de rastro e nem privilegia a ideia de fala. Pensamos que, nesse sentido, ele segue os desenvolvimentos de Lacan, criando um conceito muito bem elaborado que conjuga em si mesmo o trabalho de leitura do rastro e a escrita alfabética do significante.

Voltando ao exemplo do sonho enquanto escrita imagética: o que guia a fala para contá-lo é a sua *leitura*. Lemos as imagens, lemos seus rastros e seus apagamentos, suas cenas que espacializam uma dimensão do nosso corpo que *não existe* (POMMIER, 1993). Uma corrente de imagens navegando e nos levando através de sua torrente: é por isso que essa escrita imagética é tão caracterizada pela *leitura*. É necessário um certo grau de “abandono” para se deixar levar pelo que se lê; é necessário também uma certa tolice para errar através dessas imagens. *Les non-dupes errent* (LACAN, 1973-74), evoca o nome de um seminário, os nomes do pai.

Talvez seja por isso que um mesmo sonho possa reverberar e ser escutado de diversas formas no decorrer do tempo: o que se pode dele ler estará ali, mas a forma como se escuta é uma interpretação da sua chuva de imagens e se baseia no “sistema” usado para escrevê-lo. A leitura atravessa e guia a escrita, mas a composição significativa para transliterá-lo varia.

O conceito de transliteração é importantíssimo para ajudar a abordar essa dimensão do rastro a partir do qual há escrita na fala. E é importantíssimo porque se trata de como as coisas acontecem: somos seres falantes, lidamos a todo momento com o que se escreve enquanto fala. Nesse sentido, os efeitos dessa leitura

atravessam a fala – na medida em que a escrita da fala (escrita fonética) se constitui a partir da leitura dessa escrita/leitura do rastro.

Ao pensar nessa diferença entre escrita da fala e leitura do rastro, falamos de *efeitos de cura* pela leitura. Estávamos pensando nessa dimensão que aparece durante uma análise e que precisa ser *curada no tempo* para poder decantar e que tem efeitos decisivos para um sujeito. Uma dimensão do gozo do corpo perdido, se acompanharmos Pommier (POMMIER, 1993). Dimensão de um tipo de equívoco “originário”: aquele de a criança encarnar uma não existência. Trata-se de uma significação do corpo que se baseia numa ausência: a significação do corpo da criança enquanto falo materno fundamentada na sua não existência. Essa significação é recalçada – o gozo desse corpo é perdido – mas o sintoma neurótico tentaria resgatar sua significação. Um dos modos de conceber uma análise seria tê-la como girando em torno desse nó de sentido e os efeitos de cura se dando naquilo em que as inúmeras leituras esvaziam dessa significação.

Num certo sentido, o que se lê numa análise “recuperaria” alguma coisa desse corpo perdido – mas o interessante é que não pela via da sua significação fálica, não pela via do fracasso da relação sexual. Antes, pela via do seu equívoco, da sua *inexistência*. As leituras *curam* com o tempo: não no sentido de uma terapêutica apaziguadora, mas no sentido em que curar é fazer decantar, fazer cair, fazer ler o *que inexistente*.

No capítulo anterior, a inexistência foi trabalhada segundo a concepção da matemática utilizada por Lacan no seminário XIX. No presente capítulo, com o desejo de dar alguma resposta à pergunta *Por que leitura?*, o trabalho será sobre a imagem. Trabalharemos o ideograma e a caligrafia chinesa, a partir dos comentários de François Cheng (CHENG, 2016), além das concepções lacanianas sobre a escrita de James Joyce.

Como pensar a imagem poética? Essa pergunta colocada nessa altura dos nossos desenvolvimentos indica por si só sua resposta: como uma imagem decantada das palavras, imagem de uma Outra cena, onde parece se tratar da Coisa, mas cujo fundamento é aquele mesmo do equívoco: não há Coisa alguma, apenas potência poética de uma *inexistência*. Avancemos a discussão a partir do pensamento chinês:

Pensamento chinês

É conhecida a contribuição do pensamento chinês para a obra de Jacques Lacan, principalmente a partir da década de 1970. Partindo das leituras e estudos de obras clássicas chinesas, empreendidos na companhia de François Cheng (a partir de 1969), Lacan chegará a afirmar que a interpretação psicanalítica deveria se basear na poética chinesa. Foi em meio a esses estudos que o psicanalista escreveu o texto *Lituraterra* (LACAN, 1971/2001). Neste tópico, trabalharemos algumas noções do pensamento chinês que foram assimiladas pelo psicanalista no contato com o seu professor.

O *taoísmo* é uma das doutrinas estudadas. Surge com Lao Tsé, provavelmente no século VI a.C. Lacan e François Cheng trabalharam a obra *Le livre de la Voie et de sa vertu*, que é mais tardio, sendo a versão escrita do ensino oral de Lao Tsé transmitido havia várias gerações (CHENG, 2016). *Tao* significa o *caminho* e *falar*, juntos eles traduziram em francês por *la voie* et *la voix* (a via e a voz), pela homofonia das palavras. “O *Tao* significa, portanto, uma ordem da vida e, ao mesmo tempo, uma ordem da fala.” (Ibid., p. 165)

Para entendermos melhor do que se trata, é necessário fazer observar que na base do pensamento chinês há uma ideia de sopro: “(...) *essa unidade dinâmica capaz de engendrar a vida e, ao mesmo tempo, o espírito e a matéria, o Um e o Múltiplo, as formas e suas metamorfoses.*” (Ibid., p. 166). Trata-se do que estrutura todos os níveis do sistema orgânico, com os próprios corpos sendo entendidos como formados por sopros. Além desse nível físico, há os níveis da ética e o estético: “No nível ético, quando alguém age com justiça e equidade, diz-se que sua consciência é movida pelo sopro íntegro ou sopro da Retidão. No nível estético, a regra de ouro recomenda animar os sopros rítmicos.” (Ibid., p. 166)

Será necessário trilhar um pequeno percurso através da base desse pensamento, que vai do Vazio ao três enquanto Vazio-mediano. Vejamos como:

O Tao originário designa o Vazio original de onde emana o sopro primordial, que é o Um. O Um se divide em dois sopros vitais, que são o Yin e o Yang. O Yang provém do princípio da força ativa e, o Yin, do

princípio da suavidade receptiva: eles estão, virtualmente, em condições de engendrar os Dez Mil seres. Mas ao Dois vem se acrescentar o Três, ou melhor, no cerne do Dois vem se intercalar o Três. Pois, o Três não é outro que o sopro do Vazio-mediano da última frase. Esse sopro do Vazio-mediano, esse Três, é indispensável? Segundo o pensador chinês, sim, pois, sem esse sopro agindo no Vazio-mediano, o Yin e o Yang se fechariam em si mesmos ou se encontrariam numa posição estéril. Assim, com a intervenção do Vazio-mediano, os dois parceiros entram em um campo ao mesmo tempo aberto, distanciado e interativo e, por sua interação, chegam à transformação mútua. O sopro do Vazio-mediano é, portanto, o contrário de um lugar neutro e vazio, de um *no man's land*. É uma entidade dinâmica em si. Certamente, ele nasce do Dois, ou seja, ele só pode estar ali quando o Dois está ali. Mas, uma vez ali, ele não desaparece como uma simples ventania passageira; ele se torna uma presença em si, um verdadeiro espaço de troca e de mudança, um processo em que o Dois estaria em condições de se misturar e ir além de si mesmo. (Ibid., p. 166 e 167)

O que esse pensamento, estruturado desta maneira, interessa a esta tese? Ora, há pouco discutíamos a questão da *inexistência* em Lacan. O Um viria do Vazio, mas o problema do Vazio não se encerra no engendramento do Um. O Vazio “retorna” como Vazio mediano, mediando se assim podemos dizer o Dois. O Dois só pode criar os “Dez Mil seres” – ou seja, a ordem simbólica – porque há esse Vazio do Três que não o fecha numa relação dual de um e outro.

O Vazio é, portanto, fundamental. E a sua função não para por aí: a única constante seria o próprio Vazio. Se de um lado o caminho da vida e da fala (*Tao*) implica uma mudança contínua, essa mudança só pode ocorrer porque há algo da ordem do imutável, do constante, que é o Vazio.

Um Vazio vivificante de onde se origina o sopro, a partir do qual o que é Sem-Nome aspira constantemente ao ter Nome, e o que é Sem-Desejo aspira constantemente ao Ter Desejo. Contudo, desde que há Nome, desde que há Desejo, não se está mais no constante. O único constante, o verdadeiro constante é, novamente, o Vazio de onde o sopro emana constantemente. Segundo esse ponto de vista, somos obrigados a admitir que o verdadeiro ser é, a cada instante, o próprio salto em direção ao ser, a verdadeira vida é, a cada instante, o próprio impulso em direção à vida. (Ibid., p. 168)

Temos aqui uma espécie de ontologia do Vazio: é a sua constância que causaria movimento – Desejo em última instância. O Sem-Nome *aspira* (enquanto sopro) ao Ter Nome, o Sem-Desejo *aspira* ao Ter Desejo. Seria o sopro formado na constância

do Vazio aquilo que causaria movimento, de onde, portanto, a importância de se pensar o papel determinante do Vazio na diferença simbólica, na formação da diversidade, na formação dos *Dez Mil Seres*. De onde, assim, a importância do Vazio-mediano intermediando o Yin e o Yang.

A ideia de um terceiro mediador aparece também no pensamento Confucionista, através agora, não do Vazio-mediano, mas como Justo Meio. O Confucionismo é uma doutrina posterior ao Taoísmo, mas herdeira de algumas de suas concepções. Em linhas gerais, o ponto principal, que melhor as diferencia, é que o Confucionismo se concentrará em pensar a Ética, enquanto o Taoísmo se concentra em pensar numa cosmologia criadora. Um exemplo de pensamento do Confucionismo seria dizer que *Pensar* o universo é ser pensado por ele, de onde implica uma necessidade de reconhecimento do seu lugar de pensamento e ligação com o universo.

François Cheng (Ibid.) apresenta o pensamento chinês sempre em uma tríade e o mesmo serve para a divisão feita por ele quanto às três correntes principais de pensamento: o Taoísmo, o Confucionismo e o pensamento estético, tratado a partir do livro de Shitao intitulado *Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère* (SHITAO, 1997). Certamente, não queremos encerrar toda a complexidade desse pensamento neste tópico, ao fazer referência a essas três correntes fundamentais. Porém, seguindo o nosso propósito de refletir acerca da *leitura* neste capítulo, um comentário sobre o nível estético será imprescindível.

François Cheng afirma (CHENG, 2016) que algumas noções básicas atraíram a atenção de Lacan, quais sejam: Yin-yun, o Traço Único de Pincel e a Receptividade. Discutamos um pouco sobre e adentremos na problemática da caligrafia chinesa:

O Yin-yun é um estado de amálgama e potência e às vezes é traduzido por Caos. Trata-se de um estado de indistinção entre o Yin e o Yang, mas que traz consigo o seu vir a ser, o seu Devir Yin e Yang. Vejamos como ele se relaciona com a segunda dessas noções, o Traço Único de Pincel:

O Traço Único de Pincel emerge do Yin-Yun enquanto primeira afirmação do ser. Ele é semelhante ao sopro primordial que se extrai do Vazio original. Por isso, é possível afirmar, como o próprio Shitao o fez, que o Traço, na ordem pictórica, é o equivalente do Sopro, ele é o seu Traço tangível. O Traço não é uma simples linha. Com a ajuda

de um pincel embebido de tinta, o artista apõe o Traço sobre o papel. Por seu volume e sua leveza, seu Yang e seu Yin, pela impulsão e ritmo que comporta, o Traço é, potencialmente e ao mesmo tempo, forma e movimento, volume e vislumbre. Ele constitui uma célula viva, uma unidade básica de um sistema de vida. E de resto enquanto significante potencial, o Traço significa sempre mais do que ele manifesta. Pois, embora sendo em si mesmo uma completude, ele chama pela transformação que traz em estado germinal. Sem cessar, ele chama outros Traços, como anuncia Shitao: “O traço Único de Pincel contém os Dez Mil Traços”. Assim, é em torno desse nó movediço, equivalente ao sopro, ao mesmo tempo Um e Múltiplo, traço e transformação, que a tradição pictórica chinesa, renovada por Shitao, forjou uma prática significativa que apresenta uma coerência exemplar. (Ibid., p. 177 e 178)

Cheng (Ibid.) associa o Traço Único de Pincel ao traço unário lacaniano, dizendo se tratar de uma aproximação feita pelo próprio Lacan a respeito. O ponto mais significativo é esse entendimento do Traço como surgindo do sopro do Vazio original, uma espécie de prolongamento deste na ordem pictórica. Lembremos que o Vazio é um conceito fundamental para o pensamento chinês, poderíamos equivalê-lo ao real na psicanálise. Além de ser o “ponto inicial”, se pudermos assim dizer, de onde partem as mutações, permanece constante enquanto Vazio mediano. Em se tratando do Traço Único de Pincel, este prolonga o amálgama de Yin-yun trazendo potencialmente os “Dez Mil Traços”. É por sua relação com o Vazio que este Traço trará em potência a multiplicidade.

Quanto à Receptividade, trata-se da maneira como o artista deverá se portar para exercer a arte da caligrafia. Ele deverá vivenciar os sopros dentro de si mesmo, numa espécie de intuição, para somente então poder trabalhar os sopros enquanto Traço Único.

Além da caligrafia, Lacan se interessou pelo ideograma, que é constituído pela combinação de Traços. “*Os signos a ser traçados convocam o corpo e o espírito daquele que traça e o projetam para fora, para que ele se realize em figuras formais, mas plenas de sentido*” (Ibid., p. 179). Embebido de sopro, o artista embebe o pincel e traça os sopros sobre o papel. O Ideograma é a sistematização desses Traços como conjunto de signos estruturados, segundo certas regras, mas guardando em si a multiplicidade de variações infinitas.

Mas o que fascinou mesmo Lacan foram os signos escritos enquanto sistema. Um sistema que está a serviço da fala e que mantém,

simultaneamente, uma distância com relação a ela. Como cada ideograma forma uma unidade autônoma e invariável, seu poder significativo se dilui pouco na cadeia. Assim, mesmo sendo capaz de transcrever fielmente a fala, o sistema também pode, através de todo um processo de elipse voluntária e de combinação livre, gerar uma incandescência em seu cerne, principalmente na linguagem poética onde, no interior de um signo e entre os signos, o Vazio-mediano funciona pulverizando a ascendência da linearidade unidimensional. (Ibid., p. 180)

Depois de termos perpassado por um desenvolvimento relativo ao Traço, ao sopro, à arte poética da caligrafia chinesa, chegamos agora num ponto caro a Lacan que é a relação da fala com a escrita. Os ideogramas chineses têm regras próprias de escrita, desenvolvidas durante séculos, a partir da caligrafia. As variações dos Traços têm antes a ver com o que é chamado de Receptividade, essa intuição sobre o Vazio que inspira e faz funcionar os sopros. Nesse sentido, são capazes de transcrever a fala, mas sua origem não é determinada pelo significante e eles funcionam independentemente deste. Trata-se de um ponto fundamental, discutido por nós nesta tese a partir do conceito de Traço Unário⁸¹: a escrita alfabética é uma associação da escrita com a fala, que faz funcionar o significante, mas a origem da escrita, para além da relação fonética, é independente, tem a ver com o chamado *apagamento da Coisa*. Ora, é sobre isso que fundamentamos a divisão de *leitura* e *escrita* da letra, trabalhada nesta tese. O que a caligrafia chinesa demonstra, nesse sentido, não que só haja leitura no Traço; seu traçado é da ordem da escrita, mas que se trata de uma escrita que não tem nada a ver com a fala, com a transcrição e transliteração da fala. É uma escrita do *sopro vital*, uma espécie de intuição e *leitura* dos sopros. Já discutimos a respeito dessa divisão dizendo se tratar de uma divisão relativa à fala: falamos de uma *leitura* da Coisa, não porque não haja algo da ordem da escrita, mas por não se tratar de escrita fonética, orientando-se antes pela estruturação de uma poética do apagamento a partir do que se pode *ler* do real.

Nesse sentido, o pensamento chinês sobre a caligrafia e sobre o ideograma vem contribuir na formulação de uma resposta à pergunta deste capítulo, *Por que leitura?*

⁸¹ Deixamos de indicação, para aqueles que quiserem se aprofundar mais, o capítulo II Coisa, Letra e Significante – discussão sobre os fundamentos e desenvolvimentos do conceito de letra.

Ora, porque o que estrutura essa primeira escrita do Traço é da ordem de uma leitura “intuitiva” sobre a Coisa. Se é o sopro que escreve, é porque ele *inspira* o sujeito. Não se trata de *transcrição* da fala aqui, e ousamos afirmar que sequer de *transliteração*: pois não é necessário que o Traço funcione através de uma associação com o nível fonético da escrita. Que possa haver *transliteração* ao se narrar, por exemplo, uma poesia chinesa, criando homofonias e a poética do Traço atravessando a fala e gerando uma poética falada, não implica que a caligrafia, nem o ideograma funcionem, necessariamente, como transliteração. Para haver transliteração, são necessárias duas formas de escrita: uma escrita escrevendo a outra e assim gerando leitura. Sonhar com ideogramas, por exemplo, pode ser uma forma de transliteração: a escrita imagética do sonho escreve essa outra forma de escrita do ideograma. Isso, em tese, antes mesmo de se narrar o sonho, momento no qual haveria ainda um terceiro tipo de escrita lendo os dois anteriores, a escrita fonética da fala. Ora, o funcionamento da caligrafia independe de dois tipos de escrita: se se fala de *intuição*, *Receptividade*, não é porque a caligrafia escreverá um “primeiro” tipo de escrita, gerando leitura como transliteração. Não, a escrita da caligrafia se confunde com a leitura, pois não há dois sistemas de escritas, mas a criação de um sistema baseado nessa *leitura do Vazio original*. É nesse sentido que ela é entendida como *prolongamento* dos sopros vitais.

Lituraterre, o pensamento chinês e a escrita

Comentamos atrás que o texto *Lituraterre* (LACAN, 1971/2001) foi escrito por Lacan na época do seu contato com François Cheng, na qual o psicanalista se mostrava muito interessado pelo pensamento chinês. Num texto no qual são discutidas questões fundamentais a respeito da relação entre literatura e psicanálise, do conceito de letra e o traço unário, a influência desse pensamento parece se fazer presente.

Ali, o psicanalista discute sobre a relação entre os restos e a civilização, o lixo e a letra, e reflete sobre a escrita. Não seria possível abordar rigorosamente todos esses pontos, somado ainda o que nos propomos discutir acerca do pensamento chinês. Diante disso, concentraremos nossa discussão no eixo *a letter - a litter*. Como é

sabido, trata-se de um jogo de palavras retirado de James Joyce. Ora, o que produz essa equivocação da letra com o lixo?

Segundo Jacques Aubert (AUBERT, 2016), Joyce teria uma concepção de arte muito interessante, baseada na produção ou no “decantamento” de uma imagem não especular: a imagem como aquilo que se “retira” e cria, da mesma forma em que na escultura um corpo é feito a partir daquilo que se retira do material. A escrita visaria a imagem de um corpo dramático, a produção de uma cena dramática de um corpo:

Falar dessas coisas, procurar compreender a sua natureza e depois de tê-la compreendido, tentar levantar, humildemente, sem repouso, extrair novamente da terra bruta ou daquilo que ela nos fornece – sons, formas, cores, que são as portas da prisão da alma –, uma imagem dessa beleza que chegamos a compreender – eis o que é a arte. (JOYCE, 1982, p. 734)

O trecho se refere à arte no geral, mas o caminho fica bem explícito: trata-se da arte concebida *per via di levare*. “*Tentar levantar (...) da terra bruta ou daquilo que ela nos fornece – sons, formas, cores...*” Tenta-se retirar do que é fornecido como terra bruta – seja a terra bruta dos sons, a terra bruta das formas, das cores... Para o nosso propósito, pensemos nos sons: levantar, retirar dos sons das palavras uma *imagem*. Não se trata de uma imagem especularizável, embora traga consigo uma espécie de *cena dramática*: no fim, é uma cena poética do corpo.

Segundo a hipótese de Aubert (AUBERT, 2016), o significante soava como morte para Joyce, de onde surgiria esse projeto de libertação do espírito prisioneiro, da retirada das coisas de um estado onde a falta falta. É a nomeação de Stephen Dedalus que o permite:

O dramático, como vimos, era, antes de tudo, a vestimenta de um imaginário da escultura no qual o sujeito se encontra inteiramente mergulhado, ao qual ele adere com todo o seu ser: Dedalus, o nome imaginário com o qual ele se batiza, se veste, revelar-se-á, em última instância, uma criação metafórica com dimensões e pretensões ontológicas. Agora, o termo “massas de matéria personalizadas”, é curiosamente próximo dessa enviscação no significante massificado que ele denuncia em outro Dublin. Com Dublinenses, mediante o trabalho de escrita, Joyce vai ser preso no processo metonímico que Lacan mostrou muito bem ser inseparável da metáfora. Um processo graças ao qual a imagem do corpo começa a se tornar retrato. (Ibid., p. 92 e 93)

Interessa-nos trabalhar a decantação dessa imagem, dessa criação metafórica de um imaginário da escultura. A imagem do corpo pode se tornar retrato – inscrita enquanto imagem numa espécie de comunidade artística; em última instância, é uma imagem que oferece um lugar. Para além da discussão sobre a amarração simbólica do escritor, interessa-nos esse processo criativo que se refletirá num uso da língua absolutamente singular. As palavras através da escrita – com *Ulisses* e, principalmente, *Finnegans Wake* – sofrem um esfacelamento, tal qual a terra bruta que se retira e se espalha ao chão para a construção de uma escultura. Esfacelam-se aos pedaços, são como uma poeira nebulosa através da qual o escritor nos faz entrever a imagem de um corpo poético. As letras são transformadas em meros restos, de onde o jogo de palavras tão caro a Lacan a *lettre* – a *litter*.

Em *Lituraterre* (LACAN, 1971/2001), Lacan critica o uso feito por alguns psicanalistas da psicanálise para analisar obras literárias. Porém, ao mesmo tempo, retoma o seu *Seminário sobre a Carta Roubada* (LACAN, 1955/1999), visando ali recuperar a discussão sobre a letra. Como é usual em seu estilo, tentará mostrar que as ideias atuais sobre a diferença entre o significante e a letra já estavam presentes neste artigo. Por razões trabalhadas no capítulo II desta tese e em nossa dissertação de mestrado (SILVA, 2018), não podemos exatamente concordar com essa afirmação, mas o seu processo argumentativo interessa-nos na medida em que elabora a maneira como o psicanalista concebe a letra doravante.

Eis uma boa síntese do que distingue a letra do significante, que ela traz. No que não se trata de fazer metáfora da epístola. Posto que o conto consiste nisso que passa como anel⁸², a mensagem cuja letra faz peripécia sem ele⁸³. (LACAN, 1971/2001, p. 12. Tradução modificada)

A letra funciona independentemente do significante, pode até mesmo trazer uma mensagem falada, mas opera para além dele. A letra pode comportar o significante,

⁸² Trata-se aqui de uma expressão impossível de ser traduzida para português, que se refere a um jogo onde se usam bolinhas de cortiça no lugar de noz moscada para marcar os turnos. Algo que se passa como se fosse noz moscada e que marca um fim.

⁸³ Voilà le compte rendu de ce qui distingue lettre du signifiant même qu'elle comporte. En quoi ce n'est pas faire métaphore de l'épistole. Puisque le conte consiste en ce qu'y passe comme muscade le message dont la lettre y fait péripétie sans lui.

mas há algo que os diferencia. Esse algo que os diferencia tem a ver com a posição fronteiriça da letra:

Não seria o bastante designar na letra o que, ao insistir – mesmo que não de pleno direito – tão forte seja sua razão que ainda avance? Dizê-la *média* ou mesmo *extrema* é mostrar a bifurcação na qual se engaja toda e qualquer medida, mas não há nada no real que se passa dessa mediação? A fronteira, certamente, ao separar dois territórios, simboliza que eles são mesmos para quem a atravessa, que eles têm uma medida comum⁸⁴. (Ibid., p. 14. Tradução modificada)

A posição fronteiriça da letra tem a ver com a sua insistência: é um argumento que de um mesmo golpe permite Lacan retomar e incluir na discussão atual os dois primeiros textos sobre o conceito. O primeiro é *O seminário sobre a carta roubada* (LACAN, 1955/1999), como já comentado, e o segundo é o texto *Instância da letra* (LACAN, 1957/1999). Neste último, o tema de uma razão desde Freud é desenvolvido a partir de sua insistência. O interesse da instância da letra é devido ao fato de a letra insistir através de sua errância, fazer furo na significação e apontar para um saber na falha, um *savoir en échec*. Não se trata de falha do saber, *échec du savoir*, mas de um saber no que falha, no que erra.

A posição fronteiriça da letra também pode ser aproximada ao tema atrás trabalhado acerca do pensamento chinês. Essa aproximação ajuda a pensar algumas frases provocadoras de Lacan, presentes nesse artigo, tais quais: “*A letra não é ela... litorânea mais propriamente, figurando-se que um domínio todo inteiro faz para o outro fronteira, disso que eles são estrangeiros até não serem recíprocos?*”⁸⁵ (Ibid., p. 14. Tradução modificada). Preferimos traduzir *littorale* por *litorânea*⁸⁶, por se tratar da forma adjetivada de *littoral* (litoral). De todo modo, a letra é dita litorânea por habitar o

⁸⁴ N'est-ce pas designer assez dans la lettre ce qui, à devoir insister, n'est pas là de plein droit si fort de raison que ça s'avance ? La dire moyenne ou bien extrême, c'est montrer la bifidité où s'engage toute mesure, mais n'y a-t-il rien dans le réel qui se passe de cette médiation ? La frontière certes, à séparer deux territoires, en symbolise qu'ils sont mêmes pour qui la franchit, qu'ils ont commune mesure.

⁸⁵ *La lettre n'est-elle pas... littorale plus proprement, soit figurant qu'un domaine tout entier fait pour l'autre frontière, de ce qu'ils sont étrangers, jusqu'à n'être pas réciproques ?*

⁸⁶ Essa escolha de tradução foi elaborada em um Cartel sobre escrita e estilo em Lacan, no qual nos propusemos a traduzir o texto *Lituraterre*. Tal tradução não foi publicada, mas fica a lembrança de boas tardes de discussão, nas quais traduzir era uma arte de equívoco. Compúnhamos esse cartel Eu, Elizabeth Brose, Gilberto Mariotti, Mariana Castro e Priscila David.

litoral, esse lugar fronteiro entre dois domínios. É como o Vazio-mediano que intermedeia *Yin* e *Yang*, incluindo nessa dualidade a constância do Vazio de onde surge o que se cria e diferencia. A letra é como o Vazio-mediano porque sua matéria litorânea é a possibilidade de uma literalidade, possibilidade de escrita de um saber na falha, um certo sabor litorâneo diante do Vazio. Como teria dito Lacan a François Cheng: “(...) *não é o Um que comanda o Dois, mas o Três que transcende o Dois (...)*” (CHENG, 2016, p. 173)

Ora, *Yin* e *Yang* fazem fronteira entre si, mas ao mesmo tempo são *estrangeiros ao ponto de não serem recíprocos*. Como eles poderiam se manter unidos sem se aniquilarem mutuamente? Por uma mediação, mas não por uma mediação qualquer, pela mediação do Vazio-mediano. Do sopro primordial (Um), surgem os dois sopros principais, *Yin* e *Yang* (Dois), e é na fronteira dos Dois que algo se transcende enquanto Três. Todas essas reflexões teriam sido determinantes na confecção do texto *Lituraterra*.

O trabalho teórico feito sobre o conceito de letra recupera as elaborações avançadas a partir do seminário *L'identification* (LACAN, 1961-62) sobre o *Traço Unário*. Porque a letra litorânea funciona naquilo que se marca, naquilo que se sulca na terra – lembremos da imagem dos sulcos sobre a planície siberiana vistos *de-entre-as-nuvens* na viagem ao Japão. “*O ravinamento é buquê do traço primeiro e do que o apaga*⁸⁷.” (LACAN, 1971/2001, p. 16. Tradução modificada) O que aparece *de-entre-as-nuvens* – ou, se preferirmos uma referência da literatura brasileira, de entre a *neblina*⁸⁸ – o que aparece através da neblina do real é esse traço – Traço Três que os retira do Caos, a partir de uma mediação do Vazio:

Rasura de nenhum rastro primeiro, é o que faz terra do litoral. Litura pura, é o literal. Produzi-la é reproduzir essa metade sem par da qual o sujeito subsiste. Eis o que explora a caligrafia. Tentem fazer essa barra horizontal que se traça da esquerda para a direita para figurar com um traço o um unário como caractere; vocês levarão muito tempo

⁸⁷ *Le ruissellement est bouquet du trait premier et de ce qui l'efface.*

⁸⁸ “(...) *Mas Diadorim é a minha neblina*”, como diria Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas*. Comparação fortuita, mas que poderia até mesmo ser lida como não casual, na medida em que o tema da fronteira era muito caro para Guimarães Rosa (fronteira do humano e do animal, fronteira das águas e suas veredas, fronteira dos territórios, o sertão como uma fronteira, Riobaldo entre Deus e o diabo, etc.) Mas nos apeguemos no *acaso* dessa comparação, porque não teríamos condição de nesta nota justificá-la como necessária para o nosso texto.

para encontrar com qual apoio ela se aborda, com qual suspensão ela para. Para dizer a verdade, é sem esperança para um ocidental.⁸⁹ (Ibid., p.16. Tradução modificada.)

Lacan comentava neste último trecho sobre a caligrafia japonesa, porém já havia falado da influência chinesa nessa caligrafia. De todo modo, é interessante observar a mesma questão dos Dois estrangeiros e não recíprocos que retorna nesse comentário, a partir da *metade* sem par da qual subsiste o sujeito. Ora, o que isso quer dizer senão a sua divisão fundamental? Como Yin e Yang, para que o sujeito não se aniquile nas suas contradições, é necessária alguma coisa da ordem do Três que medeia – algo da ordem da Rasura, como o traço colocado sobre a letra S do sujeito barrado: \$. Essa *rasura de nenhum rastro primeiro*, esse traçar que se faz pelo apagamento, eis toda a questão do Rastro e Traço unário, trabalhada por nós no capítulo II desta tese. A influência da caligrafia nessa discussão se dá pelo fato de os caracteres serem compostos por traços, segundo diversas variações que seguem uma lógica e ordem própria. Nesse sentido, a divisão do sujeito se faz tal qual um caractere: é o que se pode traçar como divisão subjetiva aquilo que singulariza e inclui o real (ou o Vazio, segundo o pensamento chinês) na ordenação simbólica. “*É aqui necessário um trem que não se apanha senão ao se soltar de qualquer coisa que seja que lhes marque*⁹⁰”. (Ibid., p. 16, tradução modificada.)

O interesse nesse comentário sobre as influências do pensamento chinês se dá, também, como uma maneira de pensar o gozo e a reinscrição do gozo a partir da letra. Pois entre “(...) *sentido e ab-senso*⁹¹, *entre saber e gozo, há litoral que não se transforma em literal senão que nessa transformação vocês possam tomá-lo como mesmo a qualquer instante*⁹²” (Ibid., p. 16, tradução modificada). A fronteira aqui é

⁸⁹ Rature d'aucune trace qui soit d'avant, c'est ce qui fait terre du littoral. Litura pure, c'est le littéral. La produire, c'est reproduire cette moitié sans paire dont le sujet subsiste. Tel est l'exploit de la calligraphie. Essayez de faire cette barre horizontale qui se trace de gauche à droite pour figurer d'un trait l'un unaire comme caractère, vous mettrez longtemps à trouver de quel appui elle s'attaque, de quel suspens elle s'arrête. A vrai dire, c'est sans espoir pour un occidentalé.

⁹⁰ *Il y faut un train qui ne s'attrape qu'à se détacher de quoi que ce soit qui vous raye.*

⁹¹ No texto da versão da qual traduzimos encontra-se *centre et absence*. Porém, optamos por traduzir como *sentido e ab-senso*, a partir da forma como o texto está na versão do site Staferla (LACAN, 12 de maio de 1971), *sens et ab-sens*.

⁹² (...) *centre et absence, entre savoir et jouissance, il y a littoral qui ne vire au littéral qu'à ce que ce virage, vous puissiez le prendre le même à tout instante.*

clara: é entre saber (enquanto articulação simbólica, cadeia significante) e gozo (do lado da ausência). Uma das articulações entre essas duas coisas já foi muito trabalhada pela psicanálise: trata-se do sintoma. Porém, além do sintoma, Lacan está chamando a atenção para essa fronteira ser toda a literalidade da linguagem, as letras aos pedaços, aos trapos e traços que marcam no gozo um saber. Novamente a ideia de Vazio-mediano: se o gozo é furo, Vazio, morte, o Vazio-mediano recupera essa única constante e introduz a mediação do saber: cria a possibilidade de diferença a partir da ausência, de *l'absence*. Difícil aqui não pensar num outro artigo desta mesma época onde o tema da escrita é fundamental: *L'étourdit* (LACAN, 1972/2001) e a noção de *ab-sens*.

Com o avanço da obra, Lacan apostará em um tipo de saber dito real, *entre os ditos* (LACAN, 1972-73/75), cuja matéria, se assim podemos dizer, é a mesma que esta da litoraneidade da letra. Se no último trecho comentado há uma oposição entre saber e gozo, com a literalidade ocupando uma posição intermediária, com o avançar da obra o saber se deslocará cada vez mais em direção a essa literalidade, será tratado como composto de combinação de letras, segundo a lógica entendida como ciência do real (LACAN, 1973-74). Porém, já em *Lituraterre* (LACAN, 1971/2001) o psicanalista indica o avanço nesse sentido, ao falar da ciência feita pelo rasgar de pequenas letras.

A ruptura do *semblant* vai nessa direção, uma espécie de aposta na literalidade como trabalho no real:

Essa ruptura que dissolve o que fazia forma, fenômeno, meteoro, e sobre a qual eu disse que a ciência opera a perfurar o aspecto, não seria também de ao retirar isso que dessa ruptura traria gozo ao que o mundo ou (tanto quanto) o imundo aí tenha pulsão para figurar a vida.

Isso que de gozo se evoca ao se romper o *semblant*, eis o que no real se apresenta como *ravinement*.

É do mesmo efeito que a escrita é no real o *ravinement* do significado, isso que agradou a partir de um *semblant* na medida em que ele constitui o significante. Ela não reproduz este último, mas seus efeitos de língua, isso que se forja por quem a fala. Ela não retorna senão ao tomar nome, como acontece com esses efeitos dentre as coisas que

a bateria significante denomina ao tê-los enumerados.⁹³ (Ibid., p. 17, tradução modificada)

Permitimo-nos aqui mais um paralelo com o pensamento chinês: o Vazio retorna enquanto Vazio-mediano; enquanto Vazio entre o *Dois*. Do mesmo modo, se para a psicanálise o real é buraco (*trou*), ele retorna ao se *furar*, ao se *esburacar* (*trouer*) com a letra. É nesse sentido que o rompimento do *semblant* toca o gozo, é *ravinement*. Não traduzimos essa palavra no trecho porque gostaríamos de “esburacá-la” e apreciá-la num comentário: *ravinement* é a ação de rasgar o chão, de fazer ravinas, como quando, por exemplo, um (torto) arado prepara o solo das palavras para receber as sementes, ao arar a terra. Porém, *raviner* lembra a palavra *ravi* (cujo verbo é *ravir*) que pode ser traduzida em português como o estado de quem está *encantado* (ao se conhecer alguém), ou simplesmente com o sentido de estar *muito contente* por qualquer outra coisa. Ou seja, trata-se de uma palavra que evoca algo da ordem do *prazer*. Se nos permitirmos uma pequena composição literária, nos servindo de nossa querida língua e cultura: *arar a terra, arara canta, espalhafatosa*.

Lituraterra, a terra ara, a terra arada, literatura. Com um título desse, não é por acaso o psicanalista fazer referência a James Joyce e ao seu despedaçamento do sentido. Lacan aposta em um rompimento do *semblant*, cujo funcionamento é aquele do sintoma e do sentido. Como se constitui uma cadeia de sentido sintomática? Com o fixar de significantes, com a formação de uma cadeia fechada que serve de sistema que configura o aparecer (*o fingir do faire semblant*). A escrita fonética é uma maneira de configurar um sistema de sentido – se retomarmos as ideias de *Derrida*: um logos – baseado no poder da palavra. Esse sistema fonético permite uma associação entre escrita e significante. Certamente, não se trata de uma coisa qualquer e muito menos que possamos abrir mão: a fala nunca deixará de ter importância para Lacan. Mas o

⁹³ Cette rupture qui dissout ce qui faisait forme, phénomène, météore, et dont j'ai dit que la science s'opère à en percer l'aspect, n'est-ce pas aussi que ce soit d'en congédier ce qui de cette rupture ferait jouissance à ce que le monde ou aussi bien l'immonde, y ait pulsion à figurer la vie.

Ce qui de jouissance s'évoque à ce que se rompe du semblant, voilà ce qui dans le réel se présente comme ravinement.

C'est du même effet que l'écriture est dans le réel le ravinement du signifié, ce qui a plu d'un semblant en tant qu'il fait le signifiant. Elle ne décalque pas celui-ci, mais ses effets de langue, ce qui s'en forge par qui la parle. Elle n'y remonte qu'à y prendre nom, comme il arrive à ces effets parmi les choses que dénomme la batterie signifiante pour les avoir dénombrées.

psicanalista tenta rompê-la, busca produzir um saber na literalidade da escrita que atravessa a fala.

Retomemos a questão inicial deste capítulo: *Por que leitura?* A lógica aqui é a mesma de quando comentamos sobre o pensamento chinês: se há um *esburacamento* do sentido, a escrita que sobra não é *lida* a partir de uma segunda escrita. A leitura não é produzida aqui entre dois sistemas de escrita, ou seja, um sistema lendo o outro sistema. A leitura vem como resto do despedaçamento, é da mesma ordem que a imagem joyciana constituída ao se despedaçar as palavras. Trata-se de uma leitura que se confunde com o ato mesmo de escrever.

Blanchot desenvolve uma reflexão interessantíssima a respeito da leitura literária (BLANCHOT, 2012, p. 252). Enquanto que para escutar música erudita ou admirar um quadro é necessário um certo “dom” do sujeito – ele está considerando como dom certo saber, o conhecimento prévio para apreciar a obra – para ler é necessária certa ignorância. É seguro dizer que o leitor precisa saber ler e ter algumas referências culturais para poder ler uma obra, mas não é exatamente disso que se trata. Para ler, o leitor precisa abandonar referências discursivas que produzem determinadas interpretações prévias a respeito da obra, precisa ser ignorante porque na sua leitura ele fará com que o livro seja escrito:

Mas o livro que se exuma, o manuscrito que sai da jarra para entrar no dia pleno da leitura, não nasce, por uma sorte impressionante, de novo? O que é um livro que não é lido? Alguma coisa que não foi ainda escrita. Ler, seria, portanto, não escrever de novo o livro, mas fazer com que o livro se escreva ou *seja* escrito, – desta vez, sem o escritor como intermediário, sem ninguém que o escreva. O leitor não se acrescenta ao livro, mas tende primeiramente a aliviá-lo de qualquer autor, e o que há de tão pronto na sua aproximação, essa sombra tão vã que passa sobre as páginas e as deixa intactas, tudo isso que dá à leitura a aparência de alguma coisa supérflua, e mesmo a pouca atenção, o pouco peso do interesse, toda a infinita leveza do leitor afirma a leveza nova do livro, tornado um livro sem autor, sem a seriedade, o trabalho, as pesadas angústias, o peso de toda uma vida que aí se derramou, experiência às vezes terrível, sempre perigosa, que o leitor apaga e, na sua leveza providencial, considera como nada⁹⁴.(Ibid., p. 254, tradução modificada)

⁹⁴ Mais le livre qu'on exhume, le manuscrit qui sort de la jarre pour entrer dans le plein jour de la lecture, ne naît-il pas, par une chance impressionnante, à nouveau ? Qu'est-ce qu'un livre qu'on ne lit pas ? Quelque chose qui n'est pas encore écrit. Lire, ce serait donc, non pas écrire à nouveau le livre, mais faire que le livre s'écrive ou *soit* écrit, - cette fois sans l'intermédiaire de l'écrivain, sans personne qui l'écrive. Le lecteur ne s'ajoute pas au livre, mais il tend d'abord

Essa associação entre leitura e escrita nos interessa no mesmo corrente do que atrás trabalhávamos. Dizer que o livro é escrito sem o autor ao ser lido é levar às últimas consequências a ideia de sua litoraneidade, se pudermos aqui tomar como referência a discussão lacaniana. Pois ora: não se trata de uma cadeia de significantes previa através da qual o livro será filtrado e entendido, segundo as referências de um discurso externo à obra. O funcionamento não é esse. A ignorância necessária é a destruição desse tipo de referência para produzir uma leitura, que não será mais baseada na comparação de dois sistemas escritos (podemos pensar no conjunto de significantes prévios como um sistema de escrita e o livro como um outro; ou seja, a leitura assim seria produzida na comparação entre os dois), mas na apreciação ignorante do que se escreve através da leitura mesma do livro. Ao se ler um livro levando muito em consideração o que se sabe sobre o escritor, a obra ela mesma é anulada, a leitura não alcança sua presença anônima, sua afirmação violenta que se escreve na leitura mesma do leitor.

O livro precisa em alguma medida do leitor para se tornar estátua, precisa do leitor para se afirmar coisa sem autor e também sem leitor. Não se trata primeiramente de uma verdade mais humana que a leitura lhe traz; mas ela também não faz algo de inumano, um “objeto”, uma pura presença compacta, o fruto das profundezas que nosso sol teria amadurecido. Ela somente “faz” com que o livro, a obra se torne – se torna – obra para além do homem que a produziu, a experiência que nela se exprimiu e mesmo todos os recursos artísticos que as tradições tornaram disponíveis. O próprio da leitura, sua singularidade esclarece o sentido singular do verbo “fazer” na expressão: “ela faz com que a obra se torne obra”. A palavra fazer não indica aqui uma atividade produtora: a leitura não faz nada, não acrescenta nada; ela deixa ser o que é; ela é liberdade, não liberdade que dá o ser ou o apanhar, mas liberdade que acolhe, consente, diz sim, não pode dizer senão sim e, no espaço aberto por esse sim, deixa se afirmar a decisão avassaladora da obra, a afirmação que ela é – e nada além⁹⁵. (Ibid., p. 255. Tradução modificada.)

à l’alléger de tout auteur, et ce qu’il y a de si prompt dans son approche, cette ombre si vaine qui passe sur les pages et les laisse intactes, tout ce qui donne à la lecture l’apparence de quelque chose de superflu, et même le peu d’attention, le peu de poids de l’intérêt, toute l’infinie légèreté du lecteur affirme la légèreté nouvelle du livre, devenu un livre sans auteur, sans le sérieux, le travail, les lourdes angoisses, la pesanteur de toute une vie qui s’y est déversée, expérience parfois terrible, toujours redoutable, que le lecteur efface et, dans sa légèreté providentielle, considère comme rien.

⁹⁵ Le livre a en quelque sorte besoin du lecteur pour devenir statue, besoin du lecteur pour s’affirmer chose sans auteur et aussi sans lecteur. Ce n’est pas d’abord une vérité plus humaine que la lecture lui apporte ; mais elle n’en fait pas non plus quelque chose d’inhumain,

Trata-se de uma concepção muito bonita acerca da leitura. Ela nos interessa na medida em que ajuda a pensar a leitura como concomitante à escrita. Não que não tenha havido trabalho antes do momento de leitura e nem que um escritor não tenha se disposto a trabalhar horas à fio escrevendo: mas essa escrita de nada serve se ela não for *escrita* através da *leitura* de alguém. Há, nesse sentido, uma correspondência num certo nível entre leitura e escrita – tal qual como defendemos em relação à ordem do *rastro* no apagamento da Coisa. O que se escreve como rastro é o que se lê da Coisa apagada. Diferente, deste modo, da escrita alfabética através da qual a escrita da fala permite a formação de um sistema fonético que dará um sentido falado para o que se pode ler. Ora, essa escrita fonética faz parte de um nível da experiência do ser falante bem particular e com riqueza própria: sem o nível falado não haveria a homofonia de muitas formações do inconsciente. Não esqueçamos que Jean Allouch (1984) defende só haver transliteração quando há homofonia em potencial. Ora, a homofonia é por si só uma espécie de correspondência entre a leitura e a escrita. Pois, se de um lado há o nível do que se escreve do significante – a letra elaborando o significante –, de outro lado essa escrita corresponde ao que se lê como própria literalidade. O objeto em questão é litorâneo.

A partir dessas considerações, podemos elaborar melhor a separação que se mostrou necessária no início dessa tese entre *leitura* e *escrita* para que pudéssemos desenvolver o que entendemos como efeito de cura: o efeito de cura se dá através de um nível no qual o que se *lê* corresponde ao o que *se escreve*. Ou seja: trata-se de um nível que funciona como *marca*, tal qual o *rastro* do *effaçons*, quando no apagamento da Coisa. Um nível de toda e qualquer formação do inconsciente que,

un « objet », une pure présence compacte, le fruit des profondeurs que notre soleil n'aurait pas mûri. Elle « fait » seulement que le livre, l'œuvre devienne – devient – œuvre par-delà l'homme qui l'a produite, l'expérience qui s'y est exprimée et même toutes les ressources artistiques que les traditions ont rendues disponibles. Le propre de la lecture, sa singularité éclaire le sens singulier du verbe « faire » dans l'expression : « elle fait que l'œuvre devient œuvre ». Le mot faire n'indique pas ici une activité productrice : la lecture ne fait rien, n'ajoute rien ; elle laisse être ce qui est ; elle est liberté, non pas liberté qui donne l'être ou le saisit, mais liberté qui accueille, consent, dit oui, ne peut que dire oui et, dans l'espace ouvert par ce oui, laisse s'affirmer la décision bouleversante de l'œuvre, l'affirmation qu'elle est – et rien de plus.

para além do sentido, toca a litoraneidade da letra. E o que diferencia esse pensamento do conceito de *transliteração*?

A diferença se dá na produção da leitura. A transliteração é uma espécie de correspondência entre *leitura* e *escrita*, mas que para acontecer depende de dois *sistemas* de escrita. É por isso que só acontece quando há potencial homofônico, pois é necessário esse sistema de escrita relacionado ao significante – dizendo de um outro modo, um sistema significante escrito. Nesse sentido, em se tratando de transliteração, há sempre a *fala* em questão. O funcionamento da transliteração é: um sistema de escrita é lido por outro sistema de escrita. Ou seja, há correspondência entre a escrita desse segundo sistema e a leitura do primeiro. Por exemplo, a escrita de uma fala sobre um sonho (escrita imagética) é correspondente à leitura do sonho, enquanto uma interpretação. O efeito de cura se dá, justamente, nessa correspondência. Pois, por si só, um sonho não traz esse efeito: não é à toa que muitos sonhos são tantas vezes esquecidos e apagados de uma possibilidade de fala sobre. Essa leitura/escrita ao se contar o sonho toca na litoraneidade do sonho, criando equivocções e paradoxos.

Pensar esse nível de leitura/escrita (tal qual o rastro), independentemente do sistema alfabético (ou seja, independentemente da possibilidade de transliteração) é uma maneira de adentrar no raciocínio fronteiro de Lacan, desenvolvido em *Lituraterre* (LACAN, 1971/2001). A referência para o psicanalista é aqui o pensamento chinês e a caligrafia, diante da qual certamente a fala é fundamental, mas não abrange totalmente sua potência. As inúmeras variações de traços para compor os caracteres obedecem a uma lógica de escrita sem referência direta à fala. Algo que lembra muito os desenvolvimentos do seminário IX (LACAN, 1961-62) sobre *effaçons* e *la trace*.

Para finalizarmos este capítulo direcionado à discussão sobre a importância da leitura, pensemos sobre uma outra forma de arte. Podemos refletir sobre o pensamento chinês e sobre a escrita joyciana pensada segundo *per via di levare*, tal qual a escultura. Esta arte – que compartilha do mesmo material de certos tipos de esculturas – é uma arte que se dá tanto *per via di levare*, quanto *per via di porre*. Trata-se da criação de utilitários de cerâmica ao se utilizar um torno.

Para iniciar o trabalho de qualquer peça, forma-se primeiramente uma bola de barro que com o dedo (ou alguma outra ferramenta) é furada, criando um vazio em

torno do qual a peça será estruturada. Furar o Vazio e fazer subir a peça se dá *per via de levare*, pois se retira da argila um vazio que serve de fundamento para a estrutura de um vaso, por exemplo. Porém, ao mesmo tempo, é uma arte *per via di porre*, se pensarmos nos acréscimos que podem ser feitos a essa estrutura formada a partir do que se *retira* como vazio. Por exemplo, uma alça, relevo, etc.

Os vasos fascinavam Lacan (LACAN, 1959-60/1986). Um vazio é criado pelo que se retira do barro: mesmo que não se retire uma dada quantidade de barro (um vaso pode ser composto exatamente pela mesma quantidade da bola de argila inicial), retira-se um vazio que passa a existir a partir da sua retirada. Trata-se de um vazio *escrito* na argila enquanto, num certo sentido, uma *leitura* do seu vazio mesmo. Ou seja, trata-se uma arte onde a *leitura* e a *escrita* do Vazio coincidem.

Capítulo VII

O caráter decisivo da leitura

Depois de realizada a discussão do capítulo anterior sobre o pensamento chinês, literatura e lituraterra, dedicaremos as próximas páginas a uma discussão sobre a Ética. Além do fato de o efeito de cura se dar no que nomeamos como coincidência da leitura e escrita, uma leitura que traga esse efeito será, necessariamente, *decisiva* em algum grau. Nesse sentido, faremos um percurso pelo pensamento aristotélico e as mudanças nas considerações sobre a ética na obra lacaniana.

A lógica do dizer é binária – na medida em que dizemos sempre um significante em detrimento de outro e na medida em que o dizer se orienta pelo sentido. Um significante se endereçará a outros significantes, fazendo com que determinado significante, como, por exemplo, “homem”, reenvie seu sentido a um outro tido como o seu contrário, tal qual “mulher”. As oposições se dão no nível do sentido e da significação.

Sabemos que a regra da psicanálise não é aquela de uma fala unívoca, que, ao contrário, trata-se de falar *n’importe quoi*. Esta expressão pode ser rapidamente traduzida por “qualquer coisa”, mas em francês ela se refere também a algo da ordem do absurdo, do sem sentido. É muito corrente especificamente na França alguém dizer “*Mais... tu dis n’importe quoi là !*”, ou simplesmente, “*N’importe quoi !*”. Há, dessa maneira, um convite para o sujeito falar qualquer baboseira que lhe venha ao espírito e a análise funcionará perpassando os inúmeros giros de sua fala. Porém, o ato mesmo de falar, com a sua preocupação em fazer sentido, implica tal estruturação binária comentada agora há pouco. É o que denominamos nesta tese como a escrita do significante; ou seja, uma escrita que vem estruturar uma linguagem.

Não por acaso, a partir do final dos anos 1960 e início dos anos 1970, Lacan procurará na lógica do escrito uma maneira de ultrapassar as limitações da estruturação da fala. Um grande exemplo conceitual dessa virada no seu ensino é aquele da escrita das fórmulas da sexuação, ou o texto *Lituraterra* (LACAN,

1971/2001) debatido no último capítulo, além das discussões sobre *necessidade* e *inexistência*, pautadas em referências a matemática fregeana.

O impossível de dizer é alguma coisa que não se articula pelo significante, alguma coisa que tocaria o real. Bem certo, através da estrutura significante, haveria aquilo que funcionaria de uma maneira próxima do impossível e que recebe o nome de *falta* e *desejo*. Mas a falta é um vazio estruturado em referência ao falo; uma lacuna na fala através da qual surge a metonímia do desejo. Se acompanhamos os desenvolvimentos de Lacan em *Ou pire...* (1971-72/2011), o falo serve para ordenar uma forma específica de gozo, a partir da estruturação de uma lógica da totalidade e da falta.

Aonde este início de capítulo quer ele chegar se referenciando a todas essas discussões? À insistente pergunta sobre a leitura que atravessa toda esta tese. Ora, é conhecido o momento no qual Lacan tentará ultrapassar as limitações do dizer ao se direcionar à lógica do escrito. Nossos dois últimos capítulos dão testemunho disso. A leitura virá aqui, portanto, seguindo o rastro deste nível de escrita-leitura que ultrapassaria o significante.

Pensemos nos escritos dos místicos retomados por Lacan (1972-73/1999). Neles, trata-se de alguma coisa que podemos apenas *ler*, não exatamente falar. Não fazem necessariamente sentido – embora de alguma forma toquem em algo *sentido* no corpo. Não são escritos para serem compreendidos tais quais os escritos delirantes de alguns psicóticos como *As memórias de um doente dos nervos*, de Schreber (SCHREBER, 1984). Embora à diferença destes últimos, os místicos encontrem na figura de Deus uma espécie de laço simbólico. Um Deus fora da norma fálica, o ao menos Um que não obedece à norma, mas de uma certa maneira articulada a ela.

Pensar a escrita pelo viés da leitura é pensar a escrita desamparada do significante. Certamente, podemos falar um escrito, mas a sua potência se encontraria no fato de sua leitura ultrapassar o sentido da fala. Na poesia, isso se mostra por aquilo que ressoa, enigmático, para além do que podemos articular em palavras para explicar um poema. Palavras podem ser faladas, escutadas em voz alta. Mas o efeito poético é alguma coisa que através do texto pode apenas ser lida – não há exatamente compreensão.

Marca

O mar todo aqui

O mar cá.

Com o intuito de trabalhar esse nível do escrito ligado à leitura – e não ligado à escrita significativa que podemos assim denominar como a estruturação significativa visando uma “*compreensão*” – colocaremos em questão o que há de *decisivo* no escrito. Partimos da hipótese que o encontro com esse nível da leitura, para além do que disso se pode compreender, é sempre decisivo para uma subjetividade, pois faria *marca*.

Dessa arte, passaremos por três tópicos principais neste capítulo: a Decisão em Aristóteles, uma discussão sobre a ética no seminário VII e a partir dos anos 1970 e uma discussão sobre o que faz *mar ca*. Ao final deste trajeto, poderemos melhor trabalhar o que entendemos como *leitura*, consoante ao tema do *efeito de cura* na análise.

Decisão em Aristóteles

No importante livro, *Ética a Nicômaco* (ARISTOTELES, 2004), Aristóteles discutirá sobre a felicidade, a virtude e a decisão. Em contraponto à ideia de bem ideal, o filósofo definirá o bem como soberano, no lugar de finalidades particulares. Sua discussão se coloca em oposição às escolas cirenaica e cínica quanto ao tratamento dos prazeres. A primeira, tendia a certa indistinção dos prazeres e não estabelecia qualquer hierarquia entre eles – a regra era a fruição; já a segunda, pregava o abandono dos prazeres cotidianos, visando a uma vida ascética e impassível. Neste tópico, apresentaremos brevemente o campo de discussão do filósofo através do qual uma pergunta sobre a decisão é colocada.

Pensar um bem ideal seria de certa maneira inútil, pois se houvesse algo de único e em comum, imputável a toda e qualquer coisa, ele não poderia ser adquirido pelo homem; tratar-se-ia de um bem abstrato independente das particularidades das coisas e das ações humanas. Desta maneira, o bem é particular a cada ação, mas é soberano (ou supremo) como direção necessária de um bem fazer.

Cada ciência visaria a um bem, não ao bem ideal. Cada uma operaria em busca daquilo que lhe faltaria para obtê-lo. Aristóteles elenca várias profissões dizendo que cada uma busca um bem em específico e que o bem ideal não quer nada dizer quanto às suas particularidades. Ele nos dá o exemplo de um médico cuidando de um homem: não se trata DA saúde que ele terá por horizonte no seu fazer, mas da saúde do homem, e mais especificamente ainda da saúde daquele homem que ele estiver tratando. Desta maneira, cada disciplina buscaria um bem, a partir do qual giraria a sua ação e sua decisão.

Para compor o raciocínio sobre o bem, Aristóteles discutirá a respeito da felicidade (eudemonia). Ela seria tida como a finalidade última, na medida em que o homem não a buscaria em razão de uma outra finalidade. O argumento é o seguinte: nós ansiaríamos pela felicidade em razão da própria felicidade, não em razão de outra coisa. As virtudes (a honra, o prazer, a inteligência, etc) também iriam nessa mesma toada: nós as buscaríamos em razão delas mesmas, mas as suas finalidades últimas seriam a felicidade. A felicidade seria o bem final que bastaria por si só. Porém, sua autossuficiência não implicaria o homem como podendo ser, ele mesmo, autossuficiente. Pois o homem seria um ser destinado à Polis. A sua felicidade passaria, portanto, pela política. Trata-se de um ponto assaz interessante do raciocínio do filósofo: sendo um ser político, o homem estaria implicado na polis em todo e qualquer ofício particular. Uma vida de reclusão, que excluísse a comunidade, não traria felicidade. As particularidades de cada ofício fariam parte do fazer político, pois teriam a ver com a Polis, sendo uma forma de buscar o bem final: a felicidade.

Mas qual seria o ofício próprio da alma humana? A razão. O ofício do homem é, portanto, a atividade racional, ou uma atividade que não se faça sem razão. Aqui se insere a gama enorme de ofícios feitos com algum, digamos, grau de razão, todos pertencendo à vida como cidadão na Polis. Podemos pensar nesse sentido, desde a atividade do médico à do construtor, como também a do filósofo e do general, etc. Vejamos agora do que se trata considerar em termos de virtude:

Em um mesmo gênero de ofício, haveriam os virtuosos e aqueles que exerceriam apenas o básico. Os virtuosos realizariam obras perfeitas e belas – de onde se deriva que as obras perfeitamente acabadas traduzem uma virtude. Já sabemos que o que determina o homem é a sua racionalidade, e não o bem e nem a virtude. Mas a virtude determina no humano e no racional o que é bem (o que é bem executado). Para se

alcançar a felicidade em uma atividade, seria necessário um longo caminho de maturação através do qual uma virtude se instalaria.

Para Checchia (2010, p. 73):

Aristóteles também insiste que a eudemonia é uma excelência da alma, isto é, decorrente das virtudes intelectuais, não uma excelência do corpo; ela é alcançada a partir do “exercício ativo de nossas faculdades em conformidade com a virtude que produz a felicidade” (op. cit., p. 57). A eudemonia é, portanto, a outra satisfação dita por Lacan; as necessidades referem-se aos prazeres do corpo. Mas se a felicidade deve estar em conformidade com a virtude que a produz, é necessário tratar da natureza da virtude. Aristóteles, então, conclui seu primeiro livro estabelecendo, a partir da concepção de que a alma é dividida em uma parte irracional e outra capacitada de razão, dois tipos de virtude: as virtudes intelectuais e as virtudes éticas ou morais.

Nesse sentido, podemos considerar essa outra satisfação como aquela produzida no longo trabalho (em alguma medida “virtuoso”) de uma análise. Satisfação por um “gaio issaber”, a partir do hábito (ethos) e não de um ensino ou aprendizagem. Permitindo-nos uma pequena brincadeira: Aristóteles é lacaniano aqui sem saber: serviu-se de uma aproximação significativa que tinha sido feita por Platão, mas que não se justificava em termos etimológicos⁹⁶: A moral (ethiké) derivada do hábito (ethos):

A virtude moral é o fruto do hábito, não do ensino. A virtude tem, portanto, duas formas: ela é intelectual por um lado e moral por outro. Se ela é intelectual, é em grande parte devido ao ensinamento que de onde ela nasce e cresce. Precisamente porque ela precisa da experiência e do tempo. Mas se ela é moral, ela é o fruto do hábito. É mesmo daí que ela recebe o seu nome em grego [em grego, êthikê: “moral”] por meio de uma pequena modificação na palavra etos, [em grego, “hábitos”].⁹⁷ (ARISTOLES, 2004, p. 99. Tradução modificada)

Colette Soler (2017) retoma o raciocínio aristotélico em paralelo à ética do bem dizer na psicanálise, para pensar o pudor no sentido de uma virtude. Dirá que ao

⁹⁶ Segundo o tradutor (ver nota 4, da página 99) da edição da obra consultada, *êthikê* (moral) e *ethos* (hábito) não têm a mesma origem etimológica, mas foram primeiramente aproximados por Platão na seguinte frase: “Tout caractère (êthos) vient de l'habitude (ethos)”.

⁹⁷ La vertu morale est le fruit de l'habitude, non de l'enseignement. La vertu a donc deux formes : elle est intellectuelle d'un côté, et de l'autre, morale. Si elle est intellectuelle, c'est en grosse partie à l'enseignement qu'elle doit de naître et de croître. C'est précisément pourquoi elle a besoin d'expérience et de temps. Mais si elle est morale, elle est le fruit de l'habitude. C'est même de là qu'elle tient son nom [en grec, êthikê: “morale”] moyennant une petite modification du mot ethos, [en grec “habitude”].

contrário do que se poderia supor, o pudor não iria contra a regra analítica e que mesmo a fala de alguém avançado em sua análise, já tendo se despreendido das inúmeras reservas neuróticas, não é impudica. Na articulação entre o meio dizer da verdade – *não se poderá dizer toda a verdade* – e a ética do bem dizer, seria o pudor a virtude que orientaria a fala. Seria essa virtude que permitiria dizer *o suficiente* diante do impossível da relação sexual, sem cair no patético de uma mostração. O pudor pelo seu limite mesmo, pelo seu efeito de véu, diria o suficiente daquilo que não pode ser dito do real.

A elaboração da virtude na obra aristotélica, além de ajudar a pensar no pudor como uma virtude nesse sentido, permite levar o raciocínio a esse ponto baliza do *suficiente*. Vejamos como:

A virtude e o vício não são para Aristóteles afeto e nem capacidade, mas estado. Afeto não, pois não é por sentir algo que diremos que alguém é virtuoso ou vicioso, mas antes pela a maneira como a pessoa reage a situações. Quanto à capacidade, não é por termos capacidade de experienciar determinado afeto que somos bons ou ruins. Além disso, a capacidade de sentir seria natural ao homem, e o virtuosismo e o vício não.

Toda virtude coloca em um bom estado aquilo do qual ela é virtude. Um olho virtuoso enxerga bem porque ele está em um bom estado para tal; ele é perfeito, alcançou sua perfeição. Assim, a virtude do homem seria algo que o colocaria em bom estado para ser bom e cumprir o seu ofício de homem. A virtude faria visar o meio, a metade. Não a metade da coisa, mas a metade que se determina em relação a nós, humanos. Retomemos a seguinte definição dada pelo filósofo e já trabalhada por nós em um comentário rápido no capítulo V:

Consequentemente, a virtude é um estado de decisão que consiste em uma média, fixada relativamente a nós. (...) De outro lado, ela é média entre dois vícios, um pelo excesso, outro pela falta; e isso se deve ainda ao fato de que os vícios, ou ficam aquém, ou além do que é demandado nas afecções e nas ações, enquanto que a virtude descobre o meio e o escolhe.⁹⁸.(ARISTOTELES, 2004. p. 116 e 117. Tradução modificada)

⁹⁸ Par conséquent, la vertu est un état décisionnel qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous.(...) D'autre part, elle est moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut ; et cela tient encore au fait que les vices, ou bien reste en deçà ou bien vont au-delà de ce qui est demandé dans les affections et les actions, alors que la vertu découvre le milieu et le choisit

É interessante notar que o filósofo considera o pudor como um afeto que já se encontraria no meio, na média. Então, justamente por ser algo sentido enquanto afeto, ele não o considera como virtude. Nosso intuito nesse tópico não é avaliar se a autora (SOLER, 2017) estava correta ou não na sua análise do pudor como virtude no sentido aristotélico. Até porque, não parece que seu texto tenha isso como finalidade. O que nos interessa pensar a partir disso é essa ideia de *suficiente*, de nem mais, nem menos. A virtude vem nesse sentido de estado de decisão, de um momento digamos oportuno e *perfeito* para se decidir, feito como uma espécie de *média* fixada em relação à ação humana. Entre o excesso e a falta, a virtude *escolhe* o suficiente. Este raciocínio nos leva a um outro ponto: aquele da decisão.

As decisões são maneira decididas para se alcançar um fim. No caso da virtude, o fim visado por um ofício. Primeiramente, o homem passa pelas conjecturas que são os pensamentos, as reflexões que ajudam a decidir. A decisão, ao contrário do consentimento, é feita por nós mesmos. Assim, nós conjecturamos até o ponto no qual seria possível de se decidir bem. É em relação a isso e visando ao bem que a decisão é ligada à virtude.

Parece-me, portanto, como se diz, que o homem seja o ponto de partida de suas ações. De resto, sua deliberação se faz sobre os atos que ele pode executar ele mesmo. Ora, suas ações têm por finalidade outras coisas. Portanto, não pode ser o fim que é o objeto da deliberação, mas os atos que permitem alcança-lo.⁹⁹ (ARISTOTELES, 2004, p. 148. Tradução modificada)

A deliberação visa a um ato que é o ato de decisão. Em uma análise, podemos pensar que as infinitas voltas de um analisante, mesmo sem aparente motivo de visar a um ato, são deliberativas no sentido aristotélico, porque visam a uma certa decisão: aquela quanto ao sofrimento psíquico e a angústia. “Cada um cessa, com efeito, de buscar como agir [deliberação], a partir do instante no qual ele faz retornar o ponto de

⁹⁹ Il semble donc bien, comme on l'a dit, que l'homme soit le point de départ de ses actions. Du reste, sa délibération porte sur les actes qu'il peut exécuter lui-même. Or ses actions ont pour but d'autres choses. Donc, ce ne peut être la fin qui est l'objet de la délibération, mais les actes qui permettent de l'atteindre.

partida da ação até ele, e, nele, até a parte que dirige, pois é ela [esta parte] que decide".¹⁰⁰ (Ibid., p.149. Tradução modificada, colchetes nossos)

Ora, isso nos leva à seguinte definição de decisão:

Ora, se é verdadeiro que o objeto da decisão é isso que a deliberação reteve como desejável entre os atos ao seu alcance, então a decisão deve ser o desejo deliberativo disso que está no nosso alcance. Com efeito, ao ter julgado a partir da deliberação, nós desejamos no sentido da deliberação¹⁰¹.

(Ibid., p. 150. Tradução modificada)

Interessantíssimo assim considerar a decisão como relativa a um desejo. A deliberação, nas suas inúmeras voltas de pensamentos, colocaria à nossa disposição alguns *atos* ao nosso alcance, mas o que nos faria decidir seria de certo modo um *desejo*. Não é preciso pensar isso apenas no sentido de uma análise para ficarmos surpresos com esse raciocínio – até porque psicanálise e inconsciente passariam longe das deliberações de Aristóteles. É surpreendente pensar que na sua concepção de ato decisivo – seja ele de qualquer natureza – o que está em questão é um desejo que marca a escolha.

Para avançarmos um pouco mais, cabe analisar o que o filósofo considera como consentimento. O ato não consentido seria aquele executado seja pela violência, seja pela ignorância. Assim, o ato consentido reside no agente que conhece todas as circunstâncias particulares que sua ação supõe (Ibid., p. 139).

A decisão, portanto, é visivelmente uma coisa a qual se consente. Mas ela não se identifica ao consentimento e este tem mais extensão, haja vista que ele é também o lote comum das crianças e dos outros animais, enquanto que a decisão não o é. Aliás, nós podemos dizer que os atos executados imediatamente são consentidos, mas não que eles traduzam uma decisão.¹⁰² (Ibid., p. 140. Tradução modificada)

¹⁰⁰ Chacun cesse en effet de chercher comment agir dès l'instant où il a fait remonter le point de départ de l'action jusqu'à lui et, en lui, jusqu'à la partie qui dirige, car c'est elle qui décide.

¹⁰¹ Or, s'il est vrai que l'objet de la décision est ce que la délibération a retenu comme désirable parmi les actes à notre portée, alors la décision doit être le désir délibératif de ce qui est à notre portée. En effet, ayant jugé à l'issue de la délibération, nous désirons dans le sens de la délibération.

¹⁰² La décision, donc, est visiblement une chose à laquelle on consent. Mais elle ne s'identifie pas au consentement et celui-ci a plus d'extension, puisqu'il est aussi le lot commun des enfants et des autres animaux, alors que la décision ne l'est pas. D'ailleurs nous pouvons dire que les actes exécutés sur le coup sont consentis, mais pas qu'ils traduisent une décision.

Na decisão, haveria consentimento. Porém, haveria algo a mais na decisão que simples consentimento. Isso tem a ver com a concepção de homem como ser racional, e, além disso, com o fato de a decisão levar em conta a virtude. Lacan na sua retomada da Ética a Nicômaco nos seminários XX e XXI trabalhará o quadro dessa problemática em termos de gozo. O gozo coloca a questão em uma outra perspectiva, retirando o dilema moral da chave racional ou não racional e introduzindo o fracasso do que não faz relação. Seguindo a direção das nossas discussões, avancemos no texto lacaniano:

O não, os nomes e a ética

Na lição do dia 19 de março de 1973, Jacques Lacan (LACAN, 1973-74) retoma o tema da ética Aristotélica a partir dos avanços sobre os nós borremeanos que empreendia no seminário. Trata-se ali de pensar a ética desde a perspectiva do enodamento dos três registros. O interessante é que para além do aspecto racional da decisão aristotélica, Lacan nos faz pensar nesse nó *ex-sistindo* e do qual de alguma maneira o sujeito *sofre* os efeitos.

O enodamento dos três registros é uma escrita que nos permitiria *imaginar* no espaço os três registros como equivalentes. Dois registros sozinhos não fariam nó, seria necessário um terceiro. Mas não se trata de um “terceiro” no sentido ordinal, mas sim de um três no sentido cardinal do termo. Ou seja: é necessário sempre haver no mínimo três. Não nos estenderemos nesta discussão, haja vista sua complexidade, mas sublinhamos que Lacan denomina esse três como sendo o real¹⁰³. Esse enodamento que podemos imaginar com as figuras topológicas é uma escrita: ao soltar um, podemos calcular que os outros dois ficarão livres.

A aula tentará dar um norte ao que Lacan entende como cada um dos registros, a começar pelo imaginário que ali é tratado como aquilo que faz *forma* da *norma*: dirá que imaginar é uma projeção no espaço (o que nos leva a uma ideia de corpo), e que essa projeção é o que podemos considerar enquanto forma (Ibid., p. 69). Ou seja:

¹⁰³ Uma chave de leitura para isso é aquilo que discutimos no capítulo anterior sobre o pensamento chinês e o Vazio mediano e sua influência no texto *Lituraterra*

imaginar – ou o imaginário, todo simples – é em algum grau criar forma e corpo. Ele não está falando aqui apenas da imagem escópica, mas de toda e qualquer imagem que imaginar constrói como forma. A norma é imaginável desde que haja suporte de imagem – seria justamente o que faz forma. Isso o leva ao tema do bem: “*Esse pressionar, a saber que ao imaginá-lo, vocês reencontram a ideia da norma, que a norma é imaginável desde que haja suporte de imagem, e que aí nós sempre seremos levados a privilegiar uma, uma imaginação do que faz boa forma.*”¹⁰⁴ (Ibid., p. 69. Tradução modificada)

Eis-nos defronte novamente ao tema do bem de inspirações aristotélicas. Essa *boa forma* não é uma forma qualquer, mas uma forma que permitiria demonstrar alguma coisa. Pois os três registros são tratados como equivalentes e necessariamente o que será da ordem do imaginário terá a ver também com o simbólico e com o real, no seguinte sentido:

Eu não vejo porque eu me impediria de imaginar o que quer que fosse, se esta imaginação é a boa; o que eu avanço é que a boa não se certifica senão de poder se demonstrar, se demonstrar ao Simbólico, o que quer dizer a intitulá-lo Simbólico, como uma certa desmantelamento de *lalangue*, enquanto que ela dá acesso – ao quê? – ao inconsciente¹⁰⁵. (Ibid., p. 69. Tradução modificada)

Esse trecho à primeira vista tão denso talvez nos permita ler algumas coisas importantes: primeiramente, o imaginário como boa forma tem a ver com uma boa forma de imaginar que permite demonstrar simbolicamente alguma coisa. Podemos pensar aqui na forma alucinada dos sonhos, da qual é possível depreender uma lógica significante. Já o simbólico é tratado como esse *desmantelamento de lalangue* que dá acesso ao inconsciente. Ora, como não pensar nesse desmantelamento enquanto o próprio significante? Ou seja: o simbólico é essa ordem significante provinda de um despedaçamento do gozo da lalação, através daquilo que “nasce” como escrita –

¹⁰⁴ Ce coïncidence, à savoir qu'à l'imaginer, vous retrouvez l'idée de la norme, que la norme est imaginable dès qu'il y a support d'image, et que là nous sommes toujours amenés à en privilégier une, une imagination de ce qui fait bonne forme.

¹⁰⁵ Je ne vois pas pourquoi je m'empêcherais d'imaginer quoi que ce soit, si cette imagination est la bonne, et ce que j'avance, c'est que la bonne, elle ne se certifie que de pouvoir se démontrer, se démontrer au Symbolique, ce qui veut dire à l'intituler Symbolique, à une certaine démantibulation de lalangue, en tant qu'elle fait accéder - à quoi ? - à l'inconscient.

relembremos do seminário IX – na verdade, através daquilo que “nasce” como escrita da fala ou escrita fonética. Seria redundante retomar mais uma vez esse assunto que foi tão trabalhado até aqui nesta tese: é justamente a partir dele que justificamos a nossa divisão de leitura e escrita, como já pudemos afirmar inúmeras vezes. Ora, essa escrita específica chamada de escrita fonética é a essência do significante. O despedaçamento de *lalangue* acontece da mesma forma que o apagamento da Coisa (*effaçons*): algo se perde do que teria sido da Coisa (da Coisa sonora, da Coisa imagem). E é a partir daquilo que se perde que alguma coisa se estrutura como uma linguagem – eis o simbólico, eis a instância da morte no ser falante.

Voltando ao tema do imaginário (Ibid.): ele teria caráter de *ouro (d’or)* e nos faria dormir (*dort*): a potência do imaginar implica de algum modo que o sujeito durma para acordar. Além disso, ele daria um caráter de “natural” às coisas – não é à toa que uma forma possa parecer boa, incarnando uma “naturalidade”. Basta ver as relações imaginárias entre as pessoas – se há imagem para confirmar, aquilo parece ser natural. Mas, além disso, o imaginário dorme: são com imagens alucinadas que se formam os sonhos e isso *demonstra* alguma coisa da ordem do simbólico (da ordem daquilo que está estruturado como uma linguagem). Lacan defenderá que a função do sono para o ser falante tem a ver com essa ligação do simbólico e do imaginário a partir da instância do *três* que seria o real. Leiamos o seguinte trecho no qual o psicanalista comenta o livro de Aristóteles:

Quando eu fiz a *Ética da psicanálise* foi à *Ética à Nicomaco* que eu me referi, referi como ponto de partida, mas eu me segurei ali em cima para acordar. Pois, se eu acordo ao imaginário manifesto desse Bem soberano, o que eles não iriam sonhar?¹⁰⁶ (Ibid., p. 70. Tradução modificada)

Como é comum no seu estilo, Lacan diz aqui que aquilo que está sendo avançado atualmente no seu ensino, poderia ter sido trabalhado já no seminário sobre a ética. A questão se refere à problemática da boa forma e do soberano bem. O “bom” relativo ao imaginário é um bom para dormir, é um ouro do sono, um ouro do tolo que sonha. Nesse sentido, é em alguma medida soberano. Os sonhos são o tecido do

¹⁰⁶ Quand j’ai fait L’Éthique de la psychanalyse, c’est à l’Éthique à Nicomaque que je me suis référé, référé comme départ, mais je me suis gardé là-dessus de réveiller. Car si je réveille à l’Imaginaire manifeste de ce Souverain Bien, que ne vont-ils pas rêver ?

imaginário, mas apenas quando a necessidade de dormir se torna função de dormir – boa parte do nosso sono não é habitada por sonhos. Essa função de dormir – o desejo de continuar dormindo – vem nesse momento no qual há a entrada em jogo do nó do real:

(...) que eles são o tecido do Imaginário enquanto que é de ser pegos no nós – esse Real – que a sua necessidade, sua necessidade principal, se torna função eleita: função de dormir. Essa passagem do Imaginário na peneira do Simbólico, é suficiente para dar, ao enunciá-lo primeiro, este do Imaginário, o carimbo “bom”, “bom para o serviço”. O serviço de quê?¹⁰⁷ (Ibid., p.70. Tradução modificada)

O nó em questão é do real, o nó do impossível, o nó do não há relação sexual. É esse nó que liga imaginário e simbólico. Melhor dizendo, é esse real que faz nó juntamente com os dois outros registros. Apenas diante dessa articulação dos três registros que o imaginário vai ser “bom” para o serviço de demonstrar uma articulação significativa que traz à tona a lógica do inconsciente. O impossível da relação sexual não é um terceiro elemento externo que prenderia imaginário e simbólico; mas, aquilo que faz existir 3: corpo, morte e gozo. O real não é externo e nem terceiro: vem como esse 3, na medida em que faz existir 3: imaginário, simbólico e real. No trecho Lacan pergunta: bom para que serviço? Ora, para o serviço de demonstrar alguma coisa da ordem do simbólico, que tem a ver com o impossível da relação sexual em torno do qual a nossa vã ciência, o nosso vão fazer, gira. O fato de ser “bom” para o serviço leva à ideia de soberano: Lacan não dirá nem concordar, nem discordar. Pois, em algum grau, o bem não poderia ser dito senão como soberano (Ibid.), mas que, ao mesmo tempo, não se trata de defender esse pensamento. Dizer que a boa forma do imaginário é soberana seria criar uma ideia de subordinação frente aos outros registros:

De forma que o dito Imaginário, meu dizer dos nossos dias aí opera, certamente, mas que não é por aí que ele o ataca, ele diz somente que o Imaginário é isso pelo que o corpo cessa de nada dizer, que

¹⁰⁷ (...) qu'ils sont le tissu de l'Imaginaire en tant que c'est d'être pris dans le nœud - ce Réel – que son besoin, son besoin principal devient cette fonction élue : la fonction de dormir. Ce passage de l'Imaginaire au crible du Symbolique, suffit-il à donner, à l'énoncer le premier, celui de l'Imaginaire, le tampon « bon », « bon pour le service ». Le service de quoi?

valha ser escrito de uma outra forma que: “eu dormi de tal hora a tal hora.”¹⁰⁸ (Ibid., p. 70. Tradução modificada)

O imaginário seria isso que cessa em nada dizer, como nos sonhos. Portanto, ele é tratado aqui como algo da ordem do *contingente*. Ao invés de o corpo simplesmente dormir sem sonho, o imaginário assim é essa possibilidade (contingencial) de alguma coisa ser dita. Essa “alguma coisa” teria a ver com a verdade. E quanto ao simbólico? Já o qualificamos como estrutura significante, mas cabe dizer que se trata da estrutura inconsciente que separa o sujeito do saber. Os efeitos de verdade vêm como essa possibilidade de alguma coisa ser “sabida” dessa estrutura que determina o sujeito. Na relação transferencial é a verdade do amor o que permite um endereçamento e revelação do inconsciente enquanto saber. Ora, o saber vai além do sujeito, é uma determinação simbólica que o faz excêntrico em relação a si mesmo. O imaginário surge com os seus efeitos de verdade e, na relação transferencial, cria as condições para que esse saber se revele endereçado ao sujeito suposto saber. O amor vem assim associado ao imaginário como uma “aposta” no amor para lidar com o impossível. Bem certo, a psicanálise não se reduz ao amor transferencial, pois a direção da cura vai no sentido de esse amor ser dissolvido. Mas, enquanto possibilidade, o amor é um *semblant* que deve ser exercido pelo analista para que haja aposta.

O tema do amor é importante nessa lição, na medida em que leva justamente ao que se justifica como nome do seminário: *Les non-dupes errent*, vejamos como:

O desfiladeiro, o desfiladeiro do significante por onde passa, no exercício, essa qualquer coisa que é o amor, é precisamente esse “Nome de Pai”. Esse Nome do Pai que não é não [n.o.n] senão no nível do dizer, e que ganha valor pela voz da mãe no dizer não, diante de um certo número de proibições, isso no caso, no caso feliz: este quando a mãe bem quer, com sua pequena cabeça, proferir enfim algumas nutações.¹⁰⁹ (Ibid., p. 71. Tradução modificada)

¹⁰⁸ De sorte que ledit Imaginaire, mon dire de nos jours y opère, certes, mais que ce n’est pas par là qu’il l’attaque, il dit seulement que l’Imaginaire, c’est ce par quoi le corps cesse de rien dire, qui vaille de s’écrire autrement que : « J’ai dormi de telle heure à telle heure. »

¹⁰⁹ Le défilé, le défilé du signifiant par quoi passe, à l’exercice, ce quelque chose qui est l’amour, c’est très précisément ce « Nom du Père ». Ce Nom du Père qui n’est non (n.o.n.) qu’au niveau du dire, et qui se monnaye par la voix de la mère dans le dire-non d’un certain nombre d’interdictions, ceci dans le cas, dans le cas heureux : celui où la mère veut bien, de sa petite tête, enfin proferer quelques nutations.

A mãe que carrega o sobrenome do pai se incarna como o Outro do amor para a criança e, a partir desse sobrenome paterno, traz para a relação o não. Essa é uma maneira bastante tradicional de pensar a questão, mas o que nos importa analisar é que esse raciocínio leva Lacan a falar sobre as fórmulas da sexuação: o todo e o não todo. O *não* do pai teria a ver com a relação do homem com a exceção (existe ao menos um), com aquilo que estaria fora da regra, e de onde se motivaria o amor e o dilema impossível de quem ocupa a função materna frente ao bebê. A exceção (o homem fora da regra) seria um ponto de *ex-sistimité* para o lado dito “mulher” das fórmulas da sexuação, mas o que faria funcionar a relação simbólica seria a aceitação do não do homem que provém do fato de ele mesmo precisar dizer não à exceção: é o que constitui o *não do pai* (não haverá outro pai da horda primeva). O amor, dessarte, traria consigo a sua falta (simbólica) e a sua impossibilidade (real). Tal qual o funcionamento de um sintoma.

Non basta, para carregar esse nome, que essa de quem se incarna o Outro – o Outro como tal, o Outro com um grande O – essa, digo, de quem o Outro se incarna, não se incarna senão alhures, incarna a voz, a saber a mãe, a mãe fala, a fala pela qual a fala se transmite, a mãe (é bem necessário dizer) está aí reduzida – esse nome – à transmitilo por um não (n,o,n), justamente o não que o pai diz.¹¹⁰ (Ibid., p. 71. Tradução modificada)

A questão ética para Lacan nessa lição é que esse nó complicado entre impossível, falta e corpo *ex-siste* ao sujeito. Se para Kant nós não poderíamos agir eticamente ao “sofrer pateticamente” algo (*subir les effets*), para Lacan tudo se passa ao contrário: é por sofrermos por esse nó que *ex-siste* que haveria uma ética. O impasse não verificável do sexo – não há relação sexual – seria aquilo que ligaria gozo, corpo e morte. Esse nó do qual o ser falante sofre os efeitos seria aquilo que motivaria e necessitaria da ética analítica. De onde a necessidade do discurso analítico, hipótese avançada pelo psicanalista.

¹¹⁰ Il ne suffit pas, pour porter ce nom, que celle de qui s'incarne l'Autre - l'Autre comme tel, l'Autre avec un grand A - celle dis-je, de qui l'Autre s'incarne, ne fait que s'incarner d'ailleurs, incarne la voix, à savoir la mère, la mère parle, la mère par laquelle la parole se transmet, la mère, il faut bien le dire, en est réduite - ce nom - à le traduire par un non (n,o,n) justement, le non que dit le père.

Encontramos aqui o tema de uma nova ética na obra de Jacques Lacan. Uma ética que tem como principal problema o real da não relação sexual. Ora, no seminário VII (LACAN, 1959-60/1986) o psicanalista estabelecia uma ética do desejo, tendo como ponto de baliza a falta e a organização simbólica do gozo. Enquanto que nesse primeiro momento, *das Ding* era um bem supremo inalcançável, o real que se demarcava desde o simbólico como impossível e orientava o desejo pela falta fundamental nunca abarcada (o sujeito, portanto, precisava dar-se por satisfeito por nunca poder alcançar o “bem primordial” do objeto devido à castração), a partir da problemática dos nós, lidar com o gozo fará parte da perspectiva ética.

Ainda em relação ao seminário VII: Lacan não negava por completo a ideia de um bem soberano, mas fazia uma torção no seu sentido. Opunha-se contra o finalismo aristotélico que exclui todo um campo do que não seria exatamente bem na experiência humana, mas considerava o bem soberano como não podendo ser alcançado, por se tratar de uma perda fundamental e fundante para o sujeito:

A terceira proposição é esta: é que no final das contas os bens, naturalmente, isso existe, seus campos e seus domínios, não se trata de negá-los, mas que invertendo a perspectiva, eu lhes proponho isto: não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço pelo acesso ao desejo, enquanto que precisamente esse desejo, nós o definimos em outro lugar como *a metonímia de nosso ser*.¹¹¹ (Ibid., p. 246. Tradução modificada. Itálicos do autor)

Invertendo assim a perspectiva, Lacan se servia do raciocínio Aristotélico sobre a Ética, torcendo-o e definindo o bem supremo como impossível, colocando no lugar a ideia de algo que se paga como preço pelo desejo. A ação ética – como em Antígona – será dessa maneira trágica, como aquilo que se aceita perder pelo desejo.

A abordagem da obra Aristotélica muda, na mesma proporção em que os problemas éticos mudam a partir da década de 1970. A solução pela via do desejo não deixará de ser válida, mas ficará limitada para o tratamento de um gênero específico de gozo, qual seja: o gozo fálico. Todo um campo de não totalidade,

¹¹¹ La troisième proposition est celle-ci : c'est qu'en fin de compte, les biens, naturellement ça existe, leur champ et leur domaine, il ne s'agit pas de les nier, mais que renversant la perspective, je vous propose ceci : il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir, en tant précisément que ce désir, nous l'avons défini ailleurs comme *la métonymie de notre être*.

suplementar à lógica fálica, exigirá uma outra estratégia. Eis esse momento chave da obra lacaniana no qual o psicanalista “passará ao escrito”, como se costuma dizer. Para depreender a chamada lógica não toda do lado dito feminino da sexuação (LACAN, 1972-73/1999), ele recorrerá à escrita e especificamente na lição trabalhada neste tópico (LACAN, 1973-74) à escrita dos nós borremeos.

Se a impossibilidade de um Bem Soberano era tratada pela via do preço e sacrifício pelo desejo no seminário sobre a ética, a partir do seminário XX essa impossibilidade será tratada pela via do contingente. Ao apostar nas formalizações no lugar de conceitualizações, Lacan indica uma preocupação com o particular, uma estratégia de fazê-lo valer sem perdê-lo na universalidade de conceitos. Dessarte, o corpo (*corps*) próprio e o gozo que ali (*en*) se escreve mais e mais ainda (*encore*), que faz o sujeito *suspirar* e *pirar* (...*Ou pire*), podendo levar ao pior, ou ao melhor (a algum bem) – eis aí o campo que interessará ao psicanalista articular. A pretensão a um universal simbólico não perde totalmente sua razão de ser, mas fica restrita a um tipo de gozo, o que faz exigir – pela via da formalização e da escrita – uma maneira nova de trabalhar esse gozo suplementar do corpo.

Para não ficarmos no *pior* do que ressoa da articulação de tudo isso com a ética aristotélica, depuremos um pouco melhor a questão: Aristóteles fala de prazeres, mas dá dignidade apenas àqueles que levam a construção de virtudes (sejam elas intelectuais ou morais). O prazer digamos “irracional” não deveria ser buscado, é como um *gozo que não se deve*. Segundo Checchia (CHECCHIA, 2010), Lacan parece se servir desse raciocínio, mas novamente cria uma torção: o gozo que não se deve não é o gozo do corpo, mas o gozo da fala, do blá-blá-blá do dizer. Trata-se do gozo fálico que não serve para nada na medida em que é ele que não convém para a relação sexual:

Há, portanto, uma subversão do uso de Lacan da outra satisfação elaborada por Aristóteles. Embora possa haver uma relação entre o gozo fálico e a eudemonia, para Lacan esse bem supremo, estado de perfeição e completude, não existe, como ele já afirmara no Seminário 7, pois, como ele complementa agora, trata-se de um gozo que não convém à relação sexual. (Ibid., p. 77)

A Outra satisfação será assim paradoxalmente considerada em relação ao gozo não todo do corpo, uma Outra satisfação que se faz pela *contingência*. Há algumas páginas atrás tratamos do caráter de *ouro (d'or) do imaginário*, naquilo em que ele *dorme (dort)* para acordar. Lembremos que nessas passagens Lacan afirmava que o bem supremo tinha a ver com a boa forma do imaginário. Depois do percurso de algumas páginas desde então podemos entender melhor do que se tratava nessa afirmação: o imaginário seria o que haveria de mais próximo de um bem supremo, não pelo caráter de ideal que ele pode vir a ocupar, mas pelo caráter contingencial de fazer imaginar alguma coisa de real no simbólico. Na contingência do imaginário ele tocará nessa Outra satisfação de um gozo suplementar ao gozo fálico, de um gozo que *cessa de não se inscrever*.

Para que a psicanálise trabalhe com a contingência daquilo que cessaria de não se escrever, o impossível da relação sexual como aquilo que não cessa de não se escrever precisaria permanecer em suspenso. O impossível precisa poder existir na sua impossibilidade. Como dirão (BISPO & COUTO, 2011): “Pode-se dizer, então, que encontramos no Seminário 20 uma tentativa de passar do impasse da formalização – exposto no seminário da ética – à formalização do impasse.” (Ibid., p. 127). Ora, formalizar um impasse é dar caráter de existência a esse impasse, é fazê-lo existir na sua impossibilidade. Isso se demonstra seja com as fórmulas da sexuação, seja na utilização dos nós borromeanos. Trata-se da escrita de impasses, daquilo que “funciona” enquanto impasse.

Em relação à atitude ética, o que vemos surgir no ensino de Jacques Lacan é a chamada *Ética do bem dizer* (LACAN, 1973). Ora, se antes se tratava de não ceder quanto ao próprio desejo, de pagar um preço trágico para assumi-lo, a ética do bem dizer traz novamente o bem para primeiro plano. Não como bem supremo, que buscasse através de uma pedagogia moral as formas corretas de ser feliz, de dizer e alcançar o bem. O bem dizer aqui não poderia estar mais distante nesse sentido do pensamento Aristotélico: trata-se do bem dizer do sintoma e de sua forma singular de gozar, de um ato de dizer que reconheça o impasse do seu gozo e que por um feliz acaso (*bon heur*) consiga se inscrever. Dessa forma, trata-se de uma enunciação singular e não de um enunciado universal.

Qual é a diferença entre o que se decide a partir do preço do desejo e o que pode se decidir da contingência? Talvez através da formulação mesma desta pergunta possamos encontrar o rastro de uma resposta.

Muitas relações se baseiam no significante falo. São relações nas quais um certo preço a se pagar, uma renúncia, será solicitada na decisão – a lógica do sacrifício derivada do mito do pai da horda. Por outro lado, vemos aparecer esse outro gênero de experiência no qual o significante falo não é, podemos dizer, *suficiente* para tudo balizar na “relação”. Relações ou experiências nas quais não basta um sacrifício para concretizar um desejo, ou mesmo, nas quais essa lógica impediria a própria “relação”. Trata-se de experiências que colocam como questão essa outra espécie de gozo. O que isso poderia querer dizer? À parte a problemática freudiana sobre a sexualidade feminina, ou mesmo os testemunhos dos místicos, trata-se de uma consideração sobre o impossível: não há significante no inconsciente que responda sobre a relação sexual. Então, se não há inscrição no simbólico para a relação sexual (para a morte também, aliás), como o ser falante poderia lidar com esse campo? A resposta dada por Lacan é a contingência. Ora, se há algo como um *troumatisme* na psique do ser falante, não será a partir de uma necessidade provinda do universal que isso poderá ser lidado. As necessidades do discurso implicam totalidades através das quais decisões são tomadas e laços são tecidos. Quando não se pode contar com respostas universais, a decisão deverá se dar de um outro jeito. Dizer “deverá” se dar é o mais próximo que a lógica do necessário pode alcançar. Pois não será a partir de uma necessidade, mas dessa solução muito interessante do que poderia *cessar* de não se escrever.

Iniciamos o trajeto através do pensamento Aristotélico partindo de suas considerações em *Ética a Nicômaco* (ARISTOTELES, 2004). A seguir, foi necessária essa pequena volta pelas considerações éticas no seminário VII (LACAN, 1959-60/1986) e nos primeiros seminários da década de 1970, como forma de compreender as influências e discussões da obra do filósofo no campo da psicanálise lacaniana. Agora, entramos em um terceiro momento de discussão, que nos permitirá concluir o porquê do recurso ao pensamento aristotélico. Trata-se do tema da marca.

A marca e a decisão

Se a boa forma do imaginário se dá naquilo em que ela permite demonstrar algo do saber inconsciente, essa boa forma traz consigo em sua extensão alguma coisa que *marca*. Sem alguma coisa que *marcasse*, não haveria articulação simbólica possível, através da qual se elabora tanto uma *fala* (no sentido de uma articulação significante), quanto se formaliza um saber sobre o gozo em questão.

Lacan, no seminário 21 (LACAN, 1973-74), faz um uso muito interessante dos três registros enquanto equivalentes, expresso na seguinte frase: *imaginar* alguma coisa do *real* no *simbólico*. Ora, o que um uso equivalente como tal produzirá? Uma escrita, um enodamento no qual sempre quando se tratar de um dos registros os outros dois estarão também implicados. Algo, dessarte, se escreverá desde o momento no qual uma “boa” forma nos permitirá *ler* através do significante algo da ordem do real.

Em *Lituratterre* (LACAN, 1971/2001), *Jacques Lacan*, lá quando o tempo e a fronteira se escrevem nas paisagens siberianas, fala da letra como *litorânea*. Comentamos no capítulo anterior a nossa opção por traduzir *litorale* por *litorânea*, mas isso não é o mais importante agora. O que nos importa – ou o que nos *exporta* agora para o seu raciocínio – é a ideia de fronteira entre dois registros “(...) *figurando-se que um domínio todo inteiro faz para o outro fronteira, disso que são estrangeiros até não serem recíprocos?*”¹¹² (Ibid., p. 14. Tradução modificada). A pergunta insiste no final da frase, porque a única maneira de nos aproximarmos da densidade desse propósito é apenas naquilo que ressoa. O litoral *figura* uma imagem – tal qual uma boa forma, poderíamos dizer. O litoral nos permite imaginar através do uso de palavras de uma língua – através do texto de Lacan, para sermos exatos – alguma coisa da ordem do real. O litoral é a *imagem* da letra – naquilo em que ela faz fronteira não apenas entre o simbólico e o real, mas, enquanto imagem, com o imaginário também. *Litoral* é a imagem poética desse enodamento.

O *mar* aqui, o mar cá, o mar lá, o mar ressoa entre três letras como uma onda em uma barragem: *mar, mar, mar...* ressaca nas paredes do simbólico. Tal qual a *mar*

¹¹² (...) *soit figurant qu'un domaine tout entier fait pour l'autre frontière, de ce qu'ils sont étrangers, jusqu'à n'être pas réciproques ?*

ca, o *mar ca* vem condensar um momento: tudo cai, tudo fica, tudo dissolve. Mas não navegamos pelas águas do Egeu à toa: Aristóteles e sua ética terão ainda algum propósito através das ondas que parecem sempre chegar à terra – e nunca chegam – do nosso texto. A questão se coloca sobre a decisão:

O que decide se uma boa forma do imaginário será capaz de demonstrar alguma coisa do real através de uma articulação simbólica? O que decide sobre as formas dos sonhos, sobre o delírio imagético que segundo Lacan é de ouro e dorme? Acima de tudo – coisa soberana – o que decide aqui como marca se não há tomada de decisão racional no sentido aristotélico? Uma marca não é ela produzida por uma maturação virtuosa que pudesse de alguma forma calcular o seu sentido e sua extensão; podemos pensar que a marca provem de uma maturação, mas não no sentido de uma tomada racional de decisão. Pensemos no exemplo do luto: diante de uma perda, um processo subjetivo se desenvolve marcando, mastigando, maturando subjetivamente aquilo que fora perdido para que algo possa se elaborar quanto à angústia. Uma paciente nossa, pouco mais de uma semana após a morte da avó, tem o seguinte sonho:

Um aluno da escola onde ela trabalhava morrera e seu corpo estava na sala de aula. De repente, uma das crianças diz que *ele* [o aluno] *estava falando*. Era como se o corpo ainda tivesse alma e sofresse dizendo que estava no inferno. Essa paciente vê que havia um microfone no tornozelo por onde a voz saía. A professora da classe então diz que seria necessário matá-lo novamente para ele morrer de vez. A cena se corta e essa paciente se encontra em um apartamento muito grande, com o pé direito muito alto, que seria da avó. Porém, estranha o fato de que nesse apartamento não havia o cheiro do apartamento dela. O sonho acaba.

De um primeiro momento de muito sofrimento, onde a voz e a alma se confundem na dor do inferno, o sonho avança e elabora a marca de uma perda: um cheiro característico do apartamento da avó que estranhamente não existia mais. Nas suas associações, ela fala da tristeza que sentia ao saber que o cheiro dos biscoitos que a avó sempre fazia, impregnado nas paredes e no ambiente do seu apartamento, com o tempo deixará de existir. O sonho, desse modo, produz pela perda uma marca: tal qual a voz da avó deixara de existir, o cheiro também deixará. Mas a marca do que se perdeu não se perderá, é produzida no lugar mesmo do que falta. A estranha [boa]

forma dessa marca no sonho é uma maneira de imaginar, através do simbólico, uma perda real.

A fórmula *imaginar através do simbólico alguma coisa do real* também nos permite precisar a diferença que tratamos desde o início da tese quanto à leitura e à escrita: a leitura será assim mais relacionada ao campo do imaginar, enquanto a escrita ao campo do simbólico. Precisemos melhor: a leitura é uma imaginação do que haveria de real naquilo que se escreve enquanto simbólico. É necessário, entretanto, dizer que escrita aqui se refere apenas a dita escrita do significante – escrita que vem elaborar o significante – e não essa outra forma de escrita, utilizada por Lacan nesse mesmo seminário (LACAN, 1973-74), como ciência do real. Esse outro nível – já denominado por nós nesta tese enquanto *leitura-escrita* – não é essencialmente caracterizado pelo trabalho sobre a fala; é uma escrita que em princípio poderia prescindir da fala, uma escrita sem palavras.

Estamos com isso defendendo que haveria um nível da escrita mais caracterizado pelo que se pode *ler* do real – ou, se preferirmos, imaginar. O significante não deixará de ter importância para Lacan – trata-se da estruturação do que funciona como uma linguagem, ou seja, de uma estrutura inconsciente. E, como sabemos, é a letra que servirá como conceito do que escreve a fala (LACAN, 1961-62). Todavia, haveria esse passo a mais, esse *pas de calais*: o inconsciente como uma estrutura significante encontra seu limite no significante falo – lembremos da discussão sobre a ética. Para atravessar esse limite, para dar um passo a mais, Lacan coloca a questão sobre o gozo suplementar, apostando que na contingência algo poderia *cessar* e se escrever. A nossa interpretação é que esse *escrever* a partir do que cessa tem o sentido de *ler* algo do real, pois não se trataria de reenviar mais uma vez o problema a outros tanto significantes, numa eterna impotência insatisfeita, tal qual o significante falo quando levado ao limite. Portanto, esse *escrever* não tem a ver com o significante, pois do contrário nenhum passo novo seria dado. O que Lacan parece articular é que a letra se torna *litorânea* nesse momento no qual ela ultrapassa a fala, se colocando na fronteira do “*pas de calais*”, através do que há escrita no que se dá por *satisfeito*. Eis aqui o que atrás comentamos sobre o *ouro* do sonho: a boa forma “soberana” que Lacan não pôde totalmente abandonar do pensamento aristotélico. Para finalizarmos esse ponto da discussão, gostaríamos de propor a

seguinte fórmula: é quando a escrita se dá por satisfeita – quando as inúmeras voltas do significante durante uma análise podem cessar – que ela pode ler o real. Trata-se de momentos onde o “*não*” do pai seria alcançado, onde haveria corte e “vislumbre” de algo da ordem do real. Uma leitura poética que se produz no atravessamento mesmo da fala.

Prosseguindo com a nossa hipótese – quando a escrita do significante pode cessar para dar lugar a uma leitura que escreve na sua contingência algo do real há *marca*: o que se escreve feito *leitura* é uma marca que não poderá ser alfabetizada – queremos dizer, não poderá ser escrita de uma outra forma reenviando o seu sentido em uma cadeia significativa. Ela funcionará doravante feito um nome próprio.

Este raciocínio pode funcionar para o que se produz como suficiente. Porém, o que se passa quando nada parece *suficiente* em relação a uma marca? Estamos aqui pensando no problema de marcas traumáticas. Parece-nos que a direção da cura aqui vai no sentido oposto de permitir falar o inominável, narrar o inarrável. Ou seja: imaginar algo do real nesse caso é invasivo, repetitivo e incessante. É necessária a *fala*, o tempo e um encadeamento simbólico que permita a construção de outros lugares para esse sujeito fixado no trauma. É necessário aqui algo que podemos entre muitas aspas denominar como “letramento”. O seguinte recorte clínico de um caso atendido por mim na Casa do Migrante em 2017 poderá nos ajudar a melhor pensar nessa questão:

M. era à época um homem de 26 anos, vindo de Burkina Faso como refugiado político. Fora filiado ao partido Democrata, opositor do governo ditatorial que estava havia 27 anos no poder. Em teoria, o país era uma democracia, fato esse que permitia a existência de alguns partidos de oposição, dentre os quais o partido democrático. Porém, ao iniciarem manifestações contra uma reforma constitucional que permitiria ao presidente *Blaise Compaoré* permanecer no poder, o governo reagiu e as reprimiu violentamente, perseguindo e assassinando diversos opositores. Por fim, o presidente renunciou em 2014. Em 2017, depois de novas eleições ocorridas em 2015, o presidente era *M. Roch Marc Christian Kaboré*. M. vem ao Brasil depois desses acontecimentos, ainda temendo perseguição política e buscando uma vida melhor.

Depois de algumas entrevistas semanais ele relatou o seguinte sonho:

Sonhou que voltava para o seu país. Ao chegar na sua casa, havia algo estranho: alguém da família tinha morrido. Ele não podia entrar na casa, somente as mulheres podiam tomar conta do corpo. Ele precisava ir direto para o cemitério.

Na sua associação, ele conta que seu pai e um irmão gêmeo morreram numa época próxima, quando M. tinha por volta de 8 anos – fato esse que marcou muito a família. A partir disso, sua mãe sustentara a casa, sem receber ajuda dos parentes paternos. Nesse momento de refúgio em um país estrangeiro, M. estava tendo muitos sonhos de angústia com o pai e esse irmão morto. Além disso, não conseguia fazer amizades com as pessoas da casa (Casa do Migrante).

Acompanhando-o havia algumas semanas e a partir do sonho e suas associações, propus a seguinte interpretação: de acordo com o que ele me contara em outros encontros, parecia que tinha sido a mãe que lidara com os mortos, com a ausência, a partir do falecimento do pai. O que era estranho no sonho era que, diante disso, sobrava para ele apenas um caminho: o *cemitério*.

Ao escutar isso, M. faz algumas associações: diz que o irmão mais velho, vivo, contava que o pai antes de morrer repetia sempre a frase: *Juste le travail rend libre*. Sem adentrar no fato de essa frase ter sido usada pelos Nazistas, como na entrada de Auschwitz, intervenho. M. estava excessivamente angustiado por não conseguir um trabalho no Brasil, o que parecia contribuir para essa situação de desamparo associada à identificação com o pai e irmão morto. Assim, digo: *C'est vrai, le travail peut rendre libre. C'est une phrase qui vient comme une sorte d'héritage de votre père. Mais... ça ne veut pas forcément dire que si vous n'avez pas de travail pour l'instant vous deviez vous sentir prisonnier*¹¹³. E ele responde: *C'est vrai ce que vous dites, il faut que j'arrête de me sentir comme ça, que je m'arrête de m'isoler il faut que je fasse de nouveaux amis, de nouveaux liens ici!*¹¹⁴

Identificado a esse pai e irmão mortos, M. só via duas alternativas que o pudessem livrar da situação onde se encontrava: uma demanda de ajuda que direcionava a mim, analista, depositando uma esperança demasiada de que eu

¹¹³ É verdade, o trabalho pode dar liberdade. É uma frase que vem como uma espécie de herança de seu pai. Mas... isso não quer necessariamente dizer que se você não tiver trabalho por agora você deveria se sentir prisioneiro.

¹¹⁴ É verdade o que você diz, eu preciso parar de me sentir assim, eu preciso parar de me isolar, preciso fazer novos amigos, novos laços aqui!

pudesse resolver a sua situação (como a mãe teria feito diante da morte do pai); ou encontrar um emprego. Bem certo, conseguir um emprego poderia ajudá-lo, mas o fato de não conseguir o angustiava demasiado, gerando insônia e o fechando. A frase que enuncia depois da intervenção parece apontar para uma nova possibilidade: novos laços, que o retirem dessa posição de isolamento através da qual permanece na demanda de ajuda. Não deixa de ser curioso que a frase repetida pelo pai tenha sido usada pelos nazistas. Provavelmente, essa frase fora recolhida por acaso da nuvem simbólica da cultura humana e servia a esse homem como valor, sem ligação direta com o nazismo. Porém, na sua fantasia o destino ao qual M. parecia colado se mostrava muito próximo daquele de quem adentrava num campo de extermínio: ou o trabalho, ou a morte. Destino esse que o fazia “trabalhar” obsessivamente em torno dessa angustia, produzindo um gozo muito sofrido e paralisante.

Somado a essa história familiar, estava também em questão para M. o trauma do terror da perseguição política. Vira amigos mortos, corpos nas ruas depois da repressão policial e por vezes sentira que poderia ter sido pego. Havia se passado alguns anos desde tudo isso e o seu país estava um pouco mais estável com as novas eleições de *Kaboré*; todavia, M. não acreditava ser possível voltar a ter uma vida normal em Burkina Faso. De onde partiu a decisão de vir para o Brasil e buscar algo novo. Os sonhos com seu pai e irmão se iniciaram depois de chegado ao Brasil. E há um fato interessante e de alguma forma contingencial que o fizera escolher este país: o futebol. Durante a sua atuação política, uma das atividades que realizava era a organização de torneios de futebol para meninos (adolescentes e crianças). Em seu país esses campeonatos são chamados de *Maracanãs*, tal qual o conhecido estádio da cidade do Rio de Janeiro. Ele que vivera uma perda muito prematura do pai, sentia-se muito satisfeito no contato com esses jovens, acreditando que os *maracanãs* e o esporte tinham muito a lhes ensinar.

A sua vinda ao Brasil, mais os sonhos de angústia, evidenciam um trabalho subjetivo de *letramento* de uma situação traumática: a contingência do Brasil ser o país do futebol com o seu grande Maracanã surge como uma possibilidade de elaborar o terror da proximidade da morte. Além da ausência do pai, ressoava o fundo terrível de uma pergunta quando na morte do irmão gêmeo: *poderia ter sido eu no lugar dele?* Tal como os amigos mortos durante as perseguições, *poderia ter sido eu?* Se quando na sua atuação política, M. encontrava satisfação em ensinar valores para meninos

através do futebol, vir para o Brasil surge como uma aposta subjetiva para tratar da coincidência inquietante da perda prematura do pai e do irmão gêmeo e do terror da morte próxima que levara amigos.

No exemplo do sonho de elaboração do luto, falamos da marca como escrevendo algo do que se poderia ler do real: uma perda. Qual é, nesse sentido, a diferença entre a situação traumática de um refugiado e uma marca que se elabora em um luto? Esta pergunta nos ajudará a trazer para o primeiro plano o tema do efeito de cura. Ora, de partida há uma diferença clara: no exemplo do luto da avó, a marca daquilo que se perde vem escrever na sua leitura algo da ordem do impossível – cessa de não se escrever. É porque diante da perda algo pôde cessar que houve a contingência da leitura. Porém, no caso da vivência traumática de um refugiado, a marca do “*poderia ter sido eu*” não cessa de se escrever. Trata-se da lógica do necessário – sem que algo tenha podido cessar do trauma, o terror da proximidade da morte se inscreve ininterruptamente. Quando falamos da vinda de M. para o Brasil mais dos sonhos contados enquanto um trabalho de “*letramento*”, estamos considerando que a marca aqui surge em uma relação de signo: *representa alguma Coisa para alguém*. Tal qual a ruptura do aparelho psíquico por *das Ding*, esta marca se insere na vida desse homem sem poder ser *lida* – ela se escreve ininterruptamente sem se fazer cessar. O trabalho que aqui nomeamos de *letramento* vem como uma maneira de escrever isso que não cessa de se escrever para que possa ser lido de um modo diferente. Narrar o inenarrável. Isso se dá, por exemplo, na interpretação do sonho: não ter trabalho não precisa *significar* morrer. Há toda uma cadeia de significantes que vem se inserir em torno desse núcleo traumático, recuperando sua história de vida e a decisão de vir para o Brasil – feita, como sabemos, a partir (também) de algo da ordem do desejo: país dos *maracanãs*. Esse *letramento* aparece no mesmo sentido da letra que elabora o significante: para que haja uma leitura que faça alguma coisa cessar é necessário, antes, escrita e maturação. Podemos assim dizer que o efeito de cura se dá na leitura de algo que cessa de não se escrever. O que cessa pode se escrever na sua leitura mesma – não sendo necessário mais e mais *letramento*, tal qual estamos aqui nomeando, porque houve o *suficiente*.

Reencontramos aqui o tema da decisão: é quando haveria o suficiente de escrita que poderia haver – contingencialmente – essa *leitura* que toca o suficiente do real. Tratar-se-ia de leituras *decisivas* onde se daria o efeito de cura. Não estamos com

isso dizendo que a análise termine, apenas que existem alguns momentos nos quais alguma coisa pode cessar e que é assim possível imaginar algo da ordem do real através de todo o percurso significante. Isso faz marca – não como em um trauma, uma marca que precisa ser melhor escrita para ser lida – mas, marca suficientemente escrita, trabalhada em um processo de esvaziamento que permite ler uma inexistência (tal como trabalhamos no capítulo V); ou, se preferirmos, ler o *Vazio mediano*, se pudermos nos servir do pensamento chinês. É, portanto, na baliza do suficiente que algo pode se *decidir* na sua leitura mesma – eis a definição mais apropriada sobre o efeito de cura que podemos oferecer nesta tese.

Em suma, o efeito de cura é o efeito daquilo que se decide em sua leitura – uma leitura que se dá *contingencialmente* ao se alcançar o *suficiente* da escrita: a sua possibilidade de cessar e *ler* algo da ordem do real.

Conclusão

O ponto de partida desta tese foi a distinção entre escrita e leitura na obra de Jacques Lacan. Apresentamos gradualmente como entendemos essa diferença, articulando o problema às discussões do seminário IX (LACAN, 1961-62). Soma-se a isso nossa hipótese quanto ao *efeito de cura*, cuja discussão e pertinência foi elaborada no primeiro capítulo, e retomada em outros momentos do texto, segundo os avanços das discussões.

Toda a primeira parte da tese se debruçou em uma fundamentação rigorosa do problema, desenvolvida segundo o seguinte ordenamento: 1- a problemática da Coisa freudiana, articulada às considerações sobre o *apagamento* e o *traço unário* – somada à defesa de uma distinção na obra do psicanalista quanto à *escrita do significante* e *leitura da Coisa*; 2- diálogo sobre a escrita, aproximações e distinções entre Lacan e Derrida (capítulo esse muito caro para os desenvolvimentos, pois nele pudemos demonstrar tanto a importância de uma concepção de escrita independente e para além da concepção de fala, quanto à manutenção por Lacan da independência desses dois campos, sem priorizar seja um primado da fala, seja um primado da escrita); 3 – articulação e discussão do problema do efeito de cura e da diferença entre leitura e escrita desde a perspectiva de dois comentadores fundamentais da obra de Jacques Lacan: Gerard Pommier e Jean Allouch. Nesse capítulo (capítulo IV), eram centrais duas hipóteses curiosas de Lacan, quais sejam: aquela do nascimento da escrita e aquela da escrita em latência na fala. No momento em que essa primeira parte da tese nos pareceu suficientemente ancorada e rigorosa, demos um passo um pouco mais ousado na segunda parte, ao adentrar especificamente no campo que nomeamos como da *leitura*.

A distinção entre *leitura* e *escrita* se demonstrou articulada, finalmente, ao problema da fala. Pois no campo da *leitura* há também uma escrita, mas uma escrita que não lê a fala e sim que *leria* algo da ordem da *Coisa*. É nesse sentido termos denominado em alguns momentos esse campo como *leitura/escrita*. Trata-se da discussão da segunda parte da tese, nomeada *A marca – ou os desfiladeiros da inexistência*. Dividimo-la em três capítulos, com os seguintes temas: 1- uma discussão

sobre a necessidade e a inexistência, amparada em uma articulação no pensamento de Spinoza e no uso da lógica fregeana por Lacan; 2 – considerações sobre o pensamento chinês e o texto *Lituraterra*, capítulo no qual pudemos avançar em direção à literatura e depreender a questão de uma *imagem* não especular, articulada à leitura como campo coincidente da leitura/escrita, para além de uma leitura entre dois sistemas; 3 – e, finalmente, um capítulo sobre a Ética na psicanálise, referenciado ao pensamento Aristotélico e discutindo o tema da decisão, aquilo que se pode decidir feito *marca*. Esse percurso permite demarcar a leitura da letra como uma *trilha que marca uma inexistência, cujos efeitos seriam decisivos para uma subjetividade*. É naquilo em que a leitura/escrita faz *inexistir* que há *marca* e que podemos supor ser contingencialmente decisivo para um sujeito. Por que contingencialmente? Porque não é a partir de uma implicação *necessária*, como quando na totalidade lógica de Deus em Spinoza, além de não ser determinada pelo significante falo que implica fracasso da relação sexual e do saber. É, paradoxalmente, algo que se *marca* na sua *contingência* e não na *necessidade* de se marcar alguma coisa. Uma marca contingencial é a leitura do que faria *inexistir*, tal qual a Coisa freudiana, cujas notícias se teria no aparelho psíquico através da negatividade da sua inexistência. E por que essas marcas teriam efeito de *cura*? Se tal qual a Coisa, não poderiam elas serem disruptivas para o aparelho psíquico e, no lugar de fazer *inexistir*, dar mais consistência ao sofrimento como em um trauma? Dizer que fazem *inexistir* é, primeiramente, passar pela *existência*, passar pelo símbolo, pelo significante, pela *fala*. Sem a *possibilidade* do existir, a *inexistência* se localiza apenas no campo do *impossível*, e não poderá, contingencialmente, *inexistir*.

Lembremos das formulações lacanianas sobre o Um enquanto conceito da inexistência cujo único elemento é o 0 (zero), que, por sua vez, é um conceito contraditório, pois sua extensão é vazia (por não ter nenhum elemento). O conceito de 0 (zero) não seria idêntico a si mesmo, e por isso seria contraditório, pois todos os outros números seriam idênticos a si mesmo. Zero não tem extensão, porém, é o um elemento do conceito de Um. Retomando uma citação já trabalha no capítulo V:

O 0 (zero) se define dessa maneira, ao mesmo tempo, como conceito do impossível – na medida em que é o signo numérico da contradição – e como elemento positivo, ocupando assim uma função precisa na sucessão numérica. O mesmo se aplica à noção metapsicológica de sujeito, pois, ao ser representado pelo significante, ele é constituído,

ao mesmo tempo, como um signo vazio e como uma entidade discreta enumerável. (CARDOSO, 2010, p. 135)

Nas formulações sobre a necessidade e a inexistência, o Um se encontra em um lugar privilegiado: é Um enquanto significante S1 na série de significante e é Um como conceito de inexistência. Ora, em uma análise os S1 primeiramente precisam ser apreendidos, produzidos e por fim gastos, para que só então poderiam se tornar conceitos de inexistência. *Qu'est-ce dire?* Seguindo a hipótese que estamos levantando nesta tese sobre o efeito de cura, é necessária a *deriva* da *fala* para que alguma coisa possa *curar* com o tempo, gastar na sua necessidade para que, de algum modo, possa *deixar de existir* – ou, ao menos, *se esvaziar* de inexistência, pois enquanto *marca* ela ainda existirá. Eis aqui o tema da *marca* no que tange à leitura: a marca se dá como aquilo que pode *inexistir* e passa a *existir* feito marca. Gostaríamos de fazer uma metáfora disso com a física das dimensões para ilustrar do que se trata:

Tal qual a concepção de números em Frege se dá por uma subtração, e não por um acréscimo e existência a priori da monôda do um, o conceito de dimensões se exemplifica por subtração. Assim, em um papel (2 dimensões) podemos representar um objeto em 3 dimensões, como se fosse a sombra desse objeto (a sombra é uma representação com uma dimensão *a menos*). Um objeto em 4 dimensões seguiria esse mesmo princípio: se não é possível vê-lo diretamente, dada a nossa constituição enquanto seres de 3 dimensões, é possível supô-lo geometricamente sob a forma de um “retrato em 3 dimensões”, tal qual o hipercubo. Não conseguimos produzir um objeto em 4 dimensões, mas podemos produzir a sua “sombra” em 3 dimensões. Enquanto “sombra”, “retrato”, há perda e distorção, mas ao menos negativamente podemos assim ter notícias da sua existência. O mesmo aconteceria com uma *marca*: a marca é uma sombra daquilo que não pode existir simbolicamente, daquilo que apenas existe ao inexistir. Porém, tal qual a subtração da perspectiva na representação de um objeto tridimensional em um quadro, poderíamos ler através da sua perda aquilo que marca.

Assim, uma marca de leitura só será produzida ao se passar pelas cadeias da fala, de onde se justifica o termo *cura*, por sua aceção ao mesmo tempo de deriva (*cura sui*) e do que se marca como um antes e um depois. No primeiro capítulo desta tese justificamos a nossa hipótese do termo cura desde esse raciocínio. Depois de

atravessadas essas longas discussões ela parece assim se confirmar como uma melhor escolha, em detrimento de *efeito terapêutico* ou até mesmo *efeito do tratamento* pela letra. Efeito de cura se justifica no paradoxo da existência/inexistência, daquilo que para fazer existir tem que inexistir (existe enquanto marca de uma inexistência); ou, aquilo que para inexistir (perder a consistência) primeiramente precisa existir nas voltas de uma análise.

Sobre a nossa hipótese inicial de o efeito de cura se dar em relação à leitura e não à escrita: o avanço do texto nos levou a formular uma distinção não tanto em relação à leitura e à escrita, mas a duas formas diferentes de escrita, quais sejam: uma escrita que permite ler o significante e uma escrita que permite ler algo da ordem da Coisa. A leitura ainda está em questão, mas articulada à essas duas diferentes formas de escrita, que nomeamos no andar da tese respectivamente como escrita fonética (ligada ao significante) e escrita/leitura. Quanto a esta, escrever e ler algo da ordem da Coisa se confundem em uma mesma operação, na medida em que os efeitos negativos da Coisa se escrevem como aquilo que dela podemos ler enquanto efeitos. O mesmo não acontece em relação à escrita do significante: aqui a leitura se constitui entre dois *sistemas* de escrita, tal qual conceitualizado por Jean Allouch (1984) com o termo *transliteração*. Um sistema de escrita é lido por um outro sistema, através dessa espécie de passagem simbólica da instância da letra, nomeada transliteração. Isso se dá no nível no qual o significante é *escrito* pela letra, ou seja: no qual a fala é estruturada como uma linguagem. Para oferecer um pouco de materialidade a essa discussão tão abstrata, passemos a um exemplo:

Uma paciente sonha que andava pelo bairro onde a mãe e o pai se conheceram. Era noite e procurava um bar cujo nome é igual ao seu sobrenome, porque gostaria que o bar lhe desse *fidelidade*. O bar, na realidade não fica nesse bairro, e no sonho não o encontrava. Ainda que consciente de não ser o que procurava, decide entrar em uma padaria qualquer, que nunca entrara antes, e pedir ali fidelidade como se fosse uma cliente assídua. A cena então se corta e está em sua casa. Seus pais tinham acabado de se casar e ela não soubera. A festa aconteceria logo na sequência e a sua mãe pede ajuda com o vestido. Era um vestido muito feio, velho, babado, e ela tenta limpar para a mãe o *tecido*. O sonho acaba.

Seus pais nunca se casaram – haviam tido um relacionamento curto, de onde ela nascera. Seu pai tinha outra família. Sua mãe, porém, teria sido apaixonada por ele durante toda a vida, fantasiando como a vida teria sido. Este sonho se insere em um momento já de grande avanço na sua análise, no qual essa paciente já tinha podido não se importar tanto com o fracasso de relacionamentos e com a suposição de ser preterida pelos homens por quem se apaixonava. Contudo, como parte de um lidar com esse dilema, no momento no qual o sonho acontece vivia um relacionamento com um homem por quem fora apaixonada em dois outros momentos de sua vida e diante de quem o se sentir preterida se impusera. Estava, desta feita, lidando de uma outra forma – envolvida, mas *não toda*. Por alguns meses, sequer o trouxera em análise como fonte de angústia. Entretanto, no momento do sonho, sim. Nesse sentido, o sonho se insere nesse contexto de coincidência fantasmática entre a relação com esse homem e a sombra dos pais. Mas, o interessante é que tendo atravessado inúmeras voltas dessa história, ela pôde lê-la através do seu equívoco: não encontrava o bar cujo nome é o seu sobrenome (sobrenome materno) e para quem gostaria de pedir *fidelidade*; a cena da fidelidade é a cena de sua mãe, a cena do vestido de noiva babado cujo *tecido* (o que *teria sido*) essa paciente tentava limpar. Foi ao poder ler a *equivocidade* dessa questão a partir da ressonância do significante *tecido* que houve uma interpretação por sua parte e um efeito satisfatório de riso, que reiterou a postura que vinha tomando de lidar com a relação com esse homem para além do se sentir *traída* – pois a história da traição-fidelidade, e o que teria sido, era de sua mãe.

Escolhemos trabalhar o exemplo desse sonho por ele ser bastante didático em termos de *leitura* e *escrita*. A escrita aqui se faz pela reincidência do dilema através dos significantes: trata-se de significantes que transliteram na sua fala um núcleo sintomático que se gastava na análise. O contar o sonho e a estruturação dessa linguagem sobre o enigma sintomático da mulher *traída* pertencem ao campo da *escrita da fala*, através do qual o que podemos ler são esses significantes. Tal qual conceitualizado por Jean Allouch (1984). Mas há algo na leitura desses significantes que leva para um outro nível de *escrita*: não encontrava o bar do sobrenome materno da fidelidade e *estranha* dirigir essa demanda de fidelidade para um outro estabelecimento qualquer. Há um quê accidental e contingente nessa demanda, e o sonho pôde fazê-la *ler* isso ao causar *estranhamento*. Ora, o *inquietante* seria aquilo

que faz vacilar o julgamento entre a fantasia e a realidade (SILVA JUNIOR, 2019). Nesse sentido, há algo a mais que sintoma se escrevendo na leitura dessa série de significantes, e esse *a mais* vem como estranhamento e equivocação. O mesmo *efeito* se encontra no final do sonho, diante do vestido feio e babado do qual, sem motivo algum, ela se encontra limpando o *tecido* para a mãe. Eis um exemplo do que entendemos como efeito de cura: a partir das voltas de uma análise, alguma coisa pode ser *lida* enquanto esvaziamento, enquanto equivocação dos significantes – é em uma leitura como essa que algo se escreve como *satisfação*.

Bem certo, o conceito de transliteração (ALLOUCH, 1984) é muito bem-vindo como operador clínico e ferramenta para interpretarmos formações como essa do inconsciente. Quando denominamos o que pode ser lido através de significantes contados em uma análise, nessa passagem *literal* de um sistema de escrita para outro, não saímos do campo abarcado por esse conceito. É porque há fala e porque algo se escreve nessa fala que o inconsciente estruturado como uma linguagem pode ser lido. Nossa insistência em um *a mais* da leitura não é por considerarmos que o autor teria ignorado sua importância para além da leitura do significante. Na transliteração, o objeto é literal. Porém, insistimos nesse *a mais* porque gostaríamos de voltar o raciocínio para esse *além* que não é exatamente *estruturado* como uma linguagem e que, portanto, não pode na sequência ser transliterado para um outro sistema de escrita. Insistimos na leitura como forma de alcançar esse além da escrita do significante que denota um limite para a cadeia significante. De onde nosso recurso à poesia chinesa e a literatura no capítulo VI. Segundo a nossa hipótese, seria apenas nesse *a mais*, nisso que não poderá na sequência ser *transliterado* e reescrito na estruturação de uma nova linguagem, que um efeito de cura se daria, porque o que se escreve somente como leitura agirá como um limite e, necessariamente, será satisfatório – se quisermos nos servir do pensamento sobre a virtude Ética elaborada por Aristóteles (ARISTOTELES, 2004). Essa leitura que tem efeito de cura escreve algo como uma *sombra* da Coisa, escreve algo de sua inexistência, e ela deixaria de ser *inexistente* se ganhasse consistência e existência de linguagem. É um efeito que *acontece* enquanto *esvaziamento* e que faz *marca*. Ora, falar de efeito de cura nesse sentido não implica afirmar que não haverá mais repetição, como se *todo* o dilema fosse resolvido. O efeito de cura não garante uma cura. Apenas, uma marca se escreve nessa *leitura* do equívoco. Enquanto marca, ela terá efeitos na cadeia

significante, permitindo ao sujeito criar soluções menos sintomáticas diante do reencontro com esse dilema. No exemplo dado, não bastou esse sonho, mas uma série de sonhos e repetições que foram, cada vez mais, esvaziando o problema e podendo reduzi-lo à uma leitura tal, enquanto *equivoco*. De certo modo, contingência e equivocação andam juntas aí.

Este ponto nos leva a lembrar a discussão do último capítulo sobre a ética. Ali traçamos os desenvolvimentos lacanianos sobre a ética do desejo e da *decisão* trágica em direção a uma ética do bem dizer na qual algo se decide contingencialmente, e o acaso dessa decisão, paradoxalmente, se dar na sua *suficiência*. Como interpretar isso? Retomemos brevemente o seminário XIX:

A psicanálise faz testemunho de uma verdade – ou, como definirá Fierens (2020) de um *tomar como verdadeiro* – diante da qual as coisas giram e se repetem no inconsciente. Toma-se como verdadeiro o fato de o sexo não definir nenhuma relação no ser falante, porque *il n'y a pas de rapport sexuel*. Diferentemente dos outros animais, o ser falante não está determinado por nenhuma naturalidade, no que tange à relação com o outro. O inconsciente, como insistência atemporal de um não sabido, é testemunha disso. Haverá sempre algo que se escreverá como uma falha, pois seria esse ponto um modo de “aparecer”, de se desvelar o que não pode se escrever. A psicanálise seria, portanto, uma clínica da escrita e os efeitos do inconsciente funcionam como escrita e leitura.

Bem certo, uma das formas de escrever esse erro insistente é através do significativo falo que ordenará, doravante, a falta. Sabemos que se trata de um significativo que implicará sempre numa espécie de erro, como impotência, insatisfação ou falta, em qualquer uma de suas ordenações dialéticas (tenho ou não tenho; sou ou não sou, etc.). Seria mesmo daí que se distribuiria a escrita dos 4 quantificadores através da lógica do todo e do não todo no seminário *...Ou pire* (LACAN, 1971-72/2011).

Essa exploração lógica não é somente o questionamento do que impõe limite à linguagem na sua apreensão do real. Na estrutura mesma desse esforço de aproximá-la, no seu próprio manuseio, ela

demonstra o que pode haver de real ao ter determinado a linguagem.¹¹⁵ (Ibid., p. 20. Tradução modificada)

O gozo fálico é uma das portas de entrada para o gozo, mas paradoxalmente produz uma não-relação. Trata-se de uma maneira, digamos *necessária*, de aparelhar o gozo com o significante. O gozo fálico é a relação do falo a um significante – aquele que ofereceria, na medida em que falta – o gozo. Porém, goza-se de um corpo. O gozo sexual coloca problema à relação sexual porque para gozar do corpo é necessário passar antes pela castração (de onde as diversas fantasias fundamentais).

O que eu quero simplesmente dizer é que o que ϕx escreve tem por efeito que não se pode mais dispor do conjunto dos significantes. Eu não digo nem mesmo desses dois significantes aí precisamente, mas eles e um certo número de outros que se articulam com. E está talvez aí uma primeira aproximação do que se trata na castração do ponto de vista dessa função matemática que meu escrito imita¹¹⁶. (Ibid., p. 34. Tradução modificada)

Pois, a função se refere, sempre, a apenas um significante X. Além disso, é impossível que todos os significantes estejam presentes de uma só vez. Retomamos essa discussão a fim de voltarmos a nossa atenção para a problemática da ética: o falo e a lógica do todo servem para nortear muitas coisas da vida, mas as ordena pelo seu fracasso, na sua tragicidade. Todo o tema do desejo no início da obra de Jacques Lacan se encontra trançado aí. Desdobra-se através de uma fala surgida do vazio do grande Outro – do fato de não haver Outro do Outro, dada a castração dita “materna”. Como sabemos, a ética do desejo será reelaborada a partir da noção daquilo que pode se escrever contingencialmente, segundo a denominada lógica não toda. Vemos surgir uma ética do bem dizer, baseada não na totalidade necessária, mas de um dizer por acaso, contingencial, o qual traz sua evidência no seu vazio, no seu esvaziamento.

¹¹⁵ Cette exploration logique n'est pas seulement le questionnement de ce qui impose limite au langage dans son appréhension du réel. Dans la structure même de cet effort de l'approcher, dans son propre maniement, elle démontre ce qu'il peut y avoir de réel à avoir déterminé le langage.

¹¹⁶ Ce que je veux simplement dire, c'est que ce qu'écrit ϕx a pour effet qu'on ne peut plus disposer de l'ensemble des signifiants. Je ne dis même pas ces deux signifiants-là précisément, mais eux et un certain nombre d'autres qui s'articulent avec. Et c'est peut-être bien là une première approche de ce qu'il en est de la castration du point de vue de cette fonction mathématique que mon écrit imite.

Um *évidemment* da fala que desvela esse vislumbre de algo da ordem do real que *cessa de não se escrever*. No nosso último capítulo definimos, a partir dessa discussão, que o efeito de cura se daria *quando a escrita do significante pode cessar para dar lugar a uma leitura que escreve na sua contingência algo do real enquanto marca. Uma marca que não poderá ser “letrada” – que não poderá ser reescrita segundo um reenvio para a cadeia significante. Uma marca satisfatória e suficiente*, cuja escrita se confunde com a sua leitura mesma. Ora, a contingência é um limite para a necessidade. É através do que *cessa* que algo aí se escreve, e isso que assim se escreve poderá ser lido, mas não novamente escrito, pois perderia a sutileza de seu evento. É nesse sentido que a escrita dessas marcas se confunde com a sua leitura mesma, se confunde com sua imagem poética que se faz decantar no seu vazio.

No decorrer da tese, recorreremos a certas concepções do pensamento chinês como modo de adentrar nesse campo tão abstrato quanto poético. No capítulo V nos dedicamos a uma apresentação e discussão de algumas correntes desse pensamento e ali discorreremos acerca da ideia de *Vazio mediano*. François Cheng (CHENG, 1996), em uma análise da linguagem poética chinesa ao discutir acerca da supressão de termos para a estruturação desta linguagem, dirá:

A supressão dos indicadores pronominais faz com que o discurso objetivo, descritivo, coincida com o discurso interior, que é ao mesmo tempo um diálogo incessante com o outro. É no âmago desta coincidência que se alcança o estado fora da fala¹¹⁷. (Ibid., p.42. Tradução modificada)

Esse trecho trata de um recurso estilístico bem específico, cujo comentário não nos aprofundaremos em termos linguísticos, mas que o leva a essa afirmação forte de alcançar o estado *fora da fala*. Ora, tal qual estamos aqui denominando a leitura que coincide com sua escrita mesma, na estilística desse pensamento poético há um esforço para que a fala e as palavras sejam atravessadas, visando alcançar esse ponto de podemos denominar como fora. *“Linguagem explodida que coloca em xeque*

¹¹⁷ La suppression des indicateurs pronominaux fait que le discours objectif, descriptif, coïncide avec le discours intérieur, qui dans le même temps est un dialogue incessant avec l'autre. C'est au cœur de cette coïncidence qu'on atteint l'état hors de la parole.

*a relação entre o dito e o não-dito, a ação e a não ação, o sujeito e o objeto*¹¹⁸ (Ibid., p. 55. Tradução modificada). É através de um amadurecimento pelo vazio, que apaga a distância com os elementos externos, que se alcançará o “sopro” e assim se poderá *trans-escrever o indizível* (Ibid.).

O que marca se escreve no momento em que está sendo lido. É assim alguns apontamentos que fazemos durante as sessões: aquilo que pontuamos se escreve na sua leitura mesma. Nesse sentido, a marca obedece a um tempo que lhe é próprio: se nos adiantamos nos apontamentos, alguma coisa poderá ser escrita sem que a sua leitura coincida com esta escrita: ficará lá como enigmático demais, palavras carregadas do mistério que engolem. A marca é vazia: ela esvazia. Ela intermedia como faria o Vazio-mediano: a coincidência da escrita e leitura é o esvaziamento do que está em questão. Ela é feita no tempo e na deriva, mas encontra um momento de término, que seria a produção de sua própria leitura e escrita.

¹¹⁸ Langage éclaté qui remet en jeu le rapport entre le dit et le non-dit, l'action et la non-action et, en fin de compte, le sujet et l'objet.

Referências bibliográficas

- Abraham, N e Torok, M. *Cryptonymie. Le verbier de l'Homme aux loups*, précédé de *Fors* par J. Derrida, Paris, Aubier-Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1976.
- ALLOUCH, J. *Lettre pour lettre. Transcrire, traduire, translittérer*, Toulouse, érès, 1984.
- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Traduction, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéus. Éditions Flammarion, 2004. France.
- AUBERT, J. *De um Joyce a outro*. In: Lacan, o escrito, a imagem / tradução de Yolanda Vilela ; prefácio Rose-Paule Vinciguerra. – 1. Ed.; 1.reimp. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2016.
- BADIOU A & CASSIN B. *Il n'y a pas de rapport sexuel*. Deux leçons sur *L'Étourdit* de Lacan. Primeiro capítulo *L'ab-sens, ou Lacan de A à D*. Librairie Arthème Fayard, 2010.
- BERTA, S.L. *Escrever o trauma, de Freud a Lacan*. São Paulo: Annablume, 2015.
- BLANCHOT, M. (1955). *L'espace littéraire*. Paris, Gallimard, coleção FOLIO essai. Original de 1955. FOLIO Essais, 2012.
- CARDOSO, M.J. *Lacan e Frege: sobre o conceito de Um*. In *Psicologia USP*, São Paulo, janeiro/março, 2010, 21(1), 127-144.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- CHECCHIA, M. A. *Aristóteles e Bentham: o uso dessas referências no Seminário 20 de Lacan*. In *LIVRO ZERO: Revista de Psicanálise Corpos e afetos*, v. 1, n. 1. (2º Semestre, 2010), São Paulo, FCL-SP / EPFCL-Brasil , 2010. 200p. Publicação do Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo / Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil.
- CHENG, F. *L'écriture poétique chinoise. Suivi d'Une anthologie des poèmes des Tang*. Éditions du Seuil. Lonrai, France, 1996.

- CHENG, F. *Lacan e o pensamento Chinês*. In: Lacan, o escrito, a imagem / tradução de Yolanda Vilela ; prefácio Rose-Paule Vinciguerra. – 1. Ed.; 1.reimp. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2016.
- Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- DERRIDA, J. (1967). *De la Grammatologie*. Les éditions de minuit, Janeiro de 2011.
- DERRIDA, J. (1967). *Freud et la scène de l'écriture*. In : L'écriture et la différence. Éditions du Seuil, 1967. (Impresso em maio de 2014)
- DERRIDA, J. (1992). *Pour amour de Lacan*. In : *Résistances de la psychanalyse*. Paris, Galilée, 1996.
- DUNKER, C. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume, 2011. (Coleção Ato Psicanalítico).
- SANTOS BISPO, F. & SILVA COUTO, L.F. *Ética da psicanálise e modalidades de gozo: considerações sobre o Seminário 7 e o Seminário 20 de Jacques Lacan*. In Estudos de Psicologia, 16(2), maio-agosto/2011, 121-129.
- FIERENS, C. *Tenir pour vrai*. Collection « Psychanalyse », Hermann Éditeurs. Paris, 2020.
- FREUD, S. (1914). *A história do movimento psicanalítico*. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, XIV (pp. 13-119), Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1900). *Obras completas volume 4: a interpretação dos sonhos/ Sigmund Freud; tradução Paulo César de Souza*. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- FREUD, S. *A interpretação dos sonhos: Vol. 2*. Trad. de R. Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- FREUD, S. (1920). *Além do princípio do prazer*. (original de 1920) Trad. de P.C. Souza. *Obras completas de Sigmund Freud: Vol. 14*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. (1933). *Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica*, original de 1933. Em *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à*

psicanálise e outros textos (1930-1936)/Sigmund Freud ; tradução Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das letras, 2010.

- FREUD, S. (1925). *Nota sobre o bloco mágico*. In: Obras completas de Sigmund Freud: Vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- FREUD, S. (1923). *O eu e o id* (original de 1923). Trad. de P.C. Souza. Obras Completas de Sigmund Freud. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, Vol. 16, p. 13-74.

- FREUD, S. (1895). *Projeto para uma psicologia científica* (Original de 1895). Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- FREUD, S. (1920-1923). *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 15, pp. 13-113). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Trabalho original publicado em 1920-1923)

- Joyce, James. *OEUVRES, T. I* (Apresentação de Jacques Aubert). Paris : Gallimard, 1982. P. 734. (Coleção "Bibliothèque de la Pléiade »)

- LACAN, J. (1972-1973). *Encore*. Paris : Seuil, 1999.

- LACAN, J. (1966). *La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse*, original de 1956. In *Écrits I*. Paris : Seuil, 1999.

- LACAN, J. (1959-1960). *Le Séminaire, Livre VII: L'Éthique de la Psychanalyse* (1959-1960). Paris, Éditions du Seuil, 1986.

- LACAN, J. (1960-1961). *Le Séminaire, Livre VIII: Le transfert* (1960-1961). Paris: Le Seuil. Col. "Le Champ Freudien", 1991.

- LACAN, J. (1962-1963). *Le séminaire, livre X : L'angoisse*. Ed Le Seuil, coll. « Le champ Freudien », Paris, 2004.

- LACAN, J. (1964). *Le Séminaire, Livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1973.

- LACAN, J. (1968-69). *Le séminaire : Livre XVI : D'un Autre à l'autre*. Paris: Le Seuil, 2006.

- LACAN, J. (1969-1970). *Le séminaire, Livre XVII : L'envers de la psychanalyse*. Paris, Le Seuil, 1991.

- LACAN, J. (1969-1970). *Le séminaire, Livre XVII : L'envers de la psychanalyse*. Versão online <http://staferla.free.fr/>. Inédito.

- LACAN, J. (1971-1972). *Le Séminaire, Livre XIX ... ou pire*. Paris, Le Seuil, 2011.

- LACAN, J. (1973-1974). *Le séminaire, Livre XXI Les non-dupes errent*. Versão online <http://staferla.free.fr/>. Inédito.
- LACAN, J. (1966). *Le séminaire sur la lettre volée*, original de 1955. In *Écrits I*. Paris : Seuil, 1999.
- LACAN, J. (1972). *L'Étourdit*. In *Autres Écrits*. Paris : Seuil, 2001.
- LACAN, J (1961-1962). *L'identification*. Versão online <http://staferla.free.fr/>. Inédito.
- LACAN, J. (1966). *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, original de 1957. In *Écrits I*. Paris : Seuil, 1999.
- LACAN, J. (1971). *Lituraterre*. In *Autres Écrits*. Paris : Seuil, 2001.
- LACAN, J. (1971). *Lituraterre*, 12 de maio de 1971. Versão online <http://staferla.free.fr/>. Inédito.
- LACAN, J. *Télévision*, Paris, Seuil, 1973.
- Lacan, J. (1960). Posição do inconsciente. In LACAN, J. *Escritos*, p. 843 - 364. Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1998.
- MAJOR, R. *Lacan com Derrida/ René Major*; tradução de Fernanda Abreu. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- POMMIER, G. *Naissance et renaissance de l'écriture*. Paris: PUF, 1993.
- SAUSSURE, F. de (1916) : *Cours de Linguistique générale*, publicado por Charles Bally e Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, original de 1916. Paris, Payot, 1967.
- SCHREBER, D. P. *Memórias de um doente dos nervos*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- SHITAO. *Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*. Trad. De P. Rychmans, reed. Hermann, 1997.
- SILVA, G.C.O. *Leitura e escrita da letra na obra de Jacques Lacan*. 2018. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- SILVA JUNIOR, N., *Fernando Pessoa e Freud: diálogos inquietantes*. São Paulo: Blucher, 2019.
- SILVA JUNIOR, N & OLIVEIRA SILVA, G. *O inquietante freudiano e a extimidade lacaniana: distintos traços da negatividade na psicanálise*. SIG revista de psicanálise, V.8, p.63-76, 2020.

- SOLER, C. *Pudor, uma virtude*. Tradução Guilherme C. Oliveira. In Jacques Lacan: Além da clínica. Revista CULT, São Paulo, 2017.
- SPINOZA, B de. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. – 3. Ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- TEPERMAN, Daniela; GARRAFA, Thaís; LACONELLI, Vera. PARENTALIDADE. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- TEIXEIRA, Antônio M. R. Antônio M. R. 2008. Depressão ou lassidão do pensamento? Reflexões sobre o Spinoza de Lacan. Psic. Clin., Rio de Janeiro, vol.20, n.1, p.27 – 41, 2008.
- Quinet, A. *As 4 + 1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.